

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ
НАУК
ИНСТИТУТ
ЭТНОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ЭТНОГРАФИЯ ДЕТСТВА



Традиционные
методы
воспитания
детей
у народов
Австралии,
Океании
и Индонезии



Москва
«НАУКА»
Издательская фирма «Восточная литература»
1992

ставят разные теоретические проблемы. Н. А. Бутинов, опираясь преимущественно на меланезийские материалы, обсуждает общетеоретическую проблему взаимоотношения отцов и детей в условиях общинно-родового строя с учетом специфики разных систем родства. Особенно интересным с точки зрения этнографии родительства представляется его анализ института адапции (усыновления). А. И. Азаров дает сравнительный анализ возрастных обрядов перехода и мужских инициаций, уделяя особое внимание проблемам полового и сексуального символизма, а также структуре и функциям ранговых и тайных мужских союзов. Е. С. Соболева реконструирует стиль социализации детей и подростков на острове Тимор; важное место в статье занимают особенности половой социализации и соответствующие обряды и ритуалы. Статья Е. В. Ревуненковой, продолжающая ее ранее опубликованные работы, прослеживает роль и место некоторых традиционных институтов и форм деятельности (возделывание риса, особая система обучения и древнее театральное искусство) в современной системе социализации детей у народов Малайзии и Индонезии. Наконец, О. В. Зернецкая анализирует отражение мира детства в современной литературе маори.

Думаю, что книга не только даст читателю интересную новую информацию об образе детства и стиле традиционного воспитания детей у народов Австралии и Океании, но и будет способствовать развитию теоретико-методологической рефлексии.

И. С. Кон

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию читателей сборник — продолжение работы по сравнительно-историческому изучению традиционных форм и методов воспитания детей у народов мира. Первые три книги этой серии были посвящены народам зарубежной Азии. Теперь речь пойдет о народах Австралии и Океании.

В отличие от народов Азиатского континента, социально-педагогическая практика которых зачастую вовсе не исследовалась, детству народов Океании посвящена огромная специальная литература. В известном смысле можно сказать, что этнография детства началась именно здесь. Уже Н. Н. Миклухо-Маклай собрал ценные данные о воспитании детей у папуасов. В 20-х годах на материалах Океании были созданы классические работы Бронислава Малиновского (о тробрианцах) и Маргарет Мид (Самоа, Новая Гвинея, остров Бали). Рэймонд Ферс подробно описал социализационную систему у тикопия (1936 г.), Джон Уайтинг — у квома (1941 г.), Ян Хогбин — у вогео (1943 г.) и т. д. Эта традиция активно продолжается и современными исследователями. По количеству публикаций детство народов Австралии и Океании занимает одно из первых мест в этнографической литературе.

Этот интерес, разумеется, не случаен. Исследователи не просто дополняют или поправляют предшественников.

Во-первых, культура народов Океании чрезвычайно многообразна; наряду с некоторыми общими чертами каждый из них обладает существенной спецификой.

Во-вторых, здесь можно увидеть наиболее древние, архаические формы общественных отношений, в минимальной степени подвергшиеся европейским влияниям. Можно даже открыть и описать ранее вовсе не известный народ, как это сделал Джильберт Хердт с папуасами самбия. Многие общие проблемы этнографии детства и юности изучались в этнографии прежде всего на опыте народов Австралии и Океании (половые различия и половозрастной символизм, подростковые инициации, мужские союзы, нормы сексуального поведения и т. д.).

В настоящей книге мы несколько отошли от единообразной схемы, принятой в наших «азиатских» сборниках. Авторы статей не только рассматривают разные этнические группы, но и

ставят разные теоретические проблемы. Н. А. Бутинов, опираясь преимущественно на меланезийские материалы, обсуждает общетеоретическую проблему взаимоотношения отцов и детей в условиях общинно-родового строя с учетом специфики разных систем родства. Особенно интересным с точки зрения этнографии родительства представляется его анализ института адопции (усыновления). А. И. Азаров дает сравнительный анализ возрастных обрядов перехода и мужских инициаций, уделяя особое внимание проблемам полового и сексуального символизма, а также структуре и функциям ранговых и тайных мужских союзов. Е. С. Соболева реконструирует стиль социализации детей и подростков на острове Тимор; важное место в статье занимают особенности половой социализации и соответствующие обряды и ритуалы. Статья Е. В. Ревуненковой, продолжая ее ранее опубликованные работы, прослеживает роль и место некоторых традиционных институтов и форм деятельности (возделывание риса, особая система обучения и древнее театральное искусство) в современной системе социализации детей у народов Малайзии и Индонезии. Наконец, О. В. Зернецкая анализирует отражение мира детства в современной литературе маори.

Думаю, что книга не только даст читателю интересную новую информацию об образе детства и стиле традиционного воспитания детей у народов Австралии и Океании, но и будет способствовать развитию теоретико-методологической рефлексии.

Н. А. Бутинов

ДЕТСТВО В УСЛОВИЯХ ОБЩИННО-РОДОВОГО СТРОЯ

Авторы статей, включенных в наш сборник, равно как и в предыдущие¹, выходят часто за пределы детства, затрагивая представления, обычаи и обряды, связанные с одной стороны с зачатием, беременностью, родами, а с другой — с переходом подростков к юности (обряды инициации), заключением брака (свадебные обряды), появлением на свет нового человека, для которого «все опять повторится сначала». Мужчина же, став отцом этого ребенка, и женщина, став матерью, повторяют, в свою очередь, жизнь пожилых людей и стариков. «Путь старшего, — говорят афганцы, — мост для младшего». Жизненный цикл человека, по представлениям многих народов, не кончается, однако, в момент смерти. Умирает тело, а душа, как полагают, переселяется в мир, который люди, живущие на земле, называют миром мертвых, и продолжает там жить, ожидая возвращения в мир живых. Рано или поздно душа входит в тело одной из женщин, живущих на земле (чаще всего вместе с пищей), и воплощается в новом человеке, появляющемся на свет. Таким образом, и для стариков после их смерти «все опять повторится сначала». Тайцы говорят: «Рождение ребенка — это возобновление прерванной смертью нити жизни». В свое время, по их представлениям, родители «вернулись» в мир живых, и дети у них те же самые, что были когда-то; если же дети по ошибке попали в чужую семью, то это очень плохо. Так объясняют тайцы детскую смертность.

Каждая следующая ступень жизненного цикла связана с предыдущей. Утробный период мыслится поэтому как полноценное звено замкнутого круга «жизнь — смерть — жизнь». Недаром у монголов начало жизни отсчитывалось не с момента рождения, а с начала внутриутробного развития. Обычаи, обряды и представления, связанные с зачатием и появлением ребенка на свет, интересуют нас еще и потому, что они оказывают свое влияние на формы и методы социализации детей, особенно в раннем возрасте. Жизнь взрослых интересует нас в той мере, в какой социализация детей направлена на подготовку их к выполнению обязанностей взрослых людей².

Семья. Детство человека, особенно раннее, проходит в рамках семьи. Главная функция семьи — забота отца и матери

о своих детях. Семья существует в основном ради детей, говорят ифугао. В японской семье первостепенное значение имеют не супружеские отношения, а отношения между родителями и детьми. Достаточно красноречиво свидетельствует о приоритете в семье отношений «родители—дети» отмеченный у многих народов обычай: бесплодие жены — достаточная причина для развода. Семья, состоящая из родителей и детей, зафиксирована и у самых отсталых народов (например, у примитивных охотников и собирателей), и у самых передовых. Видимо, в таком составе она была, есть и будет всегда и везде.

Отцы, матери и дети. С нашей точки зрения, у ребенка может быть только один отец и одна мать. Отсюда и наша поговорка: «Родителей не выбирают». Добавим — и детей тоже.

У народов, представленных в нашем сборнике, иная точка зрения. Если мы с нашим пониманием родства приступим, например, к рассмотрению отношений в семье у папуасов и меланезийцев, то столкнемся с фактами, которые нам трудно будет объяснить. Первое, что нас удивит, — это та необычайная легкость, с какой дети переходят из одной семьи в другую. В деревне Варе (дистрикт Массим, Новая Гвинея) в 1950 г. более трети детей (33 из 93) жили не в хижинах, а тем самым и не в семьях, своих родителей. «Важный аспект семейной жизни — подвижность детей»³. На острове Нукуоро в 1950—1960 гг. 61% детей поменял семью, причем 17 детей переходили из одной семьи в другую дважды, пять — трижды и один — четырежды. Раньше такие переходы из одной семьи в другую совершались, видимо, еще чаще: из взрослого населения этого острова только два человека не имели такого опыта⁴. На острове Пароиа 40% детей перешли из одной семьи в другую⁵. Не редкость подобные случаи и у тиморцев.

Случаи адопции детей встречаются всюду, но не в таких количествах. Здесь количество невольно наводит на мысль о том, что перед нами — иное качество, а именно иное понимание родства. Ведь адоптированные дети становятся родными в той семье, в которую они перешли (там у них новые мать и отец, братья и сестры), и чужими для той семьи, откуда они ушли. На островах Тонга в таких случаях проводятся обряды «отлучения от родителей»⁶. В Океании можно быть матерью, не родив ребенка, и быть отцом, не будучи родителем.

Родство. Мы обычно трактуем родство как факт природы (мы так и говорим: «биологическое родство», «физиологическое родство»). На деле же это не биология и не физиология. Это — наше представление о родстве, сложившееся исторически. Термин «родство по крови», например, воспринят нами из античной концепции, согласно которой эмбрион на первых порах состоит из крови и создается только отцом. В античности различали родство по крови (между отцом и детьми) и утробное родство (между матерью и детьми). В средние века стало признаваться родство по крови также и между матерью и ее деть-

ми (хотя кровь у отца и у матери может быть разной). После этого термин «родство по крови» утратил свой буквальный смысл, стал чисто условным и в таком виде дошел до наших дней. Мы говорим о родстве по крови, но имеем в виду не кровь, а нечто другое. Этнографы предпочитают термин «родство по рождению», но это, по существу, синоним утробного родства, признававшегося в античности только между матерью и ее детьми. Видимо, и в данном случае имеется в виду не рождение, а нечто другое — зачатие: отец и мать — те, кем зачат ребенок в момент полового акта.

Таковы наши представления о родстве и значения, придаваемые нами терминам «родители» и «дети». Эти представления и эти значения мы приписываем всем народам и всем эпохам, в том числе и самым первобытным.

Мы объясняем, например, исходя из этих наших представлений о значении термина «отец», тот факт, что в первобытности у каждого человека, по нормам классификационного родства, было много «отцов». Первобытный человек, утверждаем мы, знал, подобно нам, что отец у него — один, но не знал, кто именно (был будто бы групповой брак), и поэтому каждого из мужей своей матери он называл «отцом». Нас не смущает при этом то обстоятельство, что первобытный человек хорошо знал, какая женщина его родила, и все же называл многих женщин термином «мать». В наших рассуждениях в данном случае правильно только одно: первобытный человек действительно знал, кто его отец, и отличал его (в том числе терминологически) от других «отцов», только в слово «отец» он вкладывал совсем иной, отличный от нашего, смысл.

Родство по зачатию. Люди, живущие общинно-родовым строем, знали, что без полового акта женщина не забеременеет. Правда, они полагали, что этого недостаточно — необходимо еще, чтобы в тело женщины вошла душа одного из предков, иначе в утробе будет не зародыш, а «пустое тело» (кеты). Видимо, именно это представление о недостаточности полового акта привело к появлению среди этнографов мнения, будто некоторые народы верят в возможность зачатия без такого акта. Когда мы читаем, будто у тувинцев зачатие не рассматривалось как результат полового акта, то это следует, по нашему мнению, понимать так, что половой акт недостаточен для формирования зародыша в теле женщины. Акт зачатия мыслится следующим образом. Менструальная кровь — это в потенции человеческий зародыш. Мужское семя преграждает менструальной крови выход из женского тела. Менструации прекращаются, начинается беременность.

Родители создают ребенка, заранее поставив перед собой такую цель. Первые несколько недель после прекращения менструаций от них требуется повышенная половая активность⁷. Они при этом создают ребенка по частям (туловище, голову, руки, ноги, внутренние органы и т. д.), причем мужчина делает

одни части тела, женщина — другие. Кто что делает — на этот счет у разных племен разные мнения, но источником этих частей тела всюду считается кровь женщины и семя мужчины.

Таким образом, люди знают, во-первых, о родстве по зачатию и знают и различают своих родителей, во-вторых, им известны два вида такого родства: родство по крови (по матери) и родство по семени (по отцу). Жители острова Вогое обозначают эти два вида родства по зачатию соответственно словами *дара* и *дан*⁸; монголы называют родство по крови (по матери) *чисун-горол*, родство по кости (по отцу) — *ясун-горол*.

Тесная связь между мужчиной и женщиной, зачавшими ребенка, а также между родителями и ребенком всячески подчеркивается. У нганасан, например, существовал обычай, зачерчивавший проходить кому-либо между беременной женщиной и ее мужем (они — родители) и между женщиной и люлькой, в которой лежит ее ребенок (она его родила).

Родство по кормлению. Кроме родства по зачатию в доклассовом обществе было известно родство по кормлению.

В античности различали два понятия: *генитор* и *патер*. *Генитор* — тот, кто зачал ребенка, т. е. родитель. *Патер* — тот, кто его кормит, растит и воспитывает (слово *pater* происходит от корня, означающего «кормить», «воспитывать»). *Патер* — это отец. Родителем мог быть один человек, отцом — другой.

Это различение двух понятий — родитель и отец — пришло в античность из стадияльного прошлого.

Этнограф. Э. Стразерн, прибыв из Англии на Новую Гвинею к папуасам племени мелпа, был весьма удивлен, когда оказалось, что у него здесь много родственников. Он стал возражать: я родился в Англии, а не на Новой Гвинее, поэтому среди людей племени мелпа у меня нет и не может быть родственников. Ему объяснили: «Да, ты родился в Англии, и там твой родитель, но теперь ты живешь на нашей земле, ты вырос на нашей пище, и поэтому ты наш родственник»⁹.

