

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ  
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Н.А.БУТИНОВ

# СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ПОЛИНЕЗИЙЦЕВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1985

Ответственный редактор  
Б. Н. ПУТИЛОВ



В книге охарактеризованы основные черты социальной организации жителей Маркизского архипелага, островов Кука, острова Пасхи, архипелага Таити — четырех конкретных форм позднего общинно-родового строя, в рамках которого вызревают отношения социального и экономического неравенства и намечается переход к классовому обществу и государству.

Б 0508000000-047 76-85  
013(02)-85

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1985.

## ОТ АВТОРА

Предлагаемая книга посвящена социальной организации маркизцев, мангайцев, рапануйцев и таитян — жителей Центральной и Восточной Полинезии. Выбор этого района обусловлен тем, что на русском языке уже имеются работы, посвященные описанию социальной организации других частей Полинезии — Западной [20; 21; 69], Северной [73; 74; 75] и Южной [12; 18; 57], а работ, посвященных описанию социальной организации Центральной и Восточной Полинезии, пока нет.

Наша тема имеет не только географические, но и временные границы — с периода заселения Центральной и Восточной Полинезии, т. е. примерно с начала нашей эры (Маркизские острова, архипелаг Таити) или со II тысячелетия н. э. (острова Кука, остров Пасхи) до конца XVIII — начала XIX в., когда под воздействием европейской колонизации произошли коренные изменения в образе жизни полинезийцев.

В главе I говорится о закономерностях той стадии социально-экономического развития, на которой стояли полинезийцы в конце XVIII — начале XIX в., и о конкретных проявлениях этих закономерностей в специфических условиях сравнительно недавно заселенного островного мира. В Полинезии были племена, общины, сословно-родовые группы, свойственные этой стадии развития, но они имели свои особенности. Большую роль играли связи по родству. В этой главе значительное место уделено вопросу о том, как полинезийцы понимали родство.

В главах, посвященных социальной организации жителей Маркизских островов, островов Кука, острова Пасхи и архипелага Таити, дается описание конкретных форм позднего общинно-родового строя, в рамках которого вызревают отношения социального и экономического неравенства и намечается переход к классовому обществу и государству.

В Полинезии в настоящее время существуют три независимых государства: Западное Самоа, Тонга и Тувалу. Первое добилось независимости в 1962 г., второе — в 1970 г., третье — в 1978 г. Все они находятся в Западной Полинезии. В Центральной и Восточной Полинезии только острова Кука получили статус самоуправляющейся территории, находящейся в «свободной ассоциации» с Новой Зеландией, а также Ниуэ. Таити и Маркизские острова входят в состав «заморской территории» Французская Полинезия. Остров Пасхи является колонией Чили.

## Глава I

### ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ПОЛИНЕЗИЙЦЕВ

Полинезия, расположенная в восточной части Тихого океана по обе стороны экватора, занимает акваторию около 30 млн. кв. км. Однако площадь ее суши — всего 295 тыс. кв. км, или 1% ее акватории, при этом 285,3 тыс. кв. км приходится на долю Новой Зеландии (268,7 тыс. кв. км) и Гавайских островов (16,6 тыс. кв. км), где чистокровное полинезийское население составляет соответственно 6 и 2%. На долю других островов и архипелагов Полинезии, где полинезийцы численно преобладают, приходится 9,5 тыс. кв. км.

Слово «Полинезия» в переводе на русский язык означает «множество островов». Сколько именно? Это зависит от того, что считать островом.

Остров Пасхи по происхождению вулканический, на географических картах обычно фигурирует как один остров. Однако около юго-западной его оконечности расположены еще три острова: Моту-Нуи, Моту-Ити, Моту-Каокао (моту на полинезийском языке означает «остров», нуи — «большой», ити — «маленький»), у восточного берега — еще один островок — Маротири. Таким образом, получается не один, а пять островов.

Еще сложнее обстоит дело с атоллами. Для полинезийца атолл — группа островов, каждый из которых имеет свое название. Если же учесть, что эти острова связывает огромный, скрытый под водой массив, основание которого покоится на дне океана, то весь атолл можно считать одним островом.

Исследователи называют разное число островов: от 5 тыс. до 20 тыс. Острова и архипелаги, где полинезийцы численно преобладают, очень малы и далеко отстоят друг от друга. Жители этих островов называют себя «народами океана» (например, название архипелага Самоа происходит от слов: са — «народ» и моана — «океан»). Несмотря на то что полинезийцы расселены на огромной акватории океана, они говорят на родственных языках. На земном шаре нет другого этноса, который занимал бы такой огромный регион и при этом обнаруживал бы столько общего в физическом типе, языке и культуре. Это —



результат общности происхождения, а также сравнительно недавнего отделения от единого ствола и расселения по разным архипелагам и островам Полинезии.

Социальная организация жителей различных архипелагов Полинезии формировалась в процессе сложной истории заселения этого обширного островного региона выходцами из Юго-Восточной Азии, более поздних межостровных миграций, а также небольших вселений из Меланезии и Микронезии.

О том, что предки полинезийцев пришли из Юго-Восточной Азии, свидетельствует родство полинезийских и индонезийских языков (это впервые отметил участник русской экспедиции 1815—1818 гг. естествоиспытатель А. Шамиссо), родство настолько близкое, что можно говорить о наличии единой малайско-полинезийской семьи языков. На Юго-Восточную Азию как прародину полинезийцев указывают и культурные растения Океании. «Большинство из них,— пишет Ж. Барроу,— восходит к тому, что великий Вавилон назвал индо-малайским центром происхождения культурных растений» [88, с. 4]. Это таро (*Colocasia esculenta*), ямс (*Dioscorea alata*), банан (*Musa sapientum*), которые размножаются не семенами, а клубнями или отводками. Следовательно, в Полинезию они могли попасть лишь с помощью человека. Проросшие кокосовые орехи могли быть занесены на полинезийские острова течением, но они утратили бы способность к прорастанию. Батат (*Ipomoea batatas*) появился в Полинезии сравнительно поздно (на Гавайях — в XIII в. н. э., на Новой Зеландии — еще позже). На востоке Полинезии разновидностей батата больше, чем на западе, что свидетельствует о большей древности возделывания этого растения на островах, расположенных ближе к Южной Америке. Индейцы кечуа (Перу) называют батат «кумар»; общеполинезийское название этого растения — «кумара». Как попал батат из Южной Америки в Полинезию? Те Ранги Хироа, например, полагает, что он вывезен оттуда полинезийцами. «Неизвестный полинезийский путешественник,— пишет он,— который привез с собой из Южной Америки батат, внес величайший вклад в достижения полинезийских мореплавателей» [68, с. 265]. Плавание на плоту из Южной Америки в Полинезию Тура Хейердала в 1947 г. показало, что привезти батат из Южной Америки в Полинезию мог и американский индеец. Однако и в том и в другом случае речь идет не о миграции, а о случайном контакте. «Этот исключительный подвиг,— отмечает Те Ранги Хироа,— мог быть совершен только один раз» [68, с. 264].

Домашние животные полинезийцев, как и большинство океанийских культурных растений, также происходят из индонезийско-малайской области.

Миграции предков полинезийцев из Юго-Восточной Азии в Полинезию восходят к I тысячелетию до н. э. Первыми были заселены Тонга (500 лет до н. э.) и Самоа (100 лет до н. э.).

Здесь была заложена основа для формирования западнополинезийской историко-культурной области. Отсюда в середине I тысячелетия н. э. началось заселение Восточной Полинезии. Мы не будем рассматривать все пути расселения. Нам важно проследить, как происходило заселение Маркизских островов, островов Кука, острова Пасхи и архипелага Таити.

Многое в культуре маркизцев, мангайцев, рапануйцев и таитян можно понять только с учетом их этногенеза и культурных традиций.

1400—1700 годы н. э. Р. Дафф называет периодом изоляции и прогресса [131, с. 10]: изоляции — потому что в это время дальние морские плавания в Полинезии прекратились или стали редкостью, мореходное искусство пришло в упадок, и население многих из архипелагов жило в изоляции, без влияний со стороны; прогресса — потому что с ростом численности населения возрождалась племенная структура, притом на каждом из архипелагов в особой форме (что в немалой мере обусловлено природными условиями). Развитие от одной общей пракультуры, но в разных направлениях дало разные результаты. Ошибочно полагать, пишет Те Ранги Хироа, будто «полинезийская культура так однородна, что информация, собранная на одном острове, в равной мере приложима ко всем другим» [276, с. 15]. Например, общество ареоев и развитой культ бога Оро были только на Таити, роскошные перьевые украшения — только на Гавайях, украшения из нефрита — только на Новой Зеландии, каменные статуи и иероглифическое письмо — только на острове Пасхи. Даже в пределах одного архипелага могли быть серьезные различия между жителями разных островов.

Примерно 200 лет назад началось проникновение в Полинезию европейцев. Наступил колониальный период, на многих полинезийских островах еще не закончившийся. Под влиянием европейцев преобразился образ жизни полинезийцев: появился металл, в хозяйстве сложился товарный сектор, племенные вожди утратили безраздельную власть, она перешла в руки европейских чиновников, место жрецов в духовной жизни заняли христианские проповедники. Многие элементы прежней культуры отошли на второй план или были утрачены.

Высказывались предположения, что полинезийцев скоро невозможно будет по культуре отличить от европейцев. Колониальные власти принимали меры, направленные на европеизацию полинезийцев. За 200 лет полинезийская культура, равно как и европейская, сильно изменилась, но полинезийцы остались полинезийцами. При этом они даже больше, чем европейцы, заботятся о сохранении своего образа жизни, своей культуры.

Ранние европейские мореплаватели принимали общинно-племенной строй полинезийцев за феодализм, вождей племен — за королей. Если бы полинезийцев изучал не Запад, а Восток, результаты были бы иными. К тому же европейцы, как прави-

до, направлялись в Полинезию не для научных исследований, а для захвата новых источников сырья и рынков сбыта. Они активно вмешивались в жизнь островитян, навязывали им свою религию, свои обычаи, внедряли свои социальные институты. На островах Самоа, например, еще задолго до их аннексии сформировалась культура, которую современные самоанцы считают традиционной (фаа Самоа), но в которой уже было много элементов, заимствованных у европейцев. То же было и на других архипелагах.

С 60-х годов начался новейший период в истории Полинезии — период освобождения от колониального гнета. Политическую независимость обрели Западное Самоа (1962 г.), Тонга (1970 г.), Тувалу (1978 г.). Появились также две самоуправляющиеся территории — Ниуэ и Острова Кука. Полинезийцы, вступая в новую жизнь, стремятся сохранить, а иногда и возродить многие черты традиционной культуры.

Современное поколение полинезийцев стоит, образно говоря, на плечах предшествующих поколений и с уважением относится к тому, что создали их предки вчера, позавчера и еще раньше.

Жители различных архипелагов и островов Полинезии при всем их этническом единстве все же весьма различны между собой, особенно по языку и культуре. «Человек, который утверждает, что, зная язык одного полинезийского архипелага, он сразу может понять все слова другой островной группы,— пишет Те Ранги Хироа,— приписывает себе необыкновенные способности. Мой родной язык — маорийский, между тем откровенно признаюсь, что я никогда не мог дословно разобрать речь жителей тех полинезийских островов, куда попадал впервые... Многие слова имеют одинаковое значение по всей Полинезии, но наряду с этим встречаются и значительные отклонения» [68, с. 169].

Уровень развития полинезийцев в доконтактные времена был выше уровня развития меланезийцев. Закономерный социально-экономический прогресс имел в Океании зримое пространственное выражение: по мере продвижения от Новой Гвинеи на восток уровень развития повышался [57, с. 31]. Но скоро, как полагают некоторые специалисты, Меланезия оставит в этом отношении Полинезию далеко позади. Одна из причин, тормозящих социально-экономическое развитие полинезийцев,— их сословно-кастовая социальная организация [127, с. 14]. Такие институты, как система землевладения на островах Тонга, система матан на островах Самоа и т. д.,— в значительной мере наследие прошлого. Знание этого прошлого помогает понять сегодняшний день Полинезии и даже заглянуть в завтрашний. Проблемы настоящего и будущего Полинезии в сознании полинезийцев неразрывно связаны с прошлым, которое нередко идеализируется. Важно выяснить, как выглядело оно на самом деле.

Социальная организация полинезийцев — один из вариантов перехода от общинно-родовых и племенных к раннеклассовым отношениям. В первую очередь поэтому необходимо учитывать общие закономерности этой стадии социального развития, выявленные Ф. Энгельсом в книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства». В главе «Варварство и цивилизация» он характеризует производительные силы и производственные отношения доклассового общества, пишет о первом и втором общественном разделении труда как главном факторе, приведшем к разложению общинно-родовых связей и вызреванию в рамках племен раннеклассовых отношений [4].

В доклассовом обществе большое значение, как известно, придается связям по родству. Однако родство на этой стадии развития понимается иначе, чем на последующих. Советские этнографы, первыми указав на данное обстоятельство, отметили ошибочность противопоставления связей по родству производственным отношениям. Термины родства, пишет С. П. Толстов, в первобытную эпоху выражали не кровное родство, а «производственные отношения внутри коллектива» [72, с. 94]. Термины родства, по С. А. Токареву, «обозначают, по существу, лишь принадлежность к определенной родовой группе, полу и поколению» [70, с. 63]. Н. М. Гиренко считает, что «на ранних стадиях родственник тот, кто член хозяйственного коллектива» [25, с. 110]. Ниже мы постараемся выявить идеологическое обоснование такого родства.

Труды советских ученых, посвященные полинезийцам, важны для правильного понимания всех сторон жизни этих народов, в том числе их социальной организации. С. А. Токарев дал общую характеристику этой социальной организации [57], проанализировал генеалогическую структуру тонганских племен [69]. Д. Д. Тумаркин показал основные черты сословно-кастового строя гавайцев [74; 75], в частности наличие у них двух семейно-брачных норм: одной — для вождей (брак и семья пуналуа), другой — для рядовых общинников [73]. Существенный вклад в изучение социальной организации полинезийцев внесли такие авторы, как В. И. Беликов [13], Н. М. Гиренко [25], Ю. М. Кобищанов [33; 34], К. В. Малаховский [51; 52], В. П. Николаев [58], П. И. Пучков [63], Н. П. Равва [64], И. К. Федорова [77].

Из зарубежных авторов, занимавшихся этой проблемой, следует отметить И. Голдмана и М. Салинса. Первый выявил дифференцирующую роль родства в условиях сословно-кастового строя и ввел в науку понятие «статусного родства» [162; 163; 164; 165; 166]; второй проследил влияние на социальную организацию такого фактора, как адаптация к различным природным условиям на разных архипелагах Полинезии [257; 258; 259; 260]. Тот и другой попытались выделить в Полинезии два типа племенных структур, в зависимости от того, чем определяются различные статусы членов племени — генеалогическим

родством, правами на землю (И. Голдман), способностями к лидерству (М. Салинс). Однако они вынуждены констатировать, что права на землю и способности к лидерству, в свою очередь, тоже определяются генеалогическим родством [163, с. 377; 259, с. 183, 190].

Принимая тезис о наличии двух основных племенных структур, свойственных той стадии социального развития человечества, на которой стояли полинезийцы, мы, однако, полагаем, что вопрос об этих племенных структурах следует решать на более широком материале. Именно так поступил П. Кирхгоф. Он отметил, что у одних народов племенная знать обосновывает свои привилегии принадлежностью к знатному роду, у других — принадлежностью к старшей генеалогической линии [200, с. 1—2]. В зависимости от этого формируется та или иная структура племени. Наиболее яркий пример первой структуры — ирокезы, второй — тонганцы. Структура маркизских, мангайских, рапануйских и таитянских племен ближе к тонганской, но включает в себя и некоторые ирокезские черты.

Среди авторов, специально изучавших социальный строй маркизцев, мангайцев, рапануйцев и таитян, выделяются Э. Хенди, Те Ранги Хироа (П. Бак), А. Метро и Д. Оливер. Первый написал книгу о маркизцах [171], второй — о мангайцах [277], третий — о рапануйцах [228], четвертый — о таитянах [241]. Каждый из них, опираясь на свои полевые материалы, в максимальной степени использовал труды предшественников, как опубликованные, так и хранящиеся в архивах. Мы чаще всего будем ссылаться именно на эти четыре книги. Их объединяет то, что традиционная социальная организация реконструируется в них по памяти стариков и материалам предшественников, а также по музейным коллекциям.

Для полинезийцев были характерны все главные признаки переломного этапа развития человечества, когда в рамках позднего общинно-родового строя формируются классовые отношения: 1) отделение ремесла (изготовление изделий) от добывания пищи; 2) отделение управленческих функций (в хозяйственной, социальной и духовной жизни) от производства материальных благ; 3) управление хозяйственной, социальной и духовной жизнью с помощью общинно-родовых и племенных институтов; дуализм — одни нормы для знати, другие — для рядовых общинников; 4) самостоятельность управленческого слоя, переросшая в господство над рядовыми общинниками; 5) резкая грань (в рамках общин) между управленческой знатью (вожди, жрецы и члены их семей) и рядовыми общинниками; 6) появление обособленной собственности (в рамках общинной) на основные средства производства; 7) проявление общинной и обособленной собственности в виде отношений господства и подчинения; 8) отсутствие частной собственности на основные средства производства, а следовательно, и четко выраженных социальных классов; 9) формирование племен как

социальных общностей, а также союзов племен; 10) отсутствие государств.

Перечисленные выше признаки позволяют отделить этот переходный строй, с одной стороны, от развитого общинно-родового строя (при котором ремесло еще не отделилось от добывания пищи, управленческие функции — от производства материальных благ, отсутствует обособленная собственность на основные средства производства, племя является этнической единицей с минимумом эпизодических социальных функций), а с другой стороны, от классового общества (где имеется частная собственность на основные средства производства, а управление хозяйственной, социальной и духовной жизнью общества берет на себя государство).

Переходное общество (от доклассового к классовому) содержит в себе как отживающие общинно-родовые, так и нарождающиеся раннеклассовые, сословно-кастовые отношения. Можно понять и тех исследователей, которые считали полинезийское общество общинно-родовым, и тех, которые считали его феодальным, но нельзя согласиться ни с теми, ни с другими. На наш взгляд, это племенной сословно-кастовый строй, который уже не является общинно-родовым, но еще остается доклассовым, догосударственным.

Социальная организация полинезийцев наряду с чертами, вытекающими из общих закономерностей развития общества, содержит черты, обусловленные спецификой природной среды и особенностями конкретной истории.

Европейцы подходят к культуре других народов со своими мерками. Они усматривают, например, резкое несоответствие между простотой материальной культуры и сложностью социальной организации полинезийцев. Между тем резкого несоответствия нет. Центральная и Восточная Полинезия расположены в тропической зоне, где царствует вечное лето с температурой воздуха 26—28° выше нуля и примерно такой же температурой прибрежных вод. Здесь человек может жить в хижинах без стен, довольствуясь крышей и свисающими с нее с наветренной стороны (для защиты от дождя) циновками. Потребность в одежде сведена к минимуму. Благодаря плодородию почвы в ряде мест жители собирают обильные урожаи, хотя и пользуются простыми орудиями земледельческого труда. Надо учесть и то, что история Полинезии начинается всего лишь с конца I тысячелетия до н. э., когда предки полинезийцев стали заселять необитаемые острова. До прибытия сюда они уже имели сложную социальную организацию, которую достаточно было сохранить в новых природных условиях.

Всегда трудно накладывать общие понятия (племя, община, сословие, родство, род и т. д.) на конкретные факты. Полинезия в этом отношении не является исключением: одни исследователи утверждают, что здесь есть племена и роды, другие же отрицают это. Поэтому, прежде чем перейти к описанию со-

циальной организации полинезийцев, представляется целесообразным сделать несколько замечаний.

**Племя.** Найти и опознать племя среди прочих групп полинезийского населения непросто. Можно, конечно, опираясь на труды Л. Г. Моргана об ирокезах, отличить племя (общность территории и управления) от рода (общность происхождения и экзогамия). Но как отличить племя от части племени или от союза племен? Хорошо, если племя имеет свой особый диалект, как это было, например, у ирокезов Северной Америки. В Полинезии племя как социальный организм редко совпадает с племенем — этнической общностью. Как правило, этническая общность состоит из нескольких социальных организмов.

Население архипелага, а тем более острова говорит на одном и том же диалекте, хотя делится на несколько племен (разные исследователи называют разное число племен, но все сходятся на том, что их несколько).

Племя существует там, где между его членами имеются связи по территории, по управлению и по родству. Племя состоит из общин (компактных деревень или разбросанных поселений), размещенных на племенной территории и возглавляемых вождями. Каждая община объединяет несколько больше-семейных домохозяйств, а домохозяйство, в свою очередь, — несколько малых семей. Иногда племя входит в союз племен, обычно живущих по соседству друг с другом и близких по языку.

Управление хозяйственной, социальной и духовной жизнью осуществляют главы домохозяйств, вожди общин и вождь племени, а также периодически созываемые советы домохозяйств, советы общин и совет племени. В совет домохозяйства входят главы малых семей, в совет общины — главы домохозяйств, в совет племени — вожди общин, в совет союза племен — вожди племен.

Важным фактором, регулирующим отношения между членами племени, является родство. В этом — специфика племенного строя. «Вне связи с родством, — справедливо отмечает Н. М. Гиренко, — племя не может существовать» [25, с. 72]. Родство на стадии племенного строя выражает отношения господства и подчинения, социального и экономического неравенства. Это, по словам И. Голдмана, — «статусное родство» [163, с. 376].

Власть в племени распределяется по-разному. Она может быть сосредоточена или в руках коллективов, т. е. советов домохозяйств, общин, совета племени, или в руках отдельных людей, т. е. глав домохозяйств, вождей общин и вождя племени либо поделена между коллективом и отдельным человеком примерно поровну. От распределения власти в племени зависит характер родственных связей, которые могут быть как между группами людей (родовые), так и между отдельными людьми (генеалогические).

Как уже отмечалось, наиболее ярким примером первой структуры служит социальная организация ирокезов, второй — тонганцев. На территории ирокезского племени было размещено несколько деревень (общин), в деревне — несколько большесемейных домохозяйств. В домохозяйстве жили члены рода и люди, пришедшие по браку. Племя, отмечал Л. Г. Морган, может не иметь фратрий, но оно немислимо без родов [230, с. 103]. В деревне были разные роды, обособленные один от другого. Деревня имела общее кладбище, но каждому роду был выделен на нем отдельный участок [230, с. 83]. В племени сенека (3 тыс. человек) было 8 сахемов (в среднем один сахем на 375 человек) и 60 вождей (в среднем один вождь на 50 человек). Из этого можно заключить, что на территории племени сенека было 8 деревень и 60 большесемейных домохозяйств. В каждой деревне обычно доминировали члены одного из родов [230, с. 114]. Дело в том, что должность сахема хотя и была выборной, но только в рамках одного из родов; члены других родов, живущих в деревне, не могли претендовать на эту должность, они могли только одобрить или не одобрить результаты выбора [230, с. 73]. Таким образом, в деревне не было равноправия родов. Совет деревни, состоявший из глав домохозяйств, имел, однако, право смещать сахема с его должности. «Это был демократический орган,— писал Л. Г. Морган,— потому что каждый мужчина и каждая женщина имели право голоса при решении всех обсуждаемых вопросов» [230, с. 85].

Совет племени, в состав которого входили сахемы, решал дела племени в целом. Он мог сместить сахема без согласия рода и даже вопреки его желанию. Любопытно, что племя могло не иметь вождя, а если имело (им был один из сахемов), то власть его была слабой [230, с. 119]. Власть в племени была сосредоточена в советах домохозяйств, общин и в совете племени. Родственные связи были связями между группами людей, родами. Внутри рода сверстники были братьями и сестрами, сверстники разных родов — кузенами и кузинами [230, с. 93]. Роды не были равноправны и в племени; например, в совете племени сенека род Бекас имел трех сахемов, род Черепеха — двух, роды Медведь, Волк и Ястреб — по одному, а три рода совсем не были представлены (ни один из этих трех родов не был правящим в деревне). Не были роды равноправны и в совете союза племен. Так, от рода Черепеха в нем было четырнадцать сахемов, от рода Ястреб — всего один, а некоторые роды вообще не были там представлены. Не были равноправны и сами племена — онондага имело в совете Лиги четырнадцать сахемов, кайюга — десять, мохавки и онейда — по девять, сенека — восемь. Совет Лиги заседал в долине Онондага, и это племя было главным в союзе племен. Племена онондага, мохавки и сенека были братьями друг для друга и отцами для племен онейда и кайюга; соответственно



сахемы первых трех племен были братьями друг для друга и отцами для сахемов онейда и кайюга, а те — их сыновьями. Среди братьев, вероятно, различались старшие и младшие. «Когда люди встречались,— пишет Л. Г. Морган,— то первый вопрос — названия родов; второй — степень их сахемов; после этого они с помощью своеобразной системы родства определяли характер родства между собой» [230, с. 133].

Совсем по-другому распределялась власть в тонганском племени. Иной была в нем и структура родства.

На Тонгатапу, главном острове в архипелаге Тонга, до прибытия европейцев обитали три независимых друг от друга племени — муа, хахаке и хихифо [293, т. 1, с. 133]. Каждое племя имело свою территорию; на племенной территории было несколько разбросанных поселений, т. е. общин, в каждой общине — несколько большесемейных домохозяйств, в домохозяйстве — несколько малых семей. У тонганцев были главы домохозяйств, вожди общин, вождь племени, советы домохозяйств и общин, совет племени. Внешне — то же самое, что и у ирокезов, с той лишь разницей, что последние жили в компактных деревнях, а тонганцы — в разбросанных поселениях. Но власть в тонганском племени была сосредоточена в руках отдельных людей — глав домохозяйств, вождей общин и вождя племени. О праве совета общины выбирать или смещать вождя общины не могло быть и речи — должность вождя общины, равно как и племени, была наследственной (в одной правящей семье), она переходила от вождя к его сыну-первенцу.

Вождь племени хахаке носил титул туи-хаа-такалауа (туи — «вождь», хаа — «большая семья вождя», такалауа — ставшее титулом личное имя).

В отличие от ирокезского сахема, который в совете общины, в совете племени и даже в совете Лиги подчеркивал свою родовую принадлежность («Я — Волк»), вождь тонганской общины подчеркивал свою родословную, прослеживая происхождение по старшей мужской линии (в каждом поколении от первенца) до родового предка, каковым нередко считалось какое-либо божество. Для тонганского вождя главное — не род, а старшая мужская линия, дающая ему право на принадлежность к сословию вождей и тем самым на должность вождя общины.

Должность вождя у ирокезов передавалась по женской линии, сыну сестры; у тонганцев — по мужской, сыну-первенцу. Но главное различие в том, что у ирокезов эта должность была выборной (в рамках одного из родов), а у тонганцев — наследственной (в рамках одной из семей). Если ирокезское племя, по Моргану, немыслимо без родов, то тонганское племя немыслимо без правящих семей.

В тонганском племени главную роль в общественной жизни играли не роды, а сословия: эги — вожди, матабуле — их советники, муа — потомки и младшие родственники матабуле,

туа — рядовые общинники, земледельцы. Основой такой структуры был принцип генеалогического старшинства, регулирующий, как отмечает С. А. Токарев, личный состав сословий. «Сыновья матабуле, как и его младшие братья, считались муа; после его смерти старший сын его делался матабуле, остальные, как и братья умершего, оставались муа. Сыновья муа считались туа: по смерти его старший из них наследовал его ранг, становился муа, остальные оставались туа... Матабуле считались обычно в родстве с вождями» [69, с. 133]. Таким образом, можно сделать вывод, что матабуле — вожди общин, а муа — главы домохозяйств. После смерти вождя общины эта должность переходила к его старшему сыну, после смерти главы домохозяйства — к его старшему сыну.

На Тонга совет общины, пишет С. А. Токарев, «сходка общинников, где они лишь выслушивают распоряжения начальства; никакого обсуждения, а тем более принятия решений там не полагается... Вместо демократических народных собраний на Тонга уже с давних времен отмечается единоличная власть вождей» [69, с. 134].

В тонганском племени не было двух равных по знатности людей (речь идет о высших сословиях). Степень знатности определялась генеалогической близостью к вождям. Поэтому при любых встречах зачитывались (точнее, произносились нараспев) генеалогии и устанавливалось, кто на социальной лестнице выше, а кто — ниже.

Выше всех стоял вождь племени, который называл всех членов племени своими детьми, а они его — своим отцом, признавая тем самым его власть над собой. К тонганскому племени в полной мере относится то, что пишет Н. М. Гиренко о ньямвези: «У вождя нет ни отца, ни матери; все, даже и они, его дети» [25, с. 169]. В свою очередь, члены общины считали вождя общины своим отцом, а он их — своими детьми.

Если ирокезский вождь, подчеркивающий свою родовую принадлежность, различал в общине детей (членов его рода), племянников и племянниц (членов других родов), то для тонганского вождя все были для него детьми. Так называемая гавайская система родства — не узкосемейное дело. Она — результат того, что вся община и все племя несут на себе отпечаток родственной структуры правящей семьи (семьи вождя общины и вождя племени).

У ирокезов племя осмыслялось как потомство группы людей, принадлежавших к разным родам, у тонганцев — как генеалогическое потомство одного человека (иногда бога). У ирокезов союз племен обосновывался наличием одних и тех же родов в разных племенах, у тонганцев — генеалогической связью предков разных племен. У ирокезов родовая принадлежность определялась непосредственно от матери, у тонганцев — генеалогически от родового предка. У ирокезов гетерогенная община состояла из нескольких домохозяйств, в основе кото-

рых — части разных родов, у тонганцев — из нескольких домохозяйств, в основе которых — разные генеалогические линии. У ирокезов домохозяйство имело в основе часть одного из родов, у тонганцев — одну из генеалогических линий. У ирокезов знатность обосновывалась принадлежностью к знатному роду, у тонганцев — принадлежностью к старшей генеалогической линии. У ирокезов должность вождя общины наследовалась в пределах знатного рода, у тонганцев — по старшей генеалогической линии.

Таковы две полярные формы распределения власти в племени и структуры родства в нем. Далеко не все племена в Полинезии имели тонганскую структуру. Совет общины на Самоа выражал общественное мнение. «Не все, но по крайней мере главы семейных общин (тула-фале) имели голос в обсуждении и решении общественных дел» [69, с. 134]. М. Салинс отмечает, что статус знатного самоанца определялся принадлежностью к десцентной группе, а не к старшей генеалогической линии [259, с. 181]. Знание двух полярных форм племенной структуры помогает обнаружить ирокезские черты в маркизских и мангайских племенах и тонганские — в рапануйских и таитянских.

*Земля* — основное средство производства — была коллективной собственностью племени; однако уже выделилась и обособилась собственность отдельных семей на обширные и лучшие земельные участки — обособленная собственность [4, с. 58], закрепленная за этими семьями наследственным правом. Участки, находившиеся в обособленной собственности, составляли наряду с другими общий земельный фонд, а семьи, владевшие ими, входили в общину. Члены этих семей занимали высшие должности в системе общинно-племенного управления. Крупные землевладельцы, малоземельные общинники и безземельные (военнопленные, жившие на положении домашних рабов) были лишь предвестниками будущих классов, они (конечно, кроме рабов) не порвали связей с общинами. В целом поляризация отношений к средствам производства еще не завершилась, частной собственности на землю не было.

Важной причиной разложения общинно-родового строя является, как отмечал Ф. Энгельс, возникновение общественного разделения труда, в первую очередь отделение ремесла от земледелия [4, с. 58]. В Полинезии эта закономерность проявилась особенно ярко. Правда, здесь мастера по постройке лодок, выделке тапы, плетению циновки, резчики по дереву не утратили связей с землей, часть своего трудового времени они тратили на добывание пищи. Но мастер своего дела, работающий за плату, хотя и натуральную, — это все же ремесленник. Группы мастеров объединялись в гильдии. Труд по управлению хозяйственной, социальной и духовной жизнью также обособился, а кое-где и полностью отделился от производства материальных благ.

*Гетерогенная община* — это такой производственный и социальный коллектив, в котором функционируют институты общинно-родового строя, еще не ушедшие в прошлое, и институты нарождающегося классового общества, еще не обретшие полную силу, причем и те и другие пересекаются, взаимодействуют друг с другом. Меняются функции общинно-родовых институтов — они начинают служить интересам высшего социального слоя в ущерб рядовым общинникам. Вместе с тем классовые институты проявляют себя пока в специфическом, наполовину классовом, наполовину общинно-родовом качестве. Такова обособленная собственность, уже не коллективная, но еще не частная; такова родо-племенная знать, уже выделившаяся из общины, но еще не порвавшая связей с нею; таковы органы управления, уже не общинно-родовые, но еще не государственные. Это — племенной строй, включающий в себя глав домохозяйств, вождей общин, советы общин, вождей племен, советы племен, вождя союза племен (верховный вождь) и совет союза племен.

Гетерогенную общину опознать нетрудно — на одних островах это компактная деревня, на других — группа поселков хуторского типа. Состав общины хорошо известен всем ее членам, равно как и границы занимаемой и ревниво охраняемой территории. Структура общины — это структура племени в миниатюре: община имеет своего вождя, свой совет глав домохозяйств, свое святилище (марае, аху). Мы называем ее гетерогенной, потому что в ней представлены люди разных родов или члены разных генеалогических линий, но главным образом потому, что в ней резко подчеркнуты сословно-кастовые различия между членами. Вождь, жрец и члены их семей — это высший социальный слой; главы домохозяйств — средний социальный слой (весьма неоднородный в хозяйственно-экономическом отношении); остальные члены домохозяйств — рядовые общинники — низший слой. В домохозяйстве вождя общины были зависимые и рабы (чужаки, взятые в плен во время войн).

Все, что происходило в полинезийском племени или союзе племен, было так или иначе связано с гетерогенной общиной. В гетерогенной общине представлены все сословно-кастовые группы, от вождей и жрецов до зависимых и рабов, все должности или титулы, свойственные системе племенного управления, от верховного вождя и верховного жреца (ибо каждый из них тоже был членом одной из общин) до глав отдельных домохозяйств, выполнявших одновременно функции жрецов. В общине были представлены все генеалогические линии, от самых старших до самых младших.

До недавних пор исследователи обращали мало внимания на полинезийскую общину. Она описана в работе супругов Биглхол, которые изучали одну из тонганских деревень, однако их труд посвящен послеконтактной общине, а не традиционной [96]. Это уже не столько гетерогенная, сколько сельская об-

щина. Высший социальный слой в основном вынесен за ее пределы — в город.

Обстоятельного исследования о полинезийской традиционной общине, подобного тому, какое дал Н. Н. Миклухо-Маклай [55] о папуасской общине (деревня Бонгу на Берегу Маклая), пока еще не написано и вряд ли когда-либо будет написано — традиционная община не сохранилась в Полинезии.

*Большесемейное домохозяйство* — это на одних островах группа хижин в деревне («квартал»), на других — небольшой поселок хуторского типа. Дом главы домохозяйства обычно выделялся среди других жилых и хозяйственных хижин большими размерами и резьбой. Если же глава домохозяйства был вождем общины, всего племени, то его домохозяйство владело большими и лучшими земельными участками общинной территории, использовало совместный труд рядовых общинников в своих интересах, а также получало от них подношения: плоды первого урожая, лучшую часть улова рыбы и т. д.

Глава домохозяйства, как правило, выполнял одновременно и религиозные функции, был как бы посредником между рядовыми членами домохозяйства и божеством, покровительствующим этому домохозяйству. Нередко свои распоряжения он выдавал за указания божества, что гарантировало беспрекословное их выполнение. Если глава домохозяйства был недоволен божеством, он заменял его другим, а прежнему предлагал поискать себе приверженцев в других местах.

В деятельности главы домохозяйства ярче всего проявлялась связь между светской и духовной властью, так как светские и духовные функции выполняло одно лицо. Но такая связь существовала и в общине, и в племени, и в союзе племен, хотя вождями и жрецами были, как правило, разные люди. Жрецы были влиятельным социальным слоем, а религия — важным фактором управления социальной жизнью.

*Малая семья* занимала отдельную хижину или обособленное помещение в многосемейном доме. Она представляла собой нечто промежуточное между парной и моногамной семьями, причем признаки той и другой в разных социальных слоях сочетались по-разному. Семьи рядовых общинников были ближе к парным — при браке соблюдались нормы родовой или генеалогической экзогамии, муж и жена раздельно владели имуществом. Семьи вождей были ближе к моногамным; чем выше был титул вождя, тем ярче проявлялись черты моногамии, хотя помимо главной жены у вождя было много и других жен. Вождь союза племен предпочитал жениться на ближайшей родственнице (подчас на родной сестре) ради сохранения чистоты своей самой старшей генеалогической линии. Должность верховного вождя переходила по наследству к его старшему сыну от главной жены, если не было сыновей — к дочери от главной жены, если главная жена вообще не имела детей, то эту должность получала она сама.

Дуализм полинезийских институтов и обычаев ярче всего проявлялся в малых семьях. В низших социальных слоях эти институты и обычаи по содержанию были ближе к общинно-родовым, в высших — к классовым.

Малая семья — источник физиологического родства. Однако полинезийцы при определении связей по родству не делали акцента на физиологии. Полинезиец называл матерью не только женщину, которая его родила.

*Экзогамия.* Цель этого обычая сводится к тому, чтобы укрепить общинные связи в противовес семейным. При общинно-родовом строе две чаши весов — община и семья — не находятся в состоянии равновесия. Экзогамия решает противоречие между ними в пользу общины. Соблюдение экзогамии укрепляет общину, нарушение — ослабляет. В том случае, когда в брак вступают люди, принадлежащие к одной и той же общине, жители островов Токелау говорят: «Куа малепе те каинга» («Каинга разрушена браком») [193, с. 328].

Полинезийская община состоит из семей. Невозможно вывести семейные связи за рамки общины. Опасность подмены производственных отношений семейными связями в этих условиях особенно велика. Община уменьшает размеры такой опасности, вводя запрет на браки внутри общины. Однако этот запрет касается только рядовых общинников, для вождей и жрецов устанавливаются другие нормы.

Рядовой общинник берет в жены женщину, с которой он не связан близким родством ни по мужской, ни по женской линии. Это — женщина из другой общины, в общине мужа она чужая. Муж владеет землей, ей дано лишь право пользоваться участком. Муж и жена раздельно владеют движимым имуществом, отдельно едят. После смерти мужа вдова теряет все права на хижину и землю, она должна вернуться туда, откуда пришла. Если бы вдова наследовала земельный участок (а это возможно при близком родстве), то община утрачивала бы его, так как женщина могла вторично выйти замуж за члена другой общины. Жители островов Токелау говорят, что бракам между ними мешает общая собственность членов общины, каинги. Если каинга разделилась на две части с разделом собственности, то члены этих частей больше не родственники и между ними возможны браки [194, с. 262]. Поэтому в среде рядовых общинников экзогамия строго соблюдается, и ее нарушение наказывается.

Другое дело — правящая семья. Она, конечно, не заинтересована в ослаблении семейных связей. Во-вторых, она обособилась от общины и даже противопоставила себя ей и поэтому не считает нужным соблюдать общинные нормы. Правящая семья стремится не допустить в свою среду людей низкого социального положения. Предпочтение отдается эндогамным бракам, вплоть до браков между родными братьями и сестрами.

*Род*, характерный для высших сословий, был патрилинейным — члены рода прослеживали свое происхождение от общего предка по отцовской линии. В пределах рода строго различались (с помощью генеалогий) старшая и младшие линии. В отдельных случаях человек мог быть связан с родом через женское звено в одном из поколений.

Человек низшего сословия мог принадлежать к социальной группе как по линии отца, так и по линии матери, а также по адопции. Во всех источниках упоминается об адоптированных членах в семье полинезийцев. Группа, в которую входили люди низшего сословия, это не род, а, как ее называют источники, родня (*kindred*), но это определение не вполне точно. Главное для члена низшего сословия — его принадлежность к домохозяйству или к гетерогенной общине.

*Родство*. Понятие «род» тесно связано с понятием «родство». На вопросе о родстве следует остановиться более подробно по двум причинам. При физиологической трактовке классификационного родства оно, как это справедливо отмечает Те Ранги Хироа, становится синонимом группового брака, что полинезийцы ныне воспринимают как оскорбление. На этом основании Те Ранги Хироа предлагал даже заменить термин «классификационное родство» каким-либо другим [279, с. 30].

Но дело не только в этом. Классификационное родство играет в доклассовом обществе огромную роль и при физиологической его трактовке может быть противопоставлено способу производства материальных благ. В настоящее время эта концепция связывается с именем К. Леви-Стросса, который противопоставляет природу и культуру. Для Леви-Стросса родство — это природа, а способ производства — культура. В классовых обществах, по его мнению, главную роль играет способ производства (культура), а в доклассовых — родство (природа). За рубежом противопоставляют теорию Леви-Стросса учению К. Маркса, который дал анализ капиталистического общества и доказал, что главную и определяющую роль в нем играет способ производства материальных благ, а Леви-Стросс проанализировал доклассовое общество и будто бы доказал, что главную и решающую роль в нем играет такое родство, источник которого — природа [87, с. 298; 128, с. 267, 271, 289]. Таким образом, материалистическому пониманию истории доклассового общества противопоставляется нематериалистическое, причем идеологическая борьба на этом участке разворачивается в основном вокруг вопроса о том, что именно считать источником родства — природу (физиологию) или культуру (социальную жизнь).

Исследователи доклассового родства, как правило, без конца повторяют ошибку Л. Г. Моргана, приписывавшего первобытным людям знание физиологического отцовства и незнание отца: 1) зачатие ребенка — результат полового акта, 2) только один акт ведет к зачатию, все остальные ничего не добав-

ляют, 3) какой из актов привел к зачатию — неизвестно, и поэтому неизвестно, кто является физиологическим, или, как предпочитают писать, «фактическим», отцом ребенка.

В действительности же дело обстоит как раз наоборот. У всех народов, живших в условиях общинно-родового строя, ребенок знал, кто его отец, знали и все окружающие. Этот отец считался «фактическим». Что же касается зачатия, то его не связывали с половым актом, хотя необходимость последнего не отрицали, однако при этом имели в виду развитие эмбриона в утробе матери (мужское семя — пища для эмбриона).

Термин «отец» можно толковать по-разному: родитель (*genitor*) и кормилец, воспитатель (*pater*).

В науке о доклассовом обществе существует несколько точек зрения на родство: 1) родство обусловлено физиологией, 2) родство не зависит от физиологии, а обусловлено одними лишь социальными факторами, 3) источник родства — физиология, но социальные факторы подчеркивают одни связи и пренебрегают другими, 4) родство с матерью — физиология, природа, а родство с отцом — социальная жизнь, культура [87, с. 72—73].

В последнее время ученые, в том числе и физиологи, приходят, однако, к выводу, что источник родства даже между матерью и ребенком — это не физиология, а поведение. Главную роль в создании связей по родству играют социальные факторы: ребенок привязывается к тем, кто всегда рядом с ним. Улыбка ребенка — это генетически запрограммированный физиологический механизм, нейроанатомическая основа которого обнаружена уже у 14-недельного эмбриона. Новорожденный до определенного возраста улыбается всем (на островах Самоа ребенок улыбался даже человеку в маске). В этот период ребенок не отличает мать и отца от других людей. Но с 9—10 месяцев ребенок улыбается только тем, кого он хорошо знает, кто кормит его, заботится о нем, прежде всего матери и отцу. С этого момента у ребенка начинается формирование связей по родству [152, с. 110—118].

Нам, однако, важнее выяснить, как понимали родство полинезийцы до начала их контактов с европейцами. Во-первых, считалось, что родство между матерью и отцом, с одной стороны, и ребенком — с другой, создается не только в момент зачатия и в утробный период, но и длительное время после появления ребенка на свет; во-вторых, по-иному понималась роль отца и матери в зачатии, в утробный период и после него.

Люди доклассового общества понимали рождение, исходя из своих представлений о двойственной природе человека. Они были убеждены, что в человеке — две несоизмеримые субстанции — тело и душа. Тело — смертно, душа — бессмертна. Тело не может жить без души, душа без тела может некоторое время жить в мире мертвых, но вскоре она приходит в мир живых,



проникает в какую-либо женщину, и начинается рост нового человека. Акт зачатия — это результат проникновения души умершего, превратившейся в эмбрион (детскую душу), в тело женщины, чаще всего через рот вместе с пищей, через ухо (так, согласно Библии, святой дух оплодотворил деву Марию и она зачала Христа), через бок (так якобы душа Будды проникла в тело его матери), через вульву и т. д. После рождения ребенка люди с помощью различных приемов «узнавали», чья душа воплотилась. Маори, например, несли новорожденного к жрецу, и тот говорил, обращаясь к ребенку: «Жди, сейчас я произнесу твое имя. Как тебя зовут? Слушай свое имя!» Он называл по очереди имена предков. «Узнавалось» то имя, при произнесении которого ребенок чихнул [284, с. 184].

Таким образом, рождение человека мыслилось как процесс, состоящий из двух частей: вхождения в женщину души и роста тела. Напомним, что Библия также различает эти две части: бог сначала создал тело Адама, а потом вдохнул в него душу. Согласно Талмуду, в каждом акте рождения участвуют три партнера — бог, отец и мать [82, с. 150, 176]. Здесь отчетливо прослеживается «разделение труда»: бог вводит в будущую мать душу, отец и мать создают тело. При этом бог учитывает души умерших, и человек не может появиться на свет, если в мире мертвых нет резервной души [41а, с. 27].

Представление полинезийцев о реинкарнации души умершего в новорожденном можно проиллюстрировать на фактах из жизни известного полинезийского этнографа Те Ранги Хироа. Незадолго до его рождения умер, находясь в пути, брат его матери по имени Те Ранги Хироа. Родственники, видимо, сочли, что в новорожденного переселилась душа этого человека (к сожалению, не сообщается о том, как это было «установлено»), а ребенок был назван сначала Те Мате Рори («Смерть в пути»), а позднее — Те Ранги Хироа. Те Ранги Хироа, умерший в пути, был назван так по имени предка, жившего двумя веками раньше [68, с. 218]. У маори учет имен, а тем самым и человеческих душ ведут сами люди: каждая социальная группа (хапу) имеет свой набор имен и только она может давать новорожденным эти имена. Когда бабушка Те Ранги Хироа, усыновив мальчика, дала ему имя другой хапу, люди этой социальной группы были очень возмущены [124, с. 52—53]. Имя связано с душой, а душа — с социальной группой.

Таким образом, люди доклассового общества относили зачатие к области духовной жизни, что логически вытекало из их веры в бессмертные души не только после смерти человека, но и до его рождения. При этом душа мыслилась как нечто материальное и отождествлялась с эмбрионом.

Именно так трактуют акт зачатия полинезийцы острова Беллона: душа приходит с неба, где живут души мертвых, и проникает в утробу женщины; начинается рост эмбриона. Половой акт, решительно заявляют они, ни при чем [229, с. 38].

В этнографической науке довольно хорошо изучены представления о жизни души после смерти человека и гораздо хуже — о жизни души до рождения человека. Например, В. Уильямсон в книге о религиозных представлениях полинезийцев прослеживает следующие периоды в жизни души: пребывание в теле живого человека; подготовка к путешествию в мир мертвых; путешествие в мир мертвых; пребывание в мире мертвых; случайные посещения мира живых [294, т. 1, с. 197]. Как душа проникает в тело женщины и превращается в эмбрион, этнограф не сообщает. Между тем душа для самоанца — это то, что пришло из мира мертвых и уйдет туда же [294, т. 1, с. 198]. Имеющийся фактический материал подтверждает правоту Э. Тайлора, который писал, что в эпоху, предшествующую цивилизации (т. е. классовому обществу), универсально господствовала идея реинкарнации. Ее суть сводилась к тому, что душа умершего человека, побыв некоторое время в мире мертвых, проникала в женщину и с телом новорожденного возвращалась в мир живых. Цивилизация, считал Э. Тайлор, отвергла тезис о жизни души человека до его рождения, оставив лишь веру в загробную жизнь [67, с. 341]. Движение душ из мира мертвых в мир живых было тем самым закрыто. Теперь якобы души идут только из мира живых в мир мертвых, поэтому обитателей последнего становится все больше и больше.

В представлениях людей доклассового общества создание нового человека начиналось не с полового акта и не завершалось рождением. Отец и мать продолжали создавать тело ребенка и после его рождения, кормя его, а следовательно, продолжало формироваться и родство между отцом и матерью, с одной стороны, и ребенком — с другой.

И этот тезис можно проиллюстрировать фактами из жизни Те Ранги Хироа. Его отец, ирландец, прибыв на Новую Зеландию, женился на маорийке Нгаронго. Нгаронго не могла иметь детей. Согласно маорийскому обычаю, она привела в дом девушку по имени Рина. Рина родила сына и вскоре умерла. Ребенка кормила и воспитывала Нгаронго. Те Ранги Хироа знал, что его родила Рина, но он считал своей матерью Нгаронго [68, с. 218; 124, с. 243]. В этом проявилось общечеловеческое начало. А. С. Пушкин называл свою няню Арину Родионовну мамой. «Не та мать, что родила, — говорил он, — а та, что молоком вскормила». В доклассовом обществе кормление и родство по кормлению понималось гораздо шире, чем кормление грудью. Кормление происходило во время полового акта (отец кормил эмбрион своим семенем [167, с. 29; 261, с. 170], в утробный период (отец кормит мать, а она перерабатывает пищу в молоко, которое течет внутрь), во время кормления ребенка грудью (молоко матери течет наружу) и в период детства (отец и мать кормят ребенка той же пищей, которую едят сами). Кормление, создающее родство, происходило при совместной еде (люди ели одну и ту же пищу). Сов-

местная еда — важный фактор создания родства. С помощью совместной еды формируется родство между сверстниками, имеющими разных родителей и даже принадлежащими к разным социальным группам [19а, с. 70].

Папуасы племени мелпа говорят: «Мы родственны по пище». Они, утверждает Э. Стразерн, считают пищу «очень хорошим символом родства» [271, с. 29]. Для них пища — такой же символ родства, как для нас кровь. Поэтому они и говорят о родстве по пище, по кормлению.

Понятие «родство по крови», выражающее физиологическое родство, появилось в античном мире, т. е. уже в классовом обществе. Многие еще продолжали верить в реинкарнацию душ. Пифагор, например, считал, что до своего рождения он был Евфорбом, которого Менелай убил при осаде Трои [67, с. 306]. Но Аристотель учил, что зачатие — результат полового акта. Мужчина вводит в женщину эмбрион, состоящий из крови (отсюда и термин — «родство по крови»), в котором заложены все качества будущего индивида. Ребенок, утверждал Аристотель, связан родством по крови только с отцом [123, с. 39].

На почве моногамной семьи и стремления отца передать наследство своему сыну [4, с. 59] сложилось физиологическое понимание отцовства. При этом отцовство устанавливалось с помощью обряда, смысл которого сводился к публичному усыновлению новорожденного мужем матери [35, с. 219]. Концепция «родства по крови», предложенная Аристотелем, отмечает Д. Бэрнс, была, по существу, всего лишь идеологическим обоснованием отношений, свойственных античной семье (см. [167, с. 68]). Устанавливать материнство, конечно, не требовалось, но считалось, что ребенок связан с матерью лишь утробным родством. Орест, убивший свою мать, был оправдан богами на том основании, что между ним и его матерью не было родства по крови. Позднее стало признаваться кровное родство также между матерью и ребенком. Гиппократ указывал на значительную роль матери в формировании ребенка [35, с. 104].

Концепция Аристотеля основана на представлениях о том, что кровь — это душа [78, с. 259, 309, 552]. Однако, по Аристотелю, душа проникает в женщину с помощью мужчины. Вернее, не столько душа, сколько эмбрион с душой и телом. Концепция эта сохранялась и в средние века, причем акцент постепенно перемещался с души на тело. «Я убежден в том, — писал Левенгук, — что нет никаких сосудов во взрослом человеке, которые нельзя было бы найти в невредимом семени» (см. [122, с. 12]). Не случайно в средневековые дети на картинах изображались как уменьшенные копии взрослых людей и носили ту же одежду, что и взрослые [38, с. 104].

Европейцы привнесли в Океанию концепцию «родства по крови». В результате полинезийцы стали верить, что эмбрион в ранней стадии — это кровь [188, с. 168], эмбрион — это результат соединения семени отца с кровью матери [95, с. 264].

семя отца — это зерно, а лоно матери — это почва, в которой зерно прорастает [103, с. 26], и т. п. В этих представлениях уже нет идеи реинкарнации души умершего.

Однако опытные исследователи отличают исконное от привнесенного. Гавайские и самоанские вожди, пишет Д. Шнейдер, полагают, что их «священные качества» заложены в крови. Но понятие «кровь», добавляет он, в данном случае заимствовано у европейцев [263, с. 167]. Супруги Биглхол пишут, что ныне жители острова Дейнджер рассматривают зачатие как результат сочетания мужского семени с женской кровью. Но в прошлом, указывают они, вместо мужского семени фигурировал «божественный принцип» [95, с. 264]. Д. Хантсман отмечает, что жители Токелау понимают родство как общность крови, но такое понимание родства они восприняли от европейцев [193, с. 321].

Самоанцы сейчас признают и родство по крови (тото е таси — «одна кровь»), и родство по плоти (тино е таси — «одна плоть»). Родство по крови, пишет исследователь, — это результат рождения, а родство по плоти — результат поведения. Родство по крови, по его мнению, — исконное [264, с. 277], однако с этим мнением нельзя согласиться. Д. Оливер пишет, что таитяне различают ныне родство по крови (тото фетии) и родство по адопции (фетии фаатаваи — «родство по кормлению»). Трудно установить, стоит ли за термином «родство по крови» представление об общности крови, или это лишь метафора [241, т. 2, с. 619—620], заимствованная у европейцев; кстати, у последних термин «родство по крови», как справедливо отмечает Д. Оливер, «также содержит элемент метафоры» [241, т. 2, с. 620].

Этнографам-европейцам, для которых привычны представления о родстве по крови, нелегко воспринять родство по кормлению, которое ранее существовало у многих народов. Английский этнограф Б. Малиновский установил, что жители островов Тробриан верят, будто душа умершего (балома), попав в мир мертвых, сбрасывает подобно змее кожу взрослого человека и превращается в эмбрион или детскую душу (ваиваиа). Другая душа, еще не успевшая сбросить кожу, кладет ваиваиа в корзину или заворачивает в кокосовый лист и несет в мир живых. Эмбрион проникает в одну из женщин, и та становится беременной. Из сказанного выше следует, что представление о реинкарнации, широко распространенное у народов всех континентов, свойственно и тробрианцам. Однако каждый тробрианский ребенок хорошо знает не только мать, но и отца. Малиновский усмотрел в этом противоречие. «Только знание роли отца в оплодотворении матери, — утверждал он, — ведет к знанию о родстве по отцу. В противном случае исключена любая возможность родства по отцовской линии» [216, с. 195]. Малиновский стал настойчиво искать выход из тупика. Надо сказать, что этнографы слишком много времени потратили на

выяснение того, какую роль придают половому акту изучаемые ими народы. Малиновский не был исключением в этом отношении. Он даже подсказал тробрианцам, что половой акт похож на посадку зерна в почву. Тробрианцы возразили: половых актов много, а ребенок рождается только один; если бы причиной беременности был половой акт, то рождалось бы сразу много детей. Женщина становится беременной потому, что в нее входит детская душа [216, с. 197].

Не допуская мысли ни о каком другом отце, кроме отца-генитора, Б. Малиновский, как ему казалось, нашел выход из тупика. Поскольку ваиваиа, рассуждал он, не может войти в «закрытую» женщину (девственницу), отцом является тот, кто ее «открывает» [216, с. 202]. Гипотеза явно ошибочная. По воззрениям меланезийцев острова Вогео, отец, наоборот, «закрывает» женщину. Менструальная кровь — это эмбрион, покидающий, не успев сформироваться, материнскую утробу; отец — тот, кто, вводя мужское семя, преграждает выход крови, она начинает сгущаться, и из нее формируется эмбрион [188, с. 210].

Для тробрианцев связь между матерью и ребенком — это связь не по зачатию и даже не по рождению. Тробрианцы понимают утробное родство по-своему — для них это родство по кормлению: сначала мать кормит зародыш в своей утробе, после рождения ребенка вскармливает его грудью, а отняв от груди — взрослой пищей. В отличие от физиологического родства, возникновение которого начинается и заканчивается в момент зачатия или в момент рождения ребенка (многие этнографы склонны заменять термин «кровное родство» термином «родство по рождению»), родство по кормлению формируется длительное время, притом не только между матерью и ребенком, но и между отцом и ребенком: в утробный период отец кормит ребенка «через мать». Когда беременная женщина хочет какой-либо пищи, то это — желание зародыша (в этой связи понятны многочисленные пищевые запреты для матери). Любопытно, что на острове Мангарева зародыш, находящийся в утробе матери, учитывался при обрядовом распределении пищи [278, с. 110]. Грудного ребенка отец тоже кормит «через мать», а после добывает пищу непосредственно для него. Развитие эмбриона в утробе матери и рост ребенка после рождения — все это результат кормления, которое является источником родства между родителями (точнее, кормильцами), с одной стороны, и ребенком — с другой.

Термин «родство по кормлению» не следует понимать буквально (как мы не придаем буквального смысла термину «родство по крови»). Источник родства по кормлению — также земля, на которой живет родственная группа, причем не вся земля, а только кормовая; совместный труд на огородах и на рыбной ловле, взаимопомощь, дележ пищи. Папуасы племени мелпа говорят, что важна не сама пища, а ее копонг [271,

с. 504—510]. В это понятие входят и проживание в одной деревне, и общая собственность на землю, и совместный труд, и взаимопомощь, и совместная еда. Р. Файнберг утверждает, что главный источник родства в Полинезии — экономический [138, с. 117].

Факты свидетельствуют о том, что источник родства в доклассовом обществе — не природа, а культура, прежде всего производство материальных благ, и противопоставлять родство способу производства неправомерно. Родство в первобытном обществе играет важную роль, но это обстоятельство при правильной трактовке родства не противоречит материалистическому пониманию первобытной истории.

*Дуализм социальных институтов.* Полинезийцы к моменту появления среди них европейцев переживали, как уже отмечалось, переходный этап от доклассового общества к классовому, от племенного строя к государству. Они стояли примерно на том же уровне развития, что и античные народы. На этом уровне общинно-родовые институты начинают обслуживать сословно-кастовые отношения и как бы раздваиваются: для высшего социального слоя — одни, для низшего — другие. Выше говорилось, что счет происхождения для высшего слоя был патрилинейным, для низшего — билатеральным. Различны были в этих слоях и представления о родстве. В частности, по-разному понималась реинкарнация.

Считалось, что душа человека, бывшего при жизни рядовым общинником, попадала в мир мертвых и поедалась там богом. Выйдя через его задний проход, она превращалась в эмбрион, или детскую душу, и проникала в женщину, что и было причиной беременности. Новорожденные рассматривались как экскременты богов (на Самоа — мерда [290, с. 97], на Таити — тиатаеатуа [294, т. 2, с. 144]. В среде рядовых общинников бытовали следующие обычаи:

1) сразу после рождения ребенка «определяли», душа какого предка воплотилась в нем (называли имена предков; считалось, что если ребенок на каком-то имени начинал плакать либо, наоборот, умолкал, то душа предка, носившего это имя, вернувшись в мир живых, находится в ребенке). Ребенка не только называли именем этого предка, но и применяли соответствующий термин родства (например, внук предка называл ребенка своим дедом);

2) обычным явлением были внебрачные связи, так как зачатие ребенка не связывалось с физиологическим актом;

3) в широких масштабах практиковалась адопция (усыновление, удочерение, побратимство, посестринство), причем она тоже называлась «кормлением». Название группы (каинга) содержало в себе понятие каи — «еда», «кормление» («те, кто ест вместе»).

Полинезийцы верили, что вождь племени — воплощение племенного бога, вождь части племени — воплощение бога этой

части племени и т. д. Когда у таитянского вождя родился сын, жрец восклицал: «Бог прилетел» [152, с. 182—184].

А. Коскинен выводит термин «вождь» (арики) от слова арики — «маленький». Должность вождя, рассуждает он, наследовал сын-первенец сразу после его рождения, т. е. будучи еще очень маленьким. А. Коскинен упоминает о том, что в некоторых полинезийских языках слово «рики», «тери'и» означает «вождь», а один из знаков в письме острова Пасхи имеет будто бы два значения: «вождь» и «ребенок» [202, с. 8]. Эти аргументы неубедительны. Таитянское слово «тери'и», согласно словарю Эндрюса, — не «вождь», а «воин» (на что указывает и сам А. Коскинен); знак 519, толкуемый Т. Бартелем как «вождь» и «ребенок», — лигатура, в которой один знак (сахарный тростник) действительно может читаться как «ребенок», но значение другого знака пока не установлено — скорее всего он обозначает «глаза» и может передавать понятие «следить», «наблюдать». У таитян вождь подплемени назывался арики рики — «маленький вождь», что также говорит не в пользу гипотезы А. Коскинена.

Термин «вождь» (арики, алии, арии) происходит, по всей вероятности, от слова ариа, т. е. «инкарнация», или, как пишет Э. Хэнди, «материальное воплощение нематериального существа» [172, с. 126]. Ариа бога (аиту) — это инкарнация бога. У высших богов (Тане, Ту, Ронго, Тангароа) не было ариа, они не могли воплощаться в живых людей и даже не существовало их деревянных изображений. Низшие боги могли воплощаться в вождей через длинный ряд предков по мужской линии от племенного бога, основателя племени. Вождь во время полового акта вводил в свою жену божественный принцип, который в утробе будущей матери превращался постепенно в божественного ребенка, причем этому способствовали регулярные половые акты. На этом фоне понятна сакрализация половых органов вождя. Сын-первенец считался воплощением бога на земле, в мире людей, а его отец правил от имени своего сына.

Среди вождей и жрецов бытовали следующие обычаи:

- 1) строго охранялась девственность невесты вождя;
- 2) перед браком вождя публично проверялась ее девственность [203, с. 38]. Если невеста не была девственной, женщины, принимавшие участие в обряде, делали надрезы на своих лицах; их кровь заменяла кровь невесты [109, с. 122]. Обряд дефлорации, как действительной, так и мнимой, проводился в святыще (марае) и назывался на Самоа фаамасеау («делать марае красным», фаа — «делать», сеау — то же, что и марае, ма — «красный»). На острове Пасхи, судя по одному из мифов, в обряде мнимой дефлорации применялась вместо крови жидкость, окрашенная в красный цвет;
- 3) жене вождя строжайше запрещалось вступать во внебрачные связи;
- 4) сразу после рождения ребенка исполнялись обряды с

целью уменьшить влияние его божественного начала на остальных членов племени;

5) носителем «божественного принципа» считался только сын-первенец, наследующий должность вождя или жреца;

6) семья вождя пополнялась за счет adoptируемых, но они были на положении зависимых; лишь в исключительных случаях adoptированный мог наследовать власть вождя племени.

Можно сказать, что среди рядовых общинников сохранялись пережитки представлений о родстве, которые характерны для общинно-родового строя в пору его расцвета, а среди вождей и жрецов зарождались представления, свойственные классовому обществу.

Род, как уже отмечалось, претерпел при его разложении особенно резкие изменения. В среде рядовых общинников род утратил генеалогическую глубину и однолинейность; генеалогии шли не дальше прадедов. Этого было достаточно, чтобы установить (через отца, деда, прадеда) связь с генеалогией вождя, с одной из ее младших линий, а тем самым и свою зависимость от него (ибо «младший» означает «зависимый»). Такую связь можно было установить и по женской ветви (отсюда билатеральность), и путем adoptionи. В среде племенной знати род, напротив, имел большую генеалогическую глубину: по мужской линии он уходил в прошлое на десятки поколений. Хранить в памяти имена предков вождя было обязанностью жрецов. Но эта генеалогия имела ранговый характер: различались старшая и младшие линии («старший» в такой системе — это имеющий более высокий статус, хотя по возрасту он может быть моложе «младшего»).

*Роль религии.* Представление о том, что рождение ребенка — результат вхождения в женщину души предка, обряды, призванные уменьшить опасность влияния «божественного ребенка» на остальных членов племени, — все это относится к религии, к политеизму, но одновременно является составной частью социальной жизни, социальной организации полинезийцев. Вождь племени, принимаемый за божество, имеет неограниченную власть над простым смертным: он может отнять у него жену и детей, может принести в жертву богу войны и т. д. Социальная роль религии в Полинезии очень велика. Не случайно некоторые авторы начинают характеристику доконтактной социальной организации полинезийцев с обстоятельного описания их религиозных представлений [241, т. 1].

Эти представления, как ни странно, подчас оказывают влияние и на самих исследователей. Стали уже традиционными попытки извлечь из полинезийских мифов реально-исторический субстрат. В частности, ряд этнографов делает вывод о том, что предки полинезийцев пришли из страны под названием Гавайки, лежащей где-то на западе. Однако они не принимают во внимание, что разные острова Полинезии не могли быть заселены из одного места, не учитывают, что на один и тот же



остров или архипелаг, как правило, прибывали иммигранты с разных островов.

Гавайки — не географическое название, а религиозный термин, обозначающий страну мертвых, куда, по представлениям полинезийцев, отправляются души умерших людей. Они уходят вслед за заходящим солнцем на запад, в подземный мир, называемый Гавайки. Оттуда же они приходят в мир живых людей и воплощаются в новорожденных. Полинезец так говорил о жизни до своего рождения: «Когда я был в Гавайки» [242, с. 344]. Однако под влиянием европейцев полинезийцы стали представлять Гавайки страной живых людей, расположенной далеко на западе. Поэтому приходится реконструировать прежнее понимание. В середине прошлого века, отмечает Д. Фрэзер, на острове Мангарева слово «авайки» означало «низ», «внизу» [151, с. 31]. Понятия «низ» и «запад» в полинезийских языках обозначаются одним и тем же словом (раро, лало).

*Необходимость учета миграций.* Для характеристики социальной организации маркизцев, мангайцев, рапануйцев и таитян важно выяснить не мифические, а реальные этногенетические связи. Откуда и когда они прибыли, предки маркизцев, мангайцев, рапануйцев и таитян, какой культурный багаж с собой принесли? История культуры на Маркизских островах, на островах Кука, на острове Пасхи и на Таити началась не с нуля. Со временем одни элементы культурного наследия видоизменились, другие исчезли совсем, но некоторые сохранились. Они напоминали растения, пересаженные из одной почвы в другую. В отличие от растений, чаще всего погибающих при резкой смене природных условий, многие хозяйственные, социальные и культурные институты продолжают бытовать, изменяясь в процессе адаптации.

Исследователи, предполагающие, что история социальной организации на каждом из архипелагов начиналась заново, допускают ошибки в трактовке многих полинезийских социальных институтов. Широко распространено мнение, что на Таити, островах Кука, Маркизских островах и острове Пасхи каждое племя занимало определенную территорию и было однородным по своему составу — все члены племени происходили от одного общего предка (племя так и называлось «потомки такого-то»). Затем вследствие межплеменных браков, войн между племенами и т. д. это положение изменилось, хотя население каждой территории продолжало сохранять свое прежнее название («потомки такого-то»), но на ней жили выходцы из разных племен, которые, однако, считали себя членами данной территориальной общности и признавали власть ее вождя. Одни исследователи такую территориальную общность не считают племенем, они утверждают, что в Полинезии к моменту появления европейцев вообще не было племен, другие полагают, что члены одного и того же племени жили не компактной группой, а в разных местах, среди других племен.

Племя как социальная организация (с племенным управлением) и как этническая общность (с одним языком или диалектом и единой культурой) немыслимо без общности племенной территории. То, что принимают за полинезийское племя («потомки такого-то»), — это, как правило, не племя, а род (группа лиц, ведущих происхождение от общего предка), обладающий зачастую и таким признаком, как экзогамия. Члены одного и того же рода, действительно жили в разных местах, среди членов других родов. Один из родов был правящим (вождь всей территориальной общности был членом этого рода). По названию правящего рода называлась и вся территориальная общность. Таким образом, полинезийское племя включало людей разных родов, что, однако, не мешало им всем признавать власть единого вождя племени, а через родство с этим вождем (речь идет о родстве по кормлению) — и родство с предком рода вождя племени. Поэтому все члены племени называли себя «потомками такого-то». В каждой лодке первопоселенцев, прибывавших на полинезийские острова, были люди из разных родов, однако все они признавали власть единого вождя.

Без учета миграций трудно понять даже такой факт, как высокий уровень социально-экономического развития полинезийцев при сравнительно примитивных орудиях их труда (в частности, при отсутствии у них металла). Р. Крокомб, известный этнограф, занимающийся изучением Полинезии, в личных беседах с нами утверждал, что пример полинезийцев будто бы опровергает материалистическое понимание истории. Аргументация его такова: у полинезийцев производительные силы развиты так же слабо, как у папуасов Новой Гвинеи, но у папуасов был общинно-родовой строй, а у полинезийцев — сословно-кастовый.

Р. Крокомб допускает две ошибки. Во-первых, он неправильно отождествляет производительные силы с орудиями труда и не учитывает главную производительную силу — самого человека с его навыками и знаниями. Он игнорирует такой важнейший фактор, как отделение ремесла от добывания пищи, с появлением которого, как указал Ф. Энгельс, началась новая эпоха в истории человечества [4, с. 160]. Такое ремесло в Полинезии существовало, на Новой Гвинее — нет.

*Характер источников.* Этнографы приступили к изучению социальной организации полинезийцев лишь в XIX в. К этому времени их социальная структура претерпела сильные изменения, и для ее реконструкции приходилось опираться на память стариков, а также на опубликованные и неопубликованные материалы ранних миссионеров. Так, Д. Оливер весьма широко использует записи миссионера Д. Орсмонта, обработанные и изданные внучкой этого миссионера Т. Генри. Те Ранги Хироа, работая над книгой о мангайцах, опирался на труды миссионера В. Джилла и рукописи мангайца Мамае. Основы для

дешифровки рапануйской письменности заложили миссионер Т. Жоссан и рапануец Меторо (Тау а Уре).

С особыми трудностями исследователи сталкивались при изучении доконтактных условий жизни полинезийцев. В материальной культуре нетрудно было отличить местное от привнесенного (каменные орудия от железных, одежду из тапы от хлопчатобумажной), но в социальной организации это сделать непросто. С одной стороны, ученые усматривали подчас в Полинезии некоторые элементы европейской культуры (феодализм, монархию, монотеизм). С другой же стороны, полинезийцы в такой мере освоились с некоторыми европейскими социальными институтами, что и сами считают их традиционными. Тонганцы, например, полагают, что монархия на их островах сформировалась тысячу лет назад.

Существенный недостаток источников состоит в том, что вся информация о доконтактной культуре получена исключительно от вождей и жрецов, которые были осведомлены о культуре больше. На острове Пасхи, например, письмо знали только вожди и жрецы, свои знания они держали в строгом секрете от простых людей. Длинные генеалогии имели только вожди и жрецы. Естественно, что миссионеры и этнографы, интересовавшиеся генеалогиями, мифами, легендами, преданиями, обычаями, обращались к знающим людям, т. е. к вождям и жрецам. Но в этом есть и негативная сторона — мало сведений о жизни простых людей, об их культурном кругозоре, мировоззрении, обычаях, бытовавших в их среде.

Другой недостаток источников заключается в том, что в них обычно не указывается племенная принадлежность информаторов. Этнограф называет имена своих главных информаторов, их пол и возраст, иногда — место жительства и этим ограничивается. Между тем речь идет о племенах, о войнах между ними и других событиях, отношение к которым у представителей разных племен, естественно, неодинаково. Оценки информаторов могут быть весьма субъективными и даже тенденциозными.

Исключением в этом отношении является книга Те Ранги Хироа о социальной организации мангайцев [277]. В ней даны генеалогии главного информатора Джилла и двух главных информаторов самого Те Ранги Хироа. Все они прямо или косвенно связаны с племенем нгарики, поэтому преувеличивают роль этого племени в заселении острова и в последующей его истории. Зная племенную принадлежность информаторов, можно усомниться в их объективности, а противоречия, возникающие в их оценках, дают возможность установить степень искажения действительности, определить истинный ход событий.

Изучение прошлого (а доконтактная социальная организация полинезийцев — это в основном прошлое) представляет не только теоретический интерес. Вековой опыт народов Полинезии имеет немалую практическую ценность, ведь прогресс не

обходится без потерь. Во что обошелся человечеству переход от общинно-родового строя к классовому обществу и государству, показал Ф. Энгельс [4, с. 164—165].

Промышленно развитые нации начали болезненно ощущать потери, наблюдая обеднение окружающей их природы. Сейчас весьма остро стоит вопрос об охране природы. Встает вопрос и об охране культуры.