Папуас Новой Гвинеи считает себя отцом всех детей своей жены папуаски, в том числе и тех, которые были папуасско-малайскими метисами. Н. Н. Миклухо-Маклай называет его за это «добродушным папашей»¹⁰. Но дело тут не в добродушии, а в понимании отцовства: отец — тот, кто растит, кормит и воспитывает. Мы могли бы привести много примеров такого понимания родства и в нашем обществе. Ограничимся тем, что укажем на проникновение его в художественную литературу. Анатолий Рыбаков в своем романе «Дети Арбата» (М., 1987, с. 304) пишет о русской семье в районе Ангары, где в облике троих сыновей заметна явная примесь кавказской крови. За объяснением ходить недалеко — в этом доме девять лет жил ссыльный кавказец. Тем не менее «хозяин их считает за своих, они его — за отца».

Еда, пища, кормление, полагает Э. Стразерн, — «отличный символ» для обозначения такого родства¹¹. Папуасы племени

форе называют родство по еде термином *кагиса*; это слово означает «полдень» — время, когда люди форе готовят себе общий обед. Источник этого родства — «общий обед, на котором это родство основано»¹². У меланезийцев острова Гуденоф пища — мера всех вещей: община, родство, престиж — все это осмысливается и выражается через пищу¹³.

Термин «родство по кормлению», «по еде» не следует, однако, понимать буквально (как и наш термин «родство по крови»). Это, как справедливо отмечает Э. Стразерн, только символ. За этим термином стоит вся общинно-родовая жизнь, основанная на принципе коллективизма. Члены общины живут вместе на своей кормовой территории, пища их растет на этой земле, значит, говорят люди мелпа, в самой земле есть этот *копонг*, который из земли переходит в пищу, из пищи — в их тела и создает родство между ними¹⁴. У папуасов племени бенабена «люди живут вместе не обязательно потому, что они родственники, скорее они стали родственниками, потому что вместе живут»¹⁵. У каждого родича имеется свой персональный символ, связывающий его с общиной и родом. Когда он родился, его плаценту закопали в землю и посадили над нею дерево (банан, кордилину). Земля, говорят папуасы мелпа, кормит дерево и ребенка *копонгом*. Дерево растет, человек растет. «Люди мелпа связаны с землей, потому что часть их тел посажена там»¹⁶. Все они — *мбо тенда*, т. е. происходят в конечном счете от одного ростка (*мбо*), посаженного предком, первым пришедшим на эту землю. Тот же обычай (закапывать плаценту и сажать над нею дерево) мы видим у папуасов племени мбовамб. Члены рода — *тепа ранди вамб*, посаженные и выросшие на одной земле люди¹⁷. Люди племени ндуиндуи (остров Аоба, Вануату), желая подчеркнуть родовое единство, не называют предка (они его не помнят), а говорят: «Мы — клубни одного ямса», подразумевая при этом ямс, посаженный предком¹⁸.

Совместный труд создает родство. Папуасы племени бусама, бенабена, хули, меланезийцы добу и т. д., если они совместно трудятся и вместе едят, считают себя братьями и сестрами¹⁹. Все они — *хамггини*, как говорят папуасы хули, т. е. потомки одной и той же «группы братьев» (у них общего предка нет).

Источниками такого родства помимо общей еды являются взаимная помощь, совместное прохождение обрядов инициации, партнерство по обмену, внесение платы за невесту и т. д. — в общем все то, что связывает, сближает людей. У папуасов племени бусама люди, сотрудничающие друг с другом, — родственники (*нгаленг*), переставшие сотрудничать — чужаки²⁰. При этом родство по пище, по еде считается более близким и важным, чем родство по зачатию.

Родство в семье между отцом и матерью, с одной стороны, и их детьми — с другой, формируется в течение весьма длительного времени. Мы будем называть его родством по кормлению. Отец и мать кормят детей и создают тем самым их плоть,

способствуют их физическому росту: они обучают их правилам гигиены, обычаям, трудовым навыкам, и именно поэтому они — не просто родители, а отец и мать своих детей.

В представлениях папуасов и меланезийцев концепция родства по зачатию (по крови и по кости) сосуществует с концепцией родства по кормлению (по еде, по плоти) и под влиянием последней приобретает дополнительные черты. Половой акт истолковывается как прием пищи; с неродственником — поедание хорошей пищи, с родственником — поедание самой плохой пищи²¹. В фольклоре существует параллелизм пищевого и эротического кодов. Понятия «принимать пищу» и «совокупляться» часто обозначаются одним словом. Родители кормят эмбрион: женщина — грудным молоком (оно, как полагают, в этот период течет внутрь), мужчина — «молоком пениса». В языке племени тангу одно и то же слово (*геумб*) означает «грудное молоко» и «мужское семя»²².

После рождения ребенка женщина продолжает кормить его грудным молоком, а мужчина (это отмечено у двух папуасских племен — эторо и калули) — «молоком пениса», вводя это «молоко» младенцу в рот²³. У других племен мужчина кормит ребенка «через мать»: добывает для нее пищу, которая в ее теле перерабатывается в грудное молоко. В результате отец воспринимается не только как родитель, создавший какие-то органы ребенка (об этом знают, но не придают этому факту важного значения), а как кормилец, даже в период беременности. Главное в отцовстве, однако, не то, что было до рождения ребенка, а то, что после. Папуас племени арапеш, желая подчеркнуть свое отцовство, не скажет ребенку: «Я тебя породил»; он скажет: «Я тебя вырастил... я добывал пищу, которая создала твое тело»²⁴.

Мать тоже воспринимается не как родительница, а как кормилица. На острове Манус две женщины спорили о том, кто из них — мать девочки. Одна говорила: «Я — мать, я ее родила». Другая возражала: «Я — мать, я ее удочерила и с тех пор кормлю и воспитываю»²⁵. Присутствовавшие при споре вынесли единое решение: мать — та, кто кормит, растит и воспитывает.

Реальная жизнь подчас создает ситуации, когда и нам приходится называть отцом и матерью людей, не являющихся родителями. Приведем пример. В Парагвай к индейцам гуайякилам неожиданно нагрянула группа этнографов-европейцев. Гуайякилы бежали, забыв в спешке взять с собой двухлетнюю девочку. Один из этнографов привез ее во Францию. Он и его жена стали для нее отцом и матерью, она — их дочерью. В свои 20 лет она стала этнографом, говорила на французском, испанском и португальском языках и ничем не отличалась от интеллигентных европейских женщин²⁶.

В 1943 г. в одном из белорусских сел появился отряд фашистов. Людей наскоро затолкали в вагоны для отправки в

Германию. На вокзале литовского города Алитус бабушка Мария, выглянув из вагона, попросила: «Спасите хоть мальчишку» — и передала маленького внука Иозасу Бурявичусу и его жене Изабелле. Супруги взяли ребенка, а спросить у бабушки его имя не успели. Назвали его Валентинас Ивановас. Мальчик рос, учился. Его отец — Иозас, мать — Изабелла, родной язык — литовский. Он стал лучшим механизатором в колхозе. В 1983 г. он выступал по телевидению в программе, посвященной соревнованию хлеборобов Литвы и Белоруссии. Антонина Игнатьевна увидела его и узнала — это ее сын Коля. Она приехала в литовскую деревню Барава. Об этом сообщала «Правда» от 3 июня 1983 г. в статье под названием «Две матери одного сына». Статья заканчивалась словами: «Низко поклонилась белорусская мать матери литовской».

При таком толковании родства получается, что отец и мать — это те, кто кормят, а сын или дочь — это те, кого кормят. Этот принцип своеобразно проявляет себя в отношениях между общинами. На острове Гуденаф, когда одна деревня приглашает в гости другую, хозяева фигурируют как отцы и матери (они кормят), а гости — как их дети. Потом жители деревни меняются ролями, и теперь жители другой деревни — отцы и матери (они кормят), а жители первой — их дети²⁷. Та же самая смена ролей и терминов происходит и в семье. Отец кормит малолетнего сына, и поэтому он — отец, а его сын — сын. Взрослый сын кормит престарелого отца, и поэтому теперь он — отец, а его отец — его сын.

На островах Фиджи мой *тамаку* (отец), состарившись, становится для меня, своего сына, *ралеи* (сыном) и называет моих детей (т. е. своих внуков) младшим братом и младшей сестрой. Все они — мои дети (в том числе и сестра отца), так как зависят от меня. Меняется вся терминология: *тубуку* (отец отца) становится для меня *тутуа* (мой старший брат), потому что мой отец называет меня «отцом». По мере того как родители и их родители слабеют, пишет Асесела Равуву, они передают свои обязанности младшему поколению, а вместе с обязанностями и родственные термины. «Это понятие зависимости, — пишет Асесела Равуву, — ключевой фактор в применении терминов родства»²⁸.

Родство по предку. Мы уже отмечали, что люди общинно-родового строя считали половой акт недостаточным для формирования зародыша в теле женщины. Для этого кроме мужа и жены необходим еще третий — предок. Душа предка пребывает в мире мертвых и желает вернуться в мир живых. Она входит в тело женщины (обычно с пищей), соединяется там с зародышем, точнее, с его «пустым телом» и затем возрождается в новорожденном младенце. В таком случае говорят: «Предок вернулся» (нивхи, чукчи, коряки); «Появился давно живший старый человек» (кеты). Младенец — воплощение кого-то из умерших (сингалы, шаны Бирмы, манси).

Женщина, пожелавшая иметь ребенка, может обратиться к шаману с просьбой найти ей душу; шаман идет в лес и слышит, как душа плачет: «Возьмите меня, внедрите в живот»; шаман берет душу и внедряет ее в женщину (якуты).

При рождении близнецов полагали, что выдана как бы лишняя жизнь (нганасаны).

Выбор имени для новорожденного — не простое дело. Во-первых, нельзя дать такое имя, которое уже носит кто-либо из ныне живущих — имя тоже должно «вернуться», а это возможно только после смерти того, кто это имя носил раньше (нганасаны). Во-вторых, надо узнать, кто именно из предков «вернулся», воплотился в новорожденном. Обряд узнавания у разных народов различен. Иногда узнавали предка по его сходству с новорожденным, иногда — по какому-то внешнему признаку (например, по родимому пятну). Чаще, однако, над новорожденным произносили одно за другим имена умерших предков, и если при каком-то из них ребенок пошевелился, заплакал, или люлька «прилипла», или подвешенный камень качнулся, то это имя ему и давали (манси, тувинцы, теленгиты, ливанцы, афганцы, шаны Бирмы, гаро, сингалы, ифугао). Бывает и так, что родители составляют список имен и отдают его шаману; он и выбирает нужное (ао нага).

У многих народов существовало поверье, согласно которому рис не вырастет, если в землю не войдет душа риса (т. е. душа умершего предка). Сеяние риса мыслится как половой акт (земля — женщина, семя — мужчина); росток, еще не появившийся из земли, — это младенец в чреве матери. Выращивая рис, говорят малайцы, человек выращивает своего ребенка.

Своеобразие родства по предку состоит в том, что оно признается по одной линии — либо только по мужской (ребенок связан родством со своим отцом, своими братьями и сестрами, с братьями отца, с отцом своего отца и т. д.), либо только по женской (ребенок связан родством со своей матерью, своими братьями и сестрами, сестрами матери, матерью своей матери и т. д.). Родство по предку означает принадлежность к роду, либо к отцовскому (т. е. к тому, к которому принадлежит отец ребенка), либо к материнскому (т. е. к тому, к которому принадлежит мать ребенка).

Род обычно определяется этнографами как группа лиц, ведущих происхождение, по материнской или отцовской линии, от общего предка, отстоящего на ряд поколений от ныне живущих. Такой род, генеалогический, отмечен, например, у полинезийцев. Но бывает и так, что общий предок неизвестен: люди ведут происхождение не от одного, а от группы предков, от группы «братьев». Наше представление о родстве подсказывает нам, что если это «братья», то, значит, их отец — это и общий предок. Но это не так. У кетов, например, *бисел* — это все мужчины стойбища, его производственное ядро. У папуасов — это братья, связанные родством по еде. Через это родство по еде

пришедший извне человек скоро становится родичем тех, кто здесь родился и живет, и ведет свое происхождение от того же предка или от той же «группы братьев», что и они. Чужаки-инородцы живут на земле новой общины, едят вместе с новыми общинниками одну и ту же пищу, в их телах одна и та же «субстанция», та самая, которая была в предке или «группе братьев», впервые пришедших на эту землю.

Среди мужчин, составляющих родовое ядро папуасской общины, много людей, недавно пришедших сюда из других общин (до 50%) и недавно принадлежавших к другим родам. Тем не менее все 100% общинников-мужчин считают себя связанными общим происхождением по мужской линии, от одного предка или от одной «группы братьев», и уверяют в этом этнографов, которые, прослеживая генеалогию, видят (с позиций родства по рождению), что на самом деле это не так. М. Рэй возмущается: папуасы племени кума скрывают наличие инородцев, обманывают этнографа²⁹. Л. Лангнесс, обвинив в обмане папуасов племени бенабена, добавляет: «Если на них поднажать, они согласятся, что это не так»³⁰. Стороны не понимают друг друга, потому что по-разному понимают родство.

Детство, отрочество, юность. В жизни человека, еще не ставшего взрослым и не вступившего в брак, обычно выделяют четыре возрастных ступени: младенчество, детство, отрочество, юность.

Младенчество начинается с появления на свет, заканчивается отнятием от груди. Встречается и другой признак, знаменующий окончание младенчества, — ребенок начинает ходить (нивхи). Младенец, по представлениям нганасан, находится на грани двух миров — прибыв с того света, он еще не закрепился в мире людей и в любое время может уйти обратно. Нанайцы полагают, что душа младенца может свободно покидать тело и бродить по разным местам; поэтому на второй-третий день после рождения они совершают обряд «прищемления» ребенка в «среднем мире».

Детство начинается с перехода на новую пищу, что, как правило, еще не означает отнятие от груди. У кетов младенец сосал грудь до шести лет — в это время он уже курил детскую трубку. Ребенок не испытывает никаких ограничений со стороны взрослых. Он окружен заботой и вниманием. Взрослые обычно выполняют все его просьбы и требования. Полагают, что если ребенку в чем-то отказать, чем-то напугать его, наказать, то душа предка, находящаяся в его теле, уйдет обратно в мир мертвых, и ребенок, оставшись без души, умрет. Ругать ребенка нельзя, говорят курды, это равносильно неуважению к памяти предка. Вместе с тем с самого раннего возраста (у нанайцев — с трех лет, у турок — с четырех-пяти) начинается обучение ребенка трудовым навыкам, приобщение к хозяйственной жизни семьи. До этого ребенок был целиком на попечении матери, а теперь к нему, особенно к сыну, проявляет внимание и отец.