Далеко от нашей страны находятся острова Полинезии. Но дружба между народами преодолевает любые расстояния. Вот один факт. Советское научно-исследовательское судно «Каллисто» в поисках убежища от тропического циклона укрылось в бухточке острова Савайи (Западное Самоа) и в течение нескольких дней пережидало непогоду. На борт судна прибыли самоанцы — гидролог Тогата Ули, сейсмолог Петайя Уили, девушка-магнитолог Куиемери Фисо, геолог Азیتالья Титимайя и техник-лаборант Иефата Иоане. Они приняли активное участие в научных исследованиях. Первый и пока единственный в государстве Западное Самоа геолог Азیتالья Титимайя сказал, что он очень рад сотрудничать с советскими учеными. Был совместно открыт ряд неизвестных доселе подводных гор и вулканов. Самую высокую гору советские и самоанские ученые называли Уо Мамае, что по-самоански означает «дружба».

## Глава II

### МАРКИЗЦЫ

*Общие сведения.* Маркизский архипелаг состоит из двенадцати островов, из них только шесть имеют постоянное население: Хива-Оа, Тахуата, Фату-Хива, Уа-Пу, Нуку-Хива, Уа-Хука. Три небольших островка (Моханани, Фату-Уку, Эиао) лишь время от времени посещаются местными жителями. Все острова — вулканические, гористые. Горные вершины поднимаются более чем на 1 тыс. м, лишь на Уа-Хука они ниже — 770 м. Между горными хребтами расположены долины. Берега островов не защищены от волн, поскольку нет коралловых рифов.

Климат Маркизских островов субтропический. Ветры, дующие с юго-востока, смягчают жару и приносят дожди. Самая высокая влажность на острове Фату-Хива — первом на пути юго-восточного ветра. На островах Хива-Оа и Нуку-Хива горные хребты не пропускают облака на запад, поэтому в западных районах островов растительный мир беднее, чем в восточных. На Уа-Хука горы низкие, климат сухой. Самый сухой остров — Уа-Пу, засухи здесь нередко длятся по нескольку лет.

По оценке Э. Хэнди, на Маркизских островах до появления европейцев жило от 50 тыс. до 100 тыс. человек. К этому выводу он пришел, подсчитав каменные платформы, на которых некогда стояли хижины. Такие платформы встречаются в самых неблагоприятных для жизни местах, что, по мнению Э. Хэнди, свидетельствует о значительной плотности населения. Хэнди исходит из того, что все хижины были заселены одновременно. Эта предпосылка, видимо, ошибочна. Если судить по платформам для хижин, то и на острове Пасхи можно насчитать десятки тысяч людей (остатки деревень тянутся там почти непрерывной линией по восточному, северному и южному побережьям). Более верным представляется критерий, который избрал В. Томсон, — количество земли, пригодной для культивации [285, с. 460]. Мы полагаем, что численность маркизцев вряд ли превышала 30 тыс. человек.

Племена обитали в долинах. Каждое племя имело не только свою землю, отделенную горными хребтами от земель других

племен, но и «свое» море (там, где долина выходила на побережье) и даже «свое» небо, которое маркизцы представляли в виде купола над землей племени [294, т. 1, с. 92].

Основной источник по социальной организации маркизцев — труды Э. Хэнди и Р. Линтона [211; 212; 213; 171; 172; 173; 174]. К 1920 г., когда эти этнографы прибыли на Маркизские острова, коренное население составляло всего 1800 человек, среди которых было много метисов, а от прежней культуры остались, по словам Э. Хэнди, лишь «отдельные лоскутки» [171, с. 5]. Маркизцы к тому времени жили в дощатых домах с железными крышами, носили европейскую одежду, готовили пищу на керосине. Кое-что о прежней культуре помнили лишь старики. От них-то исследователи и получили сведения о социальной организации их предков, хотя весьма неполные и не всегда надежные.

*Этногенез.* У маркизцев нет преданий об их прародине. Они утверждают, что всегда жили здесь. Правда, один исследователь, спросивший: «Откуда пришел к вам кокосовый орех?», получил ответ: «У тупу ио тао». Он его перевел так: «Его принес бог Тао (правильное написание, вероятно, и ао.— Н. Б.) с острова Утупу». На самом деле это выражение означает: «Он вырастает снизу», т. е. из земли [171, с. 10]. На вопрос: «Откуда пришли сюда люди?» — маркизцы отвечали: «Из Гаваики». Гаваики тоже внизу — это подземный мир, где живут души мертвых. Маркизцы верили, что их острова были некогда внизу, в подземном мире, а потом боги подняли их наверх [294, т. 2, с. 42].

Э. Хэнди, не желая расставаться с концепцией о происхождении полинезийцев, укоренившейся в науке, пытается доказать, что в прошлом маркизцы считали, что Гаваики — далекая земля, прародина, расположенная где-то на западе. Его аргументы таковы: гробы делались в виде лодок; тело умершего вождя помещали в лодку; души мертвых, по представлениям маркизцев, шли на западную оконечность Хива-Оа и оттуда прыгали в море [171, с. 252]. Однако эти аргументы свидетельствуют об обратном: Гаваики — не прародина, а мир мертвых.

Попасть в мир мертвых, находящийся под землей, душа умершего, по верованиям маркизцев, может лишь через отверстие на западе, в том месте, где кончается небо и где спускается под землю солнце. В полинезийских языках, как уже было отмечено, два понятия — «низ» и «запад» — обозначаются одним и тем же словом. Иногда исследователи пишут, что есть страна Гаваики (на западе) и есть мир мертвых, тоже Гаваики (внизу, под землей) [294, т. 2, с. 55]. Но маркизцы, говоря о Гаваики, имели в виду мир мертвых, пройти в который душа умершего может через отверстие на западе и который расположен внизу, под ногами. По той же причине (солнце опускается в море, в Гаваики, где живут души предков, давно умерших) маркизцы обозначали одним словом «таи» два по-

нения — «дальность» и «древность». Выражение «и те таи Гавайи» означает «там, где солнце опускается в море» и «во времена предков»; «таи оа» также может означать «дальность» и «древность» [171, с. 252].

В преданиях маркизцев о плаваниях их легендарных героев с Маркизских островов на другие полинезийские острова и архипелаги упоминаются Упоу (остров Уполу в группе Самоа), Тона Тапу (остров Тонгатапу в группе Тонга); Поапоа (остров Бора-Бора в группе Таити). В преданиях маркизцев содержатся косвенные свидетельства того, что они прибыли на Маркизские острова из Западной и Центральной Полинезии. Оттуда они принесли ряд географических названий: Вавау (остров в архипелаге Тонга и долина на Хива-Оа); Фити-Нуи (древнее название Таити-Нуи и западная оконечность острова Хива-Оа). Предание о плавании к острову Раротонга свидетельствует о том, что маркизцы знали южные острова Кука.

Когда и откуда прибыли предки маркизцев на Маркизские острова? Ответить на этот вопрос непросто. Топонимика не может служить надежным критерием — заселение островов произошло давно, а географические названия на островах часто менялись. Имеется много примеров этого [171, с. 86]. Генеалогии вождей содержат ряд неточностей: так, родные братья могут фигурировать как представители смежных поколений. Поэтому в разных генеалогиях, начинающихся от одного и того же предка, насчитывается неодинаковое число поколений. Впрочем, генеалогии всегда были неточны. Как отмечает Э. Хэнди, при устной передаче генеалогических знаний от тухунги к тухунге неизбежно возникали ошибки [171, с. 13], к тому же генеалогии сознательно перестраивались в пользу вождей, победивших в войне, с целью идеологического обоснования их права на власть над побежденными.

*Север и юг.* Население Маркизских островов неоднородно по физическому типу, языку и культуре. Если острова Хива-Оа, Тахуата, Фату-Хива условно назвать «югом», а острова Нуку-Хива (особенно западную часть) и Уа-Пу — «севером», то между ними можно обнаружить много различий. Южане ниже ростом, у них светлее кожа, более волнистые волосы, чем у северян. В языке южан звук *н* соответствует звуку *к* в языке северян (ханга-хака, тухунга о'оно — тухука о'око и т. д.). Многие сходные явления культуры и обычая обозначаются по-разному:

Черты культуры	Юг	Север
Племенное святилище	марае	аху
Платформа в семейном святилище	гаха тупапау	вахи томна тупапау
Длинный плащ на спине (одежда воинов)	каху кооккоо	каху куа

Черты культуры	Юг	Север
Одежда женщин во время менструации	ка'еу	такахи
Налобник из белых раковин и кожи черепахи	па е кеа	па'е каха
Ходули	ваеаке, тапу вае	хоки, титоко
Блюдо из плодов хлебного дерева	попой као'е	попой хакауо
Обмен подарками при адапции	тоуна хее	хан тастае
Обряд для первенца	хакахее	кохихика
вождя		
Потерпевшие поражение в войне	пой хина	моеху
Танец женщин	хева	уе тупапаку
Сказ	пу'е	коуа'ехи
Песня	рари	руу
Пение	ха'а наунау	патаутау

Знак ', гортанная смычка, часто передает утерянный в языке согласный. Это может быть *p* или *l* (маркизское та'о — «таро»), *k* (маркизское то'и, токи — «топор»), *g* (мангайское 'Аваики — Гаваики), *ng* (таитянское Та'ароа — Тангароа). Определить, какой именно согласный в слове утерян, не всегда легко, поэтому в переводе с местных языков на европейские иногда встречаются ошибки. Т. Генри, которую нельзя упрекнуть в плохом знании таитянского языка, полагая, что в слове то'ахити утерян звук *k*, перевела это слово «пограничная скала» [182, с. 163]. Те Ранги Хироа указывает, что в слове то'ахити утерян звук *ng* и речь в тексте идет не о «пограничной скале», а о боге по имени Тонга-Хити, в мангайской огласовке — Тонга-Ити (в мангайском языке звук *x* утерян) [277, с. 37].

Иногда, наоборот, разные явления культуры и обычаи назывались одинаково. Так, один из обрядов черной магии на севере и юге назывался нати каха, но исполнялся по-разному. На юге жгли в яме костер, выгребали золу, клали в яму «приманку» (например, кусок одежды врага), засыпали ее золой и землей — считалось, что зола убьет врага. На севере костер не разжигали, «приманку» заворачивали в кокосовые волокна и закапывали в землю. «Я ни разу не слышал, — пишет Э. Хэнди, — об этом методе на Хива-Оа, равно как не слышал об использовании огня на острове Нуку-Хива» [171, с. 273].

Головной убор пае ку'а на юге изготовлялся из красных перьев попугая, а на севере — из зеленых перьев голубя и красных перьев птицы ману ку'а, ныне вымершей [171, с. 284].

На севере воздвигались массивные каменные платформы и высекались большие каменные фигуры предков и богов, на юге этого не было; зато на юге большее распространение, чем



на севере, получила резьба по дереву. Социальное расслоение было более выражено на севере, чем на юге. Разными были брачный и погребальный обряды. По-иному заключался мир между воевавшими племенами: на юге побежденные дарили победителям труп человека, принесенного в жертву, на севере — черепаху. На юге татуировались больше, чем на севере. Музыкальный инструмент ксилофон бытовал только на юге [171, с. 21, 38, 40, 116, 121, 212, 312].

*Две волны переселенцев.* На основании приведенных выше фактов ученые делают вывод о двух волнах переселенцев, хотя пока трудно с полной определенностью сказать, какая из них была более ранней.

Вывод о двух волнах иммигрантов представляется достаточно обоснованным. Результаты археологических раскопок на Маркизских островах, проведенных Р. Саггсом [272; 273], позволили ему предположительно восстановить процесс заселения архипелага. Первая миграционная волна (согласно Р. Саггсу, с островов Самоа, незадолго до нашей эры) освоила Хива-Оа, в первую очередь долины этого острова — Ату-Она, Те-Хуту, Таа-Оа и Таха-Уку. Вторая миграционная волна (возможно, с Таити) пришла более чем через тысячу лет после первой, причем опять на Хива-Оа. Сюда, согласно преданиям, записанным Э. Хэнди, прибыли два брата, Нуку и Пепане (западная часть острова Хива-Оа носит название Нуку, восточная — Пепане). Произошло это, если верить генеалогиям одного из братьев (в одной из них от Нуку до 1900 г. — 35 поколений, в другой — 39), примерно в X в. н. э. Мигранты первой волны вынуждены были покинуть остров Хива-Оа и двинуться на север, на острова Нуку-Хива и Уа-Пу. Однако они сохранили память о своей прежней родине — по верованиям жителей островов Нуку-Хива и Уа-Пу, души умерших идут сначала на остров Хива-Оа, к самой западной его оконечности, после чего направляются в подземный мир Гавайки [171, с. 17].

С острова Хива-Оа мигранты второй волны заселили острова Тахута, Фату-Хива, часть острова Нуку-Хива, что произошло, судя по генеалогиям, примерно в XII в. н. э. Первый поселенец на острове Фату-Хива, вождь по имени Моота, жил 29 поколений назад (от 1900 г.). Он был одним из братьев вождя Тиу, который родился на Хива-Оа, в долине Таха-Уку, и потом поселился в долине Таа-Оа (группы населения, обитающие здесь, носят название Тиу). Мохута, основатель племени мохута в долине Хана-Уауа (на острове Хива-Оа), переселился на остров Нуку-Хива примерно в том же, XII в. — от 1900 г. его отделяет 28 поколений. На острове Нуку-Хива вторая миграционная волна, как и на острове Хива-Оа, оттеснила первую, более раннюю, на задний план — Мохута считается здесь первым поселенцем [171, с. 16].

*Внутренние миграции.* В пределах архипелага было много переселений, в результате чего на разных островах обитали

группы населения с одним и тем же названием (на-ики, тну и т. д.). Пуа-Мау — название (не древнее, а новое) большой долины оконечности острова Хива-Оа, занесенное с острова Нуку-Хива, где оно обозначает площадки для празднеств в трех районах (Таи-Пи-Вай, Хапаа и Аа-Капа). «Это может означать, — пишет Э. Хэнди, — что племя пааха-тай, которое вытеснило на-ики, некогда жившее в Пуа-Мау, пришло с острова Нуку-Хива» [171, с. 18].

*Миграции на другие острова.* Было также немало переселений с Маркизских островов на другие острова и архипелаги Полинезии. Неурожаи, часто случавшиеся на островах, особенно засушливых, поражение в войне вынуждали людей отправляться на поиски земель (хе фенуа уми). Так, в XVIII в., когда на острове Нуку-Хива была засуха и население голодало, были построены четыре большие двойные лодки, и многие отправились искать новые острова, взяв с собой запасы продовольствия и пресной воды, а также свиней, кур, отростки культурных растений. Их судьба осталась неизвестной. В начале XIX в. вождь по имени Темаа-Типее и все его племя, опасаясь нападения других племен, решили оставить остров Нуку-Хива и построили много больших двойных лодок. Экспедиция не состоялась — был заключен мир. Лодки были разобраны на части, но эти части лодок заботливо хранились в специальном доме — на всякий случай.

Население небольшой долины Те-Ука на острове Нуку-Хива, потерпев поражение в войне, отплыло от острова, и о них больше нет никаких сведений.

Европеец Уилсон, живший на Маркизских островах в начале XIX в., говорил, что в общей сложности более 800 человек (мужчин, женщин, детей) оставили острова и отправились искать новые земли. Каждый раз, через три-четыре дня после отплытия очередной группы лодок, жрецы ходили по домам и сообщали, что отплывшие нашли землю, что там изобилие хлебного дерева, кокосовых орехов, свиней и т. д. Строились новые лодки, отправлялись на поиски земель новые группы людей.

Согласно преданию, вождь из долины Пуа-Мау (остров Хива-Оа) построил большую лодку и отправился искать новые земли. Сохранилось в памяти название лодки — «Каакуа».

В некоторых преданиях говорится о плаваниях не на лодках, а на плотках. Люди южного берега острова Хива-Оа, потерпев поражение в войне, построили плоты из бамбука и отправились к острову Тахуата, но ветер отнес их в другую сторону, и они попали на один из атоллов архипелага Туамоту. По другому преданию, люди из местности Хана-Паа-Оа (остров Хива-Оа), проиграв войну, отплыли на бамбуковом плоту и прибыли на атолл Такароа (архипелаг Туамоту).

Большинство лодок тонуло, и люди погибали. Но некоторым экипажам все же удавалось найти новые земли. Они приносили

сюда свои племенные и географические названия, свои обы-  
чай. Так, одна из групп на-ики с Маркизских островов выса-  
дилась на острове Мангаиа (южные острова Кука) и превра-  
тилась в нгарики (на-ики в мангайской огласовке — нгарики).  
Особый свадебный обряд на-ики известен только на островах  
Уа-Пу и Мангаиа.

Группа с острова Хива-Оа прибыла на остров Пасхи. Глава  
группы — вождь Хоту (его имя сохранилось в генеалогии вож-  
дей острова Хива-Оа; после него — до 1900 г. — зафиксировано  
33 поколения) стал называться здесь Хоту-Матуа. Согласно пре-  
данию, записанному миссионером С. Энглертом на острове Пас-  
хи на испанском языке (рапануйский текст, к сожалению, не-  
известен), Хоту-Матуа родился «на Хиве позади Отионге» [77,  
с. 100]. Можно предположить, что Хива — это остров Хива-Оа;  
Отионге — искаженное название долины Ату-Она. Выражение  
«позади Отионге» может означать группу таупо-туа. Таупо жи-  
ли в долине Ату-Она, а часть их, переселившись на северо-за-  
пад, стала называться таупо-туа, что Э. Хэнди переводит как  
«позади таупо» (Back Taupo). Хоту-Матуа забыл на прародине  
каменную статую Тауто [77, с. 227], что вновь напоминает о  
группе таупо. Прибывшие стали называться на острове Пасхи  
хану-еепе. Они привезли с собой географические названия:  
Хааронго (возможно, от Хаа-Она), Хака-Каинга и др. На ост-  
рове Пасхи залив называется не хаа, или хака, а ханга.

*Племенной состав.* Э. Хэнди весьма тщательно изучал пле-  
менной состав жителей Маркизских островов. Он обращался к  
старикам, но они многого уже не помнили, поэтому этническая  
картина, реконструированная исследователем, содержит немало  
пробелов и неясностей.

Термин «племя» Э. Хэнди употребляет в значительной мере  
условно и не всегда однозначно. В одном месте, например, он  
характеризует на-ики как «одно большое племя» [171, с. 25];  
в другом — как группу племен [171, с. 27]. Группы, входящие  
в состав на-ики, он называет то племенами [171, с. 26], то под-  
племенами [171, с. 27]. Группа таупо у него в одном случае —  
племя [171, с. 24], в другом — подплемя [171, с. 27] и т. д.

Мы, излагая фактический материал, собранный Э. Хэнди в  
1920—1921 гг., будем употреблять термин «племя». Ниже этни-  
ческий состав населения архипелага мы рассмотрим более под-  
робно и там, где это возможно, выявим различие между пле-  
менами и их подразделениями — подплеменами. Что касается  
отношений между племенами (дружественных или враждеб-  
ных), указанных информаторами Э. Хэнди, то эти отношения  
не надо принимать как нечто постоянное, скорее всего это эпи-  
зоды, по тем или иным причинам сохранившиеся в памяти ста-  
риков.

*Хива-Оа.* Согласно преданиям, первыми поселенцами на этом  
острове были два брата: Нуку и Пепане. Старшим из них был  
Нуку. Местные жители считают, что две части острова наз-



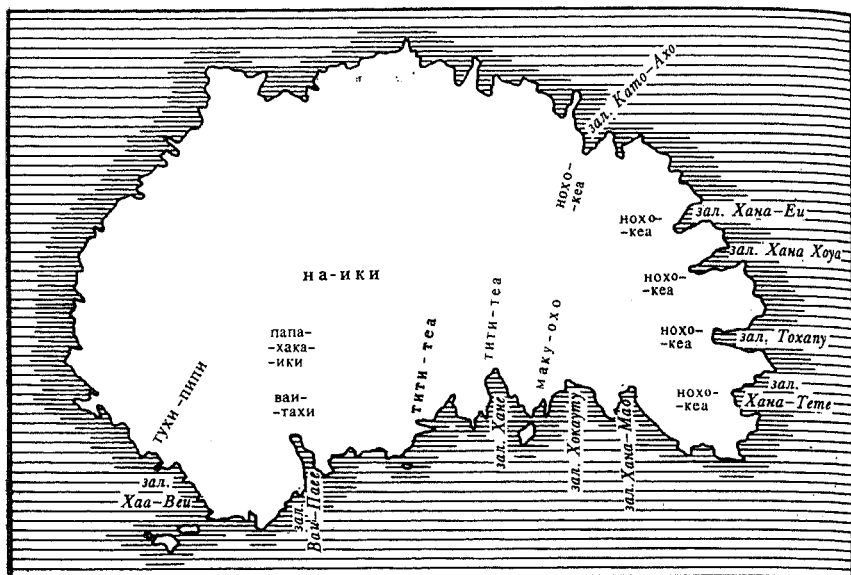
ваны их именами: Нуку — западная, Пепане — восточная. Племена Нуку враждовали с племенами Пепане. Около четырех столетий назад была война между ними. На стороне племен Нуку выступили жители островов Тахуата и Фату-Хива. Нуку победили, а все воины Пепане (речь, видимо, идет о вождях) погибли.

В долине Вевау (другое название — Ату-Она) жили племена, известные под общим названием на-ики (племена маку-охо, папуа-еи, таупо, хеупо, ати-куа, куа-и-те-охо). Племена на-ики вели постоянные войны с племенами, жившими на побережье в долине Хаа-Мау (хнапо, тапа-ии, на-пой-пой, кайето, мау-тона). На-ики дружили с соседними племенами мити, обитавшими в долинах Ваи-Пае и Ваи-Уту, но враждовали с племенами уа-иви (мау-тона, уа-иви, маха-нуи, намо-уа-ии, хо-аи, пой-куа, ати-мохо), хотя уа-иви дружили с мити и, возможно, даже состояли с ними в родстве. Однажды племена восточной части Хива-Оа, объединившись, напали на на-ики, и те бежали на остров Тахуата, но потом вернулись обратно. В прошлом племена на-ики (или часть их) обитали в долине Пуа-Мау (где ныне живут племена пиаха-таи), однако были изгнаны оттуда и поселились в долине Вевау. Племя папуа-еи, входящее в состав на-ики, некогда жившее в долине Еиа-Оне, потерпев поражение в войне, тоже бежало в долину Вевау. В свою очередь, часть племени таупо, входящего в состав на-ики, ушла из Вевау на северный берег острова Хива-Оа и стала называться таупо-туа. Части племен ати-куа и куа-и-те-охо переселились из Вевау в долину Хана-Упе (западная часть Хива-Оа), а также на остров Тахуата; части других племен на-ики переместились на острова Уа-Хука, Нуку-Хива, Уа-Пу.

Племена тиу (мое-хау, о-аху-ниа, пайма, о-ати-пее), обитавшие в долине Таа-Оа, постоянно враждовали с племенами тау-мата (долина Тохуту) и на-ики, но дружили с некоторыми племенами, населявшими долину Хаа-Мау, и с племенами острова Тахуата. Часть племен, живших в долине Хаа-Мау, потерпев поражение в войне, нашла убежище в долине Таа-Оа, среди племен тиу.

Как уже говорилось, племена пикина из западной части Хива-Оа вместе с на-ики и тиу воевали с племенами восточной части острова. Но нередко происходили вооруженные столкновения между пикина, с одной стороны, и на-ики и таупо-туа — с другой.

Племена мити, дружившие, как отмечалось выше, с на-ики, враждовали с племенами из долины Хаа-Мау и так боялись последних, что никогда не ловили рыбу и не добывали соль в заливе Таха-Уку, а предпочитали дальний путь на север, в Хана-Иапу, где обитали племена уа-иви. По мнению Э. Хэнди, мити — это ответвление от уа-иви, переселившееся из Хана-Иапу в долины Ваи-Уту и Ваи-Пае.

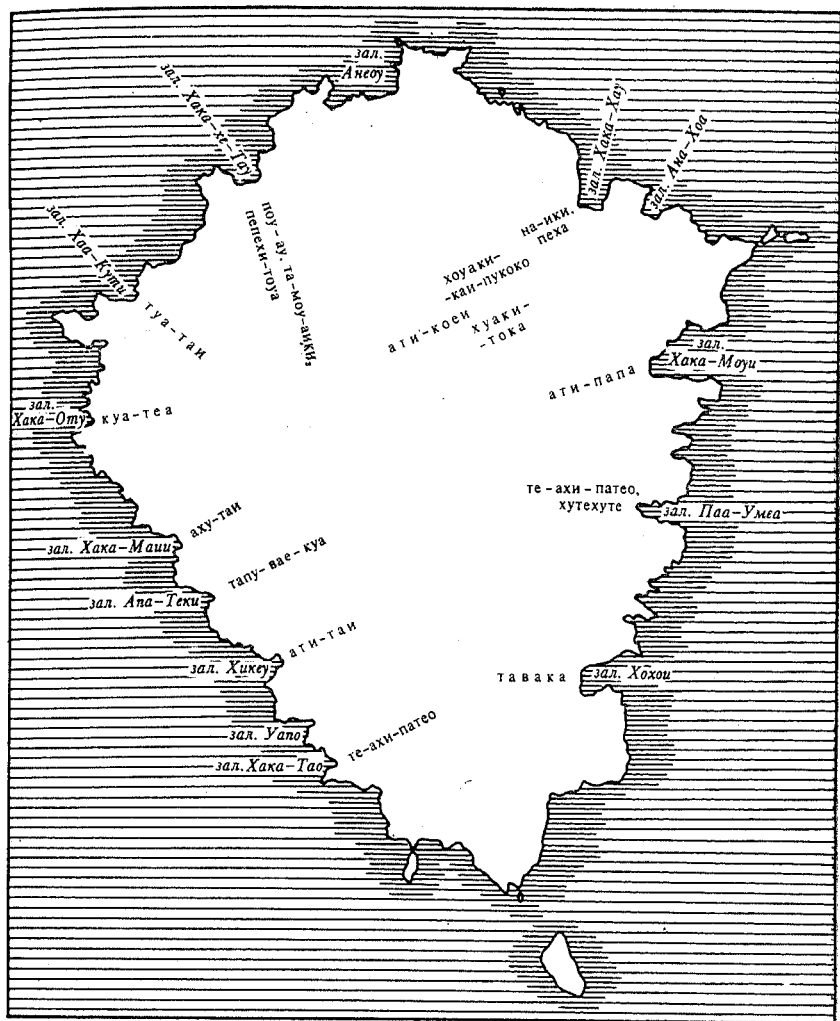


### Племена острова Уа-Хука

Племена, населявшие долину Хаа-Мау, в союзе с моеа, уа-иви, ету-охо и пиаха-таи воевали против на-ики. Племена, входившие в состав уа-иви, часто враждовали как друг с другом, так и с племенами, обитавшими в Пепане, но иногда вместе с последними выступали против племен западной части острова, в частности против на-ики.

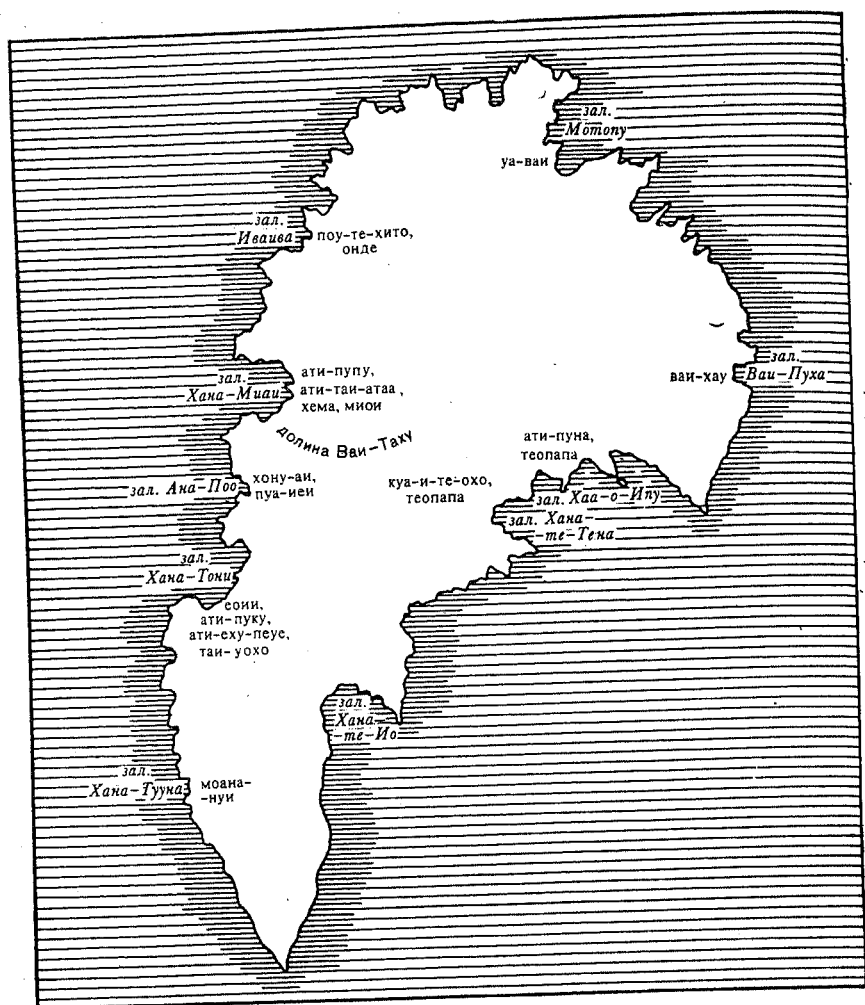
*Тахуата и Фату-Хива.* Население этих двух островов входило в западную группу племен Хива-Оа. На Тахуата жили ответвления племен, входящих в состав на-ики (ати-куа в Ханате-Ио, куа-и-те-охо в Хаа-о-Ипу), а на острове Фату-Хива — ответвления племен, входивших в состав тиу. Сведения об отношениях между племенами на этих двух островах очень скудны. На Тахуата племена хана-тони воевали с племенами вай-таху. На острове Фату-Хива племена еваева дружили с племенами ана-иноа и враждовали с матаа и моота. Потерпев поражение в одной из войн, матаа и моота были вынуждены переселиться на остров Тахуата (в долину Вай-Таху), но позже вернулись обратно. В долине Омоа происходило много войн между местными племенами. В одном из преданий говорится о войне людей с острова Фату-Хива в союзе с людьми из долины Хеке-Ани (Хива-Оа) против племени моеа (Хива-Оа).

*Уа-Хука.* Предания говорят о тесных связях жителей этого острова с населением островов Хива-Оа и Нуку-Хива. Уа-Хука не имел большого значения в истории архипелага, и о нем известно мало. Есть лишь сведения о том, что население долины Вай-Пае в союзе с жителями долины Хане воевали против людей, обитавших в долине Хокату.



Племена острова Уа-Пу

Уа-Пу. Население этого острова делилось на две группы: западную (занимавшую территорию от Хака-хе-Тау до Хака-Тао) и восточную (от Анеоу до Хохои). Эти группы постоянно враждовали между собой. В одной из войн люди, жившие в долинах Хака-хе-Тау и Хаа-Кути, потерпели поражение и, покинув родные места, укрылись в местности Таи-о-Хае (остров Нуку-Хива), но позже вернулись обратно. Хака-Маии известна как долина вождей (это самая большая и плодородная долина на острове Уа-Пу). Вожди племен этой долины будто бы никогда не терпели поражения в войнах. Более того, о них гово-



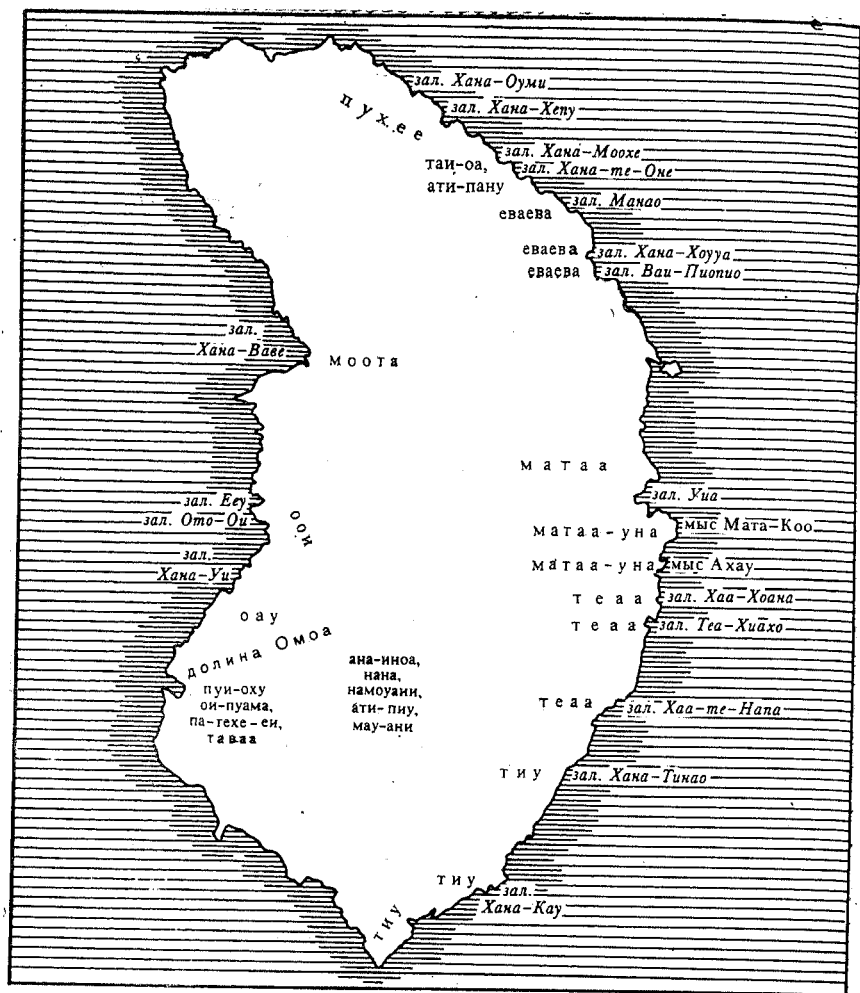
Племена острова Таху-Ата

рят, что они никогда не воевали, так как предпочитали решать все спорные вопросы мирным путем. Около 1860 г. вождь племени ати-папа (долина Хака-Моуи) по имени Те-Ики-Таи-Уао, заключив союз с другими племенами восточного побережья, победил в войне племена западного побережья и стал вождем всего острова. Уа-Пу — единственный остров в группе Маркизского архипелага, где вождь одного из племен захватил власть над всеми племенами острова.

*Нуку-Хива.* Население этого острова также делилось на две группы: западную (племена тени) и восточную (племена таипи), враждовавшие друг с другом. Племена таипи, согласно







мати-ои, ету-охо, тноа-еи, путио, хату, куа-и-те-охо, тнаха, моа.

На Уа-Пу жило 19 племен: те-ахи-патео, ати-таи, тапу-вае-куа, аху-таи, куа-теа, туа-таи, поу-ау, та-моу-аики, пепехи-тоуа, на-ики, пеха, хоуаки, каи-пукоко, ати-коеи, хоуаки-тока, ати-папа, те-ахи-патео, хутехуте, тавака.

Остров Нуку-Хива населяли 16 племен: таи-оа, пуа, на-ики (две подгруппы), ати-тока, таи-пи, ати-кеа, пухи-ахо, канихо,

хаа-ека, тай-пи-вай, тай-пи-ава-анги, текеа, мата-хуа, покаа, татаи-е-вау, те-ии.

На острове Тахуата было расселено 21 племя: моана-нуи, еои, ати-пуку, ати-еху-пеуе, тай-уохо, хону-аи, пуа-иеи, ати-пупу, ати-тай-атаа, хема, миои, поу-техито, онде, уа-вай, вай-хау, атипуна, теопапа (две подгруппы), куа-и-те-охо, миои, ати-куа, тай-уохо.

На острове Фату-Хива обитало 19 племен. Группа племен: ана-иноа (таваа, мау-ани, па-техе-еи, ати-пиу, оипуама, намоу-ани, пуи-оху, нана). Отдельные племена: оау, оои (три подгруппы), моота (есть подгруппы), пухее (две подгруппы), тай-оа (две подгруппы), ати-пану, еваева (три подгруппы), матаа (есть подгруппы), матаа-уна (две подгруппы), теаа (три подгруппы), тиу (пять подгрупп).

Таким образом, всего на Маркизских островах было более 120 племен. Если допустить, что численность населения архипелага составляла 30 тыс. человек, то на каждое племя приходилось в среднем по 250 человек. Однако эти данные нуждаются в конкретизации: следует провести, где это возможно, различие между племенем и его подразделением, т. е. подплеменем, а также выяснить, что представляет собой последнее. Задача эта очень сложная, если учесть нынешнее состояние источников, а рассчитывать на пополнение сведений о традиционной социальной организации маркизцев не приходится, ибо она не только ушла в прошлое, но и забыта.

*Племя и подплемя.* Материалы, собранные Э. Хэнди, позволяют в ряде случаев различать племя и подплемя. Он и сам подчас пытается это делать. Так, исследователь пишет, что «в некоторых из больших долин... население представляло собой одно большое племя с подразделениями». Например, на острове Хива-Оа в долине Хана-Иапа обитало племя уа-иви, с подразделениями: уа-иви, мау-тона, маха-нуи, намо-уа-ии, хо-аи, пой-куа, ати-мохо; в долине Тай-Оа — племя тиу с подразделениями: мое-хау, о-аху-ниа, паима, о-ати-пее; в долине Ве-вау — племя на-ики с подразделениями: маку-охо, папуа-еи, таупо, хеупо, ати-куа, куа-и-те-охо; в долинах Ваи-Пае и Ваи-Уту — племя мити тоже, вероятно, с подразделениями, названия которых забыты; в долине Пуа-Мау — племя паахатаи с подразделениями: махое, те-мауаи, мое-хау, поу-ау, хатуа; в долине Хаа-Мау — племя, название которого осталось неизвестным (возможно, оно также называлось хаа-мау), с подразделениями: хиапо, тапа-ии, на-пойпой, каето, мау-тона; в долине Хана-Текуа — небольшое племя с подразделениями: тафати, ати-мата-ои; в долине Моеа — племя моеа [171, с. 25].

На острове Тахуата — та же картина. В долине Ваи-Таху жило племя с подразделениями: миои, хема, ати-фаи-атаа, ати-пупу; в долине Хана-те-Ио — племя с подразделениями: миои, ати-куа, тай-уохо; в долине Хана-Тони — племя с подразделениями: тай-уохо, ати-еху-пеуе, ати-пуку, ео-уи; в долине Иваи-

ва — небольшое племя с подразделениями: онде и поу-техито.

На острове Фату-Хива долину Омоа населяло племя анаиноа с подразделениями: нана, пуи-оху, оипуама, намоуани, па-техе-еи, ати-пиу, таваа, мау-ани; юго-восточное побережье — племя тну с подразделениями, названия которых не выявлены; восточное побережье — племена матаа и теаа со своими подразделениями; долины Ееу, Ото-Ои, Хана-Уа — племя оои с подразделениями, названия которых не удалось установить; север — племена пухее и тай-оа; немного южнее обитало племя еваева.

На острове Уа-Хука на востоке — племя нохо-кеа с пятью подразделениями, названия которых не указаны. На юге — племя тити-теа с двумя подразделениями.

На острове Уа-Пу в долине Хана-хе-Тау жило племя с тремя подразделениями: поу-ау, пепехи-тоуа, та-моу-аики; в долине Паа-Умеа — племя с двумя подразделениями: те-ахи-патео, хутехуте; к югу от горы Тамака — племя с подразделениями: хоуаки-каи-пукоко, ати-коеи, хоуаки-тока (возможно, термином «хоуаки» называлось все племя).

На острове Нуку-Хива было пять племен: тай-пи с подразделениями: тай-пи, ати-кеа, пухи-охо, тай-пи-вай, тай-пи-аванги; тай-оа и те-ии с подразделениями, названия которых неизвестны; на-ики с подразделениями: мата-хуа, покаа, татаи-евау, текеа; а в долине Хаа-Туатуа обитало племя с подразделениями: канихо и хаа-ека.

Таким образом, если различать племена и их подразделения (там, где это возможно), то архипелаг населяло около 30 племен, в каждом из которых было от двух до семи подразделений. Кроме того, в некоторых долинах жили небольшие группы людей, которые не были племенами, но и не входили в состав какого-либо племени. В прошлом они, вероятно, представляли собой подразделения племен, а позднее отделились и территориально обособились. Таковы таупо-гуа на острове Хива-Оа (обособились от подразделения таупо племени на-ики), куа-и-те-охо в Хана-Упе на Хива-Оа, в Хаа-о-Ипу на Тахуата (обособились от подразделения куа-и-те-охо племени на-ики), маутона в племени уа-иви и в одном из племен долины Хаа-Мау на Хива-Оа (в данном случае трудно определить материнское племя), мион в долинах Хана-те-Ио и Вай-Таху на Тахуата; тай-уохо в Хана-Тони и Хана-те-Ио на Тахуата, теопана в Хаа-о-Ипу и Хана-те-Тена на Тахуата, те-ахи-патео в Хака-Тао и паа-умеа на Уа-Пу; поу-ау в Хака-хе-Тау на Уа-Пу и в Пуа-Мау на острове Хива-Оа (обособились от поу-ау племени пиаха-таи на острове Хива-Оа).

Подразделение, отделившись и территориально обособившись от племени, сохраняло иногда племенное название. Так, название на-ики встречается не только на Хива-Оа (долина Вевау), но и на островах Нуку-Хива (в долинах Хака-Еа и Хака-Паа), на Уа-Хука (в долине Вай-Тиаке) и на Уа-Пу (в долине Хака-

Хау); тиу — на Хива-Оа (в долине Таа-Оа) и на острове Фату-Хива (в долинах Хана-Тинао, Хана-Кау и др.).

Однако некоторые детали пока остаются неясными. Так, в рукописи одного миссионера содержится список рыб, птиц, животных, которых определенные племена не могли употреблять в пищу [171, с. 262]. Непонятно, о чем здесь идет речь — о племенах или о родах. Если бы структура этих племен была подобна ирокезской, вряд ли все племя, включающее членов разных родов, не употребляло в пищу какое-либо животное, птицу или рыбу. Если же структура этих племен напоминала тонганскую, то вождь племени мог распространить пищевой запрет, связанный с его родом, на все племя. Ведь тонганское племя считает вождя племени отцом, а он соплеменников — детьми. Для тонганцев племя — это большая группа людей, происходящих от предка вождя (знатные семьи) или так или иначе родственников (по браку, адопции и т. д.) вождю племени (рядовые общинники). «Племя, — пишет Э. Хэнди, — было подобно семье вождя: все были родственниками по рождению, адопции, браку или дружескому союзу. Это сравнение принадлежит не мне, а туземным информаторам» [171, с. 57].

Казалось бы, замечание Э. Хэнди (который ссылается на своих информаторов) позволяет сделать вывод, что структура маркизского племени подобна тонганской. Однако нам это кажется преждевременным. Э. Хэнди характеризует социальный строй маркизцев как «демократию» и даже как «патриархальный коммунизм» [171, с. 35, 45], что явно не соответствует действительности. Информаторы Э. Хэнди, говоря о прошлом, могли его идеализировать. Главное же, что побуждает нас быть осторожными в подобных выводах, заключается в том, что одно и то же подразделение встречается, хотя и не очень часто, в составе разных племен, а это сближает маркизскую структуру племен с ирокезской.

На данном этапе исследования правильнее, видимо, допустить, что на Маркизских островах были племена как с тонганской, так и с ирокезской структурами, а также племена, сочетающие в себе элементы обеих структур.

Попробуем выяснить, что представляло собой подразделение племени, или подплемя.

Для Э. Хэнди это территориальная часть племени, которую он часто называет племенем. На самом деле это гетерогенная община, во главе которой стоит вождь общины, член одного из родов. В данной общине этот род — правящий, и община часто носит его имя. На родовое имя указывает слово «ати» («потомки»): ати-куа («потомки Куа»), о-ати-пее, ати-мохо, ати-мата-ои, ати-таи, ати-коен, ати-папа, ати-тока, ати-кеи, ати-пуку, ати-еху-пеуе, ати-пулу, ати-таи-атаа, ати-пуна, ати-пиу, ати-пану.

На карте, составленной Э. Хэнди, род (по его терминологии — племя) куа-и-те-охо встречается на острове Хива-Оа (в долинах Вевау и Хаа-Мау, а также в долине Хана-Упе) и на Тахуата.

Члены этого рода обитали и на других островах, в других общинах. Но в указанных четырех общинах (в долинах Вевау, Хаа-Мау, Хана-Упе на острове Хива-Оа и в долине Хаа-о-Ипу на Тахуата) этот род был правящим и сами общины (подразделение племени) назывались по его имени.

Вождь одной из гетерогенных общин был вождем всего племени, правящий род этой общины был тем самым правящим родом всего племени, и тогда все племя могло носить то же название, что и одна из гетерогенных общин. На острове Хива-Оа в племени уа-иви было семь общин, по имени одной из них — уа-иви — было названо все племя. Возможно, что структура этого племени была подобна тонганской.

Племя на-ики, единственное из всех племен Маркизских островов, было расселено на пяти из шести обитаемых островов архипелага: на острове Хива-Оа, а также на островах Тахуата, Уа-Хука, Нуку-Хива и Уа-Пу.

Судя по всему, в долине Ату-Она на-ики представляли собой союз племен. Э. Хенди пишет, что «в долине Ату-Она было пять племен, все они были родственны и известны в совокупности как на-ики; там не было единой власти над всей долиной — каждое племя имело своего собственного вождя, который был независим от других» [171, с. 35]. В других местах ситуация была иной. Так, в долине Хака-Уи (остров Нуку-Хива) племя таи-о имело единого вождя, ему были подчинены субвожди подразделений, которые в прошлом, возможно, были племенами, но, когда вождь одного из них подчинил себе остальные, они стали частями большого племени, созданного победителем.

Особая структура племени на-ики (союз из пяти независимых племен) нашла отражение в его названии. На-ики означает «вожди» (на — показатель множественного числа, ики — «вождь»). Смысл этого названия в том, что племя на-ики имело не одного вождя, как другие племена, а много вождей.

В долине Хака-Моуи на острове Уа-Пу, видимо, тоже был союз племен. Э. Хэнди указал на карте только одно из подразделений племени ати-папа, обитавшего там. Но эта долина, самая большая и плодородная на острове, называлась «долиной вождей» [171, с. 32]. Следовательно, там были и другие подразделения, каждое из которых можно было назвать племенем, так как оно имело своего вождя. У нас есть основания считать, что это были на-ики (названию ати-папа соответствует название папахака-ики на острове Уа-Хука; рядом с ати-папа на Уа-Пу и рядом с папахака-ики на острове Уа-Хука на картах Э. Хэнди указаны на-ики). Возможно, однако, что термин «на-ики» обозначает «союз племен». Не исключено, что на-ики на разных островах — это разные союзы племен.

Хотя на карте в долине Хака-Мани на острове Уа-Пу указано только одно племя — аху-таи, можно предположить, что здесь обитал союз племен. Информаторы говорили, что обита-

тели этой долины никогда не воевали: их вожди предпочитали решать все вопросы мирными средствами [171, с. 30].

*Социальное неравенство.* Социально-экономическое расслоение на Маркизских островах зашло довольно далеко. Хэнди, говоря о социальной организации маркизцев, употребляет слова «демократия» и даже «патриархальный коммунизм», но на самом деле там был сословно-кастовый строй. Вожди и жрецы имели право распоряжаться судьбами рядовых членов племени: приносить их в жертву богам (эта участь могла постигнуть каждого, поэтому все беспрекословно выполняли приказы и любые прихоти вождей и жрецов), превращать рядовых общинников в своих слуг, отнимать у них жен и детей, отбирать землю, не давать воды на их огороды. «Вождь не может красть» — эта поговорка означала, что вождь мог взять у общинника все, что ему понравится, потому что он — воплощение божества. Вождь ступил на землю (обычно его носили на носилках) — и земля становилась его собственностью; вошел в дом — дом становился его собственностью; коснулся какого-либо предмета — этот предмет становился его собственностью.

Среди высших сословий племени не было людей, равных друг другу по рангу. Ранговые барьеры охранялись строжайшим образом. Мужчина сам готовил себе пищу, ел отдельно от своей жены, не употреблял пищу, приготовленную ею (женщины, кроме жен вождей, считались низшим сословием), да и мужчины разных рангов, даже будучи членами одной и той же большой семьи, ели врозь. Разный ранг — разная степень «святости», разная мана (волшебная сила), «священное» лицо может утратить свою мана или нанести ей ущерб, если будет есть пищу вместе с менее «священным» лицом [171, с. 49].

Э. Хэнди выделяет среди высших сословий следующие степени: вождь племени и вожди подплемен; верховный жрец племени; обрядовые жрецы, знатоки мифов, преданий, легенд и т. д.; ремесленники; помощники верховного жреца; воины [171, с. 36].

В эту таблицу о рангах следует, конечно, включить и глав домохозяйств (рангатира). Необходимо также уточнить, что речь идет не столько о рангах, сколько о разделении труда, так как среди вождей подплемен, жрецов, ремесленников и воинов были люди разных рангов. Военные вожди и искусные ремесленники — это лица высокого ранга, а рядовые воины и рядовые ремесленники — это, по существу, такие же простые люди, как и земледельцы, рыболовы, слуги вождей, помощники жрецов и знатоков (так называемые каиои), женщины и дети.

*Ремесло.* В среде маркизцев ремесло в значительной мере обособилось от земледелия. Выделились два подразделения в производстве материальных благ: добывание и производство пищи, а также изготовление изделий. Они были довольно четко разграничены. Единственным исключением был мастер-рыболов (тухуна ава-ика), занятый добыванием пищи и в то же время

считавший рыбную ловлю своим ремеслом. Земледелие не считалось ремеслом — все общинники в равной мере были обучены этому делу.

Еще более четко были разграничены производство материальных благ в целом, с одной стороны, и управление хозяйственной, социальной и духовной жизнью — с другой.

Не все мастера и знатоки (тухуна) были освобождены от добывания пищи. Многие из них лишь часть времени уделяли своим ремеслам: изготовлению изделий, сочинению и пению сказов, колдовству и т. д.

Э. Хэнди составил список различных специальностей, которыми владели маркизцы. Но этот перечень, замечает исследователь, не претендует на полноту [171, с. 144]:

Тухуна хакату фае, или тухука ату хае	— строитель домов
Тухуна хакату паепае, или тухука упе паепае	— строитель платформ
Тухуна текаи кеа	— камнетес
Тухуна уа ма	— специалист по выкапыванию ям для силосной массы из плодов хлебного дерева
Тухуна пехе	— специалист по изготовлению фигур из шнура, применявшихся в «игре в веревочку», а также для украшения и соединения отдельных частей лодок и хижин
Тухуна хаа тики тики	— резчик по дереву
Тухуна кеана моюна	— специалист по изготовлению циновок
Тухуна текаи кеа туки попой	— специалист по изготовлению пестов для приготовления попой (из плодов хлебного дерева)
Тухуна коока	— специалист по приготовлению блюд из попой
Тухуна аака-паху	— специалист по изготовлению барабанов
Тухуна текаи вака	— строитель лодок
Тухуна таан тики	— специалист по изготовлению резных фигур (тики) из дерева
Тухуна текаи папа, или тухука тао	— специалист по изготовлению гробов
Тухуна тити оуохо	— специалист по изготовлению украшений для волос
Тухуна таан токоотоко пиоо	— специалист по изготовлению жезлов
Тухуна туту тапа, или тухука тутукаху	— специалист по изготовлению одежды
Тухуна аака тахин	— специалист по изготовлению веслов
Тухуна хана паа кеа	— специалист по изготовлению корон из щита черепахи
Тухуна пу таанана	— специалист по изготовлению ушных украшений пу таанана
Тухуна теке	— специалист, проводящий обряд надрезания
Тухуна фанну, или туху- ка хаика	— лекарь



Тухуна нити каха	— колдун
Тухуна пату тики	— татуировщик
Тухуна ава-ика	— мастер-рыболов
Тухуна ипена	— специалист по изготовлению сетей
Тухуна хаакекаи	— знаток легенд
Тухуна мата тетау	— знаток генеалогий
Тухуна пуе	— обрядовый жрец, декламирующий сказы пуе и обучающий им
Тухуна вавана	— обрядовый жрец, декламирующий сказы вавана и обучающий им
Тухуна ооно	— обрядовый жрец, знающий легенды, генеалогии, сказы пуе и вавана
Тухуна нато	— составитель сказов нато
Тухуна попе	— составитель сказов попе
Тухуна рари	— составитель сказов рари

*Вожди и жрецы.* На самом верху социальной лестницы стоял вождь племени — глава самой большой и самой богатой семьи. Он был связан с другими семьями, принадлежащими к высшему сословию, сложной системой браков, адопций, дружеских союзов и т. д. Домохозяйство вождя было центром всего племени. Его дом — самый большой, на каменной платформе, рядом, также на каменной платформе, дом воинов, поблизости — дома (тоже на каменных платформах) многочисленных слуг. Здесь же — святилище племени (меае), специальные дома для хранения лодок, площадка для празднеств с платформами для зрителей, бассейн (ваи кеету) для купания священного сына-первенца. Маркизцы считали, что вождь племени — божество (атуа), все его дети и внуки — тоже атуа. Территория племени, включая прибрежные воды, находилась в распоряжении вождя. Общинники несли ему плоды своего урожая, улов рыбы. Вождь мог взять у общинника жену (у него были дома для жен и наложниц), детей, превратить общинника в своего слугу. Все подчинялись вождю беспрекословно [171, с. 54]. Если слуга без разрешения уходил от вождя, его убивали [171, с. 48].

Был вождь племени собственником племенной территории или она принадлежала племени в целом? Э. Хэнди на одной и той же странице своей книги пишет, что «землей владел вождь» и что «владение землей было там более или менее коммунистическим» [171, с. 57]. Как это ни странно, в этих двух утверждениях нет противоречия. Вождь не имел права отчуждать землю у общинника и тем более у главы домохозяйства, а если делал это, то с одобрения или хотя бы молчаливого согласия вождя подплемена (общины) и глав входящих в это подплемя домохозяйств. Отобранный участок земли передавался члену того же самого подплемена. Но главной привилегией вождя было право получать дань со всех общин. В назначенный день к дому вождя приходили главы домохозяйств. Впереди шел один из них, держа в руках кокосовый орех и ветку бананов, а за ним —

двести или триста человек с корзинами. Они подходили по одному и складывали принесенное у дома вождя [293, т. 3, с. 358].

По степени знатности и священности весьма близко к вождю племени стоял верховный жрец племени (тауа, или атуа, что означает «бог»). Тауа называли также лиц, официально не занимавших должности жреца, но выполнявших жреческие функции. Обычно верховный жрец племени был близким родственником (часто — младшим братом) вождя племени. Голова его всегда была чисто выбрита, он носил головной убор, который назывался пае хей пепе атуа — «множество богов».

Маркизцы верили, что верховный жрец племени — вместилище бога, который говорит устами жреца. Когда в жреца «входил» бог, он называл имена людей, которых надо принести в жертву, и никому не приходило в голову ослушаться. После смерти верховного жреца его обожествляли — недаром имена многих племенных богов начинаются со слова «тауа»: Тауа-о-те Вехине, Тауа-те-Иху-Пу и т. д.

Людей приносили в жертву племенным богам по самым разным поводам. Один из миссионеров записал следующие термины:

Хеака вау на оуохо	— человеческая жертва по случаю бритья волос на голове вождя
Хеака хее на ваевае у те тауа	— человеческая жертва по случаю путешествия вождя
Хеака хоаи на	— человеческая жертва по случаю купания вождя
Хеака хоа кое на тапу	— человеческая жертва с целью снятия запрета (табу)
Хеака паепае хае, или хеака паепае тохуа	— человеческая жертва, призванная снять запрет (табу) с хижины или священного места
Хеака меа кии ехуеху	— человеческая жертва по случаю болезни вождя

Человеческие жертвы приносились и для того, чтобы прекратилась засуха. Освящение новой лодки, новой хижины, гроба для тела вождя, жреца, жены вождя сопровождалось человеческими жертвами, так же как разные события в жизни вождя и жреца (татуировка сына вождя, протыкание мочек ушей дочери вождя, болезнь вождя или его жены и т. д.). Жизнь рядового общинника ценилась очень дешево, с его трупом обращались весьма бесцеремонно: изготавливали большой рыболовный крючок и подвешивали жертву за верхнюю челюсть на ветке дерева. Считалось, что бог спустил крючок с неба и на него поймал человека [171, с. 242]. Предварительно раскрашивали лицо жертвы красной краской, клали в уши цветы, а в рот — плоды. Жрец говорил, что это приманка для родственников жертвы — дух жертвы оповестит их о том, что они тоже могут быть принесены в жертву. Во время обряда родственники жертвы обязаны были лежать в своих хижинах на земле лицом вниз.

В долине Пуа-Мау (остров Хива-Оа) жрец приносил чело-

веческую жертву богу Тауа-Мата-Уауа, чтобы он дал хороший урожай хлебного дерева: «Тауа-Мата-Уауа, дай нам дождь! Тауа-Мата-Уауа, здесь твоя жертва, тебе от нас подарок. Дай нам много плодов хлебного дерева!» Бог устами жреца (жрец в это время менял свой голос) отвечал: «Вы получите так много, что свиньи будут есть плоды хлебного дерева, валяющиеся на земле» [171, с. 244].

Э. Хэнди поинтересовался: где пребывает душа жреца, когда в него вошел дух бога? Маркизцы не смогли ответить на этот вопрос. Видимо, пишет Э. Хэнди, мысль о том, что душа жреца должна на это время куда-то уйти из его тела, никогда не приходила им в голову [171, с. 159].

Часто человеческие жертвы приносились после окончания войны. Жрец произносил: «Организуйте празднество в мою честь!» Имелось в виду, что это говорил бог племени устами жреца. Людей, взятых в плен, убивали, трупы жарили в земляных печах, немного мяса давали богу, остальное ели сами.

Верховный жрец племени имел помощников (моа), которые готовили для него пищу, следили за сохранностью священных регалий (например, черепов прежних вождей), фигурирующих во время обрядов, убивали людей, приносившихся в жертву, и т. д.

К верховному жрецу, в которого якобы вселялся бог, близко по рангу стоял обрядовый жрец (тухуна о'оно, или тухуна о'око). Его главная функция — руководство обрядами, пение сказов, обучение своему искусству детей высших сословий. На острове Уа-Пу жрец во время пения сказов держал в руке ветвь кокосовой пальмы (отсюда название сказа — коуаехи, где ехи — «ветвь кокосовой пальмы»).

На большом празднестве, на которое приходили обрядовые жрецы из других племен, между ними устраивались состязания. Всех жрецов приглашали в дом, специально построенный для этой цели, и они по очереди пели сказы. Когда кто-нибудь допускал ошибку, его с общего согласия лишали звания жреца.

Жрецы, практикующие среди рядовых общинников (обычно это были жрицы), также делали вид, что бог или дух входит в их тело. В терминологии были такие выражения:

Хаатопа те егуа	— заставить бога спуститься с неба на землю
Хаа уу те егуа	— заставить бога войны войти в тело жрицы
Тихока	— вхождение бога в тело жрицы

В 1920 г. на острове Нуку-Хива жила жрица, изображавшая вхождение в нее бога и диалог с ним. Э. Хэнди попросил ее рассказать о своем ремесле, но она отказалась — колониальная администрация запретила ей заниматься этим [171, с. 266]. К жрецам всех рангов маркизцы относились с большим почтением. Люди верили, что от них зависит не только судьба людей

на земле, при жизни, но и судьба их душ в мире мертвых, в Гаванки.

*Рядовые общинники.* Социальный слой воинов был весьма разнороден. Военные вожди (тоа), которых в племени было немного, от одного до четырех, занимали очень высокое положение, но фактически они были помощниками вождя племени. Общины по приказу вождя племени выделяли воинов, в основном из рядовых общинников. Они собирались в назначенном месте, верховный жрец «беседовал» с племенным богом, воины купались в море, чтобы смыть с себя всякие следы общения с женщинами, и тоа вел их в сражение. После сражения воины возвращались к своим обычным занятиям.

О рядовых общинниках до нас дошло очень мало сведений. Более или менее обстоятельные данные имеются только об особых группах юношей и девушек добрачного возраста (каиои). Терминологически кайои — то же самое, что кариои на острове Мангарева и ариои на Таити. На Маркизских островах кайои, как юноши, так и девушки, носили набедренные повязки из тапы, выкрашенной в желтый или желто-оранжевый цвет смесью кокосового масла с сырым или жареным шафраном (ена). Один маркизец сказал Э. Хэнди: «Нет шафрана, нет кайои». Юноши и девушки натирали тела шафраном и кокосовым маслом, их кожа становилась мягкой и душистой. В волосах и за ушами у них были цветы: они носили на голове венки, на шее — ожерелья. Главным их занятием были песни и танцы.

На севере (Нуку-Хива, Уа-Пу) институт кайои был более развит, чем на юге. Однако нигде он не имел такого важного социального значения, как на Таити, где он использовался для утверждения культа бога Оро. На Маркизских островах кайои состояли на службе у вождя племени. Они, в частности, строили дом, в котором специалист татуировал сына вождя, обеспечивали пищей всех, кто был в этом доме. За это татуировщик татуировал и их, когда был свободен.

Один информатор, по словам Э. Хэнди очень надежный, сообщил ему, что кайои мужского пола — это те юноши, отцы которых не могут заплатить за татуировку, поэтому они помогают первенцу вождя племени. Другие сыновья вождя, добавил он, — это тоже кайои, потому что вождь строит дом только для татуировки сына-первенца. Кайои готовили все необходимое для обрядов и празднеств, а на празднествах пели и танцевали. Наибольшую активность они проявляли после сбора урожая. Часто группами человек по сорок они отправлялись в соседние долины, на соседние острова, подходили к домам знатных людей и пели в честь их песни (хоки). Иногда вся песня состояла только из одних имен. За каждое произнесенное имя они получали по подарку.

Став взрослыми, кайои превращались в каокао. Этот термин часто встречается в преданиях, где он обозначает лиц, сопровождающих вождя.

Рядовые общинники (матаеинаа) были заняты работой на огородах, ловлей рыбы, выращиванием хлебных деревьев — на плантациях вождей и на своих участках близ хижин. Исследователи, рассказывая об этих занятиях, много внимания уделяют технической стороне (как делается) и очень мало — социальной (кто делает, сколько человек участвует в работе, каковы отношения между ними). Рядовые общинники не имели возможности нанимать мастеров-ремесленников, они сами строили себе дома, лодки, плели циновки, изготовляли различную утварь.

**Хозяйство.** Главная земледельческая культура на Маркизских островах — хлебное дерево. При посадке копают сейчас железной лопатой (раньше — палкой) яму, устилают ее дно листьями, ставят отросток в яму, заполняют яму размельченной землей. Конец отростка обламывают, чтобы ускорить рост. Для защиты от свиней отросток обертывают корой и листьями, обвязывают полосками бамбука, иногда строят вокруг отростка небольшой забор.

При достаточном количестве дождей хлебное дерево дает четыре урожая в год. В прошлом первый урожай принадлежал вождю. Вождь берет, пишет Ю. Ф. Лисянский, четвертую часть плодов у своих подданных [48, с. 96]. Вождь трубил в сигнальную раковину — созывал людей для сбора урожая. Техника сбора урожая осталась прежней. Люди влезают на деревья и сбрасывают тяжелые плоды вниз на кучи листьев. Плоды на шестах (амо) несут к большой яме. Один человек может нести до 60 плодов, по 30 на каждом конце шеста. Семья собирает и хранит 4 тыс. (одну ману) или 8 тыс. (две ману) плодов хлебного дерева (плоды считали по четыре — эта система отличалась от обычного счета). Точнее, хранят не плоды, а пасту из них. Плоды срывают незрелыми. Их протыкают насквозь палочкой гуавы или бамбука, после чего они созревают за один-два дня. Мягкий плод очищают раковинной, кладут на листья, сверху тоже покрывают листьями. Через некоторое время плод становится таким мягким, что его можно выжать рукой. Ядро выбрасывают, мякоть помещают в корзину, подвешенную над землей, или в неглубокую яму, дно которой выложено кокосовыми и банановыми листьями. Сверху кладут большие камни. Когда мякоть высыхает и начинается брожение, ее переносят в большую силосную яму. Такие силосные ямы есть и сейчас. В Таи-Пи была яма глубиной 10 м и шириной 5 м. В древние времена такие ямы копали высоко в горах для всего племени (на случай голода). На острове Тахуата Э. Хэнди видел яму, в которой содержится хлебная паста столетней давности, все еще пригодная в пищу [171, с. 188].

Средний размер ямы для домохозяйства — 1 м в глубину и 1,25 м в ширину и длину. Хлебной пасты, хранящейся в такой яме, хватает семье на год.

Яму выстилают сухими банановыми листьями, потом — зелеными. На них кладут хлебную мякоть, время от времени уми-

ная ее ногами. Когда дно ямы заполнено, мякоть покрывают циновками из листьев дерева ти. Затем — новый слой мякоти, новый слой циновки и т. д. Сверху кладут большие камни. Через 10 лет мякоть превращается в пасту, похожую на глину.

Из пасты готовят кушанье, называемое попой ма. Для этого спрессованную мякоть кладут в корыто, заливают водой и замешивают тесто. Его завертывают в листья и обвязывают корой. Получаются маленькие пакетики, которые раньше варили в земляной печи, теперь — варят в большой железной кастрюле на керосинке. Для проверки втыкают в пакетик палочку — если тесто не прилипает к палочке, значит, кушанье готово. Пакетики разворачивают, содержимое, пока оно еще не остыло, кладут в корыто и толкут каменной ступкой. Потом опять делают пакетики — кушанье готово к употреблению. Со временем в пакетиках появляются личинки, тогда их кладут в соленую воду.

Если попой ма смешать со свежим плодом хлебного дерева (меи), то получается попой меи. Это блюдо готовят так: плод жарят на огне, удаляют черную скорлупу и ядро. Мякоть заливают водой и толкут ступкой на доске. После этого смешивают с попой ма, постоянно добавляя воду. Из пасты делают и другие блюда.

Прибрежные жители занимались ловлей рыбы. Они верили, что улов зависел от богов (бога моря, бога черепах, бога ловящих на удочку, бога ловящих сетью и др.), которых надо умилостивить. Богам приносили жертвы, им посвящались обряды. С рыбной ловлей связано было много поверий и примет.

На острове Уа-Пу, вблизи долины Хаа-Кути, есть место, где гнездится много птиц. Жители этого района ловили птиц большими сетями, привязанными к концам шестов. Птичье мясо было одним из главных продуктов их питания [171, с. 181].

На севере (Нуку-Хива, Уа-Пу) мастера возводили массивные каменные платформы до 3 м в высоту и ставили на них большие каменные статуи, изображающие племенных богов. Камни, весившие иногда несколько тонн, тащили к платформе с помощью особых приспособлений [171, с. 150].

*Жизненный цикл.* В источниках, описывающих жизненный цикл маркизцев, речь идет преимущественно о событиях в жизни знатных людей.

Маркизцы рассматривали рождение нового человека как результат вхождения в женщину души предка. Они, по словам миссионеров, верили, что все души мертвых, проведя некоторое время в раю или в аду, возвращались на землю, входили в женщин и воплощались в новорожденных [293, т. 2, с. 42]. Идея раи и ада добавлена, конечно, миссионерами. Маркизцы же считали, что наказание за дурные и вознаграждение за хорошие поступки происходят при жизни людей.

Миссионеры зафиксировали и такое представление маркизцев: душа человека — в звезде; звезда падает — кто-то умер.

(душа упала с неба). Потом душа входит в женщину — рождается новый человек, звезда опять поднимается на небо. Так звезда оживляет по очереди целый ряд людей [293, т. 1, с. 208].

В начале XIX в. маркизцы еще продолжали верить в то, что родившийся ребенок — это реинкарнация души умершего предка, чаще всего деда. «Каждый здешний житель, — писал Ю. Ф. Лисянский, — чистосердечно верит в то, что душа деда переселяется в его внука. Если бесплодная женщина ляжет под мертвое тело своего деда, то непременно делается беременной» [48, с. 106]. В то время маркизцы, видимо, не связывали зачатие с половым актом, так как, по словам Ю. Ф. Лисянского, «островитяне считают вполне допустимым, если жена родит и на другой день после свадьбы, и ребенок признается законным» [48, с. 98]. Эту информацию Ю. Ф. Лисянский получил от Э. Роберта, прожившего несколько лет на Маркизских островах и знавшего их язык и обычаи, поэтому она, видимо, достоверна.

Отголоски прежних представлений о родстве зафиксированы и в начале XX в. Считалось, рассказывали старики исследователям, что менструальная кровь — это неоформившийся зародыш; половой акт необходим для того, чтобы остановить кровь — тогда она превратится в эмбрион [171, с. 73].

Когда старый жрец умирал, пишет Э. Хэнди, его душа входила в его преемника [171, с. 224]. В этом веровании идея реинкарнации души выражена довольно четко. Неясно только, к какому времени это верование относится и было ли оно свойственно только жрецам или всем сословиям. Э. Хэнди полагает, что оно бытовало только среди жрецов. В то же время ученый считает, что вера в реинкарнацию — явление древнее: души людей, пишет он, которые раньше жили на земле, возвращались на землю при рождении новых людей [172, с. 218].

Во всяком случае, в то время когда на Маркизских островах вели исследования Р. Линтон и Э. Хэнди, вера в реинкарнацию души предка если и сохранялась, то в сильно измененном виде.

В прошлом, согласно рукописям миссионеров, душа умершего мужчины называлась фанауа, сейчас же фанауа — это дух женского пола. Фанауа ходит по земле, разглядывая женщин, пока одна из них ему не понравится. Тогда он входит в женщину, но не вредит ей, а, напротив, покровительствует. По просьбе женщины фанауа нападает на другую женщину, и она принимает вид беременной. Фанауа живет в этой женщине, говорит ее голосом, причиняет ей множество неудобств и мучений. Чтобы избавиться от фанауа (вера в этих духов, пишет Э. Хэнди, сильна, и маркизцы боятся говорить о них), родственники пострадавшей жевали листья, клали их ей в рот и уши (тогда, по их мнению, слышал вопрос и отвечал на него фанауа) и спрашивали: «Кто ты?» Фанауа молчал. Вопрос надо было повторить много раз, прежде чем фанауа называл свое имя и имя женщины, которая его послала. Иногда родственники шли к этой жен-

щине и убивали ее, но чаще подносили подарки фанауа с целью умиловить его.

Э. Хэнди отчасти прав, полагая, что вера в женских злых духов — это поздняя трансформация веры в дружественных духов (етуа). Дружественные духи, согласно прежним верованиям, вселялись в людей и начинали проричать их устами [171, с. 256]. В женщин вселялись души умерших, следствием чего было зачатие и рождение нового человека. Родственники женщин спрашивали: «Кто ты?» И узнавали, какая именно душа вселилась в женщину.

Сын-первенец в семье вождя был священным существом. О его рождении возвещали не криком («Сын родился!»), как в других семьях, а звуками сигнальной раковины тритон. Сразу после рождения сына вождя несколько человек шли на берег моря искать священный песок. Найдя, несли его к дому отца в скорлупе кокосового ореха. Считалось, что в песке — жизнь ребенка, что это — «песок Тики». У маркизцев есть легенда о том, как бог Тики оплодотворил песок, собрав его в кучу на морском берегу. По другой легенде, песок оплодотворил бог Атеа. До этого были корни, скалы, потом — бог Атеа и Оне-Уи, или Оне-Тапу («Священный песок»), после чего появились острова, выросли деревья и т. д.

В мифах и легендах маркизцев нет упоминаний о божестве-творце. В мифах о творении (вавана) мир возникает сам по себе. Правда, потом маркизцы под влиянием миссионеров ввели в мифы бога-творца (Танаоа). «Для каждого, — пишет Э. Хэнди, — кто знаком с природой туземных сказов и с религиозной мыслью туземцев, очевидно, что сначала эта так называемая вавана была переведена с английского на маркизский, а не наоборот» [172, с. 328—329].

В честь новорожденного сына-первенца по приказанию вождя воздвигался алтарь в марае, высаживались деревья, устраивались празднества. В крыше дома вождя делали отверстие, и, пока ребенка не отнимали от груди, его вносили в дом и выносили из дома только через отверстие в крыше. Каждый новый этап в жизни ребенка (научился сидеть, ходить и т. д.) отмечали обрядами и празднествами.

**Адопция.** На Маркизских островах очень широко практиковалась адопция. Одни информаторы говорили, что ребенка брали в другую семью сразу после его рождения, другие — после того как отнимали от груди. Когда рождался ребенок, дед или бабушка объявляли об этом с платформы своей хижины, а собравшиеся в первую очередь спрашивали, оставят они его у себя или отдадут в другую семью. Адоптированный ребенок имел в новой семье те же права, что и родные дети, пишет Э. Хэнди [171, с. 81]. Но так было, по словам одного европейца, долгое время жившего на островах, только в том случае, если обе семьи принадлежали к одному и тому же сословию. Э. Хэнди не вполне согласен с этим утверждением. Учитывалось, считает он, ве-



роятно, не сословие, а богатство: только богатая семья могла пойти на тот обмен подарками, который был необходим при усыновлении ребенка из другой богатой семьи [171, с. 81]. Высшее и низшее сословия Э. Хэнди трактует как богатых и бедных.

Э. Хэнди указывает, что при адопции преследовались следующие цели: укрепление союза двух семей; приобретение новых работников (в будущем); желание человека иметь потомков, которые после его смерти, принося различного рода жертвы богам, помогут его душе благополучно прибыть в мир мертвых, Гавайки, и занять там высокое положение.

Вожди никогда не отдавали своих детей в семьи более низкого сословия, тем более в семьи рядовых общинников. Переход детей с верхней ступени социальной лестницы на нижнюю был исключен. И наоборот, вожди часто брали детей из семей низших сословий, однако они не пользовались теми же правами, что и родные дети, жили в семье на положении слуг. В этом отношении ситуация мало чем отличалась от той, когда вожди адоптировали членов племени, побежденного в войне. «Пленник, адоптированный таким образом, — пишет Э. Хэнди, — становится членом семьи (возможно, как слуга)» [171, с. 82]. Слово «возможно» в данном контексте лишнее.

Семья вождя состояла из его главной жены, других жен, родственников вождя и его жены, родных и адоптированных детей, слуг. Последние всегда были «членами его племени: одни добровольно стали его слугами, чтобы найти убежище и защиту в его доме, других он призвал служить ему» [171, с. 46], — пишет Э. Хэнди. Но он вряд ли прав, разделяя адоптированных детей и слуг. И те и другие, попав в семью вождя, были одновременно и его слугами, и его детьми. Вождь племени называл всех членов племени хуа'а, так же он называл своих родных и адоптированных детей.

Нам мало известно о том, какими обрядами сопровождалась адопция детей из семей низших сословий в семью вождя.

Вожди, особенно вожди разных племен, часто прибегали к адопции при заключении мира между племенами — для упрочения дружеских связей.

Э. Хэнди наблюдал обряд адопции ребенка на острове Хива-Оа и довольно подробно описал его. Вождь племени из долины Ату-Она адоптировал ребенка из семьи вождя племени из долины Хана-Мате. Началось с того, что из долины Ату-Она в долину Хана-Мате пришло «формальное требование» — запрос на будущего ребенка — и присланы подарки. Было заранее известно, что отказа не будет (отказать значило нанести оскорбление). Когда ребенок родился, из долины Хана-Мате в долину Ату-Она прибыл посланник с этой вестью. Из долины Ату-Она к дому родителей ребенка пришли мужчины и женщины с подарками. Женщины спели генеалогию адоптирующей семьи. Гостей пригласили войти в дом. Пропели миф о творении мира, генеалогии обеих семей, затем состоялось празднество. Ребенку

было дано имя, выбранное из генеалогии adoptирующей семьи. Семьи расстались, а младенец на время кормления грудью остался у родителей.

Когда ребенок был отнят от груди, семье в Ату-Она сообщили об этом. Члены этой семьи пришли с подарками (тапа, свиньи). Опять было пение генеалогий, после чего ребенок был взят в долину Ату-Она. Его родная мать была с ним в новой семье до тех пор, пока он не привыкал к новому окружению.

Через некоторое время началась подготовка к заключительному празднеству. Родители ребенка и их родственники готовили подарки — одежду, украшения (в наши дни, добавляет Э. Хэнди, в основном деньги), adoptирующая семья — угощение. В назначенный день гости группами шли в Ату-Она. По прибытии каждая группа пела свои генеалогии, после чего их приглашали в дом. Adoptирующая семья получала подарки, и начиналось празднество [171, с. 83—85].

Маркизцы сопровождали все свои празднества и обряды, в том числе и похоронный, песнями и танцами. Песня и танец представляли собой единое целое, без слов песни нельзя было понять смысл танца. Танцоры, не сходя с места, делали обычно быстрые движения руками и ногами. Каждый танец был пантомимой — изображал ловлю рыбы, метание камней, плавание в море и т. д. Танцоры нередко прикрепляли к пальцам обеих рук длинные перьевые украшения (кихи), на острове Уа-Пу — к четырем пальцам каждой руки [171, с. 306]. Во время нанесения татуировки девочки исполняли танец хака мануману (ману — «птица»), имитируя с помощью рук и ног полет птиц; при этом на пальцах рук у них были кихи.

Весьма любопытны танцы таприата, исполняемые маркизцами в наши дни. Каждый танец передает определенный сюжет и имеет свое название. Танец, исполненный в честь Р. Линтона и Э. Хэнди, назывался ка'оха нуи, его содержание таково: «Сердечно приветствуем вас». Танцоры стояли на месте (мужчины — в два ряда, женщины — посередине). Движениями рук и ног они передавали буквы латинского алфавита, а последовательностью этих движений — слова и фразы на своем языке.

Итак, сын вождя подросток. Для него построены дом и лодка, изготовлены одежда, украшения, священный каменный топор. Специально нанятый мастер (тухунга) сочиняет песни в честь сына вождя, декламирует сказы. Каждый сказ начинается с того, как возник окружающий мир, и кончается тем, как на земле появились камни и деревья, раковины — те материалы, из которых построены дом, лодка, изготовлены одежда, украшения, каменный топор для сына вождя. Другой, тоже специально нанятый мастер (тухунга о'оно) знакомит мальчика с мифами, преданиями, генеалогиями, обучает его магическим формулам в построенном для этой цели доме. В мифах и сказках боги и древние герои строят дома, лодки, делают каменные топоры и т. д. — в такой форме мальчику преподносятся практические знания; в

легендах говорится об истории племени, о прославившихся вож-  
дях, о войнах; генеалогия знакомит его с предками. Все это  
надо было тщательно хранить в памяти.

Э. Хэнди скопировал текст сказов с рукописи, написанной  
одной женщиной под диктовку своего деда — последнего тухун-  
га о'оно из долины Пуа-Мау. Старик хотел, чтобы его народ  
помнил сказы, он попросил внучку, ученицу миссионерской шко-  
лы, записать их. Внучка и ее муж Пеохаи, тоже обученный ста-  
риком, многое забыли и, читая свои записи, подчас не понимали  
смысла отдельных слов и фраз. Тем не менее Пеохаи на похо-  
ронах пел эти сказы [171, с. 316].

*Генеалогии.* Генеалогия обычно начиналась с Отца-Неба и  
Земли-Матери, затем шли корни, скалы, например Акаоа —  
длинный корень (мужское начало), Акапото — короткий корень  
(женское начало), далее отвлеченные понятия: начало, основа  
и т. д., за ними — пространство, ночь, отражение, дыхание, зем-  
ля, море, дождь, сырость, раковина, панданус; после этого бо-  
ги — Тики, Танаоа и т. д. — и, наконец, люди.

Генеалогия женщины по имени Тауохокаани (долина Ату-  
Она, остров Хива-Оа) содержала в себе 140 поколений (вклю-  
чая корни, скалы и т. д.), т. е. 280 имен (в каждом поколении  
одно имя — мужское, другое — женское). Женщину, умершую  
в 1901 г., отделяло от первого поселенца по имени Нуку 36 по-  
колений, т. е. 900 лет, если считать, что одно поколение отделяет  
от другого 25 лет. Э. Хэнди записал еще несколько генеалогий,  
в том числе таких, где после Нуку было 35 и 39 поколений.  
Нуку имел жену по имени Упаеи и сына по имени Хоту. Жена  
Хоту — Моиакау [171, с. 344].

Держать длинную генеалогию в памяти было трудно, а оши-  
бок во время пения допускать нельзя. Поэтому изготовляли  
мнемонические средства (то'о мата) — предков изображали  
узелки на шнурах.

В генеалогии приводится одно имя человека. В действитель-  
ности же каждый человек имел много имен. В своей семье он  
был известен только под одним из имен, но в племени знали и  
другие его имена, например имя, полученное им при обмене  
с кем-либо именами; имя, данное ему при постройке нового до-  
ма; имя врага, которого он убил; имя, данное ему при татуиров-  
ке, и т. д.

*Обмен именами.* Обмен именами совершался только между  
лицами равного ранга. Люди низшего сословия преподносили  
друг другу небольшие подарки (тапу, украшения), а иногда  
обходились и без этого. Обменивавшиеся именами становились  
тезками, так как они сохраняли и свое прежнее имя. Союз тезок  
был очень тесный — человек получал права на имущество сво-  
его тезки и даже на его жену. Если именами обменивались люди  
враждующих племен, то каждый из них мог спокойно идти в  
долину, где жили враги его племени, — имя тезки служило ему

надежной защитой. Маркизцы стремились обмениваться именами с наибольшим числом людей, поэтому они имели много имен.

Обмен именами вождей сопровождался богатыми подарками, пением генеалогий. Если предложение обменяться именами исходило от лица того же ранга, отказаться было нельзя — это рассматривалось как оскорбление. Вождь, зачитав свою генеалогию, давал другому вождю одно из своих имен. Тот делал то же самое, после чего их называли новыми именами.

Над каждым ребенком в возрасте около десяти лет, пишет Э. Хэнди, совершался обряд очищения рук. По этому случаю закалывали трех-четырёх свиней; родственники собирались в доме отца, ложились на пол, на их тела клали доску, на которой обычно делали попои (из плодов хлебного дерева). Ребенок держал ступку, отец помогал ему готовить это кушанье. Затем следовало празднество. «Этот обряд удалял тапу из ребенка. Считалось, что если ребенок съест попои и съест его до этого обряда, то может заболеть или даже умереть. Обряд делал руки ребенка «священными», — пишет Э. Хэнди, — для этой работы в будущем» [171, с. 92].

Одно из двух: либо обряд маркизцев утратил свой первоначальный смысл к тому времени, когда на острове появились Р. Линтон и Э. Хэнди, либо последний неверно понял своих информаторов. Обряд, видимо, совершался лишь над детьми высших сословий (заколоть три-четыре свиньи рядовой общинник вряд ли мог). Смысл обряда состоял не в том, чтобы освятить руки ребенка, а, наоборот, чтобы снять с них святость. Сын вождя считался священным существом, в нем воплощен бог, а соприкосновение с богом для обыкновенных людей опасно. Именно поэтому ребенка вносили в дом и выносили из дома не через дверь, а через отверстие в крыше. По этой же причине из него удаляли святость, чтобы он мог общаться с окружающими.

В возрасте 6—10 лет производились операции надрезания и протыкания мочек ушей, причем если это был сын сильного вождя, то обряд сопровождался человеческой жертвой. В возрасте 12—15 лет — татуировка. После этого сын вождя мог вступать в брак. Что касается обручения, то оно происходило в раннем детстве, а нередко — до появления ребенка на свет. Вожди договаривались о браке между их будущими детьми. Брачный обряд иногда совершался, когда жениху и невесте было по 8—9 лет.

Э. Хэнди рассказывает о брачном обряде на острове Уа-Пу, заинтересовавшем его потому, что он напоминает брачный обряд на острове Раротонга (Хэнди, видимо, имеет в виду брачный обряд на острове Мангаиа): жених восьми-девяти лет шел к дому родителей невесты по распростертым на земле телам ее родственников; потом невеста шла к дому родителей жениха по распростертым телам его родственников [171, с. 212].

Сын-первенец вождя племени становился фактическим вождем племени после вступления в брак. Пройдя все стадии обуче-

ния, он приступал к руководству племенной жизнью: назначал через вождей общин время посадки тех или иных культур; налагал табу на определенные виды пищи; собирал дань с рядовых общинников; наказывал неугодных ему людей и тех, кто нарушал нормы племенной жизни; разрешал конфликты, особенно часто возникавшие между домохозяйствами и общинами из-за земли, распределял земли побежденного племени после успешной войны.

— *Межплеменные войны.* Войны между племенами велись часто. Главная причина их — человеческие жертвы богам. Вожди и жрецы иногда приказывали воинам похитить из соседнего племени человека, чтобы принести его в жертву. Брат убитого искал желающих ему помочь или просил вождя племени выделить ему воинов. Он шел вместе с ними в долину, где жили враги, чтобы убить одного из них. Убитого всегда съедали. Если жертву не убивали на месте, а брали в плен, то обращались с пленным очень жестоко: вводили живому человеку в задний проход стебель колючего растения (копу кики) и вытаскивали им внутренности. Когда человек умирал, его труп укладывали в земляную печь [171, с. 138].

Набеги небольших групп с целью мести в конечном счете вели к войне между племенами. Вождь племени, правда, мог послать к врагам человека, который был связан с врагами по адопции, браку или союзу с иноа, чтобы решить дело миром. Если это не удавалось, он приказывал вождям общин выделить людей для войны и отправлял своих людей вербовать союзников (пае вии тоуа — «приглашать на войну»). Воины собирались в специальном большом доме. Всякое общение с женщинами в это время им было запрещено. Знатоки декламировали для воинов сказы, мужчины приносили им пищу. Звуки сигнальной раковины означали начало военных действий. Группа людей шла на вершину горы, с которой враги могли их видеть, и криками объявляла им войну (после появления у маркизцев огнестрельного оружия — выстрелами из ружей).

Перед началом сражения верховный жрец племени выполнял различные обряды. Племенному богу приносили человеческие жертвы, при этом те, кто нес жертвы к месту обряда, хором выкрикивали имя бога и слова: «Помоги нам победить врагов». Верховный жрец, изменив голос, отвечал им как бы от имени бога: «Они будут побеждены» [171, с. 131].

Воины шли на битву в сопровождении жен. Женщины доходили до такого места, откуда они могли наблюдать за ходом битвы и подбадривать воинов криками. Во время сражения впереди шли военные вожди. Оружие состояло из палиц, копий, дротиков, пращей (иногда камни бросали просто рукой). Военные действия происходили днем; если к вечеру они не заканчивались, то войны расходились по домам, а утром битва возобновлялась. Побежденное племя покидало свою долину: уходило в горы или в море, если заблаговременно были подготовлены

для этой цели лодки. Часть людей вливалась в состав племени-победителя с помощью адаптации.

Первого убитого врага воины-победители привязывали к длинному шесту, и двое из них несли его к верховному жрецу. Тот, окруженный воинами, делал вид, что в него входит бог, и кричал: «Входи! Входи!» В рот жрецу клали свинину, рыбу — это было кормление бога. Затем победители праздновали победу.

*Религия.* Когда вождь был болен, к нему приходил верховный жрец. Он призывал бога сойти вниз — «упасть с неба на землю», делал в крыше дома отверстие и стелил на полу циновки. Жрец имитировал губами шуршание — это бог пробирался через отверстие, жрец имитировал звук приземления — это бог падал на циновки. Жрец задавал вопрос: «Кто ты?» — и, изменив голос, отвечал: «Я такой-то». Жрец спрашивал бога: почему заболел вождь, что это за болезнь, как ее лечить, сколько людей и кого именно надо принести в жертву богу и т. д.

Болезнь чаще всего рассматривалась как результат проникновения в человека злого духа. Жрец «узнавал» имя этого духа и различными способами пытался «изгнать» его: тер больное место руками, корой хибискуса, мыл больного горячей водой, нагретой в сосуде с помощью раскаленных камней, приговаривая: «Что же это такое? Ты не хочешь уйти из него? Ты хочешь убить его?» Иногда жрец разжигал костер, укладывал больного около костра и бегал вокруг, размахивая руками: полагали, что злой дух при этом выходил из тела больного, попадал в костер и сгорал.

Если жрец считал, что человек заболел потому, что душа ушла из его тела, готовилось попой — приманка для души. Душа приходила, жрец ловил ее и прятал в сосуд. Затем он прикладывал сосуд к уху больного: душа через ухо входила в тело.)

Нередко причиной болезни считалась черная магия, непосредственный результат колдовства. Колдун, различными приемами и заклинаниями приманивая душу жертвы, ловил ее, зажимал между двумя половинками скорлупы кокосового ореха и разбивал орех камнем. В таких случаях отправлялись к колдуну, одаривали его и просили вылечить пострадавшего.

Европейцы, живущие на островах, восприняли от маркизцев веру в магию. Однажды, согласно их рассказам, капитан торговый шхуны отобрал у маркизца его жену. Тот, решив отомстить, пошел к колдунье с лоскутком от одежды капитана. Колдунья вырыла яму и развела в ней огонь; когда он погас, бросила в яму принесенный лоскуток, засыпала его золой и землей. У капитана заболели глаза. Шли дни, месяцы, а болезнь не проходила. Другой маркизец решил помочь капитану — разжег костер и в пламени увидел колдунью. Он пошел к ней и попытался снять колдовство, но старуха не захотела его даже выслушать. Через некоторое время маркизец повторил свою попытку.

но на этот раз пригрозил колдунье, что в случае отказа обратиться к колониальной администрации. Женщина, боясь отправки на Новую Каледонию, где содержат преступников («для туземца, — пишет Э. Хэнди, — это самое страшное из всех наказаний»), повела маркизца к тому месту, где зарыла лоскуток, выкопала его, а землю и золу разбросала в стороны. В тот же час капитан выздоровел, снял с глаз повязку, которую носил много месяцев [171, с. 278].

У маркизцев существовал такой способ опознания колдунов и воров: тухунга наливал немного воды на лист таро и, глядя в воду, называл их имена; жрецы определяли нарушителей табу, глядя в сосуд, наполненный кавой.

Когда вождь умирал и его душе предстояло путешествие в подземный мир, Гавайки, у платформы, где лежал труп вождя, складывали тела людей, принесенных в жертву (от одного до десяти). Под стук барабанов и звуки раковин люди подходили к платформе, резали себе тело острыми камнями или кусками бамбука, рвали на себе волосы, выбивали себе зубы. Так продолжалось семь дней. Это делалось для того, чтобы возвести дух вождя в ранг божества. Тело вождя бальзамировали, натирая кокосовым маслом. У ног его клали свиней, собак, кур. Пища была приманкой для злых духов, она отвлекала их внимание от души вождя. Тело вождя укладывали в гроб, сделанный в форме лодки. Череп отделяли от скелета и хранили в маре (на островах Уа-Пу и Нуку-Хива маре называлось аху). В маре или аху помещали только тела вождей, тела рядовых общинников находились в покинутых хижинах. На острове Нуку-Хива лодка-гроб имела два метра в длину, тело вождя завертывали в тапу, видны были только руки и вырезанная из дерева голова. В руках — весло. Он сидел, нагнувшись вперед и наклонив голову. Создавалось впечатление, что он гробет [171, с. 121].

В мире мертвых, как и в мире живых, по представлениям маркизцев, не было равенства. Душа вождя попадала сначала в верхний слой подземного мира — здесь были плохие условия и мало пищи. В верхнем слое прозябали души рядовых общинников, родственники которых не смогли принести нужных жертв богу, точнее, жрецу. Родственники вождя, конечно, приносили такие жертвы, и через некоторое время душа вождя переходила из верхнего слоя в средний — здесь были более сносные условия, больше пищи. В среднем слое жили мастера, знатоки, помощники жрецов и т. п. Чтобы душа могла перейти из среднего слоя в нижний, где было изобилие пищи и души пребывали в состоянии блаженства, требовались еще большие жертвы. В нижнем слое обитали только души вождей, жрецов, прославившихся воинов.

*Современное положение.* До европейской колонизации насчитывалось около 30 тыс. маркизцев, сейчас их осталось всего 1800 человек. Многие из них больны. Европейцы занесли на

Маркизские острова такие болезни, как проказа, сифилис, оспа и др., научили маркизцев пить вино, курить табак, принимать наркотики. От прежней культуры остались, по выражению Э. Хэнди, лишь «отдельные лоскутки»: обычаи, связанные с адопцией; некоторые черты похоронного обряда; этикет во время еды и т. д. Кое-где еще сохранились хижины старого типа, их используют как временные пристанища. Сейчас дома строятся из досок, кроются рифленным железом. Одежда — европейская. Основная пища — по-прежнему попои в разных видах, но рис, сахар, кофе, чай и консервы прочно вошли в рацион маркизцев.

Коренное население Маркизских островов — номинально христиане, но знают об этой религии мало. Они считаются французскими подданными, но их этническое самосознание не изменилось.

В прежней культуре маркизцев было немало черт, об утрате которых можно не сожалеть. Но было (прежде всего в образе жизни рядовых общинников) много хорошего, что сохраняется, несмотря на «деморализующие влияния», отмечает Э. Хэнди. Это — производственные знания и навыки, стремление в каждом деле достичь совершенства; способность выполнять работы, требующие объединения усилий многих людей; вежливость, щедрость, приветливость; чувство личной независимости, понятие о справедливости и чести; утонченная изысканность, изящество в социальных и эстетических проявлениях; способность к рациональному и творческому мышлению, что свидетельствует, заключает Хэнди, «об очень высоком интеллектуальном уровне» [171, с. 6].

У маркизцев есть не только прошлое, но и настоящее, а также будущее.



### Глава III

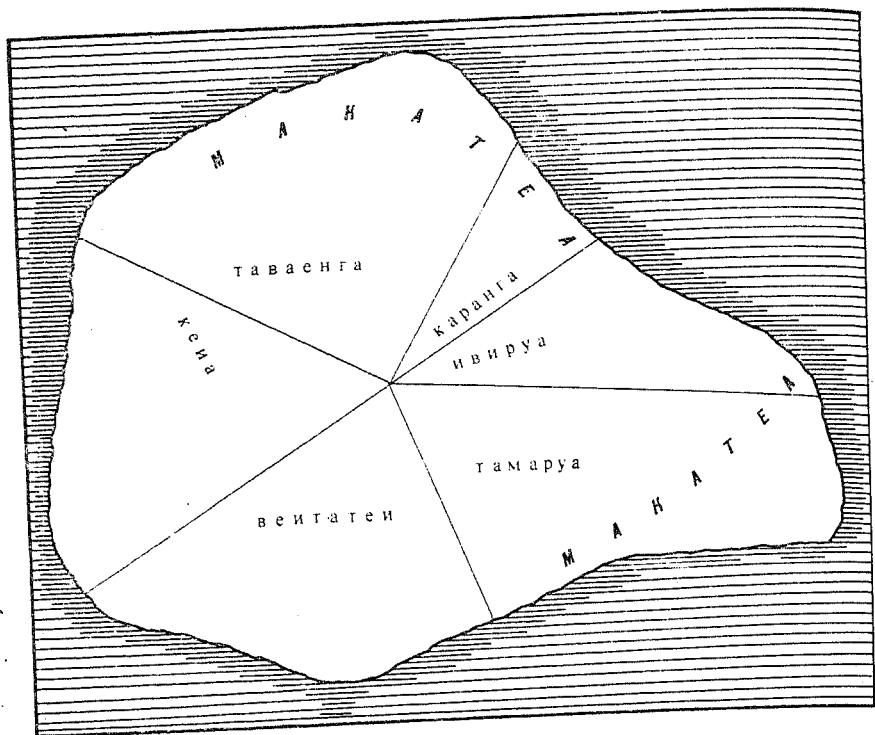
#### МАНГАЙЦЫ

*Общие сведения.* Остров Мангаиа невелик, его площадь — 51,8 кв. км. В 1978 г. на нем проживало около 2 тыс. человек, в том числе мангайцев — 99,2%, а пришлых — всего 0,8%. Остров окружен коралловым рифом, ширина которого достигает 1 км и лишь на востоке — до 3 км. Высота рифовой платформы с внешней стороны — от 3 до 10 м. С внутренней стороны рифовая платформа круто обрывается, образуя отвесную стену до 25 м высотой, взобраться на которую можно только в очень немногих местах. Эту коралловую платформу местные жители называют Макатеа. Центральная часть острова — плато, вернее, расчлененная вулканическая скала высотой почти до 200 м. Мангайцы называют плато маунга («гора»). Макатеа, где много расщелин и пещер, и маунга давали убежище остаткам племен, потерпевшим поражение в битвах. «Возможно, — замечает Те Ранги Хироа, — что многие племена были бы истреблены, если бы не было этих убежищ» [277, с. 5]. Между коралловой платформой и центральным плато — узкая полоса, где были расположены поселения мангайцев (до прибытия европейцев компактных деревень не было) и их огороды.

Ныне остров делится на шесть дистриктов (пуна) — три на востоке и три на западе. Во главе дистрикта стоит вождь. Каждый дистрикт поделен на субдистрикты (тапере), которые также возглавляются вождями. Во время обрядов мангайцы именуют остров Те ика о Ронго — «Рыба бога Ронго». Называя дистрикты, они говорят о голове, теле, хвосте Ронго, понимая под этим голову, тело и хвост рыбы Ронго [277, с. 126] (табл. 1).

*Источники.* Главный источник по этнографии мангайцев — книга Те Ранги Хироа «Мангайское общество» [277]. Те Ранги Хироа вел исследования на острове с декабря 1929 до апреля 1930 г., он замещал судью, находившегося в отпуске. Служебные обязанности отнимали у него мало времени: суд заседал один раз в неделю.

К тому же ему было дано право использовать штат и средства администрации по своему усмотрению. В результате администрация, пишет Те Ранги Хироа, направила все свои силы на



Племена острова Мангана

этнологические исследования, к которым были привлечены вожди дистриктов и субдистриктов, деревенские полицейские и даже заключенные. Условия для полевой этнографической работы, замечает Те Ранги Хироа, сложились «уникальные». Надо сказать, что Те Ранги Хироа, полинезиец по матери, хорошо знал многие диалекты полинезийского языка. Он посетил все марая на острове, все места сражений, о которых говорится в мангайских преданиях, собрал ценнейшие сведения от местных жителей.

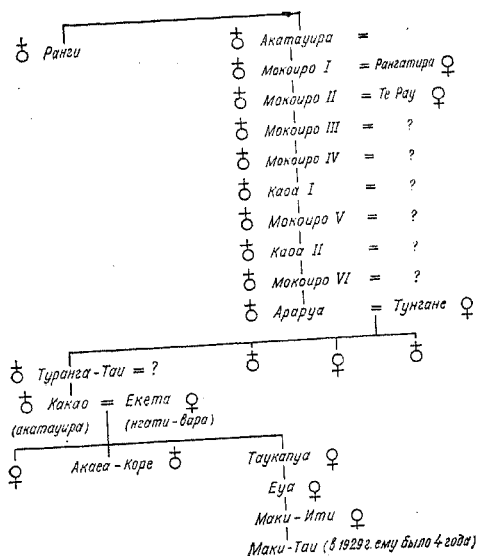
Книга Те Ранги Хироа представляет собой выдающееся научное сочинение. Разумеется, он в полной мере использовал труды своих предшественников, в первую очередь миссионеров. Среди них двое достойны особого упоминания — миссионер В. Джилл, прибывший на остров в 1823 г., долгое время живший там и опубликовавший восемь книг о мангайцах, и главный информатор В. Джилла — Мамае (другие его имена — Короа-Ити и Садарака), священник в христианской церкви, основанной Джиллом, автор рукописи, на которую Те Ранги Хироа часто ссылается. В. Джилл в своих книгах, отмечает Те Ранги Хироа, больше пишет «об убийствах, человеческих жертвах и каннибализме, чем о конструктивных институтах мангайской

## Дистрикты на острове Мангаиа

Современное название	Древнее название	Ритуальное название
Тамаруа	Мангонуи	Те пауру о Ронго и катау («Голова Ронго справа»)
Ивируа	Ивируа	Те пауру о Ронго и кауи («Голова Ронго слева»)
Вентатеи	Патики-Хенуа-о-Ранги	Те пори о Ронго и катау («Тело Ронго справа»)
Каранга	Каранга	Те пори о Ронго и кауи («Тело Ронго слева»)
Кеа	Те-Апуна-Ваи	Те ику о Ронго и катау («Хвост Ронго справа»)
Таваенга	Те-Кура	Те ику о Ронго и кауи («Хвост Ронго слева»)

культуры, но все же он изложил мангайскую историю от первых туземных поселений до начала христианизации» [277, с. 7]. В рукописи же Мамае содержатся ценные сведения именно об этих «конструктивных институтах», в частности полная его родословная (он принадлежал к группе нгати-вара), которая восходит к временам первых поселенцев на острове, прибывших, согласно утверждениям мангайцев, из подземного мира Аваики. Дед Мамае, Короа, сочинял песни, многие из которых были записаны Джиллом. Сын Мамае по имени Аитеина — один из главных информаторов Те Ранги Хироа (в 1929 г., когда Те Ранги Хироа жил на Мангаиа, Аитеине было 80 лет). Другой информатор Те Ранги Хироа — Акаеа-Коре, пастор в деревне Ивируа. В 1929 г. ему было за 50.

Информаторы Те Ранги Хироа, не говоря уже об информаторе В. Джилла, хорошо знали, к какой группе принадлежат, Видимо, не вполне прав Те Ранги Хироа, который пишет, будто мангайцы не только отказались от прежних обычаев и институтов, «но даже постарались забыть о том, что такие обычаи и институты вообще существовали» [277, с. 7]. Танги-Ваипо, вождь дистрикта Ивируа, хорошо помнил о том, что он — член группы манауне, и даже дал Те Ранги Хироа свою генеалогию: Манауне — Путе — Те-Ороуна — Ваипо — Танги-Ваипо. Информатор В. Джилла, Мамае, знал имена всех своих предков по мужской линии и даже имена их жен. Акаеа-Коре, по мужской линии — акатауира (нгарики), а по женской — нгати-вара, принадлежал к акатауира, видимо, не по старшей, а по младшей линии, и его генеалогия, по словам Те Ранги Хироа, «неубедительна, так как в ней повторяются имена и забыты имена жен в ранних поколениях» [277, с. 28]. И все же эта генеалогия весьма показательна: Акаеа-Коре, судя по всему, был главой большой семьи — он помнил имена предков в трех восходящих поколениях; а поскольку эта семья входила в группу акатауира,

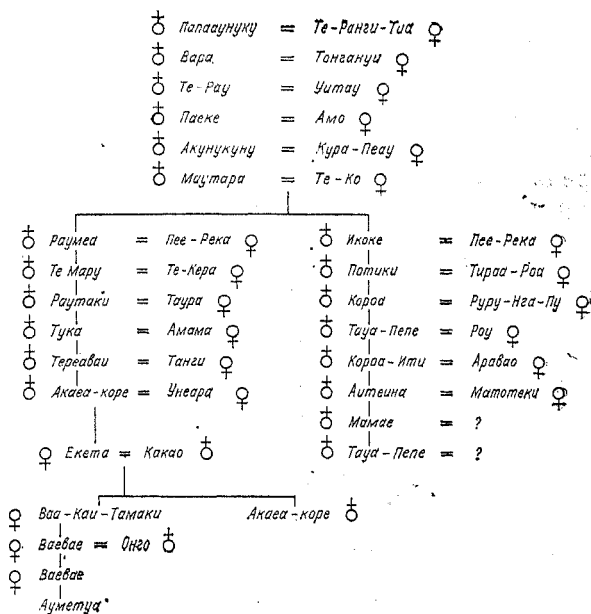


### Генеалогия племени акатауира

он знал, что его генеалогия начинается с основателя этой группы по имени Акатауира. Имена же повторяются через поколение (Мокоиро — Каоа — Мокоиро — Каоа — Мокоиро — Каоа), как и в генеалогии нгати-вара, записанной Мамае: Короа — Тауа-Пепе — Короа (Мамае) — Аитеина — Мамае — Тауа-Пепе. Повторяется также имя Акаеа-Коре: Акаеа-Коре — Екета — Акаеа-Коре [277, с. 27]. За повторением имен стоит вера мангайцев в инкарнацию в человеке души его деда, и это повторение имен в мангайских генеалогиях было бы еще более заметно, если бы мы знали все имена каждого предка, а не одно из них. В частности, можно было бы не обнаружить трехкратного повторения имени Короа (Мамае), если бы Те Ранги Хироа не отметил в примечании, что информатор В. Джилла имел три имени: Короа, Мамае и Садарака [277, с. 27].

Рядовые общинники не имели генеалогий, не знали своих родословных. Они были «сыновьями» тех вождей, под власть которых состояли, и отцовство последних было для них важнее семейного отцовства. Рядовой общинник знал имя отца, а через него — имя группового предка. Считалось, что для него этого вполне достаточно.

Итак, один из информаторов Те Ранги Хироа, Акаеа-Коре, по групповой принадлежности был нгарики, второй, Аитеина, — нгати-вара; информатор В. Джилла, Мамае, принадлежал к группе нгати-вара, выступал в последней войне, разыгравшейся на острове, на стороне верховного вождя по имени Нумангати-ни, так как это была война нгарики — «христиан» против нга-



Генеалогия племени нгати-вара

ти-вара — «язычников». Несомненно, сочувственно относился к нгарики и сын Мамае, Аитеина, один из главных информаторов Те Ранги Хироа. Вот почему в устной истории острова, составленной Те Ранги Хироа по рукописи Мамае, книгам В. Джилла и материалам его собственных полевых исследований, такое большое место занимают нгарики. Кто первым прибыл на остров? Нгарики. К какой группе принадлежали первые верховные вожди острова? К нгарики. Будь у В. Джилла и Те Ранги Хироа информаторы из других групп, устная история острова, по всей вероятности, выглядела бы иначе.

Те Ранги Хироа, опираясь на собранные материалы, делает следующие выводы: нгарики, первыми прибыв на остров и захватив власть, заставили более поздних пришельцев воспринять свои обычаи, и эти обычаи стали межплеменными, общеостровными. «Таким образом, — пишет он, — бог Ронго стал национальным богом. Должности верховных жрецов бога Ронго... стали наследственными в рамках племени нгарики. Более поздние пришельцы признали божественное происхождение предков нгарики... и ритуал, установленный ими в честь бога Ронго» [277, с. 34].

Эти выводы Те Ранги Хироа получили хождение в науке. Так, И. Голдман в книге «Древнее полинезийское общество» подчеркивает, что на острове Мангаиа власть сначала принадлежала нгарики, а потом перешла к тонга-ити [166, с. 79].

На деле предки нгарики пришли на остров позже других, а

более ранние пришельцы не только, как справедливо отмечает Те Ранги Хироа, «признали божественное происхождение предков нгарики», но и вынуждены были согласиться (вероятно, в период правления вождя Нгангати) также с тем, что они поселились на острове позже нгарики. Вся устная история была переделана жрецами нгарики, и если учесть этот факт, то выводы Те Ранги Хироа и утверждения И. Голдмана следует признать неверными.

*Устная история.* Устная история острова начинается с мифа о появлении первых людей из подземного мира Аваики (даже еще раньше — с жизни богов в этом подземном мире) и заканчивается приходом к власти Нумангатини (20-е годы XIX в.). К сожалению, Те Ранги Хироа доводит свое исследование только до момента прибытия на остров миссионеров в 1823 г. «Дальнейшая история, — заключает он, — может быть удовлетворительно изложена лишь после того, как будут более отчетливо осмыслены изменения, привнесенные западной культурой» [277, с. 83].

Жрецы-нгарики, «редактируя» устную историю острова, меняли в генеалогиях и списках войн имена, но сохраняли число поколений; меняли племенную принадлежность верховных вождей острова, но сохраняли названия воюющих групп, имена их вождей и исходы сражений. Поэтому устная история острова позволяет составить представление о последовательности и об истинном смысле событий. Там, где речь идет о нгарики, пишет Те Ранги Хироа, много путаницы [277, с. 48], в ряде мест он ее устранил. Мы продолжим его работу в этом направлении.

Следует отметить еще одно обстоятельство, затрудняющее реконструкцию подлинной истории острова. Книга Те Ранги Хироа печаталась в Музее Бишоп на Гавайских островах в его отсутствие. В одном из писем он выражал возмущение по поводу того, что «юные леди», редактировавшие его книгу, сделали текст в некоторых местах «совершенно бессмысленным» [124, с. 173]. В списке войн, например, один и тот же человек (Оне) — то член племени тонга-ити, то акатауира; один и тот же вождь (Кирикови) фигурирует одновременно и как победитель, и как побежденный. В действительности Кирикови победил и стал верховным вождем острова [277, с. 35, 68]. В списке войн он — то член племени нгати-вара, то нгарики. Примеров искажения авторского текста можно привести много.

Поэтому, прежде чем приступить к изложению устной истории острова, предстоит ее реконструировать: снять один слой — редактуру «юных леди» и второй — «редактуру» жрецов нгарики.

В устной истории острова речь идет о группах населения, которые Те Ранги Хироа называет племенами. Довольно много сюжетов, относящихся к религии и мифологии и на первый взгляд не связанных с социальной организацией мангайцев. Но это впечатление ошибочно: за каждым мифическим событием

стоят не только вера и фантазия, но и объективные исторические факты.

В самом начале, согласно мифу о творении, была полая скорлупа огромного кокосового ореха и четыре духа: три мужских и один женский. Мужские духи помещались под скорлупой кокосового ореха, женский — внутри. В мифе приводятся имена всех четырех духов, но одно из них представляет для нас особый интерес. Это Те-Тангаенгае, что означает «дыхание», или «движение ребер во время дыхания» [277, с. 9].

У женского духа не было мужа. Из боков этого духа, как растения из земли, выросли шестеро детей: трое с одной стороны, трое — с другой [277, с. 10]. Один из них — Ватеа (Ватеа означает «свет дня») имел два тела — человеческое и рыбье. Ватеа женился на Папа («Земля»), у них было пять сыновей: Тангароа, Ронго, Тонга-Ити, Тане-Папа-Каи, Тангиа и дочь Ра-Кура-Ити. Ватеа хотел отдать все виды пищи во владение своему сыну-первенцу, Тангароа. Папа воспротивилась этому — согласно обычаю, она не могла бы тогда делить трапезу с сыном-первенцем. В результате Тангароа получил только то, что имело красный цвет (красные кокосовые орехи, красные виды таро, красных птиц и рыб), а Ронго — все остальное. Ронго имел незаконную связь с женой Тангароа, и она родила ему дочь по имени Таваке. Тангароа покинул подземный мир острова Мангаиа. Ронго вступил в связь со своей дочерью Таваке. Их дети — первые люди: Ранги, Акатауира, Моко (Мокоиро), Ету и Мата-о-Тангароа. Они родились и жили в подземном мире Аваики. О судьбе Ету и Мата-о-Тангароа в мифе ничего не говорится. Ранги, Акатауира и Моко вышли из подземного мира на землю. Они были сыновьями бога Ронго, но считали себя его внуками. Ронго поделил власть между ними следующим образом: Ранги стал верховным вождем острова, Акатауира — главным жрецом, Моко (Мокоиро) — хозяином пищи. Все они были нгарики, и от них берут начало три подразделения этого племени: собственно нгарики (другие названия — ранги, паранги, папаранги); акатауира; ваеруаранги (от Ваеруаранги, сына Моко).

Вместе с тремя братьями из подземного мира вышел жрец по имени Папааунуку — сын Тане-Папа-Каи. Бог Тане входил в тело Папааунуку и говорил его устами. Так пишет В. Джилл, опираясь, вероятно, на сведения информаторов из племени нгати-тане [159, с. 19], но Мамае, главный информатор В. Джилла и прямой потомок Папааунуку, став пастором, утверждал, что отцом Папааунуку был не Тане, а кто-то другой, имя которого неизвестно, что Ранги назначил Папааунуку жрецом бога Моторо, т. е. бога племени нгарики. В свою очередь, Аитеина и Акаеа-Коре утверждали, что Маутара (потомок Папааунуку в пятом поколении), хотя и советовался с богом Тане, но делал это через свою жену, которая принадлежала к племени нгати-тане, или через своего родственника по браку, верховного жреца

бога Тане [277, с. 20—21]. Папааунуку, говорили нгати-тане, был жрецом бога Тане. Нгати-тане пришли на остров Мангаиа из подземного мира одновременно с нгарики. Эта версия не устраивала племя нгарики, и оно, устами Мамае, Аитеины и Акаеа-Коре, главных информаторов В. Джилла и Те Ранги Хироа, всячески ее оспаривало. В. Джилл в этом споре был на стороне племени нгати-тане, Те Ранги Хироа — на стороне нгарики. «Потомки Папааунуку, — пишет он, — на несколько поколений стали последователями бога Тане, но они никогда не были жрецами Тане, что имело бы место в том случае, если бы Папааунуку был сыном Тане. Почитателей Тане еще не было на острове Мангаиа в то время, когда там уже были нгарики и Папааунуку» [277, с. 21].

Нгарики, согласно этой версии, первыми прибыв на остров, принесли культ бога Ронго. Но Ранги выразил желание иметь еще одного бога, который жил бы не в подземном, а в верхнем мире, при этом Ранги «отрицал Тане» [277, с. 20]. Выходит, что культ бога Тане на Мангаиа («в верхнем мире») в то время уже был, а значит, были на острове и нгати-тане.

Ранги направил на остров Раротонга к вождю по имени Тангиа своего посла с просьбой послать ему бога. В. Джилл утверждает, что Тангиа — это историческое лицо, которое не следует путать с богом Тангиа, младшим братом Ронго [159, с. 24]. Те Ранги Хироа, знающий, что у полинезийцев существовал обычай обожествлять вождей, склонен считать, что сначала Тангиа был историческим лицом, а потом стал одним из богов, сыном (или внуком) Ронго.

Тангиа в ответ на просьбу Ранги отправил на остров Мангаиа трех своих сыновей. Двое из них сбросили третьего, по имени Моторо, в море. Моторо растерзали акулы, но дух его на обломке дерева прибыл на остров Мангаиа, вошел в тело Папааунуку и его устами произносил свои божественные речи. Так Моторо стал племенным богом нгарики.

Итак, существуют две противоречащие друг другу версии: 1) устами жреца Папааунуку говорил Тане, бог племени нгати-тане; 2) его устами говорил Моторо, бог племени нгарики. Разница лишь в том, что Тане не приводил Папааунуку в состояние экстаза и он говорил спокойно, а Моторо доводил Папааунуку «до бешенства»: он кричал и губы его были покрыты пеной [277, с. 20—21].

Жрец Папааунуку имел еще одно имя: Амама («Открытый рот»). Он открывал рот, и бог входил в его тело. Какой бог, Тане или Моторо? Оставим этот вопрос пока без ответа.

В рукописи Мамае, где приведена генеалогия племени нгати-вара, первые шесть имен, как считает Те Ранги Хироа, принадлежат жрецам бога Моторо. В книге В. Джилла перечислены имена жрецов бога Тане.

Жрецы бога Моторо: Папааунуку, Вара, Те-Рау, Паке (убит вождем Нгаутой), Аунукуну (убит вождем Нгаутой),



Маутара, Нгара, Те-Ка, Макитака, Тереаваи. Жрецы бога Тане: Туруиа с Танти (убит войнами Таматапу), Моуна, Матарики (принесен в жертву богу Ронго), Тиора (принесен в жертву богу Ронго), Те-Пунга (принесен в жертву богу Ронго), Те-Ваки (спасен Маутарой), Танемуа (Какари), Ваекура, Панге-Иви (Еремаа), умер в 1830 г., христианин.

Должность жреца бога Моторо обычно переходила от отца к старшему или единственному сыну, но не всегда: Нгара, седьмой жрец, младший из восьми сыновей Маутары, передал должность жреца своему племяннику Те-Ка. Тереаваи был жрецом при верховном вожде Те-Аио, «которого, — пишет Те Ранги Хироа, — нгарики стали считать своим богом вместо Тане» [277, с. 121]. Опять противоречие: речь идет о жрецах бога Моторо, и Тереаваи, казалось бы, должен заменить богом Те-Аио Моторо, а не Тане.

Жрецы Моторо, пишет Те Ранги Хироа, занимали уникальное положение в обществе: они могли быть посредниками между племенем, с которым враждовало их племя, и богом этого племени. Они стояли выше жрецов всех других племенных богов [277, с. 121].

В период правления Ранги произошло важное событие — с Раротонги на остров Мангаиа прибыл вождь по имени Туи, который сразу занял здесь видное положение: он сидел рядом с Ранги в марae Оронго, посвященном богу Ронго; стал первым арики-па-таи (верховным жрецом прибрежных районов). После его смерти эту должность наследовал Таматапу — сын Туи. Жена Туи, мать Таматапу, была уроженкой острова Мангаиа и принадлежала к племени туи-кура. Богом этого племени был Те-Курааки — его принес с собой Туи с острова Раротонга [159, с. 31].

Термин «туи-кура» Те Ранги Хироа переводит как «отмеченный красным» (туи — «метка», кура — «красный»). Он происходит, по мнению исследователя, от обычая красить лицо в красный цвет, существовавшего, возможно, в этом племени [277, с. 104].

От Вары, сына Папааунуку, берет начало племя нгати-вара («потомки Вары»). Те Ранги Хироа скопировал с рукописи Мамае генеалогию этого племени (генеалогий других племен, кроме племени акатуира, не существует). В этой генеалогии Короа (9-е поколение от Папааунуку) был в 1777 г. одним из тех, кто подплыл на лодке к кораблю Дж. Кука. От Короа до Тауа-Пепе, т. е. примерно до 1900 г., — пять поколений, примерно 125 лет, что согласуется с хронологией (1777 г. + 125 лет = 1902 г.). Судя по генеалогии, Папааунуку появился на острове Мангаиа примерно в середине XV в. [277, с. 28]. Те Ранги Хироа отмечает противоречие: Папааунуку — современник Ранги, а последний — современник раротонганского вождя Тангиа, который прибыл с Танти на остров Раротонга, соглас-

но местным генеалогиям, в середине XIII в. Те Ранги Хироа полагает, что «традиционное утверждение о том, что Ранги, вождь племени нгарики, был современником Тангиа, прибывшим на остров Раротонга в 1250 г., не может быть признано правильным» [277, с. 30].

Итак, первые поселенцы, по мнению Те Ранги Хироа, появились на острове Мангаиа в 1450 г. Абсурдно полагать, пишет он, будто мангайцы забыли о том, откуда они прибыли. Они просто решили скрыть этот факт и заявили, что их предки пришли из подземного мира Аваики.

В. Джилл выводил термин «Гаваики» из названия Савайи. Предки мангайцев, считал он, прибыли с Самоа [159, с. 166]. Не надо забывать, замечает Те Ранги Хироа, что остров Раиатеа в архипелаге Таити в древности назывался Гаваики, и предки мангайцев могли приплыть с Таити. Однако исследователь все же убежден, что они прибыли с острова Раротонга, принеся с собой бога Моторо и память о Тангиа, жившем двумя столетиями раньше.

Концепция Те Ранги Хироа такова: Тангиа появился на Таити в середине XIII в. Его сопровождали восемь групп (Те Ранги Хироа предполагает, что это были племена), одна из них — манауне (люди низшего слоя). После двух столетий жизни на острове Раротонга «в угнетенном состоянии» манауне во главе с Ранги и его братьями мигрировали на остров Мангаиа. Здесь они создали миф о своем происхождении из подземного мира, отказались от бога Тангароа (он был, пишет Те Ранги Хироа, «главным богом правящих классов» на острове Раротонга), признали бога Ронго, возвысили раротонганского вождя Тангиа, назвав его братом бога Ронго, превратили Тангиа и Ранги в современников, а себя произвели в вождей (нга арики, что впоследствии превратилось в их племенное название — нгарики). Но они оставили в преданиях упоминание о том, что Туи, современник Ранги, пришел с острова Раротонга. «Самое логичное, — пишет Те Ранги Хироа, — это предположить, что Ранги и Туи прибыли с острова Раротонга вместе» [277, с. 33].

*Межплеменные войны.* Вся последующая устная история острова — это в основном описание межплеменных войн. В преданиях упоминаются следующие враждующие группы: нгарики, нгати-тане, нгати-вара, тонга-ити, манауне, те-кама, туй-кура, нгати-амаи, канае, тангиа. В. Джилл называет их кланами [155, с. 11], Те Ранги Хироа — племенами [277, с. 102].

К моменту прибытия миссионеров на Мангаиа в 1823 г. из десяти племен, упоминаемых в преданиях, на острове оставалось только пять: нгарики, нгати-тане, нгати-вара, тонга-ити, манауне. При общей численности населения острова в 2—3 тыс. человек на каждое племя приходилось в среднем 400—600 человек. Племена и их подразделения (подплемена) занимали следующие территории:

Племя	Подплемя	Дистрикт
нгарики	папаранги акатауира ваеруаранги	Кена Таваенга Веитатеи
тонга-нти	теипе теааки	Тамаруа
нгати-тане нгати-вара манауне		Ивируа Веитатеи, Тамаруа Каранга, Ивируа

Племен те-кама, канае, тангиа, туи-кура и нгати-амаи к началу XIX в., пишет Те Ранги Хироа, уже не было. Племя те-кама в прошлом обитало в дистрикте Каранга, племена канае и тангиа — в дистрикте Веитатеи. Территории племен туи-кура и нгати-амаи установить не удалось.

Племя туи-кура на первых порах играло важную роль в истории острова. Но затем оно исчезает со сцены и в преданиях больше не упоминается.

Канае и тангиа — два маленьких племени, о которых в преданиях говорится следующее: в прошлом жрец племени тангиа по имени Тангиа (племя получило свое название от бога Тангиа, которым, возможно, и стал этот жрец после смерти) потребовал от вождя племени нгарики его сына, с тем чтобы его съесть. Вождь отравил жреца. Потомок этого вождя, Нгангати, не забыл об ужасном требовании жреца и истребил племя тангиа. Такая же участь постигла и соседнее племя канае. Племя те-кама, прибывшее с Таити, после нескольких поражений в битвах было будто бы также истреблено. Небольшое племя нгати-амаи, пришедшее с острова Раротонга, в одной из битв понесло большие потери, остатки его влились в племя нгати-вара.

По мнению Те Ранги Хироа, судьба племен те-кама, канае, тангиа, нгати-амаи и туи-кура была несколько иной. Эти племена потерпели тяжелое поражение в войне, но не были полностью истреблены. Оставшиеся в живых, пишет Те Ранги Хироа, были, вероятно, адаптированы племенем-победителем [277, с. 105]. На острове широко практиковалось включение в племя людей из других племен. Их связь с прежним племенем прекращалась после специального обряда купания в море. На первых порах эти люди занимали подчиненное положение, но затем их снабжали участками земли, они становились свободными, а их дети — полноправными членами победившего племени. В генеалогиях этот обычай не фиксируется — генеалогии были только у знатных семей. Пополнение низшего слоя племени за счет людей из других племен в них не отражено.

Переселенцев, прибывших на остров Мангаиа, возглавляли вожди, которые на своей прежней родине не имели шансов на власть, потому они ее и покидали.

В битвах принимали участие не все жители острова — многие до поры до времени оставались в стороне. Вождь, претен-

дующий на власть над всем островом, нападал в первую очередь на ближайших соседей, хотя на острове площадью 51,8 кв. км, из которых  $\frac{2}{3}$  непригодны для жилья, все группы населения фактически были соседями.

Первые войны на острове начинались с внезапных нападений. Позднее, когда появилась должность верховного вождя (мангаиа), управлявшего всем островом, племя, желавшее отнять у него власть, официально объявляло ему войну. Войны обычно велись между двумя враждующими племенами или их частями, иногда в сражениях принимали участие союзники той или другой стороны. Место битвы выбирали заранее и расчищали его от травы и кустов. Враждующие стороны выстраивались одна против другой в четыре или пять рядов. В первом ряду — главы семей, во втором и третьем — члены семей в порядке старшинства, в заднем ряду — младшие сыновья, а иногда и жены воинов, у них было запасное оружие (копья, мечи, палицы) и корзины с камнями для метания. Глава семьи держал копье и палицу, а его старший сын, стоявший сзади, — палицу или деревянный меч. Стороны сходились, и первые ряды вступали в сражение. Если глава семьи падал, старший сын поднимал оружие отца и занимал его место. Если погибал старший сын, его заменял второй по старшинству сын и т. д. Нумангатини, последний верховный вождь острова, в первой своей битве, будучи еще молодым, шел сзади и нес корзину с камнями; во второй — был во втором ряду с деревянным мечом; в третьей — сражался в первом ряду с длинным копьем. Вождь-победитель становился верховным вождем острова. Побежденные бежали с поля боя и прятались в пещерах.

В период правления Ранги на остров Мангана с острова Раротонга прибыли тонга-ити, потомки Тонга-Ити, младшего брата Ронго. Их направлял в пути жрец по имени Ао-Роа («Длинный шнур») — во время плавания он разматывал огромный клубок растительных волокон, чтобы найти дорогу обратно в том случае, если лодка не доплывет до земли. Лодка, однако, достигла острова Мангаиа. Во главе переселенцев стоял вождь Те-Типи, потомок Тонга-Ити. Богом этого племени был Туранга (или Матарая). В то время нгарики, согласно преданиям, занимали почти весь остров, их не было только в дистрикте Тамаруа, где и высадились тонга-ити. Здесь, на границе с дистриктом Веитатеи, они воздвигли свое главное марae — Аумоана. Тонга-ити привезли с собой тоа (железное дерево) и миро. Они умели делать из железного дерева палицы и были очень воинственны.

Вскоре тонга-ити решили отнять у нгарики власть над островом. Началась первая война. Список войн (с указанием победителей и побежденных) составлен Те Ранги Хироа (табл. 2). В племени нгарики людей было мало, но они, получив будто бы подкрепление из подземного мира, победили тонга-ити. В сражении три человека (вероятно, речь идет о вождях) из племени нгарики были убиты, и это стало основой для древнего обычая:

племя, чтобы победить, должно принести кого-нибудь из своих знатных людей в жертву богу Ронго.

Люди племени тонга-ити бежали и спрятались в пещере. Один из них был пойман и убит. Отсюда — другой обычай: чтобы заключить мир, племя, потерпевшее поражение, должно принести человеческую жертву богу Ронго. Мир был заключен, и Ранги разрешил тонга-ити жить в дистрикте Тамаруа.

В период правления Ранги на остров Мангаиа прибыли переселенцы с острова Таити, почитатели бога Тане. Возможно, пишет Те Ранги Хироа, что культ военного бога Оро начал уже распространяться с Раиатеа на Таити, поэтому почитатели бога Тане решили бежать с Таити.

Об этом говорит миф о боге Тане-Кио («Тане чирикающий»). «Когда он стал на Таити непопулярен, — пишет Те Ранги Хироа, — его жрец Уе спрятал плетеное изображение Тане-Кио в скорлупу кокосового ореха, плотно заткнул отверстие и бросил в море. Этот своеобразный корабль течением прибило к острову Мангаиа. Уе следовал за ним» [277, с. 168].

У бога Тане были и другие названия, свидетельствующие о его важном значении на Таити: Тане-и-те-Кеа («Тане — священный камень»), Тане-Нгаки-Ау («Тане, борющийся за власть»), Тане-Каи-Аро («Тане-людоед», этому богу приносили человеческие жертвы), Тане-Аруа-Моана («Тане — охранитель океана») и др. «Некоторые из этих имен, — пишет Те Ранги Хироа, — указывают на то, что на Таити, родине нгати-тане, Тане имел большую силу, чем на острове Мангаиа. (Это несколько противоречит утверждению о том, что почитатели бога Тане бежали с Таити в результате притеснений со стороны почитателей бога Оро. — Н. Б.) Имя «Тане — священный камень» свидетельствует о том, что с его благословения возводились в должность управители — функция, какой он не имел на острове Мангаиа» [277, с. 163]. К тому же на Таити бога Тане почитали многие племена, а на острове Мангаиа — только племя нгати-тане.

Те Ранги Хироа предполагает, что было несколько миграций почитателей бога Тане: «Первые иммигранты принесли с собой Тане-Нгаки-Ау, и его имя («Тане, борющийся за власть») отражало отношение к нему его почитателей как на Таити, так и на острове Мангаиа» [277, с. 164]. Другие волны иммигрантов приносили другие имена Тане.

Видимо, множеством миграций нгати-тане с Таити на остров Мангаиа объясняется и тот факт, что у бога Тане на острове Мангаиа были разные имена. Вожди и жрецы знали, что это один и тот же бог, а рядовые общинники полагали, что это — разные боги, но тем не менее все они считали себя членами одного и того же племени — нгати-тане.

Вскоре на острове Мангаиа разразилась 2-я война: между туи-кура и нгати-тане. В предании, повествующем об этой вой-

## Войны на острове Мангана

Поряд- ковый номер войны	Название войны	Победители		Побежденные		Верховный вождь острова	
		вождь	племя или подплемя	вождь	племя или подплемя	имя	племенная принадлежность
1	Те-Руа-Ноинанга	Ранги	нгарики	Иву-Ту	тонга-ити	Ранги	нгарики
2	Танги-Кура	Ранги и Таману	туи-кура	—	нгати-тане	Акатауира	нгарики
3	Руа-Матанги	Моке	нгарики (?)	Катеа-те-Ору	аротонганцы	Ваеруаранги	нгарики
4	Иотепуи	Аму	нгарики (?)	Тоапни	атиуанцы	Теина-о-Ватеа	нгарики
5	Икуруака	Те-Аио	нгарики (?)	Мататиа	те-кама	Те-Аио ?	нгарики
6	Параниун	Тиранго	тонга-ити и нгарики	—	те-кама	?	нгарики
7	Рангис	Тиранго	тонга-ити и нгарики	—	те-кама	?	нгарики
8	Ареуту	Тиранго	тонга-ити и нгарики	—	нгати-тане	Унгакуте	нгарики
9	Тутасуу («первая пещь»)	Унгакуте	нгарики	—	нгати-тане	Кавеуту	нгарики
10	Анганту («вторая пещь»)	Кавеуту	нгарики	—	нгати-тане	Кавеуту	нгарики
11	Вайакакау (Маунга-руа)	Руайка	нгарики	Тиранго	тонга-ити	Те-Нау	нгарики
12	Тааонга	Оне	тонга-ити	Руайка	нгарики	Оне	тонга-ити
13	Кумекуме	Оне	тонга-ити	Вете	ваеруаранги	Панако	акатауира
14	Коураманти	Оне	акатауира	Мокора	те-кама	Панако	акатауира
15	Тепала	Оне	акатауира	Ко-Таа	те-кама	Панако	акатауира
16	Те-Руа-Кере-Тонга	Нгаута	тонга-ити	Руайка	нгарики	Нгаута и Тана	гонга-ити
17	Аракоа	Нгаута	тонга-ити	Тата	акатауира	Нгаута	тонга-ити
18	Аруна	Нгаута	тонга-ити	Панако	теппе	Нгаута	тонга-ити
19	Иотепуи	Нгаута	тонга-ити	Маруатанги	акатауира	Нгаута	тонга-ити
20	Пунанга	Нгаута	тонга-ити	Мотуоро	тума	Нгаута	тонга-ити
21	Те-Руа-Ноинанга	Нгаута	тонга-ити	Тиауру	нгарики	Нгаута	тонга-ити
22	Икуруи	Нгаута	тонга-ити	Арепее	теппе	Терса (с согласия Нгауты)	тонга-ити
23	—	Нгангати	нгарики	Нгаута	тонга-ити	Тунуи (с согласия Нгангати)	нгарики
24	Маусеуе	Тауии	нгарики	Арекаре	тонга-ити	Тауии	нгарики
25	Арики (1-я)	Нгангати	нгарики	Наму	ваеруаранги	Нгангати	нгарики
26	Арики (2-я)	Нгангати	нгарики	—	тангана	Нгангати	нгарики
27	Арики (3-я)	Нгангати	нгарики	—	канае	Нгангати	нгарики
28	Те-Ау-Папа (1-я)	Нгангати	нгарики	Котуку	тонга-ити	Нгангати	нгарики
29	Те-Ау-Папа (2-я)	Нгангати	нгарики	Каоа	ваеруаранги	Нгангати	нгарики
30	Ава	Акатара	нгати-вара	Нгангати	нгарики	Акатара	нгарики
31	Тапату	Уануку	нгати-вара	Акатара	туи-кура	—	—
32	Арира	Уануку	нгати-вара	—	теппе	Уануку	нгати-вара
33	Пукотон	Уануку	нгати-вара	Руанае	нгарики (?)	Уануку	нгати-вара
34	Ауа	Маутара	нгати-вара	Раси	нгарики	Маутара	нгати-вара
35	Туопала	Потики	нгати-вара	—	нгати-амаи	Уаруа	нгати-амаи
36	Тепу	Кирикови	нгати-вара	Тонгиа	тонга-ити	Кирикови	нгарики
37	Таукуара	Паи	?	Кирикови	—	Паи	нгарики
38	Акаоро	Потики	нгати-вара	Потан	нгарики	Потики	нгати-вара
39	Театуапани	Короа	нгати-вара	Марокоре	нгати-вара	Короа	нгати-вара
40	Рангиура	Макитак	нгати-вара	Короа	нгати-вара	Макитак	нгати-вара
41	Арасва	Пангемиро	манауне	Макитак	нгати-вара	Пангемиро	манауне
42	Путоа	Нумангати	нгарики	Терсаан	нгати-вара	Нумангати	нгарики

не, нет упоминаний о нгарики, хотя в таблице войн в числе вождей-победителей назван Ранги, вождь племени нгарики.

Нгати-тане готовились к празднеству в честь богов рыбной ловли. Они поймали большую черепаху и, согласно обычаю, принесли ее в марае Оронго, чтобы отдать верховному жрецу прибрежных районов (в предании он назван верховным вождем), которым в то время был Таматапу (сын Туи). Приближаясь к марае, нгати-тане выразили сомнение, нужно ли отдавать черепаху «этому дураку». Услышав такое, Таматапу рассердился. Он пошел к людям племени туи-кура (в предании оно названо племенем «его матери»), протрубил в раковину тритон и, когда все собрались, сообщил об оскорблении, нанесенном ему. Группа воинов отправилась ночью мстить нгати-тане. Они убили Туруиа, жреца бога Тане, когда он спал, — это была жертва богу Ронго. Потом они уничтожили всех нгати-тане, спрятавшихся в пещере, кроме одного. Однако вскоре племя нгати-тане, пишет Те Ранги Хироа, вновь стало сильным благодаря новым миграциям с Таити.

После смерти Ранги, но еще при жизни Папааунуку с острова Раротонга на остров Мангаиа прибыли в двойных лодках 200 воинов. Высадившись на западном берегу, они обосновались здесь. Эту территорию пришельцы называли Аварау (по местности на острове Раротонга). Сначала они жили мирно, а потом убили Тепувай, третьего верховного вождя острова Мангаиа (в списке верховных вождей его, однако, нет). По другому преданию, третьим верховным вождем был Моке (племенная принадлежность не указана; это был человек огромного роста, и он не только не был убит раротонганцами, но и изгнал их) [277, с. 39—40].

Затем на остров Мангаиа приплыла группа переселенцев с острова Аитутаки. В это время верховным вождем Мангаиа был Аму, унаследовавший эту должность от Моке, при котором он был хозяином пищи. Аму был победителем в 4-й войне и «реальным верховным вождем острова Мангаиа, — пишет Те Ранги Хироа, — но официальным держателем этого титула был Теина-о-Ватеа, другой член племени нгарики» [277, с. 41]. В таблице войн Те Ранги Хироа ставит под вопрос принадлежность Моке и Аму к племени нгарики. Тем самым под вопросом оказывается и племенная принадлежность третьего и четвертого верховных вождей острова Мангаиа.

В это время жрецом бога Моторо стал Вара, сын Папааунуку. При его жизни группа воинов с острова Атиу вторглась в дистрикт Кеа и была там разбита вождем Те-Аио. На Мангаиа об этой войне (5-й в списке войн) почти забыли, но на острове Атиу о ней помнят. Во главе группы воинов были три вождя, среди них Мани. Он погиб потому, гласит предание, что не хотел расстаться со своим прекрасным нагрудным украшением. На острове Атиу чтут память о Мани: место, где он пал, посе-

щается ныне как святыня атиуанцами, прибывающими на остров Мангаиа [277, с. 41].

После смерти Те-Аио, победившего атиуанцев, племя нгати-вара стало считать его своим богом. Те-Аио, по словам информаторов, был вождем племени нгарики, но Те Ранги Хироа в этом не вполне уверен [277, с. 35].

После Вары жрецом стал Те-Рау. В это время на остров Мангаиа (по мнению В. Джилла, с Таити) прибыла группа людей под названием те-кама. Те Ранги Хироа допускает, что люди те-кама были в родстве с нгати-тане. Те-кама получили разрешение поселиться в дистрикте Каранга. Численность их росла, и они стали мечтать о захвате власти. Те-кама попросили людей всех дистриктов помочь им прополоть большой огород таро, причем ночью, при лунном свете, когда будет не так жарко, как днем. Они делали вид, что готовятся к празднеству — плели корзины из кокосовых листьев, но клали в них не пищу, а куски дерева, завернутые в листья. Гости прибывали небольшими группами (на острове не было принято отвечать отказом на просьбу помочь в труде), а те-кама встречали их танцами и песнями, окружали и убивали. Одна из групп гостей, услышав крики жертв, вернулась обратно и предупредила остальных. На другой день люди предупрежденных племен собрались вместе, напали на те-кама (6-я война) и разбили их. Во главе победителей стоял Тиранго, прославленный воин племени тонга-ити. Те-кама еще дважды пытались захватить власть (7-я и 8-я войны), но каждый раз терпели поражение от Тиранго. «В трех сражениях, — пишет Те Ранги Хироа, — Тиранго был вождем объединенных сил тонга-ити и нгарики. Хотя фактически он был военным диктатором, победившим в сражениях, титул официального верховного вождя острова Мангаиа перешел к члену древнего племени нгарики, имя которого забыто» [277, с. 44].

К этому времени набрали силу нгати-тане. С Таити на остров Мангаиа приплыли шесть лодок. Все прибывшие были почитателями бога Тане. Те Ранги Хироа считает, что воин Тане-Нгаки-Ау, помогавший вождю Ранги в войне против тонга-ити, очевидно, стал вождем дистрикта Ивируа и был обожествлен [277, с. 44]. Вождь нгати-тане Паутеануа построил марae для Тане-Нгаки-Ау.

Паутеануа решил заполнить построенное марae человеческими головами. Он посылал воинов в соседние дистрикты. Компактных деревень тогда на острове не было, семьи жили обособленно одна от другой. Когда вечером семья обедала, воины внезапно нападали, убивали всех, а головы убитых несли в марae. Люди стали обедать раньше — до захода солнца. Сложилась пословица: «Ешь скорее свой обед, а то придут аиту и уьют». Марae устлали человеческими головами, которые были засыпаны слоем земли и морского гравия.

Вождь племени нгарики, Унгакуте, решил отомстить нгати-тане. Он послал всем племенам острова приглашение на «боль-



шую земляную печь» и предложил людям племени нгати-тане выкопать эту печь на их территории, в дистрикте Ивируа. В таком предложении ничего необычного не было. В сухой сезон (с июля по декабрь), когда нет таро, главная пища — кокосовый орех и дикий ямс, которых на всех не хватает. В этот период люди обычно делают одну большую земляную печь и жарят в ней корни дерева ти.

Нгати-тане выкопали большую земляную печь, положили на дно огромные базальтовые камни, а сверху — дрова, которые подожгли. Несгоревшие дрова они вытащили длинными шестами с развилкой на концах, затем этими же шестами стали выравнивать раскаленные докрасна камни, чтобы положить на них связки корней дерева ти. Они уже заканчивали свою работу, когда около каждого из них оказался член другого племени, и по знаку, поданному Унгакуте, все нгати-тане были сброшены на раскаленные камни. Унгакуте стал верховным вождем острова Мангаиа.

Однако не все нгати-тане были истреблены — многие не участвовали в этом событии, получившем название «первая печь» (9-я война). Преемник Унгакуте по имени Кавеуту устроил «вторую печь» (10-я война). На этот раз из всех нгати-тане в живых осталось только двое мужчин (возможно, еще несколько человек из низшего сословия). Кавеуту стал верховным вождем острова.

После «второй печи» разгорелась война между племенами нгарики и тонга-ити. Она проходила с переменным успехом — сначала победили нгарики (11-я война), потом тонга-ити (12-я война). Титул верховного вождя перешел к вождю тонга-ити Оне. Вождь нгарики Панако вместе с 40 воинами бежал и укрылся в пещере.

В преданиях об этой войне много неясностей. Некоторые детали свидетельствуют о том, что часть племени нгарики помогала тонга-ити. Эта часть нгарики построила у входа в пещеру, в которой скрылся Панако со своими воинами, забор и поставила охрану, чтобы не дать возможности беглецам выходить по ночам на поиски пищи. Таким образом, одни нгарики во главе с Панако сидели в пещере, другие сторожили их у входа в нее.

Видимо, в это время или незадолго до этого племя нгарики разделилось на три подплемена: папаранги, ваеруаранги и акатауира. Между ними были разногласия. Можно полагать, пишет Те Ранги Хироа, что Панако и его люди принадлежали к акатауира, а осаждавшие — к папаранги и ваеруаранги [277, с. 49].

Дождливой ночью, когда охрана сидела в укрытии, Панако перелез через забор, прибыл к верховному вождю тонга-ити и заключил с ним мир. Договорились, что второй после Панако по рангу человек среди беглецов будет принесен в жертву богу Ронго. Панако таким же образом вернулся в пещеру и сообщил жрецу Тироа о том, что он должен пожертвовать собой — без

этого не может быть заключен мир. На другой день Тироа вышел из пещеры, встал на виду у врагов и был ими убит. Враги, однако, не поняли, что это была жертва богу Ронго. Еще через день Оне со своими воинами пришел к пещере как бы для того, чтобы помочь охране. Ночью они напали на нгарики, осаждавших пещеру, и освободили людей, укрывавшихся в ней.

После этой битвы (13-я война) Оне мог стать верховным вождем острова, но он передал этот титул Панако. «Возможно, Оне чувствовал, — пишет Те Ранги Хироа, — что будет правильней, если должность верховного вождя получит тот, кто происходит от первых поселенцев — нгарики» [277, с. 49].

Вождь племени те-кама дважды пытался присвоить себе титул верховного вождя острова (14-я и 15-я войны), но каждый раз терпел поражение, хотя часть племени тонга-ити во главе с вождями Тауаи и Те-Карака была на стороне те-кама. Вождь ваеруаранги, послушавшись совета жреца, не убил этих двух вождей, как это обычно делалось после победы, а изгнал их с острова. Тауаи и Те-Карака, взяв запасы продовольствия, вместе со своими семьями и сторонниками сели в две двойные лодки и покинули остров. Высказывались предположения, что они прибыли на Новую Зеландию, но это все же маловероятно. С той войны до 1900 г. сменилось 13 поколений (около 325 лет). «Я не знаю никаких лодок, — пишет Те Ранги Хироа, — которые прибыли бы на Новую Зеландию тринадцать поколений тому назад» [277, с. 50]. Число поколений определено по генеалогии, в которой возможны неточности. Однако есть основание полагать, что эти две лодки могли направиться на другой остров.

Оне остался вождем племени тонга-ити. Это племя обитало в дистрикте Тамаруа. После смерти Оне должность вождя племени занял его племянник Нгаута, который решил стать верховным вождем острова и добился своего, победив нгарики (16-я война). Нгаута одерживал победы еще в шести сражениях, в том числе против теипе, подплеменн тонга-ити. Все это время титул верховного вождя принадлежал вождю племени тонга-ити. Потом Нгаута был убит своим племянником (23-я война), и титул верховного вождя перешел опять к племени нгарики.

Вожди тонга-ити по имени Иро и Туавера, потерпев поражение, ожидали смерти. Но бог Моторо будто бы через своего жреца Маутару провозгласил, что «священная одежда богов не должна быть осквернена человеческой кровью». Туинуи, новый верховный вождь острова, приказал изгнать остатки племени тонга-ити с острова. Речь, конечно, идет не о всех членах племени, а только о знатных людях.

Были построены две большие двойные лодки, заготовлены запасы продовольствия. Команду одной лодки возглавляли Иро и Туавера, другой — Акаина и Пати. Согласно раротонганским преданиям, лодки приплыли к острову Раротонга и прибывшие

поселились на юге этого острова, где их потомки живут и по сей день.

Затем начались раздоры между подплеменами нгарики. Верховным вождем острова стал Нгангати. Он одержал ряд побед (25—29-я войны) в войнах против племени тонга-ити, подплемен и ваеруаранги, почти полностью истребил племена тангина и канае, но потом был убит своим племянником по имени Акатара (30-я война), который и стал верховным вождем острова.

В борьбу за должность верховного вождя вновь вступает племя нгати-вара, в которое влились части разных племен, потерпевших поражения в битвах. Вероятно, в него входила и часть племени нгарики. Разные части племени нгати-вара имели разных богов: Тане, Моторо, Те-Аио. Маутара, жрец бога Моторо, спасший от смерти вождей Иро и Туавера, оказался сторонником племени нгати-вара. Более того, он сам командовал сражением (31-я война) и активно в нем участвовал.