Отрочество начинается с обособления мальчиков от девочек и девочек от мальчиков (в одежде, играх, труде) и с подготовки мальчиков к обрядам инициации. Подросток принимает под свою ответственность ряд хозяйственных функций (в жилище, на огороде, на охоте, рыбной ловле). Он еще не всегда выполняет эти функции достаточно хорошо, но теперь взрослые упрекают его за нерадивость, наказывают за непослушание. Теперь, как полагают, душа предка прочно связана с телом подростка и никуда не уйдет. Подросток наблюдает за поведением своих младших братьев и сестер, ругает и наказывает их, обычно в отсутствие отца и матери.

Юность начинается с полового созревания, у нганасан для юноши — с самостоятельной охоты на дикого оленя. Противопоставление лиц разного пола, начавшееся в подростковом возрасте, резко дает о себе знать в период юности. Для юношей наступает трудный и ответственный период, связанный с обрядами инициации. Эти обряды — они имеются не у всех народов — проводятся в строгой тайне от женщин и детей. В нашем сборнике обрядам инициации посвящена статья.

Пройдя обряды инициации и вступив брак, юноша переходит в разряд взрослых.

Каждое племя по-своему (конечно, в известной мере) устанавливает возрастные периоды в жизни человека. В племени квома они таковы: младенчество — до двух—четырех лет; переходный период — от двух—четырех до четырех—пяти лет; детство — от четырех—шести до шести—девяти лет; отрочество — от шести—девяти до 16—17 лет; после этого — взрослое состояние³¹. В племени ороколо различаются следующие возрастные ступени для мальчиков: *акоре хекаи* — ходит голый; *акоре икуа* — носит пояс с небольшой кисточкой спереди; *ерекаи хекаи* (лет с 12) — носит пояс с большим прикрытием спереди; *миро-акоре* — живет в изоляции, готовится к обрядам посвящения; *хоахо* — молодой холостяк; *аре-бина* — новый человек (после прохождения обрядов посвящения); *хаера-еапапо* — большой человек; *оапау* — старик³². На острове Манам возрастные ступени для девочек таковы *нимвалала* — ходит голая (до 12 лет); *аине балиго еге тее* — носит короткую юбочку; *аине могоган* — начинает развиваться грудь; *аине бараси* — после первой менструации (около 15 лет); *аине биа-биа* — после рождения ребенка³³.

Возрастные периоды выражены у мальчиков гораздо ярче, чем у девочек. Объясняется это тем, что мальчик из члена семьи (младенчество, детство) станет полноправным членом общины («новым человеком», как говорят папуасы племени ороколо), а девочке предстоит лишь переход из одной семьи (где ее мать и отец) в другую семью (где ее будущий муж и их будущие дети). Переход мальчика из семьи в общину связан с прохождением сложных и длительных обрядов инициации, смысл которых — обособление от семьи и включение в родовое ядро общи-

ны. Переход девочек из одной общины в другую, после брака, связан с несложным свадебным обрядом.

Такова модель детства у народов, статьи о которых помещены в нашей и предыдущих книгах «Этнография детства». Что касается возрастных границ младенчества, детства, отрочества и юности, то они колеблются в известных пределах у разных народов, в разных семьях, для детей разного пола. В среднем можно считать, что младенчество длится до двух-трех лет, детство — с двух-трех до шести-семи, отрочество — с шести-семи до 13—15 лет, и юность — с 13—15 до 18—25 лет.

Традиционные формы и методы воспитания детей и подростков, существующие или недавно существовавшие у каждого из представленных в нашем сборнике народов, при всем их многообразии (что вызвано конкретными условиями жизни каждого из них) имеют и много общего. За этим многообразием видна общая модель, и эта модель, выдержавшая испытание в течение многих тысячелетий и в самых разных природных условиях, заслуживает пристального внимания.

Наличие такой модели детства существенно облегчает заполнение пробелов и критику источников в тех случаях, когда нет сведений или когда сообщения о представлениях, обычаях, обрядах, связанных с детством, вступают с этой моделью в резкое противоречие. Мы склонны думать, что такие сообщения нуждаются в проверке. Таковы, например, встречающиеся иногда утверждения, будто некоторые народы считали возможным зачатие без полового акта; будто у некоторых народов имя ребенку давалось по случайным признакам (авторы этих утверждений, как нам кажется, не различают имя и прозвище); будто у некоторых народов родители строго наказывают детей в возрасте от трех до шести-семи лет (здесь, возможно, частный случай принят за социальную норму).

В XX в. в развитых странах на некоторое время забыли о мудрой пословице: чем бы дитя ни тешилось, лишь бы не плакало. Молодым матерям стали советовать не баловать грудных детей, не потакать их «капризам», не разговаривать с ними («он ничего не понимает»), не утешать их («пусть выплачется»). понадобились специальные исследования психологов и социологов, чтобы установить неприемлемость такого обращения с грудными детьми — интеллект грудного ребенка развивается при этом медленнее.

¹ Сборники названы в моей статье «Детство на островах Адмиралтейства».

² См.: Кон И. С. Ребенок и общество. М., 1988.

³ *Belshaw C. S. In Search of Wealth. Menasha, 1955, c. 15.*

⁴ *Adoption in Eastern Oceania. Ed. by V. Carroll. Honolulu, 1970, c. 121, 154.*

⁵ *Danielsson B. Work and Life on Raroia. Uppsala, 1955, c. 211, 219.*

⁶ *Beagleshole E. and P. Pangai. Village in Tonga. Wellington, 1941, c. 70.*

⁷ *Mead M. Sex and Temperament in Three Primitive Societies. L., 1935, c. 31.*

- ⁸ *Hogbin J.* A New Guinea Infancy.—*Oceania*. 1943. Vol. 13, № 4, c. 287.
- ⁹ *Strathern A.* Kinship, Descent and Locality.—*The Character of Kinship*. Ed. by *J. Goody*. Cambridge, 1975, c. 33.
- ¹⁰ *Муклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. 2, М.—Л., 1950, с. 53.
- ¹¹ *Strathern A.* Melpa Food-Names as Expression of Ideas of Identity and Substance.—*Journal Polynesian Society*. 1977. Vol. 86, № 4.
- ¹² *Glasse R.* Marriage in South Fore.—*Pigs, Pearlshells and Women*. Ed. by *R. M. Glasse* and *M. J. Meggitt*. New Jersey, 1969, c. 33.
- ¹³ *Joung M.* Fighting with Food. Cambridge, 1971, c. 146.
- ¹⁴ *Strathern A.* Melpa Food-Names, c. 504—508.
- ¹⁵ *Langness L. L.* Some Problems in the Conceptualization of Highlands Social Structure.—*American Anthropologist*. 1964. Vol. 66, № 4, pt 2, c. 172.
- ¹⁶ *Strathern A.* Melpa Food-Names, c. 505—506.
- ¹⁷ *Strauss H.* Die Mi-Kultur der Hagengebirge Stamme. Hamburg, 1962, c. 291.
- ¹⁸ *Allen M.* Male Cults and Secret Initiations in Melanesia. Melbourne, 1967, c. 110—111.
- ¹⁹ *Hogbin J.* Kinship and Marriage in a New Guinea Village. L., 1983, c. 103; *Langness L. L.* Some Problems, c. 180—181; *Glasse R. M.* Huli of Papua. Mouton, 1968, c. 23; *Fortune R.* Sorcerers of Dobu. L., 1932, c. 38.
- ²⁰ *Hogbin J.* Kinship and Marriage, c. 14.
- ²¹ *Meier J.* Adoption among the Gunantuna.—*Publications of the Catholic Anthropological Conference*. Wash., 1929. Vol. 1, № 1, c. 7.
- ²² *Burridge K.* Tangu Traditions. Oxf., 1969, c. 84.
- ²³ *Schneider D. M.* The Meaning of Incest.—*Journal Polynesian Society*. 1976. Vol. 85, № 2, c. 151.
- ²⁴ *Mead M.* Sex and Temperament, c. 77.
- ²⁵ *Mead M.* Growing up in New Guinea. L., 1930, c. 60—61.
- ²⁶ *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972, с. 407.
- ²⁷ *Young M.* Fighting with Food, c. 191, 207.
- ²⁸ *Ravuvu A.* Dependency as a Determinant of Kinship Terminology.—*Journal Polynesian Society*. 1971. Vol. 80, № 4, c. 484.
- ²⁹ *Reay M.* The Kuma. Melbourne, 1959, c. 36.
- ³⁰ «If pressed, they will admit, that this is not really so» (*Langness L. L.* Some Problems, c. 172).
- ³¹ *Whiting J.* Becoming a Kwoma. New Haven. 1941, c. 7.
- ³² *Williams F. E.* Seclusion and Age Grouping in the Gulf of Papua.—*Oceania*. 1939. Vol. 9, № 4, c. 360, 368.
- ³³ *Wedgwood C. H.* Girl's Puberty Rites in Manam Island, New Guinea.—*Oceania*. 1933. Vol. 6, № 2, c. 133.

О. Ю. Артемова

ДЕТИ В ОБЩЕСТВЕ АБОРИГЕНОВ АВСТРАЛИИ

Детство, взаимоотношения взрослых и детей — одна из наименее изученных сторон традиционной жизни коренных австралийцев. Существует всего несколько небольших работ, специально рассматривающих вопросы воспитания детей, раннего детства в этом обществе. Из числа последних можно назвать статью Р. и К. Берндтов о социализации у аборигенов, статью Т. Эрнандеса о воспитании детей у жителей одного из районов Северо-Западной Австралии и статьи С. Т. Вунне и М. Картоми о детских играх и обрядах в южном подразделении этнической группы питьяндьяра¹. В трудах, посвященных описанию или изучению культуры австралийских аборигенов в целом, сведения о детях в большинстве случаев весьма скупы. Здесь мы располагаем очень незначительным числом описаний, изображающих детей и взрослых в конкретных жизненных ситуациях, чаще же имеем дело с весьма краткими замечаниями наблюдателей. Среди обобщающих этнографических работ, содержащих более или менее подробные разделы, посвященные детству, следует прежде всего упомянуть книгу Р. и К. Берндтов «Мир первых австралийцев» и книгу У. Уорнера «Черная цивилизация»².

Очень ценные, хотя также необширные, сведения о детстве содержатся в ряде автобиографий аборигенов, опубликованных в австралийской печати. В них жизнь маленьких аборигенов и их взаимоотношения со взрослыми показаны такими, какими они представляются участникам событий. Автобиографические рассказы аборигенов подчас несут информацию, которая недоступна самым внимательным европейским наблюдателям. Особенно часто в данной работе используется автобиография аборигена из племени алава Филиппа Робертса, или Вайпулдани, бережно и талантливо записанная с его слов известным австралийским журналистом Д. Локвудом и опубликованная отдельной книгой под названием «Я — абориген»³. Филипп Робертс получил полноценное европейское образование и усвоил европейский образ жизни. Однако детство его прошло в условиях еще в основном сохранившейся (в 30—40-е годы нашего столетия) традиционной культуры одного из племен Юго-Восточного Арнемленда. Запечатлевшиеся в его памяти живые и красочные картины ранних лет жизни среди соплеменников отражают некоторые стороны традиционной системы воспитания детей и мира детства в целом более ярко, точно и глубоко, чем сугубо на-

учные этнографические описания. Поэтому в дальнейшем изложении приведены весьма пространные цитаты из книги Д. Локвуда, хотя она имеет популярный, беллетристический характер.

Исходя из необходимости разграничивать «социально-нравственные идеалы, нормативные представления народа и его реальную воспитательную практику»⁴, мы стремились по возможности особо выделять нормативные установки аборигенов и сопоставлять эти установки с конкретными жизненными ситуациями, нашедшими отражение в этнографической литературе, а также с обобщающими заключениями наблюдателей о реальных взаимоотношениях взрослых и детей у австралийцев в традиционных условиях.

Изучение тех данных, которые имеются в доступных источниках, показывает, что традиционные нормы, регламентирующие обращение взрослых с детьми, имели двойственный, амбивалентный характер. С одной стороны, эти нормы предписывали очень заботливое, внимательное, снисходительное отношение к детям и резко порицали жестокость или грубость взрослых в обращении с детьми; с другой стороны, социальные нормы австралийцев как бы выражали низкую оценку социальной значимости детей до шести-семи лет.

Один абориген из Северо-Восточного Арнемленда говорил У. Уорнеру: «Если отец или мать плохо заботится о своих сыновьях и дочерях, все женщины повсюду начинают судачить о них; их называют сумасшедшими, говорят, что... злой дух вселился в их головы, что они совсем плохие. И мы, мужчины, говорим то же самое. Мы не любим видеть, когда с маленькими детьми плохо обращаются». По словам самого У. Уорнера, общественное мнение оказывало сильное и постоянное давление на мать, заставляя ее быть «доброй» со своими детьми. Ни одна женщина-аборигенка не отваживалась ругать и наказывать детей так, как это делают европейские женщины. Такое обращение с детьми здесь считалось жестоким, бесчеловечным. Мать, которая кричала на своего ребенка, шлепала его или давала ему подзатыльники, становилась предметом сплетен, о ней говорили, что она подобна животному. К маленьким детям предъявлялись иные, чем в нашем обществе, требования, их грубости по отношению к матери часто никак не пресекались взрослыми⁵.

Т. Эрнандес, автор упомянутой статьи о детях Северо-Западной Австралии, пишет, что у аборигенов физические наказания детей до девяти лет считались недопустимыми. Ударить ребенка (даже нечаянно) — значит совершить непростительный поступок⁶. У жителей Северо-Западного Арнемленда считалось, что мать должна быть первой защитницей своих детей так долго, как это только возможно. Она должна приходить к ним на помощь в ссорах и драках со сверстниками, заступаться за них, если кто-то из взрослых, пусть даже самый близкий родственник, ругает их или пытается наказать, должна оберегать их от

дурной молвы и т. п.⁷. По сообщениям некоторых исследователей, мужчины-aborигены били своих жен, если те плохо следили за детьми или были к ним слишком строги. Аборигены считали, что маленьким детям вредно кричать и плакать подолгу, что дети кричат только у нерадивых матерей, что детям следует давать все, что бы они ни попросили, если только это не связано с нарушением табу и не опасно для самих детей.