Обычно стороны вставали двумя параллельными линиями, одна против другой, и начинали сражение. Но воинов нгати-вара было меньше, поэтому Маутара построил их в колонну, которая врезалась в центр линии нгарики, разбив ее на две части. Сам он был без оружия, в руках держал огромный веер из пальмового листа. Нгарики не могли поднять на него руку — это был жрец их племенного бога Моторо, и, убив его, они потеряли бы всякую надежду на связь с этим богом и на его помощь [277, с. 56]. Нгарики потерпели поражение. Маутара передал титул верховного вождя острова своему сыну Уануку.

Нгарики спрятались в пещере. По ночам они выходили, добывали пищу. Там, в пещере, была Теора, сестра отца Маутары, с мужем Рурае и сыном Манауне. Последний по матери принадлежал к племени нгати-вара. Но его отец был нгарики, поэтому Манауне не мог надеяться на пощаду. Мать решила спасти сына: ночью вместе с сыном она пробралась к Маутаре и попросила принять сына в племя нгати-вара. Маутара согласился. Сыновья Маутары, однако, всегда с недоверием относились к Манауне, опасаясь, что он в любой битве может встать на сторону своего отца, нгарики.

От Манауне ведет свое происхождение новое племя — манауне.

После гибели Уануку его отец, жрец Маутара, стал верховным вождем острова, соединив таким образом в своем лице светскую и духовную власть. Он правил более четверти века. Это был период мира. Маутара говорил: «Мои сыновья (у него было восемь сыновей. — Н. Б.) сражались, они принесли мир на остров Мангаиа, поэтому их отец живет без войн» [277, с. 65].

Вскоре после смерти Маутары вспыхнула война (35-я): племя нгати-амаи (пришельцы с острова Раротонга) выступили против нгати-вара. Во главе нгати-амаи стоял вождь Уарау. В битве был убит один из сыновей Маутары. Другой его сын, Потики, и внук Короа одержали победу. Нгати-амаи потерпели

поражение. Но затем произошло нечто непонятное. Потики спросил своего сына Кораа: «Кто будет верховным вождем острова?» Тот ответил: «Уарау». Потики согласился. Уарау бежал с поля битвы. Кораа крикнул: «Стой!» Уарау остановился. Кораа приказал ему открыть рот. Вождь нгати-амаи повиновался, и Кораа плюнул ему в открытый рот, передав ему тем самым силу и славу победившей стороны [277, с. 66]. Через два года Уарау будто бы добровольно передал власть младшему сыну Маутары (племя нгати-вара) по имени Нгара, который мирно правил 15 лет.

Затем власть верховного вождя (в результате 36-й войны) перешла к вождю племени нгарики по имени Кирикови (впрочем, в списке войн Кирикови значится и как нгати-вара). Он правил около пяти лет. В годы его правления на острове Мангаиа побывал Дж. Кук. Кирикови получил от Кука подарок — железный топор, с помощью которого мангайцы стали убивать людей, назначенных в жертву богу Ронго.

После Кирикови (37-я война) верховным вождем острова стал его брат Паи. Затем, после сражения в дистрикте Кеиа (38-я война), власть верховного вождя захватил Потики, вождь племени нгати-вара. Это было в 1787 г. Потики правил долго и был сменен Марокоре (племя нгати-вара). Вскоре начались внутренние раздоры в племени нгати-вара. Одна часть этого племени выступила против другой (39-я битва): Марокоре был убит, верховным вождем стал Кораа. Но раздоры на этом не кончились: Кораа был смещен, а возможно, убит, и верховным вождем стал Макитака (после 40-й войны). Он правил недолго, около трех лет. В эти годы свирепствовал голод, люди были недовольны его правлением.

Племя нгати-вара было ослаблено междоусобицами и войнами с нгарики, среди которых также происходили раздоры. А в это время племена нгати-тане и манауне набирали силу. Нгати-тане, включив в свой состав остатки племени нгати-амаи и объединившись с манауне, без сражений отняли власть у Макитаки. Власть верховного вождя перешла к вождю манауне по имени Реварева. В списке войн он почему-то значится и манауне, и нгати-тане. Он принес человеческую жертву богу Ронго и взял себе новое имя, Пангемиро. Это произошло в 1814 г.

Племя нгати-вара не утратило надежд выдвинуть из своей среды верховного вождя острова. Через семь лет после победы Пангемиро нгати-вара выступили против него. В дистрикте Кеиа произошло сражение (41-я битва). Нгати-тане и манауне победили. Свою победу, согласно мангайскому обычаю, они приписали богу Ронго, оказавшему им помощь в благодарность за человеческую жертву. Произошло это так: было решено принести в жертву некоего Маунгаати — в самом начале сражения он должен был позволить воинам нгати-вара убить себя. Но Маунгаати не явился на поле битвы. Сражение между тем развертывалось не в пользу нгати-тане. И тогда принести себя в жертву

решил брат Маунгаати по имени Арокапити. «Эта добровольная жертва богу Ронго определила исход боя. Объединенные силы манауне и нгати-тане одержали победу над нгати-вара» [277, с. 82]. Пангемиро сохранил звание верховного вождя острова и принес богу Ронго еще одну человеческую жертву. Это произошло за месяц или два до прибытия миссионеров на остров (1823 г.) и было последней человеческой жертвой богу Ронго.

Однако эта жертва не была принята, и барабан мира не прозвучал. Те-Ао, верховный жрец внутренних районов острова, находившийся в оппозиции к Пангемиро, заявил, что были нарушены правила. Человек, назначенный в жертву, был сначала лишь ранен и в таком виде положен на алтарь в марае Акаоро. Здесь он очнулся, выполз из марае и попытался скрыться. Воины, однако, нашли его, убили и вновь положили на алтарь. Так как Те-Ао не принял жертву, то ее нельзя было нести в Оронго, в прибрежное марае.

Пангемиро сместил Те-Ао с должности верховного жреца внутренних районов и назначил на его место Нумангатини, которого он семь лет назад назначил верховным жрецом прибрежных районов. Впервые в истории острова обе жреческие должности оказались в руках одного человека. Те-Ао получил должность вождя субдистрикта Рупетау-и-Ута в дистрикте Кеа.

Было еще одно сражение. Но это уже начало другой страницы в истории острова: Нумангатини, победивший в этом сражении, выступал как вождь мангайцев — «христиан» против нгати-вара — «язычников».

Те Ранги Хироа заканчивает на этом устную историю острова. Верховным вождем острова в этот период был вождь племени нгарики.

*Критический анализ устной истории.* Теперь мы попытаемся снять с устной истории острова «редакторскую» правку вождей и жрецов племени нгарики.

В течение ста с лишним лет (с 1823 г., когда Нумангатини, вождь племени нгарики, стал верховным вождем острова, до 1929 г., когда на остров в качестве судьи прибыл Те Ранги Хироа) вожди нгарики помогали колониальной администрации, будучи ее низшим звеном. Племя нгарики имело таким образом власть (Новая Зеландия ввела систему «косвенного управления» — колониальная администрация управляла через вождей) над всеми другими племенами. За это время нгарики сумели убедить другие племена в том, что нгарики произошли от богов, что они — первые люди на острове, что первые верховные вожди острова — это нгарики (В. Джилл не пишет о племенной принадлежности первых верховных вождей — к тому времени нгарики еще не успели «отредактировать» устную историю; Те Ранги Хироа уже указывает — это нгарики). Нгарики отвели другим племенам в истории острова скромную, а подчас и весьма незавидную роль. Так, был создан миф, будто люди племени нгати-тане убивали беззащитных мирных людей и устилали зем-

лю в своем марае человеческими головами. Те Ранги Хироа, принимая этот миф за исторический факт, недоумевает, почему тонга-ити (тогда верховным вождем острова был Тиранго, вождь этого племени) не наказали нгати-тане. Он высказывает предположение, что нгати-тане не совершали набегов на тонга-ити, так как те жили далеко от них. На самом деле дистрикты Ивируа, где жили нгати-тане, и Тамаруа, где обитали тонга-ити, расположены рядом, и если бы нгати-тане совершали набеги, о которых говорится в мифе, то в первую очередь нападали бы на тонга-ити.

Устная история тем отличается от письменной, что в ее истинности никто не сомневается. Считалось, что все сказанное жрецами исходит от богов. Даже мифологические сюжеты воспринимались как жизненные факты. Поэтому противоречия, возникавшие в ходе переосмысления, а точнее — переделки устной истории, и не подвергали критике.

Термин «нгарики» достаточно ясно говорит о том, что предки их прибыли с Маркизских островов, где существовало племя на-ики. Прибыли они позднее других племен. Те Ранги Хироа указывает, что произошло это в середине XV в. [277, с. 30]. Это соответствует действительности, но он ошибается, полагая, что на острове Мангаиа до них не было людей. «Между прибытием Ранги на остров Мангаиа, — пишет Те Ранги Хироа, — и прибытием вождя Тангиа на остров Раротонга — интервал в 200 лет» [277, с. 28]. На остров Раротонга к этому времени уже прибыло несколько волн переселенцев, и между вождями шла борьба за земли и власть. Трудно поверить, что за 200 лет ни одна группа не мигрировала с острова Раротонга на остров Мангаиа или не прибыла на последний непосредственно с Таити.

Вряд ли можно принять объяснение термина «туи-кура», данное Те Ранги Хироа. «Туи-кура», по его мнению, означает «отмеченный красным» (ту'и — «метка», кура — «красный»). В слове ту'и есть смычный звук, а в имени Туи этого звука нет. Название племени туи-кура, считает Те Ранги Хироа, «говорит об обычае людей этого племени окрашивать лицо в красный цвет» [277, с. 104], однако миссионерами такой обычай на острове Мангаиа не зафиксирован, не упоминается о нем и в преданиях.

Нам кажется, что племя туи-кура названо так по имени его основателя Туи (полное имя которого, возможно, было Туи-Кура). Он прибыл на остров Мангаиа не с Раротонги, как утверждали информаторы Те Ранги Хироа, а с Таити и не вместе с Ранги, а значительно раньше. Туи был вождем и одновременно жрецом. Поскольку людей на острове было мало, он вполне мог осуществлять как духовную, так и светскую власть.

С Таити же прибыла вторая волна переселенцев — нгати-тане; их богом был Тане. Появление на острове двух разных групп людей привело к созданию двух должностей верховных жрецов: арики-па-ута и арики-па-тан.

На Таити существовали два сильных союза племен — тева-и-ута и тева-и-таи. Во главе каждой группы переселенцев стояли арики — вождь и одновременно жрец. Одну из них возглавляли арики из тева-и-ута, другую — арики из тева-и-таи. Туи был арики из тева-и-таи, он стал на острове Мангаиа арики-па-тан (верховным жрецом прибрежных районов) и основал марae под названием Оронго. Другой арики был из тева-и-ута, и он стал арики-па-ута (верховным жрецом внутренних районов).

Имя первого арики-па-таи нам известно — Туи. Имя арики-па-ута в преданиях указано неверно — им был не Ранги, а, возможно, Иви-Ту, вождь племени нгати-тане. Вторым арики-па-таи был сын Туи по имени Таматапу. Некоторые утверждают, пишет Те Ранги Хироа, что вторым арики-па-таи был Те-Па. После Таматапу, продолжает он, должность арики-па-таи, «очевидно, перешла к Те-Па, который принадлежал к племени нгарики» [277, с. 114].

Те-Па — имя не человека, а бога, причем таитянского. Это — еще один аргумент в пользу того, что Туи пришел с Таити, а не с Раротонги.

Таитянский вождь Помаре II почитал как бога войны Оро, так и бога Те-Па. Когда он в 1808 г. серьезно заболел, жрец бога Оро не смог определить причину его болезни. Помаре II обратился к жрецу бога Те-Па, и тот сказал ему, что Те-Па рассердился, так как его изображение сломали, положили в корзину и принесли в марae в качестве жертвы богу Оро. Бог Те-Па убил вождя, который это сделал, и убьет Помаре II, если тот не выделит участок земли для сооружения марae в его честь и не принесет ему несколько человек в жертву. Помаре II в то время преследовали неудачи: вожди племен восставали против него, часто нанося ему поражения, он уже не был верховным вождем всего острова Таити, а управлял лишь своим племенем паре. Видимо, Помаре II решил, что бог Оро больше ему не покровительствует. Он выполнил требования жреца: выделил участок земли, построил марae в честь бога Те-Па и принес несколько человек в жертву этому богу [241, т. 3, с. 1320].

Мы полагаем, что Туи с группой людей прибыл на остров Мангаиа с Таити. Таматапу наследовал должность вождя племени туи-кура и жреца бога Те-Па (отсюда путаница: одни говорят, что жрецом был Таматапу, другие — Те-Па).

Тот факт, что Таматапу действительно был не только жрецом, но и вождем, подтверждается преданием о нем, часть которого Те Ранги Хироа цитирует на мангайском языке: «Куа акаронго те арики Таматапу» («услышал вождь Таматапу»). В предании о Таматапу и о войне между племенами туи-кура и нгати-тане говорится: «Он пошел к племени своей матери, туи-кура». Однако далее сообщается, что бога племени туи-кура Туи принес на остров Мангаиа со своей прародины. Тем не менее это почему-то был бог не его, а той мангайской женщины, с которой он вступил в брак [277, с. 22]. Данное противоречие

можно устранить, признав, что туи-кура — это племя не матери, а отца Таматапу по имени Туи.

Второе противоречие — наличие двух верховных вождей и одновременно жрецов, Ранги и Туи. Они сидели рядом в марae, посвященном богу Ронго. «Видимо, — пишет Те Ранги Хироа, — серьезная причина заставила Ранги отдать вторую жрецкую должность чужаку» [277, с. 114]. Что касается мангайских преданий, то они, указывает Те Ранги Хироа, «не сообщают о том, почему Туи поделил власть с Ранги» [277, с. 33]. Между тем все объясняется довольно просто. «Туи был первым в списке тех, кто сочетал в своих руках власть верховных вождей и жрецов», — утверждает сам же Те Ранги Хироа [277, с. 22], и он один сидел в марae. Жрецы племени нгарики, «редактируя» устную историю, посадили рядом с ним Ранги.

На третье противоречие обратил внимание сам Те Ранги Хироа: должность верховного вождя и жреца от Таматапу перешла будто бы к его сестре Вари и от нее — к женщине по имени Пуанга. Те Ранги Хироа выражает сомнение по поводу того, что должность жреца могли занимать женщины [277, с. 115]. Сомнение это тем более обосновано, что светская и духовная власть в то время была сосредоточена в руках одного человека. Преемником Таматапу был Моке, который, в свою очередь, передал власть Аму. Можно предположить, что Вари была женой Моке, а Пуанга — женой Аму. Видимо, что-то помешало жрецам племени нгарики передать должности жрецов Моке и Аму, и они решили зачислить в жрецы их жен.

Итак, на первых порах островом по очереди управляли Туи, Таматапу, Моке и Аму. Двое первых принадлежали к племени туи-кура и были одновременно верховными вождями и жрецами.

В честь какого бога жрец арики-па-таи воздвиг марae Оронго?

Названия шести дистриктов, на которые был поделен остров, позволяют приблизиться к решению этого вопроса. В речах во время обрядов эти районы фигурировали как части рыбы («голова рыбы Ронго справа», «тело рыбы Ронго слева», «хвост рыбы Ронго справа», «хвост рыбы Ронго слева»), что опять-таки указывает на Таити, где главный остров мыслился как рыба, у которой отрезаны плавники, чтобы она не уплыла далеко в море; остров Муреа тоже трактовался как рыба, и у него тоже были голова, тело и хвост, правая и левая стороны.

Согласно мифам, созданным жрецами острова Раиатеа, все другие острова архипелага Таити — это части некогда единого острова Раиатеа, в далеком прошлом отделившиеся от него, или рыбы, уплывшие в море. На острове Раиатеа с давних времен главным богом был бог войны Оро. Поэтому острова, отделившиеся от острова Раиатеа, назывались «рыбами бога Оро».

Современные мангайцы говорят о своем острове как о «рыбе Ронго» (Те ика о Ронго). Однако в названиях шести дистриктов слово «рыба» (ика) отсутствует. Речь идет о «голове Ронго»



справа», «голове Ронго слева» и т. д. Как это объяснить? «Теперь, — пишет Те Ранги Хироа, — стало привычным опускать слово «рыба»» [277, с. 126].

Мы считаем, что сочетание «голова Ронго» следует объяснять иначе. Например, в названии дистрикта Те пауру о Ронго, что сейчас переводится как «голова Ронго», можно найти слово «рыба», если несколько изменить написание: Те пауру Оро Нго — «Голова рыбы Оро» (нго — «рыба»). В прошлом остров Мангаиа, по нашему мнению, воспринимался как рыба бога Оро, а марae Оронго было воздвигнуто не в честь бога Ронго, а в честь бога Оро. Второе марae — Акаоро, где хозяином был жрец арики-па-ута, тоже воздвигнуто в честь бога Оро (ака — «корень»). Лишь позднее бог Оро был заменен богом Ронго. Этому способствовало и сходство имен (В. Джилл даже считал Оро и Ронго одним и тем же богом). После этого Ронго на острове Мангаиа стал выступать в совершенно несвойственной ему роли бога войны (в других местах он — бог земледелия) и требовать от своих почитателей человеческих жертв.

Трудно сказать, какое именно племя первым пришло на остров Мангаиа — туи-кура и нгати-тане с Таити или тонга-ити с острова Раротонга. Ясно только, что это были не нгарики. Вполне понятна вражда между племенами туи-кура и нгати-тане (2-я война): ведь и на Таити между почитателями богов Оро и Тане не было мира.

Победу в первых двух войнах одержало племя туи-кура, почитавшее бога Оро. Как уже говорилось, духовная и светская власть от Туи перешла к его сыну Таматапу. Что-либо определенное о племенной принадлежности следующих двух вождей, Моке и Аму, сказать трудно. А вот племенная принадлежность пятого по счету верховного вождя, Те-Аио, устанавливается довольно легко: после его смерти он стал богом племени нгати-вара [277, с. 43]. Следовательно, Те-Аио был членом племени нгати-вара. В таблице войн Те-Аио фигурирует как нгарики, но это — результат «редактирования» устной истории острова жрецами племени нгарики.

Те-Аио, пишет Те Ранги Хироа, «был первым, кто стал не только фактическим, но и официальным верховным вождем острова Мангана» [277, с. 43]. В связи с этим можно предположить, что произошло разделение власти. Светская власть стала принадлежать одному человеку, Те-Аио, а духовная — другому, жрецу, причем последний сохранил за собой титул арики, а носитель светской власти, верховный вождь острова, стал именоваться мангаиа.

Тиранго, вождь племени тонга-ити, одержавший победы в 6, 7 и 8-й войнах, не был жрецом. Он был воином, захватившим власть с помощью силы, как до него это сделал Те-Аио. Тиранго был верховным вождем острова после Те-Аио, а версию о том, будто «должность верховного вождя острова занимал член племени нгарики (имя которого, кстати, не названо. — Н. Б.), хотя

Тиранго из племени тонга-ити был военным вождем» [277, с. 48]. сочинили жрецы племени нгарики.

9-ю и 10-ю войны можно рассматривать как сражение между племенами тонга-ити и туи-кура (не нгарики), с одной стороны, и племенем нгати-тане — с другой. После 10-й войны, согласно преданию, из племени нгати-тане осталось в живых двое мужчин. «Возможно, — добавляет Те Ранги Хироа, — не погибли и другие нгати-тане, не столь почетные» [277, с. 47]. Верховным вождем острова продолжал оставаться Тиранго.

Лишь после этого на сцене появляются нгарики (хотя на остров Мангаиа они прибыли с Маркизских островов, вероятно, раньше): Руайка, верховный жрец внутренних районов, выступает против Тиранго (11-я война). Тиранго гибнет в сражении. Верховным вождем становится Те-Нау. Впрочем, сомнительно, что Руайка и Те-Нау были членами племени нгарики. Руайка принадлежал, вероятно, к племени нгати-тане — должность ари-ки-па-ута в то время была именно у этого племени.

После 12-й войны к власти пришли нгарики. Нгарики Панако, верховный вождь острова, жил в мире с Оне, вождем тонга-ити. Однако Оне скоро умер. Вождем племени тонга-ити стал Нгаута, который, убив Панако, стал верховным вождем острова. Нгарики были на долгое время отстранены от власти над островом.

Можно высказать несколько предположений о появлении у нгарики нового бога, Моторо.

Моторо, племенной бог нгарики, имел, согласно устной истории, следующих жрецов: 1) Папааунуку; 2) Вара, сын Папааунуку; 3) Те-Рау, сын Вары; 4) Паеке, сын Те-Рау; 5) Акуну-куну.

Первый жрец, Папааунуку, был, как гласит миф, сыном бога Тане и тем самым жрецом именно этого бога, а не Моторо. Вара также не был жрецом бога Моторо — люди племени нгарики, сообщает предание, ненавидели этого жреца (что немыслимо, если бы он был жрецом Моторо — бога племени нгарики) и убили всех его сыновей, кроме Те-Рау, который получил по наследству должность жреца бога Тане — ведь он принадлежал к племени нгати-вара, а люди этого племени почитали бога Тане, и лишь позднее у них появился еще один бог — Те-Аио. Паеке также был членом племени нгати-вара и жрецом бога Тане, а не Моторо.

Но в это время произошли два крупных события: Нгаута, вождь тонга-ити, одержав победу над нгарики и придя к власти (18-я война), убил Панако; Мотуоро, вождь акатауира, объявил войну Нгауте, но потерпел поражение (19-я война).

Возможно, именно в это время нгарики, разуверившись в божестве Ронго, который из племенного превратился в общеостровного бога и помог Нгауте одержать семь побед, решили, что им надо иметь собственного бога, и обожествили умершего вождя Мотуоро, которого позднее стали называть Моторо.

Согласно мифу, Ранги, один из сыновей бога Ронго, испытывал, как уже говорилось выше, неудобства от того, что бог Ронго жил в подземном мире, и каждый раз, когда нужно было обратиться к нему с просьбой или за советом, приходилось спускаться к нему через отверстие в земле. Ранги попросил Тангиа, вождя острова Раротонга, послать на остров Мангаиа одного из своих сыновей, чтобы тот стал богом. Тангиа согласился и послал Моторо [277, с. 21].

В этом мифе отражен полинезийский обычай обожествлять вождей: нгарики сделали богом человека. Такой случай зафиксирован и в устной истории: нгати-вара обожествили своего вождя Те-Аио. Возможно, что вождем, избравшим нового бога для нгарики, был именно Ранги. Жрецом нового бога Моторо был назначен Акунукуну. Он был первым жрецом Моторо. Однако, после того как вождь нгарики Нгангати, свергнув Нгауту, на долгое время захватил власть над островом, вожди и жрецы нгарики внесли коррективы в устную историю острова: вождь Ранги оказался в далеком прошлом, а жрецом бога Моторо был назван Папааунуку. Его потомки (сын Вара, внук Те-Рау, правнук Паеке) были превращены в жрецов бога Моторо. Так жрец Акунукуну из первого жреца бога Моторо превратился в пятого.

Светская власть менялась часто, переходя от побежденного к победителю. Вождь племени, став верховным вождем, сажал в ознаменование этого события кокосовую пальму. Но, как правило, власть он терял раньше, чем пальма начинала плодоносить (что происходит через 7—8 лет). Духовная же власть передавалась по наследству — от отца к сыну, во всяком случае менялась гораздо реже. Нгаута был одиннадцатым по счету верховным вождем острова, а верховный жрец, арики-па-таи, Ваеруарау — пятым.

Нгаута был сильным вождем. Копье, с которым он шел в битву, было, согласно преданиям, 10 м в длину. Он убил Руанку, сровнял с землей марae Ивануи, воздвигнутое некогда в честь бога Тане. Нгаута убил Ваеруарау и не дал его сыну Рау-Уе занять эту должность. Нгаута назначил верховным жрецом другого человека (вероятно, члена племени тонга-ити) по имени Ито.

Нгаута побеждал в семи сражениях, но затем был убит своим племянником. К власти на долгое время пришли нгарики. Вождь этого племени Нгангати, став верховным вождем острова, истребил племена тангиа и канае, дважды побеждал племя ваеруаранги (25-я и 29-я войны), которое в то время, видимо, еще не считало себя частью племени нгарики. Оно было самостоятельным племенем, как и племя акатауира, дважды терпевшее поражение от Нгауты (17-я и 19-я войны). Из генеалогии племени акатауира видно, что Мокоиро был сыном Акатауиры, а не братом, как говорят предания; Ваеруаранги, по преданиям, был сыном Мокоиро. Из этого можно сделать вывод, что племя

ваеруаранги, лишь потерпев поражение в 29-й войне, стало частью племени нгарики. После этого племени акатауира и ваеруаранги фигурируют под общим термином — нгарики.

Племянник Нгангати по имени Акатара, убив своего дядю, стал верховным вождем острова. Наступил период господства племени нгати-вара; после него островом управляли нгати-амаи, нгарики, нгати-вара, манауне и снова нгарики.

Переделка устной истории происходила на протяжении столетий много раз, вплоть до появления на острове европейцев. На этом традиционная история острова оканчивается.

На всех полинезийских островах, кроме Гавайских и Новой Зеландии, европейцев было немного. Их колониальная тактика заключалась в том, что они объявляли вождя одного из племен «королем» и помогали ему подчинить остальные племена. «Король», естественно, нуждался не только в поддержке со стороны европейцев, но и в идеологическом обосновании своего права на новую должность. Жрецы по его указанию переделывали генеалогию, «редактировали» предания и т. д. Эта измененная устная история острова, отвечавшая интересам вождя победившего племени, далеко не единственная, а всего лишь последняя, и есть та традиционная история, которая зафиксирована в трудах этнографов.

На острове Мангаиа верховным вождем — не без помощи европейцев — стал вождь племени нгарики, поэтому устная история острова начинается там с предков этого племени — детей бога Ронго.

*Проблема племени.* В таблицу межплеменных войн, составленную Те Ранги Хироа, можно было бы внести ряд поправок, например отвести более скромное место племени нгарики, пришедшему на остров позднее; отметить, что Те-Аио — вождь не нгарики, а нгати-вара и т. д. Но нам важнее выяснить, в какой мере те группы населения, которые Те Ранги Хироа называет племенами, соответствуют этому названию.

Мангайцы, говоря об этих группах населения, а возможно, и о подплеменах (в племени нгарики было три подразделения: папаранги, акатауира и ваеруаранги; в племени тонга-ити — два: теипе и теааки), употребляли термины «матакеинанга», «копу», «паре» и т. д. Сейчас трудно установить, какое значение они в них вкладывали.

Многие группы назывались по имени предка (Папаранги, Акатауира, Ваеруаранги, Манауне, Те-Кама, Туи-Кура); иногда добавлялось слово «нгати» («потомки»): нгати-тане, нгати-вара, нгати-амаи. Однако слово «нгати» использовалось и для обозначения более мелких групп населения, например ядра большой семьи (ханау): ко те анау а Теваки ко нгати Ваиранга — «ханау Теваки, потомки Ваиранги». По мнению Те Ранги Хироа, слово «нгати» первоначально обозначало именно семейные группы, но по мере их роста и превращения сначала в подплемена, а потом в племена, превратилось в часть племенного на-

звания. Канае — «кефаль», и сейчас невозможно определить происхождение названия этой вымершей, по словам Те Ранги Хироа, группы населения. Не исключено, что группа носила имя своего предка.

Названия групп тонга-ити и нгати-тане происходят от имен богов: раротонганского бога Тонга-Ити и таитянского бога Тане.

Те Ранги Хироа, употребляя в своей работе термин «племя», указывает следующие его признаки: особый диалект и определенную территорию. О процессе образования этих групп населения он пишет следующее: «Группы первоначально селились в определенных районах, имели своих вождей-управителей, говорили первоначально на разных диалектах, так как прибывали с разных островов. Поэтому мы обозначим их термином «племя» [277, с. 102].

Согласно Те Ранги Хироа, племена на острове были лишь в период его заселения. Затем начался рост численности групп, происходило их дробление и расселение по разным районам: «некоторые семьи оставались на прежнем месте, а другие... селились в других районах» [277, с. 107]. Те Ранги Хироа называет этот процесс «рассеиванием». Одновременно стирались различия в языке между группами, прибывавшими с разных островов.

Территории племен, пишет Те Ранги Хироа, можно установить «по тем марая, которые они строили для своих племенных божеств» [277, с. 106]. Однако достаточно взглянуть на список марая, составленный Те Ранги Хироа, чтобы увидеть, что на одной территории были марая нескольких «племен» (например, в дистрикте Тамаруа — марая нгати-тане, нгарики и тонга-ити, в дистрикте Кеа — марая нгати-тане и нгарики) и, наоборот, члены одного и того же «племени» встречались в разных дистриктах (например, нгати-тане — в дистриктах Тамаруа, Ивируа и Таваенга, нгати-вара — в дистриктах Вентатеи и Кеа).

Те Ранги Хироа объясняет «рассеивание» племен следствием войн — победители захватывали земли в соседних дистриктах и иногда дарили земельные участки друзьям из других племен. Так, Маутара подарил вождям «племени» манауне земли «в другом дистрикте, и там тоже образовалось племя манауне» [277, с. 107]. Получается, что существовало два племени манауне — одно в дистрикте Каранга, где это племя возникло, и другое — в дистрикте Ивируа, где его вожди получили в подарок несколько субдистриктов.

Так, по мнению Те Ранги Хироа, происходило «рассеивание» племен. «Единство племени, — пишет он, — поддерживал социальный механизм, который решал вопрос о племенной принадлежности людей при рождении, и необходимость обороны от других племен» [277, с. 107]. Но о каком единстве «племени» нгати-тане может идти речь, если в каждом из трех дистриктов

находились их марая, был вождь, которому подчинялись вожди всех входивших в этот дистрикт общин?

Нгати-вара вели свое происхождение от предка по имени Вара, нгати-амаи — от предка по имени Амаи, манауне — от предка по имени Манауне и т. д. Общность происхождения — это признак рода, а не племени. К тому же эти группы людей были экзогамны. «Брак внутри племени, — пишет Те Ранги Хироа, — был на острове Мангаиа запрещен» [277, с. 91]. То же отмечает и В. Джилл, называвший эти группы людей кланами. «Экзогамия была всеобщим правилом в древние времена» [159, с. 13]. Экзогамия, как известно, тоже признак рода, а не племени.

Таким образом, нгарики, нгати-тане, тонга-ити, манауне, нгати-вара, туи-кура, те-кама, канае, тангиа, нгати-амаи — не племена, а роды.

Видимо, тезис о «рассеивании» племен принадлежит не Те Ранги Хироа, а самим мангайцам. Его можно поставить в один ряд с мифом о происхождении рода нгарики от бога Ронго. Согласно этому мифу, предки нгарики (пять-шесть человек) появились из подземного мира Аваики в каком-то определенном месте, потом число их увеличилось, и они «рассеялись» по острову.

Рост численности населения, его расселение происходили на самом деле. Но это было расселение членов одного и того же рода по разным дистриктам и включение их в состав разных племен. Род, утрачивая свое территориальное единство, не превращался в племя.

Почему Те Ранги Хироа принял род, к тому же экзогамный, за племя?

Вождь племени был одновременно вождем одной из общин, входящих в это племя, и членом одного из родов. После распределения земель, произведенного Пангемиро, все должности вождей племен и общин были поделены между родами нгарики и манауне. Главным для вождя общины была его родовая принадлежность. Вождь общины говорил о себе: «Я — нгарики». Вождь племени тоже говорил о себе: «Я — нгарики», ведь он являлся вождем одной из общин. Его высокий ранг был также обусловлен родовой принадлежностью. Происхождение вождя племени прослеживалось от родового божества. Вожди всех общин, входящих в племя, были подчинены вождю племени, и каждый связывал себя с его генеалогией через какого-либо предка. Если, например, вождь общины был членом рода нгати-вара, то в племени, где у власти стоял вождь рода нгарики, он или был связан с родом нгарики, или отделен от него, но в том и в другом случае занимал низшее положение.

Родовая генеалогия — это документ, дающий право вождю того или иного рода на определенную должность: если род был правящим в племени — на должность вождя племени, правящим в общине — на должность вождя общины, правящим в до-

мохохозяйстве — на должность главы домохозяйства. Должно-сти — разные, и родовые генеалогии одного и того же рода в разных племенах — разные.

Каждый род имел не одну генеалогию, как полагает Те Ранги Хироа, приведший по одной генеалогии нгати-вара и ака-тауира, а по меньшей мере шесть — одну в том племени, где его вождем был член этого рода, а другие — в тех племенах, где вождями были члены других родов. В первой генеалогии род вел происхождение от своего родового божества (об этом заботился вождь племени, член рода), в других племенах тот же самый род вел происхождение от других родовых божеств, связывая себя так или иначе с генеалогией вождей этих племен.

Те Ранги Хироа, правда, упоминает о том, что информаторы из разных «племен» давали ему разные генеалогии. Слепой старик Тамангаро, из нгати-тане, «дал мне, — пишет Те Ранги Хироа, — две генеалогии, которые не признают верными ни Антеина, ни Акаеа-Коре» [277, с. 74]. Тамангаро настаивал на том, что в «племени» нгати-тане не было примесей. Информаторы же из нгати-вара утверждали, что современные нгати-тане — это смесь прежних нгати-тане с нгати-амаи. Акаеа-Коре дал генеалогию, согласно которой нгати-тане — это более позднее ответвление от нгати-вара [277, с. 75]. Те Ранги Хироа полагал, что правильной может быть только одна генеалогия, а именно та, которую ему дали нгати-вара [277, с. 76].

На острове Мангаиа было шесть племен: веитатеи, тамаруа, ивируа, каранга, таваенга и кеиа. В состав каждого мангайского племени входило несколько разных родов (это же было и у ирокезов). Племя получало свое название от занимаемой им территории (у ирокезов было то же самое: племя онондага жило в долине Онондага, мохавки — в долине Мохавк, онейда — в местности Онейда, кайюга — на берегу озера Кайюга и т. д.).

*Марae.* Те Ранги Хироа вместе с вождями племен («дистриктными вождями») посетил все шесть племенных территорий и обследовал марae. Вожди назвали ему в общей сложности 41 племенное святилище. Но лишь для двух третьей марae были точно указаны места, где они находились, и их родовая принадлежность. Эти данные позволяют нам конкретизировать представления о мангайском племени (табл. 3).

Марae — это не просто святилище. Это — центр гетерогенной общины. Близ марae расположены дом вождя общины, дома его воинов и слуг, площадка для празднеств и т. д. Вокруг них — дома других домохозяйств. Каждое из домохозяйств имеет своего главу, свое семейное марae, своего семейного бога. Но все они подчиняются вождю общины и почитают бога, которому поклоняется и приносит жертвы вождь общины.

*Племя и община.* В племени (дистрикте) тамаруа было девять марae. Это значит, что в этом племени было девять общин. Из девяти племенных святилищ три были посвящены богу Тане. Следовательно, во главе трех общин стояли вожди из рода нга-

## Марае на острове Мангаиа

Дистрикт	Марае	Род	Бог
Тамаруа	Маунгароа	нгати-тане	Тане-Кио
	Тонга-Ануе	нгати-тане	Тане-Кио
	Те-Поу-Таи	нгати-тане	Тане-Туки-а-Ранги
	Ириа	нгарики	Моторо
	Амуи	нгарики	Моторо
	Тураки-Атуа	тонга-ити	Туранга
	Рангирири	тонга-ити	Туранга
	Аумоана	тонга-ити	Туранга
	Ареана	—	Ваеруарау
	Ареуна	нгати-вара	Те-Аио и Тане
Вентатен	Таку	нгати-вара	Те-Аио и Тане
	Тутаки-Мата	—	—
	Те-Ноки	—	—
	Марае-Папа	—	—
	Те-Уа-Рао-о-Ваиа	—	—
	Ранги-Тауа	—	—
	Мара	нгати-вара	Те-Аио
Кена	Араата	нгарики	Моторо
	Акаоро *	—	Ронго
	Мараеара	—	—
	Итикау	—	—
	Мау-Токерау	нгарики	—
	Ранги-Тауа	—	—
	Тукитуки-Мата	—	—
	Оронго *	—	Ронго
	Ивануи *	—	Ронго
Ивируа	Тауматини	нгати-тане	Тане-Нгаки-Ау
	Мапуту	нгати-тане	Тане-Нгаки-Ау
	Руаива	теипе	Теипе
	Марае-Тева	—	—
Каранга	Те-Ра-Туи-о-Веро	манауне	Те-Аио
	Аре-Вака	манауне, нгарики	Моторо
	Тангина-Ракоа	манауне	Те-Аио
Таваенга	Марае-Тева	нгати-тане	Тане-и-Те-Уту
	Марамара-Атуа	—	Мокоиро
	Туаотукутуку	—	—
	Аракераке	—	—
	Карора	—	—
	Арангиреа	манауне	Те-Аио
	Мау-Киоре	—	—
	Вай-Капуаранги	—	—

\* Марас Акаоро и Оронго в дистрикте Кена и марае Ивануи в дистрикте Ивируа — общестровные. Последнее — древнее.

ти-тане. В каждой общине были, конечно, люди и из других родов (роды были экзогамны, браки — патрилокальны, широко практиковалась адопция, прием в род), но во главе каждой из этих трех общин стоял вождь из рода нгати-тане, общинные марае были посвящены богу Тане, и сами эти общины фигурировали как общины нгати-тане. Две общины возглавлялись



вождями из рода нгарики и имели марae, посвященные богу Моторо. Во главе трех общин стояли вожди из рода тонга-ити, марae были посвящены богу Туранга. Родовую принадлежность девятой общины Те Ранги Хироа не указывает, но нам удалось установить, что это была община нгати-вара.

В племени веитатеи было семь общин. Во главе двух стояли вожди из рода нгати-вара, марae были посвящены богам Те-Аио и Тане. Факт двоебожия в роде нгати-вара объясняется тем, что нгати-вара происходят от Папааунуку (жрец бога Тане), а позднее они избрали своим богом Те-Аио. Об остальных пяти общинах этого племени трудно сказать что-либо определенное: старики, информаторы Те Ранги Хироа, приводили названия общинных марae, от которых остались лишь развалины, но не могли припомнить, каким богам эти марae были посвящены и какому роду принадлежали.

В племя кеа входило семь общин, а марae было девять: два из них (Акаоро и Оронго) были посвящены общеостровному богу Ронго. В Оронго жил только верховный жрец — арики-па-таи. В одной из общин жил верховный вождь острова (мангаи). На территории этой общины находилось марae Мау-То-керау, где совершался обряд инаугурации — возведения в должность верховного вождя. Во главе одной общины стоял вождь из рода нгати-вара, во главе четырех — видимо, нгарики; марae, находившиеся на их территории, имели общеостровной характер и выполняли особые функции. В марae Тукитуки-Мата собирались знатоки и обсуждали, а точнее, «редактировали» историю острова и древние предания. В марae Итикау совершался обряд заключения мира. В марae Марасара вожди обсуждали хозяйственные вопросы, рассматривали нарушения норм обычного права и определяли меру наказаний. В марae Ранги-Тауа, посвященном богу Мокоиро, председательствовал хозяин пищи, выполнявший жреческие функции.

В племени ивируа было пять общин, из них во главе двух стояли вожди из рода нгати-тане, во главе одной — вождь из рода теипе (часть рода тонга-ити), родовая принадлежность двух других неизвестна.

Племя каранга состояло из трех общин. Две возглавляли вожди из рода манауне, их марae были посвящены богу Те-Аио (род манауне — отпочковавшаяся часть рода нгати-вара), во главе третьей общины стоял вождь из рода нгарики, марae было посвящено богу Моторо. В эту же общину входило, видимо, одно сильное домохозяйство, глава которого был членом рода манауне.

В племени таваенга было восемь общин. Во главе одной из них стоял вождь из рода манауне, марae было посвящено богу Те-Аио, во главе другой — вождь из рода нгати-тане, марae было посвящено богу Мокоиро (род акатауира, видимо, в прошлом отпочковался от рода нгати-тане и лишь позднее стал

частью рода нгарики); родовая принадлежность шести остальных общин неизвестна.

Что касается марае, родовую принадлежность которых не удалось определить, то они, пишет Те Ранги Хироа, возможно, частично принадлежали нгарики, нгати-тане, тонга-ити, манауне и нгати-вара, а частично — те-кама, канае, тангииа, туи-кура, нгати-амаи, которые либо были ассимилированы первыми пятью родами, либо вымерли [277, с. 173—175]. Но нельзя исключать и такой вариант: те-кама, канае, тангииа, туи-кура и нгати-амаи входили в состав многих общин, но вождь ни одного из этих родов не поднялся до уровня вождя общины, не входил в совет племени и в совет союза племен, поэтому эти роды в счет не шли.

Должность вождя общины переходила от отца к сыну, т. е. была наследственной в одном из родов общины. Естественно, что вожди общин в совете племени в первую очередь подчеркивали свое право наследовать власть, свою родовую принадлежность. Если смотреть с высоты той социальной лестницы, на которой они стояли, то род выдвигается на первый план, оттесняя общину и даже загромождая ее.

*Племя и род.* У ирокезов представители одной и той же родовой группы жили на разных территориях и были включены в состав разных племен. То же наблюдалось и на острове Мангаиа: род нгарики входил в три племени, нгати-тане — тоже в три племени, роды тонга-ити, манауне и нгати-вара — в два.

В совет племени тамаруа входили девять вождей от девяти общин: трое из них были членами рода нгати-тане, трое — членами рода тонга-ити, двое — членами рода нгарики, родовая принадлежность девятого неизвестна. Это свидетельствует не о том, что в племени тамаруа не было людей из родов манауне и нгати-вара, а о том, что ни один человек из родов манауне и нгати-вара не возглавлял общин.

В совете племени кеиа тоже было девять вождей, из них семеро — вожди общин (шестеро — из рода нгарики, один — из рода нгати-вара) и двое — верховные жрецы, арики-па-ута и арики-па-таи. Совет племени ивируа состоял из пяти вождей, представлявших пять общин: двое — из рода нгати-тане, один — из рода тонга-ити и двое — неизвестной родовой принадлежности. В совет племени каранга входили три вождя от трех общин (один — из рода нгарики, двое — из рода манауне), в совет племени веитатеи — семь вождей от семи общин (двое — из рода нгати-вара и пятеро — неизвестной родовой принадлежности), в совет племени таваенга — восемь вождей от восьми общин (один — из рода нгати-тане, один — из рода манауне и шестеро — неизвестной родовой принадлежности).

Во главе совета мангайского союза племен стоял верховный вождь острова. В этом совете род нгарики был представлен одиннадцатью вождями, род нгати-тане — шестью, род тонга-ити — четырьмя и роды манауне и нгати-вара — тремя вождями.

ми каждый. В целом картина та же, что и в совете Лиги ирокезов. Там в совет вождей (сахемов) от племени онондага входило 14 сахемов, от племени кайюга — 8, от племен мохавк и онейда — по 9, от племени сенека — 8.

В совете Лиги ирокезов роды были представлены так: Черпаха — 14 сахемов, Медведь — 12, Волк — 8, Олень — 4, Цапля — 2, Ястреб — 1. Было еще 3 сахема неизвестной родовой принадлежности (возможно, они входили в один из перечисленных выше родов). Всего же у ирокезов было 14 родов.

Структура ирокезского племени помогла нам выявить племя и род на острове Мангаиа. В свою очередь, структура мангайского племени проливает свет на некоторые неясные стороны социальной структуры ирокезов.

В совете Лиги ирокезов заседали 48 сахемов. Родовая принадлежность сорока семи из них известна. Должность сахема наследовалась в рамках рода. Последнее обстоятельство приобретало особо важное значение, если по аналогии с мангайской гетерогенной общиной под сахемским родом понимать тот род, в рамках которого наследовалась должность вождя гетерогенной общины.

Ирокезская деревня, как известно, состояла из нескольких больших домохозяйств, во главе которых стояли члены разных родов. Один из глав домохозяйств был вождем всей деревни. Эта должность была наследственной в том роде, к которому принадлежал вождь. В одной деревне это был род Волк, в другой — род Медведь и т. д.

Судя по данным Л. Г. Моргана о родовой принадлежности вождей, заседавших в Лиге ирокезов, племя онондага имело на своей территории 14 деревень, кайюга — 8, мохавк и онейда — по 9, сенека — 8. 48 деревень — 48 сахемов.

Однако между мангайским и ирокезским племенами существовали и различия.

В ирокезском племени ранг подчеркивался принадлежностью к роду. Если, например, вождь общины был из рода Волк, то люди всех других родов в этой общине стояли ниже его по рангу. Если вождь племени был из рода Медведь, то в совете племени он занимал первое место и его род являлся в этом племени правящим. В каждой из общин племени члены рода Медведь также занимали почетное положение. Имела значение и племенная принадлежность вождя. В совете Лиги племена мохавк, онондага и сенека считались старшими, а онейда, кайюга и тускарора, вошедшие в Лигу позднее, — младшими.

В мангайском племени ранг подчеркивался генеалогией, принадлежностью к старшей и младшей линиям. Род — один и тот же, но линии — разные. Если вождь общины был из рода нгати-вара и вел происхождение от предка этого рода по старшей мужской линии, то все другие члены общин, кроме пришедших в нее по браку, также вели происхождение от этого родового предка и связывали себя с ним либо через младшую линию, ли-

бо через женскую ветвь, либо через деда или прадеда, т. е. примыкали к генеалогии лишь в ближайшем из восходящих поколений. Так, Акаеа-Коре был связан с генеалогией рода нгати-вара через женскую ветвь (через мать), а к генеалогии нгарики (подразделение акатауира) он примыкал по мужской линии лишь в третьем восходящем поколении (через прадеда).

«Теоретически, — пишет Те Ранги Хироа, — племя было результатом естественного роста численности людей. Все члены племени, за исключением женщин, пришедших по браку из других племен, должны были бы проследивать свое происхождение по мужской линии от первоначальной предковой пары. В действительности, однако, имелись многие женские ветви в результате адопций, раздела детей, матрилокальной резиденции» [277, с. 105]. Под термином «племя» Те Ранги Хироа понимает род, но фактически он говорит об общине (тапере), ибо раздел детей (один принадлежит к роду отца, другой — к роду матери), локальность брака, не влияя на состав рода, определяют состав общины.

Мангайское племя в принципе тоже могло бы иметь своего общего племенного предка, и все члены племени, кроме пришедших в него по браку (на острове нередко заключались межплеменные браки), могли бы считать себя «потомками такого-то». Именно таким является маорийское племя, членом которого был Те Ранги Хироа. Нгати-кахунгуну («потомки Кахунгуны»), нгати-мутунга («потомки Мутунги») и т. п. — это племена. Ранговые различия внутри маорийского племени, как и внутри рода, определяются генеалогически: старшая, младшие линии и женские ветви. В этом отношении мангайское племя занимает промежуточное положение между ирокезским и маорийским племенами: ранговые различия в роде и общине — это различия между старшей и младшими линиями и женскими ветвями (как в маорийских роде и общине), а ранговые различия в племени — это различия родовые (как в ирокезском племени).

В рукописи Мамае можно найти подтверждение наших выводов о мангайских роде и племени. Мамае называет дистрикты, т. е. племена, приводит названия тапере, т. е. общин, а также имена вождей общин и вождей племен.

В 1814 г. Реварева, вождь племени манауне, свергнув с помощью нгати-тане предыдущего верховного вождя (из нгати-вара), взял себе новое имя — Пангемиро, принес человеческую жертву богу Ронго и перераспределил, как это делалось до него, земли на острове, сместил прежних вождей общин и племен и назначил на их место людей из родов манауне и нгати-тане. Тот раздел рукописи Мамае, где говорится о перераспределении земель, озаглавлен «Распределение земель на острове, согласно свидетельствам стариков» [277, с. 127].

Пангемиро сохранил деление острова на шесть дистриктов соответственно числу племен. В 1823 г. на Мангаиа прибыли

миссионеры, которые узаконили это деление, колониальная администрация последовала их примеру.

В племени тамаруа, во главе которого стоял вождь Парима, было девять субдистриктов (тапере):

*Тапере*

Мару-Коре  
Поутоа-и-Ута  
Поутоа-и-Мири  
Акаеа  
Те-Вай-Као  
Ангауру  
Вайтанги  
Те-Вай-Тааста-и-Ута  
Те-Вай-Тааста-и-Таи

*Вождь*

Маунгануи  
Каимое  
Те-Оуапукку  
Теау  
Пекаи  
Аракаувае  
Тиа-Ити  
Антама  
Мауеуе

Первые три субдистрикта Пангемиро отдал роду нгати-тане, остальные шесть — роду манауне. Нгати-тане, в свою очередь, отдали один субдистрикт другому роду, а манауне субдистрикт Те-Вай-Као подарили арики Нумангатини, субдистрикт Ангауру отдал роду нгати-вара.

Племя веитатен (вождь Мотуанга) имело шесть тапере:

*Тапере*

Те-Ноки  
Те-Туароа  
Те-Туапото  
Те-Тарапики  
Каикату  
Ангарино

*Вождь*

Мотуанга  
Таиа-Ити  
Пунга-Руа  
Пакуунга  
Руапоро  
Арокапити

Три субдистрикта Пангемиро отдал роду нгати-тане, а три — роду манауне.

Племя кеиа (вождь Мураан) делилось на шесть тапере:

*Тапере*

Акаоро  
Тапуата  
Тонгамарама  
Те-Инати  
Рупетау-и-Мири  
Рупетау-и-Ута

*Вождь*

Мураан и  
Тангата-Роа  
Те-Ика  
Гаоа  
Метуга-Ити  
Окинга  
Те-Ао

В племени ивируа было также шесть субдистриктов:

*Тапере*

Те-Пауру-о-Ронго  
Те-Корокоро  
Те-Утурей  
Те-Ара-Нун-о-Тон  
Те-Ии-Мару

*Вождь*

Маури  
Такитакки  
Нна (Туарау)  
Тане  
Луаморуна  
(Тумутоа)

Аварари

Название субдистрикта Те-Пауру-о-Ронго, возможно, неточно. Те Ранги Хироа имеет в виду то субдистрикт [277, с. 45], то весь дистрикт Ивируа [277, с. 126]. Те-Пауру-о-Ронго был отдан нгарики, Те-Ара-Нуи-о-Тои — нгати-тане, остальные четыре — манауне. Вождь субдистрикта Те-Пауру-о-Ронго Пангемиро назначил своего сына.

Племя каранга (вождь Пангемиро) было поделено на пять тапере:

<i>Тапере</i>	<i>Вождь</i>
Каау-и-Ута	Пангемиро
Каау-и-Мири	Маури
Тена-Пини	Пангемиро
Тена-Пото	Аре-Тупе
Тена-Роа	Макаату

Верховный вождь Пангемиро жил на территории этого племени, и все субдистрикты принадлежали роду манауне. Утверждают, что субдистриктов было не пять, а «шесть с деревом». Существует такое предание: верховный жрец сказал, что Ваирото, человек из дистрикта Каранга, должен быть принесен в жертву богу Ронго. Пангемиро же приказал изготовить деревянную фигуру, изображавшую Ваирото, и отнести ее в марае. Видимо, племя каранга было так сильно, что его члены могли не выполнить указание верховного жреца.

В племени таваенга (вождь Аре-Руа) было шесть субдистриктов:

<i>Тапере</i>	<i>Вождь</i>
Те-Пуеу	Аре-Руа
Те-Мати-о-Паеру	Те-Како
Ау-Руиа	Нумангатини
Маро	Каро-Матанги
Те-Рупе	Вай-Аре
Та-Ити	Вайпо

Субдистрикты таваенга были поделены между нгати-тане и манауне.

Пангемиро назначил вождями дистриктов и субдистриктов воинов, отличившихся в битве: Мотуанга имел рану от копья, Мурааи — боевые шрамы, Аре-Руа — рану от копья.

Каждый вождь дистрикта (кроме Паримы) был одновременно вождем субдистрикта. Пангемиро имел в своем дистрикте два субдистрикта, а Маури (вероятно, он был вождем дистрикта Ивируа) один — в своем дистрикте, другой — в дистрикте Каранга.

М. Салинс считает выводы Те Ранги Хироа о дистриктной организации путанными. Это действительно так. Однако причину этой путаницы М. Салинс видит не в том, что Те Ранги Хироа принимает род за племя, а в том, что дистриктная организация была создана будто бы лишь в 1814 г. верховным вождем Пангемиро под сильным воздействием европейцев, притом

в ущерб племенной организации. «Маловероятно, — пишет он, — что централизованная власть, покоящаяся на территориальной, а не на племенной основе, была автохтонным развитием» [259, с. 175].

На деле дистриктная организация сложилась задолго до XIX в., о чем свидетельствуют, в частности, их древние названия (например, «голова рыбы Ронго»). Пангемиро лишь назначил в них вождей из двух родов — нгарики и манауне. Дистрикты — это и есть племена, и совершенно не прав М. Салинс, противопоставляя племя и территорию: ведь территория — один из основных признаков племени.

*Община и марae.* Число общин, указанных в рукописи Мамае, не всегда совпадает с числом марae, выявленных Те Ранги Хироа:

<i>Племя</i>	<i>Число общин (по рукописи Мамае)</i>	<i>Число марae (по данным Те Ранги Хироа)</i>
Тамаруа . . . . .	9	9
Веитатеи . . . . .	6	7
Кеиа . . . . .	6	9
Ивируа . . . . .	6	5
Каранга . . . . .	5	3
Таваенга . . . . .	6	8

В племени тамаруа число общин совпадает с числом марae. Одна из общин носит название Поутоа-и-Ута, одно из марae — Те-Пои-Таи. В племени веитатеи число общин — шесть, а марae — семь. Одна из общин называется Те-Ноки, одно из марae — тоже Те-Ноки. В племени кеиа общин — шесть, а марae — девять (но надо учесть, что в марae Оронго жил только верховный жрец). Одна из общин — Акаоро, одно из марae — тоже Акаоро. В племенах ивируа и каранга общин больше, чем марae, но это можно объяснить тем, что в 1929 г., когда на острове был Те Ранги Хироа, не все марae сохранились (от некоторых даже не осталось развалин). «Возможно, — отмечает Те Ранги Хироа, — не все марae попали в список» [277, с. 174]. В племени таваенга, наоборот, общин — шесть, а марae — восемь, но не исключено, что в 1814 г. марae тоже было шесть.

Таким образом, совпадение названий некоторых общин и марae (это позволяет нам утверждать, что марae Те-Ноки принадлежало нгати-тане; Те Ранги Хироа в своем списке обошел данный факт молчанием) свидетельствует о том, что мангайское племя или дистрикт состояло из общин, или субдистриктов. Общины возглавляли вожди, почитавшие своих родовых, а значит, и общинных богов.

*Племя, община, род.* Итак, дистрикт — племя, «племя» — род, а тапере — гетерогенная община. Эти выводы подтверждаются свидетельствами самого Те Ранги Хироа. Он пишет, что в общине жила группа родственных семей; эти семьи занимали

субдистрикт; община имела своего вождя (каиранга нуку, где каиранга — «кормление», нуку — «земля»; термин обозначает, что вождь общины кормится плодами общинной земли и кормит ими членов общины), которому были подчинены главы домохозяйств. Несколько субдистриктов составляли, по терминологии Те Ранги Хироа, «племенной дистрикт», во главе которого стоял вождь дистрикта (пава). Те Ранги Хироа добавляет, что пава «был вождем племени, если племя занимало только один этот дистрикт» [277, с. 152]. Те Ранги Хироа пытается слить воедино два разных понятия: «племя» (например, нгарики, нгати-тане и др.) и «дистрикт» (Ивифуа, Каранга и др.), что ведет лишь к путанице. Так, например, М. Салинс спутал «племя» (в том значении, которое вкладывает в это понятие Те Ранги Хироа) и дистрикт, когда писал, что на острове Мангаиа были «вожди (пава) и субвожди (каиранга) больших однолинейных родственных групп, или „племен”» [259, с. 59]. М. Салинс прав, беря термин «племя» в кавычки, однако пава и каиранга — это вожди дистриктов и субдистриктов, а не тех однолинейных родственных групп, которые Те Ранги Хироа называет «племенами».

Верховный вождь, мангаиа, назначал шесть племенных вождей, пава; племенные вожди, в свою очередь, назначали вождей общин, каиранга нуку. Племенной вождь стоял во главе одной из общин, т. е. был и пава и каиранга нуку. В своей общине он был также главой (рангатира) одного из домохозяйств.

Теперь можно вернуться к устной истории острова и устранить некоторые неясности. Мангайцы не грешили против истины, утверждая, что нгарики воевали против нгарики, тонга-ити против тонга-ити, нгати-вара против нгати-вара, но это не были войны внутри племен.

Война нгарики против нгарики была возможна потому, что части рода нгарики были в трех племенах — кеиа, таваенга и веитатеи. Те Ранги Хироа пишет, что в дистрикте Кеиа обитало племя паранги, в дистрикте Таваенга — племя акатауира, в дистрикте Веитатеи — племя ваеруаранги (паранги, акатауира и ваеруаранги — это не племена, а роды, объединенные под общим названием нгарики). Поэтому, когда племя кеиа воевало с племенами таваенга или веитатеи или племя таваенга — с племенем веитатеи, то нгарики одного племени воевали с нгарики другого племени, ибо племенная принадлежность стояла на первом плане, а родовая — на втором.

Род нгати-вара был представлен в двух племенах — веитатеи и тамаруа. Точнее, в каждом из этих племен были гетерогенные общины, во главе которых стояли вожди из рода нгати-вара (в племени тамаруа — одна, в племени веитатеи — две). Когда веитатеи и тамаруа воевали друг с другом, то нгати-вара — члены племени веитатеи воевали с нгати-вара — членами племени тамаруа.



Есть основания полагать, что род нгати-вара был представлен и в племени ивируа. Дело в том, что у разных частей рода нгати-вара были разные боги: Тане, Те-Ано и Моторо. Те-Ано — бог нгати-вара (племя тамаруа), Моторо — бог нгарики (племя веитатеи), Тане — бог нгати-тане (племя ивируа).

Так же, видимо, можно объяснить и войну тонга-ити против тонга-ити. Если бы все тонга-ити входили в племя тамаруа и жили, как это утверждает Те Ранги Хироа, в дистрикте Тамаруа, то не было бы никаких оснований для деления рода тонга-ити на две части (теипе и теааки). А поскольку такое деление произошло, можно предполагать, что тонга-ити были представлены не только в племени тамаруа, но, по всей вероятности, и в племени веитатеи, где родовая принадлежность пяти общин из семи неизвестна, или в племени таваенга, где не установлена родовая принадлежность шести общин из восьми. Наконец, точно известно, что в племени ивируа, состоящем из пяти общин, во главе одной из них стоял вождь из рода теипе (часть рода тонга-ити).

Согласно устной истории Мангаиа, на поле битвы иногда сражались сыновья с отцом и один из сыновей убивал отца. Подобные случаи были и у ирокезов. Л. Г. Морган объяснял это тем, что отец принадлежал к одному роду, а его сыновья — к другому. Что касается мангайцев, то у них дети принадлежали (хотя и не всегда) к роду отца, но отец и его сыновья могли оказаться в разных племенах, что бывало довольно часто, и тогда отец воевал на стороне одного племени, а его сыновья — на стороне другого.

Таким образом, устная история острова Мангаиа предстает перед нами в ином свете. Войны происходили между племенами (веитатеи, ивируа, каранга, кеа, таваенга, тамаруа), а не между родами (нгарики, нгати-тане, нгати-вара, тонга-ити, манауне, те-кама, туи-кура, нгати-амай, канае, тангиа). В устной истории названы, как правило, только роды, и далеко не всегда можно установить, какое именно племя стоит за тем или иным родом (потому что, как уже отмечалось, один и тот же род представлен в нескольких племенах).

Устная история излагает события, происходившие на острове, с позиции вождей и жрецов. Вождь (общины, племени, верховный вождь острова) подчеркивал в первую очередь свою родовую (а не общинную и даже не племенную) принадлежность. Когда же члены этого рода теряли власть, то в памяти людей оставались родовая принадлежность вождя и те войны, которые он вел.

*Социальное неравенство.* Те Ранги Хироа, говоря об основных этапах жизни мангайцев, имеет в виду чаще всего высшее сословие, в котором все обряды, связанные с рождением, вступлением в брак, с похоронами, были, как правило, ярче и красочнее, чем у простых людей, и Те Ранги Хироа стремился опи-

сать именно их. К тому же вожди и жрецы лучше помнили прошлое.

Однако в мангайском обществе численно преобладали рядовые общинники. Там были также люди, потерпевшие поражение в войне и прятавшиеся от победителей в пещерах. По ночам они выходили из пещер, чтобы добыть немного еды, но это было связано с риском для жизни. Правда, жены прятавшихся приносили им пищу по ночам в строго засекреченные места. Иногда женам разрешалось проходить к мужьям, и они проносили еду, которую им удалось скрыть от охраны. Те Ранги Хи-роа считает это «выдающейся чертой мангайской истории» [277, с. 111]. И все же люди, прячущиеся в пещерах, сильно голодали: они ели крыс, были даже случаи людоедства.

После того как звучал барабан мира, оставшиеся в живых выходили из пещер и становились слугами и рабами в домохозяйствах вождей — обрабатывали огороды, ловили рыбу. Иногда им отводили участки земли на горе.

Положение слуг и рабов, естественно, целиком зависело от характера вождя. Последний мог в любое время прогнать слугу; делалось это обычно молча: вождь садился около хижины слуги и начинал добывать огонь путем трения одного куска дерева о другой — это означало, что слуга ему больше не нужен [277, с. 112]. Слуга должен был искать себе другого хозяина.

Рядовые общинники строили хижины и лодки, плели сети, мастерили рыболовные лески и крючки, ловили рыбу, изготавливали каменные и деревянные орудия труда, оружие. Все это было делом мужчин. Женщины трудились на огородах, собирали дрова и листья для земляных печей, готовили пищу, изготавливали из луба одежду, плели циновки. Иногда они тоже ловили рыбу. Практиковался коллективный труд — семья рассылала приглашения, готовила для всех еду. В назначенный день люди приходили и совместно выполняли работу. Много людей требовалось, чтобы подвести воду на террасы, где были расположены огороды таро, а также построить дорогу через гору, прорубить ступеньки в скалах.

Мангайцы часто сообща ловили рыбу. Например, при ловле рыбы в лагуне каждый стремился корзиной или сетью поймать как можно больше, но потом весь улов поровну делили между участниками. «Лучшие или более крупные рыбы добавляли к долям семей высокого ранга» [277, с. 145].

Множество лодок уходило на ловлю рыбы под руководством опытного человека, знающего рыбные места, умеющего определять погоду и т. д. По возвращении на берегу устраивали обед — каждый давал по большой рыбе, и ее готовили тут же в земляной печи. Цель обеда — не только совместная еда, но и желание накормить тех, кому в ловле не повезло. Часть улова отдавали вождям и родственникам, небольшую долю выделяли родовым и семейным богам.

*Ремесло.* Большие дома вождей строила вся община, иногда все племя. В общинах были мастера (та'унга), особенно искусные в обработке камня, резьбе по дереву, плетении. Свои изделия они обменивали на пищу и одежду. Знания и навыки передавались по наследству от отца к сыну. Однако любой желающий мог обучиться этим ремеслам у мастера за известную плату. Наиболее важные знания и навыки он держал в секрете, они были известны только членам его семьи. Некоторые ремесла были монополией отдельных семей.

В преданиях говорится о выдающемся мастере по имени Уна, который занимался обработкой камня, резьбой по дереву и плетением. Он передал свои знания сыну Ронго-Арики, а тот своему сыну Рори. Ронго-Арики и Рори, будучи членами рода тонга-ити, сражались с нгарики (24-я война). Рори стоял позади Ронго-Арики с копьем в руке, готовый в случае гибели отца занять его место. Нгарики победили. Ронго-Арики и Рори решили бежать в горы, но сначала они пришли домой, чтобы взять с собой наиболее ценные изделия. Враги гнались за ними по пятам. Отец преградил дорогу преследователям, пожертвовав своей жизнью для того, чтобы Рори мог спастись. Отец поступил так, пишет Те Ранги Хироа, не только из-за любви к сыну. Он не хотел, чтобы вместе с ними погибло семейное наследство, ремесленные навыки. Рори многие годы жил в горах в восточной части острова, изготавливал каменные топоры и другие изделия и обучил этому искусству своих детей [277, с. 53, 131].

Сколько знаний, опыта и искусства требовалось для изготовления мангайского каменного топора. Мастер сначала очищал скалу, отыскивая подходящий кусок камня без трещин. Однако удавалось это ему не сразу. Во время обработки камня часто обнаруживались внутренние трещины, и камень приходилось выбрасывать.

Вызывают восхищение большие деревянные резные рукоятки на мангайских каменных топорах. Некоторые рукоятки имеют пирамидальные основы. Такие топоры, изготавливавшиеся людьми из рода нгати-тане, были, по словам мангайцев, символами бога ремесленников Тане-Мата-Арики. Те Ранги Хироа подчеркивает, что подобные топоры были только на острове Мангаиа. Утверждение некоторых этнографов, что они изготавливались на всех островах Кука, ошибочно [277, с. 133]. Каменные топоры ценились очень высоко. Их обладатель считался богатым человеком. Победжденный в войне мог купить себе жизнь за несколько каменных топоров. В преданиях упоминаются имена знаменитых мастеров и изготовленные ими каменные топоры.

Мастера из рода тонга-ити славились своим искусством в выделке толстой (как картон) белой одежды из тапы. Такая одежда была на изображениях богов, а из людей ее могли носить только вожди и жрецы.

В преданиях говорится о том, что после победы нгарики над тонга-ити (23-я война) оставшиеся в живых тонга-ити решили тайно убить вождей нгарики. Заговор был раскрыт, заговорщикам грозила смерть. Но среди них был жрец Пати — единственный, кто знал секрет выделки белой одежды из тапы. И тогда жрец Маутара произнес от имени бога Моторо: «Священная одежда богов не должна быть осквернена человеческой кровью». Пати и его сородичи остались в живых. На двух больших лодках они покинули остров Мангана.

Ремесленники пользовались среди мангайцев большим уважением. О них сочиняли песни. Считалось, что, когда мастер вырезал из дерева фигуры богов, боги ему помогали.

С работой на огородах, рыбной ловлей, ремеслом, приготовлением пищи, воспитанием детей, несомненно, было связано много обычаев, бытовавших среди рядовых общинников, но о них ничего не известно. Жизнь рядовых общинников изучена очень слабо. Те обычаи, о которых сообщают Джилл и Те Ранги Хироа, свойственны лишь высшим слоям мангайского общества. Вот некоторые из них.

*Жизненный цикл.* Сразу после рождения ребенка родственники выстраивались в два ряда, лицом друг к другу; один из ближайших родственников нес ребенка на плечах и на мгновение сажал его на плечо каждого из стоящих. Это означало, что ребенок принят в род и что все члены рода будут поддерживать его. Арики, которого не поддерживают, бесполезен, посягает Те Ранги Хироа [277, с. 87].

У ребенка вождя было несколько кормилиц. Считалось, что изобилие молока благотворно скажется на его здоровье и внешнем виде. Когда ребенок ночью просил грудь, зажигали лучину (небольшие палочки или ветки тоа). Мангайцы верили, что это поможет ребенку стать храбрым (из дерева тоа делали оружие) и прилежным. Мастера обучали детей изготовлению изделий. Вожди и жрецы посылали своих детей к знатоку, и тот учил их истории, преданиям, мифам, песням, заклинаниям. О прилежном ученике знаток говорил: «Он хорошо себя ведет, потому что ночью его кормили грудью при свете». Дети вождей долгое время жили в особом доме, на прогулку они выходили только по ночам — светлая кожа была признаком знатности. В это время их заставляли есть как можно больше — полнота тоже высоко ценилась.

В семье детей обучали нормам поведения, прививали им хозяйственные навыки. Однако уже в ранние годы детям вождей внушали, что у них есть «семейное имя» и им предстоит еще учиться в «доме знаний» (аре кореро). Уроки велись в ночные часы и оканчивались ранним утром. Каждый ученик приносил с собой своеобразный светильник, сделанный из сушеных ореховых косточек, завернутых в прожилки кокосового листа, и учитель наставлял его через огонь. Если ученик держал светильник правильно (сначала сгорал верхний орех, от

него загорался следующий и т. д.), то его хватало до утра. Это доказывало заинтересованность ученика, его способность преодолеть тягу ко сну. Если же ученик держал светильник небрежно, то второй орех загорался раньше, чем догорал первый; в результате несколько орехов горело одновременно. Если мальчик сжигал за ночь три-четыре светильника, то это рассматривалось как отсутствие интереса к учебе, и нерадивого ученика отсылали домой. Знания ревниво охранялись. Мангайцы считали, что если человек передал все свои знания другим, то он стал пустым сосудом и ему незачем больше жить. Поэтому отец, обучающий сына магическим действиям, часть своих знаний не передавал сыну. Лишь будучи безнадежно больным или предвидя свою гибель во время сражения, он призывал сына и сообщал ему то, что не хотел унести с собой в могилу и что могло, по его мнению, помочь сыну в жизни.

*Адопция.* Среди мангайцев практиковалась адопция. «Если не было исключительных обстоятельств, — отмечает Те Ранги Хироа, — то никто из родителей даже и не помышлял о том, чтобы отказаться отдать своих детей» [277, с. 97].

В малой семье родители иногда делили детей между собой. Этот обычай, называемый ту'а тамарики, тоже был распространен довольно широко. Ребенок при рождении, во время обряда перерезания пуповины, посвящался, согласно обычаю, родовому божеству, которое могло быть как божеством отца, так и божеством матери. Так было, например, в семье Акаеа-Коре, информатора Те Ранги Хироа. У Акаеа-Коре было шесть сестер и один брат, из них пять сестер и брат принадлежали к роду отца (акатауира), а сам Акаеа-Коре и одна из его сестер — к роду матери (нгати-вара).

В принципе каждый человек, принадлежа к роду отца, т. е. будучи членом рода по мужской линии (тама танае), был связан и с родом матери, т. е. был членом рода по женской линии (тама ва'ине). Таким образом, Акаеа-Коре был тама танае в роде акатауира и тама ва'ине в роде нгати-вара. Если при рождении человек зачислялся в род отца, то связь с родом матери была слабой (родичи матери жили в другой местности и были членами другой общины).

Поскольку Акаеа-Коре был отдан в род матери, его сразу же после перерезания пуповины усыновил отец его матери или кто-то из ее братьев. Акаеа-Коре рос в общине родичей матери и был тама танае в роде нгати-вара.

Любопытны некоторые детали. В этой семье первыми родились три девочки. Отец, Какао, стал подозревать своего тестя Акаеа-Коре в том, что он умышленно не дает его жене родить мальчика (Акаеа-Коре был сыном жреца). Какао пошел к своему тестю, чтобы умиловить его. Акаеа-Коре велел ему прополоть огород таро. Какао трудился восемь дней. После этого Акаеа-Коре сказал ему: «У тебя будет сын, и ты можешь назвать его моим именем». Следующий ребенок действительно

был мальчиком, ему дали имя дедушки, Акаеа-Коре [277, с. 98].

Деление детей происходило по разным причинам. Во-первых, дед мог потребовать, чтобы ему отдали некоторых внуков. Во-вторых, если в роду мужа людей часто приносили в жертву богу Ронго (например, в роду теипе, части тонга-ити), жена могла убедить мужа не посвящать ребенка его родовому божеству.

Адоптировали не только детей, но и взрослых. Например, род отца терпел поражение в войне. Пока не прозвучал барабан мира, его детям, спрятавшимся в пещерах, грозила гибель. После провозглашения мира они теряли права на свои земли (их присваивали победители) и оказывались в положении зависимых. Тогда их мать шла к своему отцу или другому влиятельному человеку своего племени и просила принять детей в их род. Хотя они при перерезании пуповины были посвящены родовому божеству ее мужа и были тама танае в его роду, эту связь можно было ликвидировать, выкупавшись в реке. Человек терял всякую связь с родом отца, становился тама танае в роде матери и воевал против отца и его родичей, если того требовали обстоятельства.

Так, в частности, сложилась судьба Манауне, основателя рода манауне. Его отец Рурае прибыл с группой людей с острова Раротонга на остров Мангаиа. Все они были приняты в род нгарики. Вождь нгати-вара Маутара нанес поражение нгарики, и те спрятались в пещере. Среди них были Рурае, его жена Теора и их сын Манауне. Манауне был тама ва'ине в роде нгати-вара и двоюродным братом Маутары. Теора пошла к Маутаре и попросила принять ее сына в его род. Маутара исполнил ее просьбу. Сыновья Маутары хотели убить Манауну, но Маутара уговорил их не делать этого. Первое время Манауне жил на положении слуги. Но потом он прославился в битве (33-я война), в которой убил своего отца Рурае. После этого он получил участок земли и стал основателем нового рода — манауне [277, с. 60—61, 98—99].