Но в то же время смерть ребенка обычно воспринималась как несчастье только родителями и самыми близкими родственниками, похоронный обряд, как и число участвующих в нем, сводился к минимуму или же вообще отсутствовал. В отличие от убийства взрослого, убийство ребенка не считалось таким преступлением, в наказании которого заинтересовано все общество в целом. Родители могли отомстить, могли не делать этого. Если мать (или отец) убивала ребенка (такие исключительные случаи зафиксированы в литературе), все окружающие откровенно возмущались, но коллектив в целом ничего не предпринимал для наказания. Будет ли наказан человек, совершивший такой поступок, или нет — это зависело от личных чувств и взаимоотношений родных ребенка. Внутри группы жизнь взрослых, каковы бы они ни были, ценилась значительно выше, чем жизнь детей. До шести-семи лет детьми полностью распоряжались родители и близкие родственники (часто дядя по матери), их действия находили определенную оценку в общественном мнении, но более жесткие способы контроля, по-видимому, отсутствовали. Ребенок — член семьи, но еще не член более крупного объединения.

Дж. Макларен, который долго жил среди аборигенов Кейп-Йорка в тот период, когда их культура еще не деформировалась под европейским влиянием, приводит в своих воспоминаниях такой случай. Однажды к нему в дом пришла женщина-aborигенка и сказала, что один мужчина из ее группы собирается убить своего двухлетнего сына, так как жена умерла, а он не хочет возиться с ребенком. Многие женщины предлагали взять мальчика на воспитание, но отец наотрез отказался отдать его кому бы то ни было. В конце концов после долгих переговоров Дж. Макларен «купил» мальчика за ружье, несколько одеял и какое-то количество табаку. Случай экстраординарный, и интересен только с одной стороны: намерения этого отца всех приводили в ужас, но при этом люди вели себя так, будто ничего нельзя сделать, будто общество не может применить здесь никаких санкций⁸.

Социальные нормы аборигенов не ставили серьезных препятствий для инфантицида, несмотря на то что аборигенам были известны некоторые способы предупреждения и прекращения беременности. Так, Р. и К. Берндты пишут, что, стремясь прервать беременность, женщины пользовались некоторыми травами, пили горячую (почти кипяток) воду, клали на живот тяжелые камни или туго перетягивали его веревками. При за-

держке менструации ее пытались стимулировать горячим паром, массажем или тяжелыми физическими нагрузками⁹.

Тем не менее многие этнографы, работавшие среди аборигенов в различных районах, сообщают и об инфантициде. Обычно это случалось в кризисные периоды: во время голода или засухи, чаще всего в зонах пустынь. Новорожденных младенцев иногда убивали, если у матери уже был один грудной ребенок: в условиях полубродячего образа жизни охотников и собирателей выхаживать почти одновременно двоих младенцев было практически невозможно. Убивали также одного из близнецов по тем же соображениям или обоих — по причинам, связанным с суеверным страхом перед этим сравнительно редким явлением. Во многих районах убивали детей, родившихся с какой-либо патологией; в некоторых племенах — детей незамужних женщин, а иногда также детей женщин, умерших во время родов. Вместе с тем некоторые факты дают основание полагать, что убийство новорожденного не считалось преступлением даже и тогда, когда условия жизни вполне благоприятны, а новорожденные не уроды, не близнецы и их матери не имеют других маленьких детей. Женщину, которая сразу после родов задушила своего младенца, могли порицать другие женщины, муж мог побить ее, но и того и другого могло и не произойти. Не оправданные объективными условиями случаи, когда новорожденных убивали отцы или женщины, помогавшие при родах, засвидетельствованы наблюдателями в различных частях страны.

Т. Эрнандес знал женщин, которые убили своих здоровых новорожденных младенцев потому, что это были девочки; потому, что ребенок причинил слишком сильную боль, появившись на свет; или даже потому, что «маленькие дети очень грязные и с ними много возни». Однако тому же автору в той же группе аборигенов приходилось видеть, как старая женщина «отчаянно пытается спасти жизнь» младенцу, мать которого погибла во время родов; как юная девушка «любовно и терпеливо» выхаживает слабого и больного младенца — дочь каких-то своих дальних родственников¹⁰.

Булудья, женщина из племени мунгари (Арнемленд), в автобиографическом рассказе, записанном Н. Тонеманом, говорит, что первого своего ребенка она убила, как только он родился: «Я просто зажала ему нос пальцами — и все». Так же она поступила и со вторым. Ей приходилось слышать и видеть, как другие женщины делают это; растить ребенка казалось ей слишком обременительным, и, кроме того, она хотела вместе с мужем и другими молодыми парами участвовать в длительных путешествиях. Но третьего ребенка ее уговорили оставить, она к нему привязалась, потом родила и благополучно вырастила еще шестерых. И все в племени считали Булудью образцовой матерью, потому что она старалась, чтобы дети всегда были сыты и хорошо следила за ними¹¹.

По-видимому, только что появившийся на свет ребенок, по

понятиям аборигенов, — еще не человек. Тем не менее в традиционных условиях, как утверждают наиболее авторитетные исследователи, инфантицид никогда и нигде не принимал скольконибудь значительных размеров. Более или менее широкое распространение он получил только в тех группах аборигенов, культура которых сильно деградировала под воздействием контактов с европейцами¹². Повсюду у аборигенов, придерживавшихся традиционных норм, считалось почетным иметь много детей, дети повышали статус родителей. По словам Т. Эрнандеса, многодетность — это наивысшее отличие, которым можно обладать в этом обществе, где всякий хочет чем-то отличаться от других. Престиж человека, имеющего большую семью, столь велик, что к нему никогда не обращаются по имени: отца такого семейства называют *пканда дьяманге* (мужчина многих детей), а мать — *канаро*, или *дъирган* (мать *par excellence*)¹³.

Во всех австралийских племенах придавалось огромное значение воспроизводству людей и вообще всего живого, что нашло наиболее отчетливое выражение в повсеместно распространенных продуцирующих обрядах и в культе тотемических центров — «центров размножения». Особенно большое место эта тема занимала в мифологии, песенных циклах и обрядах Северо-Восточного Арнемленда. Главные священные мифы и обряды Арнемленда были сопряжены с представлениями о Матери-прародительнице, которая обеспечивает воспроизводство всего живого¹⁴.

Повсеместно у аборигенов существовали особые магические обряды, которые, по их представлениям, должны способствовать возникновению беременности и которые практиковались женщинами, стремившимися иметь детей, а иногда и их мужьями. Сложным является вопрос о том, насколько правильно представляли себе аборигены физиологический механизм зачатия. Р. и К. Берндты допускают, что в некоторых племенах в доколониальный период люди не связывали зачатие с половым актом. Однако в большинстве районов результаты полового акта не были тайной для аборигенов. Их знания могли быть неточными, и некоторые детали они могли представлять себе неправильно, но по существу они были «достаточно искушены в житейских делах (главным образом благодаря откровенности в сексуальных отношениях)»¹⁵.

М. Эшли-Монтэгю в специально посвященном этой проблеме исследовании¹⁶ пришел к выводу, что аборигены считали половое сношение необходимым для зачатия, но не признавали его главным в этом процессе, т. е. не считали его причиной рождения ребенка, а видели в нем только подготовку к вселению духа ребенка, который оживляет плоть, «вдыхает» жизнь в зародыш. «Часто этот дух представляют не единым и неделимым, а способным одновременно воплощаться в несколько существ или же предметов, которые ассоциируются с тотемическими мифами и обрядами»¹⁷. У аборигенов существовали представления об осо-

бых центрах, в которых обитают дети-духи; чаще всего это были источники и водоемы. Женщина, желавшая иметь детей, шла к такому месту, сидела там и ждала, когда дитя-дух проникнет в ее тело. По широко распространенным верованиям, обиталища детей-духов были созданы мифическими предками, и во многих племенах дети-духи считались воплощениями могущественных существ из Мира Сновидений. Дети-духи, как думали аборигены, могут на время «вселяться» в зверей, птиц, рыб, рептилий и т. д. и «проникать» в женщин вместе с пищей, которую приносят им мужья.

По свидетельству Р. и К. Берндтов, аборигены не отдавали предпочтения тому или иному полу ребенка. Все зависело от положения дел в данное время в отдельной семье. Родители, у которых уже есть одна или две дочери, хотели иметь сына, или же наоборот. «У каждого пола свои преимущества: мальчик будет добывать мясо и станет опорой для родителей, когда они состарятся, будет выполнять обязанности, связанные со священными обрядами, которые перейдут к нему по наследству от отца; девочка же будет помогать родителям в сборе растительной пищи, а когда выйдет замуж, ее муж будет делать им различные подарки...»¹⁸. В то же время встречаются сообщения о том, что в некоторых племенах рождение мальчика считалось более желанным и матери, как правило, были более ласковы и заботливы в обращении с сыновьями, чем в обращении с дочерьми¹⁹.

Детская смертность в традиционном обществе аборигенов была весьма высокой, особенно в первые критические месяцы жизни. Как правило, женщина в период беременности и в первое время после родов должна была соблюдать различные табу и совершать определенные обряды, чтобы магическим путем обеспечить здоровье младенцу. В некоторых районах соблюдать аналогичные запреты и прибегать к сходным магическим приемам должен был также муж беременной женщины и отец новорожденного.

Почти повсеместно у аборигенов роды проходили за пределами главной стоянки общины (или какого-то более мелкого объединения), в уединенном месте. Женщине обычно помогала ее мать или другая родственница. В случае трудных родов звали знахаря, который исполнял магические песни и выкрикивал заклинания, а иногда и применял некоторые акушерские приемы, реально облегчавшие и ускорявшие процесс²⁰. В то же время бывало, что роженица, оказавшаяся вдвоем с мужем вдали от сородичей, вынуждена была обходиться без помощников. Мужьям и вообще мужчинам, не являвшимся знахарями, как правило, запрещалось присутствовать при родах или даже находиться где-то поблизости. Однако во многих племенах мужья заранее готовили становище для рожениц, приносили дрова, воду и еду. После родов женщина и младенец какое-то время жили на отдельной стоянке в известном отдалении от мужа и

сородичей. В разных племенах период такой изоляции роженицы был различным — от одного дня до двух недель.

Рождение ребенка, особенно первого, в большинстве случаев воспринималось как событие радостное и обставлялось с известной торжественностью. Об этом свидетельствуют сообщения ряда этнографов, и это нашло отражение в некоторых традиционных фольклорных произведениях аборигенов, в частности в мифах племени вик-мункан (полуостров Кейп-Йорк)²¹. Действующие лица этих мифов, как и действующие лица большинства австралийских мифов вообще, — тотемические предки, которые во времена творения — в «Начале» или в «Эпоху Сновидений» — были людьми и сплошь и рядом вели себя так же, как и сами создатели мифов.

Собравшая и издавшая мифы мункан австралийская исследовательница У. Макконнел назвала их «Зеркало жизни». Она писала: «Даже в переводе эти истории дают более правдивую картину жизни аборигенов, чем может дать любое описание наблюдателя»²². Приведем несколько отрывков, позволяющих убедиться в справедливости этих слов и имеющих прямое отношение к нашей теме²³.

Когда-то одинокий мужчина шел на восток вниз по реке... и женщина шла туда же... Они встретились... Мужчина спросил ее:

— Ты одна?

— Да! Я совсем одна!

Он сказал:

— Хорошо бы мне жениться на тебе!

Она сказала:

— Я — твоя женщина!

Они долго бродили вдвоем, он охотился, она собирала съедобные растения. Останавливались на ночлег в одном месте, назавтра уходили в другое. Однажды мужчина говорит:

— У нас двоих нет ребенка, нет ни одного...

Потом женщина сообщает ему, что у них скоро будет ребенок, и он отвечает ей:

— Теперь мы не будем одинокими!

Когда приближается время родиться ребенку, мужчина берет на себя обычную работу жены, всю ношу он несет сам, приносит жене еду, собирает хворост для них обоих и разводит костер сначала для нее, затем для себя. Во время родов он уходит подальше от стоянки. Он идет охотиться, и, пока его нет, женщина рождает ребенка. Сначала появляется головка, потом течет красная смола (кровь). Ребенок родился. «Унга! Унга! Унга!» — он кричит. Вот женщина уже держит в руках новорожденного ребенка. Послед она закапывает в землю. Молоко подступает к соскам, и ребенок сосет грудь. Мать и ребенок лежат на земле. Муж подходит. Он слышит крик ребенка... Ему нельзя приближаться к жене и разговаривать с нею, но они позволяют себе маленькую хитрость: он садится на стоянке отдельно.

— Хотелось бы знать, что это такое? — громко спрашивает он самого себя.

Женщина вскрикивает, ни к кому не обращаясь из-за табу:

— Наш ребенок родился!

— Я беспокоюсь, не девочка ли ребенок!

— Ребенок — не девочка!

— Ребенок — мальчик?

— Ребенок — мальчик!

Муж ставит свои копыа немного поодаль от женщины и ребенка, соби-

рает хворост для нее и выкапывает ямс для нее. Он кладет их недалеко от нее. Мать и ребенок лежат вместе в стороне от отца. Женщина ест клубни, а мужчина ест только мелкую рыбу...

Когда через несколько дней тело ребенка становится более темным и мать чувствует себя хорошо, она готовится нести ребенка к отцу. Она говорит мужу:

— Вот теперь я поправилась и понесу ребенка к тебе!

Муж говорит:

— Да. Неси его теперь сюда!

Женщина говорит:

— Как хорошо!

Она складывает в сумку ямс и немного мелкой рыбы, которую она собрала, наполняет ямсом три сумки прямо доверху. В одной сумке еда для нее самой, в другой — для мужа, в третьей — для ребенка, чтобы он отдал ее отцу. Она сделала прекрасный новый передник. Теперь она надевает его и ходит в нем. Она мажет лицо глиной, а тело — золой, кладет белую глину себе на голову. Она поднимает ребенка, натирает его углем и проводит белой глиной полоску вдоль его носа. Она отламывает пуповину (пуповина уже совсем сухая), чтобы отдать мужу. Прикрепляет к ней подвески из пчелиного воска, украшенные тонкими полосками коры, окрашенной желтой охрой, и надевает пуповину ребенку на шею. Подбирая с земли сумки, она одну вешает на голову, другую надевает через плечо так, что она висит на боку под другой рукой, третью кладет на голову. Поднимая ребенка, она несет его на руках. Так она несет новорожденного ребенка к отцу...

... Когда она идет, неся ребенка, отец сидит, скрестив ноги и протянув руки ей навстречу. Она подходит. На руки мужу она кладет ребенка... Вместе они держат его так: он — сидя, а она — стоя на коленях перед ним; глядят друг на друга. Потом отец берет ребенка, кладет его себе на колени и рассматривает. Он берет пот из подмышек и мажет им ребенка, мажет его лоб и лицо.

— Это мой сын... Я буду заботиться о нем всегда!

Он играет с ребенком...

— Этот наш ребенок замечательный! Ты прекрасная женщина!.. Потом снимает с него пуповину и надевает ее себе на шею. Ребенок плачет, и отец баюкает его на руках. Так они сидят вместе, глядя друг на друга, муж и жена. Они сидят некоторое время так. Потом женщина идет за клубнями, которые она собрала, и кладет их перед мужем. Она берет сумку и проводит ею по рту ребенка, говоря:

— Вот так, чтобы он не бегал за другими из-за еды, а всегда бегом возвращался к нам и чтобы мы всегда были вместе!

Вскоре отец встает и перекладывает ребенка на руки матери, а мать кладет его на кору чайного дерева...

Через некоторое время они могут продолжать путь.

— Ты неси ребенка, а я понесу рыбу и копья, — говорит мужчина.

Они идут, потом делают стоянку. Женщина бежит за хворостом, приносит его на голове и сваливает на землю. Затем она раскладывает дрова для костра мужа и своего. Костер мужа она делает с южной стороны, а свой — с северной. Ребенок лежит посередине. Ближе к вечеру они едят рыбу. Когда солнце заходит, они ложатся. Они лежат и болтают о том о сем, пока не засыпают. Ночью огонь гаснет. Женщина встает и идет набрать еще дров, снова разводит костер. Потом она ложится на свое место и опять засыпает...²⁴

Как правило, сразу после рождения ребенок получал имя. Его давала мать или какая-нибудь женщина, присутствовавшая при родах. Позднее кто-то из родственников-мужчин давал ребенку второе имя, оно часто было связано с культовым тотемом и держалось в тайне от людей, не посвященных в религиозные секреты того рода или той тотемической группы, к которой принадлежал ребенок от рождения. Кроме того, каждый абориген

имел еще и прозвище, и именно оно чаще всего использовалось при обращении к нему, так как существовали суеверные предубеждения против частого употребления личных имен. Во многих племенах имя, которое получал младенец, было именем одного из его старших родственников. В то же время в некоторых племенах считалось, что каждое имя должно быть сугубо индивидуально, и одно и то же личное имя не могло быть дано дважды. Так было, например, в племени тиви на островах Мелвилл и Батерст²⁵.

Абориген из племени алава, Филипп Робертс, в автобиографическом рассказе говорит:

... Скромно, без колыбели и яслей, появился на свет я, с розовато-коричневой кожей,— потом она потемнела... Услышав мой крик, мать произнесла:

— Ваджири!

И тут же повторила еще раз:

— Ваджири!

Так меня и стали звать: Ваджири-Ваджири.

Мужчины, всегда недовольные тем, что делают женщины, окрестили меня именем Вайпулданья... но я... суеверно избегаю своего личного имени. Пусть люди лучше называют меня Ларбарянджи (прозвище, данное по названию племенной территории — О. А.) или английским именем — Филипп Робертс, чем Вайпулданья или Ваджири-Ваджири. Никому не известно, когда духи подслушивают нас! Как истые духи аборигенов, они не знают ни моего английского имени, ни названия моей племенной территории.

А чтобы они вовсе не были мне опасны, у меня есть еще и другие имена, которые употребляются при приближении духов. Одно из них — секретное имя, известное лишь мне и самым близким родственникам-мужчинам. Оно произносится вслух очень редко...²⁶.

Во многих племенах наречение имени сопровождалось особым обрядом, иногда характер обряда был таков, что выбор имени новорожденному как бы предоставлялся потусторонним силам или осуществлялся магическим путем. Примером может быть способ наречения имени, практиковавшийся у вик-мункан и соседних племен, описанный У. Макконнел, а также нашедший образное отражение в мифологических сюжетах. Обряд проводился во время родов, в промежутке между рождением младенца и отделением последа:

Когда ребенок появляется на свет, у него нет имени. Старая женщина или мать его матери сидит, держа пуповину и выкрикивает имена одно за другим. Имя отца. Еще рано! Имя отца отца ребенка. Выкрикивает его еще и еще. Иногда ребенок слышит имя отца своего отца, и послед выходит, иногда — нет, и послед все еще остается. Тогда старая женщина начинает выкрикивать имя старшего брата отца ребенка. Повторяет его, повторяет, повторяет. Бывает, что никак не получается. Она называет имя младшего брата отца. Повторяет, повторяет, повторяет. Вот теперь она чувствует, что послед «прислушивается» внутри, начинает выходить.

— *Намп пипа! Намп пипа! Намп пипа!* (Называется имя, или *намп*, младшего брата отца, или *пипы*).

Не выходит!

— *Намп пинья! Намп пинья! Намп пинья!* (Называется имя старшего брата отца, или *пинья*).

Ничего!

— *Намп пипа! Намп пипа! Намп пипа!*

Теперь послед выходит. Имя ребенка — имя младшего брата его отца²⁷.

Конечно же, как пишет У. Макконнел, комментируя этот фольклорный текст, имя, полученное таким способом, не совсем дело случая: мать или ее родственница, помогающая при родах, выкрикивает имена обдуманно и старается, чтобы подобранное заранее имя было произнесено как раз в решающий момент. Обычно ребенок у вик-мункан получал имя, которое носили мужчины в роду его отца. Поскольку имена покойников не произносились в течение нескольких лет после смерти, постольку новорожденный не мог получить имени недавно умершего родственника. Тезка — человек, чьим именем назван младенец, — играл в дальнейшем немаловажную роль в его воспитании и должен был заменить отца в случае смерти последнего. Поэтому аборигены стремились дать новорожденному имя нестарого родственника. Так как у младшего брата отца ребенка вероятность прожить дольше отца выше, чем у старшего, то предпочтение отдавалось имени младшего брата отца ребенка. Иногда ребенка называли именем его умершего брата, чтобы сохранить это имя. Девочка обычно получала имя одной из сестер отца²⁸.

У аборигенов существовали подробно разработанные правила, определявшие, кто из родственников и как должен помочь матери и отцу в уходе за младенцем, кто должен заменять мать или отца во время их вынужденного отсутствия или ранней смерти. Например, по данным У. Макконнел, у вик-мункан в случае смерти матери ребенка его отец и сестра отца или «другая мать» (вторая жена отца) заботились о нем. Если умирал отец, мать и ребенок оказывались под защитой младшего и старшего братьев матери. Если мать снова выходила замуж, о ребенке заботился его новый отец. Если отец ребенка не был известен — это был *пукакодана*, или «ребенок пуповины», — о нем заботились сородичи по матери до тех пор, пока его не усыновлял тот мужчина, за которого мать выходила замуж²⁹.

Сестры матери или другие жены ее мужа зачастую вместе с нею кормили грудью и нянчили ребенка. Важнейшую роль в уходе за ним и воспитании играли бабки, а позднее — отец отца и его братья или же братья матери матери. И все же теснее всего ребенок был связан со своими родителями, и мать была самым близким и самым необходимым для него человеком в первые годы его жизни. Даже в таком пронизанном коллективизмом обществе, как австралийское, полноценно заменить ее было очень нелегко и на деле далеко не всегда удавалось. Не случайно аборигены звали «сиротой» и такого ребенка, у которого умерла только мать. Дети, потерявшие родителей, обычно не погибали и не голодали, однако «сирота», в представлении аборигенов, — это несчастный и плохо воспитанный ребенок, который вечно плачет и что-то просит. Образ сироты часто встречается в австралийском фольклоре; в мифах и сказках сирота — это ребенок, за которым плохо следят и который в конце концов доводит до беды и себя, и всех взрослых.

Австралийские матери почти никогда не расставались со своими младенцами. Повсюду носили их за собой и кормили грудью гораздо дольше, чем это принято в Европе. Вместо колыбели для детей использовали *куламоны* — особые сосуды в виде корытца, выдолбленные из небольшого куска дерева или из древесной коры. В *куламонах* также хранили и готовили растительную пищу. Во время ходьбы мать пристраивала *куламон* с лежащим в нем ребенком у себя на бедре. На стоянке она ставила эту «колыбель» недалеко от своего костра. В некоторых племенах детей для тепла заворачивали в кусок мягкой коры бумажного дерева. Иногда в холодные ночи матери выкапывали ямки в песке или земле и клали туда малышей, а сверху засыпали теплой золой, оставляя на воздухе только голову. В некоторых районах младенцев носили в плетеных сумках, которые матери вешали себе за спину, сбоку или спереди. Со временем ребенка приучали сидеть на плечах, свесив ноги и держась за волосы матери. В таком положении он сопровождал ее повсюду. Берндты пишут, что часто во время вечерних *коррбори* женщины танцевали с малышами на плечах, иногда дети при этом засыпали³⁰.

Ходить малышей, как правило, специально не обучали, и даже уже хорошо умеющих ходить детей много носили на руках или на плечах. Некоторых детей не отнимали от груди до пяти-шести лет, чаще всего это случалось с самыми младшими в семье. Филипп Робертс говорит:

Я сосал грудь значительно дольше, чем любой белый ребенок. Дети аборигенов, особенно мальчики, избалованны: они сосут грудь сколько им хочется, и не только материнскую. Каждая аборигенка, которая брала меня на руки, считала своим долгом сунуть мне в рот свой набухший сосок, и я долго с удовольствием тянул молоко, может, даже слишком долго. По-настоящему меня лишь в два года отняли от груди. Я был толстым, неуклюжим ребенком, и мне следовало двигаться гораздо больше, чем это разрешали женщины³¹.

По наблюдениям Берндтов, обычно в традиционных условиях женщины переставали кормить грудью детей в возрасте двух-трех лет, а если мать ждала другого ребенка, то и раньше. «Однако, — пишут эти авторы, — кормление грудью — это нечто большее, чем просто питание: оно означает тесные эмоционально-физиологические связи, и именно ослаблению этих связей дети часто и противятся, когда их отлучают от груди»³². Некоторые аборигенки, как и европейские женщины, смазывали соски чем-нибудь горьким, отталкивали ребенка, чтобы отогнать от себя, даже бросали в него гальку или мелкие вещи. Обычно так делали женщины, у которых рождался еще один ребенок. Как отмечают многие авторы, и в том числе Р. и К. Берндты, матери-аборигенки были более терпимы по отношению к мальчикам: им позволяли даже царапать и кусать грудь, не наказывали за грубость.

Но рождение нового младенца совершенно меняло жизнь

первого ребенка. Он больше не мог подбежать к матери, чтобы напиться молока. Теперь появился некто, занявший его место. Иногда, пишут Берндты, можно было наблюдать бурные сцены, когда плачущий ребенок пытался оттолкнуть маленького братишку от матери и со злостью бил его. Порой, если мать была благодушно настроена и ее младшего ребенка нянчила какая-то другая женщина, старшему удавалось взобраться к ней на колени и, громко причмокивая, пососать грудь. Он победоносно поглядывал на своего «конкурента» и смеялся, когда тот вопил, в ярости пытаясь вытеснить старшего брата. «Но это был кратковременный триумф. Соперник всегда побеждал»³³. Подобные «конфликты», конечно, происходили далеко не в каждой семье, где было несколько маленьких детей. При большой разнице в возрасте отношения между детьми одной матери вообще, как правило, складывались хорошо, но иногда встречались мальчишки, которые даже в восемь-девять лет не отходили от своих матерей, «видимо, все еще уязвленные, выведенные из душевного равновесия появлением другого ребенка»³⁴.

Когда ребенок начинал самостоятельно сидеть, ему давали обглоданные кости или твердые корни съедобных растений, чтобы он играл с ними, сосал и грыз их. Полностью на «взрослую» пищу он переходил только годам к трем-четырем. Филипп Роберте вспоминает:

Первой твердой пищей, которую я помню, были корни лилии — жесткие волокнистые клубни. Женщины собирали их, ныряя в илистых заводях у берегов Ропер.

Хотя я уже миновал грудной возраст, мать кормила меня изо рта в рот, как птица кормит птенцов в гнезде. Это очень распространено среди аборигенов. Таким же образом она учила меня пить. Мне, конечно, еще трудно было управляться с сосудами из коры, которые заменяют нам чашки и стаканы. Вы можете сказать, что это негигиенично... Ну а как же матери алава высасывают содержимое носов своих простуженных малышей и никого это не удивляет?³⁵

Аборигены специально не учили детей отпирать естественные потребности принятыми в их обществе способами. Они считали, что со временем ребенок сам этому научится, глядя на взрослых. Если малыш уже хорошо ходил, но все еще испражнялся на стоянке, это никого особенно не волновало. За ним убирала и разве что посмеивались над ним, говоря, что он уже большой, а ведет себя «как маленький». Обычно это давало свои результаты.

А вот говорить детей старательно учили, и не только матери и близкие родственники, но и все, кто брал ребенка поныничать и поиграть с ним. В некоторых районах в разговорах с детьми до трех-четырех лет употреблялась особая, «детская» лексика — упрощенные слова и словосочетания. Одно из первых слов, которое узнавал австралийский ребенок, — конечно же, слово «мама». Постепенно круг известных ему терминов родства становился все шире. Ему повторяли снова и снова, кто есть кто и как он должен называть того или иного человека³⁶. Точно

так же учили произносить названия различных предметов; старались, чтобы он усваивал и обозначения людей, вещей и действий на языке жестов.

Вообще, как отмечают почти все наблюдатели, австралийский ребенок в традиционных условиях был окружен заботой и вниманием. Это была та сфера социальной жизни, в которой реальное поведение людей в наибольшей мере приближалось к требованиям нормативных установок. Так, по сообщению А. Хауита, в Юго-Восточной Австралии аборигенки отдавали детям лучшие доли пищи, которую они собрали и которую приносили им мужья. И мужчины всегда заботились, чтобы у детей была еда. Аборигены курнаи говорили: «Настоящий мужчина доволен, когда у детей и стариков есть еда!» Матери, пишет Хауит, готовы сами ходить голодными, лишь бы дети были сыты³⁷. Да и другие родичи, особенно деды и бабки, стремились получше накормить детей и приберегали для них лакомства. Женщины по-своему заботились о том, чтобы содержать детей в чистоте и тщательно убирали за ними, чтобы не осталось ничего такого, что могло быть использовано в колдовстве. Они регулярно смазывали детей жиром, делали для них украшения, в торжественных случаях разрисовывали белой глиной и углем.