Довольно часто род, победивший в войне, включал в свой состав многих побежденных, в том числе и рядовых общинников. «Люди, потерпевшие поражение, — пишет Те Ранги Хироа, — и занявшие подчиненное положение... могли быть включены в племя. Женщины побежденных племен были добычей победителей. Вожди брали их к себе в качестве жен, а их дети становились тама танае в племени-победителе. В генеалогиях учитывались только дети правящих семей племени, в них никак не был отражен низший слой племени, сформированный из пришельцев» [277, с. 105—106].

Поскольку тама танае — это человек, принадлежащий к роду отца, вождь, взявший женщину с детьми в качестве жены, становился отцом ее детей. «По представлениям полинезийцев, — отмечает Те Ранги Хироа, — самым естественным покровителем малых детей женщины является ее муж, даже если он не их отец» [277, с. 94]. Те Ранги Хироа писал книгу о

мангайцах для европейцев и поэтому не вполне точно передал полинезийское понимание родства. С точки зрения полинезийцев, отец тот, кто кормит и воспитывает детей. В приведенной же выше цитате Те Ранги Хироа употребляет термин «отец» в смысле «родитель».

Юноши 17—18 лет, пройдя обряд надрезания (ангаанга), считались взрослыми и могли вступать в брак.

Половая жизнь юношей и девушек низших сословий началась задолго до брака. Девственность дочерей вождей и жрецов, наоборот, строго охранялась. Вопросы брака решались родителями. Главное значение при этом придавалось рангу: никто не желал принимать в семью девушку низшего ранга или отдавать дочь в менее знатную семью.

*Экзогамия.* Что касается экзогамии, то в среде рядовых общинников она строго соблюдалась (браки были возможны только между членами разных родов), а вожди и жрецы предпочитали жениться на близких родственниках.

Те Ранги Хироа, полагая, что на Мангаиа родовая экзогамия соблюдалась всеми сословиями, писал, что здесь браки были экзогамны, а на острове Раротонга один из племенных вождей женился на своей родной сестре, то же было и на Гаваях в семьях высших сословий [277, с. 92]. В действительности же всюду в Полинезии для лиц низших сословий браки были экзогамными, а для вождей и жрецов — эндогамными.]

При выборе брачного партнера помимо родовой принадлежности учитывался также и территориальный фактор. Род нгати-вара, пишет Те Ранги Хироа, разделился на две части [277, с. 92]. Одна часть этого рода жила на территории племени кеиа, другая — на территории веитатей. Браки между этими двумя частями рода нгати-вара, входящими в состав разных племен, были возможны.

*Свадебный обряд.* Свадебный обряд вождей и жрецов был весьма своеобразен. В назначенный день семья невесты готовила праздничное угощение. Семья и родичи невесты устраивали «дорогу из людей» (ара тангата), ложась поперек дороги лицом вниз, и жених шел по их телам к дому невесты. «Если живой ковер, — пишет Те Ранги Хироа, — был слишком короток, то те люди, которые уже были пройдены, бежали вперед и удлиняли его» [277, с. 91]. Жениха сопровождали его родственники — они шли рядом с ним по земле, хлопали в ладоши, пели песни, прославляли подвиги предков жениха. В конце пути три женщины образовывали из своих тел стул для жениха. Жениху вручались подарки, и начиналось празднество. Возвращался жених снова по живому ковру. Такой же обряд совершался потом у дома жениха: невеста шла по живому ковру.

Взаимные празднества и подарки, пишет Те Ранги Хироа, — это стандартный образец свадеб в Полинезии, но добавление человеческого ковра, по-видимому, характерно только для ост-

рова Мангаиа [277, с. 91]. Те Ранги Хироа высказывает предположение, что в прошлом этот свадебный обряд происходил лишь при неравных браках, когда, например, жених был по рангу выше невесты или брал жену из побежденного рода, и только он шел по телам ее родственников. Те Ранги Хироа полагает, что повторение обряда у дома жениха было введено позже [277, с. 91]. Он допускает две неточности. Во-первых, неравные браки на острове Мангаиа были крайне редки, а из родов, потерпевших поражение, вожди брали себе наложниц, что не сопровождалось обрядами. Во-вторых, свадебный обряд с «дорогой из людей» существовал не только на острове Мангаиа, он зафиксирован также на Маркизских островах. Мы считаем, что на остров Мангаиа этот обряд принесли маркизцы на-ики (или, в мангайской огласовке, нгарики).

Вожди имели по несколько жен (нередко они женились на двух сестрах). Но свадебный обряд совершался только при первом браке.

Похороны вождей сопровождалась имитацией военных сражений, песнями, танцами. Люди покрывали лица золой, брили волосы, мазали тело кровью.

Вождь, потерявший сына, обвинял в его смерти своего бога. «Ты не помог, о мой бог. Если бы ты помог, он бы вернулся... Человек — это бог (е атуа те тангата е она)». Затем вождь оскорблял жреца этого бога, крича: «Твое ухо!» («То таринга!») Те Ранги Хироа поясняет, что у маори это оскорбление имеет полную форму: «Твое ухо, можешь съесть его» («То таринга еи каи мау»). Но мангайцу и маори достаточно сказать «твое ухо», и он все поймет [277, с. 194].

*Мангаиа — верховный вождь.* Верховный вождь и остальные вожди не только пользовались неограниченной властью над людьми, но и могли смещать богов и назначать других.

Верховный вождь проверял огороды, следил за уловом рыбы, он мог наложить запрет на сбор таро, кокосовых орехов, плодов хлебного дерева, бананов или ловлю рыбы. Мангаиа призывал вождя дистрикта (племени) и вождей общин и объявлял о своем решении. Два глашатая ходили по территории племени с кокосовым листом на спине и листочками, привязанными к каждой руке, и выкрикивали запретные виды пищи. Запрет действовал в течение определенного времени. Специальные люди проверяли земляные печи. У нарушителей запрета обрезали волосы на голове. Поскольку на Мангаиа существовал обычай носить длинные волосы, каждый понимал, что они провинились. Нередко виновные вели уединенный образ жизни, пока не отрастали волосы. Когда запрет снимался, глашатаи трубили в сигнальные раковины, били в барабаны. Сразу же после этого объявлялся запрет в другом дистрикте, затем в третьем и т. д. Делалось это для того, чтобы люди других дистриктов не кормили за свой счет тех, кто болезненно переносил голод.



Большое празднество устраивалось в честь возведения в должность нового верховного вождя острова. Сначала воины племени, победившего в войне, в полном вооружении проходили по территории всех племен, утверждая свое господство и подавляя любое сопротивление. Каждого, кто попадался им на пути, они убивали. Победители посещали все марает, в каждом из них они ставили палку с развилкой (токо): это означало, что местные вожди будут опорой (токо) новой власти. В каждом марает они строили домик для бога, чтобы защищать его от ветра и дождя (ветер — символ войны, дождь — символ крови). В конце каждой процессии воины ломали оружие (точнее, специально для этого сделанные модели оружия) о ствол дерева, росшего близ марает: это означало окончание войны.

Затем совершался обряд возведения в должность нового верховного вождя острова. Для этого требовалась человеческая жертва, и победивший вождь обращался к жрецам бога Ронго, чтобы они назвали ему имя человека, которого бог выбрал в качестве жертвы. Жрецы, выдававшие свое решение за желание бога, вручали «священный пояс» воину, который должен был умертвить жертву (за это воин получал участок земли). К человеку, назначенному в жертву, обычно подсылали сына его сестры, и тот сидел с ним очень долго, иногда всю ночь. Потом он покидал дом дяди и приводил воинов, которые убивали спящего. Сын сестры убитого также получал в награду участок земли. Жертву несли в марает Акаоро, где верховный жрец внутренних районов выполнял обряд: ловил жертву в сеть с большими ячейками (название жертвы — «рыба Ронго»). Жертву в сети несли к берегу, в марает Оронго, и клали ее перед каменным изображением бога Ронго. К этому времени здесь уже собирались жрецы, хозяин пищи, вожди племен и общин. Верховный жрец прибрежных районов бамбуковым ножом отрезал у жертвы уши. Правое ухо символизировало дистрикты на правой, или южной, стороне острова, левое ухо — дистрикты на левой, или северной, стороне. Потом жрец разрезал каждое ухо на три части соответственно числу дистриктов на каждой стороне острова. Покончив с этой операцией, жрец спрашивал: «Кто мангаиа?» Вождь-победитель вставал и произносил: «Я мангаиа». Все присутствующие молчали — это означало, что они признают нового верховного вождя. Жрец называл имена дистриктных вождей, начиная с дистрикта Тамаруа («голова Ронго справа») и кончая дистриктом Ивируа («головой Ронго слева»): порядок был тот же, что и при обрядовом распределении пищи. Каждый вождь получал часть уха, завернутую в лист дерева ти (по свидетельству В. Джилла) или в лист дерева таману (по свидетельству Те Ранги Хироа). Верховный вождь острова, также названный как вождь одного из дистриктов, тоже получал часть уха. Части ушей, по словам Те Ранги Хироа, заменяли «письменные патенты на должность» [277, с. 122]. Затем начиналось празднество.

Задолго до обряда распределения должностей в больших количествах заготавливалась пища (таро, кокосовые орехи, рыба), а посланцы верховного вождя ходили по племенным территориям и прикрепляли к домам указанных им людей «пригласительные билеты» — кокосовые листья. Хозяин пищи выделял две порции пищи — двум верховным жрецам бога Ронго, по одной порции — жрецам родовых богов, шесть порций — вождям дистриктов. Вожди субдистриктов, входящих в один дистрикт, сидели вместе, и каждому из них полагалась порция пищи, из которой он должен был позже выделить доли главам домохозяйств. Были подготовлены порции и для людей, не имевших титулов и должностей. Небольшие порции выделялись родовым богам. Хозяин пищи, обращаясь к их изображениям, говорил: «Твое таро, Моторо, ешь; твоё таро, Тане, ешь; ваше таро, боги, ешьте» [277, с. 140]. После этого он, указывая банановым листом на разложенные порции, называл имена и титулы сначала жрецов, потом верховного вождя острова. Вождей племен хозяин пищи называл головой, телом или хвостом Ронго и обходил их справа налево, от головы (востока) к хвосту (западу). Начиная с дистрикта Тамаруа, он говорил: «Это — для Паримы, одной из голов Ронго здесь, на острове Мангаиа» или: «Это — для Паримы, головы Ронго справа». Вождей общин в дистрикте Тамаруа хозяин пищи не выделял. «Это — для группы вождей головы Ронго справа», — произносил он. Затем процедура повторялась с вождями других дистриктов и субдистриктов, после чего хозяин пищи указывал банановым листом в сторону рядовых общинников [277, с. 140—141].

Подобного рода празднества (но без человеческих жертв) устраивались также по случаю постройки нового дома для вождя, возведения нового марае, рождения сына или дочери вождя, свадьбы сына или дочери вождя и т. д.

*Старая сеть и новая сеть.* Обычай и обряды, бытовавшие среди вождей и жрецов, — дело прошлое. «Старый мир, созданный нашими полинезийскими предками, — пишет Те Ранги Хироа, — ушел в прошлое... Тане, Ту, Ронго, Тангароа и другие потомки божественной семьи Отца-Неба и Матери-Земли покинули нас. Большие лады дальних плаваний рассыпались в прах, а водители кораблей и искусные судостроители переселились в страну духов. Регалии и символы духовной и светской власти разбросаны по музеям чужеземных народов. Слава Полинезии каменного века померкла. Старая сеть уже вся в дырах, прогнили ее ячейки, и она отброшена в сторону» [68, с. 266].

С этим нельзя согласиться. Мангайцы и сейчас говорят на мангайском языке, сохраняют свою этническую специфику и даже многие черты прежнего образа жизни. Между их прошлым и настоящим нет пропасти, «новая сеть» — тоже их. Каменный век, конечно, ушел в прошлое, но замена камня на железо — прогресс, а это означает, что «новая сеть» не хуже «старой сети».

## Глава IV

### РАПАНУЙЦЫ

*Общие сведения.* Остров Пасхи, пожалуй, самое изолированное место на земном шаре. Более тысячи километров отделяет его от ближайшего острова (Питкэрна) на западе и более трех тысяч километров — от Южной Америки на востоке.

Остров Пасхи — безлесный. У рапануйцев не было материала для постройки больших лодок, поэтому, попав сюда, они не совершали дальних плаваний в течение столетий и были полностью изолированы от внешнего мира.

Остров был назван голландским мореплавателем Я. Роггевеном, увидевшим его 5 апреля 1722 г., в день пасхи. Обычно говорят, что Роггевен «открыл» этот остров, но здесь жили люди — по оценочным данным, от 3 тыс. до 8 тыс. человек. Следовательно, остров был открыт задолго до Роггевена. Люди, жившие на острове, называли его Те-Пито-те-Хенуа (пито — «пуп», «центр», «край», хенуа — «земля», «чрево», «утроба»). В. Томсон перевел это название как «Пуп и утроба» [285], С. Энглерт — «Центр мира» [135]. Три значения слова «пито» и три — «хенуа» дают повод для разных толкований. Остров имеет форму треугольника, в каждом из углов — потухший вулкан, и эти углы называются «пито». Другое местное название острова — Рапануи.

Остров Пасхи считается островом загадок. На этом изолированном маленьком острове (его площадь — 118 кв. км) свесью скудными природными ресурсами и малочисленным населением были обнаружены огромные каменные статуи (моаи) и письменность — деревянные дощечки (кохау ронгоронго), покрытые знаками. Этот феномен тем более загадочен, что на других островах Полинезии ни таких огромных статуй, ни письменности не было. Каменные статуи (до 10 м высотой), высеченные из лавовой породы в кратере вулкана Ранопараку, стояли на каменных платформах (до 2 м высотой), их головы украшали круглые каменные цилиндры (до 2 м высотой и 2,7 м в диаметре), изготовленные в кратере вулкана Орито.

На многие вопросы можно было получить ответы, если бы они были заданы рапануйцам в XVIII в. или хотя бы в середине XIX в. В 1722 г., как уже отмечалось, здесь побывал Я. Роггевен, в 1770 г. — Ф. Гонсалес, в 1774 г. — Дж. Кук, в 1786 г. — Ж. Лаперуз, в 1804 г. — Ю. Ф. Лисянский, в 1816 г. — О. Коцебу, в 1825 г. — Ф. Бичи, в 1838 г. — А. Дю Пети Тюар, в 1852 г. — Д. Палмер, в 1856 г. — Д. Гамильтон, но это были очень краткие визиты, подчас даже без высадки на берег.

В 1859 г. на островках, расположенных близ берегов Перу, началась разработка залежей гуано и потребовалась дешевая рабочая сила. Несколько рапануйцев были похищены и проданы в Перу в рабство. В 1862 г. к острову Пасхи подошли восемь перуанских кораблей. Несколько сот рапануйцев были схвачены и увезены, в том числе «король» Каимакон, его сын Маурата, большинство жрецов и знатоков письма. В первый же год 900 человек погибли, не выдержав рабских условий жизни. Рапануйцы, боясь новых набегов, покинули свои хижины и долгое время жили в пещерах.

Епископ Т. Жоссан добился того, чтобы 100 рапануйцев, использовавшихся на разработках гуано, вернули на остров Пасхи. 85 из них умерло в дороге, только 15 человек попали на родину. Они завезли оспу, и за очень короткое время на острове Пасхи погибли тысячи людей. Мертвых было так много, что их не успевали хоронить. Численность населения сократилась в три или четыре раза, самобытная культура погибла. «Образовалась пропасть между настоящим и прошлым, — пишет А. Метро, — затрудняющая понимание многих аспектов культуры острова Пасхи» [228, с. 43].

Миссионеры — первые европейцы, поселившиеся на острове Пасхи, — продолжили разрушение культуры. Они заставили рапануйцев сжечь деревянные дощечки. Сохранилось всего около 20 дощечек, которые находятся сейчас в различных музеях мира.

Завершил дело разрушения рапануйской культуры плантатор Дютру-Борнье, изгнавший с острова миссионеров. Спасаясь от его преследований, 250 рапануйцев вместе с миссионерами покинули остров Пасхи и переселились на Таити. По пути они посетили (в 1871 г.) остров Мангарева, где их видел Н. Н. Миклухо-Маклай, направлявшийся на корабле «Витязь» на Новую Гвинею [55, т. 1, с. 60—66]. Он расспрашивал рапануйцев (с помощью миссионера, служившего ему переводчиком) о каменных статуях, дощечках с письменами и т. д. Побывав затем на Таити, Н. Н. Миклухо-Маклай посетил епископа Т. Жоссана, который подарил ему деревянную дощечку с письменами, позднее Н. Н. Миклухо-Маклай приобрел еще одну. Эти две дощечки (Ленинградская большая и Ленинградская малая) хранятся в Музее антропологии и этнографии АН СССР в Ленинграде.

*Источники.* Лишь после того как самобытная рапануйская культура была полностью разрушена, европейцы стали прояв-

лять интерес к каменным статуям, к деревянным дощечкам с письменами, к прежним обычаям рапануйцев. Кто изготовлял эти статуи? Что написано на дощечках? Кто такие ханау мо-моко и ханау еепе? Какие племена жили на острове? Рапануйцы, согнанные со своих прежних племенных территорий в одну деревню, Хангароа, давали самые противоречивые ответы на эти и многие другие вопросы, а европейцы, не удосуживаясь разобраться, почему это происходит, недоверчиво, а порой и пренебрежительно относились к ответам рапануйцев. Так, миссионер К. Зумбом (1866 г.) и торговец Т. Крофт (1870 г.), в руки которых попало несколько дощечек с письменами, предлагали рапануйцам прочитать их. Рапануец, держа перед глазами одну и ту же дощечку, произносил нараспев то один, то другой, то третий текст. К. Зумбом и Т. Крофт, которые не могли предположить, что на одной дощечке записаны разные тексты и что один и тот же письменный текст может быть прочтен по-разному, заподозрили обман и не записали текстов.

Основные источники по этнографии острова Пасхи — книга капитана В. Томсона [285], пробывшего на острове 11 дней в 1886 г., труды К. Раутледж [256], изучавшей археологию и этнографию острова в течение 16 месяцев в 1914—1915 гг.; А. Метро [228], проводившего исследования на острове в 1934—1935 гг., Т. Бартеля [89], жившего на острове в 1954—1955 гг.

Исследователям было трудно поверить, что население крошечного острова изобрело письменность, создало огромные статуи. Было выдвинуто несколько гипотез. В соответствии с одной, остров Пасхи — осколок некогда затонувшего континента, в соответствии с другой — остров Пасхи был заселен инками, приплывшими на плотах из Южной Америки. С помощью этих гипотез пытались объяснить загадки и тайны острова. Рапануйцы, узнав о теории затонувшего континента, включили в свои мифы и легенды сюжет о земле, заливаемой водой. Такой сюжет был записан с их слов в 1965 г. «Запись свидетельствует о том, — отмечает И. К. Федорова, — что современным рапануйцам хорошо известна псевдонаучная гипотеза М. Брауна (1924 г.) о затонувшем в Тихом океане континенте» [77, с. 343]. Смелое плавание Т. Хейердала на плоту из Южной Америки в Полинезию не доказывает второй гипотезы.

Вместе с тем история рапануйской культуры началась явно не на острове Пасхи. Истоки многих ее тайн и загадок там, откуда прибыли рапануйцы.

*Этногенез.* Рапануйцы, судя по их преданиям, пришли из Полинезии, но из разных мест. Это не значит, однако, что можно, как это советует Т. Бартель, «освободиться от оков этноцентрического мышления» и рассматривать культуру рапануйцев «на фоне культуры древних полинезийцев» [89, с. 12], т. е. искать аналогии по всей Полинезии.

На острове Пасхи обнаружены не отдельные элементы культуры, одному из которых, например, можно, при желании най-

ти аналогию на Таити, другому — на Туамоту и т. д., а культурные комплексы, и аналогии надо искать только там, откуда эти комплексы были занесены на остров Пасхи. Совершенно прав Д. Оливер, который пишет, что рискованно толковать таитянские слова с помощью маорийских, гавайских или раротонганских слов [241, т. 1, с. 66]. Еще более рискованны, по нашему мнению, попытки объяснять те или иные явления рапануйской культуры с помощью «древнеполинезийских аналогий».

История острова Пасхи, согласно преданиям местных жителей, начинается с прибытия двух групп переселенцев — ханау момоко и ханау еепе. Термин «ханау» иногда толкуют как «раса», «порода» и делают вывод о том, что на остров Пасхи прибыли представители двух разных рас. Но для такого вывода нет достаточных оснований. Ханау у маори Новой Зеландии — большая семья, на острове Мангаиа — малая семья. Две небольшие группы людей, прибывшие на остров Пасхи с запада, принадлежали к одной и той же расе, а именно полинезийской. Но они прибыли из разных мест.

Это были представители двух разных культурных традиций. Ханау момоко, согласно преданиям, на своей прародине жили в простых хижинах, крытых соломой, занимались земледелием (выращивали батат, ямс, таро, сахарный тростник) и рыболовством, разводили кур. Для них характерны погребения в пещерах. Любопытно, что предания, приписывая ханау момоко даже то, чего у них явно не было (например, свиней, собак, кошек, завезенных на остров европейцами), не включают все же в их культурный багаж каменные статуи.

Искусство ваяния каменных статуй характерно для второй, более поздней волны переселенцев — ханау еепе. Они умели строить жилища сложной конструкции (большие дома с каменными основаниями — харе паенга). Ханау еепе хоронили умерших в больших каменных платформах (аху). На этих платформах они устанавливали огромные каменные статуи.

Одни исследователи связывают термины «ханау момоко» и «ханау еепе» с понятием «уши» (первый они толкуют как «короткоухие», второй — «длинноухие»); другие, в частности С. Энглерт, считают, что ханау момоко — «тонкие», а ханау еепе — «толстые». Связь с понятием «уши» есть, но только в одном термине — «ханау еепе». Подробнее об этом будет сказано ниже.

Предания, повествующие о самых ранних этапах истории рапануйцев, большое внимание уделяют вождю по имени Хоту-Матуа, или просто Хоту. По существу, он фигурирует как первооткрыватель острова Пасхи. До этого он и его подданные будто бы жили на островах Марae-Ренга и Марae-Тохио. Затем по какой-то причине (согласно одним преданиям, эти острова были залиты водой, согласно другим — вождя изгнали с островов) Хоту-Матуа и его подданные на двух больших двойных лодках вышли в открытое море. После долгого плавания они

увидели необитаемый остров. Это был остров Пасхи. Обе лодки сначала подошли к юго-западной оконечности острова. Затем лодка, на борту которой был Хоту-Матуа, пошла вдоль южного берега на восток и, обогнув полуостров Поике, направилась вдоль северного берега на запад, к бухте Анакена. Другая лодка двинулась вдоль западного берега на север, потом вдоль северного берега на восток, к той же бухте Анакена, только с другой стороны. Лодка Хоту-Матуа прибыла в бухту первой, и его люди высадились на берег. В преданиях иногда говорится только о двух пунктах на пути Хоту-Матуа вдоль берегов острова Пасхи: начальном (юго-западная оконечность) и конечном (бухта Анакена), иногда упоминается еще один пункт — Ваи-Махаки.

Хоту-Матуа знал о существовании острова Пасхи еще до того, как отправился в плавание. На Марae-Ренга жил жрец по имени Хау-Мака, или просто Хау. Однажды, гласит миф, когда он спал, его душа, оставив тело, перенеслась по воздуху на остров Пасхи и стала искать песчаное место, где бы мог поселиться арики Хоту-Матуа. При этом душа жреца двигалась от Оронго вдоль южного берега на восток, обогнула полуостров Поике и прибыла в Тахароа. Увидев здесь песчаный берег, она сказала: «Здесь ровное место, подходящее для арики». Потом душа посетила Ханга-о-Хону, где тоже есть песчаный берег, и опять сказала: «Здесь ровное место, подходящее для арики». Наконец, душа Хау-Маки оказалась в бухте Анакена, берег которой был покрыт песком. «Здесь ровное место, большая бухта, где может высадиться арики Хоту-Матуа». Произнеся это, душа вернулась обратно, и Хау-Мака проснулся.

На остров Пасхи были отправлены разведчики. В одних преданиях говорится, что их послал сам Хау-Мака, в других — что это сделал Хоту-Матуа, которому Хау-Мака рассказал о своем сне; согласно одним преданиям, Хоту-Матуа отправился в плавание до того, как Хау-Мака увидел сон, по другим — чуть позже. В одних преданиях утверждается, что на поиски острова отправилось семь разведчиков: Ира, Рапаренга, Куукуу, Рингиринги, Нонома, Уре, Макои Рингиринги, в других — шесть, причем называются те же имена, кроме последнего. Что касается числа разведчиков, то, возможно, седьмой — Макои, сын Рингиринги, был еще так молод, что его не считали полноправным членом команды. Недаром в одном из преданий Рингиринги называет Макои «сопляком». Во всех преданиях говорится о том, что разведчик по имени Куукуу в походе погиб и был похоронен в пещере.

Куукуу, Рингиринги, Нонома и Уре — это сыновья Хоту-Матуа; судя по их поведению, они отстаивают его интересы; Ира и Рапаренга отговаривают Хоту-Матуа от высадки на остров, мотивируя это тем, что там плохая земля. «Возможно, — пишет И. К. Федорова, — что разведчики были посланцами разных вождей, этим можно объяснить то, что Ира и Рапарен-

га пытаются доказать Хоту-Матуа, что земля острова плохая» [77, с. 87].

В преданиях называются те места, откуда переселенцы прибывали на остров Пасхи, в частности остров Марает-Ренга. Острова с таким названием в Полинезии нет, но имеется местность Марает-Ренга на острове Раротонга (близ деревни Аварау). Раротонганцы рассказывают, что на их остров в давние времена из страны Ива прибыл вождь со своим воином Ау-Маке. Вождю показалось, что остров слишком горист, и он приказал Ау-Маке выровнять его поверхность. Воин с помощью магической палки вдвое убавил высоту горы Рае-Мару, а землю развеял по ветру [111, с. 1].

Рапануйский Хау-Мака и раротонганский Ау-Маке — это одно и то же личное имя (в раротонганском языке звук *x* отсутствует). Марает-Ренга в рапануйских мифах и Марает-Ренга на острове Раротонга — это одно и то же место. На острове Пасхи записан миф об Уоке, который, подобно воину Ау-Маке, поднимал и опускал землю при помощи палки: «В древности земля Рапа-Нуи была такой же большой, как континент. Человек по имени Уоке поднимал и опускал землю; поэтому осталась только маленькая земля Рапа-Нуи. Уоке поднял землю палкой. Подняв землю, Уоке дошел с ней от Хивы до Пуку-Пухипухи. Здесь сломалась палка Уоке. Так осталась только эта земля, которая называется Пито-о-те-Хенуа» [77, с. 63].

Миф об Уоке, приведенный выше, записан С. Энглертом. Он же записал еще один вариант этого мифа, третий вариант зафиксирован Ф. Фельбермайером. Все три варианта опубликованы только в испанском переводе, и нам трудно судить, в какой мере перевод правилен.

В мифе имеются поздние мотивы и термины: мотив о затонувшем континенте, как уже говорилось, возник под влиянием гипотезы М. Брауна в XX в.; термин «Рапануи» появился в языке жителей острова Пасхи лишь в середине XIX в. Мотив о поднятии и опускании земли палкой, который в рапануйском мифе непонятен, является древним и в раротонганском мифе имеет смысл. Уоке на острове Пасхи, видимо, делал то же самое, что Ау-Маке на острове Раротонга, — выравнивал гористую поверхность острова с помощью магической палки. Гипотеза о затонувшем континенте изменила содержание мифа (было: гористый остров превратился в более плоский, а стало: от большого континента остался маленький остров).

В раротонганском мифе причинно-следственная связь очевидна: Ау-Маке, поднимая и опуская землю, выравнивал остров; в рапануйском мифе между причиной (поднятием и опусканием земли) и следствием (континент превратился в остров) логической связи нет.

Это свидетельствует о том, что миф об Уоке возник не на острове Пасхи. Он был принесен сюда из другого места, где он имел смысл. Здесь же, измененный, стал малопонятным. «Ког-



да происходит местное переосмысление, — отмечает Те Ранги Хироа, — нельзя ожидать строгой логики» [277, с. 200].

Есть еще один рапануйский миф, смысл которого становится ясным на фоне аналогичного раротонганского мифа, — о вражде между Хоту-Матуа и Орои. Вражда эта, согласно мифу, началась в Марae-Ренга. Хоту-Матуа вынужден был покинуть это место и со своими спутниками на двух лодках поплыл к острову Пасхи. Орои последовал за ним, спрятавшись в одной из лодок. На острове Пасхи он, мстя Хоту-Матуа, убил шестерых его детей [77, с. 104].

Почему Орои, изгнав Хоту-Матуа с прародины, стал его преследовать? Сходное предание раротонганцев дает ответ на этот вопрос. Враждовали два таитянских вождя — Тангиа и Тутапу. Тангиа покинул Таити и прибыл на остров Раротонга, захватив с собой изображение бога Ронго, принадлежащее Тутапу. Именно поэтому последний преследовал своего врага [293, т. 1, с. 268]. Завершаются оба предания одинаково: Хоту-Матуа на своей новой родине убивает Орои, Тангиа — Тутапу.

Личное имя первого поселенца на острове Пасхи (Хау-Мака в раротонганской огласовке Ау-Маке); географический термин (остров Марae-Ренга в рапануйском мифе и местность Марae-Ренга на острове Раротонга); рапануйский миф об Уоке, который становится понятным и логичным на фоне раротонганского мифа об Ау-Маке; рапануйский миф об Орои и раротонганский миф о Тутапу — все это наводит на мысль, что первооткрыватель острова Пасхи Хау-Мака прибыл сюда с острова Раротонга.

*Происхождение ханау момоко.* Попытаемся доказать, что ханау момоко приплыли на остров Пасхи с островов Кука (южных), а точнее, с острова Мангаиа, хотя они отправились в плавание с острова Раротонга. Природные условия и культура местных жителей сильно отличают остров Мангаиа от остальных островов Кука. Те Ранги Хироа пишет, что социальная организация мангайцев «имела черты, уникальные в архипелаге Кука» [277]. Именно эта специфика сближает остров Мангаиа с островом Пасхи.

Внутренние районы островов Мангаиа и Пасхи гористы и почти необитаемы. На острове Пасхи, как и на острове Мангаиа, в прибрежных горах много расщелин и пещер, в которых скрывались остатки племен, потерпевших поражение в войне.

Таитянский вождь Тангиа, упоминающийся во многих таитянских преданиях, прибыл на остров Раротонга в середине XIII в. [277, с. 31]. В его лодке было восемь групп людей, одна из которых называлась вакеваке. В одном из рапануйских мифов, в котором речь идет о прародине рапануйцев (здесь она названа Хива), говорится о двух женских духах (аку-аку), которые хотели унести душу юноши «на Хиву, на Овакеваке» [77, с. 293].

Ау-Маке прибыл с Хивы на остров Раротонга, согласно преданиям, раньше, чем Тангиа. Следовательно, на острове Пасхи Хау-Мака появился не позже XIII в. С тех пор на остров Раротонга одна за другой прибывали волны переселенцев (с Таити, Самоа и других островов), и культура древних раротонганцев в ходе столетий сильно изменилась. Древняя культура населения соседнего острова Мангаиа хотя и претерпела изменения, но в меньшей мере.

Исследователи не раз обращали внимание на поразительное сходство мангайской и рапануйской культур. Первым отметил это Дж. Кук. Он писал о мангайцах: «Руки от плеча до локтя у них татуированы, а в ушных мочках широкие отверстия, как у туземцев с острова Пасхи» [46, с. 104]. А. Метро подчеркивает, что на острове Пасхи во главе отдельных племен и даже всего острова часто стояли не наследственные вожди, а воины-победители. «Аналогичный обычай, — продолжает он, — существовал на острове Мангаиа, где временная власть переходила от арики племени нгарики к победившим воинам» [228, с. 138]. На острове Пасхи, пишет А. Метро, только одно племя установило титулы арики. «Здесь — поразительная параллель с островом Мангаиа, где тоже только одно племя установило титулы арики» [228, с. 129].

На острове Пасхи все члены племени миру, утверждали рапануйцы, принадлежали к сословию вождей, арики. А на острове Мангаиа все члены племени нгарики были будто бы вождями. Этого ни тут, ни там быть не могло — племя не может состоять из одних только вождей.

Совпадение этих двух загадочных элементов многозначительно. Попробуем соединить их вместе как две половины одной монеты. На острове Мангаиа в составе племен были подплемена, каждое из которых имело своего вождя. Вожди подплемен по рангу были ниже вождей племен, поэтому их не называли арики. Исключение составляло племя нгарики, в котором вожди подплемен тоже носили титул арики.

На острове Пасхи только в племени миру вожди подплемен имели титул арики (арики-пака). Поэтому и возник миф о том, будто все члены племени миру были арики.

На острове Мангаиа и на острове Пасхи есть место, называемое Оронго. И на одном, и на другом острове оно находится на юго-западном побережье. В Оронго не было постоянного населения. На острове Мангаиа здесь было маре, где во время празднеств и обрядов верховный жрец арики-па-таи приносил человеческие жертвы богу Ронго (а до этого — богу Оро). На острове Пасхи здесь было святилище, посвященное богу Макемаке (а до этого тоже, возможно, богу Оро). На острове Пасхи в Оронго сформировалось племя коро-о-ронго, позднее переселившееся в западную часть острова.

Можно отметить и такую параллель: племя хаумоана на острове Пасхи и маре Аумоана на острове Мангаиа.

В преданиях, связанных с божествами Тане (Мангаиа) и Макемаке (остров Пасхи), также имеются любопытные параллели. Тане за его требования многочисленных человеческих жертв был изгнан с Таити: жрец засунул его фигурку, сплетенную из растительных волокон, в пустую скорлупу кокосового ореха и бросил в море, но, испугавшись мести бога, поплыл вслед за ним. Скорлупу кокосового ореха прибило к острову Мангаиа, где и нашел ее жрец. Он вынул фигурку бога и построил в его честь марae. Макемаке в образе черепа был смыт волной со скалы в море. Женщина, сторожившая череп, бросилась вслед за ним. Она приплыла к острову, где жил бог Хауа. Он спросил женщину: «Ты откуда?» Та ответила: «Я преследую череп». Хауа сказал: «Это не череп, а бог Макемаке» [77, с. 54]. Кстати, в рапануйском предании не говорится, почему женщина, не зная, что череп — это бог Макемаке, тем не менее поплыла за ним.

Есть детали, которые зафиксированы только на острове Мангаиа и на острове Пасхи и которых нет на других полинезийских островах. Речь пойдет о сходстве в оттенках обычаев, мифов, языка, которое нельзя объяснить иначе, как происхождением рапануйцев с острова Мангаиа (контактов между этими островами, разделенными пятью тысячами километров, не было).

На острове Мангаиа записано предание об изгнании группы людей. На острове между племенами часто велись войны, победители, как правило, истребляли своих врагов. Но однажды они решили изгнать их с острова. На этот раз прозвучал барабан мира, побежденные вышли из пещеры, куда они спрятались после поражения, и с семьями, захватив запасы продовольствия, отплыли в двух двойных лодках в неизвестном направлении. По данным генеалогии, это произошло примерно в середине XVI в. Однако генеалогия — не вполне надежный источник: событие могло произойти и раньше. Не исключено, что именно эти двойные лодки прибыли с острова Мангаиа (возможно, посетив по пути остров Раротонга) на остров Пасхи (в рапануйских преданиях говорится именно о двух лодках) и основали ту часть населения, которая получила название «ханау момоко».

В одном из рапануйских мифов термин «момоко» употреблен в значении «скрываться», «прятаться» [77, с. 166]. Мы склонны толковать его как «скрывшиеся», «спрятавшиеся». Позднее на острове Пасхи спрятавшихся в пещерах стали называть термином «кио».

Прежде чем отправить ханау момоко в плавание, победители принесли одного из них в жертву богу Ронго и отрезали у жертвы уши. Этот обычай на острове Мангаиа назывался «ика акатанги пау» — «жертва, без которой не звучит барабан мира». Ханау момоко, прибыв на остров Пасхи, некоторое время, видимо, придерживались этого обычая. В пользу такого пред-

положения говорит следующий факт. Недалеко от Анакены расположен холм, носящий название Маунга-Хау-Епе — «Холм, где отрезают уши». М. Браун полагал, что этот холм возвел Хоту-Матуа, чтобы защитить себя от людей, которых он обнаружил на острове. А. Метро, побывавший на этом холме, не нашел, однако, никаких оборонительных укреплений [228, с. 96]. Более вероятно, что после войн между племенами и смены власти происходил передел земель, сопровождавшийся обрядом отрезания ушей, который и совершался на этом холме. Сам факт передела земель сохранился в мифе о том, как Хоту-Матуа перед смертью поделил земли острова между своими сыновьями.

В преданиях о войне между ханау момоко и ханау еепе важную роль играет земляная печь. Ханау еепе вырыли ров длиной в полкилометра и шириной в несколько метров, положили в него камни, а сверху дрова. Они решили загнать в этот ров ханау момоко и сжечь их там. Последние, случайно узнав о вероломном замысле, ночью, зайдя с тыла, внезапно напали на ханау еепе и сбросили их самих на раскаленные камни. Спаслись только двое мужчин, из которых один вскоре был убит.

Ров на острове Пасхи есть, но это естественное образование, к тому же он расположен там, где, согласно преданию, жили ханау еепе, и у них, следовательно, не было возможности загнать в ров ханау момоко, да еще в тот короткий промежуток времени, пока не остыли раскаленные камни.

Рапануйский миф о земляной печи уходит своими корнями в мангайский миф о том, как были сожжены в земляной печи люди нгати-тане, из которых в живых остались только двое мужчин.

Мангайское предание отличается от аналогичного рапануйского связью с жизнью: большая земляная печь — реальный обычай; выкопана она была, согласно преданию, на территории нгати-тане. Вождь подал знак сбросить их в печь именно в тот момент, когда они выравнивали раскаленные камни палками. Предание о том, как ханау момоко сбросили в ров ханау еепе, построено по схеме мангайского предания.

Деревянные фигурки моаи кавакава, с резко подчеркнутыми ребрами, изображают, по мнению А. Метро, «самых ужасных духов» [228, с. 121]. Смысл их можно понять, зная верования мангайцев.

Мангайцы, как гласит предание, произошли от четырех духов, живущих в подземном мире. Имя одного из них — Те Тангаенгае, что означает «движение ребер во время дыхания» [277, с. 9]. В свою очередь, рапануйцы утверждают, что Хоту-Матуа перед смертью позвал четырех духов (аку-аку) своей прародине, имя одного из них было Тонгау [77, с. 102]. Это не только указывает на остров Мангаиа, но и дает ключ к объяснению происхождения деревянных фигурок с ребрами: видимо, они изображали духа Те Тангаенгае (на острове Пасхи — Тонгау).

Исследователи давно уже обратили внимание на поразительное сходство рапануйского и маорийского языков [121, с. 162], но до сих пор этот факт не получил объяснения, а оно, как нам кажется, в том, что у рапануйцев и маори была общая прародина — острова Кука (южные). Предки маори пришли на Новую Зеландию с островов Кука — это ни у кого не вызывает сомнения. Также с островов Кука приплыли на остров Пасхи ханау момоко во главе с Хау-Макой.

В мифе, записанном В. Томсоном в 1886 г., говорится о брате Хоту-Матуа по имени Махаа, который бежал от гнева Орон с прародины (здесь она названа Марас-Тое-Хау) и прибыл на остров Пасхи. Через два месяца после него сюда приплыл Хоту-Матуа [77, с. 79]. В другом мифе, записанном В. Томсоном тогда же, упоминается вождь, построивший на острове Пасхи мощные дороги [77, с. 313]. Томсон полагает, что речь идет о вожде по имени Хеке, но мы толкуем слова «те уауа на Хеке» как Туу-ма-Хеке. Высказывалось мнение, что Махаа — это искаженное написание второй части имени (Ира-Ка-Атеа) брата Хоту-Матуа [77, с. 342]. С этим трудно согласиться. Во-первых, Ира-Ка-Атеа — не брат Хоту-Матуа; Ира и Ира-Ка-Атеа — это один и тот же человек. По мнению Т. Бартеля, Ира — сын Хау-Маки [91, с. 416], что тоже весьма спорно. Во-вторых, имена Махаа и Ка-Атеа слишком различны по звучанию, чтобы одно из них было искаженным написанием другого.

Нам представляется, что Махаа — это отчество. На острове Пасхи, как и на острове Мангарева, сына-первенца в семье вождя называли, видимо, именем отца с префиксом *ма* [278, с. 134]. Полное имя Махаа сохранилось на острове Пасхи в несколько измененном виде в имени одного из аку-аку: Хеке-ма-Кау, что означает «плавающий осьминог» [228, с. 318]. Факт переосмысления очевиден: все осьминоги — плавающие. В прошлом когда это было имя человека, оно звучало несколько иначе — Хеке-ма-Хау.

Видимо, Махаа — сын Хау-Маки, Хеке-ма-Хау, у него, в свою очередь, был сын Туу-ма-Хеке, именем которого назван один из двух союзов племен, существовавших на острове Пасхи, а именно союз племен туу.

Таким образом, от небольшой группы переселенцев, во главе которой стоял Хау-Мака и которая носила название ханау-момоко, впоследствии образовался союз племен туу, занимавший западную часть острова Пасхи и получивший свое название от Туу-ма-Хеке, внука Хау-Маки. В него входили племена миру, раа, хамеа, хаумоана, марама, нгатимо.

*Происхождение ханау еепе.* Однако прежде, чем все это произошло, на остров Пасхи прибыла другая группа переселенцев — ханау еепе, разросшаяся со временем в другой союз племен, называвшийся «хоту-ити». В него входили племена тупахоту, хити-уира, коро-оронго, нгауре. Во главе ханау еепе стоял вождь Хоту-Матуа.

Ханау еепе прибыли с Маркизских островов — к этому выводу приходят почти все исследователи. Нам хотелось бы подтвердить этот вывод некоторыми новыми данными, а также уточнить, откуда именно и когда пришли ханау еепе.

В главе III, посвященной мангайцам, мы попытались доказать, что первыми на острове Мангаиа были не нгарики, как об этом говорится в предании. То же самое произошло и на острове Пасхи. Ханау еепе, прибыв на остров Пасхи и победив ханау момоко, переделали устную историю острова: Хоту-Матуа стал первооткрывателем, Хау-Мака — жрецом, Ира и его спутники — разведчиками и т. д.

Пока неизвестно, откуда пришел Ира со своими спутниками. Хау-Мака и Хоту-Матуа прибыли из разных мест: первый — с островов Кука (южных), второй — с Маркизских островов. Таким образом, Хау-Мака никак не мог быть жрецом Хоту-Матуа. В преданиях говорится, что Хау-Мака и Хоту-Матуа прибыли из одного и того же места. При этом чаще всего упоминаются два географических пункта: Мараетенга и Хива. Мараетенга — это местность на острове Раротонга, Хива — остров Хива-Оа в группе Маркизских островов.

Имя Хоту, как нередко именуется в преданиях Хоту-Матуа, имеется в одной из генеалогий на острове Хива-Оа. От своего потомка, маркизца по имени Иоане, с которым в 1921 г. встречался Э. Хэнди, Хоту отделен более чем 30 поколениями. Таким образом, если верить этой генеалогии, маркизский Хоту жил в начале XII в. Известно имя его жены — Моиакау. Имя жены рапануйского Хоту — Вакаи-а-Хива, т. е. Вакаи с Хивы [77, с. 90].

Видимо, маркизский Хоту и рапануйский Хоту — это одно и то же лицо. Время его жизни и миграции с Хива-Оа на остров Пасхи по генеалогии вычислить трудно — в генеалогии указаны вожди, а должность вождя передавалась иногда от одного брата к другому. Таким образом, в генеалогии братья могут быть отнесены к разным поколениям.

Некоторые детали позволяют предположить, что Хоту жил не в XII в., а позже. В рапануйском мифе, повествующем о ссоре между Хоту-Матуа и его женой Вакаи-а-Хива, говорится, что Хоту-Матуа был внебрачным сыном, родился он на Хиве «позади Отионге» [77, с. 100]. В другом мифе, записанном Ф. Фельбермайером, повествуется о каменной статуе под названием Тауто, которую Хоту-Матуа забыл привезти со своей родины на остров Пасхи [77, с. 277]. Нам трудно судить, насколько точно С. Энглерт и Ф. Фельбермайер записали названия местности и статуи. Скорее всего Отионге — искаженное написание (а возможно, и произношение) Ату-Она (долины на Хива-Оа), а Тауто — это искаженное написание таупо (племени, жившего в этой местности). Такое случается нередко. Так, С. Энглерт записал «Нгао-о-те-Хону» вместо «Ханга-о-Хону» [77, с. 101].

В долине Ату-Она обитал союз племен на-ики, в состав которого входило племя таупо. В XV в. от этого племени отделилась часть людей, которая мигрировала на север. Эта часть сохранила название «таупо», но добавила эпитет, который переведен на английский язык как Васк. Трудно судить, насколько точен английский перевод, но можно полагать, что речь идет о той части племени таупо, которая в XV в. ушла из долины Ату-Она и обитала за ее пределами («позади Отионге»); оттуда Хоту-Матуа забыл привезти каменную статую предка — основателя племени таупо («статую Тауто»).

Отметим, что набедренный пояс мужчин на острове Пасхи был «точно таким же, как на Маркизских островах» [228, с. 217], и назывался он одинаково — «хами». И на Маркизских островах, и на острове Пасхи поклонялись черепу вождя и хранили его в святилище или в пещере [171, с. 114, 166; 77, с. 53—55].

Многие детали указывают на то, что Хоту-Матуа жил вначале на острове Уа-Пу. Видимо, затем он попытался обосноваться на Хива-Оа, что ему, однако, не удалось (в мифах острова Хива-Оа он фигурирует как внебрачный сын), и тогда Хоту-Матуа предпринял дальнейшее путешествие на остров Пасхи.

Ханау момоко жили сначала на острове Мангаиа, но, потерпев поражение в войне, переселились на остров Раротонга и уже отсюда во главе с Хау-Макой отплыли на остров Пасхи.

В одном из рапануйских мифов говорится, что в местности, где родился Хоту-Матуа, «климат был настолько жарким, что люди иногда умирали от жары; случались сезоны, когда растения и все живое сгорали под палящими лучами солнца» [77, с. 79]. Таких засух не бывает на Хива-Оа, но они очень характерны для Уа-Пу.

Платформы, на которые ставились моаи, назывались на острове Пасхи «аху», т. е. так же, как на Уа-Пу (на Хива-Оа термин «аху» не зафиксирован). Да и сами каменные статуи бытовали в основном на островах Уа-Пу и Нуку-Хива.

На Уа-Пу на массивные платформы устанавливались каменные статуи, на головах которых были маху — каменные «шапки» [171, с. 253]. Многие моаи на острове Пасхи тоже имели на головах каменные цилиндры. Их назначение, отмечает А. Метро, остается неясным [228, с. 301]. Он склоняется к мысли, что они изображают волосы на макушке, но это маловероятно. По крайней мере первоначально цель этих цилиндров была иной. На Уа-Пу на них складывали жертвенные подношения. Вероятно, и на острове Пасхи каменные цилиндры были предназначены для тех же целей.

Ряд неясных мест в рапануйских мифах можно прояснить, если вспомнить некоторые маркизские обычаи. Таков, например, мотив о желтой краске (ренга), которую принесли крылатые люди с Хивы на остров Пасхи. Они сообщили одной женщине способ ее получения [77, с. 214]. В мифе не говорится, зачем

женщине, и, видимо, не ей одной, была необходима желтая краска. Это станет понятным, если учесть, что на Маркизских островах каиои носили набедренный пояс, выкрашенный в желтый или желто-оранжевый цвет смесью шафрана (ена, в рапануйской огласовке — ренга) и кокосового масла. «Без шафрана нет каиои» — поэтому была столь настоящей потребностью в желтой краске.

В одном из мифов говорится о том, как Орои убил детей Хоту-Матуа: «взял хвост лангуста [и] засунул [его] детям в задний проход. [Так он] вырвал внутренности детей наружу» [77, с. 106]. Способ весьма необычный, но именно так поступали на Маркизских островах с тем, кому хотели отомстить.

Мы уже упоминали о том, что в мифах и преданиях немало противоречий. Есть версии, согласно которым Хау-Мака, Хоту-Матуа и Охиро (видимо, имеется в виду Ира) появились на острове Пасхи одновременно. В мифе об Уоке на остров прибыли трое: Уоке, Нга-Таваке и Охиро.

*Хоту-Матуа и Нга-Таваке.* Кто такой Нга-Таваке (или, что то же, Нгата-Ваке, Ратаваке, Теавака)?

На остров Пасхи приплыл Ира со своими спутниками. К ним присоединился неизвестно откуда взявшийся Нга-Таваке. Вел он себя очень странно: сразу же перебрался на соседний остров Моту-Нуи и там заснул. Пока он спал, сюда прибыл Хоту-Матуа [77, с. 91].

Согласно другому мифу, Хау-Мака, попав на остров Пасхи, встретил там Нга-Таваке и Охиро, прибывших до него [77, с. 88].

Наконец, существует предание о том, как два человека напали на Хау-Маку. Враждовали два человека со своим тайна (брат или кузен) Хау-Макой. Пробили ему голову камнем. Отправившись эти люди (видимо, с острова Мангаиа на остров Раротонга) в Марает-Ренга и там поселились со своими семьями. Два человека помирились с Хау-Макой. Жили они там со своими людьми и потомством. Пришло время, сказал Нга-Таваке своим людям, Охиро — своим, Хау-Мака — своим: «Возьмите деревья торомиро, соедините их, постройте лодки». Люди построили лодки быстро, в один день. Нга-Таваке, Охиро и Хау сказали своим людям: «Быстрее спускайте на воду лодки». Заготовили много пищи, спустили на воду лодки и поплыли. Плавание продолжалось месяц.

Однажды люди спустились к берегу и стали удить рыбу. Над водой возвышалась скала, один человек поранил о нее ногу. Нога сильно распухла. На третий день Нга-Таваке сказал: «Жизненная сила к нему не вернется».

Погибший, как справедливо отмечает И. К. Федорова [77, с. 345], — это Куукуу, один из разведчиков. В других версиях эти два события — ловля рыбы и гибель Куукуу — происходят в разное время: разведчики ловят рыбу в Ханга-о-Хону (на острове Пасхи), загоняя ее ногами; Куукуу позднее погибает



в бухте Анакена в схватке с черепахой [77, с. 92—93]. Но вот что примечательно: в одной версии Куукуу — подданный Нга-Таваке, в другой — подданный Хоту-Матуа.

Таким образом, в версиях упоминаются три вождя: в одной — Хау-Мака, Охиро (Ира), Хоту-Матуа, в другой — Хау-Мака, Охиро (Ира), Нга-Таваке.

Возможно, Хоту-Матуа и Нга-Таваке — это два имени одного и того же вождя. В предании, записанном на рапануйском языке, как нам представляется, один и тот же человек именуется то Теавака (т. е. Нга-Таваке), то Хоту-Матуа. Сначала речь идет об Уоке, который поднимал и опускал землю палкой. Палка сломалась; земля, которая была большой, стала маленькой. «Осталась земля, на которую высадился Теавака. Высадился арики Хоту-Матуа и поселился там». В этих двух стоящих рядом фразах речь, видимо, идет об одном и том же человеке. Затем Нга-Таваке, он же Хоту-Матуа, беседует с Куукуу. «Сказал Куукуу: земля большая была. Сказал иммигрант Теавака: „Потонула земля“» [77, с. 89].

Можно привести еще один аргумент в пользу того, что Хоту-Матуа и Нга-Таваке — одно и то же лицо. Четыре разведчика названы сыновьями Хоту-Матуа, между тем их полные имена свидетельствуют о том, что они — сыновья Нга-Таваке (Куукуу-а-Хуатава, Рингиринги-а-Хуатава, Нонома-а-Хуатава, Уре-а-Хуатава). Сын Рингиринги, Макои, — внук Нга-Таваке, его имя Макои Рингиринги-а-Хуатава [77, с. 92]. Дело в том, что Хуатава — это не одно, а два слова (хуа — «сын», Тава — сокращенное имя Таваке): Куукуу — сын Таваке, Рингиринги — сын Таваке и т. д.

*Хауа и Макемаке.* Весьма загадочен образ бога Хауа. С одной стороны, это один из двух главных общеостровных богов (второй — Макемаке). Когда рапануйцы приступали к посадке таро, ямса, сахарного тростника, они клали на землю череп, изображавший Макемаке, и произносили заклинание, начинавшееся словами: «Сажая для Хауа, для Макемаке» [68, с. 193]. Когда они несли в свою хижину пищу, приготовленную в земляной печи, они говорили: «Беру для Хауа, беру для Макемаке» [228, с. 313]. В одном из мифов эта формула повторена пять раз [77, с. 54—55]. Обряды и празднества, связанные с культом тангата-ману, совершались в честь двух богов — Хауа и Макемаке [228, с. 341]. Однако бог Хауа нигде не упоминается отдельно, а только вместе с Макемаке, он всегда при этом как бы дополняет Макемаке: перед посадкой таро, ямса, сахарного тростника называли имена двух богов, а на землю клали череп, изображавший Макемаке; культ тангата-ману был посвящен двум богам, а цель обрядов, связанных с этим культом, — найти человека, в теле которого может войти бог Макемаке [228, с. 341].

В мифе, записанном В. Томсоном в 1886 г., Хоту-Матуа узнает о существовании острова Пасхи от Макемаке (по дру-

гим версиям мифа, записанным позже, от Хау-Маки). Было высказано мнение, что информатор Томсона спутал Хау-Маку с Макемаке [32а, с. 148]. Мы считаем, что путаницы не было: вождь и жрец Хау-Мака (на острове Мангаиа — Ау-Маке) был обожествлен и превратился в двух богов — Хауа и Макемаке.

В 1934—1935 гг. А. Метро записал миф, который, по словам его информаторов, посвящен Макемаке.

В первой части мифа, опубликованной в пересказе, бог Тики вступает в брак с женщиной по имени Хина-Полоиа. У них рождается дочь Хина-Каухара. Тики вступает в связь со своей дочерью (сходный сюжет записан на острове Мангаиа, где бог Ронго вступает в связь со своей дочерью Таваке). Вторую часть мифа А. Метро опубликовал в английском переводе. Позднее он послал рапануйский текст Т. Бартелю, который издал его [88а, с. 66]. Таким образом, имеется рапануйский текст мифа и его английский перевод. Рапануйский текст мифа:

Хе вай ку вай меаеа. Хе уи ки те вие манава мате Хина-Каухара. Хе охо, хе то май и тау вие ра о те майтаки, о те ука майтаки, хе мате та манава о тау копе ера. Хе тоо май, хо мое, хе нохо арауа и торауа харе.

О мате те манава о тау ука ера ки те тахи тагата, хе охо, хе ууту май и те вай май вай меаеа, хе охо кирото ки те коро. Хе ана и те ооне те таху (?). Копе икимоеке ки руга ки те коро мо хури май и те вай меаеа ана ако ату а Хина Каухара май раро о рото о те харе коро, мо те копе оруга е хури май те вай май руга ана ако ату Хина-Каухара: «Е Хина е, ка хури май тооу мими меаеа ена, е Хина е ка париги май тооу мими меаеа ена, е Хауа е Макемаке е, ка хури май те мими меаеа ена, е Хина е».

Хе туу ки те тахи коро, хе охо хакаоу пеху мееа ана, хе туу ки те руа коро пеху хатухага ана ки тау копе хокаруа ера: «Ана таги ату ау, ки туу ки те кона, ка хури май аи кое, ка хури ихо май пе тау коро рае ера. Е хака Макемаке ро ау иа кое, е хака Хауа ро ау иа кое о агиаги кое е те тагата».

Хе ки май тау руа копе ера: «Ку маоа ку риварива а».

Хе оти те ааму.

А. Метро перевел эту часть мифа следующим образом: «Была красная вода. Хина-Каухара посмотрел на женщину, влюбился в нее, взял ее, они спали вместе, они остались в их доме. Чтобы эта женщина не любила никого другого, он набрал красной воды и пошел в дом коро. Он сделал яму в почве, и Хина-Каухара сказал другому мужчине, чтобы тот влез на крышу дома коро и лил красную воду, в то время как Хина-Каухара будет петь внизу в доме коро. Молодой мужчина лил с крыши воду, а Хина-Каухара напевал: «О Хина, лей свою красную мочу, о Хина, лей свою красную мочу, о Хауа, о Макемаке, лей свою красную мочу, о Хина».

Он пошел к другому дому коро, и там произошло то же самое. Когда он подошел к другому дому коро, он дал те же указания своему парню: «Когда я буду плакать, будь на своем месте и лей, как ты делал это раньше, в первом доме коро. Я сделаю из тебя Макемаке, я сделаю из тебя Хауа, так что люди тебя не узнают». Другой молодой мужчина сказал: „Это верно, это хорошо“. Кончилась история» [228, с. 315].

А. Метро пишет, что перевел этот миф дословно, его перевод на месте проверен рапануйцами, знающими английский язык [228, с. 363]. Текст, записанный им на рапануйском языке, он считает «искаженным», «непонятным». Единственный древний элемент, по его мнению, это напев: «О Хина, лей свою красную мочу» и т. д. Вся вторая часть мифа, «по-видимому, была сочинена для того, чтобы объяснить этот напев, первоначальное значение которого утрачено» [228, с. 314—315]. Хина-Каухара, или просто Хина, продолжает он, это несомненно женщина, но она «становится мужчиной, который хочет, чтобы его принимали за Макемаке» [228, с. 314].

В переводе А. Метро есть ошибки, которые можно обнаружить, даже не имея рапануйского текста. Хина-Каухара — это женщина, а не мужчина. Не сама Хина-Каухара, а ее жених поет: «О Хина, лей свою красную мочу».

Любопытно, что понятие «лить» А. Метро передает словом «shed» — лить кровь, слезы (но не воду). Рапануйское слово ваи — «вода» означает также «сок», «жидкость» (хакаваи означает «делать жидкую краску для татуировки»).

В переводе рапануйского текста, сделанном И. К. Федоровой, Хина-Каухара тоже фигурирует как мужчина [77, с. 62]. К первой фразе «Была красная вода» сделано примечание: «Красный цвет был, очевидно, символом Макемаке» [77, с. 338].

Чтобы понять этот миф, надо сначала выяснить смысл напева: «О Хина, лей свою красную мочу, о Хина, о Макемаке, лей свою красную мочу, о Хина».

Структура мифа обусловлена обрядом, который назовем условно «красная вода». Он принадлежит к тому же типу обрядов, что и самоанский фаамасеау («делать сеиау красным»). Красная вода — это не символ Макемаке, а символ девственности Хины-Каухары. Она уже не девственна — в первой части мифа говорится о ее связи с Тики, отцом ее, но брачный обычай требует доказательств ее девственности, хотя бы символических.

На Таити во время обряда родственницы невесты резали себе лица, их кровь текла на белую тапу, на которой сидели жених и невеста. Эта кровь — символ девственности невесты. В рапануйском мифе символом девственности Хины является красная вода, которую льет мужчина, находящийся на крыше дома коро.

Туманные воспоминания об обряде, лежащем в основе мифа, сохранялись среди рапануйцев еще в XX в. Они рассказы-

вали А. Метро следующее: девочки шли в Оронго, где пятеро мужчин совершали обряд инициации: проверяли вульву девочек. Потом они высекали на скале изображение вульвы. «Это предание, — пишет А. Метро, — возможно, является попыткой объяснить появление изображения вульвы на скале в Оронго» [228, с. 106]. Но если такого обряда у рапануйцев не было, зачем они изображали на скале вульву?

Намек на обряд имеется и в самом мифе: хе ана и те ооне те таху. Этот текст А. Метро перевел: «Он сделал яму в почве». Речь идет, видимо, о совокуплении (женщина — земля). Далее следует пояснение: копе ики моеке (копе — «парень», мое — «совокупление», ики, вероятно ихи — «входить», «разрывать»). Один мужчина совокупляется с Хиной-Каухарой в доме коро, а другой льет с крыши красную воду.

В переводе А. Метро обряд «красная вода» совершается якобы для того, «чтобы эта женщина не любила никого другого». Таких слов в рапануйском тексте нет. «О мате те манава о тау ука ера ки те тахи тагата, хе охо, хе ууту май и те вай май вай меамеа, хе охо ки рото ки те коро» в переводе означает: «Он влюбился в эту девушку и сказал одному мужчине, чтобы тот пошел и набрал красной воды, а сам вошел внутрь дома коро».

Обряд «красная вода» совершается не для того, «чтобы женщина не любила никого другого», а для того, чтобы доказать, что она девственна.

Кто же были эти мужчины? Тот, который находился с Хиной в доме коро, — ее жених, он — вождь, так как обряд в доме коро — только для вождей. Мы полагаем, что это Хоту-Матуа. Не зря в другом мифе Хоту-Матуа называет своего первого сына, Туу-ма-Хеке, внебрачным сыном [77, с. 100]. Второй мужчина, сидящий на крыше, — это, видимо, Хау-Мака. Хоту-Матуа обращается к Хине: «О Хина, лей свою кровь», потом он обращается к Хау-Маке: «О Хау-Мака, лей свою кровь». В тексте стоит: «О Хауа, о Макемаке», но это — забегание вперед: лишь после того, как обряд «делать сеиау (в данном случае коро) красным» повторен в нескольких коро, Хоту-Матуа говорит: «Я сделаю из тебя Макемаке, я сделаю из тебя Хауа, так что люди тебя не узнают». Хоту-Матуа из одного человека сделал двух богов — Хауа и Макемаке.

Хоту-Матуа прибыл на остров позже Хау-Маки, но в преданиях он выступает как первый человек на острове. Полинезийская традиция в таких случаях превращает предшественников «первого человека» в богов или в духов. Поэтому Хау-Мака превращен в богов Хауа и Макемаке, а сын Хау-Маки, Хеке-ма-Хау, — в аку-аку Хеке-ма-Кау. Сын Хеке-ма-Хау, Туу-ма-Хеке, стал фигурировать в мифах как внебрачный сын Хоту-Матуа. Так Хоту-Матуа отвоевал себе титул отца (матуа), славу первооткрывателя острова Пасхи, а его сыновья и внуки стали основателями различных племен.

Многие институты социальной организации рапануйцев, элементы материальной и духовной культуры, сюжеты мифов можно объяснить, сопоставляя их с аналогичными явлениями на островах Кука или Маркизских, но далеко не все. На острове Пасхи происходило становление новой культуры, и один из впечатляющих ее элементов — письменность на деревянных дощечках.

*Кохау ронгоронго.* Нередко отождествляют два термина: «тухуна о'оно» (в рапануйской огласовке — «тухунга оронго») и «тангата ронгоронго». Эти термины по смыслу действительно близки. Но есть и различия: на Маркизских островах тухуна о'оно — служители бога Оро (это видно из самого термина), на острове Пасхи связь с богом Оро уже утрачена, о боге Оро давно забыли. Далее, на Маркизских островах тухуна о'оно — это только сказители, на острове Пасхи тангата ронгоронго — сказители и знатоки письма, хотя буквальный перевод этого термина — «знатоки песнопений».

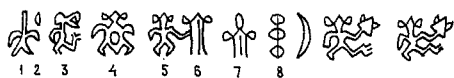
Епископ Т. Жоссан, о котором шла речь выше, пригласил одного рапануйца по имени Меторо (его подлинное имя — Тау а Уре), о котором говорили, что он знает письмо кохау ронгоронго, положил перед ним четыре дощечки (Аруку-Куренга, Тахуа, Кохау-о-те-Ранга, Кенти) и предложил прочитать их. Тексты, записанные на дощечках, Меторо произносил нараспев, а Т. Жоссан тщательно записывал. Это — ценный документ, без него многие знаки («небо», «арики», «хибискус» и др.) невозможно было бы опознать даже в их визуальном значении.

На дощечке каждый знак, сказал Меторо, передает слово, с которым связано еще несколько слов, не записанных на дощечке. Тангата ронгоронго должен знать эти слова. Чтобы прочитать текст, а точнее, тексты, записанные на дощечке, знаток песнопений должен знать их наизусть. Запомнить все тексты, добавил Меторо, гораздо труднее, чем запомнить, что изображает каждый знак.

Меторо текстов наизусть не знал. Он называл нараспев знаки — «человек», «птица», «рыба», «земля», «небо». Многие знаки он толковал произвольно и ошибочно. Поэтому слова «чтения Меторо» поставлены нами в кавычки.

Мы находимся в более выгодном положении, чем Меторо. У нас есть записи многих устных текстов. Визуальное значение многих знаков известно нам по «чтениям Меторо». Мы можем сравнивать устные тексты по их структуре с текстами дощечек.

*Устные тексты и тексты дощечек.* Сопоставляя устные тексты, известные по записям исследователей, с текстами дощечек, можно установить последовательность плаваний Хау-Маки, Иры и Хоту-Матуа (Нга-Таваке) на остров Пасхи; уточнить число племен на острове Пасхи, границы некоторых племенных территорий (и тем самым разрешить спор между К. Раутледж и А. Метро по поводу того, какому племени принадлежала бух-



Текст о прибытии Хау-Маки и Хоту-Матуа  
на остров Пасхи

та Анакена); провести грань между светской и духовной властью на острове.

Дощечка Тахуа начинается с текста из 19 знаков (нижняя строка). Этот текст имеется также на дощечках Ленинградской большой (верхняя строка), Ленинградской малой (средняя строка) и Чилийской большой. В свое время мы сопоставили этот текст с мифом о прибытии Хоту-Матуа на остров Пасхи. Текст на дощечке Тахуа, писали мы, «начинается знаком лодки (vaka), за ним следует повторенное дважды сочетание знаков идущего человека и неба, которое можно прочесть gangi — посылать, посещать, далее идет повторенный четыре раза непонятный знак, вероятно счетный, дважды повторенный знак человека с поднятой рукой (по Меторо — старший брат), знаки растений; в тексте I далее знак ноги (oho — идти, посылать) и знак отца (matua)» [17, с. 87].

В то время мы располагали лишь каталогом знаков, составленным епископом Т. Жоссаном по «чтениям Меторо», и не имели самих «чтений». Вскоре они были опубликованы [89], и мы убедились, что наше толкование текста из 19 знаков на дощечке Тахуа и сходного с ним текста на трех других дощечках в принципе правильно, хотя и требует некоторых уточнений.

Меторо «прочитал» текст на дощечке Тахуа следующим образом:

1. тангата уи 2. ки тона марама 3. тангата нохо ана 4. и те ранги 5. те тангата 6. хакамароа ана и те ранги 7. мое 8. е нохо ана ки те моа 9. е мое те еруеру 10. е моа те капакапа 11. е моа те терехуа 12. ка хора ка тетеа 13. ихе куукуу 14. ма те маро 15. хенуа 16. куа туу 17. мараи 18. и тона охога 19. арики.

Меторо в данном случае, как и во всех других, сообщал Т. Жоссану не значение знаков, а лишь то, что каждый знак изображает. Но знак 13 он именно прочел (без кавычек): «Куукуу», т. е. назвал имя одного из разведчиков, погибшего в схватке с черепахой. Меторо, «читая» четыре дощечки (Тахуа, Аруку-Куренга, Кохау-о-те Ранга, Кеити), толковал этот часто встречающийся знак по-разному: ихе — «рыба-игла», авага — «склеп

в аху», хокохуку — «палка для копання», хоковеро — «копье», тау — «скала», кона — «местность», хенуа — «земля». Толкование «куукуу» дано им только однажды, при чтении текста из 19 знаков на дощечке Тахуа, в таком контексте, который позволяет это толкование рассматривать как чтение. Речь идет о том, что Куукуу погиб и ему воздвигнут склеп (аванга). Теперь мы можем внести уточнения. Речь идет не об одном вожде, а о двух (знаки 3, 5); эти вожди не только послали (знаки 4, 6) разведчиков, но и сами отправились в путь (знаки 3, 5 — «идущая нога»). 7, 8, 9, 10 — это не счетные знаки, как мы когда-то полагали; ими изображены четыре разведчика, подданные одного вождя; знаки 11, 12 изображают двух разведчиков, подданных другого вождя; знаки 13, 14 передают информацию о гибели Куукуу. Остальные пять разведчиков прошли по западному берегу острова к Оронго и вулкану Рано-Кау (знак 15), чтобы посмотреть на посаженную ими ранее кокосовую пальму (знак 16). Они увидели, что посадки заросли травой (знак 17). Этот знак Меторо истолковал как попоро. Ягоды этого дикорастущего растения рапануйцы ели только в самых крайних случаях. Т. Жоссан в своем каталоге также дает для этого знака значение попоро. Разведчики пошли дальше, к тому месту, где они встретили вождя Хоту-Матуа (знак 19).

В тексте из 19 знаков на дощечке Тахуа (в нашем толковании) есть место, которое противоречит мифу. В мифе говорится о том, что разведчики сажали ямс, а на дощечке речь идет о кокосовой пальме. Мы склонны в данном случае верить тексту кохау ронгоронго.

Ямс на острове Пасхи был одной из основных культур (выращивалось более 40 сортов ямса), следовательно, он здесь прижился. Кокосовая пальма, напротив, на острове Пасхи не растет — климат здесь для нее слишком холодный. Возможно, предки рапануйцев привезли со своей прародины кокосовые орехи, а вместе с ними и слово «ниу», обозначающее кокосовую пальму, но этим словом было названо другое дерево, для которого у рапануйцев имеется еще один термин — «макои». Не нужно забывать, что рапануец Меторо «читал» дощечки не на острове Пасхи, а на Таити, где он работал на плантации и где слово «ниу» означает кокосовую пальму. Знак 16 Меторо в большинстве своих «чтений» толкует как ниу.

Тангата ронгоронго, взяв в руки дощечку, смотрит на знаки и связывает с ними текст, который знает наизусть. Он называет имена двух вождей (в письме эти имена не переданы), говорит о причинах, заставивших вождей плыть к острову Пасхи, приводит другие конкретные детали, относящиеся к этому событию. Знатоки песнопений называют по памяти имена шестерых разведчиков (в письме эти имена тоже не переданы). Видя, что из шести знаков (7—12) первые четыре имеют одну форму, а последние два — другую, тангата ронгоронго говорит о том, что четверо разведчиков — подданные одного вождя, а

двое — другого. Помня, что знак 13 в данном случае обозначает могильный склеп, тангата ронгоронго говорит о гибели одного из разведчиков по имени Куукуу (в письме его имя тоже не передано).

Итак, в письменном тексте из 19 знаков — миф, насчитывающий не менее сотни слов. Каждый знак напоминает о действующем лице и цепи событий, связанной с ним. Для тангата ронгоронго главное — это знание мифа. Действительно, он не столько знаток письма, сколько сказитель. Однако тангата ронгоронго не может запомнить все мифы и предания в полном объеме, поэтому и прибегает к помощи знаков, играющих роль мнемонических средств.

Структура мифа, записанного от информаторов (два вождя, шесть разведчиков, могильный склеп и т. д.), совпадает со структурой письменного текста из 19 знаков на дощечке Тахуа. К тому же, как уже говорилось, Меторо назвал имя разведчика Куукуу. Таким образом, нам известно содержание мифа, и мы можем толковать знаки, вырезанные на дощечке. Если бы этот миф не был записан от информаторов, опознать его на дощечке было бы невозможно.

Многие знаки на дощечке напоминают мнемонические средства типа зарубок на маорийской палке (каждая зарубка — предок, а имена владельцев палки должен помнить) или узлов на связке из растительных волокон на Маркизских островах (каждый узел — предок, мужчина или женщина, имена которых надо помнить). А. Метро совершенно прав, сопоставляя кохау ронгоронго с этими мнемоническими средствами [228, с. 405]. На Маркизских островах связке из волокон с узлами часто придавали форму человеческого тела с целью подчеркнуть, что каждый узелок обозначает человека.

На дощечках острова Пасхи имеются и такие знаки, которые передают, хотя подчас лишь частично, звуковой состав слов. Таковы, например, знаки в генеалогии из шести имен [17, с. 89]. Эти знаки пока не прочтены, но нет сомнения в том, что они являются фонетическими.

Таким образом, письмо острова Пасхи сочетает в себе мнемонические знаки с иероглифами. Часть информации пишется на дощечках, часть воспроизводится по памяти. Такое письмо еще не передает информации в полном объеме, оно — лишь помощник памяти. Что же такое кохау ронгоронго — письменность или мнемоническое средство? Это — письменность, помогающая хранить информацию в памяти, т. е. выполняющая функцию мнемонического средства.

*Устный текст о миграциях.* Когда Хау-Мака (по мифу — его дух) прибыл на остров Пасхи, он в поисках песчаной местности посетил три островка у юго-западной оконечности острова (возможно, он посетил не их, а местность Оронго, откуда и увидел эти островки), затем — вулкан Рано-Кау, местности Ма-



на-Вай, Киое-Ури, Пиринга-а-Нива, Поу, Хуарева, Тахароа, Ханга-о-Хону, Овахе, Анакена.

После Хау-Маки в путешествие отправились разведчики. Их цель была та же — найти на острове Пасхи песчаную местность. Путь этих людей прослежен в мифе более обстоятельно: перечислено около 50 пунктов от юго-западной оконечности острова до бухты Анакена, причем эти пункты приводятся группами: 1. Оронго; 2. Ана-Марикуру, вулкан Рано-Кау («Темная яма Хау-Маки»); 3. Манавай, Ханга-Вака-о-Туапои; 4. Орои, Ана-Ваеро, Рунгавае, Ханга-Тетенга; 5. Ханга-Икири, Вай-Моаи, Ханга-Махики, Атама, Ханга-Туу-Хата; 6. Ооне-Тео; 7. Ана-Хавеа, Тонга-Рики, Ханга-Нуи, Хакарава, Поту-те-Ранги-те-Хукингахеру, Ана-те-Ава-Нуи, Аху-Рикирики, Кавакава-Киое, Кири-Роа, Хаха-о-те-Кауае, Маунга-Парехе, Вай-Махаки, Кохау-Хати, Махатуа 8. Тахароа; 9. Мауку-Роа, Нгарау-Хива, Вай-Мангео, Хату-о-Пуна, Ханга-о-Мити, Ханга-о-Хону, Ханга-ко-Ури, Пуна-Пау, Пуна-Рере-Такеа, Пунга-о-Хоа, Ханга-Кихикихи; 10. Овахе; 11. Анакена.

В седьмой группе перечислены пункты, расположенные на побережье полуострова Поике (начиная от Ханга-Нуи), где почти нет мест, удобных для высадки. В этой группе пунктов не встречаются названия, в которые входило бы слово «пуна» («источник»); правда, есть одно название, Вай-Махаки, со словом «вай» («вода»). Зато много названий, в которые входят слова «ана» («пещера»), «маунга» («гора»), «аху» («каменная платформа»). Наличие пресной воды имело для рапануйцев первостепенное значение для выбора места высадки. «Руины древних поселений — всегда вокруг водных источников» [228, с. 11]. Поскольку Поике из-за отсутствия водных источников непригоден для обитания, Хау-Мака не посетил здесь ни одного пункта. Вероятно, разведчики, плывя на лодке вдоль побережья этого полуострова, также высаживались лишь в одном или двух пунктах.

В девятой группе указан только один пункт, достойный посещения, а именно Ханга-о-Хону, где есть песчаная местность. Неудивительно, что Хау-Мака посетил только его.

В предании группы географических пунктов отделены одна от другой иногда не очень четко, поэтому их могло быть и не одиннадцать. И все же с известной долей вероятности можно утверждать, что разведчики по пути от Оронго до бухты Анакена выходили на берег не 50, а всего лишь немногим более десяти раз. А так как до них этот путь проделал Хау-Мака и после них — Хоту-Матуа, то не исключено, что число высадок каждый раз было примерно одно и то же.

Структура мифа, таким образом, следующая: сначала описывается одна экспедиция с перечислением географических пунктов, затем — другая, тоже с перечислением географических пунктов, наконец, третья, и при этом также указываются географические пункты. Маршрут всех трех экспедиций одинаков,



Текст о трех экспедициях на остров Пасхи

их цель одна и та же: поиски песчаной местности. Хоту-Матуа дает наказ разведчикам: «Найдите хорошую местность, покрытую песком». Разведчики прибывают в Тахароа — «там было мало песка», в Ханга-о-Хону — «там тоже было мало песка», затем в Овахе — «песка там мало», наконец, прибывают в бухту Анакена, «где увидели большой песчаный берег», т. е. то, что они искали.

*Письменный текст о миграциях.* На дощечке Аруку-Куренга мы обнаружили письменный текст, структура которого совпадает со структурой мифа о трех экспедициях: три ряда знаков, по 11—14 групп в каждом. Инициал в первом ряду может быть истолкован как «жрец Хау-Мака», во втором — как «разведчики» (хотя знак только один), в третьем — как «Хоту-Матуа». Знаки, стоящие после инициалов (1—11а), во всех трех рядах в основном одни и те же — они обозначают географические пункты, которые посещались в ходе каждой из этих экспедиций.

Текст начинается с перечня инициалов в таком порядке: «вождь Хоту-Матуа», «разведчики», «жрец Хау-Мака». Каждый из них держит в руке токи, т. е., по «чтениям» Меторо, каменный топор.

Одна из особенностей кохау ронгоронго — передача понятий с помощью метафор. Возможно, это связано с тем, что письмо должен был знать ограниченный круг лиц. Знак токи («каменный топор») передает понятие «плавать» (кау). Есть метафора кау-токи («плавающий топор»), т. е. каменная стамеска.

Тангата ронгоронго, глядя на эти знаки, вероятно, весьма подробно рассказывал о Хау-Маке, о разведчиках, о Хоту-Ма-туа, об их жизни в местности или на острове Марас-Ренга и о причинах, побудивших этих людей покинуть родину и отправиться в плавание.

затем следует три ряда знаков: первый — 11 групп знаков, второй — 13 групп знаков, третий — 14 групп знаков.

В первом ряду в качестве инициала стоит знак, изображающий жреца, во втором — разведчика, в третьем — вождя. Знак, стоящий после инициала (в двух группах — по два знака), в каждой группе особый. Однако если сравнить эти три ряда между собой, то окажется, что знаки, стоящие после разных инициалов, почти всюду одни и те же и следуют один за другим с одинаковой последовательностью.

Первый знак, который следует за каждым инициалом, Меторо толковал как тара — «острие», тарахои — «острая кость», хуки, или хокохуки, — «палка для копания», веро — «копье». В данном же тексте, и только единственный раз, Меторо дает иное толкование — «веронга». Может быть, Меторо произнес «Оронго», а Т. Жоссану послышалось «веронга»? Дело в том, что во всех толкованиях Меторо общим является «острие», а это понятие может быть выражено словом «оро» (оро — «острие»). Знак в нижней своей части содержит изображение рыбьего хвоста. В слове «веронга» (вероятно, точнее было бы «веронго») также содержится понятие «рыба» (веронга — «ловля рыбы путем метания копья»; географический термин Веронга-те-Торемо, встречающийся в мифе о прибытии Хоту-Матуа на остров Пасхи, означает «ловля рыбы торемо с помощью копья»). Понятие «рыба» обычно передается словом «ика», но в древности оно, видимо, передавалось словом «нго» (в современном рапануйском языке «нго» сохранилось только в слове «нгохау» — «рыболовная леска», где хау — «бечевка», нитка из волокон хибискуса; ср. также маорийское нгохи — «рыба»). Название пункта на юго-западе острова Пасхи — Оронго, — откуда начинали свои маршруты Хау-Мака, разведчики и Хоту-Матуа, состоит из двух слов: «острие»+«рыба» («оро»+«нго»).

Во второй группе знаков (будем называть этот ряд географическим) после каждого инициала стоит знак, который Меторо почти во всех своих «чтениях» толкует однозначно: тонга — «центральный столб в хижине». Этот знак пока не удалось прочесть.

В третьей группе знаков в каждом ряду после инициала стоят два знака, один над другим. Верхний знак Меторо толковал по-разному: марама, махина («луна»), вака («лодка»), купенга («сеть»), тукунга («тарелка»). Все эти слова, кроме последнего, встречаются в известных нам географических названиях: Ваи-Марамы, Ана-Марамы, Папа-Марамы; Аху-Махина, Аху-Урауранга-те-Махина, Маунга-Махина; Ваи-Вака, Ана-о-вака, Ана-Мое-Вака, Ханга-Вака-о-Туапои, Ханга-Тау-Вака, Маунга-Тере-Вака, Вака-Кипо; Уре-Купенга.

Слова «ана» («пещера»), «аху» («каменная платформа»), «ханга» («залив»), «маунга» («гора»), «папа» («скала»), «ваи» («вода») в географические названия не входят. Нижний

знак, по Меторо, означает хенуа. Слово «хенуа» Жоссан перевел как «земля», но оно имеет и другие значения — «утроба», «чрево», «рождаться». Судя по нижнему знаку, третья группа знаков передает названия пунктов: либо Ханга-Вака-о-Туапои (таки-туа — «перинеум»), либо Уре-Купенга (уре — «пенис»).

В перечне географических названий, зафиксированных в предании, в третьей группе стоят два названия: Манаваи, Ханга-Вака-о-Туапои. Поэтому есть основания утверждать, что в третьей группе знаков передано название Ханга-Вака-о-Туапои, правда, частично (туа —).

Знак, стоящий после инициала в четвертой группе знаков, Меторо толкует по-разному: хуки — «палка для копания», тара — «острие», ихе — «рыба-игла». Понятие «острие», как было отмечено выше, можно передать словом «оро». Знак в четвертой группе обозначает название вулкана Орои. Если бы в письме были ключевые знаки, в первой и четвертой группах знаков можно было бы использовать один и тот же иероглиф, обозначающий оро, добавив в первом случае ключевой знак «деревня» (деревня Оронго), во втором — «гора» (вулкан Орои).

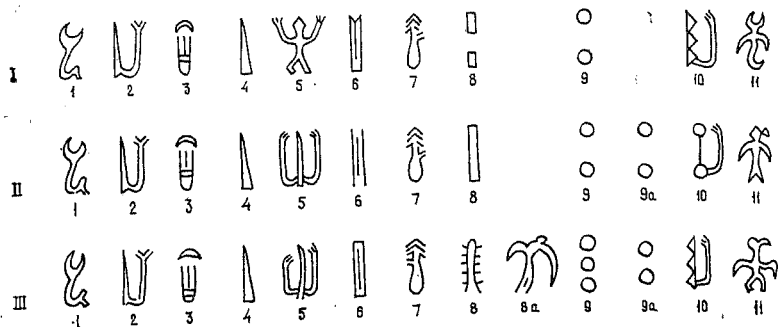
Попав в Орои, разведчики, видимо, не только обследовали местность Ана-Ваеро и Ханга-Тетенга, но и прошли сушей немного назад, чтобы познакомиться с местностью Рунгавае, лежащей к западу от Орои.

В пятой группе знаков во втором и третьем рядах после инициала идет знак хуки («палка для копания») и две руки, что можно читать как нга херу (нга — показатель множественного числа, херу — «рука»). В целом получается хукингахеру, и такое географическое название имеется: Поту-те-Ранги-те-Хукингахеру. Но в пятой группе знаков в первом ряду знака хуки нет, есть только соединенные с инициалом две руки. Следовательно, знак во втором и третьем рядах нельзя толковать как хуки.

Множество могут обозначать две руки. Рапануйцы, говоря о прошлом, когда их «было много, как травы», обычно поднимали две руки с растопыренными пальцами. Возможно, что речь идет о Ханга-Нуи (нуи — «множество»). Правда, Ханга-Нуи находится не в пятой, а в седьмой группе географических названий. Но это — большая бухта, в которую разведчики могли сначала приплыть на лодке. Отсюда они, видимо, увидели песчаную местность Ооне-Теа (шестая группа названий) и прошли туда по берегу.

Знак в шестой группе Меторо часто толкует как хенуа — «земля», «рождаться». Понятие «земля» может быть передано также словом «ооне». Знак передает название Ооне-Теа, стоящее в шестой группе географических названий, перечисленных в предании.

В седьмой группе знаков после инициала следует знак почки («сын», «внук», «племянник», «потомок»). Здесь этот знак читается «махакки». «В легендах термин „махакки“, — пишет



Знаки, передающие названия местностей, посещенных во время экспедиций Хау-Маки, разведчиков и Хоту-Матуа

А. Метро, — часто относится к родителю, брату, сестре, сыну или дочери, которые отсутствуют» [228, с. 115]. Этот знак передает название местности Ваи-Махаки на полуострове Поике, стоящее в седьмой группе названий. Эта местность — единственная из перечисленных в седьмой группе четырнадцати пунктов, которая упоминается в мифе о плавании Хоту-Матуа [77, с. 87].

В восьмой группе первого ряда знак, стоящий после инициала, читается хати — «ломать», он передает название Кохау-Хати (с помощью знака хати). В той же группе знаков второго ряда знак, стоящий после инициала, читается кохау — «палка», он тоже передает название Кохау-Хати (с помощью знака кохау). Восьмой группе первого и второго рядов соответствуют восьмая и восьмая (а) группы третьего ряда. Знак, стоящий в восьмой группе третьего ряда, нам пока прочесть не удалось. Меторо толкует его как ракау — «дерево».

Знак, стоящий в восьмой (а) группе, может быть истолкован двояко: таха — «птица-фрегат» и таваке — «птица-фазон». В первом случае он может быть прочитан Тахароа (географическое название, стоящее в девятой группе названий), во втором случае — Ханга-Таваке.

В предании название Ханга-Таваке не упомянуто. Не следует, однако, упускать из виду тот факт, что географические пункты в предании перечислены только при описании маршрута разведчиков. Хау-Мака мог один из этих пунктов — девятый (а) — не посетить, Хоту-Матуа же, наоборот, мог побывать в одном из пунктов — восьмом (а), — куда не заходили разведчики. Не случайно этот пункт назван Ханга-Таваке — вторым именем Хоту-Матуа.

Дощечка Тахуа начинается с текста о двух вождях и шести разведчиках. На Ленинградской большой перед ним много других знаков. Из них десять последних, стоящих непосредственно перед текстом Тахуа, частично могут быть прочтены. Первый и второй знаки — арики-хенуа («вождь»), третий —

имя Нга-Таваке (см. третий ряд, восьмой (а): Ханга-Таваке). Пятый и шестой передают понятие «вождь по имени Хау», шестой знак — хау — «хибискус», т. е. Хау-Мака. Четвертый знак — третье лицо, по всей вероятности Охиро. Затем об Охиро нет упоминаний ни в мифе, ни на дощечке. Можно лишь предполагать, что именно он продвигался вдоль восточного берега к бухте Анакена, но, не дойдя до нее, высадился в бухте Охио, которая, возможно, названа его именем. Следовательно, третий знак надо читать Нга-Таваке, а пятый и шестой — Хау-Мака. Восьмой знак, по-видимому, обозначает искомую песчаную местность (см. знаки девятый и девятый (а) в первом, втором и третьем ряду на дощечке Аруку-Куренга). Затем на Ленинградской большой и Чилийской большой (как и на дощечке Тахуа и Ленинградской малой) следуют знаки, обозначающие четырех разведчиков — подданных Хоту-Матуа и двух — подданных Хау-Маки.

Вернемся к дощечке Аруку-Куренга. В девятой группе знаков во всех трех рядах речь идет о местностях, покрытых песком. Знаки, стоящие после инициалов, обозначают «песок», или «песчаные местности»: Тахароа, Ханга-о-Хону. Трудно сказать, какая из них подразумевается в первом ряду, но во втором и третьем, видимо, обе.

В «чтениях Меторо» сходные знаки толкуются как «хороший», «чистый», что согласуется с понятием «песок», так как для рапануйцев песчаная местность и хорошая местность — синонимы. Такие же знаки изображают песок и в древнеегипетском иероглифическом письме, только там они расположены не по вертикали, а горизонтально.

В десятой группе после инициалов стоят два знака, которые пока прочесть не удалось. В одиннадцатой — после инициалов — знак кена («птица»). Он передает название Анакена. Во втором и третьем рядах имеется еще одна группа знаков — одиннадцатая (а), указывающая, что в Анакене есть песчаная местность, при этом во втором ряду повторен знак кена, к которому присоединены два знака, обозначающие «песок», а в третьем ряду — только знаки, обозначающие «песок».

Между первым и вторым рядами — четыре или пять знаков; два первых можно истолковать как сообщение о прибытии Хоту-Матуа на остров Пасхи, остальные еще предстоит прочитать. Между вторым и третьим рядами — около сотни знаков. Текст, передаваемый этими знаками, содержится в мифах, но, видимо, в сильно измененном виде, и не всегда понятен. В мифах повествуется о схватке Куукуу с черепахой и его ранении, о том, что разведчики перенесли своего товарища в пещеру, соорудили пирамиду из камней, оставили умирающего Куукуу одного и направились в Хангароа. Затем происходит беседа между Ирой и Рапаренгой, смысл которой неясен. Рассказывается о том, что посадки ямса (?) поросли сорняками; Рингиринги ведет разговор с Ирой и Рапаренгой; Ира и Рапаренга пытаются

отговорить Хоту-Матуа от поселения на острове. В письменном тексте нет того, что мы называем рядами (т. е. нескольких групп знаков с одним и тем же инициалом), содержащими перечисление племен, территорий и т. п. Дешифровка такого текста — дело будущего.

То немного, что нам удалось извлечь из текста дощечки Аруку-Куренга, позволяет все же более точно, чем мифы, восстановить события, происходившие при заселении острова Пасхи. Хау-Мака со своими подданными посещает этот остров не во сне, как говорится в мифах, а наяву. Он прибывает на лодке первым и, видимо, стремится завладеть этим островом: три островка (Моту-Нуи, Моту-Ити, Моту-Каокао) называет своими внуками, кратер вулкана Рано-Кау — Темной ямой Хау-Маки, местность Мана-Ваи — Мана-Ваи-Хау-Маки, местность Кюе-Ури — Кюе-Ури-Хау-Маки, местность Хуарева — Хуарева Хау-Маки и т. д. Потом он достигает бухты Анакена, затем следует дальше вдоль западного берега и не возвращается в страну Хива, как говорится в мифах, а останавливается на Моту-Нуи. Здесь он встречает прибывшего Нга-Таваке и его подданных. Люди Хау-Маки и Нга-Таваке сажают в кратере Рано-Кау не ямс, как сообщается в мифах, а кокосовую пальму. Нга-Таваке и Хау-Мака посылают шестерых разведчиков (двоих — Хау-Мака, четверых — Нга-Таваке) не из Хивы, а с островка Моту-Нуи и ждут здесь же их возвращения. Пока разведчики идут по следам Хау-Маки вокруг острова, Нга-Таваке берет верх над Хау-Макой (об этом, возможно, тоже идет речь в тексте, расположенном между вторым и третьим рядами). В преданиях после этого Хау-Маке отводится роль первого разведчика, подыскивающего на острове место для своего вождя (но в таком случае отпала бы необходимость посылать разведчиков). Затем Нга-Таваке проделывает тот же путь, что Хау-Мака и шесть разведчиков, но в отличие от них не совершает переходов по берегу (поэтому в третьем ряду подчеркнут инициал токи — «плавать»), посещает Ханга-Таваке и, наконец, прибывает в Анакену, где основывает поселение.

Характер отношений между двумя группами переселенцев, ханау момоко и ханау еепе, прослеживается (правда, в общих чертах) довольно отчетливо, хотя миф о земляной печи, в которой ханау момоко сожгли ханау еепе, созданный по мангайской модели, естественно, не вызывает доверия. Будучи перенесен сюда с острова Мангаиа, он утратил смысл.

*Каменные статуи.* У ханау еепе было весьма развито разделение труда. Среди ремесленников (маори) были строители домов (маори анга харе), строители каменных платформ (маори анга аху), ваятели каменных статуй (маори анга моаи), знатоки мифов, преданий и легенд (тангата ронгоронго). Были строители лодок, резчики по дереву. Слово «маори», отмечает А. Метро, новое; в прошлом ремесленник был известен, вероятно, под термином «тохунга» [228, с. 136].

Ваятели каменных статуй находились в привилегированном положении. Они были полностью освобождены от всех других дел, по приказу вождей пищу им доставляли рядовые общинники. Маори анга моан выполняли заказы тех, кто желал поставить на аху каменную статую.

Ваятели находили в лаве вулкана Рано-Рараку отделенную трещинами породу и начинали работу. Сначала они высекали лицо статуи и ее переднюю часть, потом — уши, бока, руки с длинными пальцами, сложенными на животе. Затем придавали фигуре форму лодки, соединенной узким килем (нижней частью) с горной породой. Статую полировали и, отделив от лавового массива (ног не вырезали, основание было плоско срезано), несли к подножию горы. Здесь, поставив ее в яму, заканчивали обработку: делали спину и затылок. Установив изваяние на каменной платформе спиной к морю, вырезали глаза и в заключение водружали на голову каменный цилиндр.

Каменная платформа была собственностью большесемейной общины. В ней, в специальных склепах, хоронили членов родовых групп. На больших платформах было много каменных статуй (на аху Тонгарики — 15; на аху Акаханга — 13, на аху Винапу — 6, на аху Ханга-о-Хону — 5 или 6), на средних — одна или две, на маленьких не было ни одной. Эти данные свидетельствуют о том, что на острове существовало социальное расслоение. Рядом с аху, с той стороны, куда были обращены лица статуй, стояли дома членов общины.

Средняя высота каменных статуй — 5 м, вес — 5 т. Самая высокая статуя (на аху Те-Пито-те-Кура) — 10 м, но это — исключение. В кратере вулкана Рано-Рараку лежит незаконченная статуя длиной 20 м, но резчики, вероятно, поняли, что это изваяние им отсюда не вынести, и прервали работу. Интересна следующая закономерность — чем ближе аху к вулкану Рано-Рараку, тем больше на ней статуй, чем дальше от него — тем меньше [228, с. 294].

Ваятели работали над каждой статуей долго — орудия их были весьма примитивны. Рядовые общинники, как отмечалось выше, были обязаны приносить им часть урожая и часть улова. Однако последний не всегда был удачным, а урожай — не всегда обильным. В мифах есть сведения о том, что ханау еепе заставляли ханау момоко сбрасывать камни в море, строить аху и т. д. Ханау еепе плохо кормили тех, кто им помогал, кто готовил им еду [77, с. 231—232]. В конечном счете ханау момоко восстали и одержали победу над ханау еепе.

Расцвет в ваянии каменных статуй был связан, видимо, с именем Хоту-Матуа, и с этим фактом ханау момоко не могли не считаться. Поэтому они объявили Хоту-Матуа своим предком, отцом Туу-ма-Хеке. Правда, в мифе, повествующем о ссоре Хоту-Матуа с женой, он утверждает, что Туу-ма-Хеке не его сын [77, с. 100]. Хоту-Матуа, деля земли острова между своими сыновьями, сказал потомкам Туу-ма-Хеке: «Вы погибнете



































и исчезнете» [77, с. 102]. Надо полагать, что этот миф был создан не на западе, где обитали племена, входившие в союз племен туу, а на востоке, где жили племена, входившие в союз племен хоту-ити. В другом мифе Хоту-Матуа говорит Туу-ма-Хеке совсем другое: «Ты будешь великим арики, потому что ты мой самый любимый сын» [77, с. 103]. Эти версии созданы разными союзами племен.

Племена туу, ведущие происхождение от ханау момоко, попытались даже приписать себе искусство ваяния каменных статуй. Они сочинили миф о том, как ваятель, живший в районе обитания хоту-ити (т. е. ханау еепе), учился этому искусству у ваятеля из деревни Хангароа, иначе говоря, у ханау момоко [77, с. 228—229].

Но ханау момоко вскоре вообще отказались от каменных статуй. Большевесейные общины довольствовались каменными платформами, на которых не было статуй [223, с. 132].

*Союз племен.* Следующий период в истории острова Пасхи условно можно назвать периодом войн между союзами племен туу и хоту-ити [228, с. 74]. Условно, потому что с племенем миру нередко воевало племя марама [77, с. 175, 194, 246, 248], хотя оба входили в союз племен туу. Этот союз племен, видимо, был непостоянным и непрочным. Борьба за власть шла в основном между двумя племенами — миру и тупахоту. Чаше побеждали миру, но иногда одерживали победу и тупахоту. После одной из них, говорится в предании, «около десяти лет власть принадлежала им» [77, с. 194]. На стороне тупахоту почти всегда сражались племена хити-уира, коро-о-ронго и нгауре. Эти четыре племени составляли союз племен хоту-ити. Впрочем, приведенные данные, возможно, относятся лишь к какому-то одному из периодов в истории острова Пасхи. «Я не думаю, — пишет Р. Вильямсон, — что состав двух групп был всегда тот же самый» [293, т. 1, с. 409].

*Места рыбной ловли.* Не только земли, но и прибрежные воды (места рыбной ловли) были поделены между племенами. На трех дощечках (Ленинградская большая, Ленинградская малая, Чилийская большая) есть так называемый рыбый ряд (инициалом является знак «рыба»), состоящий из девяти групп. Мы полагаем, что в нем перечислены места рыбной ловли девяти племен из десяти (племя нгатимо не имело своих мест рыбной ловли). Места эти обозначены видами рыб, которые в них водятся. Во второй группе знак, стоящий после инициала, читается миро (дерево породы миро). Он обозначает красную рыбу миро (на острове Пасхи многие виды рыб имеют те же названия, что и породы деревьев). В третьей, четвертой и седьмой группах после инициала стоит знак, изображающий, по Меторо, матаа — «обсидиановый наконечник копья». Мы, однако, еще в 1956 г. отметили, что этот знак напоминает каменный нож (кахи) [17, с. 81]. В рыбьем ряду этот знак обозначает тунца (кахи), на острове Пасхи есть три места, где

Ленинградская большая	Ленинградская малая	Сант-Яго большая	Знак выражающий название рыбы	Толкование Метора	Чтение
		испорчено	—	—	—
пропущено		испорчено		mito	mito — красная рыба
				mataa	kahi - тунец
				mataa	kahi - тунец
				ivihehe	ivi - hehe - меч-рыба
				uga	uga - рак
				mataa	kahi - тунец
				—	—
 испорчено				mango	mango - акула

Места рыбной ловли

Тахуа		Ленинградская (б)		Ленинградская (м)		С - Я (б)	
Племена	Границы территорий	Границы территорий	Племена	Границы территорий	Племена	Границы территорий	Племена
 Миру							
 Хитиуира					пропущено		пропущено
 Марама							
 Тулахоту							
 Неауаре							
 Неатимо					испорчено		
 Хаумоана					испорчено		
 Раа					испорчено		
 Хамеа					испорчено		
 Кора-оранго					испорчено		испорчено

Племена и племенные территории (текст на четырех дощечках)

преимущественно водится эта рыба (Хака-Нононга, Хатехате и Митиаке). В пятой группе после инициала — «меч-рыба» (ивихехеу), в шестой — «рак» (ура). Речь, видимо, идет о месте Пухинга близ южного берега, где рак водится в изобилии. В девятой знак после инициала — «акула» (манго).

Племена и племенные территории. На острове Пасхи, по данным одних исследователей, было 10 племен [228, с. 120], по данным других — 11 [223, с. 127], по данным третьих — 12 [135, с. 14]. К. Раутледж называет эти группы населения кланами, А. Метро — племенами. Мы, основываясь на свидетельствах кохау ронгоронго, полагаем, что на острове Пасхи было десять племен. На четырех дощечках (Тахуа, Ленинградская большая, Ленинградская малая, Чилийская большая) имеется текст, который можно разделить на десять небольших групп знаков

по их инициалу — каждая такая группа начинается со знака хету («звезда»).

Между понятиями «звезда» (хету) и «племя» (мата) есть связь: слово «мата» встречается в названиях звезд, например Матарики — Плеяды. Таким образом, знак «звезда» может передавать понятие «племя».

В упомянутом тексте десять групп знаков с инициалом «звезда», один из знаков в каждой группе передает название племени. Нам известны названия племен. Известно и то, что каждый из десяти различных знаков изображает, хотя Меторо в своих толкованиях иногда ошибался.

Образно говоря, мы имеем десять ключей (названия племен) и десять замков (различные знаки). Задача состоит в том, чтобы десятью разными ключами открыть десять разных замков. Два замка открываются просто — знак марама («луна») обозначает племя марама, а знак раа («солнце») — племя раа.

Однако открыть остальные восемь замков — задача трудная. Дело в том, что названия племен, как правило, переданы на дощечках не полностью, а частично. К тому же надо учесть, что Меторо толковал эти знаки по-таитянски (Т. Жоссан знал таитянский язык и не знал рапануйского).

Племя тупахоту передано знаком, который Меторо истолковал как амо, что и по-рапануйски и по-таитянски означает «носить». Но в рапануйском языке есть слово «тупа» — «носить» (в таитянском языке слово «тупа» не имеет этого значения), причем амо — это носить что-то на концах шеста, а тупа — на носилках, с грузом посередине. По знаку видно, что груз расположен посередине. Знак частично передает название племени тупахоту (тупа).

Племя хитиуира на разных дощечках передано по-разному: на Тахуа знаком хити — «растение», на Ленинградской большой — знаком, который Меторо истолковал по-таитянски хиохио — «видеть», «наблюдать»; в рапануйском языке понятие «хиохио» передается словом «уи». Таким образом, на Тахуа дано начало названия племени (хити), на Ленинградской большой — середина названия (уи), на двух других дощечках это племя вообще не упомянуто. История данного племени очень сложна: оно входило в союз племен хоту-ити, но часть его перешла в другой союз и воевала против хоту-ити.

Дощечки принадлежали разным племенам, которые, видимо, по-разному относились к племени хитиуира: одни считали его самостоятельным племенем, другие — частью какого-то другого племени. Кстати, это — единственное племя, имевшее два названия: хитиуира и уре-о-хеи.

Племя нгатимо передано знаком, который Меторо истолковал двояко: хакатуроу — «рыболовный крючок» и моа — «курица». Слово «нгати» означает «потомки»; очевидно, раньше это племя называлось нгатимоа — «потомки Моа». Миф



сообщает, что вождь племени тупахоту по имени Моа женился на дочери вождя племени миру, переселился на территорию этого племени и стал здесь вождем, т. е. основал новое племя. В войне между миру и тупахоту племя нгатимо тайно помогало второму.

Племя нгауре передано знаком тангата — «человек»; в мифах понятие «человек» нередко передается словом «нга». Например; хе ки те тетахи нга — «сказал один человек»; хе нгонгороваа те-тахы нга — «надоело одному человеку». Нга часто стоит перед именами: Нга-Таваке, Нга-Иху-Море и т. д. В генеалогии из шести имен на дощечке Чилийской малой перед каждым именем стоит знак «человек»; этот знак, тоже, вероятно, читается нга (сами имена пока не прочитаны).

Таким образом, название племени нгауре передано частично (нга). Племя хаумоана передано знаком хау — «хибискус», т. е. тоже частично.

Племя миру было известно под кличкой «нгапау» — «кривоногие», что и передано соответствующим знаком. Племя ха-меа обозначено знаком тонга — «центральный столб в хижине». Мы предполагаем, что это знак харе — «хижина», первый слог — ха — передает название племени ха-меа.

Название племени коро-оронго передано знаком двуглавой человеческой фигуры. Значение таких фигур (моаи-аринга), некогда бытовавших на острове Пасхи, осталось пока не выясненным. Подобные фигуры, изображавшие божество, найдены на Гавайях и Таити, а так как главным божеством там был Ронго, то мы, привлекая в порядке исключения данные по другим островам Полинезии, толкуем знак на дощечке как Ронго (племя коро-оронго).

Почему на Тахуа после слова «племя» (знак «звезда») и названия племени следует один знак («трава»), а на трех других дощечках — два знака («размножаться» и «трава»? Объясняется это тем, что к племенному ряду из десяти групп непосредственно примыкает сыновний ряд, тоже состоящий из десяти групп.

В мифе говорится о том, как Хоту-Матуа созвал перед смертью своих сыновей, каждому из них выделил определенную территорию и сказал: «Твои потомки будут размножаться, их будет много, они будут как трава». Так и получилось. От каждого из сыновей берет начало племя, носящее его имя: от Марама — племя марама, от Нгауре — племя нгауре и т. д. [77, с. 102].

На Тахуа последовательность такая: племенной ряд — сыновний ряд, на трех других дощечках последовательность иная: сыновний ряд — племенной ряд. На Тахуа речь идет сразу о племенах, поэтому знак «размножаться» не нужен: в племени людей было много; на трех других дощечках говорится сначала о сыновьях, потомкам которых предстоит еще размножаться, чтобы образовалось племя.

Знаки (Тахуа)	Толкование Меторо	Знак, выражающий название племени	Чтение знака (по Меторо)	Чтение знака в списке племен	Название племени
	<i>ka ero ka taramea</i>		<i>ka tuu i te tonga</i>		МИРУ (неапу-хридоногие)
	<i>ma te tagata e hetu noho i te here i uhi taramea</i>		<i>maitaki-hiti</i> (АПАИ)	<i>hiti</i> растение	ХИТИ - УИРА
	<i>e hetuu mau i te rima kua noho te ma- rama e uhi taramea</i>		<i>marama</i>	<i>marama</i> луна	МАРАМА
	<i>e hetu mata e hokohuki ko te nuahine</i>	—	—	—	ТУПАХОТУ
	<i>i mamau i te ahi e uhi taramea</i>		<i>tangata</i> человек, люди	<i>nga</i> человек, люди	НГАУРЕ
	<i>ko te ahi hakaturou ki te henua</i>		<i>tangata kai-moa</i> (ТАХУА)	<i>moa</i> курица	НГАТИМО
	<i>ka puhi hoki ki te ahi ma te hokohuki</i>		<i>hau</i>	<i>hau</i> хидискус	ХАУМОАНА
	<i>ki te ahi e uhi taramea</i>		<i>raa</i>	<i>raa</i> солнце	РАА
	<i>ka puhi hoki ki te ahi ma te toga tu te taramea</i>		<i>tonga</i> столб в хижине	<i>ha</i> <i>hare</i> - хижина	ХАМЕА
	<i>e tagata hakaga- nagana e uhi taramea</i>		—	ронго	КОРО-О-РОНГО

Знаки	Толкование Меторо	Знак, выражающий название местности	Толкование Меторо	Чтение
	<i>e ia toa tauuru ehu</i>		<i>kihikihi мох</i>	<i>Hanga kihikihi</i>
	<i>e ia toa tauuru ehu</i>		<i>kihikihi мох</i>	<i>Hanga kihikihi</i>
	<i>e ia toa tauuru no te uru nuku</i>		<i>nuku отряд</i>	
	<i>e ia toa tauuru</i>	—	—	<i>Hanga kihikihi</i>
	<i>e tauuru papagete e ia toa tauuruuru raaraa</i>		<i>hua плод</i>	<i>Huareva</i>
	<i>e ia toa tauuru i te fenua</i>		<i>henua земля</i>	
	<i>e ia toa tauuru ma te hokohuki</i>		<i>vero колье</i>	
	<i>e ika no te tagata</i>		<i>rima рука</i>	
	<i>ma te tauuru ki te rahi</i>		<i>rangi небо</i>	
	<i>e tauuru no te henua</i>		<i>rima рука</i>	

### Границы племенных территорий

В сыновнем ряду один знак повторяется десять раз. Меторо толкует его тоа таууру («плод сахарного тростника»). Понятие «плод» может быть выражено и словом «хуа», которое также передает понятие «сын» (хуатахи — «единственный сын», где тахи — «один»). Знак «сын» в сыновнем ряду — это особый иероглиф, который можно назвать бирочным. Дело в том, что имена сыновей на дощечках не записаны, их надо было называть по памяти. В десяти группах знак один и тот же, но в первой он читается «сын Хоту-Матуа по имени Миру», во второй — «сын Хоту-Матуа по имени Хити-Уира» и т. д., в том порядке, в каком расположены на дощечке в племенном ряду племена, носящие те же названия.

После инициала «сын» (в девяти группах из десяти) стоит по одному знаку. Мы полагаем, что каждый из этих знаков обозначает территорию, которую Хоту-Матуа выделил своим сыновьям. Как правило, это — разные знаки, но иногда они одинаковы (на дощечке Тахуа — для миру и хитиуира, для раа и коро-оронго, на остальных трех — для тупахоту и хитиуира).




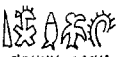

В трех случаях, когда знак можно прочесть, видно, что имена сыновей расположены в той же последовательности, что и названия племен; речь идет не о всей территории, а лишь о местности, отделявшей одно племя от соседнего. Граница племен нгауре указана знаком хуа — «плод», который читается как Хуарева, граница племен тупахоту обозначена знаком кихикихи — «мох», который читается как Ханга-Кихикихи. Племя хитиуира жило, видимо, по соседству с миром и с тупахоту. В мифе говорится, что коро-оронго в прошлом занимало местность близ деревни Оронго, а племя раа обитало на юге острова и лишь позднее переселилось в район Ханго-Тео. Возможно, что граница между этими племенами проходила близ деревни Матавери (знак «рука» Меторо нередко толковал как «вере»).

На местность, примыкающую к бухте Анакена, претендовали племена мира и тупахоту. Миром считали, что она принадлежит племени раа: знак «две лодки, соединенные вместе» обозначает бухту Анакена (здесь высадился Хоту-Матуа, прибывший на двух лодках, которые, как сообщается в мифе, «были связаны вместе»). Тупахоту же рассматривали эту территорию как межплеменную, видимо, на том основании, что верховный вождь, живший здесь, управлял всеми племенами острова. Научный спор между К. Раутледж и А. Метро (по словам первой, западная граница территории племен раа проходила восточнее Анакены; по словам второго — западнее) на деле был спором между их информаторами, принадлежащими к разным племенам.

В одной из групп сыновнего ряда после инициала «сын» нет никакого знака, причем на разных дощечках в разных группах. На дощечке Тахуа нет знака в четвертой группе сыновнего ряда. На той же дощечке в четвертой группе племенного ряда нет знака, передающего название племен (тупахоту). По этой детали можно заключить, что владельцем дощечки был член племен тупахоту, который не нуждался в напоминании о том, как называется его племя и какова его территория. Эта же деталь свидетельствует о том, что дощечки Ленинградская большая и Чилийская большая принадлежали племенам миром, а Ленинградская малая — племен хумоана.

Таким образом, можно считать доказанным, что на острове Пасхи было десять племен.

*Светская и духовная власть.* На тех же четырех дощечках (Б. Г. Кудрявцев обнаружил на них параллельные тексты [43]) повторяется устойчивая группа из пяти знаков. Первый знак, согласно Меторо, читается арики («вождь»), второй — хенуа («земля», «утроба»). Речь идет об арики-хенуа, наследственном верховном жреце (например, Нга-Ара, умершем незадолго до прибытия европейцев). Последующие три знака («нагрудное украшение реи»; «острие»; «птица») в этой устойчивой группе передают, по нашему мнению, имя или титул вождя, которому принадлежала духовная власть. Эта должность была

	 арики хенуа	 арики мау	 и́нихиал
Тахуа	+	—	—
Ленинградская (б)	+	—	—
Ленинградская (м)	+	—	—
Сант - Яго (б)	+	+	—
Аруку-Куренга	—	+	—
Сант - Яго (м)	—	+	+
Лондонская	—	+	+
Апаи (Кеити)	—	+	+
Атуа матарири (Вашингтонская м)	—	+	—
Венская (б)	—	+	?
Венская (м)	—	—	+
Кохау о те ранга (Мамари)	—	—	+
Заха то рау арики (Вашингтонская б)	—	—	+

#### Арики-хенуа и арики-мау

наследственной в той части рода миру, которая носила название «хонга» или «онга» (название, напоминающее о долине Ату-Она, в рапануйской огласовке — Онга, на острове Хива-Оа) и обитала в районе бухты Анакена. Светская власть менялась: на острове правил вождь то одного, то другого племени, но титул верховного жреца передавался по наследству от отца к сыну в части рода миру-хонга. На острове Мангаиа верховные жрецы также всегда принадлежали к одному роду — нга-рики.

На семи дощечках повторяется другая устойчивая группа из пяти знаков. Второй знак, согласно Меторо, читается арики. Эти две устойчивые группы знаков — на разных дощечках (единственное исключение — Чилийская большая, но и там они на разных сторонах дощечки). Это позволяет сделать вывод, что речь идет не только о разных людях, но и о разных должностях.

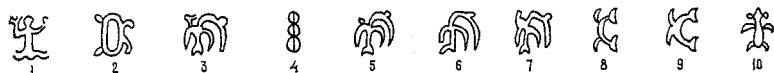
Мы считаем, что два первых знака второй устойчивой группы из пяти знаков передают название должности светского вождя острова — арики-мау (мау — «брат», «хватать»). Эта должность не была наследственной, ее захватывал вождь, победивший в войне. Последующие три знака («рыба», «птица», «головной убор из перьев») передают имя или титул вождя.

На трех дощечках — Чилийской малой, Лондонской и Кен-ти — вторая группа знаков сочетается с крысиным рядом, инициалом в котором является знак киоре («крыса»). В этом ряду — большое количество групп (на Чилийской малой — 30). Знак киоре передает, по нашему мнению, слово «кно» («те, кто потерпел поражение в войне и спрятался в пещере»). Связь между киоре и кио — не только лингвистическая, но и смысловая — кио, не имея другой пищи, ловили и ели крыс (то же самое было и на острове Мангаиа). В мифах, когда речь заходит о численности людей, укрывшихся в пещере, часто называется число 30. Это подтверждает наше предположение о том, что вторая устойчивая группа знаков передает должность и имя вождя, победившего в войне и захватившего светскую власть над островом.

Р. Вильямсон писал, что на острове Пасхи были светский и духовный «короли» [293, с. 362], другие исследователи деления власти на светскую и духовную не фиксируют. Они пишут либо только об арики-мау (не упоминая об арики-хенуа), либо только об арики-хенуа (ни слова не говоря об арики-мау), либо употребляют термины «арики-мау» и «арики-хенуа» как синонимы [77, с. 276]. А. Метро говорит только об арики-мау [228, с. 132]; увидев в списках «королей», составленных Т. Жоссаном и В. Томсоном, группу из четырех жрецов (тухунга), он решил, что они включены в эти списки по ошибке [228, с. 90]. Но ошибки нет, ибо речь идет о списках верховных жрецов острова (арики-хенуа). Поэтому, кстати, в этих списках нет таких вождей, как Кауаха, Уре-а-Раруга и других, захватывавших после войн светскую власть и становившихся арики-мау. Характерно и то, что в преданиях о войнах между ханау еепе и ханау момоко, между туу и хоту-ити не упомянут ни один арики-хенуа, названы только военные вожди. Таким образом, вывод о наличии духовной и светской власти на острове Пасхи можно сделать и на основании устных источников.

*Племенные божества.* Мы знаем, что каждое племя имело свое божество. В одном рапануйском мифе говорится о том, что некто Руко, член племени миру, «решил прибегнуть к помощи бога миру», однако, кто был богом этого племени, не сообщается. На Руко нападает птица-фаэтон (таваке), из чего можно заключить, что богом врагов Руко был Таваке [77, с. 236].

На дощечке Вашингтонской большой есть текст из десяти групп, по два знака в каждой, причем первый знак всюду одинаковый, по существу, он состоит из двух знаков (один из которых — «звезда») и передает, по нашему мнению, понятие «племенное божество». В четырех группах имя этого божества обозначено знаком таваке. Речь идет, видимо, о четырех племенах — тупахоту, хитти-уира, коро-оронго и нгауре, входивших в союз племен хоту-ити. Это — потомки Хоту-Матуа или Нга-Таваке. А. Метро полагает, что вначале было одно пле-



Текст о племенных божествах

мя — хоту-ити, которое потом разделилось на три (А. Метро не упоминает племя нгауре) тесно связанных между собой племени [228, с. 121]. Но он подчеркивает, что восточные племена, в том числе и племя нгауре, были объединены прочнее, чем западные, т. е. туу [228, с. 124]. Вполне возможно, что божество Таваке было общим для всех четырех племен хоту-ити.

В двух других группах племенное божество также передано одним и тем же знаком. Речь, судя по всему, идет о племенах раа и хамеа. Они произошли от одной матери и двух отцов, которые были между собой братьями [77, с. 195]. Эти два племена вполне могли иметь одно и то же божество.

В остальных четырех группах знаки, обозначающие племенных богов, — разные. У каждого из этих племен (миру, марама, хаумоана, нгатимо) было свое племенное божество, что свидетельствует о слабой связи этих племен друг с другом.

Текст на дощечке Вашингтонской большой, который мы толкуем как перечень племенных божеств, вряд ли когда-либо будет прочтен, так как неизвестны имена этих племенных божеств. Согласно информации, полученной Т. Бартелем, племя миру часто называли макохе (макохе — «птица-фрегат») [91, с. 378]. Возможно, птица-фрегат была божеством этого племени.

*Племя и род.* Каждое племя имело своего вождя (арики). Должность вождя племени была наследственной в одном из родов, который назывался тем же термином, что и племя в целом. Точнее, племя носило название правящего рода. Отсюда — путаница в определении понятия «мата». К. Раутледж считает, что это род, А. Метро — что племя. То и другое неточно, поэтому А. Метро, определяющий племя как группу лиц, которая имеет одного предка [228, с. 123], говорит об экзогамных племенах (только в рамках рода миру возможны были браки), а К. Раутледж — о родовых территориях.

На территории рапануйского племени, как и мангайского, жили представители многих родов (то же было и у ирокезов). К. Раутледж и А. Метро, которые предполагают, что в прошлом существовали родовые территории, повторяют ошибку Те Ранги Хироа, считавшего нгарики, нгати-тане и других (на острове Мангаиа) племенами. «Возможно, — пишет А. Метро, — в прошлом каждое племя (а на самом деле — род. — Н. Б.) имело свою территорию... Позднее члены племени рассеялись, и отдельные люди или целые домохозяйства одного племени

жили в пределах другого дистрикта; в некоторых прибрежных районах обитали представители трех и более групп. Прежние территориальные деления (т. е. родовые территории. — Н. Б.) превратились таким образом просто в дистрикты, которые населяла главная часть мата, старшая линия» [228, с. 120].

На острове Пасхи существовали не просто дистрикты, а племена, в каждом из которых был правящий род, название которого носило все племя.

Не уловив разницы между племенем и родом, А. Метро и К. Раутледж не смогли правильно определить, что такое туму. По К. Раутледж, «загадочное слово туму» означает «сосед». Более близок к истине А. Метро: «Туму — это люди одного племени, стоящие в особом отношении к людям другого племени» [228, с. 123]. В действительности речь идет о людях разных родов, живущих на территории одного племени, по соседству. Рапануйцы говорили так: «Туму — это группа, из которой вы можете взять себе жену. Туму — это друг, но всегда из другой группы», т. е. из другого рода, точнее — той части другого рода, члены которой живут рядом. Рапануйцы добавляли, что если люди жили очень близко, то браки были исключены, «хотя они и были туму» [228, с. 122—123]. Между людьми, живущими очень близко, естественно, складывались связи по родству, а следствием их была экзогамия.

Члены одного и того же рода жили в самых разных, подчас «неожиданных местах». Так, члены рода марама — в Тахаи, Ваиху, Хангароа, рода хаумоана — в Матавери и Винапу, рода тупахоту — в прибрежных и внутренних районах, рода хитиуира — в Матавери и Винапу [293, т. 2, с. 55].

Принадлежность к роду определялась по мужской линии — это ядро рода; к роду примыкали люди, связанные с ядром по женской ветви (те хеу), а также люди, жившие на той же территории. Такое членство в роде называли родством по территории [223, с. 129], но скорее это адопция, или родство по кормлению. Рапануйцы говорили: «Я вырастил его, он — мой сын» [228, с. 107]. Передача детей из одной семьи в другую практиковалась очень широко. Приемные родители не делали различия между adoptированными и родными детьми и не разрешали этого делать исследователям. Нередко женщина вступала в брак, уже имея нескольких детей, подчас от разных отцов, но муж считал этих детей своими собственными [228, с. 109].

Часть рода (уре) составляла ядро домохозяйства, или большой семьи (иви). Всего на острове Пасхи, судя по количеству каменных платформ, было около 300 домохозяйств [223, с. 127]. В среднем в племя входило 30 домохозяйств. Надо, однако, иметь в виду, что были как небольшие племена (нгатимо, нгауре), так и крупные (миру, тупахоту), да и в самих домохозяйствах число членов было неодинаковым.

В распоряжении домохозяйства была полоса земли (канга), простиравшаяся от побережья внутрь острова. Богатые до-

мохозяйства имели каменную платформу со статуями, бедные — без статуй. Перед аху была мощеная площадка (тахуа). По соседству с аху располагались хижины членов домохозяйства, каждая длиной 9—10 м, но жилище главы домохозяйства (тангата хонуи) было, конечно, больше других. В деревне было несколько домохозяйств, в целом они составляли гетерогенную общину. Глава одного из домохозяйств был вождем общины; а его род — правящим в ней (должность главы общины была наследственной только в этом роде).

Род миру был правящим во многих общинах восточной половины острова. Это — единственный род на острове, внутри которого разрешались браки (по мере роста численности и расселения экзогамия была утрачена). В роде миру насчитывалось 14 уре: 1) хонга, или онга (в районе Анакены); 2) те-кена (в Овахе); 3) уре-о-као, или просто као (близ Анакены и в районе Аху-те-Пеу); 4) матаива; 5) раувай; 6) токо-те-ранги; 7) уре-о-кореа; 8) туу-ко-иху; 9) маари; 10) хахаи; 11) матапу; 12) моа-таху; 13) кай-хухару; 14) уре-те-нуи. Хонга и те-кена вели происхождение от двух братьев, сыновей Туу-ма-Хеке, и аху Анакоиророа принадлежало наполовину те-кена и наполовину — хонга. Хонга, или онга, — самая большая часть рода миру. «Король», т. е. верховный жрец всего острова, принадлежал всегда к этой части рода миру. Что касается племени, которое тоже называлось миру, то оно, по существу, складывалось из нескольких территориально обособленных частей; каждая часть имела своего вождя, носившего титул арики-пака. Этим племя миру отличалось от всех других племен, каждое из которых имело только одного вождя с титулом арики.

Рапануицы говорили К. Раутледж и А. Метро, будто все члены племени миру — это арики-пака. Не исключено, что К. Раутледж и А. Метро не вполне верно их поняли. На основании того, что верховный жрец острова, арики-хенуа, всегда был из миру, А. Метро высказывает предположение, что «королевская кровь распространяется на все племя» [228, с. 123]. Но дело не в этом. Просто в племени миру было несколько титулов арики-пака, которых в других племенах не было. Нечто подобное наблюдалось и на острове Мангаиа.

Между племенами шла борьба за власть над всем островом, и должность арики-мау постоянно переходила от вождя одного племени к вождю другого. Если арики-мау принадлежал не к миру, это создавало немалые неудобства. Видимо, поэтому была введена вторая должность верховного жреца острова, ненаследственная. Этот второй верховный жрец острова назывался «тангата-ману».

*Тангата-ману.* Термин «тангата-ману» обычно переводится дословно — «человек-птица» (тангата — «человек», ману — «птица»). Но дословный перевод не всегда точен. Например, термин «тангата-ика» нельзя переводить дословно — «человек-рыба» (ика — «рыба»), он обозначает человеческую жертву.

Ману — это не только птица. На острове Мангаиа (откуда, возможно, и пришел обычай избрания не одного, а двух верховных жрецов острова) ману — бог, который входит в человека [157, с. 90]. Тангата-ману можно перевести как «человек-бог».

Племя, победившее в войне, посылало воинов с женами и детьми в деревню Матавери (ка оху Матавери ки те ао — «победители идут в Матавери»). Потом из Матавери они шли в Оронго — это была «дорога ао» (ао — «победа»). Здесь исполнялись обряды в честь богов Хауа и Макемаке. На островке Моту-Нуи в одной из пещер на стене было вырезано изображение танцевального весла (ао). По сигналу арики-хенуа слуги воинов бросались в воду и плыли на Моту-Нуи. Там они жили в пещерах и ждали прилета птиц манутара. Слуга, первым нашедший яйцо, добывал для своего хозяина должность человека-бога. Тангата-ману брил голову, раскрашивал лицо в красный и черный цвета, брал у вернувшегося с Моту-Нуи слуги яйцо, осторожно опустошал его, заполнял тапой и шел, пританцовывая, к вулкану Рано-Рараку. Те воины, слуги которых нашли птичьи яйца позднее, составляли его свиту. Каждый из них нес яйцо на ладони.

Тангата-ману жил близ Рано-Рараку. Однако в каждой большой деревне имелся специальный дом для него. Власть его была довольно велика. После его избрания побежденные племена отеснялись в глубь острова.

Когда власть над островом переходила к новому тангата-ману, прежний человек-бог терял свою должность. Яйцо, заполненное тапой, он бросал либо в кратер вулкана Рано-Рараку, либо в море, иногда оставлял у себя и просил после смерти похоронить вместе с ним.

А. Метро пишет, что «нигде в Полинезии нет даже малейшего намека на такой обычай» [228, с. 341]. Но он не прав: сходный обычай существовал на острове Мангаиа. Разница лишь в том, что там при смене власти и раздаче должностей фигурировали части человеческих ушей (шесть частей — по одной на каждое племя), а здесь — птичьи яйца (десять яиц — по одному на каждое племя). Арики-мау, захвативший власть, с помощью этого обряда смещал вождей побежденных племен, назначал других и распределял земли.

«Король», пишет В. Томсон, подразумевая верховного вождя острова, мог сместить или казнить любого вождя и назначить на его место другого из числа членов своего рода [285, с. 472]. «Светский король», пишет Р. Вильямсон, имея в виду опять же арики-мау, был тираном, распоряжался людьми как рабами; «священный король», арики-хенуа, имел много привилегий: для него строили хижину, ему несли первые плоды, удовлетворяли все его желания [293, т. 3, с. 362]. Верховный жрец острова, арики-хенуа, выполнял в основном религиозные функции — его считали божеством, он был окружен многочисленными табу [228, с. 135].

Последний арики-хенуа умер в 1866 г. Последний обряд тангата-ману был проведен тогда же или годом позже. На этом доконтактная история рапануйцев закончилась.

*Рейнкарнация.* У нас нет прямых свидетельств о рапануйской концепции рождения человека. Однако некоторые данные говорят о том, что рождение человека понималось как рейнкарнация бога (если рождался сын вождя) или предка. В. Томсон видел в 1886 г. дощечку, содержащую генеалогии. На этой дощечке, пишет он, часто повторялся символ бога Макемаке (вероятно, он имеет в виду фигуру существа с телом человека и головой птицы (см. [228, с. 341]), а рядом — символ вульвы. Два знака, Макемаке и вульва, означали рождение человека. Последующие знаки, добавляет В. Томсон, указывали дату рождения [285, с. 517].

Эта дощечка не сохранилась, так же как калекаса, покрытая знаками, которую В. Томсон нашел в старой могиле [285, с. 279], и три черепа, обнаруженные им на одной из каменных платформ, с иероглифами, обозначавшими клан, к которому принадлежали умершие [285, с. 538]. Но сохранилась каменная статуя Хоа-хака-нана-иа (сейчас она хранится в Британском музее), которая стояла около каменного дома в Оронго. На спине этой статуи, пишет А. Метро, высечены фигуры человека-бога, танцевальное весло и, возможно, вульва [228, с. 298]. Человек-бог — это инкарнация бога Макемаке. Таким образом, на спине этой статуи те же два знака — Макемаке и вульва.

Со статуей Хоа-хака-нана-иа связан следующий обряд: люди, находившиеся в каменном доме, около которого стояла эта статуя, должны были надеть на голову статуи диадему. «Этот обряд, — пишет А. Метро, — в том виде, в каком он зафиксирован здесь, бессмыслен» [228, с. 336]. Смысл этого обряда действительно неясен. Вероятно, речь идет не о группе людей, пожелавших остаться в доме, а только о жреце, который один мог входить в дом и «давать советы богам Хауа и Макемаке» (хату о те ману киа Хауа, киа киа Макемаке), т. е. просить их помочь определенному лицу стать тангата-ману (кстати, в этой формуле ману означает «бог», «боги»). Возможно, с этим обрядом связана и формула в мифе о разведчиках: «Рухи справа, Пу слева, жемчужное ожерелье на шее моаи Хина Риру» [77, с. 93, 97]. К сожалению, две записи мифа, в которых встречается последняя формула, известны нам лишь в переводах: одна — на испанском, другая — на французском, и мы не знаем, как звучит по-рапануйски «жемчужное ожерелье». Однако из мифа явствует, что тайна жемчужного ожерелья, известная сначала Ире и Рапаренге, имеет важное значение. Когда Рингиринги узнал эту тайну, он очень обрадовался, потому что теперь он мог снять (по другой записи — похитить) ожерелье и показать его тем, кто поселится с ним на этом острове [77, с. 93, 98].



## Глава V

### ТАИТЯНЕ

*Общие сведения.* Архипелаг, в центре которого расположен остров Таити, Дж. Кук назвал островами Общества. Это название и ныне сохраняется на географических картах. Однако этнографы предпочитают термин «Таити» [57, с. 616, 835], отмечая, когда это необходимо, о чем именно идет речь: об острове Таити или об архипелаге Таити. Термин «таитяне» в трудах этнографов также обычно обозначает жителей всего архипелага.

Архипелаг состоит из 11 островов, из них 9 вулканических и два (Тетиароа и Тупаи) коралловых. Общая площадь — около 1600 кв. км, численность населения к моменту прибытия европейцев — около 50 тыс. человек (в 1978 г. — 55,1 тыс. человек).

Территория, кв. км		Численность населения в 1767—1774 гг
Таити . . . . .	1042	35 000
Ранатеа . . . . .	194	2 500
Тахаа . . . . .	82	
Муреа . . . . .	132	—
Хуахине . . . . .	34	2 000
Бора-Бора . . . . .	24	1 000
Маупити . . . . .	12	400
Манао . . . . .	8,9	300
Мехетиа . . . . .	2,33	200

Острова Ранатеа и Тахаа отделены друг от друга узким (около 5 км) проливом, но окружены общим барьерным рифом. Число жителей острова Муреа оценивается по-разному — от 20 000 человек (1774 г.) до 2000 человек (1803 г.). На коралловом атолле Тетиароа жило около 150 человек, на атолле Тупаи — несколько семей.

Остров Таити состоит из двух частей, Таити-Нун (Большой Таити) и Таити-Ити (Малый Таити), соединенных узким перешейком Таравао.

Д. Оливер сделал попытку терминологически различать жителей острова Таити от жителей архипелага Таити — первых

он называл таитянами, вторых — маохи. В настоящее время, пишет исследователь, термин «маохи» в таитянском языке означает «полинезийцы» (в отличие от европейцев), но в прошлом термином «маохи» таитяне называли только самих себя (доказательств Д. Оливер не приводит). [241, т. 1, с. 6]. Однако термин «маохи» не вышел за рамки книги Д. Оливера.

*Источники.* Более или менее обстоятельно изучена доконтактная социальная организация только главного острова, но ее основные черты, насколько можно судить, были свойственны жителям и других островов архипелага.

Главный источник по социальной организации таитян — трехтомный труд Д. Оливера «Древнее таитянское общество» [241, т. 1—3]. Автор работал над ним пятнадцать лет, используя помимо публикаций большое количество неопубликованных первоисточников, из которых он приводит обширные цитаты.

«Таити очень знаменит, — писал миссионер Д. Ормонд в 1848 г., — и все же мы об этом острове знаем очень мало». То же самое, добавляет Д. Оливер, можно сказать и сейчас (в 1972 г.). «Тысячи страниц были опубликованы о Таити и соседних островах к тому времени, когда Джон Ормонд произнес свое суждение, и десятки тысяч — после того, но полное и детальное описание доевропейского образа жизни этих островов в печати пока еще не появилось» [241, т. 1, с. 4].

Долгие годы поверхностные сведения о Таити, полученные в XVIII в., давали пищу для фантазий философов, поэтов и писателей. В их произведениях упоминался «золотой век», «рай» и т. п. Сейчас принято говорить уже о «потерянном рае».

Социальная организация таитян изучена значительно хуже других сторон доевропейского образа их жизни. Материальная культура и хозяйство легче поддаются наблюдению, к тому же материальную культуру и сейчас можно изучать по музейным коллекциям. Духовная культура и религия стали объектом пристального внимания миссионеров с момента их появления на острове. Доконтактная же социальная организация таитян проповедников интересовала мало. К тому времени, когда она стала предметом изучения, от прежних социальных институтов остались лишь фрагменты. Уже к концу XVIII в. социальная организация на Таити претерпела существенные изменения. «При всем изобилии публикаций об островах Общества, — пишет И. Голдман, — данные о социальной структуре до удивления скудны и далеки от того, чтобы быть ясными». Мало сведений, отмечает он, даже о семейной жизни, а о социальной структуре рядовых общинников «мы вообще ничего не знаем» [163, с. 385].

Впервые европейцы посетили остров Таити в 1767 г. на корабле «Дельфин», который бросил якорь в бухте Матаваи. После этого на архипелаге Таити трижды побывал Дж. Кук (1769, 1774 и 1777 гг.). Затем в течение одиннадцати лет сюда не заходили европейские корабли. В 1788 и 1789 гг. в бухте Ма-

таваи появлялись мятежники с корабля «Баунти». Несколько европейских кораблей заходили в эту бухту в 1791—1793 гг. В 1797 г. на корабле «Дафф» прибыли первые поселенцы — 18 миссионеров, из них четверо — с женами.

Поверхностные наблюдения моряков и миссионеров — весьма ненадежный источник. По ним нельзя составить представления о социальной организации. Между тем с появлением на Таити огнестрельного оружия межплеменные войны стали более кровопролитными, и с 1767 по 1897 г. население острова, по оценкам Д. Оливера, уменьшилось в четыре раза [241, т. 2, с. 968].

О масштабах происшедших изменений можно судить по двум примерам. В 1851 г. миссионеры составили словарь таитянского языка. Д. Оливер взял из него наугад 500 слов и показал их четверым пожилым таитянам. Они узнали менее 100 слов и лишь для пятидесяти смогли указать их значение. Обвинять миссионеров в том, что они сделали плохую запись, нет оснований — в таитянском языке отсутствуют звуки, непривычные для слуха европейца, за исключением гортанной смычки. Сильно изменилось представление о родстве, и мы не можем, предупреждает Д. Оливер, исходя из того, что есть сейчас, делать выводы о том, что было до европейцев [241, т. 2, с. 616]. «Я не нашел никаких доказательств учения о реинкарнации, — пишет он, — и никаких верований в то, что душа некогда умершего человека возвращалась в мир живых людей» [241, т. 1, с. 528].

*Хозяйство.* Главным занятием таитян было земледелие. Огороды обрабатывались очень тщательно, хотя орудия труда земледельцев были весьма просты (главное из них — деревянный кол). Земледельческие орудия изготовлялись в основном с помощью каменного топора. Однако только по орудиям труда нельзя судить об уровне развития производительных сил.

Что может быть примитивнее двух деревянных палок для добывания огня путем трения? Но таитяне тратили на это всего несколько секунд, а европеец — несколько минут. «Тупой конец палки, — писал Ч. Дарвин, — быстро двигали по продланной в палке канавке (в науке этот прибор получил название огневого плуга. — Н. Б.)... пока от трения не загоралось раскрошившееся дерево... Огонь был получен в несколько секунд, но тому, кто несведущ в этом искусстве, требуется, как я убедился, приложить величайшие усилия; в конце концов, однако, мне, к моей великой гордости, удалось зажечь древесную крошку» [29, с. 442—443].

Знания и навыки, указывает Д. Оливер, считались даром богов, поэтому новшества не поощрялись. Разве могут простые люди превзойти богов или полубогов? Однако, добавляет исследователь, были все же новаторы, и новаторство не наказывалось [241, т. 2, с. 1079]. Надо полагать, что и оно рассматривалось как нечто, данное свыше.

Таитяне, видимо, сами хорошо понимали, что эффективность каменного топора — не в нем самом, но считали, что дело не в их искусстве, а в чем-то неземном. Изготавливая каменный топор, они стремились снабдить его особой силой (мана). Для этого топор завертывали в материю из луба (маро) и пели песню [182, с. 147]:

ен маро но те токи	маро для топора
ен фафау но те токи	маро для рукоятки то- пора
те туа но те токи	обух топора
ен оири но те токи	клинок и топорище
ен мама но те токи	шлифовать топор
ен тапутапу но те токи	освятить топор
ен тунтуи но те токи	дать движение топору
ен факаути но те токи	завершить топор
ен те мана но те токи	дать ману топору

Труд на Таити считался делом священным. «Каждый мастер, — пишет Те Ранги Хироа о строителях лодок, — имел собственный набор инструментов, состоявший из тщательно оббитых и прекрасно отшлифованных тесел и резцов, сделанных из базальта. Инструментам придавали разнообразные формы в соответствии со специальным назначением» [68, с. 47]. До начала работы ремесленники «клали спать» свои орудия на всю ночь в марае, в особые тайники. При этом они просили бога Тане сделать так, чтобы орудие «прониклось божественной силой, чтобы стало легким в руках работников, чтобы искры летели вокруг». Затем закалывали свинью, при этом часть мяса и хвост «отдавали» богу Тане. Утром, после празднеств, будили «спавшие» орудия, погружая их в воду, и произносили заклинание: «Проснись для работы в честь Тане, великого бога ремесленников». К Тане обращались перед началом каждой трудовой операции (раскалывание бревен, подгонка и сшивание досок и т. д.). Так, сшивая доски бечевкой из кокосовых волокон, они пели [68, с. 49—50]:

Это твоя бечева, о Тане!  
Проденешь ее изнутри, она выйдет снаружи.  
Проденешь ее снаружи, она выйдет изнутри.  
Туже затяни ее, крепче завяжи ее!

Бога Тане на Таити долгое время изображали в виде тонко сплетенной бечевы. На острове Мангаиа, куда культ Тане был принесен с Таити, бог Тане-Мата-Арики (бог ремесленников) изображался в виде отшлифованного базальтового тесла с искусно вырезанной деревянной рукояткой. «Из основных материалов ремесленников — камня, бечевы и дерева, — замечает Те Ранги Хироа, — возникло изображение, достойное бога, чья помощь вдохновляла строителей в их ремесле» [68, с. 52].

Пища таитян в основном была растительной: плоды хлебного дерева, кокосовые орехи, корни дерева ти, таро, ямс, батат. О работе таитян на огородах известно мало, и это не «курьез», как полагает Д. Оливер [241, т. 2, с. 852], а специфика сослов-

но-кастового строя, информация о котором исходила от вождей и жрецов.

Главное место в рационе таитян занимали плоды хлебного дерева. По мнению Д. Оливера, при его выращивании таитяне проявляли, вероятно, большое искусство, но единственно, что известно о культуре хлебного дерева на Таити, — это количество его разновидностей. Т. Генри приводит 40 названий [182, с. 40—41], В. Эллис говорит, что разновидностей было почти 50, но их названий не указывает [132, т. 1, с. 357]. Нет сведений и о формах совместного труда, например, при сборе урожая. В отличие от маркизцев таитяне не заготавливали пасты из плодов хлебного дерева впрок. Плоды жарили в земляных печах.

Кокосовая пальма на Таити, как и всюду в Океании, использовалась полностью: плоды шли в пищу, из стволов строили жилища, возводили заборы, изготавливали копья, листьями покрывали жилища, плели из них корзины, украшения и т. д.

Корни дерева таи жарили в земляных печах. Это дерево растет на Таити в изобилии. «Его мягкий коричневый корень, — писал Ч. Дарвин, — по форме и размерам напоминающий огромную деревянную колоду... сладок как патока и приятен на вкус» [29, с. 443].

Нам очень мало известно о межобщинном, или, как его называет Ф. Энгельс, первом общественном, разделении труда в производстве материальных благ на Таити. На острове Бора-Бора кокосовых пальм было много (кокосовым маслом натирали тело, смазывали им волосы), а на острове Таити — мало. Зато на Таити было много деревьев, из луба которых изготавливали тапу, а на острове Бора-Бора — мало. Поэтому каждый год жители Таити ездили на Бора-Бора, где обменивали тапу на бамбуковые сосуды, заполненные кокосовым маслом. На Маупити был очень твердый камень (долорит), из которого изготавливали топоры, песты, сосуды. Однако неизвестно, что именно вывозили оттуда — сырой материал или готовые изделия.

*Ремесло.* В производстве материальных благ более или менее отчетливо выделялись две сферы: добывание и производство пищи (земледелие, рыбная ловля) и изготовление домов, лодок, одежды, утвари, украшений, предметов искусства и т. д. По Ф. Энгельсу, это — второе общественное разделение труда.

В источниках, в том числе в рукописях миссионеров, упоминаются специалисты по постройке лодок (таху'а тараи ва'а), по возведению марает (таху'а марает), по постройке домов. Были, вероятно, специалисты по изготовлению каменных орудий, резчики по дереву и т. д., но в источниках о них не упоминается. Невольно приходит на ум крылатая фраза: «О Таити много написано, но мало сказано».

Если человек (разумеется, не каждый, а вождь, жрец или глава домохозяйства) хотел построить новый дом, лодку или стать обладателем искусно сделанного каменного топора, рез-

ной фигуры из дерева и т. п., он приглашал одного или нескольких специалистов и договаривался с ними об оплате. Пока мастера работали, он кормил их, а по окончании работы выдавал им условленную плату (свиней, тапу, циновки, кокосовое масло и т. д.).

На острове Раиатеа изготавливали дощатые лодки, высоко ценившиеся на всем архипелаге. Возможно, на острове были общины, все члены которых занимались этим ремеслом.

Любопытно, что строители лодок делились на две категории: строители, обслуживавшие знатных людей, и строители, обслуживавшие низшие слои общества. Правда, Э. Хэнди полагает, что это — одни и те же люди, которые при выполнении разных работ назывались по-разному [172, с. 59]. Но дело в том, что они выполняли одну и ту же работу, только для разных людей. В качестве параллели отметим, что на острове Футуна были две категории плотников: плотники, имевшие титул и передававшие его по наследству, и плотники, не имевшие наследственного титула [259, с. 118].

Видимо, положение ремесленника в таитянском обществе зависело не только от его квалификации (как обычно утверждают), но и от того, какой социальный слой он обслуживал. Ремесло на Таити, как и вообще в Полинезии, мало изучено — неизвестно, сколько было ремесленников в племени, в какой мере они были связаны с земледелием. Но можно утверждать, что ремесло в Полинезии, в том числе и на Таити, играло важную роль в производстве материальных благ.

*Вожди и жрецы.* Гораздо большее значение, чем разделение труда в производстве материальных благ, имело выделение деятелей, руководивших хозяйственной, социальной и духовной жизнью членов племени, т. е. вождей (арики), жрецов (опу нуи), знатоков-учителей (оро метуа). Не случайно в таитянском тексте, записанном миссионером Д. Ормондом, упоминаются в первую очередь именно они. На Таити, говорится в этом тексте, было четыре категории людей: арики, «толстопузые» (жрецы), ареон и рыболовы. Арики обучали юношей быть их слугами (теутеу). «Толстопузые» учили юношей жреческим делам. Ареон учили юношей своим обычаям. Рыболовы учили юношей искусству рыбной ловли [241, т. 2, с. 852].

В тексте кроме вождей, жрецов и ареонов, деятельность которых не связана с производством материальных благ, упоминаются также рыболовы. Возможно, что текст записан на атолле Тетиароа, жители которого были рыболовами и всю растительную пищу получали в обмен на рыбу с острова Таити. Они были объединены в гильдии и имели своих богов и свои ма-рае, своих руководителей-знатоков (о них, видимо, и идет речь в таитянском тексте). В тексте не упомянуты специалисты по татуировке, по надрезанию и т. д. Это можно объяснить тем, что их функции выполняли жрецы.

*Деревня и домохозяйство.* Моряки с судна «Дафф» нашли на Таити европейца, и он сообщил им, что в Вайрипоо (небольшой район между Матаваи и Паленоо) было четыре деревни (матаеина'а), в каждой по десять домохозяйств (тики), всего в деревне около 250 человек. Моряки насчитали на Таити 41 дистрикт, в том числе два необитаемых. В некоторых из них было только по одной деревне, т. е. по одному главному домохозяйству и по несколько зависимых от него домохозяйств, но в большинстве — от 2 до 42 деревень. Всего на Таити было 314 матаеина'а и 2362 тики, в среднем в каждой деревне 8—9 домохозяйств. Насколько достоверны эти данные, установить сейчас невозможно.

Некоторые моряки говорили, что матаеина'а — это домохозяйство, принадлежащее человеку высшего сословия: большой дом (с прилежащим участком земли), окруженный другими домами; тут же марае и в нем тики, изображение бога, который в этом домохозяйстве почитается. Другие дома, расположенные рядом с матаеина'а, почитают этого же бога, тики, и поэтому называются тики.

В более поздних источниках термины «матаеина'а» и «тики» в значении «домохозяйство» не встречаются.