Матери, да и отцы тоже, постоянно ласкали своих малышей. А. Хауит пишет, что в Юго-Восточной Австралии женщины целовали детей, прижимаясь к ним губами и выдувая при этом воздух. Такой поцелуй сопровождался громким звуком³⁸. Если ребенок упал и ушибся, если его сильно ударил кто-нибудь из детей, мать громко плакала, царапала себя ногтями или даже слегка ранила каменным ножом. Л. Трелькельд видел женщину, которая в течение часа металась по лагерю и громко рыдала, когда ее пятилетний сын вместе с несколькими мужчинами-аборигенами отправился в лес смотреть на работу лесорубов-европейцев и не вернулся так скоро, как она ждала³⁹. Когда дети дрались, матери часто кидались каждая на помощь своему сыну или дочке, и иногда детские ссоры выливались в такие драки между женщинами, из которых они выходили с серьезными повреждениями.

Аборигенки никогда не били и не наказывали маленьких детей «с холодным сердцем», обдуманно, и даже в сильном раздражении они старались не давать волю рукам, а ограничивались угрозами. Берндтам не раз приходилось видеть, как мать расшалившегося ребенка, которого никак не удается унять, «стучит палкой по дереву или по земле, там, где отпечатались его следы, и таким образом дает выход накопившемуся раздражению, не прикасаясь к ребенку и в то же время как бы предупреждая о том, что она может сделать, если он окончательно выведет ее из себя, но чего предпочитает не делать»⁴⁰. Иногда бывало все же, что мать или отец, совершенно теряя терпение, позволяли себе ударить ребенка; тогда на помощь «пострадавшему» кидался кто-нибудь из присутствующих родственников.

Такой инцидент мог быть причиной драки между матерью и одной из бабок, между мужем и женой, между сестрами и т. д.⁴¹

Не только родители и близкие родственники бывали обычно ласковы и внимательны к детям, но, как правило, и все взрослые члены коллектива. Т. Эрнандес отмечает, что у матери маленького ребенка всегда было много добровольных помощников, готовых взять его на время, чтобы понынчить или поиграть с ним, понести его на руках при перекочевке группы. Если ребенок требовал какую-то вещь, которой нет у его родителей, но которая есть у кого-то другого на стоянке, мать могла обратиться к владельцу со словами: «Дай скорее, видишь: ребенок кричит», зная, что в такой просьбе никто не откажет⁴². По словам Берндтов, у аборигенов Северо-Западного Арнемленда считалось почти невозможным отказать ребенку в чем-то, чего он действительно хочет⁴³.

Рассказывая о том, как аборигены любят детей, Т. Эрнандес вспоминает такой эпизод. Один старик за что-то сильно обиделся на сородичей. «С видом глубоко оскорбленного достоинства, какой бывает только у аборигенов, он собрал свои вещи и пошел прочь от лагеря, видимо, намереваясь никогда не возвращаться». Все, кто при этом присутствовал, тщетно пытались удержать его, но он не обращал внимания на их крики и угрозы. Когда же за ним побежал мальчик лет шести, старик остановился и затем вернулся на стоянку^{43a}.

В целом поведение аборигенов по отношению к детям, насколько позволяют судить имеющиеся материалы, было довольно однотипным. Но порой возникали необычные ситуации, в которых и люди проявляли себя по-особому.

Берндты приводят такой случай. Один мальчик из племени гунвинггу во время игры нечаянно тяжело ранил маленького ребенка. Старшая сестра этого мальчика, которая играла рядом, бросилась бить его. На крики детей сбежались взрослые; родители мальчика также стали его бить и не кормили до следующего утра. Но мать раненого ребенка ничего не сделала, чтобы наказать мальчика. «Он ведь не хотел этого,— говорила она потом.— Я только плакала и плакала весь день и всю ночь». Утром ребенок умер. Отступив от традиции, его похоронили, как взрослого, совершили целую серию обрядов, в которых участвовало все население стоянки; потом стоянку покинули, как это делается после смерти взрослого⁴⁴.

У аборигенов существовало сильное предубеждение против всего ненормального, «неправильного», отличающегося от обычного в физическом строении людей, животных и даже плодов, употребляемых в пищу. Всякие физические патологии считались опасными. От младенцев с врожденными физическими недостатками, как уже говорилось, стремились избавиться. Если таких детей не убивали сразу при рождении, они, как правило, не жили дольше нескольких лет, потому что взрослые мало или совсем не заботились о них⁴⁵. По словам аборигена Джимми

Баркера из племени мурувари, считалось, что чем скорее такого ненормального ребенка не станет, тем лучше. Женщине, родившей физически неполноценного младенца, никто не хотел помогать⁴⁶. Однако известны случаи, когда родители оставляли жить и растили таких детей, а окружающие помогали им. Эрнандесу не раз приходилось встречать взрослых аборигенов с врожденными физическими недостатками. Л. Трелькельд однажды встретил шестипалого мужчину, которому, правда, на одной руке и одной ноге лишние пальцы удалили. Один из корреспондентов А. Хауита знал в этнической группе далебура (Южный Квинсленд; племя это или община — неясно) женщину, которая прожила до 60 с лишним лет с врожденным параличом ног. Ее повсюду носили на руках⁴⁷.

Австралийские обычаи допускают, чтобы люди в трудных условиях покидали больных и слабых, особенно если это глубокие старики или дети. Но нередко аборигены этого не делают.

В той группе мурувари, к которой принадлежал Джимми Баркер, жила одна старая женщина по имени Полли. В детстве она была тяжело ранена во время нападения карательной экспедиции скотоводов на группу аборигенов. Мать Полли пыталась бежать от преследователей, неся раненую девочку на руках, но девочка была слишком тяжелой, и, пользуясь перерывом в стрельбе, женщина спрятала ее за стволом упавшего дерева. Ночью она вернулась за Полли и принесла ее туда, где скрывались соплеменники. С тех пор Полли не могла самостоятельно передвигаться, мать и другие люди группы, к которой она принадлежала, а потом муж, его родственники и товарищи всегда носили ее на руках⁴⁸. Время, когда она росла, было очень тяжелым для мурувари, чьи земли захватили белые скотовладельцы.

Л. Трелькельд знал мужчину, который после смерти жены с материнской заботливостью выхаживал искалеченного и совершенно беспомощного сына. Когда отцу нужно было на какое-то время отлучиться, за ребенком ухаживали люди из его локальной группы⁴⁹.

В некоторых книгах о коренных австралийцах можно встретить замечания о том, что своей «неумеренной» или даже «слепой» любовью, нетребовательностью, готовностью потворствовать любым капризам аборигены «балуют» и «портят» детей. Вряд ли это справедливо.

Дети аборигенов, как бы их ни ласкали и как бы ни заботились о них взрослые, с самых первых дней испытывали на себе тяготы жизни охотников и собирателей, не имевших ни домов, ни одежды и как никто другой зависевших от милостей природы. Дети ощущали эти тяготы значительно сильнее, чем взрослые. Из-за слабости, неприспособленности детского организма и неустойчивости психики они больше страдали от голода и жажды во время засухи и неурожаев диких растений,

от стужи и сырости в холодное время года в центре страны, а в периоды тропических ливней — на севере. А как часто, стараясь согреться в холодные ночи, они во сне все ближе и ближе придвигались к костру и в конце концов скатывались в огонь, получая сильнейшие ожоги! Их куда сильнее, чем взрослых, мучили паразиты, мухи, москиты, мошкара. И именно ребенок вероятнее всего мог стать жертвой крокодила или ядовитой змеи. По словам Дж. Гринвея, изучавшего в традиционной обстановке некоторые группы аборигенов Центральной Австралии, дети здесь привыкали к трудностям бродячей жизни в пустыне, как только пробуждалось их сознание, и тогда же они навсегда убеждались, что жаловаться — без толку⁵⁰. Суровая действительность воспитывала эффективней, чем самые строгие и тщательно продуманные педагогические приемы.

Снисходительно относясь к капризам и шалостям детей, стараясь не подавлять, а по возможности удовлетворять их желания, аборигены в то же время не создавали для них искусственно смягченных, щадящих условий, не стремились оградить от неудобств и лишений, а иногда даже способствовали тому, чтобы дети с ранних лет познакомились с физической болью и психическими испытаниями. И мрачные, и светлые стороны жизни взрослых в равной мере были доступны для детской наблюдательности. Неизбежные противоречия в человеческих отношениях и свойственная порой человеку жестокость не были скрыты от глаз детей. И им не мешали подражать поведению взрослых в остроконфликтных, кризисных ситуациях. Супружеские ссоры, бурные выяснения отношений между соперниками и соперницами в любви, публичные обвинения в нарушении родственных обязательств или в колдовском убийстве, вооруженные столкновения между обвиняемыми и обвинителями — все это происходило на глазах у детей и нередко в пародийной форме воспроизводилось в детских играх.

Филипп Робертс говорит:

Мы, дети, любили смотреть на драки независимо от того, кто в них участвовал — мужчины или женщины. Мы получали наглядный урок обращения с копьем, бумерангом и *нулла-нулла* (дубинка.— О. А.). От женщин, надо сказать, мы заимствовали больше, хотя бы потому, что они дрались в два раза чаще.

Но драться самому приятнее, чем наблюдать... Сражения на палках своей ожесточенностью напоминали собачьи драки. Сцепившись намертво в клубок, мы с визгом катались по земле... Стычки сопровождались страшными проклятиями, которым мы научились главным образом от женщин:

- Выпусти этой мрази палкой кишки!
- Дай суке по голове!
- Перебей ей ноги *нулла-нулла!*⁵¹.

Уже отмечено, что при возникновении драк между детьми матери порой кидались на помощь своим сыновьям и дочерям и сами вступали в борьбу друг с другом. Но, очевидно, это происходило тогда, когда детское «сражение» принимало угрожающий характер. В этом случае вмешивались иногда и муж-

чины, но, сохраняя хладнокровие, они лишь разгоняли дерущихся. В известных же пределах драки между детьми, даже и совсем небольшими, допускались взрослыми. Пределы эти были, конечно, гораздо шире, чем у европейцев. В таких стычках приобретались опыт и выносливость к боли, совершенно необходимые каждому взрослому аборигену — и мужчине, и женщине.

У. Робертсон, изучавший традиционную жизнь аборигенов, живших в Западной Австралии, в районе реки Фицрой, упоминает любопытное развлечение, распространенное среди маленьких девочек. Две девочки садились на землю лицом друг к другу, согнув ноги и упершись друг в друга коленями. У каждой в руке была маленькая палка-копалка. По условному сигналу одна ударяла другую палкой-копалкой по голове. Обе при этом смеялись и шутили. Удары были довольно сильными, и автор этого сообщения видит в такой игре способ закалки, которая должна в будущем пригодиться всякой женщине. Ведь мужа, добываясь покорности своих жен и наказывая их за различные провинности, сплошь и рядом прибегали к насилию и нередко били женщин дубинками *нулла-нулла* по голове. Чтобы выдерживать такие удары, нужно было иметь голову, тренированную с детства. Случалось, что одна из участниц упомянутой игры била соперницу слишком уж сильно. Тогда разгоралась ссора. Яростные удары сыпались беспорядочно, в драку включались и другие дети. Иногда доходило до того, что старшим мужчинам приходилось брать свои дубинки и силой разгонять вошедших в экстаз драчунов. Вскоре зачинщицы забывали свои обиды и снова становились друзьями⁵².

По наблюдениям того же автора, родители-аборигены были очень добры к детям, но с целью закалить их дух и тело еще до инициации они иногда подвергали их таким испытаниям, какие европейцы называли бы жестокими. В качестве одного из примеров он приводит способ «лечения» больных зубов, которые доставляли некоторым детям немало неприятностей. Мать брала тонкую палочку, раскаляла один ее конец на огне и затем вставляла в дупло больного зуба своей дочке: «Это одна из самых болезненных операций, но никогда не услышишь хныканья *милла-милла* (ребенка, маленькой девочки, на языке аборигенов.— О. А.), даже если раскаленная обугленная палочка случайно прикасалась к десне»⁵³.

К числу испытаний, выпадавших на долю маленьких аборигенов, во многих племенах относится выбивание зуба, просверливание носовой перегородки, нанесение шрамов и рубцов. В некоторых племенах эти операции совершались над шестилетними детьми, хотя чаще — над девяти-десятилетними. Им придавалось большое значение и как средству отметить завершение раннего этапа социализации, и как действиям, имеющим магический смысл. При этом дети должны были с честью выдержать боль — без криков и слез.

Таким образом, были ситуации, в которых аборигены проявляли себя требовательными и даже суровыми по отношению к детям, и их снисходительность и готовность прощать детские «прегрешения» имела свои границы, которые, однако, часто не совпадают с аналогичными границами в европейской культуре. Как пишет И. С. Кон, «надо говорить не столько о большей или меньшей строгости национального стиля воспитания в целом, сколько о различном отношении к тем или иным поступкам, так как терпимость в одном отношении часто сочетается со строгостью в другом»⁵⁴.

Если ребенок, добиваясь чего-то от родителей, бросался на землю, колотил по ней ногами и истошно кричал, в этом не находили ничего страшного или хотя бы просто неприличного. Это случалось у аборигенов со многими мальчиками вплоть до начала инициации, а с девочками и позднее. Но если ребенок, не будучи никак спровоцирован, вел себя агрессивно по отношению к другим детям, это обязательно пресекалось, изредка — и с помощью физического воздействия. Можно привести эпизод, о котором сообщает Р. Гоулд, наблюдавший аборигенов пустыни Гибсона в 50-е годы, когда они еще вели традиционный образ жизни.

«Физическое наказание ребенка — дело почти неслыханное, — пишет этот автор. — Но сегодня Нгампакатъи (мальш трех лет. — О. А.) слишком разошелся. После кормления он бежит туда, где играют другие дети, и там ведет себя как одержимый. На него не обращают внимания, пока он не начинает кидать песок в глаза всем подряд. В этот момент мать совершает почти беспрецедентный поступок, ударив Нгампакатъи по лицу. Потом она усаживает его рядом с собой, чтобы он был на глазах. Все довольны, что она взяла это на себя, так как аборигены просто терпеть не могут утихомиривать детей и стремятся уклониться от этой неприятной обязанности, когда только возможно»⁵⁵.