Важно, однако, отметить следующее: деревня состоит из главного домохозяйства и других, зависимых от него домохозяйств. Вместе они составляют единое целое, имеют одно святилище и почитают одно и то же божество. В каждом домохозяйстве — большая семья. О характере связей между людьми внутри домохозяйств и между отдельными домохозяйствами в ранних источниках сведений нет. Д. Оливер предполагает, что в каждом домохозяйстве были только родственники по крови и браку, а в некоторых из них — слуги и люди, не связанные родством ни по крови, ни по браку. Совместная жизнь создавала между людьми связи, которые нельзя назвать «родством» в том смысле, в каком мы его обычно понимаем, но которые играли важную роль в жизни людей. «Я не могу, — пишет Д. Оливер, — подтвердить эти предположения фактами и надеюсь, читатели согласятся с тем, что в этом нет необходимости» [241, т. 2, с. 967].

*Племя и союз племен.* В ранних источниках, как правило, нет терминов «племя» и «союз племен» — в них фигурируют такие термины, как «область», «дистрикт», «субдистрикт» и т. п. Даже Д. Оливер, употребляющий термин «племя», не различает племя и союз племен, а выделяет племена первого порядка (фактически это гетерогенные общины, состоящие из нескольких домохозяйств), племена второго порядка (части племен, подплемена), племена третьего порядка (собственно племена), племена четвертого порядка (небольшие союзы племен — атахуру, пореонуу) и племена пятого порядка (большие союзы племен — ахароа, тева-и-ута, тева-и-таи) [241, т. 2, с. 976—977].

Почти во всех источниках приводятся термины «матаеина'а» и «ва'а матаеина'а», но значения их не разграничены. Даже миссионер Д. Ормонд использовал эти термины как синонимы. По аналогии с маорийским союзом племен (вака) можно было бы заключить, что ва'а матаеина'а — союз племен. Однако одно и то же слово на разных архипелагах может иметь разные значения. В одном из мифов, частично записанном на тай-тянском языке (что особенно ценно), речь идет о союзе племен пореонуу. В прошлом, видимо, он объединял племена пееаи, папа-хону, хити-ута и хити-таи. В начале XIX в. в пореонуу входили два племени — паре и аруе. Каким образом четыре племени (пееаи, папа-хону, хити-ута и хити-таи) превратились в два (паре и аруе) — пока неясно.

Вождь по имени Туму-Нуи, говорится в мифе, поделил свои владения на четыре дистрикта: Пееаи, Папа-Хону, Хити-Ута и Хити-Таи. Собрав людей этих дистриктов, он отправился в плавание и погиб: обе лодки были поглощены мифической гигантской раковиной тридакна. Его брат Иоре-Роа решил отомстить. Прежде чем отправиться в плавание, он собрал оставшихся в дистриктах людей и сказал:

Еи онеи ра оутоу е те  
ва'а матаеина'а о пееаи е  
папа-хону о те хити-ута  
е те хити-таи!

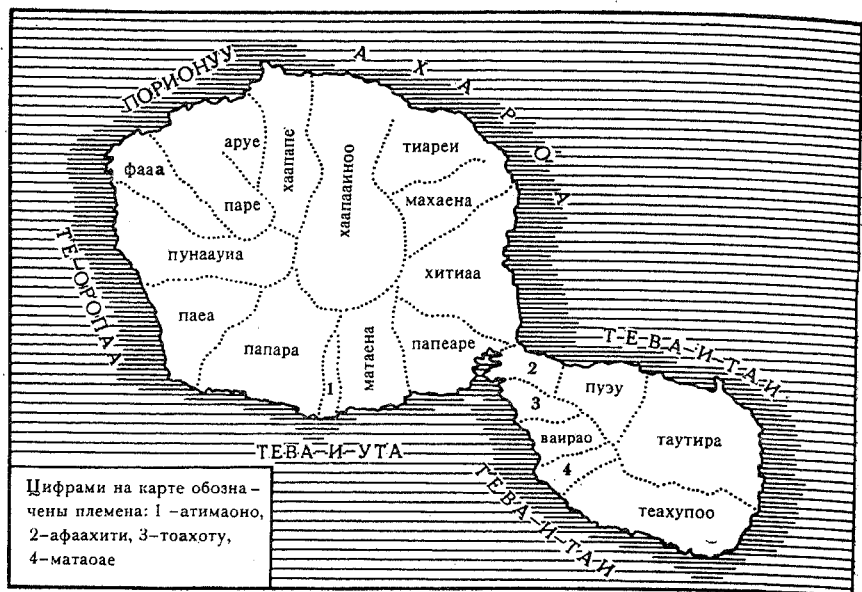
Оставайтесь здесь, кланы  
пееаи и папа-хону,  
хити-ута и хити-таи!

Термин «ва'а матаеина'а» означает в приведенном тексте владения вождя в целом, состоящие из четырех племен, которые Д. Ормонд называет кланами.

Иоре-Роа тоже был поглощен гигантской раковиной тридакна. Такая же судьба постигла его братьев Иоре-Пото, Иоре-Муму, Иоре-Вива и сопровождавших их людей из всех четырех кланов. Тогда жена вождя, ставшая регентшей (братьев у вождя больше, видимо, не было, а сын Рата был еще ребенком), решила временно воздержаться от мести, поскольку воинов осталось очень мало. Люди возделывали огороды, разводили свиней и кур. У них родилось столько детей, что их трудно было сосчитать. Дети выросли, и многие из них, научившись владеть копьем, стали воинами. Вырос и сын вождя Рата. Он был огромного роста и необыкновенной силы. Пришло время передать ему власть. Мать собрала людей всех четырех кланов, был исполнен обряд возведения Раты в должность вождя, после чего мать Раты сказала: «О кланы (ва'а матаеина'а), здесь присутствующие, пееаи и папа-хону, хити-ута и хити-таи, я должна что-то сказать вам. Мой взгляд не может охватить всех потому, что вас очень много... Разделим кланы (ва'а матаеина'а) так, чтобы хити-ута и хити-таи были на одной стороне, а пееаи и папа-хону — на другой... Мы проверим храбрость людей каждого из кланов (матаеина'а)» [182, с. 473—477].

Мать Раты в своем обращении трижды перечисляет кланы: в первый раз, когда подразумевает четыре части единого це-





Племена острова Таити

лого (ва'а матаеина'а), во второй, когда имеет в виду все подвластное ей население, которое надо разделить на две части (ва'а матаеина'а), в третий раз, когда говорит о людях каждого из кланов (матаеина'а).

Таким образом, матаеина'а — это племя, а ва'а матаеина'а — союз племен.

**Племенной состав.** На Таити-Нуи к моменту прибытия европейцев было 14 матаеина'а: папара и аtimaono (численность населения этих двух племен — около 4,6 тыс. человек), паеа и пунаауна (около 2 тыс.), фааа (около 1 тыс.), паре и аруе (около 4 тыс.), хаапапе (около 1 тыс.), хаапаиноо (папеноо) (около 1 тыс.), тиареи и махаена (около 1 тыс.), хитиаа (около 3 тыс.), ваирае (папеари) (около 1,5 тыс.), матаена (ванурири) (около 1,5 тыс.).

На Таити-Ити в то время было 7 племен: афаахити и пузу (численность населения — около 2 тыс. человек), таутира и теахупоо (около 10 тыс.), матаоае (около 2 тыс.), ваираа и тоахоту (около 1 тыс.).

Каждое племя имело свою территорию (фенуа) и своего вождя (ари'и). Племена объединялись в союзы племен, которых было зафиксировано пять.

Ценнейшие сведения о родовых группах содержат записи Д. Ормонда. Записи эти, озаглавленные «Социальное марае», уникальны, поэтому мы приводим их полностью:

«Социальный храм клана (марае-о-те-ва'а-матаеина'а) представлял значительную ценность, так как спланивал людей в веде-

ную общину. По виду он напоминал семейное марае, председательствовал в нем в патриархальном стиле жрец. Храм был посвящен божеству первого класса. Здесь люди клана излагали свои просьбы к богу... жрец получал от людей, уходящих далеко или вернувшихся домой, жертвы богам и произносил по просьбе этих людей соответствующие молитвы. Подобным же образом он приветствовал пришлых людей» [182, с. 144].

В этом отрывке сначала речь идет о марае союза племен (марае-о-те-ва'а матаеина'а), поскольку это марае посвящено «божеству первого класса» (каждый союз племен имел свое божество), затем об общинном марае, посвященном общинному божеству, рядом с изображением которого находились изображения большесемейных божеств.

«Кланы назывались по именам божеств, но люди никогда не проявляли вражды к людям других кланов... Кланы, чьим божеством был Та'ароа, назывались ати-та'ароа, что значит „племена Та'ароа“; кланы, поклонявшиеся Тане, назывались ати-тане; Ра'а — ати-ра'а; Оро — ати-оро; Хау — ати-хау; Ту — ати-ту и т. д.

Если люди, пришедшие из других краев, имели то же самое божество, что и люди местного клана, последние принимали их очень радушно. Когда пришельцы выражали желание поблагодарить своего бога и одарить его за благополучное прибытие, они спрашивали членов местного клана: „Какого вы племени?“ Если обнаруживалось, что они одного клана, то вновь прибывшие говорили: „Мы те же, кто и вы“. Их принимали с распростертыми объятиями; жрец выполнял для них соответствующие обряды, и они больше не считались пришлыми. Но если божество прибывших людей было иным, они чувствовали себя чужаками, однако, не желая отказываться от своих божеств, обращались к морю и ему выражали свою благодарность. Тогда местные жители радушно приветствовали их и приглашали в свои дома... Таким образом, иногда возникали сильные привязанности» [182, с. 144—145].

Д. Ормонд употребляет термины «клан», «племя», «община», не заботясь особенно о разграничении их значений. Но из контекста видно, что под племенем он понимает небольшую часть клана, связанную с данной местностью и данным социальным, т. е. клановым, марае, а под кланом — клан в целом, состоящий из множества небольших частей (по терминологии Ормонда, «племен»), расселенных по всему острову.

В другом месте Д. Ормонд говорит о «клановых дистриктах» [182, с. 70], таких, как Папара, Пореонуу, Ваиаре и другие на острове Танти, а также Теаваро, Теахароа и другие — на острове Муреа. В данном случае он употребляет термин «клан» в значении «племя».

На островах Танти кроме Та'ароа, Ту, Тане, Ро'о, Атеа было множество других богов. Приведем для иллюстрации имена богов, начинающиеся на букву А: Аваро, Аве-Аиту, Амара, Ана-

## Племенной состав населения острова

Союз племен	Племя	Место собраний	Племенное святилище	Вождь (имя или титул)	Субвождь	Школа	Дома ареоев
Пореонуу	Паре	Вай-Рота	Тарахон	Те-нуи-еаа-и-те-ауа	Арии-Паеа (Паре) Арии-Пеу (Аруе) Те-Пау Похуега	Ва-Ури	
	Аруе		Раи-а-Ману			Уту-Меа	Нануу
Те-Оропаа	Фааа Пунаауиа (Мано-тахи)	Тауаа Оро-Перу	Аху-Раи Пунаауиа Раи-Туа Марае-Таата	Те-арии-вае-туа Те-атуа-нуи-е-мару-и-те-раи	Тоофа	Фаре-Фату Тау-Баа Пунаауиа	Пеа-Фау Те-Таи-Тапу
	Паеа (Мано-руа-аоуа) Паеа (Мано-руа-натаеоха) Паеа (Мано-руа-мараа) Папара	Фаофао Таруру-Амоа	Уту-аи-Махурау			Пунаауиа	Фаре-Роа Тера-Торе-Реа Апири-те-Оху
Тева-и-ута	Атимаоно Матанеа Ваиари Хитиаа	Те-Парау-а-Гуи Хуту-Мару Гутуру-Маа-Иоре Порехо	Тунтуи Мата-Оа Мата-Реху Оуту-Рау Махаи-Атеа Фаре-Пуа Оуту-Роа Фаре-Пуа Хитиаа	Теририрере Те-арии-фаа-тау Те-ихо-атуа Махеа-ауу Те-рии-туа	Тати Арии-Фаатаиа Тере-Ити-а-Уиуи Раре-Аху Фанауе	Фаре-Ее	Те-Рехе Тити-Пуа-Роа Те-Хираа-Рупо
	Махаена	Паепае-Тентен Аи-Уруа Фароа Те-Ири-Ири	Тапутапу-Атеа Раи-Ипу Раау-Татаи			Маха-те-Ао	Араи-Тева Фаре-Уте
Ахароа	Махаена	Пороура	Аифа Ивирау Томару Фау-Пуа Фаре-Рои Поу-Риро	Роура Мануа Тупуа-ио-те-Раи	Оуту Пунуа-Арии Ару Ванаа		Поу-Мариорио Мара-Хаава Маа-и-Тере Мата-Хира Те-Ао-е-Рева
	Тиарен Папеноо	Тахуа-и-те-Аре Пиа	Аифа Ивирау Томару Фау-Пуа Фаре-Рои Поу-Риро				
Ахароа	Хаапапе	Фаа-Риа	Аифа Ивирау Томару Фау-Пуа Фаре-Рои Поу-Риро	Тиипа Мое-те-ра-ури Мое-те-ра-ури	Тутона Те-Рито-о-те-Раи Гане-Раи Ту-Теа Тане-Раи Ту-Теа Тане-Ту-Фенуа	Тапу-Ата-и-те-Раи Фаре-Тии	Атита Матити
	Тоахоту	То-Ере-Фау	Мата-Хихае			Фаре-Тии	Матити
Ахароа	Матаоае	Таа-Ива	Мата-Хихае	Те-аха-хури-фенуа Те-арии-на-вахо-роа	Вай-Рора Виви-Рау Те-Агуа-Нуи-Хаа-Мару-Раи	Те-Вана-Ае-Хае	Тава-Ниа
	Вайрао	По-Тии	Нуу-Тере			Фаре-Оро-Метуа-Нуи	Таху-на-Ахуру Те-Нуу-Мару Параро
Тева-и-таи	Теахупоо	Уру-Мару	Мата-Хихае	Те-арии-на-вахо-роа Те-арии-на-вахо-роа	Те-Агуа-Нуи-Хаа-Мару-Раи Те-Туа-Нуи-Марае-Таата Тане-Уа-Пото Те-Матахиапо Те-Матуа-Нуи Рати		Иа-Ити Фаре-Наонао Таха-Роа
	Таутира	Тиараа-о-Пере	Пуре-Ора Тапутапу-Атеа Танти-Аеа				
Тева-и-таи	Пуеу	Те-Оне-Ури	Марумару-Атеа	Мое-Ару			Нануу Паруру-Мехау
	Афаахити	Паруру-Матан	Марумару-Атеа				

вару, Анаива, Анамуа, Анамури, Ананна, Анарото, Анатахуа, таатаметуа-Тетупумавае, Анатипу, Анафоко, Анахоа, Аоаома-раиа, Араараху, Аруарувахине, Арурунуурара, Атарихеуи, Ато-роираи, Атутахи. Даже этот список явно неполон.

Однако кланы назывались не только по именам богов, но и по именам предков. Перечисляя подплемена, управляемые арики-рики, Д. Ормонд наряду с действительными подплеменами (таити-еа, апуаа и др.) упоминает части подплемен. Например, в племени теахупоо — ати-поу, ати-таутураро, ати-таутурото, вновь ати-поу (в другом подплемени), ати-тама-теа; в племени таутира — ати-тупуаи, ати-оро, ати-ие-ма-аве, ати-вири, ате-тоофа (вероятно, ати-тоофа), ати-оро-и-оро-и-те-пуа-теа, ати-хау, ати-нуа [182, с. 87]. Среди племен Таити было племя ати-маоно, среди племен острова Мурее — ати-маха, среди племен Хуахине — атитиао и т. д. Возможно, ати-маоно, ати-маха, ати-тиао — это действительно племена, управляемые вождями из родов ати-маоно, ати-маха, ати-тиао. Но части подплемен — это либо части родов (род ати-поу отмечен в разных подплеменах), либо общины, возглавляемые вождями тех родов, по именам которых они названы.

Во главе племени стоял арики, во главе подплемен — арики-рики («меньший арики»), во главе общин — рангатира, во главе большесемейных домохозяйств — метуа (отец).

Термин для обозначения клана неизвестен. Но каждый конкретный клан назывался «потомками такого-то».

Д. Ормонд собрал в начале XIX в. уникальный материал о племенных группах острова Таити (Таити-Нуи, Таити-Ити) и острова Мурее. Он тщательно записал границы племен (каждое племя хорошо знало границы своей территории и бережно их охраняло); места собраний племенных советов; имена племенных вождей и субвождей (видимо, речь идет о вождях подплемен); имена племенных ораторов или послов; названия племенных марее; названия племенных домов ареоев, имена руководителей ареоев в каждом из домов. Для некоторых племен он записал названия школ и имена знатоков (табл. 1 и 2).

Союз племен пореонуу включал в себя кроме территорий племен паре и аруе также небольшой атолл Тетнароа, где в изоляции жили молодые девушки, проходя обряд беления и жирения (хаапори). На территории этого союза племен находится залив Матаваи, позже на его берегу был построен город Папее, получивший свое название от названия местной реки. В XVII в. сюда с архипелага Туамоту прибыл вождь по имени Ту, прадед Помаре I.

Верховный вождь союза племен пореонуу носил титул Тенуи-еаа-и-те-атуа. В союзе было единое место собраний (Ван-Рота), общий посол (Турухемана), три школы, главным учителем в которых был Матау, и единый дом ареоев (Нануу).

Согласно мифу, вождь Туму-Нуи разделил территорию пореонуу на четыре района: Пееан — горный, Пана-Хону — рав-

## Племенной состав населения острова Мурее

Племя	Место собраний	Марее	Вождь	Субвождь
Маатеа	Тиура	Нуу-Пуре	Те-Арии-Мана	Папа-Уру Ге-Ту-Ае-Аха
Хауми	Тахи-Ура	Таеро	Маирау, Таеро	Хопуу Мере
Афареанту	Те-Ирири- Пууру-Тахи	Умарее	Те-Пау-Арии	Тиа-Хани, Тои
Папеаре (Ваиаре)	Папеаре	Марее-те-Фано	Тутапу	Пуа Пау-Пуа
Теаваро	Аруе	Пае-Тоу	Мараме	Уира Пехе
Теахароа	Тарава	Аху-Аре	Гаароа-Арии	Тии-Хива Амару Манеа
Папетоаи		Тапутапу-Атеа	Тауа-Роа Гаураа-Атуа Пу-Нуи-и-те- Раи-Атуа	
Барари	Па-Хоа	Нуу-Пуа	Те-Ау-Тааиа	Тупу
Моруу	Пе-Хау	Ваиотаха	Мараме	
Хаапити	Фара-Теа	Марее-те-Хоро	Ге-Ау-Таиа	
Оно	Те-Хаа-Рупе	Оно	Махине	
Атимаха	Фаре-Тоу			

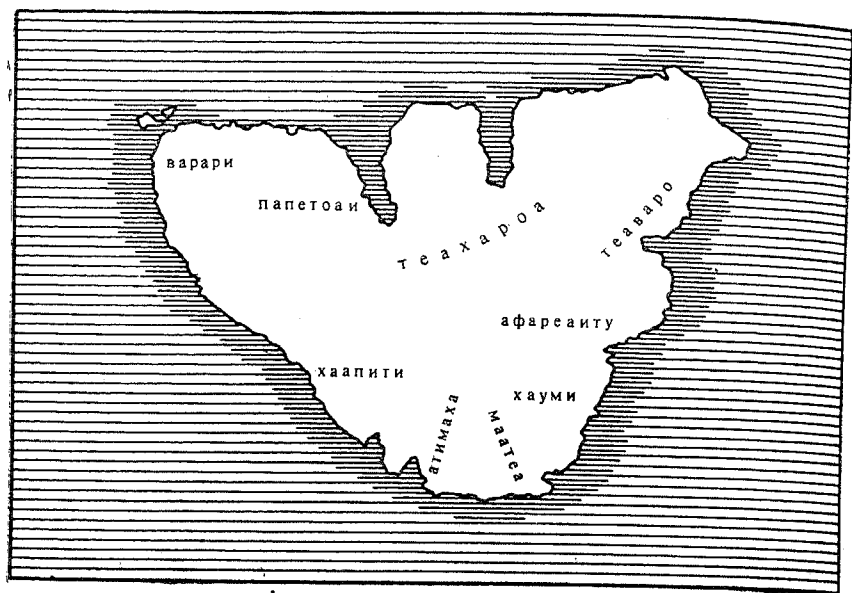
нинный, Хити-Ута — внутренний берег, Хити-Таи — морской берег [182, с. 473]. В мифе эти районы названы племенами. Возможно, в прошлом здесь действительно жили племена с такими названиями, но в начале XIX в. в пореонуу было два племени — паре и аруе.

Союз племен те-оропаа (его называли также атехуру) состоял из двух племен — пунаауиа и паеа. Племя паеа в прошлом представляло собой три племени (аоуа, натаеоха, марее), которые в начале XIX в. стали подплеменами. Во главе союза племен стоял вождь по имени Похуетеа (Д. Ормонд его ошибочно называет субвождем), носивший титул Те-атуа-нуи-е-мару-и-те-раи. В 1773 г. это был один из самых влиятельных вождей в архипелаге. Умер он в 1792 г.

О союзе племен ахароа до нас дошло мало сведений. На территории племени хаапапе (прежнее название — упору) славились школа Тапу-Ата-и-те-Раи, в ней преподавали учителя с острова Раиатеа и знаток генеалогий из племени ваиари. Эту школу посещали дети верховных вождей островов Таити и Раиатеа, а дети некоторых верховных вождей острова Таити учились в школе на острове Раиатеа.

Известно, что на территории племени тиареи, в местности Мехити, жили люди, в обязанность которых входило добывание человеческих жертв для бога Оро [182, с. 73].

В союзе племен тева-и-таи главную роль играл вождь Ве-хиатуа, носивший титул Те-арии-на-вахо-роа.



Племена острова Муреа

В XVIII в. между двумя самыми сильными союзами племен, тева-и-ута (во главе с Похуетеа) и тева-и-таи (во главе с Вехиатуа), шла борьба за власть над всем островом. В конце XVIII в., после появления европейцев, в эту борьбу включился также союз племен пореонуу во главе с Ту, основателем династии Помаре.

По данным Д. Орсмонда, в племени теахупоо (остров Таити) в прошлом было шесть подразделений: таити-еа, апу-аа, ту-аива, атипоу, маомао-рева, ра-херо. Вождем таити-еа и апу-аа был Фаре-Атае. Вождь ту-аива и атипоу носил титул Те-ту-ману-а-те-фату, вождь ра-херо — также титул Те-ту-мануа-те-фату (их имена установить не удалось).

В племени таутира были следующие подразделения: тане, итна, таароа-и-те-фаа, маху-ра, ати-тупуаи, топа-тан, ати-оро, ати-ие-ма-е-аве, ати-вири, хоата-ури (в него входили хоата-ури-и-тан, хоата-ури-и-ута), а-те-тоо-фа, моа-ура, ати-оро-и-оро-и-те-пуа-теа, руа-хуа, тапоа-ури (в него входили ати-хау и ати-нуа), маа-теа, фаа-хоту, вай-арава. Для некоторых из этих подразделений Д. Орсмонд называет имена вождей.

Племя теахароа (остров Муреа), по данным Д. Орсмонда, состояло из семи подразделений: темае (место собраний — Темае, маре — Тиа-иа, вожди — Те-Туму, Те-Тиа-Ау), махарепа (место собраний — Те-оне-аиаи, вожди — Тау-Хиро, Мае-мае-а-Рохи, дом ареев — Те-оне-аиаи), параоро (место собраний — Параоро, вожди — Те-Упоо-Ухи, Оуа), паопао (место со-

браний — Паопао, вождь — Махеу), пинаеха (место собраний — Пинаеха, вождь — Те-Ту-Ае-Аа, марae — Марae-те-ута), вай-хере (место собраний — Вайхере, марae — Марae-те-ута), уруфара (место собраний — Уруфара, вожди — Маха, Марей, марae — Уруфара).

Вождем племени теахароа был Таароа-Арин; племя имело свое общеплеменное марae Аху-Аре, которое находилось на территории подплемен маха-репа, и общеплеменной дом ареоев Те-оне-аиаи, но у каждого подплемен был свой вождь, свое место собраний, а некоторые из подплемен имели собственные марae.

Восьмым подплеменем племени теахароа можно считать опунаху. Д. Орсмонд не указывает место собраний, марae и вождя этого подплемен, но зато приводит названия отдельных частей подплемен. По всей вероятности, это названия деревень: Хуе (что означает «тыква»), Таху-Мате («приговоренные к смерти»), Пинаи («эхо»), Роа («лестница»), Хитихити («граница»), Аараео («еще сажень туда»), Теуру-Туиа-и-те-Ару («голова, проколота рыбой»).

По названиям подразделений, начинающихся со слова «ати» («потомки»), можно заключить, что речь идет о родах (атитупуаи — «потомки Тупуаи» и т. д.). В других названиях слово «ати» отсутствует (хоата-ури, топа-таи и т. д.). В том и в другом случае речь идет об общинах, только в первом эти общины названы по имени правящего рода, а во втором — по названию местности, марae, места собраний. Название Таху-Мате («приговоренные к смерти») свидетельствует, по всей вероятности, о том, что людей из этой общины приносили в жертву богам.

На острове Раиатеа (древнее название — Гавайи) было восемь племен: фаурепа (вождь Те-Па-Хау-Аи-Таи), а-вера (вождь Те-Упоо-Нуи), ту-фенуа-роа (вождь Те-Хину), ту-фенуа-пото (вождь Пани), те-вай-тоа (вождь Мехао), ту-мараа (вождь Таи-Арау), ва-иа (вождь Тамарии), хоту-пуу (вождь Пухи-Ава).

Верховный вождь всего острова — Таматоа, место собраний — Мата-Тии-Тахуа-Роа, марae — Тапутапу-Атеа (святилище бога Оро в местности Опоа, считающейся прародиной ареоев и средоточием всех знаний), дома ареоев — На-Нуу, Фаре-Охе, Фаре-Мена, Та-Ироиро.

На острове Тахаа жили четыре племени, возглавлявшиеся вождями. Общим святилищем было марae Апу-Роа (святилище бога Тане), дома ареоев — Тапу-те-Му, Туа-о-те-Уира.

На острове Хуахине было девять племен. Общие марae — Фаао-Аиту, Аини, дома ареоев — Те-Руа-о-те-Матаи, Ти-Бау, Пара-Раау. На острове Бора-Бора — восемь племен, на острове Маупити — девять племен.

На островах Таити и Раиатеа племена были объединены в союзы племен. Вероятно, были союзы племен и на островах Бора-Бора, Хуахине и Маупити.

Социальное неравенство. Вожди и жрецы разных рангов играли в таитянском обществе большую роль. Они управляли хозяйственной, социальной и духовной жизнью племен, общин, домохозяйств. В источниках они называются благородными, высшим слоем, людьми высшего сорта и т. п., а подвластные им члены племени — слугами, рабами, простыми людьми. Высший слой — это арики (арики-раха, арики-рики), т. е. вожди племен, подплемен и члены их семей. Вождям были подвластны рядовые общинники (манахуне) и зависимые, т. е. слуги или рабы-военнопленные (тити, теутеу). При определении границ, отделяющих один социальный слой от другого, самым точным критерием может служить брак, пишет Д. Оливер. Вожди заключали браки только с женщинами, равными себе по рангу. «По этой причине, — замечает он, — я называю такие слои брачными классами или просто классами» [241, т. 2, с. 754]. Мы полагаем, однако, что термин «класс» к таитянским социальным слоям не подходит, скорее это касты, практикующие эндогамные браки. У вождей было много жен, вожди имели внебрачные связи, но дети, родившиеся в результате таких связей, умерщвлялись.

Вождь племени, а тем более союза племен считался богом, притом высшим. Для рядовых общинников, подчас даже не знавших имени бога племени, вождь был богом богов. Вождь, который часто исполнял обязанности жреца племени, обращался к богу не столько с просьбами, сколько с требованиями. Если бог их не выполнял, то вождь смещал его и выбирал другого. Подобного рода замены происходили столь часто, что был введен особый термин: «по'аро'а ту и те атуа» («изгнание бога») [241, т. 2, с. 628].

Д. Ормонд записал обряд изгнания бога, правда бога всего лишь одного из домохозяйств. Когда на домохозяйство обрушились беды (болезни, смерть) и бог, несмотря на многочисленные просьбы, не помог, собрался совет взрослых мужчин и вынес такое решение: «Этот бог нам больше не помогает, он — людоед. Давайте откажемся от него и поищем помощи у другого». После этого глава домохозяйства, выполнявший и функции жреца, пошел к семейному марае и совершил обряд изгнания бога. «Я отказываюсь от тебя, — сказал он. — Не входи в меня больше. Я не хочу быть твоим вместилищем. Я тебя больше не знаю, и ты меня не знаешь. Иди и ищи себе другого посредника в другом доме. Я не буду твоим посредником никогда. Я устал от тебя, я в ужасе от тебя. Я изгоняю тебя... Не возвращайся ко мне. Взгляни на нашу семью — люди болеют. Ты забираешь их, ты ужасный бог, ты — людоед».

Совершив этот обряд, глава домохозяйства закопал изображение отвергнутого бога в землю и выбрал другого бога. Так могло продолжаться до тех пор, пока не наступало в семье благополучие. Тогда из дерева вырезали изображение нового бога и на ближайшем празднестве утверждали его [182, с. 178].



На острове Раиатеа вождь Таматоа I, который ввел культ бога Оро, считался его инкарнацией. После него все вожди острова брали имя Таматоа (со временем оно стало титулом) и считались богами. Вождей носили на носилках, на спинах или на плечах. Этот способ передвижения вождя назывался «полет», дом вождя — «небесное облако», лодка вождя — «радуга», сам он — «утренняя звезда», «небо». Вождь Таматоа I разрешил считать себя богом, писали миссионеры, хотя знал, что он — человек. Вождь был табуирован: того, кто случайно наступал на его тень или невзначай произносил слово, являвшееся составной частью имени вождя, убивали. Как-то вождь Ту простудился ночью в горах и взял себе имя Помаре (по — «ночь», маре — «кашель»). Тогда ночь стала называться ру'и, а кашель — хота. Спутник Дж. Кука, Андерсон, писал в 1777 г., что если кто-либо произносил запретные слова, «то не только его, но и всех родственников виновного убивали» (цит. по [241, т. 2, с. 1040]). Стоило вождю ступить на чью-либо землю — она сразу же становилась его собственностью, войти в чей-либо дом — в нем уже никто не мог жить, дом подлежал разрушению или сожжению. Все, из чего «король» ел и пил, подлежало уничтожению. Когда путешественник Ванкувер в 1792 г. хотел подать юному вождю Ту стакан вина, отец Ту предупредил, что стакан придется разбить. Ванкувер подал вино в скорлупе кокосового ореха, Ту выпил вино, и тут же сосуд был выброшен в море.

Каждый, кто приближался к вождю, обязан был обнажить свое тело до пояса и выполнить обряд целования ног (мое-мое). «Никто, — писал О. Е. Коцебу, — даже женщины и знатнейшие ери (арики. — Н. Б.), не смел появиться перед королем, не обнажив верхней части туловища. Такие же почести таитяне оказывали только богам, когда проходили мимо мараи или молились» [39, с. 78].

Капитан Блай в 1788 г. встречался с вождем Ту, которому в то время было шесть лет. Блаю было разрешено подойти к «королю» не ближе чем на 50 шагов, причем ему пришлось обнажить верхнюю часть своего тела. Слуги несли «короля» на плечах.

*Присвоение прибавочного продукта.* Самым суровым образом на Таити наказывали за отказ платить дань вождю, за невежливый отзыв о вожде, за отказ принять кокосовый лист, принесенный посланником вождя (знак послушания), за отказ выделить человеческую жертву, требуемую вождем [293, т. 3, с. 19—20].

Все приказы вождя выполнялись беспрекословно. Рядовые общинники несли вождю часть урожая (хуриао), первые плоды сезона (маиан), первые плоды с огорода (фааавари), свинью (арароа), первую рыбу, пойманную в новую сеть (фатуи) [293, т. 3, с. 357].

Если вождь племени хотел получить дополнительное количество пищи, он посылал своих слуг к рангатира, и те отбирали у общинников свиней, разоряли их огороды. Они могли разрушить дом, унести столбы (для костра), отобрать лодку и т. д. За попытку что-либо спрятать было наказано, пишет В. Эллис, больше людей, чем за все другие поступки. Многих приносили за это в жертву богам [132, т. 3, с. 95]. Существовал обычай тавау: целая флотилия лодок доставляла к дому вождя продовольствие, тапу, украшения и т. д. [241, т. 2, с. 1002—1004].

В зарубежной науке широко распространена концепция, согласно которой полинезийский вождь, получая дань, будто бы преследовал не свои корыстные интересы, а общие интересы племени: нанимал ремесленников для постройки домов, лодок, марае, организовывал празднества, приносил жертвы богам и т. д. [259, с. 4—5].

Вождь племени, конечно, не мог сам использовать все полученное. Часть он действительно «перераспределял»: нанимал строителей домов и лодок, резчиков по дереву, изготовителей сетей и тапы и т. д. Но чаще вождь просто налагал на два-три года запрет на потребление определенных видов пищи, и тогда все продукты с огородов шли на кормление специалистов, а также жрецов, так как каждая фаза в процессе производства сопровождалась обрядами. Вождь мог отдать приказ прийти на постройку большого дома не с пустыми руками, а с продовольствием. Так, когда на острове Хуахине в 1809 г. строился общественный дом, люди шли к месту строительства, неся с собой части кровли и большое количество пищи для специалистов и вождей. К берегу подошло 120 лодок с таро, ямсом, кокосовыми орехами, свиньями (около 100 голов), жареной рыбой. Все это было торжественно поднесено вождям, и они занялись «перераспределением»: часть взяли себе, часть отдали строителям, часть — богам и жрецам.

Перед возведением марае вождь посылал каждому взрослому мужчине племени кокосовый лист и передавал приказ — прийти в такое-то место в такое-то время и принести с собой камень таких-то размеров. Размеры камня были указаны на кокосовом листе с помощью узелков, и посол разъяснял их значение.

Когда надо было покрыть крышей дом миссионеров, Помаре послал приказ всем рангатира: каждая община должна была сделать часть кровли. Через месяц люди пришли и за один день выполнили работу [241, т. 2, с. 997].

*Межплеменные войны.* На Таити постоянно велись межплеменные войны. Перед началом сражения вождь совещался с вождями общин, но это носило чисто формальный характер — вождь объявлял им о «желании бога» начать войну и приказывал каждой общине выделить определенное число воинов.

Войны были весьма кровопролитными, особенно когда воевали не отдельные племена, а союзы племен. Так, в конце

XVIII в., незадолго до прибытия миссионеров, разгорелась война между союзом племен тева-и-таи и союзом племен на острове Муреа. Сведения об этой войне были получены миссионерами позже, поэтому число воинов, участвовавших в ней, а также число убитых и принесенных в жертву, возможно, преувеличено. Отчет миссионеров об этой войне хранится в архивах Лондонского миссионерского общества [241, т. 1, с. 406—408].

Вехиатуа, вождь союза племен тева-и-таи, объявил войну людям острова Муреа. У него было 150 больших двойных военных лодок, в каждой по 40—50 человек, и много маленьких лодок с продовольствием и оружием. Посол Вехиатуа прибыл на Муреа и сообщил о намерениях своего вождя. Воины острова вышли в море, у них было столько же лодок и людей, сколько у тева-и-таи. Они выстроили свои лодки в одну линию; каждая лодка была крепко привязана к соседней, чтобы люди могли помогать друг другу и чтобы никто не оставил поля боя. Лодки Вехиатуа были поставлены несколькими группами. Когда приготовления были закончены, воины с копьями заняли места на платформах, на носу двойных лодок, воины с пращами — позади них. С обеих сторон полетели большие камни. Порыв ветра нарушил стройную линию лодок с Муреа, ряды воинов с этого острова начали редеть, оставшиеся в живых разрубили веревки, связывавшие лодки, и поплыли к берегу. Преследователи загнали их на рифы, где многие погибли. Воины Вехиатуа не щадили никого: сотни людей были убиты, несколько сот захвачены в плен, среди них и воины, не покинувшие лодок, и воины, успевшие добраться до берега, и оставшиеся на берегу в хижинах, так как по старости или болезни не смогли бежать в горы. Всех их повели по берегу к великому марae острова Муреа. Здесь, связанные по рукам и ногам, они провели ночь. На следующий день пленников привязали к корме лодок и тянули по неглубокой воде к марae Тиахура несколько километров. Поэтому сражение получило название «люди, пригнанные вместе в марae Тиахура». Там пленным приказали соорудить алтарь, перед которым все они были принесены в жертву их же богу.

После этого Вехиатуа направил в горы, куда бежала часть побежденных, посла, предлагая им вернуться в свои хижины. Несколько раз ходил посол, прежде чем предложение было принято. Тем временем победители занимались грабежом, делили захваченные земли. Вожди острова Муреа созвали своих людей, и один из них сказал: «Друзья, великий Вехиатуа и его воины разбили нас, загнали в горы, но теперь разрешают нам вернуться в наши хижины. Сейчас в нашей стране голод. Забьем свиней, снимем плоды с хлебных деревьев, устроим празднество для храбрых воинов тева-и-таи. Готовьте печи и собирайте листья». Речь была произнесена в присутствии послов Вехиатуа, которые, однако, не разгадали замысла вождей острова Муреа. Люди подготовили печи, собрали листья в кучки

и подожгли их. Когда повалил густой дым, окутавший все кругом, раздался сигнал: люди Мурееа напали на спящих врагов и уничтожили несколько тысяч человек. Те, кому удалось бежать к берегу, вышли на лодках в море.

*Власть вождя.* Д. Оливер отмечает две крайние формы власти вождей: 1) власть вождя сравнительно небольшого племени, все члены которого связаны тесными узами родства и сам вождь состоит в родстве с многими соплеменниками; 2) власть вождя очень большого племени, состоящего из разнородных частей.

Первая форма власти аналогична власти ирокезского вождя племени, где вожди общин были близкими родственниками вождя племени; вопросы решались на совете племени; решения принимались вождем племени и вождями общин; вожди общин могли выбирать вождя племени — правда, из членов той же семьи (у ирокезов — из членов того же рода), но все же их голос мог быть решающим [241, т. 2, с. 1025].

В. Эллис так описывает совет таитянских вождей по поводу объявления войны соседям: вожди рассаживались под открытым небом в круг, начинались выступления ораторов: кто-то высказывался за войну, кто-то — против. Споры иногда кончались ссорами и даже кровопролитием. Но чаще решения принимались мирно, и тогда вожди возвращались домой, собирали людей и готовились к войне [132, т. 2, с. 363—364].

Вторая форма близка к тонганской. Вождь племени по рангу был значительно выше всех вождей общин. Решения он принимал либо единолично, либо совместно с жрецом племени и своими ближайшими родственниками-советниками. Вождей общин собирал лишь для того, чтобы преподнести им это решение как волю бога [241, т. 2, с. 1037].

Предвоенные обряды длились несколько дней. Каждый день богу Оро (богу войны) приносились человеческие жертвы: матеа — человеческая жертва, имеющая целью «разбудить» Оро, привлечь к себе его внимание и попросить о помощи; мауи фаатере — человеческая жертва, знаменующая формальное объявление войны; хаеа-мати — человеческая жертва, означающая расторжение прежних договоров.

Жрец, наблюдавший за движениями мускулов умерщвляемых людей [132, т. 2, с. 503], убеждал всех в том, что бог одобряет решение вождя начать войну и гарантирует победу. И никто, конечно, не осмеливался выступить против воли богов [241, т. 1, с. 385].

Когда верховному вождю Помаре II делали надрезание, было принесено несколько человеческих жертв богу Оро. Верховный жрец Туа-Роа повесил жертвы на веревках, продетых сквозь уши, на ветвях дерева. Они мыслились, пишет Т. Генри, как «рыбы Оро» [182, с. 434]. Т. Генри приводит этот термин только в английском переводе (Oro's fish). Р. Вильямсон, говоря об острове Таити как «рыбе Маун», дает таитянский термин

«Те пару но Мауи» [293, т. 1, с. 173], но не исключено, что здесь какое-то недоразумение, ведь слово «пару» на таитянском языке вовсе не рыба. У мангайцев Те паруу о Ронго означает «Голова Ронго»; остров Таити действительно считался рыбой, отплывшей от острова Раиатеа, и, возможно, речь идет о голове (пару, паруу) «рыбы Мауи». Как известно, северный остров Новой Зеландии назывался Те ика а Мауи — «Рыба Мауи» [284]. Но в термине «рыба Оро» понятие «рыба» могло быть передано древним словом «нго» (ср. маорийское нгохи — «рыба», рапануйское нгохау — «рыболовная леска», где хау — «леска»), и тогда понятие «рыба Оро» можно передать словом «оронго».

*Жрецы.* В таитянском тексте, который цитировался выше, на втором месте после вождей стоят жрецы. В тексте они названы термином «опу-нуи», который Д. Оливер толкует как «толстопузые» (опу — «живот», нуи — «большой»).

Почему жрецов называли «толстопузыми»? Возможно, потому, пишет Д. Оливер, что они поедали много пищи, которую члены племени приносили в марae для богов. Жрец бил в барабан, извещая о том, что боги хотят есть. Члены племени, услышав барабанный бой, говорили: «Паху руту маа на те опу нуи» («толстопузый бьет в барабан») [241, т. 2, с. 874] — и несли к марae все, что могли. Норм подношений не существовало. «Если мы откажем ему в чем-либо, он пожалуется богу и мы умрем», — говорили таитяне [241, т. 3, с. 1292].

Толкование Д. Оливером термина «опу-нуи» как «толстопузые» вызывает возражения. Во-первых, нет сведений о том, что все жрецы имели большие животы. Это определение больше подходит к вождям, которые проходили особый обряд жирения. Во-вторых, вряд ли жрецы позволили бы какие бы то ни было намеки на то, что пищу, приносимую к марae, поедают не боги, а они сами.

Термин «опу-нуи» можно истолковать иначе. Ведь считалось, что бог потребляет пищу главным образом через жреца: бог входит в тело жреца, последний кладет пищу себе в рот, и она попадает в желудок бога. Разумеется, часть пищи, по представлениям таитян, идет в желудок жреца, но это — только четверть того, что он съедает, а три четверти получает бог. Таким образом, жрец время от времени ел за четверых, поэтому должен был иметь большой желудок. Слово «опу» означает не только «живот», но также и «желудок». Поэтому термин «опу-нуи» можно перевести как «люди с большим желудком». Мы полагаем, что термин «опу-нуи» был прозвищем, официальное название жрецов — орометуа, или тахунга.

На Таити были две категории служителей культа: колдуны (таура) и собственно жрецы (тахунга). Таура лечили от болезней или, наоборот, насылали их, а также гадали. Они обслуживали простой народ. Обучались таура своему ремеслу кто как мог. Когда к колдуну приходили с просьбой опознать вора, он

копал ямку, заполнял ее водой и просил духов привести к этой ямке дух вора. По отражению в воде жрец «узнавал» виновного. Если первая попытка оканчивалась неудачей, процедура повторялась на следующий день. Колдунов боялись, поэтому вор обычно не ждал следующего опознания и ночью возвращал украденное [132, т. 1, с. 378].

Тахунга обслуживали вожди и проводили обряды в марae. Свое искусство они постигали в специальных школах, где их обучали истории, географии, навигации, астрологии, мифологии, счету времени, генеалогиям, магическим обрядам и заклинаниям, искусству общения с богами. «Люди, воспитанные на книгах, — пишет Те Ранги Хироа, — вряд ли могут полностью оценить те подвиги памяти, которые совершали люди, воспринимающие науку только на слух. Тем не менее надо все-таки учитывать естественные пределы человеческой памяти даже у такого одаренного народа, как полинезийцы» [68, с. 43]. Опытные жрецы экзаменовали учеников, тех, кто ошибался, вновь отправляли на обучение [182, с. 156]. Ошибаться жрецу не полагалось. В мифе о Мауи говорится о том, что отец этого бога, проводя над ним обряд посвящения, что-то пропустил в тексте и неверно произнес имя одного из богов — в результате Мауи умер [50, с. 123]. Таитяне считали, что жрец, допустивший ошибку в заклинании, подвергал опасности не только себя, но и всю общину, все племя [241, т. 1, с. 120—121]. Тахунга изготавливали своеобразные мнемонические средства — либо из листьев кокосовой пальмы, либо из палочек [241, т. 1, с. 85]. Взывая к богам, жрец обычно держал в руке ветку дерева мир — таитяне верили, что в это дерево воплощается бог Ронго [241, т. 1, с. 108].

Специфика отношений в таитянском племени состояла в том, что они имели религиозную окраску: богу племени (его на земле представляли арики-раха, арики-рики) подчинялись боги общин и домохозяйств, богу общины (его представлял рангатира) боги домохозяйств, богу домохозяйства (его представлял метуа) беспрекословно подчинялись члены этого домохозяйства (менехуне). То, что объединяло членов домохозяйства, пишет Д. Оливер, было не столько родство между людьми, сколько связь каждого из них с богом домохозяйства, с семейным марae [241, т. 2, с. 622]. Всем этим богам были сооружены марae.

Характер соподчинения в пантеоне богов нашел яркое выражение в самом большом и торжественном из всех таитянских и религиозных празднеств — панатуа. Празднество происходило в племенном марae. Поводом для него служила инаугурация нового вождя племени, рождение сына вождя, закладка нового марae и т. д.

Празднество длилось три дня, но готовились к нему долго: приводили в порядок марae, собирали продовольствие. Поздно вечером раздавались удары большого барабана, хранившегося в марae. Они оповещали о начале празднества и о запрете раз-

жигать костры, готовить пищу, работать на огородах, ловить рыбу. «Никто не должен двигаться, ни одна собака не должна лаять, ни одна курица — кудахтать, ни одна свинья — хрюкать; только звуки барабана могут нарушать тишину» [182, с. 159]. Утром люди вырывали траву на площадке, снимали мох с камней. Жрецы устанавливали столбы, к которым якобы должны прилететь боги в образе птиц, делали из кокосовых листьев новые мнемонические средства, чистили алтарь, клали по листу (символ кавы) для каждого приглашенного бога и еще несколько листьев на всякий случай (если какого-то бога забыли пригласить) и при этом пели. Ночью жрецы несли в марае резные фигуры богов и призывали их прийти — сначала каждого в отдельности, потом всех вместе. Жрец племени объявлял: боги собрались. Он нес к алтарю изображение бога племени, за ним несли фигуры общинных, семейных и других богов. После того как главного бога устанавливали на алтаре, к нему по очереди подносили фигуры подчиненных богов, и каждый из них получал несколько перьев из украшений главного бога — это давало им его силу. Потом главного бога «знакомили» с вновь сделанными фигурами богов. Все расходились, оставались только жрецы. Они произносили заключительное заклинание: «Пусть священное останется здесь, а мы станем обычными. О боги, множество богов! Мы вернемся в наши дома и наденем обычную одежду» [182, с. 176—177].

*Религия.* Нас интересует социальный аспект религии. Мы не можем согласиться с Д. Оливером, который считает, что под религией понимаются «отношения между духами и людьми» [241, т. 1, с. 107]. Для таитянина доконтактных времен главное в религии — отношение «человек — человек», а не «дух — человек» или «бог — человек». Для него отношение между богом и человеком — это в конечном счете отношение между двумя людьми, один из которых — бог (вождь, жрец), а другой — человек.

Г. Неверман справедливо полагает, что в Полинезии не было общего понятия «человек». «Здесь, — пишет он, — произошло столь резкое различие между правящей верхушкой, происходящей от богов, и простыми людьми, что общее понятие „человек“ не могло найти никакого применения» [237, с. 27].

Главные черты доконтактной таитянской религии:

1. Симбиоз власти и религии — вождь племени либо сам выполнял функции племенного жреца, либо возлагал их на своего близкого родственника, например младшего брата. Не зря первые миссионеры считали сращение светской и духовной власти главным препятствием на пути к христианизации таитян [293, с. 53]. В глазах Помаре I самым страшным преступником был тот, кто не хотел приносить жертвы его богам. Вместе с тем жрецы были послушным орудием в руках вождей и беспрекословно выполняли их приказы.

2. Боги таитян — это обожествленные вожди и жрецы. Мож-

но сомневаться в том, был бог Тангароа в прошлом человеком, как считает Те Ранги Хироа [68, с. 84], или не был, как полагает Э. Хэнди [172, с. 90, 91], но бесспорно одно: большинство богов в полинезийском пантеоне — это обожествленные люди. Э. Хэнди противопоставляет полинезийскую религию тем религиям, в которых обожествлялись явления природы. «Здесь, — пишет он о Полинезии, — вместо того чтобы придавать богам стихий антропоморфный облик, народная мудрость превращала в богов людей, наследственных вождей» [172, с. 123]. И, следует добавить, жрецов.

3. Полинезийская религия была создана жрецами. Э. Хэнди не прав, приписывая обожествление вождей и жрецов народной мудрости. Религию полинезийцев, пишет Р. Лоуи, «легче понять, если учесть, что ее создатели — группа профессионалов» [214, с. 78]. А так как жрецы обслуживали вождей, были у них в подчинении, то они создали такую религию, которая «усиливала господство высшей касты» [214, с. 80].

4. Таитянская религия считает богами не только умерших, но и живых вождей и жрецов [23].

5. Таитяне не знали идеи загробного воздаяния. Все хорошее награждалось, а плохое наказывалось богами без промедления, тут же на земле. Волю богов, меру наказания или поощрения «узнавали жрецы во время своего общения с богами» [294, т. 1, с. 388].

6. В таитянской религии вожди и жрецы были сильнее богов. «Человек, по верованиям полинезийцев, — пишет К. Луомала, — может господствовать над богами и природой» [50, с. 92]. Подразумевается, конечно, не человек вообще, а человек-бог [241, т. 1, с. 56], причем тот, которого почитают племя, община, домохозяйство.

Так называемые высшие боги — Тангароа, Тане, Ту, Ронго, по верованиям полинезийцев, сделав свое дело (подняли небо над землей, замедлили движение солнца, выловили острова из глубин океана и т. д.), больше не вмешивались в жизнь природы, а тем более в судьбы людей. Рядовой таитянин подчас даже не знал имени своего племенного бога. Ему был известен бог его домохозяйства, в лучшем случае — бог общины. «Семейные божества, — пишет К. Луомала, — для большинства полинезийцев важнее, чем их классические боги» [50, с. 93]. Жрец Тутаха, с которым миссионеры вели беседы о религии, отзывался о таитяньских богах, даже о высших, без всякого уважения. Для него главные боги — его отец и дед, а критерий истины: «Мой дед сказал моему отцу, а мой отец сказал мне» [241, т. 3, с. 1292].

Когда рядовой таитянин нуждался в помощи (в случае неурожая, болезни и т. п.), он шел к жрецу. Жрец говорил, что бог назвал ему причину бед, постигших человека, и сказал, что сделать, чтобы вернуть благополучие. У рядового таитянина в глубине души, возможно, и возникало подозрение, что жрец



может сказать от имени бога все, что ему угодно. Вместе с тем он понимал, что его судьба зависит не только от бога, но и от жреца, он поклонялся и богу, и жрецу, веря и не веря в божественную сущность последнего и боясь его человеческих качеств. Особенно он боялся жреца племени, имевшего право назначать жертву богу.

Человеческие жертвы. Вождь племени говорил жрецу, что богу нужна человеческая жертва. Жрец шел в племенное марae, «беседовал» с богом и, выйдя, называл имя жертвы. Обычно, пишет Дж. Кук, это был человек, к которому жрец питал вражду. Приговоренного немедленно умерщвляли. В случае необходимости жрец обращался к людям и убеждал их в том, что принесенный в жертву был плохим человеком [45, с. 216].

Вызвать неудовольствие жреца мог всякий, если чем-нибудь не угодил жрецу или вождю племени. Угроза быть принесенным в жертву постоянно висела почти над каждым, и больше всего людей ранили слова: «Еаха ое? Тока тапу!» («Кто ты? Ты — тот, кого не успели принести в жертву!»). «Люди, — пишет Т. Генри, — вздыхали свободно лишь тогда, когда барабан извещал, что жертва уже положена на алтарь» [182, с. 197].

Существует миф о происхождении обычая приносить богам человеческие жертвы. Два человека, отец и сын, из племени теахупоо ловили рыбу у берегов озера Матахихае. Поймав много больших рыб, они зажарили их целиком и завернули в листья кокосовой пальмы. Согласно обычаю, люди должны были отнести самую большую рыбу в марae племенному богу. По дороге рыболовы встретили друзей и угостили их рыбой, потом отделили большой кусок для себя, а остальное, в том числе и рыбью голову, завернули в листья для бога. Сын предложил отцу поймать для бога новую рыбу. Отец ответил, что этого делать нельзя, богу надо нести только первую рыбу. Придя к марae, они ударили в барабан, извещая о своем прибытии. Жрец взял сверток и спросил: — «Что это?» — «Рыба для бога», — ответил старший. Жрец сказал: «Вы уже ели ее, и бог разгневался. Придется принести в жертву вас». Отец и сын были тут же убиты и подарены богу в качестве «рыб с длинными ногами» [182, с. 241—242].

Сходный миф существовал и на острове Мангаиа, куда он, возможно, был занесен с Таити.]

Среди таитян были специалисты по татуировке (тахунга та-тау), по надрезанию (тахунга теке), но, возможно, так назывались эти виды деятельности, а в качестве специалистов выступали жрецы. В источниках упоминаются также знатоки-учителя (орометуа), но термин свидетельствует о том, что это были жрецы.

Ареои. Таитянское общество ареоев — это совсем не то, что каиои на Маркизских островах или кариои на острове Мангарева. На Таити ареои — тоже в основном молодые люди, но среди них были и взрослые, «отцы» (метуа) — высший ранг

общества ареоев (их ноги были татуированы от ступней до бедер). Главы групп — «отцы» — назначались вождем племени, все остальные были его «детьми». В обществе ареоев было еще семь рангов, представители которых отличались друг от друга татуировкой. Ареои низшего ранга (тара-туту) имели всего лишь крошечные знаки, вытатуированные с внутренней стороны колен [182, с. 237]. На каждом острове был свой дом ареоев, свой глава местных ареоев.

Таким образом, ареои на Таити — это организация, имеющая свое управление, свою ранговую систему. Например, члены этого общества не могли иметь детей. Если у кого-либо из ареоев рождался ребенок, его умерщвляли [241, т. 3, с. 1253]. Все ареои были искусными воинами, именно поэтому им не полагалось иметь детей.

Общество ареоев было неразрывно связано с культом бога войны Оро. Бог Оро, видимо, попал на Таити с Маркизских островов, где он был богом танцев и песен, а тохунги, сочинявшие и исполнявшие эти танцы и песни, были его служителями, что и отражено в их названии: «тохунга, посвятивший себя служению богу Оро». На Маркизских островах Оро как был, так и остался богом танцев и песен, а на Таити он стал богом войны, требующим человеческих жертв. В этом своем качестве Оро с Таити был перенесен на остров Мангаиа, где он слился с богом Ронго. Так бог земледелия Ронго на Мангаиа превратился в бога войны.

Оро на Таити не сразу стал богом войны, а ареои — единой централизованной организацией. В каждом таитянском племени, как и в маркизских племенах, были свои ареои, которые исполняли песни и пляски, прославляющие божество данного племени. В одном из племен таким богом, возможно, был Оро. В то время этот бог по силе своего влияния ничем не отличался от других племенных богов. В ту эпоху, когда, согласно мифам, возникал окружающий мир, бог Оро играл весьма скромную роль [241, т. 1, с. 57].

Оро — имя вождя племени папара, жившего в XV в. н. э. В те годы уже существовал союз племен тева-и-ута, верховным вождем которого был вождь племени ванари. Оро в борьбе за власть победил и стал верховным вождем. После этого титул верховного вождя передавался по наследству в рамках племени папара (в 1767 г., когда на Таити впервые попали европейцы, верховным вождем союза племен тева-и-ута также был вождь племени папара). После смерти Оро был обожествлен; в его честь на территории племени папара было воздвигнуто марае, в котором стояла вырезанная из дерева фигура Оро [294, т. 1, с. 184—185].

Согласно другим преданиям, бог Оро — сын бога Тангароа. Тангароа потряс ветвь хлебного дерева, тень от ветви упала на Хину, и она забеременела. Муж Хины, Таи-Ау, стал приемным отцом ребенка. Родился Оро на острове Ранатеа, в мест-

ности Опоа [132, т. 2, с. 194]. Т. Генри приводит этот миф на таи-  
янском языке. В оригинале вместо термина «приемный отец»  
фигурирует термин «кормящий отец» (метуа фа'а а'му) [182,  
с. 374—375]. Д. Оливер отмечает, что рождение Оро похоже  
на рождение Христа, и видит в этом влияние миссионеров  
[241, т. 2, с. 892].

Противоречивые сведения о месте рождения Оро (на Таити,  
в местности Папара, или на Раиатеа, в местности Опоа) мож-  
но, видимо, объяснить тем, что они исходят от разных племен.  
Во всяком случае, позже культ бога Оро переместился на остров  
Раиатеа, где впервые установилась связь между институтом  
ареоев и культом бога Оро. Предание гласит, что верховный  
вождь острова Раиатеа, Таматоа I, живший в XIV в., объявил  
себя воплощением бога Оро и создал в Опоа общество ареоев.  
Если другим богам приносили в жертву свиней, плоды хлебно-  
го дерева и т. д., то богу Оро — людей.

На Таити, отмечает В. Эллис, «всегда были ареои» [132, т. 1,  
с. 312], связанные с культами разных богов; в каждом племени  
существовал культ племенного бога. В мифах о том, как культ  
Оро с острова Раиатеа был перенесен на острова Таити и Му-  
реа, нет упоминаний об ареоях [241, т. 2, с. 893, 900]. Видимо,  
служение ареоев богу Оро началось не в XIV в., а позже. На  
острове Мангаиа культ бога Оро, сохранившийся в названиях  
Оронго, Акаоро, появился не одновременно с институтом арео-  
ев.

Мы полагаем, что тесная связь между ареоями и культом  
Оро возникла лишь в конце XVIII в., когда вождь сравнитель-  
но небольшого союза племен пореонуу по имени Ту (позже —  
Помаре I) попытался установить власть над всеми племенами  
острова Таити и Муреа. У Ту было два преимущества: во-пер-  
вых, бухта Матавай (куда с 1767 г. заходили европейские ко-  
рабли) находилась на территории союза племен пореонуу, по-  
этому Ту раньше других вождей стал получать от европейцев  
огнестрельное оружие; во-вторых, Ту превратил общество арео-  
ев в военную организацию, с помощью которой он подчинял  
себе другие племена.

На острове Таити в то время существовали два сильных  
союза племен: на Таити-Нуи — тева-и-ута, на Таити-Ити —  
тева-и-таи. Во главе тева-и-ута стоял вождь по имени Амо, а  
когда он умер — его сын Териирере, который родился пример-  
но в 1762 г. Тева-и-таи возглавлял вождь Вехиатуа (которого  
Дж. Кук видел в 1768 г.; умер Вехиатуа в 1771 г.), затем —  
его старший сын, тоже Вехиатуа (годы жизни — 1754—1775); по-  
том его младший брат — тоже Вехиатуа (годы жизни 1768—  
1790; верховным вождем стал в возрасте семи лет). Разумеет-  
ся, верховные вожди этих могущественных союзов племен не  
желали признавать над собой власть Помаре I. Против огне-  
стрельного оружия, которым он располагал, у них была, как  
пишет Р. Вильямсон, «единственная защита» — племенной

строй, их племенные боги, и задача Помаре I состояла в том, чтобы уничтожить эту систему [293, т. 1, с. 203]. Р. Вильямсон несколько сгущает краски. Помаре I вовсе не собирался уничтожать племенную систему как таковую, его задача состояла в том, чтобы подчинить своей власти другие племена. Для этого он использовал институт ареоев, которые навязывали другим племенам культ бога Оро. Именно это стало главной функцией общества ареоев.

Деятельность общества, если рассматривать ее в отрыве от борьбы Помаре I за власть над другими племенами, кажется непонятной и даже загадочной. В. Эллис пишет, что ареои, прибыв в какое-либо племя, высмеивали местных жрецов [132, т. 1, с. 317]. «Когда появлялась банда ареоев в несколько сот человек, она уничтожала все, как саранча» [57, с. 620]. Почему в таком случае ареоев принимали с почетом, терпели их насмешки над жрецами? Почему позволяли им высмеивать племенных вождей? На эти вопросы, как и на многие другие, в ранних источниках ответа нет. «Как изолированный, единожды случившийся феномен, — отмечает В. Мюльман, — структура общества ареоев была бы непонятна... Именно поэтому его и не поняли ранние наблюдатели» [233, с. 14].

Как уже отмечалось, Помаре I использовал институт ареоев в своей борьбе за власть, частью которой стала борьба за подчинение богу Оро богов других племен. Так возник треугольник: Помаре — Оро — ареои.

Помаре не мог похвастаться знатным происхождением. Его прадед по имени Ту вообще не был таитянином — он прибыл с атолла Факарава (архипелаг Туамоту) в XVII в., был усыновлен вождем племени Аруе и унаследовал его должность. Сын Ту по имени Тангароа, также вождь племени, женился на дочери Вехиатуа (верховного вождя союза племен тева-и-таи). Внук Ту по имени Теу (годы жизни — 1728—1803), также вождь племени, женился на дочери вождя острова Раиатеа. Правнук Ту, названный также Ту (позднее — Помаре I), родился в 1751 г. Помаре I и его преемники не любили, чтобы им напоминали об их происхождении [293, т. 1, с. 195]. Согласно другой генеалогии, в самом начале стоит вождь племени паре, который в конце XVII в. женился на женщине с архипелага Туамоту. Сами Помаре сочинили третью генеалогию (Д. Орсмوند записал ее от Помаре II), из которой явствует, что их первый предок, Ваираатоа, жил 40 поколений назад и носил имя Помаре. В этой генеалогии нет, конечно, упоминания о Туамоту, зато названы самые выдающиеся марae на островах Таяти и Мурea и такие вожди, как Таматоа I, Таматоа II, Таматоа III [182, с. 247—250]. Помаре I имел титул Те-нун-еаа-и-те-атуа, а также имена Ваираатоа и Тина [241, т. 2, с. 1184—1185].

Вместе с возвышением и упрочением династии Помаре возвысился и бог Тангароа. До конца XVIII в. Тангароа был н. Таяти одним из богов, таким, как Тане, Оро и др. Но когда По-

маре I подчинил себе другие племена и стал «королем», Тангароа превратился в главного бога, потому что Помаре I вел свое происхождение именно от него. Когда Помаре I потребовалась помощь ареоев, их бог Оро был сделан сыном Тангароа. Когда Помаре II, потерпев ряд военных поражений, разуверился в Оро, он принял христианство, подчинил себе «языческие» племена и навязал им христианского бога. После этого потребность в обществе ареоев отпала, и оно исчезло.

*Жизненный цикл.* Переходя к описанию жизненного цикла в доконтактном таитянском обществе, следует еще раз напомнить, что речь пойдет в основном о жизненном цикле вождей и жрецов. У нас есть, отмечает Д. Оливер, данные о высших слоях и почти ничего — обо всех других. То, что было в высших слоях, добавляет он, вряд ли можно относить к низшим — «общество было слишком сложным» [241, т. 2, с. 646].

В акте зачатия, согласно представлениям вождей и жрецов, участвовали трое: вождь племени, его жена и племенное божество. Судя по некоторым данным, жене вождя при этом отводилась довольно скромная роль. Женщина — это раковина; ребенок появлялся на свет, как улитка из раковины [182, с. 150]. Роль вождя племени в акте зачатия тоже была не самой главной — мужчина формировал тело ребенка, способствовал росту плоти. Главная роль отводилась племенному божеству. «Таитяне утверждают, — писал капитан Блай, — что, когда женщина спит рядом с мужем, над нею нависает бог, если передать их слова буквально — имеет с нею связь, и тогда происходит зачатие... Это бог дал им короля. Не будь помощи бога, они были бы без короля» (цит. по [241, т. 1, с. 442]). Блай добавляет, что помощь племенного бога необходима только при зачатии сына-первенца, наследующего должность «короля», т. е. вождя племени или союза племен. При зачатии других детей, вероятно, тоже требовалась помощь богов, только низших. Бог вводил в женщину свой «божественный принцип» («дух бога»), и лишь после этого вождь мог эффективно способствовать росту эмбриона.

Что происходило в том случае, когда бог по тем или иным причинам не участвовал в акте зачатия? Об этом можно судить по мифу о рождении Тане, внука Тангароа. Кстати, отметим, что до возвышения бога Тангароа главным богом на Таити был Тане [182, с. 128]. Потом его превратили в сына Тангароа, а после возвышения бога Оро — во внука Тангароа.

Папа-Ту-Ои, сын Тангароа, женился на Атеа. У них родился ребенок, Тане. Это было нечто бесформенное, говорится в мифе: нет головы, нет лица, нет носа, нет ушей, нет рта, нет шеи, нет спины, нет груди, нет ребер, нет живота, нет пупка, нет бедер, нет ягодиц, нет ног. Послали людей к Тангароа, которые сказали ему: «Дай нам свой дух, мы передадим его сыну Атеа». Тангароа дал им свой дух и изготовил кожу для ребенка. Все остальное с помощью духа Тангароа, который руководил

работой, выполнил Папа-Ту-Ои: сделал череп, виски, лоб, волосы, шею. Просверлил отверстия в черепе для глаз, ушей и рта, сделал уши, но пока без отверстий, и ушные мочки, сделал нос, но пока без ноздрей, сделал челюсти, верхнюю и нижнюю, щеки, губы, зубы. В череп, где ничего не было, вложил мозг. Сделал язык, горло, потом — плечи, руки, подмышки, локти, запястья, ладони, пальцы, ногти, широкую грудь, ребра, позвоночник, сердце, печень, легкие, желудок, живот, пупок, ягодицы, бедра, колени, кости для ног, ноги, пальцы на ногах, ногти на пальцах ног. Он облек все это кожей, просверлил раковиной отверстия в ушах, отверстия в носу, отверстие для рта. Ребенок зашевелился, заплакал, закричал: «О Атеа, мне очень больно!» Ребенок стал живым существом. Тане вырос [182, с. 364—368].

В мифе речь идет об аномальном процессе, когда в акте зачатия не участвовал бог Тангароа и отец делал тело ребенка уже после того, как ребенок появился на свет. При этом отец использовал некоторые орудия труда, например просверливал отверстия в теле с помощью раковины.

При обычном ходе событий ребенок рождался вполне готовым, т. е. все операции по изготовлению частей его тела отец осуществлял до его появления на свет, с помощью половых актов. Считалось, что для формирования всех частей тела ребенка требуется множество половых актов. Таитяне, подобно Аристотелю, полагали, что если к женщине имеют доступ двое мужчин, то ребенок часть телесных признаков получает от одного, а часть — от другого [241, т. 1, с. 410].

Нам представляется, что миф о рождении бога Оро (у ребенка два отца: бог Тангароа, потрясший ветвь хлебного дерева так, что тень от ветви упала на Хину, жену Таи-Ау, и она от этого забеременела, и муж Хины, приемный, а точнее, кормящий отец) может и не иметь заимствований из христианской религии, хотя рождение Оро действительно похоже на рождение Христа. Мы усматриваем причину сходства не в заимствовании, а в том, что в мифах о рождении Христа и Оро отражены представления об акте зачатия, свойственные определенной стадии социально-экономического развития. Эти представления обусловлены не столько уровнем знаний, сколько обожествлением вождей и стремлением последних передать свою должность сыну-первенцу.

Вера таитян в то, что в акте зачатия участвуют мужчина, женщина и бог, в сочетании с их обычаем обожествлять вождей объясняет, как нам кажется, причину появления нового представления об акте зачатия, в котором участвуют только двое — мужчина и женщина. Дело в том, что вождь у таитян — это человек-бог. В телесной оболочке вождя помещается племенное божество, от которого, а значит, и от вождя зависит благополучие всего племени. До рождения вождя это божество помещалось в отца вождя, а до этого — в отца отца вождя и т. д. вплоть до первопредка. Вождь во время полового акта

вводит в свою жену вместе с семенем «божественный принцип», и она становится матерью бога.

Видимо, прав Д. Оливер, который пишет, что «самая эффективная часть духовного наследия», точнее, божественное начало передается сыну-первенцу во время зачатия [241, т. 2, с. 1093]. Это новое представление, связавшее зачатие с половым актом, появилось задолго до того, как наука (в XIX в.) раскрыла физиологическую природу зачатия.

Вот почему таитяне смеялись над капитаном Блаем, когда он рассказывал им, что у христианского бога был сын, но не было жены. «Разве он не лежал с женщиной?» — с недоумением спрашивали они [241, т. 1, с. 410]. Д. Оливер высказывает предположение, что, по представлениям таитян, имелась связь между сахарным тростником и зачатием [241, т. 1, с. 445]. Нам не удалось найти в источниках фактов, подтверждающих это предположение. Напомним лишь о том, что знак «сахарный тростник» (тоа) мог передавать на дощечках острова Пасхи значение «сын», «потомок».

К появлению сына-первенца в семье вождя готовилось все племя. За несколько дней до родов и пять-шесть дней после них весь окружающий мир считался священным. Люди должны были молчать, многие уходили в горы и жили там во временных хижинах. Роды происходили в специально построенном для этого доме. Когда ребенок появлялся на свет, жрец говорил: «Уа махута май неи те атуа» («Бог сюда прилетел») [182, с. 182]. Потом жрец перерезал бамбуковым ножом «священную пуповину бога». Мать с ребенком пять-шесть дней не выходила из хижины (контакты с божеством считались опасными для людей). Все, к чему прикасались мать или ребенок, становилось священным и опасным для остальных. Служанки клали пищу и лили кокосовый сок в рот матери — если бы это делала она сама, то остатки пищи могли причинить служанкам вред. Перед тем как войти в священный дом, служанки надевали специальную одежду, а при выходе снимали ее. Перед едой они мылись.

Вскоре после рождения ребенка над ним совершался первый обряд — амоа («удаление»). Его цель — ослабить божественную суть новорожденного. Бог при зачатии передал ребенку, пишет Д. Оливер, часть себя самого [241, т. 1, с. 443], и это нечто надо было удалить. Сами обряды мыслились как «освобождение головы», потому что часть бога, как полагали, была именно в голове. Эти обряды совершались и в раннем детстве, и позже, смысл их заключался в том, чтобы сделать общение с сыном-первенцем безопасным для окружающих.

Когда сыну-первенцу вождя исполнялось 10 лет, его вместе с сыновьями других вождей помещали на месяц в специальную хижину. Мальчики вели праздный образ жизни, ели, спали, чтобы пополнеть и побелеть. В возрасте 13—14 лет им делали татуировку, затем — надрезание. Позже совершался обряд по-

братимства (таио), через который проходили все таитяне знатных семей.

Источники дают самые противоречивые сведения о добрачной жизни и о форме брака. Одни говорят о добрачной свободе полов, другие — о строгой охране девственности; одни — о полигамии, другие — о единобрачии. В действительности дело обстоит так: в высших сословиях мужчины имели много жен и строго охраняли девственность своих дочерей [132, т. 2, с. 567—568], в низших сословиях господствовали противоположные обычаи. Что касается экзогамии, то в низших сословиях она строго соблюдалась, браки заключались, по современной терминологии, «после четырех тот», т. е. между кузенами пятой степени [191, с. 235], в высших сословиях предпочтение отдавалось бракам между близкими родственниками. В высших сословиях вопрос о браке решали родители [241, т. 1, с. 453—454], в низших — сами молодые люди [132, т. 2, с. 567].

В браки, как правило, вступали люди из одного сословия. Если мать по рангу была ниже отца, то дети подлежали умерщвлению [132, т. 2, с. 346—347]. Впрочем, имеются и другие сведения: мать — арики, отец — ниже по рангу, ребенок — арики. Отец — арики, мать — ниже по рангу, ребенок — не арики.

Дело в том, что вожди имели связи с многими женщинами низших сословий [241, т. 2, с. 834], и дети этих женщин, естественно, не могли рассчитывать на ранг отца. Арики строго охраняли «чистоту крови».

В низших сословиях свадебный ритуал был весьма прост — немного подарков, небольшое празднество.

В высших сословиях к свадьбе готовились долго, запасая пищу, одежду, украшения. Гости собирались в доме жениха. На две тапы сажали жениха и невесту, вокруг располагались родственники, а также ареоны с подарками. Родственницы жениха и невесты надрезали себе кожу на лице, на голове. Кровь, текущая с их лиц, полагает Т. Генри, — это «демонстрация любви и единства крови» [182, с. 282]. Но скорее всего это остатки обряда, во время которого проверялась девственность невесты.