Многое из того, что аборигены позволяли делать детям, казалось европейским наблюдателям недопустимым, и у некоторых из них складывалось впечатление, что аборигены позволяли детям чуть ли не все что угодно. Но у аборигенов были свои представления о том, что «нормально», а что «плохо» в поведении детей, и о том, что должен знать и уметь ребенок в определенном возрасте.

Если дети четырех-пяти лет вполне натуралистично играли «в мужа и жену», взрослые не придавали этому значения, но если «в мужа и жену» играли мальчики и девочки, которые приходились друг другу «зятем» и «тешей», то родители непременно стремились внушить им, что это совершенно недопустимо. Если возмущенного тона и выражения страха, стыда, презрения на лице оказывалось недостаточно (хотя обычно все это действовало хорошо), то могли принять и более суровые меры⁵⁶. А мальчикам и девочкам семи-восьми лет матери и отцы говорили, что им уже не следует слишком близко подходить, при-

касаться друг к другу и вообще лучше побольше играть с детьми своего пола. Так обычно они и делали.

Основные знания и навыки, необходимые в быту, дети усваивали на конкретных примерах, изо дня в день наблюдая за взрослыми, но вместе с тем многое детям специально внушалось, определенные привычки старательно прививались. Существовали свои методы пресечения нежелательных проявлений, хотя не только телесные наказания, но и другие (лишение еды, удовольствий, общества сверстников) были крайне редки.

Всякому этнографу известно, насколько сложны австралийские системы классификационного родства, тесно переплетенные с не менее сложными системами половин и полуполовин, секций и подсекций, тотемических групп, патрилинейных родов и матрилинейных кланов. Но у ребенка-аборигена с первых лет жизни взрослые последовательно формировали точное представление о его месте в этой разветвленной структуре общества и обо всех его родственных связях. Это обучение, как правило, происходило без труда и напряжения, в процессе непосредственных личных контактов.

Берндты приводят конкретный пример. Предположим, ребенок живет в Восточном Кимберли и принадлежит к подсекции *дьянгала*. Большинство людей обращаются к нему или говорят о нем, употребляя этот термин, и ребенок всегда связывает его с собой. Точно так же со слов окружающих он усваивает, что его мать — *нангари*; *нангари* называют и многих других женщин, и эти женщины — тоже его матери (следует отметить, что при этом аборигены, как правило, терминологически выделяли подлинных, кровных родственников из обширного круга родственников классификационных: например, говоря о своей родной матери, к термину «мать» добавляли слово «настоящая»; так, у вик-мункан: мать — *ката*, настоящая мать — *нгатера ката*). Брат его матери — *дьянгари*, так что и многие другие мужчины *дьянгари* — братья матери. Его сестра — *мангала*. Позже он должен будет проявлять в своих отношениях с ней некоторую сдержанность. Ему об этом говорят, хотя пока еще не требуют соблюдения этого правила. А вот запрет контактировать с женщинами, которые приходятся ему «тещами», он должен соблюдать с раннего детства. Так как женщины, являющиеся потенциальными матерями его потенциальных жен, принадлежат к подсекции *нимара*, все женщины этой подсекции, независимо от их возраста, являются для него табу. Точно так же маленькой девочке внушают, что она должна избегать всех мужчин из подсекции, в которую входят те, кого она называет классификационным термином «зять». Если она, к примеру, входит в секцию *нимара*, то она должна усвоить, что ей следует держаться подальше от всех мальчиков и мужчин подсекции *дьянгала*.

Усваивая термины, относящиеся к различным людям, ребенок одновременно узнает, каким должно быть отношение к нему этих людей и как он сам должен вести себя с ними. Ему

говорят: «Это твоя сестра, ты можешь называть ее так-то, тебе следует присматривать за ней. Когда ты повзрослеешь, ты должен будешь отдавать ей часть мяса, которое добудешь, а она будет давать тебе растительную пищу. Тебе не следует называть ее по имени, но, когда она выйдет замуж, ее муж будет делать тебе подарки. А если ее муж будет с ней плохо обращаться, ты должен заступиться за нее». Или же ребенку могут показать проходящую мимо девочку и сказать: «Это твоя теща, ты не должен смотреть на нее или говорить с ней. Но позже, когда она выйдет замуж, ты будешь посылать ей мясо (просить кого-то из сородичей передать его ей.— *О. А.*), а если она родит дочь, то может отдать ее тебе в жены»⁵⁷.

У. Уорнер отмечает, что у аборигенов Северо-Восточного Арнемленда трехлетний ребенок уже знал, к какой половине (*дуа* или *йиридьа*) принадлежит он и к какой половине принадлежат те дети, с которыми он делит игры. Мальчики и девочки из одной половины очень рано привыкали соблюдать определенные запреты, играя вместе.

По словам У. Уорнера, ни один его информатор не мог сказать, когда ему стало известно, *дуа* он или *йиридьа*: аборигены думают, что они родились с этим знанием⁵⁸.

Т. Эрнандес пишет, что постоянно можно наблюдать, как взрослые, часто даже не близкие родственники, что-то внушают или объясняют ребенку. «Сердцевина морального кодекса аборигенов — взаимные родственные обязательства. Дети с колыбели узнают о своих правах и обязанностях в отношениях к тем, кто их окружает... С первых лет жизни они привыкают также не делать того, что обозначается магическим словом *каго* (табу)»⁵⁹.

Чтобы убедить детей в необходимости подчиняться предписаниям, имеющим наиболее строгий характер, аборигены рассказывали им о том, какие страшные вещи могут случиться с ними самими, с их близкими или даже со всеми обитателями стоянки, если они не будут соблюдать этих правил. Нередко назидания и предупреждения такого рода содержатся в сказках и песнях для детей. Однако это не похоже на приемы пуганья детей, которые распространены среди малообразованных людей в европейском обществе («Не будешь слушаться, придет старый дед...»). Взрослые аборигены обычно сами верили в неизбежность какого-то наказания «свыше» за нарушение табу. Уверенность и неподдельный страх матери или какого-нибудь другого близкого человека передавались ребенку. Одновременно он усваивал важнейшие установки коллективистской морали: своими «дурными» поступками человек может повредить не только себе, но и другим, в первую очередь тем, кто живет рядом.

По данным ряда исследователей, один из самых действенных способов отучить ребенка от того, что считается «неправильным», и развить в нем привычки, соответствующие общим тре-

бованиям,— это высмеять его в присутствии сверстников, да и взрослых тоже. К этому средству, очевидно, обращались, когда дело касалось не табу и наиболее строгих предписаний, а правил поведения, имевших менее жесткий характер. Насмешки развивали у ребенка чувствительность к мнению окружающих о нем, побуждали его пытаться смотреть на себя «со стороны» и сопоставлять свое поведение с поведением других. Так пробуждалось индивидуальное самосознание и стремление к самоутверждению, благодаря которым общественное мнение оказывается способным обеспечивать соблюдение моральных норм и которые вообще играли очень большую роль в жизни взрослого аборигена. При этом следует подчеркнуть, что здесь перед нами опять-таки не искусственный педагогический прием, избранный специально для детей: высмеивание, а обычный способ аборигенов выразить осуждение взрослому.

Нередко, когда маленькие дети делали что-то непозволительное, матери просто пытались переключить их внимание, чем-то заинтересовать и заставить забыть прежнее занятие. И только если ребенок продолжал упорствовать, мать прибегала к каким-то другим методам пресечения⁶⁰.

В целом представляется, что у аборигенов на опыте многих тысячелетий культурного развития выработалась особая, характеризующаяся как бы неосознанным, интуитивным психологизмом, система воспитания, которая в соединении с обычно искренней, сильной и откровенно выказываемой привязанностью взрослых к детям давала как раз те результаты, какие нужны были этому обществу.

Наблюдая за детьми пьюндьяра, С. Вунне видела такие сцены. Группа мальчиков примерно от шести до девяти лет подходит к какому-то небольшому водоему. Очень жарко, им хочется искупаться. Но сначала они долго обсуждают, можно ли здесь купаться; наконец, все сходятся на том, что никто из взрослых никогда не говорил, что этого делать нельзя. И только тогда они бросаются в воду. Девочки, играя «во взрослых женщин», отправляются собирать пищу и бродят неподалеку от лагеря. Вот они видят растение, которое на их языке называется *колинг-колинг*. Матери не раз говорили им, что сладкие стебли этого растения можно есть в любое время, но цветы — не раньше, чем старые мужчины вернутся откуда-то издалека, куда они ушли по каким-то своим таинственным делам. И эти цветы остаются нетронутыми. Подражая матерям, девочки устраивают «семейные стоянки», расставляют маленькие ветровые заслоны, раскладывают хворост для костров, и, так же как и взрослые женщины, они располагают эти «стоянки», учитывая свои родственные отношения: сестры «живут» на одном расстоянии друг от друга, тетки и племянницы — на другом и т. п.⁶¹.

Т. Эрнандес пишет, что дети аборигенов готовы отдать другим все, что бы у них не попросили, даже еду, которую приходится вынуть из рта; он сам видел, как это делается⁶².

Сравнительно редко получая отказ у взрослых, дети сами привыкали не отказывать окружающим в их просьбах. Так закладывались психологические основы для последующего восприятия норм взаимопомощи. Фундаментальный принцип австралийской системы воспитания — по возможности удовлетворять желания детей — играл первостепенную роль в развитии коллективистских качеств личности. И этот принцип находился в полном соответствии с одним из основных законов научной психологии, названным законом Жане: в процессе развития ребенок начинает применять те самые формы поведения, которые другие первоначально применяли по отношению к нему⁶³. Чтобы воспитать ребенка добрым и щедрым, взрослые должны быть добрыми и щедрыми по отношению к нему.

Как пишут Берндты, до определенного возраста обучение детей у австралийцев осуществлялось совершенно непринужденно. Ребенок узнавал свое социальное и природное окружение, нормы поведения и трудовые приемы, полноценно участвуя в жизни общины. Это обучение было скорее частью его настоящей жизни, нежели подготовкой к будущей. Он наблюдал за взрослыми и подражал им, и они направляли его поведение в нужное русло в процессе повседневных дел и в ходе личных взаимоотношений⁶⁴.

Маленькие дети обычно сопровождали матерей, когда те отправлялись собирать пищу. Дети смотрели, что делают женщины, задавали вопросы и мало-помалу узнавали, какие растения можно есть, а какие нельзя; какие можно употреблять в пищу сырыми, какие нуждаются в специальной обработке, а к каким нельзя прикасаться. Изо дня в день они во всех деталях могли видеть и запоминать, как разводят огонь, готовят еду, разыскивают воду в засушливых местах и т. п. Детям давали небольшие поручения, благодаря которым они чувствовали себя нужными, участвующими в общем со взрослыми деле. Для девочек изготавливали небольшие сумки или маленькие *куламоны*. В них клали часть собранных женщинами плодов, и девочки помогали нести эти плоды на стоянку. У девочек имелись также маленькие игрушечные палки-копалки, с помощью которых они пытались самостоятельно откапывать съедобные клубни.

По воспоминаниям Р. Гоулда, день в лагере аборигенов начинался с того, что детям давали деревянные корытца и посылали за водой. В течение того времени, что аборигены стояли лагерем в одном месте, дети бегали за водой так часто, что протаптывали узкую тропинку от стоянки к источнику. Возвращаясь с водой, они давали напиток каждому обитателю лагеря⁶⁵.

По вечерам, сидя у костра, мужчины подражали крикам различных животных. Это было и развлечение, и в то же время обучение детей искусству различать голоса тех зверей и птиц, на которых им предстояло в будущем охотиться. И женщины,

и мужчины при всяком подходящем случае учили детей распознавать следы людей и животных, учитывая малейшие детали и индивидуальные особенности. Их учили также воспроизводить на земле различные следы. Часто такие занятия проходили в форме веселой игры, дети участвовали в ней с увлечением и потом гордо демонстрировали свои познания и навыки.

По сообщению У. Робертсона, у аборигенов реки Фицрой девочкам, научившимся находить съедобные растения, позволяли под наблюдением взрослых женщин готовить растительную пищу. Некоторые приемы предварительной обработки семян и клубней были весьма сложными и трудоемкими. Одним девочкам это искусство давалось легче, другим труднее. С отстающими обращались очень терпеливо⁶⁶.

Мальчики шести-семи лет учились изготавливать простейшие орудия. По словам того же автора, под руководством взрослых мужчин мальчики изготавливали палки-копалки для девочек⁶⁷. Дж. Гринвей пишет, что у питьяндьяра мальчики, подражая отцам, делали для себя копьеметалки. Эти изделия не отличались ни мастерством изготовления, ни аккуратностью отделки, но они вполне годились, чтобы метать детские тростниковые копья и попадать в цель с «поразительной, можно даже сказать пугающей, точностью»⁶⁸. Вместе с тем взрослые мужчины и сами не жалели ни труда, ни времени на изготовление детских игрушек, в частности маленьких копий, бумерангов, дубинок и копьеметалок для мальчиков.

Т. Эрнандес пишет, что нередко отцы приносили с охоты для забавы своим малышам детенышей диких животных. Однако эти звереныши обычно не жили дольше нескольких дней, чаще даже — часов⁶⁹. Р. Гоулд вспоминает сцену, которую он наблюдал у аборигенов пустыни Гибсона. Двое детей (шести и семи лет) поймали маленькую ящерицу, «они некоторое время играют с ней, позволяя ей бегать туда-сюда у их ног. Кажется, они играют так же, как играют маленькие дети во всем мире. Вдруг Нуни хватает ящерицу и отрывает ей лапу. Нагампакаты выхватывает ее и делает то же самое; в течение нескольких минут дети, хихикая от удовольствия, разрывают животное на куски. Их матери и другие дети находят это очень забавным. Я слабо улыбаюсь и думаю про себя, что, наверное, никогда не привыкну к таким внезапным проявлениям жестокости у этих во всех других отношениях добродушных людей. Нет ничего удивительного в том, что дети, где бы они ни жили, так обращаются с животными; но то, что и взрослые видят в этом нечто приятное, приводит в замешательство»⁷⁰. Может быть, дело в том, что детям аборигенов предстоит стать охотниками, а для этого нужно иметь привычку убивать животных?