На другой день жених и невеста шли в марая. Опять их сажали на белую тапу, а мужчины и женщины подходили, надрезали себе кожу на лице и голове; кровь капала на тапу. Потом родители жениха клали сосуд из скорлупы кокосового ореха, наполненный смесью сока молодого кокосового листа с соком сахарного тростника, на лист дерева миро и держали его сначала над головой своего сына, а потом — над головой невесты. Это было символом брачного союза. Молодую пару, сидевшую на окровавленной белой тапе, накрывали другой тапой, тоже белой, на несколько секунд. Затем молодые вставали, рвали тапу, залитую кровью, на две части, сворачивали их и закапывали в землю близ марая [182, с. 283—284].



Вождь племени, приняв власть из рук своего отца и пройдя обряд инаугурации в племенном марae, руководил хозяйственной, социальной и духовной жизнью своего племени, собирал дань с общинников и, как правило, стремился подчинить себе соседние племена. Межплеменные войны происходили очень часто, особенно на главном острове архипелага.

*Верховный вождь.* На небольших островах, на каждом из которых было несколько племен, существовало единовластие — вождь одного племени подчинял себе остальные племена и становился верховным вождем острова (арики-раха). Так, на острове Раиатеа было восемь племен, во главе которых стояли вожди. Один из них был верховным вождем всего острова. Однако племя те-вай-тоа в известной мере сохраняло свою независимость. Семья верховного вождя острова жила в местности Опоа, где находилось главное марae, посвященное богу Оро. Здесь заседал совет вождей племен. Верховный вождь, открывая заседание вождей племен, совершал следующий обряд: брал рыбу (остров Раиатеа назывался «рыбой Оро»), делил ее пополам, затем каждую половину делил на четыре части: каждая часть — олицетворение племени [241, т. 3, с. 1207—1208]. На острове Хуахине (на севере) обитало восемь племен, вождь одного из них был вождем всего острова. Семья верховного вождя жила в северной части острова, близ озера Маева, где находилось главное марae, посвященное богу Тане. Этот бог почитался всеми племенами, хотя каждое имело и своего бога. В главном марae стояло восемь больших камней, символизировавших восемь племен, резная фигура Тане, справа и слева от него — по четыре фигуры племенных богов.

Южную часть острова Хуахине населяло четыре племени, вождь одного из них был вождем острова. Но затем все они стали подчиняться верховному вождю северных племен Хуахине [293, т. 3, с. 1209].

На острове Бора-Бора также было восемь племен, между вождями которых в XVIII в. шла постоянная борьба за власть над всем островом, одна династия сменяла другую. В 1750 г. верховным вождем острова стал Пуни, который подчинил себе затем племена других островов.

На острове Мурea, по одним данным, было 12 племен (Т. Генри), по другим — 8 (Э. Хэнди). Вожди племен боролись за право управлять всем островом. В 1777 г., когда остров посетил Дж. Кук, самым сильным вождем был Махине (титул Пукуа-тераитуга-и-нууруа, где нууруа — название марae), но вряд ли можно утверждать, что ему были подчинены все другие племена [241, т. 3, с. 1205].

На острове Таити обитало 21 племя, из них 14 — на Таити-Нуи, 7 — на Таити-Ити. Племена были объединены в союзы племен.

Когда европейцы впервые прибыли на Таити, борьбу за власть вели два сильнейших союза племен: тева-и-таи (около

15 тыс. человек) и тева-и-ута (около 7 тыс. человек). Верховный вождь тева-и-ута по имени Амо решил захватить власть над всем островом. Вехиатуа, вождь племен тева-и-таи, принял вызов. Сражение произошло на территории племени папара. Союз племен тева-и-ута был разбит, Амо с женой Пуреа и сыном Териирере бежали в горы. Вехиатуа не преследовал их. «После кровопролитных битв прошлых времен, — отмечает Ч. Дарвин, — те из побежденных, кто уцелел, уходили в горы, где горсточка людей могла противостоять толпе врагов... полдюжины человек легко могли бы отразить целые тысячи» [29, с. 445]. Вехиатуа вернулся на Таити-Ити. Амо некоторое время жил на территории племени паре, у вождя Теу (сыну которого, Ту, позднее — Помаре I, было в то время около 20 лет). Верховный жрец союза племен порионуу по имени Тутаха в то время сам претендовал на власть над островом. Дж. Кук, приняв его за «короля», снабдил Тутаху огнестрельным оружием. И он вместе с Ту пошел войной на тева-и-таи. Битва произошла на Таити-Ити. Союз племен пореонуу потерпел поражение. Тутаха в сражении был убит, а Ту бежал в горы.

Теперь Ту стал претендовать на власть над островом. На первых порах он одерживал победы, в частности в походе на остров Муреа, поскольку имел огнестрельное оружие. Но в 1782 г. племена острова Муреа, объединившись с союзом племен те-оропаа, напали на племена, входившие в союз племен пореонуу, и разбили их. Ту опять бежал в горы. Должность верховного вождя пореонуу перешла к его сыну Помаре II. Помаре I вместе с должностью утратил и имя — он стал называться Тина.

Власть Помаре II в это время не простиралась за пределы племен паре и аруе. Но племя паре находилось в выгодном положении — в бухту Матаваи прибывали европейские корабли. Пока кораблей не было, Помаре II не рвался к власти над островом. Но в 1789 г. здесь на короткое время встал на якорь корабль «Баунти» с мятежниками на борту. Из них 16 человек остались на Таити, в основном на территории племени паре. Только двое, Черчилль и Томпсон, ушли к Вехиатуа на Таити-Ити. Там Черчилль, используя обычай таио, стал братом верховного вождя, а после смерти Вехиатуа — верховным вождем союза племен тева-и-таи. Но вскоре его убил Томпсон, а Томпсона уничтожили сторонники Черчилля.

Помаре II, получив огнестрельное оружие от мятежников с «Баунти», организовал поход на остров Муреа и подчинил его племена. В 1790 г. он напал на племя фааа и одержал победу (ему помогали советами и оружием восемь мятежников). В том же году с помощью племени папара он подчинил своей власти союз племен те-оропаа. Все племена Таити-Нуи признали Помаре II верховным вождем, принимали у себя его ареоев, возносящих бога Оро и Помаре II. Независимость сохраняли только племена острова Таити-Ити.

В 1791 г. было построено новое марae, сюда принесли резное изображение бога Оро, надели на него перьевые пояса, отнятые у племен те-оропаа. Помаре II сидел на платформе. Жрец произнес пространную речь, обращенную к Оро, надел на грудь Помаре II перьевое украшение и провозгласил его королем Таити. Вожди племен пришли к марae с трупами людей, принесенных в жертву богу Оро: кто — с одним, кто — с двумя, кто — с тремя, в зависимости от размеров племени. Всего в марae было положено 30 трупов. Вожди вынимали у трупов глаза и с ними по очереди подходили к Помаре II, который сидел с открытым ртом. Вожди клали ему в рот глаза жертв, и он проглатывал их [241, т. 3, с. 1268—1269]. Затем началось празднество.

Суть обряда и празднества состояла в том, чтобы установить связь Помаре II с богом Оро и подчинить этому богу богов всех племен, а тем самым подчинить Помаре II вождей всех племен. На этом празднестве не было вождей тева-и-таи — они отказались признать над собой власть Помаре II.

Помаре II с помощью европейцев и ареев постоянно расширял свои владения. Вскоре под его властью оказались не только Таити-Нуи и Мурea, но и Хуахине, Раиатеа, Тахаа. Помаре II стал готовиться к войне против тева-и-таи, но приплыл корабль «Пандора», мятежники с «Баунти» были арестованы и увезены, а без их помощи Помаре II не мог рассчитывать на победу.

Последнее десятилетие XVIII в. для Помаре II было омрачено многими неприятными событиями — вражда с отцом Помаре I, восстание союза племен те-оропаа. На территории этих племен, в большом марae, состоялась встреча Помаре II с вождями те-оропаа. Богу Оро были принесены жертвы: туши свиней, трупы людей. Предметом переговоров было резное изображение бога Оро, лежавшее на столе. С одной стороны стола сидела делегация во главе с Помаре II, с другой — вожди племен те-оропаа. Помаре II требовал перенести изображение бога Оро на свою территорию. Вожди племен те-оропаа отвечали отказом. Спор решился силой: люди Помаре II схватили изображение бога и унесли его. Помаре II, опасаясь, что Оро рассердился на такое обращение с ним, принес ему в жертву одного из членов своей делегации. Племена те-оропаа поднялись на борьбу, изображение бога Оро опять попало в их руки. Тогда Помаре II объявил им войну и забрал фигуру Оро обратно [293, т. 1, с. 207—208].

В начале XIX в. многие племена, получив огнестрельное оружие, отказались признать власть Помаре II. Он приносил многочисленные человеческие жертвы богу Оро, но это ему не помогало. В 1808 г. он покинул Таити-Нуи и поселился на острове Мурea. Между тем обстановка на архипелаге менялась — стали выходить из употребления каменные орудия; в 1797 г. на Таити прибыли миссионеры и начали проповедь хри-

стианской веры. Они снабжали Помаре II в благодарность за его поддержку и помощь огнестрельным оружием. Помаре II отказался от бога Оро и в 1812 г. принял христианскую веру. Это открыло ему путь к власти: он объявил войну «язычникам», разрушал их марае, сжигал изображения племенных богов. К 1815 г. все племена архипелага приняли христианство.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, главный структурный элемент социальной организации восточных полинезийцев — это племя, состоящее из гетерогенных общин, каждая из которых, в свою очередь, включает несколько большесемейных домохозяйств.

Реальная жизнь, конечно, сложнее любой схемы. На многочисленных островах Полинезии обитали группы людей, каждая из которых иногда была столь малочисленна, что вряд ли можно называть ее племенем. Сложно установить минимальный численный предел племени, но совершенно очевидно, что 100 человек — это еще не племя. Первые группы поселенцев на острове Пасхи, ханау момоко и ханау еепе, называли себя не мата («племя»), а ханау («большая семья»). Лишь позднее, с ростом численности населения, на этом острове появились племена.

По мере увеличения численности племя делилось на несколько подплемен, которые затем превращались в самостоятельные племена; гетерогенная община могла дать начало нескольким самостоятельным общинам, большесемейное домохозяйство — нескольким большесемейным домохозяйствам. Кратковременные наблюдения исследователей не дают представления о процессе в целом.

Подплемена и племена, терявшие по разным причинам свой личный состав, могли утратить самостоятельность, раствориться в других племенах, как это произошло с целым рядом племен на острове Мангаиа.

Мы сочли возможным выделить две формы племенной структуры — ирокезскую (где должности вождей общин и племен наследственны в частях родов и совет общины или племени может выбирать вождя из членов определенного рода и смещать его) и тонганскую (где должности вождей переходят от отца к старшему сыну и совет общины или племени не может ни выбирать, ни смещать вождя). Племена Восточной Полинезии можно отнести к тонганскому типу, но в ряде случаев в них проявляются ирокезские черты.

*Гетерогенная община.* Тезис о гетерогенной общине представляется нам важным по двум причинам. Во-первых, гетерогенная община выступала как составная часть племени; это доказывает, что племя состояло из локализованных хозяйствен-

ных и социальных коллективов (деревень, поселений). Такая структура была характерна как для ирокезского, так и для тонганского племени. Во-вторых, гетерогенная община в Восточной Полинезии была социально неоднородна. В ней строго различались вожди, жрецы и члены их семей (высшее сословие) и рядовые общинники. Ранг или титул человека определялся его должностью.

Титулованные члены общины, т. е. вождь общины, жрец, главы большесемейных домохозяйств, составляли совет общины. Рассаживались в совете они строго по рангу, руководствуясь генеалогиями.

В племени — та же гетерогенность, что и в общине. В совете племени заседали вождь племени и вожди общин.

Территория племени — это, как правило, полоса от побережья внутрь острова. Таитянский вождь племени считал принадлежащими ему гору, землю от горы до побережья, площадку, где заседал совет племени, марae. Дж. Кук, которого таитяне приняли за вождя племени, чтобы не разочаровать хозяев, вынужден был сказать, что у него есть свое марae — он назвал один из районов Лондона [293, т. 2, с. 67].

*Социальное неравенство.* У вождя племени был самый крупный участок земли, множество слуг и зависимых от него людей, самый большой дом и лучшая лодка, наиболее красивые украшения, изысканная пища. Но источником его силы было не богатство, как и не самая длинная генеалогия; последняя, как было показано выше, искусственно конструировалась. И генеалогия, и обожествление вождя — это следствие его должности, титула. На совете племени, прежде чем рассадить вождей общин по рангу, называли их титулы.

Хотя среди титулованных особ не было двух людей, равных по рангу, тем не менее этот привилегированный слой представлял собой единое целое, высшее сословие, замкнутую касту. В руках людей, принадлежащих к этому сословию, были сосредоточены почти все материальные блага. Они владели почти всеми духовными ценностями. Так в рамках полинезийского общества появилось социально-экономическое неравенство, основанное на узурпации должностей (титулов) отдельными семьями.

В среде рядовых общинников, составлявших большинство населения, бытовали еще некоторые общинно-родовые обычаи (совместный труд, взаимопомощь, гостеприимство), но общинники были подчинены вождям и жрецам, которые использовали общинно-родовые обычаи, например совместный труд, в своих корыстных интересах.

*Присвоение прибавочного продукта.* Вождь племени и вожди общин присваивали прибавочный, а также и необходимый в хозяйстве продукт. Часть оставляли себе, а остальное отдавали ремесленникам и знатокам, что позволяло последним хотя бы на время освободиться от работы на огородах и рыбной лов-

ли и заниматься ремеслами, совершенствовать свое мастерство. Происходило так называемое «перераспределение» прибавочного продукта, без чего ремесло не могло бы существовать, а тем более развиваться.

Прибавочный продукт рядового домохозяйства был мал (примерно он равнялся одной четверти его валового продукта), поэтому такое домохозяйство не могло в течение месяца или двух содержать мастеров, а потом платить за их труд. Члены рядового домохозяйства сами строили себе хижины и лодки, воздвигали семейные марае. Но присвоенный вождем общины прибавочный продукт всех домохозяйств, а тем более прибавочный продукт всех общин, входивших в племя, был достаточен для того, чтобы в течение одного-двух месяцев кормить десятка два мастеров, оплачивать их труд и даже устраивать празднества для всех членов племени в ознаменование постройки нового дома, новой лодки, возведения нового марае. Самый большой дом, на каменной платформе, украшенный изящной резьбой, строился для вождя племени. Сооружались дома для военной дружины, для наложниц вождя. Новая лодка — это лодка для вождя. Новое марае — это племенное марае, где время от времени устраивались празднества, совершались обряды, приносились жертвы племенному богу.

Отношения собственности в таком обществе, отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, проявляют себя в виде отношений при-нуждения и подчинения [1, с. 65, 88—89, 183—184; 3, с. 463—465]. Крупный английский этнограф Р. Фирз, оперируя материалами, собранными им на крохотном острове Тикопия (Соломоновы острова), пытается опровергнуть учение К. Маркса о стоимости. В хозяйстве полинезийцев этого островка, утверждает он, невозможно определить прибавочную стоимость. Домохозяйство будто бы отдавало вождю только то, что ему было не нужно или без чего оно могло легко обойтись. Вождь, получив материальные блага, распределял их между членами племени, к тому же он отдавал им то нематериальное, что объединяет людей и сохраняет этническую специфику племени [146, с. 197].

Понятие «прибавочная стоимость» правомерно употреблять там, где существует частная собственность на основные средства производства, чего в доконтактной Полинезии не было. Земля находилась во владении домохозяйств, общин и племен. Все остальное (урожай, улов рыбы, различные изделия, постройки) было личной собственностью тех, кто это произвел. Вожди, пользуясь своей властью, распоряжались людьми и их личной собственностью. Вождь не крадет, говорили самоанцы, а по праву, данному ему его титулом, берет все, кроме земли (которая без людей, работающих на ней, ему не нужна), и наказывает тех, кто хочет что-либо утаить от него [259, с. 8]. Вождь мог заставить любого общинника работать на себя, а в случае отказа убить его [259, с. 16].

Таким образом, утверждения Р. Фирза, что рядовой общин-

ник отдавал только то, что ему самому было не нужно или без чего он мог легко обойтись, неубедительны. Общинник не отдавал — слуги вождя отбирали у него все: урожай с огородов, свиней, лодки, даже столбы его хижины [132, т. 2, с. 95], без чего ему не так-то легко было обойтись.

*Теория «перераспределения».* Теория «перераспределения» весьма популярна в зарубежной науке, потому что созвучна концепции, отрицающей эксплуатацию трудящихся в классовом обществе и отводящей главную роль в экономике не собственно производству, а обмену того, что произведено: сначала — дарение, потом — перераспределение и, наконец, рынок (капитализм в соответствии с этой концепцией — «рыночная экономика», и прибыль возникает на рынке). Тот, кто придерживается подобных взглядов, готов идти, как это делает Р. Фирз, на грубое извращение фактов. Те же, кто считается с фактами, слишком очевидными, чтобы с ними спорить, отвергает, как это делает, например, Д. Оливер, теорию «перераспределения» [241, т. 2, с. 1072, 1128].

*Две культуры у каждого народа.* Мы полагаем, что можно говорить (с учетом, конечно, стадияльной и островной специфики) о наличии не одной, а двух культур на Маркизских островах, на Мангаиа, на Таити, на острове Пасхи и на других полинезийских островах и архипелагах. Ошибочно, например, приписывать всем маори Новой Зеландии обильную татуировку, в то время как она была привилегией членов высшего сословия. Совершенно прав С. А. Токарев, который пишет, что «у народных масс (речь идет о Полинезии. — Н. Б.) как бы одна религия, у господствующих каст и жрецов — другая» [71, с. 94].

Так, В. Эллис отмечал, что на Таити различие в жилище, одежде, украшениях, пище и т. д. между вождями и простыми людьми было выражено гораздо резче, чем между правителями и управляемыми в большинстве цивилизованных стран [132, т. 3, с. 101]. По верованиям раротонганцев, только души вождей и воинов, погибших в сражениях, шли в рай, в этом Р. Вильямсон видел проявление классовых различий [294, т. 2, с. 28]. М. Салинс указывал, что на Гавайях у вождей были одни боги, у рядовых общинников — другие; у вождей одни обряды жизненного цикла, у рядовых общинников — другие; у вождей — эндогамные браки, у рядовых общинников — экзогамные; вождь, убивший рядового общинника, не подлежал наказанию, а общинника, наступившего на тень вождя, умерщвляли; трупы вождей хоронили в согнутом положении, а трупы рядовых общинников — в вытянутом [259, с. 20—22]. У тонганских вождей были особые одежда, татуировка, гребни, украшения. Тонганцы полагали, что души простых людей погибают вместе с телом и лишь души знатных людей продолжают загробное существование [57, с. 626]. Почти во всем матерьяльная и духовная культура вождей была одна, культура рядовых общинников — другая. Особенно резко эти различия проявля-



лись в социальной жизни. Достаточно упомянуть о том, что тонганский вождь попросил европейца убить раба из ружья только для того, чтобы увидеть огнестрельное оружие в действии [259, с. 26—27].

*Хозяйство.* На Маркизских островах у вождей были большие плантации хлебных деревьев, у рядовых общинников — отдельные деревья близ хижин [171, с. 182]. На Таити только вожди ели свинину, рядовым общинникам это было категорически запрещено, они выращивали свиней для вождей [293, т. 3, с. 326]. На острове Пасхи ловить рыбу в зимние месяцы могли только вожди, рядовым общинникам это не разрешалось; лучшие виды рыб предназначались для вождей, прочие — для рядовых общинников [228, с. 173]. На Таити питье кавы — привилегия одних вождей [259, с. 44].

*Материальная культура.* На острове Раротонга хижины вождей были крыты листьями пандануса, жилища рядовых общинников — листьями кокосовой пальмы [126, с. 18]. На острове Мангаиа вожди носили одежду из белой толстой тапы, рядовые общинники — из других сортов тапы [277, с. 143]. На Тонга только вожди могли носить нагрудные украшения из зубов кашалота и головные уборы из перьев [259, с. 22].

*Социальная организация.* В Полинезии счет происхождения среди высших сословий был патрилинейный, а среди рядовых общинников — билатеральный [163, с. 388]. Во всей Полинезии только лица высших сословий имели генеалогии. На острове Пасхи обычай жирения бытовал только в семьях вождей [228, с. 104]. На острове Мангарева обряд надрезания проходили только сыновья вождей [278, с. 125]. На Гавайях обряд надрезания в сословии вождей был один, у рядовых общинников — другой [259, с. 21]. На Таити в сословии вождей вопрос о браке решали родители [241, т. 1, с. 453], у рядовых общинников — сами молодые [132, т. 2, с. 567]. Во всей Полинезии девушки высших сословий до брака соблюдали строгое целомудрие, а среди рядовых общинников ранняя половая жизнь считалась нормой [241, т. 1, с. 453]. Во всей Полинезии среди высших сословий браки были эндогамными, среди рядовых общинников — экзогамными; вожди и жрецы имели много жен, у рядовых общинников преобладала парная семья.

*Религиозные представления.* Во всей Полинезии вождям и жрецам приписывалось две души: одна божественная, другая человеческая, а рядовым общинникам одна — человеческая [202, с. 106—108]. На островах Самоа и Тонга души вождей и жрецов шли в Булоту (некто вроде рая), а души рядовых общинников — в Са-ле-фее (некто вроде ада) [294, т. 2, табл. В]. Во всей Полинезии считалось, что вожди и жрецы обладали сверхъестественной силой (мана), рядовые общинники не обладали ею [172, с. 26]. Этот список можно было бы продолжить. Четкое различие двух культур в каждой полинезийской культуре внесет, видимо, существенные изменения в типологии

полинезийских культур, предложенные различными исследователями [69; 163; 259]. Например, М. Салинс, изучив ранговое родство, противопоставил самоанцев тонганцам; С. Корн, собравший сведения о родственных группах, собственных рядовым общинникам, утверждает, что выводы Салинса надо пересмотреть [201, с. 12].

В большесемейном домохозяйстве наблюдались как патрилинейность (глава домохозяйства прослеживал свою связь с предком по мужской линии через старшего брата в каждом поколении), так и билатеральность (остальные члены ядра прослеживали свою связь с главой домохозяйства и по мужской линии, и по женской ветви). Некоторые устанавливали эту связь путем адопции, другие (как женщины, так и мужчины) приходили в домохозяйство по браку.

*Адопция.* В Полинезии адопция была обычным явлением. Даже бог Тангароа, согласно преданиям, практиковал ее [241, т. 2, с. 702]. Помаре I, как уже говорилось, был усыновлен вождем племени аруе и унаследовал его должность. Усыновленный занимал положение, ничем не отличавшееся от положения тех, кто родился в семье (если он был адоптирован в семью, равную по рангу той, в которой он родился). Если знатные люди адоптировали детей из семей низшего ранга, то адоптированные находились у них на положении зависимых.

Адопция среди вождей иногда совершалась по политическим соображениям. Так, королева Помаре заставила трех бездетных вождей островов Хуахине, Раиатеа и Бора-Бора усыновить трех своих сыновей, с тем чтобы они унаследовали их должности.

Адопция существует и в наши дни. В городе Папезте в 1962 г. в каждой семье на четверых детей приходился в среднем один усыновленный [142, с. 293—294].

Среди полинезийцев широко практиковалось побратимство (на Таити его называли таю, на Маркизских островах — е иноа, на Тонга — офа и т. д.), сопровождавшееся обменом именами. Дж. Кук, например, побратался с Помаре I [45, с. 193], а также с одним из тонганских вождей [293, т. 3, с. 157]. Р. Вильямсон пишет: «Если женщина усыновила кого-то, то она считается его матерью; но я сомневаюсь, что эта женщина признает сыном побратима человека, адоптированного ею. Не уверен я и в том, что адоптированный становится потомком предка того человека, который его адоптировал» [293, т. 3, с. 159, 160].

Побратимство между двумя людьми распространялось на деле на их родственников — мать и отец одного из них приобретали еще одного сына, каждый из побратимов — вторую мать и второго отца. Д. Оливер, считающий побратимство разновидностью адопции, пишет, что «связь по адопции, пожалуй, даже сильнее, чем по крови» [241, т. 2, с. 703].

Известно, что исходным пунктом, определяющим родство между людьми в Полинезии, является не вертикальная связь

(родители — дети), а горизонтальная (сиблинги). На это, в частности, указывает Р. Фирз: «Родство между сиблингами — основная черта полинезийской жизни» [145, с. 272]. Но в понятие «сиблинги» Р. Фирз вкладывает лишь кровное родство и рассматривает только те значения терминов «брат» и «сестра», которые «связаны с элементарной семьей» [145, с. 278]. Для него сиблинги — это те, кто имеет одного и того же отца и одну и ту же мать. Но к полинезийскому родству нельзя подходить с европейскими мерками. Люди, имеющие разных отцов и разных матерей, становятся в результате побратимства сиблингами. У человека появляются два отца и две матери, т. е. возникает почва для формирования классификационной терминологии родства.

*Родство.* Почти все исследователи проводят различие между родством по крови и родством по адопции, полинезийцы же этого не делают — они понимают и то и другое как родство по кормлению. «Отец» — тот, кто кормит, «сын» — тот, кого кормят. Члены каинги связаны друг с другом родством по кормлению (сам термин «каинга» происходит от слова «каи» — «кормить», «есть»). Следует еще раз подчеркнуть, что полинезийская система родства — это не только термины родства («отец», «мать» и т. д.), но и генеалогия. Термины родства и генеалогия, отмечает Те Ранги Хироа, «составляют одно неразрывное целое» [68, с. 41]. Генеалогический принцип (потомки такого-то) лежит в основе всех звеньев племенного строя, начиная от каинги и кончая союзом племен. Чем выше должность, тем длиннее генеалогия. В генеалогии вождя племени сначала перечисляются явления природы: земля, море, дождь, корни, скалы, затем боги и, наконец, предки — люди. В каждом поколении — муж и жена (например, Небо — мужское начало, Земля — женское начало), в следующем поколении — их потомок (например, корень). Мужское начало входит (хе туки ки рото) в женское начало. Слова «хе туки ки рото» исследователи понимают как половой акт. Бог Макемаке сочетался с водой, и появилась красная рыба [77, с. 49]. Бог Тангароа сочетался с курицей, и родился человек по имени Моа (моа — «курица») [77, с. 66]. Но эти слова обозначают не половой акт, а то, что дух мужского начала входит в женское начало и оплодотворяет его. Дух бога Макемаке входит в воду, и появляется красная рыба. Дух бога Тангароа входит в курицу, и из куриного яйца рождается человек. В той части генеалогии, где фигурируют боги и люди, речь идет о вхождении духа в женщину, что и ведет к рождению ребенка. Поэтому, как нам кажется, следует по-новому осмыслить полинезийские мифы о сотворении мира.

*Религия.* Мы выявили важную роль религии в жизни полинезийцев. Само представление о родстве по крови первоначально имело религиозную окраску. Хотелось бы подчеркнуть, что главное в полинезийской религии не то, во что люди верили,

а то, кому верили. Боги в Полинезии были живыми людьми, они ходили по земле. Вождь племени, он же часто и жрец, был сильнее племенного бога. Племенной вождь мог заменить его другим, то же самое мог сделать вождь общины с общинным, а глава домохозяйства — с большесемейным богом. Полинезийцы, принося богам жертвы, всегда ожидали за это благодарений, т. е. действовали по принципу «мы — тебе, ты — нам». Господство вождей и служителей культа над богами свойственно не только полинезийцам. В Индии в I тысячелетии до н. э. выражение «брахманы сильнее богов» было пословицей. В Сибири шаман был хозяином духов, а они — его помощниками. Люди верили в силу шаманов и жрецов, в их способности заставлять богов делать то, о чем шаманы и жрецы их просят или что они им приказывают. Люди шли к колдуну потому, что верили в его силу совершать сверхъестественное, не прибегая при этом к помощи духов и богов. А так как религия очень консервативна, то эта ее черта сохранялась и позднее. Характерно, что многие религии названы по именам не богов, в которых люди верят, а людей, которые когда-то жили и словам которых они верят.

Одной из характерных черт полинезийской религии является то, что политеизм превратился в монотеизм до возникновения государственности. Племя, захватившее власть над другими племенами, навязывало им своего племенного бога, и этот бог становился межплеменным. Потом к власти приходило другое племя, но межплеменной бог оставался прежним. Более того, этот бог становился одним из средств в борьбе каждого племени за подчинение себе других племен.

Соображения о структуре сословно-кастового строя, о роли вождей и жрецов в обществе, о характере родства и религии, высказанные нами, подлежат проверке на других материалах. Может оказаться, что все это свойственно только полинезийцам, да и то не всем, а лишь жителям Центральной и Восточной Полинезии.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- <sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3.
- <sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23.
- <sup>3</sup> Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. 1.
- <sup>4</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21.
- Ленин В. И. Развитие капитализма в России. — Полное собрание сочинений. Т. 3.
- <sup>6</sup> Ленин В. И. Социализм и религия. — Полное собрание сочинений. Т. 12.
- <sup>7</sup> Алаев Л. Б. Соседская община и кастовая община. — «Народы Азии и Африки». 1972, № 4.
- <sup>8</sup> Александров В. А. Сельская община в России (XVII — начало XIX в.). М., 1976.
- <sup>9</sup> Андреев И. Л. Общинные структуры и некапиталистический путь развития. Владимир, 1973.
- <sup>10</sup> Андреев И. Л. Некапиталистический путь развития. М., 1974.
- <sup>11</sup> Бахта В. М. К вопросу о структуре первобытного производства. — «Вопросы истории». 1960, № 7.
- <sup>12</sup> Бахта В. М. Аотеароа. М., 1965.
- <sup>13</sup> Беликов В. И. Происхождение и миграции полинезийцев (по лингвистическим данным). — Пути развития Австралии и Океании. М., 1981.
- <sup>14</sup> Беллинсгаузен Ф. Ф. Двукратные изыскания в Южном Ледовитом океане и плавание вокруг света в 1819, 1820 и 1821 гг. М., 1940.
- <sup>15</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
- <sup>16</sup> Бугенвиль Л. А. Кругосветное путешествие на фрегате «Будез» и транспорте «Этуаль». М., 1961.
- <sup>17</sup> Бутинов Н. А., Кнорозов Ю. В. Предварительное сообщение об изучении письменности острова Пасхи. — «Советская этнография». 1956, № 4.
- <sup>18</sup> Бутинов Н. А. Маори (историко-этнографический очерк). — «Труды Института этнографии АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая». Т. 38, 1957.
- <sup>18а</sup> Бутинов Н. А. Разделение труда в первобытном обществе. — «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая». Т. 54, 1960.
- <sup>19</sup> Бутинов Н. А. и Тумаркин Д. Д. Западное Самоа. — «Советская этнография». 1962, № 2.
- <sup>19а</sup> Бутинов Н. А. Типология родства. — Проблемы типологии в этнографии. М., 1979.
- <sup>19б</sup> Бутинов Н. А. Остров Пасхи: вожди, племена, племенные территории (в связи с кохау ронгоронго). — «Советская этнография», 1982, № 6.
- <sup>20</sup> Бутинов Н. А. Полинезийцы островов Тувалу. М., 1982.

- <sup>21</sup> Бутинова М. С. Миссионерство и колониализм в Океании. М., 1975.
- <sup>22</sup> Бутинова М. С. Культ вождей в Полинезии. — Двенадцатая научная конференция по изучению Австралии и Океании. М., 1981.
- <sup>23</sup> Бутинова М. С. Полинезийский пантеон. — Тринадцатая научная конференция по изучению Австралии и Океании. М., 1984.
- <sup>24</sup> Гавриленко И. Г. Методологическая роль категории «разделение труда» для исторического материализма. — «Труды Горьковского политехнического института им. А. А. Жданова». Т. XXVI. Вып. 3. Горький, 1970.
- <sup>25</sup> Гиренко Н. М. Традиционная социальная организация ньямвези. Рук. Л., 1975.
- <sup>26</sup> Головин В. М. Путешествие на шлюпе «Диана» в 1807—1811 гг. М., 1961.
- <sup>27</sup> Головин В. М. Путешествие вокруг света, совершенное на военном шлюпе «Камчатка» в 1817, 1818 и 1819 гг. М., 1965.
- <sup>28</sup> Данилова Л. В., Данилов В. П. Проблемы теории и истории общины. — Община в Африке. Проблемы типологии. М., 1978.
- <sup>29</sup> Дарвин Ч. Путешествие натуралиста вокруг света на корабле «Бигль». М., 1953.
- <sup>30</sup> Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. М., 1959.
- <sup>31</sup> Дьяконов И. М. Проблемы собственности. О структуре общества Ближнего Востока до середины II тысячелетия до н. э. — «Вестник древней истории». 1967, № 4.
- <sup>32</sup> Дятел Е. П. Проблемы политической экономии первобытного общества. — «Экономические науки». 1974, № 1.
- <sup>32a</sup> Кинозов Ю. В. Легенды о заселении острова Пасхи. — «Советская этнография». 1963, № 4.
- <sup>33</sup> Кобищанов Ю. М. Община или класс? — Аграрные структуры стран Востока. М., 1977.
- <sup>34</sup> Кобищанов Ю. М. Системы общинного типа. — Община в Африке. М., 1978.
- <sup>35</sup> Ковалевский М. М. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. СПб., 1905.
- <sup>36</sup> Колганов М. В. Собственность. Докапиталистические формации. М., 1962.
- <sup>37</sup> Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978.
- <sup>38</sup> Кон И. С. К проблеме возрастного символизма. — «Советская этнография». 1981, № 6.
- <sup>39</sup> Коцебу О. Новое путешествие вокруг света в 1823—1826 гг. М., 1959.
- <sup>40</sup> Кренделев Ф. П. Остров Пасхи (геология и проблемы). Новосибирск, 1976.
- <sup>41</sup> Кренделев Ф. П., Кондратов А. М. Безмолвные стражи тайн. Новосибирск, 1980.
- <sup>41a</sup> Крывелев И. А. Критика религиозного учения о бессмертии. М., 1979.
- <sup>42</sup> Крузенштерн И. Ф. Путешествие вокруг света в 1803, 1804, 1805 и 1806 гг. на кораблях «Надежда» и «Нева». М., 1950.
- <sup>43</sup> Кудрявцев Б. Г. Письменность острова Пасхи. — «Сборник Музея антропологии и этнографии». Л., 1949, т. 11.
- <sup>44</sup> Кук Дж. Первое кругосветное плавание Джемса Кука. Плавание на «Индевере» в 1768—1771 гг. М., 1960.
- <sup>45</sup> Кук Дж. Плавание к Южному полюсу и вокруг света в 1772—1775 гг. М., 1964.
- <sup>46</sup> Кук Дж. Третье плавание Джемса Кука. Плавание в Тихом океане в 1776—1780 гг. М., 1971.
- <sup>47</sup> Лазарев А. П. Записки о плавании шлюпа «Благонамеренный» в 1819, 1820, 1821 и 1822 гг. М., 1951.
- <sup>48</sup> Лисянский Ю. Ф. Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803—1806 гг. М., 1947.
- <sup>49</sup> Литке Ф. П. Путешествие вокруг света на военном шлюпе «Сенявин» в 1826—1829 гг. М., 1948.

- <sup>50</sup> Луомала К. Голос ветра. М., 1976.
- <sup>51</sup> Малаховский К. В. Острова Кука. М., 1978.
- <sup>52</sup> Малаховский К. В. История колониализма в Океании. М., 1979.
- <sup>53</sup> Мейлах М. Б. Каннибализм. — Мифы народов мира. М., 1980.
- <sup>54</sup> Меликсетова И. М. Основные тенденции социально-экономической эволюции Тонга. — Новое в изучении Австралии и Океании. М., 1972.
- <sup>55</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений. Т. 1—5. М.—Л., 1949—1954.
- <sup>56</sup> Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972.
- <sup>57</sup> Народы Австралии и Океании. Под ред. С. А. Токарева и С. П. Толстова. М., 1956.
- <sup>58</sup> Николаев В. П. Природные и этносоциальные условия интеграции в Океании. — Проблемы изучения Австралии и Океании. М., 1976.
- <sup>59</sup> Община в Африке.
- <sup>60</sup> Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Л., 1967.
- <sup>61</sup> Ольдерогге Д. А. Система инкита. — «Труды Института этнографии АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая». Т. 54. М.—Л., 1960.
- <sup>62</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- <sup>63</sup> Пучков П. И. Население Океании. М., 1967.
- <sup>64</sup> Равва Н. П. Полинезия. Очерк истории французских колоний (конец XVII—XIX вв.). М., 1972.
- <sup>65</sup> Свет Я. М. История открытия и исследования Австралии и Океании. М., 1966.
- <sup>66</sup> Следзевский И. В. Земледельческая община в Западной Африке. — Община в Африке.
- <sup>67</sup> Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
- <sup>68</sup> Те Ранги Хироа (П. Бак). Мореплаватели солнечного восхода. М., 1950.
- <sup>69</sup> Токарев С. А. Происхождение общественных классов на островах Тонга. — «Советская этнография». 1958, № 1.
- <sup>70</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- <sup>71</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
- <sup>72</sup> Толстов С. П. Проблемы родового общества. — «Советская этнография». 1931, № 3—4.
- <sup>73</sup> Тумаркин Д. Д. К вопросу о формах семьи у гавайцев в конце XVIII—начале XIX в. — «Советская этнография». 1954, № 4.
- <sup>74</sup> Тумаркин Д. Д. Вторжение колонизаторов в «край вечной весны». Гавайский народ в борьбе против чужеземных захватчиков в конце XVIII—начале XIX вв. М., 1964.
- <sup>75</sup> Тумаркин Д. Д. Гавайский народ и американские колонизаторы. М., 1971.
- <sup>76</sup> Ульяновский Р. А. Социализм и освободившиеся страны. М., 1972.
- <sup>77</sup> [Федорова И. К.]. Мифы, предания и легенды острова Пасхи. М., 1978.
- <sup>78</sup> Харузина В. Н. Этнография. М., 1909.
- <sup>79</sup> Хрустов Г. Ф. К вопросу об отношениях собственности в первобытном обществе. — «Советская этнография». 1959, № 6.
- <sup>80</sup> Чкония И. В. О природе большой семьи. Тб., 1964.
- <sup>81</sup> Шульце-Мезье Ф. Остров Пасхи. М.—Л., 1931.
- <sup>82</sup> Abrahams J. Studies in Pharisaism and the Gospel. Cambridge, 1924.
- <sup>83</sup> Arii Taimai E. Tahiti. N. Y., 1947.
- <sup>84</sup> Ashley-Montagu. Coming into being among the Australian aborigines. L., 1937.
- <sup>85</sup> Austen L. Procreation among the Trobriand Islanders. — «Oceania». 1934, vol. 5, N 1.
- <sup>86</sup> Ayres W. S. Radio Carbon Dates from Easter Island. — «The Journal of the Polynesian Society». 1971, vol. 80, N 4.
- <sup>87</sup> Barnes J. A. Kinship Studies: Some Impressions of the Current State of Play. — «Man». 1980, vol. 15, N 2.
- <sup>88</sup> Barrau J. Subsistence Agriculture in Polynesia and Micronesia. Honolulu, 1961.

- 38a Barthel T. Die Hauptgott der Osterinsulaner. — «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig». 1957, Bd 15.
- 38 Barthel T. Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift. Hamburg, 1958.
- 39 Barthel T. Easter Island Place Names. — «Journal de la Société des Oceanistes». 1962, vol. 18, N 18.
- 39 Barthel T. Rongorongo — Studien. — «Anthropos». 1963, Bd. 58, N 3—4.
- 32 Bastian A. Inselgruppen in Oceanien: Reiseergebnisse und Studien. B., 1883.
- 33 Beaglehole E. Polynesian Anthropology Today. — «American Anthropologist». 1937, vol. 39, N 2.
- 34 Beaglehole E. Cultural Peaks in Polynesia. — «Man». 1937, vol. 37, September.
- 35 Beaglehole E. and P. Ethnology of Pukapuka. Honolulu, 1938.
- 36 Beaglehole E. and Beaglehole P. Pangai Village in Tonga. Wellington, 1941.
- 37 Beaglehole E. Polynesian Anthropology. Honolulu, 1947.
- 38 Beaglehole E. Social and Political Changes in the Cook Islands. — «Pacific Affairs». 1948, vol. 21, June.
- 39 Beaglehole E. Social Change in the South Pacific, Rarotonga and Aitutaki. L., 1957.
- 100 Bell F.L.S. The Place of Food in the Social Life of Central Polynesia. — «Oceania». 1931, vol. 2, N 2.
- 101 Bell F.L.S. A Functional Interpretation of Succession and Inheritance in Central Polynesia. — «Oceania». 1932, vol. 3, N 2.
- 102 Best E. The Polynesian Society. Its Genesis, Objects and Achievements. — «The Journal of the Polynesian Society». 1923, vol. 35, N 1.
- 103 Best E. Notes on Customs, Ritual and Beliefs Pertaining to Sickness, Death, Burial and Exhumation among the Maoris. — «The Journal of the Polynesian Society». 1926, vol. 35, N 1.
- 104 Best E. The Discovery and Settlement of Rarotonga by Polynesiens. — «The Journal of the Polynesian Society». 1927, vol. 36, N 2.
- 105 Blacking J. Fictitious Kinship Amongst Girls of the Venda of the Northern Transvaal. — «Man». 1959, vol. 59, September.
- 106 Brady J. Socioeconomic Mobility. Adoption and Land Tenure in the Ellice Islands. — Transactions in Kinship, Adoption and Fosterage in Oceania. Ed. by J. Brady. Honolulu, 1976.
- 107 Brim C. J. Medicine in the Bible. N. Y., 1936.
- 108 Brown A. R. Beliefs Concerning Childbirth in some Australian Tribes. — «Man». 1912, vol. 12, November.
- 109 Brown G. Melanesians and Polynesians. L., 1910.
- 110 Brown J. M. The Riddle of the Pacific. L., 1924.
- 111 Browne A. H. An Account of Some Early Ancestors of Rarotonga. — «The Journal of the Polynesian Society». 1897, vol. 6, N 1.
- 112 Burger F. Die Küsten und Bergvölker der Gazelle-Halbinsel. Stuttgart, 1913.
- 113 Burridge K. Descent in Tangu. — «Oceania». 1957, vol. 28, N 2.
- 114 Burrows E. G. Breed and Border in Polynesia. — «American Anthropologist». 1939, vol. 41, N 1.
- 115 Burrows E. G. Culture Areas in Polynesia. — «The Journal of the Polynesian Society». 1940, vol. 49, N 4.
- 116 Carroll A. Location of Bulutu, Buruttu or Pulotu. — «The Journal of the Polynesian Society». 1895, vol. 4, N 2.
- 117 Christian F. W. Marquesan Cosmogony. — «The Journal of the Polynesian Society». 1895, vol. 3, N 3.
- 118 Christian F. W. Vocabulary of the Mangaian Language. Honolulu, 1924.
- 119 Christian F. W. Eastern Pacific Lands Tahiti and the Marquesas. L., 1910.
- 120 Church J. W. A Vanishing People of the South Seas. — «National Geographical Magazine». 1919, vol. 46, N 3.
- 121 Churchill W. Easter Island. Wash., 1912.



- 122 Cole F. J. Early Theories of Sexual Generation. Ox., 1930.
- 123 Cole F. J. A History of Comparative Anatomy. From Aristotle to the Eighteenth Century L., 1944.
- 124 Condliffe J. B. Te Rangi Hiroa. The Life of Sir Peter Buck. Christchurch, 1971.
- 125 Crocombe R. G. and Vaine Rere. Naming in Atiu. — «The Journal of the Polynesian Society». 1959, vol. 68, N 3.
- 126 Crocombe R. G. Land Tenure in the Cook Islands. Melbourne, 1964.
- 127 Crocombe R. G. The New South Pacific. Canberra, 1973.
- 128 Damon F. H. The Kula and Generalized Exchange. — «Man». 1980, vol. 15, N 2.
- 129 Davis T. R. A. Rarotonga Today — «The Journal of the Polynesian Society». 1947, vol. 56, N 3.
- 130 Dodge E. S. An Account of the Marquesas Islands in 1825. — «The Journal of the Polynesian Society». 1940, vol. 49, N 4.
- 131 Duff R. No Sort of Iron. Christchurch, 1969.
- 132 Ellis W. Polynesian Researches. Vol. 1—4. L., 1831.
- 133 Emory K. P. East Polynesian Relationships. — «The Journal of the Polynesian Society». 1963, vol. 72, N 2.
- 134 Emory K. P. Easter Island's Position in Prehistory of Polynesia. — «The Journal of the Polynesian Society». 1972, vol. 81, N 1.
- 135 Englert S. Island in the Centre of the World. N. Y., 1970.
- 136 Farber B. Kinship and Family Organization. N. Y., 1966.
- 137 Feinberg R. History and Structure: a Case of Polynesian Dualist. — «Journal of Anthropological Research». 1980, vol. 36, N 3.
- 138 Feinberg R. What is Polynesian Kinship all about. — «Ethnology». 1981, vol. 20, N 2.
- 139 Ferdon E. N. Notes on the Present-Day Easter Islanders. — «Southwestern Journal of Anthropology». 1957, vol. 13, N 3.
- 140 Ferdon E. N. Easter Island Exchange Systems. — «Southwestern Journal of Anthropology». 1958, vol. 14, N 2.
- 141 Finney B. R. Notes on Bond-Friendship in Tahiti. — «The Journal of the Polynesian Society». 1964, vol. 73, N 4.
- 142 Finney B. R. Polynesian Peasants and Proletarians. — «The Journal of the Polynesian Society». 1965, vol. 74, N 3.
- 143 Finney B. R. Resource Distribution and Social Structure in Tahiti. — «Ethnology». 1966, vol. 1, N 1.
- 144 Firth R. Bond-Friendship. — Tikopia Ritual and Belief. L., 1967.
- 145 Firth R. Sibling Terms in Polynesia. — «The Journal of the Polynesian Society». 1970, vol. 79, N 3.
- 146 Firth R. Work and Value: Reflections on Ideas of Karl Marx. — Social Anthropology of Work. Ed. by S. Wallman. L., 1979.
- 147 Fisher H. Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien. München, 1965.
- 148 Ford C. S. A Comparative Study of Human Reproduction. New Haven, 1945.
- 149 Frake C. O. Malayo-Polynesian Land Tenure. — «American Anthropologist». 1956, vol. 58, N 1.
- 150 Frankel J. P. Polynesian Migration Voyages: Accidental or Purposeful? — «American Anthropologist». 1963, vol. 65, N 5.
- 151 Frazer J. Folk-Songs and Myths from Samoa. — «The Journal of the Polynesian Society». 1897, vol. 6, N 1.
- 152 Freeman D. Kinship, Attachment Behavior and the Primary Bond. — The Character of Kinship. Ed. by J. Goody. Cambridge, 1975.
- 153 Fry H. K. Body and Soul: a Study from Western Central Australia. — «Oceania». 1933, vol. 3, N 3.
- 154 Gifford W. Tongan Society. Honolulu, 1929.
- 155 Gill W. Gems from the Coral Islands. L., 1856.
- 156 Gill W. W. Myths and Songs of the South Pacific. L., 1876.
- 157 Gill W. W. Life in the Southern Isles. L., 1876.
- 158 Gill W. W. Savage Life in Polynesia. Wellington, 1880.

- <sup>139</sup> Gill W. W. *The South Pacific and New Guinea Past and Present*. Sydney, 1892.
- <sup>160</sup> Gill W. W. *From Darkness to Light in Polynesia*. L., 1894.
- <sup>161</sup> Gold E. *The Birth-Ropes of Mangaia and Some Superstitions*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1945, vol. 54, N 3.
- <sup>162</sup> Goldman J. *Status Rivalry and Cultural Evolution in Polynesia*. — «American Anthropologist». 1955, vol. 57, N 4.
- <sup>163</sup> Goldman J. *Variation in Polynesian Social Organization*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1957, vol. 66, N 4.
- <sup>164</sup> Goldman J. *Social Stratification and Cultural Evolution in Polynesia*. — «Ethnohistory». 1958, vol. 5, Summer.
- <sup>165</sup> Goldman J. *The Evolution of Polynesian Societies*. — *Culture in History*. Ed. by S. Diamond. N. Y., 1960.
- <sup>166</sup> Goldman J. *Ancient Polynesian Society*. Chicago, 1970.
- <sup>167</sup> Goody J. *The Character of Kinship*. Cambridge, 1975.
- <sup>168</sup> Groube L. *Tonga, Lapita Pottery and Polynesian Origins*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1971, vol. 80, N 3.
- <sup>169</sup> Gunson N. A. *Note on the Difficulties of Ethnohistorical Writing with Special Reference to Tahiti*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1963, vol. 72, N 4.
- <sup>170</sup> Gunson N. *Great Women and Friendship Contracts Rites in Pre-Christian Tahiti*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1964, vol. 73, N 1.
- <sup>171</sup> Handy E.S.C. *The Native Culture of the Marquesas*. Honolulu, 1923.
- <sup>172</sup> Handy E.S.C. *Polynesian Religion*. Honolulu, 1927.
- <sup>173</sup> Handy E.S.C. *History and Culture in the Society Islands*. Honolulu, 1931.
- <sup>174</sup> Handy E.S.C. *Houses, Boats and Fishing in the Society Islands*. Honolulu, 1932.
- <sup>175</sup> Hartland E. S. *Primitive Paternity*. Vol. 1-2. L., 1910.
- <sup>176</sup> Hartland E. S. *The Legend of Perseus*. Vol. 1—3. L., 1894, 1895, 1896.
- <sup>177</sup> Hawthorn H. and C. S. Belshaw. *Cultural Evolution or Cultural Change—the Case for Polynesia*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1957, vol. 66, N 1.
- <sup>178</sup> Hecht H. *The Culture of Gender in Pukapuka*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1977, vol. 86, N 2.
- <sup>179</sup> Heine-Heldern R. *Die Osterinselschrift*. — «Anthropos». 1938, Bd. 33, N 5—6.
- <sup>180</sup> Heine-Heldern R. *Politische Zweiteilung, Exogamie und Kriegsursachen auf der Osterinsel*. — «Ethnologica». 1960, vol. 2.
- <sup>181</sup> Helm J. *Essays on the Problem of Tribe*. Wash., 1968.
- <sup>182</sup> Henry T. *Ancient Tahiti*. Honolulu, 1928.
- <sup>183</sup> Heyerdahl T. *Turning Back Time in the South Seas*. — «National Geographic Magazine». 1941, vol. 79, N 1.
- <sup>184</sup> Heyerdahl T. *The Arts of Easter Island*. L., 1976.
- <sup>185</sup> Hickling H. H. *Notes on the Adoption and Naming of Children in Mangaia*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1945, vol. 54, N 1.
- <sup>186</sup> Hocart A. *Lau Islands, Fiji*. Honolulu, 1929.
- <sup>187</sup> Hogbin H. J. *Law and Order in Polynesia*. L., 1934.
- <sup>188</sup> Hogbin H. J. *Adoption in Wogeo, New Guinea*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1935, vol. 44, N 4.
- <sup>189</sup> Hooker J. *On Child-Bearing in Australia and New Zealand*. — «Journal of the Ethnological Society of London», 1869, vol. I.
- <sup>190</sup> Hooper A. «Blood» and «Belly»: *Tahitian Concepts of Kinship and Descent*. — *Echanges et Communications*. Ed. by J. Pouillon and P. Maranda. The Hague, 1970.
- <sup>191</sup> Hooper A. «Eating Blood»: *Tahitian Concepts of Incest*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1976, vol. 85, N 2.
- <sup>192</sup> Hau F.L.K. *Kinship and Culture*. Chicago, 1971.
- <sup>193</sup> Huntsman J. W. *Concepts of Kinship and Categories of Kinsmen in the Tokelau Islands*. — «The Journal of the Polynesian Society». 1971, vol. 80, N 3.

- 194 Huntsman J. and Hooper A. The «desecration» of Tokelau Kinship. — «The Journal of the Polynesian Society». 1976, vol. 85, N 2.
- 195 Jones E. The Madonna's Conception through the Ear. — Essays in Applied Psycho-Analysis. L., 1951.
- 196 Kaberry P. M. Spirit-Children and Spirit-Centres of the North Kimberley Division. — «Oceania». 1936, vol. 6, N 4.
- 197 Kay P. Tahitian Fosterage and the Form of Ethnographic Models. — «American Anthropologist». 1963, vol. 65, N 5.
- 198 Keesing F. M. Modern Samoa. L., 1934.
- 199 Keesing F. M. Social Anthropology in Polynesia. L., 1953.
- 200 Kirchhoff P. The Principles of Clanship in Human Society. — «Davidson Anthropological Journal». 1955, vol. 1.
- 201 Korn S.R.D. Tongan Kin Groups: the Noble and the Common View. — «The Journal of the Polynesian Society». 1974, vol. 83, N 1.
- 202 Koskinen A. A. Ariki the First-Born. An Analysis of the Polynesian Chieftain Title. Helsinki, 1960.
- 203 Krämer A. Die Samoa-Inseln. Stuttgart, 1962.
- 204 Landtman G. The Origin of Inequality of the Social Classes. Chicago, 1938.
- 205 Lavachery H. Easter Island, Polynesia. — «Antiquity». 1936, vol. 10.
- 206 Lehmann F. R. Die Adoption bei Schriftlosen Völkern. Lpz., 1936.
- 207 Levi-Strauss C. Structural Anthropology. N. Y., 1967.
- 208 Levy R. Tahitian Adoption as a Psychological Message. — Adoption in Eastern Oceania. Ed. by V. Carroll. Honolulu, 1970.
- 209 Levy R. Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands. Chicago, 1973.
- 210 Lindenfelter S. G. Socioeconomic Change in Oceania. — «Oceania». 1977, vol. 48, N 2.
- 211 Linton R. The Material Culture of the Marquesas. Honolulu, 1923.
- 212 Linton R. Ethnology of Polynesia and Micronesia. Chicago, 1926.
- 213 Linton R. Marquesan Society. — A. Kardiner. The Individual and His Society. N. Y., 1939.
- 214 Lowie R. Primitive Religion. L., 1925.
- 215 MacGregor G. Ethnology of the Tokelau Islands. Honolulu, 1937.
- 216 Malinowski B. Magic, Science and Religion and other Essays. Boston, 1948.
- 217 Manuiri. The Story of the Visit of Tongaiti to Rarotonga. — «The Journal of the Polynesian Society». 1896, vol. 5, N 2.
- 218 Markus G. E. Role Distance in Conversations between Tongan Nobles and their «people». — «The Journal of the Polynesian Society». 1980, vol. 89, N 4.
- 219 Mariner W. An Account of the Tongan Islands in the South Pacific Ocean. Edinburgh, 1827.
- 220 Marshall M. Incest and Endogamy in Namoluk Atoll. — «The Journal of the Polynesian Society». 1976, vol. 85, N 2.
- 220a Marshall M. The Nature of Nurture. — «American Ethnologist». 1977, vol. 4.
- 221 Martin H. B. Polynesian Journal. Salem, 1981.
- 222 McCall G. Reaction to Disaster. Continuity and Change in Rapanui Social Organization. N. Y., 1979.
- 223 McCall G. Kinship and Environment on Easter Island. — «Mankind». 1979, vol. 12, N 2.
- 224 McCoy P. C. The Place of Near-Shore Islets in Easter Island Prehistory. — «The Journal of the Polynesian Society». 1978, vol. 87, N 3.
- 225 Mead M. The Social Organization of Manua. Honolulu, 1930.
- 226 Mead M. The Role of Small South Seas Cultures in the postwar World. — «American Anthropologist». 1943, vol. 45, N 2.
- 227 Mead M. Blackberry Winter. N. Y., 1972.
- 228 Metraux A. Ethnology of Easter Island. Honolulu, 1940.
- 228a Metraux A. Easter Island, a Stone Age Civilization of the Pacific. L., 1957.

- 229 Monberg T. Fathers were Not Genitors. — «Man». 1975, vol. 10, N 1.
- 230 Morgan L. H. Ancient Society, N. Y., 1878.
- 231a Mulloy W. Father Sebastian Englert (1888-1969). — «The Journal of the Polynesian Society». 1969, vol. 78, N 1.
- 231 Mühlmann W. E. Staatsbildung in Polynesien. — «Zeitschrift für Ethnologie». 1933, Bd. 65, N 4—6.
- 232 Mühlmann W. E. Die Begriffe «Ati» und «Mataeinaa». — «Anthropos». 1934, Bd. 29, N 5—6.
- 233 Mühlmann W. E. Arioi und Mamaia. Wiesbaden, 1955.
- 234 Myers F. R. The Cultural Basis of Politics in Pintubi Life. — «Mankind». 1980, vol. 12, N 3.
- 235 Nayacacalou R. R. Land Tenure and Social Organization in Tonga. — «The Journal of the Polynesian Society». 1959, vol. 68, N 2.
- 236 Needham R. Rethinking Kinship and Marriage. L., 1971.
- 237 Nevermann H. Götter der Sudsee. Stuttgart, 1947.
- 238 Nevermann H. Polynesien and Paul Gauguin. — «Baessler-Archiv». 1956, vol. 4.
- 239 Newbury C. Aspects of Cultural Change in French Polynesia: the Decline of the Arii. — «The Journal of the Polynesian Society». 1967, vol. 76, N 1.
- 240 Oliver D. M. The Pacific Islands. N. Y., 1951.
- 241 Oliver D. M. Ancient Tahitian Society. Vol. 1—3. Canberra, 1974.
- 242 Orbell M. The Religious Significance of Maori Migration Traditions. — «The Journal of the Polynesian Society». 1975, vol. 84, N 3.
- 243 Pearn J. and Sweet J. The Origins of Pregnancy Superstitions Relating to Congenital Malformations. — «Oceania». 1977, vol. 48, N 2.
- 244 Perry W. J. Theology and Physiological Paternity. — «Man». 1932, vol. 32, July.
- 245 Piddington R. Synchronic and Diachronic Dimensions in the Study of Polynesian Cultures. — «The Journal of the Polynesian Society». 1951, vol. 60, N 2—3.
- 246 Pitt-Rivers J. Pseudo-Kinship. — «The International Encyclopaedia of Social Sciences». 1968, vol. 8.
- 247 Ploss H. H., Bartels M., Bartels F. Woman. Vol. 1—3. L., 1935.
- 248 Fukui M. K. The Canoe Making Profession of Ancient Times. — «Hawaiian Historical Society Papers». 1939, vol. 20.
- 249 Ravuvu Asesela. Dependency as a Determinant of Kinship Terminology. — «The Journal of the Polynesian Society». 1971, vol. 80, N 4.
- 250 Read C. No Paternity. — «The Journal of the Royal Anthropological Institute». 1918, vol. 48.
- 251 Reining P. Kinship Studies in the Morgan Centennial Year. Wash., 1972.
- 252 Reitzenstein F. Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfangnis in Glaube und Brauch der Natur und Kulturvölker. — «Zeitschrift für Ethnologie». 1909, Bd. 41, N 5.
- 253 Ritter P. L. Adoption in Kosrae Island: Solidarity and Sterility. — «Ethnology». 1981, vol. 20, N 2.
- 254 Robertson G. The Discovery of Tahiti. L., 1948.
- 255 Roughsey D. Moon and Rainbow. An Autobiography of an Aboriginal. Sydney, 1971.
- 256 Routledge C. The Mystery of Easter Island. L., 1919.
- 257 Sahllins M. D. Esoteric Efflorescence in Easter Island. — «American Anthropologist». 1955, vol. 57, N 3.
- 258 Sahllins M. D. Differentiation by Adaptation in Polynesian Society. — «The Journal of the Polynesian Society». 1957, vol. 66, N 3.
- 259 Sahllins M. D. Social Stratification in Polynesia. Seattle, 1958.
- 260 Sahllins M. D. Moala: Culture and Nature on a Fijian Island. Ann Arbor, 1962.
- 261 Salisbury R. F. New Guinea Highlands Models and Descent Theory. — «Man». 1964, vol. 64.
- 262 Salomon, Tati. On Ariis in Tahiti. — «The Journal of the Polynesian Society». 1910, vol. 19, N 1.

- 263 Schneider D. M. The Meaning of Incest. — «The Journal of the Polynesian Society». 1976, vol. 85, N 2.
- 264 Shore S. Incest Prohibitions and the Logic of Power in Samoa. — «The Journal of the Polynesian Society». 1976, vol. 85, N 2.
- 265 Smith S. P. Notes on the Mangareva or Gambier Group of Islands. — «The Journal of the Polynesian Society». 1918, vol. 27, N 2.
- 266 Specialized Studies in Polynesian Anthropology. Honolulu, 1947.
- 267 Spiro M. Virgin Birth. — «Man». 1968, vol. 3, N 3.
- 268 Stair J. B. Old Samoa. Ox., 1897.
- 269 Stanner W. The South Seas in Transition. Sydney, 1953.
- 270 Steinen D. Das Standwesen der Polynesier in Seiner Wirtschaftlichen Bedeutung. — «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft». 1926, Bd. 42, N 2.
- 271 Strathern A. J. Melpa Food-Names as an Expression of Ideas on Identity and Substance. — «The Journal of the Polynesian Society». 1977, vol. 86, N 4.
- 272 Suggs R. C. The Island Civilizations of Polynesia. N. Y., 1960.
- 273 Suggs R. The Derivation of Marquesan Culture. — «The Journal of the Royal Anthropological Institute». 1961, vol. 91.
- 274 Swete H. B. The Holy Spirit in the New Testament. L., 1909.
- 275 Taugapa W. Missionary Lamentations: Early Educational Strategies in Tahiti, 1800-1840. — «Journal de la Société des Oceanistes». 1980, vol. 38, N 68.
- 276 Te Rangi Hiroa (P. Buck). The Material Culture of the Cook Islands. New Plymouth, 1927.
- 277 Te Rangi Hiroa (P. Buck). Mangaiian Society. Honolulu, 1934.
- 278 Te Rangi Hiroa (P. Buck). Ethnology of Mangareva. Honolulu, 1938.
- 279 Te Rangi Hiroa (P. Buck). Ethnology of Tongareva. Honolulu, 1932.
- 280 Te Rangi Hiroa (P. Buck). Anthropology and Religion. New Haven, 1939.
- 281 Te Rangi Hiroa (P. Buck). The Disappearance of Canoes in Polynesia. — «The Journal of the Polynesian Society». 1942, vol. 57, N 3.
- 282 Te Rangi Hiroa (P. Buck). Arts and Crafts of the Cook Islands. Honolulu, 1952.
- 283 Tegnaens H. Blood-Brothers. N. Y., 1952.
- 284 Taylor R. Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. L., 1870.
- 285 Thomson W. Te Pito te Henua, or Easter Island. Wash., 1889.
- 286 Thomson D. F. Fatherhood in the Wik Monkan Tribe. — «American Anthropologist», 1936, vol. 38, N 3.
- 287 Thurnwald R. Economics in Primitive Communities. Ox., 1932.
- 288 Tregear E. Easter Island. — «The Journal of the Polynesian Society». 1892, vol. 1, N 2.
- 289 Tupouniua P. A Polynesian Village. The Process of Change in the Village of Hoi in Tonga. Suva, 1977.
- 290 Turner G. Samoa a Hundred Years Ago and Long before. L., 1884.
- 291 Tylor E. B. Notes on the Asiatic Relations of Polynesian Culture. — «The Journal of the Royal Anthropological Institute». 1882, vol. 2.
- 292 Vayda A. Polynesian Cultural Distributions in New Perspective. — «American Anthropologist». 1959, vol. 61, N 5.
- 293 Williamson R. W. The Social and Political Systems of Central Polynesia. Vol. 1—3. Cambridge, 1924.
- 294 Williamson R. W. Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia. Vol. 1—2. Cambridge, 1933.
- 295 Williamson R. W. Religion and Social Organization in Central Polynesia. Cambridge, 1937.

## ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Бутинова М. С. Где находится Гавайки? — «Новые тенденции во внутреннем развитии и международных отношениях стран Тихоокеанского бассейна». М., 1985.
2. Говоров К. А. Океания (физико-географический справочник). М., 1971.
3. Крупа В. Полинезийские языки. М., 1976.
4. Океания. Справочник. М., 1982.
5. Пучков П. И. Остров Пасхи. — «Страны и народы». М., 1981.
6. Badddeley J. Adoption in Rarotonga. — «The Journal of the Polynesian Society». 1982, vol. 91, N 91.
7. Brigham W. T. An Index to the Islands of the Pacific. Honolulu, 1900.
8. Crocombe R. Anthropology, Antropologists and Pacific Islanders. — «Oceania», 1976, vol. 67, N 1.
9. Felbermayer F. Sagen und Überlieferungen der Osterinsel. Nürnberg, 1971.
10. Handy W. C. Handicrafts of the Society Islands. Honolulu, 1927.
11. Loti P. Tahiti (translated by N. H. Hardy). N. Y., 1927.
12. Luomala K. The Menhune of Polynesia and other Mystical Little People of Oceania. Honolulu, 1951.
13. Mamak A., McCall G. Paradise Postponed: Research and Development in the South Pacific. Singapore, 1978.
14. Ngata A. T. Anthropology and the Government of the Native Races. — «Australasian Journal of Psychology and Philosophy». 1928, vol. 16, N 1.
15. Pakoti J. The First Inhabitants of Aitutaki (translated by H. Nicholas). — «The Journal of the Polynesian Society». 1895, vol. 4, N 1.
16. Te Rangi Hiroa (P. Buck). An Introduction to Polynesian Anthropology. Honolulu, 1945.
17. Steinen K. Die Marquesaner und Ihre Kunst. B., Bd I, 1925; Bd II, 1928.
18. Williamson R. W. Essays in Polynesian Ethnology. Cambridge, 1939.

## SUMMARY

The present work *Social Organization of the Polynesians* by N. A. Butinov, an earlier writer on social and ethnography problems of the Southern (New Zealand) and Western (Tuvalu) Polynesia, is concerned with the social organization of the natives of Tahiti, Mangaia, Marquesas and the Easter Island (Central and Eastern Polynesia) as it had been prior to the oncome of the Europeans.

Chapter 1, entitled "General and Peculiar in Social Organization of the Polynesians", deals with the specific features of Polynesian societies as determined by both the peculiarities of the insular world and the peopling history of Polynesia. Much in the culture of the natives of the Marquesas, Mangaia, Tahiti and the Easter Island lends itself to real understanding only when their ethnogeny has been taken into account of in the traditional cultural context of their pre-island life with its different natural and historical environment.

The present generation of the Polynesians have a profound respect for their ancestors' heritage. A touch of idealization being off, knowledge of the past permits a better insight into Polynesia's present and future.

The Polynesian society possesses all the basic features typical of the critical stage in human development, i.e. when class institutions are being born within the system of the community-kinship: 1) differentiation between handicraft (manufacture of articles) and agriculture; 2) between management (in the economic, social and cultural spheres) and material production; 3) regulation and control over economic, social and cultural activities through community-kinship institutions, dual by their nature: different standards for the noble and the ordinary tribesmen; 4) independence of the managerial stratum growing into its *de facto* dominance over the rest of tribesmen; 5) sharp intra-community distinctions between the ruling noble (chiefs, priests, their family members) and the ordinary tribesmen; 6) emergence of intra-community *Sondereigentum* on the basic means of production; 7) the communal ownership and *Sondereigentum* relationships functioning as those of supremacy and subordination; 8) absence of private property on the basic means of production

and, hence, no distinct social classes; 9) tribes formation as social communities and/or unions of tribes; 10) no states in the pre-European era.

The aforementioned specific features help distinguish this pre-class-to-class transitional stage from the community-kinship system (non-differentiated agriculture and handicraft; managerial functions based on knowledge and authority; no *Sondereigentum* on the basic means of production; a tribe being an ethnic unit with a minimum of sporadic social functions) on the one hand, and from the class society with its private property on the basic means of production and state control over economic, social and cultural activities on the other.

Any society going through the pre-class-to-class transitional stage is characterised by both the obsolescent relationships and the emerging estate-caste ones. Hence the Polynesian society attributed to by many scholars as community-kinship and/or even a feudal society, while neither of views are correct. In our view, it should be described as "tribal estate-caste" structure thus emphasizing the idea that it has ceased to be a community-kinship society while still remaining a pre-class, pre-state one.

Kinship continues to be an important regulating factor of intra-tribal relations. In contrast to the individual type of kinship among the Europeans (a single husband, wife, father and mother) it is classificatory with the Polynesians (several husbands, wives, fathers and mothers). According to Te Rangi Hiroa, classificatory kinship interpreted as "blood kinship", becomes a synonym for "group marriage" and, therefore, should be replaced with some other term. Accordingly, the author of the present work suggests interpreting the Polynesian kinship as "kinship by feeding". A Polynesian father is not the "genitor" but the "pater": Polynesians believe the genitor to be an ancestor who entered the woman's body as an embryo to be reborn in a child, while the pater is the one feeding and bringing up the child. Similarly, the mother is often not the woman who gives birth to a child but the one who takes care of the child and provides it with food. Te Rangi Hiroa, for instance, considered as his mother not the woman who gave him birth but the one who brought him up.

Chapter 1 provides a description of such notions as a tribe, a heterogeneous community, large family household economy, a small family and other tribal estate-caste institutions functioning in the Polynesian society.

Chapter 2 deals with the social organization of the natives of Marquesas; Chapter 3—with those of Mangaia; Chapter 4—of the Easter Island; Chapter 5—of Tahiti. The Marquesas Islands were the forefront of peopling; from here the first settlers moved to Tahiti, the Cook Islands and the Easter Island. Insignificant in Tahiti, the Marquesas component is evident on the Mangaia Island as seen in the name of the *Ngariki* tribe (Marquesas *na-iki*) as well as on the Easter Island—in the figure of Ho-



tu-Matua (Marquesas *Hotu* who lived in 15-th A.D.).

Chapter 2 describes their ethnic composition and the mode of life emphasising those cultural aspects which continue to develop within the cultures of the natives of Mangaia and the Easter Island.

Chapter 3 traces the history of peopling the Cook Islands and argues that the groups of natives whom Te Rangi Hiroa termed as "tribes" were actually "clans" which is supported by the fact that all of them, except Ngariki, were exogamous, while those termed by him as "districts" were "tribes". Hence quite a different picture of the Mangaia social organization.

Chapter 4 provides data proving that the first settlers (first peopling wave—*hanau momoko*) came to the Easter Island from the Cook Islands and were led by Chief Hau-Maka (Au-Make in the Rarotongan pronunciation); the second (*hanau eepe*)—from the Marquesas Islands and was led by Hotu-Matua (otherwise called Nga Tavake). The author identified and read the text on the Aruku Kurenga's tablet—it is a narration of how Hau-Maka, the scouts and Hotu-Matua sailed eastward from the South-West end of the Easter Island along its Southern coast, weathered the Poike peninsula and then moved on along the Northern coastline to the Bay of Anakena. Deshiphered, though only in part, was also the text about the tribal fishing places and identified, but not read so far, was the text about the tribal deities.

Chapter 5 studies in detail the ethnic composition of the natives of Tahiti (tribes, sub-tribes, unions of tribes), the estate-caste divisions and inter-tribal wars for domination over the entire archipelago.

The concluding section sums up the results of the investigation, reviews the "redistribution theory" (the one rejecting social stratification and property differentiation in Polynesia), discusses the existence of two cultures (one of the noble and the other of the ordinary tribesmen) on each archipelago and outlines problems which need further analysis.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора . . . . .	3
Глава I. Общее и особенное в социальной организации полинезийцев . . . . .	4
Глава II. Маркизцы . . . . .	33
Глава III. Мангайцы . . . . .	69
Глава IV. Рапануйцы . . . . .	120
Глава V. Таитяне . . . . .	166
Заключение . . . . .	203
Список использованной литературы . . . . .	211
Дополнительная литература . . . . .	220
Summary . . . . .	221

*Николай Александрович Бутинов*

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ  
ПОЛИНЕЗИЙЦЕВ

*Утверждено к печати*

*Институтом этнографии*

*им. Н. Н. Миклухо-Маклая*

Редактор *И. В. Королева*. Младший редактор *Л. В. Исаева*. Художник *Э. С. Зарянский*. Художественный редактор *Э. Л. Эрман*. Технический редактор *В. П. Стуковнина*.  
Корректор *Л. М. Коляцина*

ИБ № 15178

Сдано в набор 07.05.84. Подписано к печати 13.02.85. А 02396. Формат 60×90<sup>1/16</sup>.  
Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 14.  
Усл. кр.-отт. 14,25. Уч.-изд. л. 15,91. Тираж 1050 экз. Изд. № 5534. Зак. № 618.  
Цена 2 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы, 103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1.

Набрано в 3-й типографии издательства «Наука» 107143, Б-143, Открытое шоссе, 28.  
Отпечатано во 2-й типографии изд-ва «Наука». Зак. 1267