У. Робертсон пишет, что в районе реки Фицрой почти в каждом лагере у детей были звереныши — маленькие валлаби, опоссумы, коалы и другие, — которых держали привязанными к де-

резвям крепкими веревками из растительных волокон. Когда валлаби (или какое-то другое животное) становилось таким большим, что с ним уже было опасно играть, один из старейшин организовывал своеобразное состязание, в котором могли участвовать все дети — и девочки, и мальчики. Он расставлял по кругу на определенном расстоянии друг от друга детей, вооруженных дубинками — *нулла-нулла* или *вадди*. Потом валлаби отвязывали, и маленькие охотники со всех сторон кидались на перепуганное животное, каждый старался нанести удар первым и убить его или по крайней мере сбить с ног. Зрители, по большей части мужчины, внимательно наблюдали за детьми, чтобы вынести заключение о том, кто из мальчиков обещает стать первоклассным охотником⁷¹.

Вместе с тем в австраловедческой литературе имеются и указания на то, что бесцельное убийство или истязание животного считается жестоким и недостойным, особенно для подростков и детей, приближающихся к этому возрасту. Абориген из племени муруви Джимми Баркер вспоминает, как он однажды мальчиком, испытывая мучительные головные боли, обратился к знахарке, и та сказала ему, что эти боли — заслуженное наказание за то, что он мучил птиц. С тех пор он навсегда отказался от этого жестокого занятия⁷².

Чем старше становились мальчики, тем больше времени они старались проводить среди взрослых мужчин или же в «своем кругу», отдельно от женщин и девочек. Часто, собираясь большими группами, они самостоятельно отправлялись «охотиться», убивали маленькими копьями или бумерангами ящериц и птиц, ловили пауков, кузнечиков, разводили костры и готовили еду из своей добычи. В приморских районах группы детей часами играли на мелководье или на берегу, ловили мелкую рыбу и крабов, отыскивали раковины с моллюсками и т. п.

Детство у меня было веселое, — вспоминает Филипп Робертс, — хотя мои дети уже не хотели бы так жить... Больше всего радости нам доставляли маленькие лодки, вмещавшие троиц или четверых ребят. Отец выдолбил мне такую лодку из ствола чайного дерева, и я с товарищами и братьями часами не спеша греб по спокойной поверхности реки Ропер, проходя то в одну, то в другую сторону расстояние в полмили... Больше всего мне нравилось ловить рыбу с лодки. При этом я не только испытывал удовольствие и чувство опасности, но добывал еду и учился владеть копьем, с которым управлялся довольно лихо... Круглое днище лодки, не имевшей к тому же киля, делало ее чрезвычайно неустойчивой. Тем не менее мы со временем научились удерживать ее в равновесии, даже когда из троиц или четверых ребят, сидевших в ней, один вставал во весь рост, чтобы метнуть копье в рыбу.

Мы, конечно, не раз переворачивались вверх дном, прежде чем достигли совершенства, управляя лодкой. Но мысль о крокодиле, который может «пощекотать» тебе ноги, пока ты барахтаешься в реке, помогала нам быстро поставить долбленку на воду и взобраться на борт.

Река стала для нас райским уголком, долиной счастья, где не оставалось места для скуки. Ее берега то и дело откликались эхом на наши крики и возгласы, пока мы медленно плыли по течению, высматривая добычу...

Если река надоедала, мы вытаскивали лодку на берег и отправлялись в лес на поиски попугаев, коршунов, лирохвостов, индеек, ястребов...

Ночью пылали костры, гудели *диджериду*, звучали песни, сопровождаемые аккомпанементом палок. Мы танцевали *лунггур* и *бунггал*, веселые, развлекательные *коррбори*...⁷³

По наблюдениям С. Вунне, аборигены сознательно стремились пробудить в детях интерес ко всему, что их окружает. У австралийских детей были прекрасные условия для игр — сколько угодно места и времени и сравнительно немного запретов. Среди взрослых всегда находились люди, которые с энтузиазмом участвовали в детских играх и готовы были делиться своими знаниями. Круг детских интересов, в особенности интересов мальчиков, очень широк, пишет эта исследовательница. Австралийских детей трудно увидеть скучающими, они все время чем-то заняты и беспрестанно смеются⁷⁴.

Детские игры — это не только попытки подражать трудовой деятельности, взаимоотношениям взрослых, это и первые опыты в искусстве. Дети играли «в *коррбори*» и «в обряды». Разрисовывали, украшали друг друга, старались воспроизводить песни и танцы, которые видели и слышали во время общедоступных обрядов и вечерних развлечений взрослых, а также придумывали свои собственные. По словам Т. Эрнандеса, «танцы — столь же неотъемлемая часть жизни аборигенов, как еда и сон. Маленьких детей учат танцевать, как только они начинают ходить... Всякий новый танец взрослых дети пытаются исполнять в своем кругу, и, увидев, с какой серьезностью танцуют девочки и мальчики двух-трех лет, можно подумать, что при этом решается их судьба»⁷⁵.

Тот же автор пишет, что излюбленное развлечение детей постарше — разыгрывание маленьких сценок, которые имеют комический оттенок и являются скорее пародиями на поведение взрослых, нежели просто подражанием ему. Обычно сюжеты для таких постановок — похороны, бурные проводы тех, кто уходит в долгое путешествие, или же встреча вернувшихся «домой» после длительного отсутствия. Особое веселье зрителей вызывают завывания актеров (чаще всего это мальчики), которые изображают плачущих женщин. Детям нравится также передразнивать стариков: ходить согнувшись и охая. Но это последнее развлечение взрослые осуждают и всегда стремятся прекратить⁷⁶.

Одной из популярнейших забав мальчиков-аборигенов, как и их сверстников по всему миру, была игра «в войну».

Мы сражались, — говорит Ф. Робертс, — игрушечными копьями, концы которых были обернуты тряпками, чтобы не поранить «врага». Мальчик, «пронзенный» копьем, должен был упасть. К нему подбегали девочки и оплакивали своего погибшего брата. Это единственная роль, которую им доверяли. Юные аборигены, очевидно, относятся к девочкам с большим презрением, чем белые мальчики. Девочек в игру не принимали, им только милостиво разрешали оплакивать павших. Это вполне соответствовало их положению в жизни. Мы сражались также с помощью бумерангов и *нулла-нулла*. По правилам

игры не следовало причинять противнику боль, но мальчикам, как известно, свойственно увлекаться. Сначала мы обменивались легкими ударами, потом один кричал, что его стукнули сильнее, чем разрешается, и в свою очередь отпускал здоровую затрешину, а противник в отместку размахивался изо всех сил. Seriously пострадавший получал компенсацию в соответствии с той же системой возмездия, которую практиковали взрослые. Обидчик отдавал ему свою лепешку или тарелку риса, т. е. оставался голоден, когда его противник наедался до отвала. При особо серьезном и к тому же предумышленном ранении виновник мог заплатить ценной вещью, например копьем для охоты на рыб, изготовленным его отцом⁷⁷.

У девочек также имелись свои игры, в которые не принимались мальчики. Например, у девочек питьяндьяра была игра, называвшаяся *милпинти*, — мальчики в ней, как правило, не участвовали, но всегда хотели быть слушателями и зрителями. Это был особый, сопровождавшийся изобразительной деятельностью способ рассказывания мифов или сказок, увлекательных историй, отражающих действительные события из жизни окружающих, или же попросту пересказ женских сплетен. При этом пользовались туго скрученным жгутом. Разгибая и сгибая его, девочки быстро делали сменявшие друг друга изображения различных персонажей своего повествования, подобно тому как некоторые европейские специалисты в несколько минут делают из гибкой проволоки профили или силуэты. Иногда к этим изображениям добавлялись также быстро сменявшие друг друга рисунки на земле⁷⁸.

Во многих районах Австралии рассказывание мифов и сказок в сопровождении какой-нибудь изобразительной деятельности было традиционным женским творчеством. В некоторых племенах женщины лепили изображения героев своих рассказов из пчелиного воска или глины, иногда вырезали из листьев и по ходу повествования переставляли такие фигурки на земле. Девочки с ранних лет начинали практиковаться в этом искусстве, являвшемся, возможно, первобытным аналогом кукольного театра.

Кроме того, у австралийских детей существовали такие виды творчества, на которые и сами они, и взрослые смотрели уже не как на игру, но как на важное и серьезное занятие. Например, в южной группе питьяндьяра мальчики семи—десяти лет проводили особые детские обряды. Старшие мужчины назначали время их проведения и поручали кому-нибудь из молодых, только что закончивших инициацию мужчин наблюдать за действиями мальчиков. Женщины перед началом этих обрядов внимательно рассматривали и оценивали раскраску и украшения мальчиков. Главное содержание детских обрядов у питьяндьяра — инсценировки древних фольклорных сюжетов. Это была подготовка к обрядовой жизни взрослых⁷⁹.

Таким образом, австралийские мальчики к началу инициации, а девочки к тому времени, когда им надлежало перейти жить от родителей к мужу, обладали уже минимумом навыков и знаний, необходимых каждому взрослому аборигену. Как

представляется, процесс социализации у аборигенов происходил в значительной своей части до девяти—одиннадцати лет. Австралийцы в этом возрасте — хотя они еще не вполне взрослые — уже не дети.

С самых первых дней маленькие аборигены жили одной жизнью со взрослыми. У них рано устанавливались свои личные отношения со всеми членами той группы, к которой они принадлежали. Они учились жить в коллективе, воспитываясь на непосредственных реакциях взрослых на те или иные их поступки. Жизнь всех обитателей стоянки всегда была открыта для наблюдения. От детей не было никаких тайн, кроме религиозных. Детям обоих полов объясняли значение всех слов, связанных с сексуальной стороной жизни, и сексуальные темы обсуждались при них совершенно свободно. Наряду с традиционными мифами и сказками матери, бабки или другие родственницы рассказывали детям о событиях собственной жизни, делились с ними опытом в самых разных областях человеческих отношений. Все сплетни также всегда были известны детям, нередко женщины намеренно сообщали эти сплетни детям либо просто для развлечения, либо с поучительными целями.

С самого начала маленькие аборигены получали не специально препарированную и полную условностей, а правдивую и неупроценную информацию о жизни взрослых и об их взаимоотношениях. Поэтому уже годам к девяти—одиннадцати они в основном были готовы строить свои отношения с людьми как взрослые. К этому же возрасту дети аборигенов обычно усваивали и основные навыки, необходимые для добывания средств к жизни. Например, Т. Эрнандес отмечает, что у аборигенов Северо-Западной Австралии дети в возрасте восьми—десяти лет уже могли сами прокормить себя в знакомых им местах в течение нескольких дней⁸⁰. И к этому возрасту дети приобретали значительную ценность в глазах общества, а тяжелая болезнь, смерть мальчика (или девочки) десяти—одиннадцати лет воспринимались уже как общее несчастье для всех членов группы. И примерно в этом же возрасте резко расходились пути мальчиков и девочек.

Как свидетельствуют многие наблюдатели, дети обоих полов лет до шести-семи воспитывались в основном одинаково, хотя мальчикам очень рано начинали внушать, что как будущим мужчинам им уготована в жизни куда более активная, почетная и важная роль, чем девочкам. Однако до поры до времени мальчики много времени проводили в обществе девочек и постоянно играли с ними. При этом некоторые детские игры рано приобретали эротический характер, и нередко пятишестилетние дети имитировали половые сношения, играя в «мужа и жену» или же в «жену, мужа и любовника». В последнем случае воспроизводилась весьма типичная для взрослых аборигенов ситуация — «бегство» жены от мужа с новым избранником⁸¹.

Но чем старше становились дети, тем больше времени, как уже упоминалось, они проводили в кругу сверстников и взрослых своего пола. Постепенно и мальчикам, и девочкам внушалось, что им следует держаться подальше друг от друга. В некоторых источниках есть указания на то, что в возрасте, приближающемся к подростковому, между девочками и мальчиками существовал уже вполне определенно выраженный антагонизм, доходивший иногда до открытых проявлений враждебности. Особенно ярко это показано в воспоминаниях Ф. Роберта.

Девочки, — говорит он, — как и крокодилы, были нашими естественными противниками... К счастью, у аборигенов мальчики и девочки мало общаются между собой. Мы находились все время с мужчинами, они — с женщинами и относились друг к другу с величайшим презрением. Но в свободное время, когда целыми семьями — человек по тридцать, а то и больше — уходили в лес охотиться, стычки между подростками обоих полов были неизбежны и даже подготавливались заранее.

Помню одно из наших любимых развлечений: с игрушечными бумерангами из коры камедного дерева мы накидывались на девочек, как на стадо гусей. Очень скоро начинали лететь и перья. Но девочки пускали в ход заостренные палки для копки ямса и отчаянно щипались. Часто девочка, получившая удар бумерангом, вне себя от ярости кидалась с палкой на обидчика и наносила ему кровавую рану...

Я знаю, — продолжает Ф. Робертс, — у белых мальчиков и девочек годовал к четырнадцати враждебность уступает место первой любви, желанию обнять и поцеловать предмет своей страсти. Алава не целуются. Мы предпочитаем драться, а не флиртовать. Наши юноши не произносят нежных слов, не прижимаются к девушкам, не стараются погладить их под покровом темноты или поцеловать. Может, именно поэтому, я, как и многие другие аборигены, никогда не ухаживал за девушкой. Может, поэтому большинство алава не целуют своих подруг даже после женитьбы... Отчуждение детских лет переходит в сдержанность, которая мешает непосредственному проявлению нежности⁸².

Отчуждение или даже антагонизм между подростками разного пола сознательно поддерживались, а иногда и культивировались взрослыми с целью предотвратить возникновение взаимных влечений и сексуального сближения между ровесниками, вступающими в возраст половой зрелости. Ведь в условиях традиционной культуры аборигенов браки между молодыми людьми одного возраста были почти исключены. Девочки, как правило, сразу по достижении половой зрелости выдавались замуж за мужчин, которые были значительно старше их и которым они были обещаны в жены либо с детства, либо еще до рождения. А мальчикам или, вернее, юношам тех же лет предстояло пройти долгий путь духовных и физических испытаний и формализованного обучения, прежде чем им разрешалось вступить в брак или даже просто сблизиться с женщиной.

Иногда в австраловедческой литературе можно встретить указания на то, что инициации подвергались подростки обоого пола или же — и юноши, и девушки⁸³. Однако вряд ли это справедливо. По существу, то, что некоторые авторы называют женскими инициациями, представляет собой довольно неслож-

ный комплекс обрядов, призванных лишь отметить факт вступления девочек в возраст полового созревания или же факт наступления половой зрелости у девушек. Эти обряды правильнее называть пубертатными. Они знаменуют биологическое взросление организма в противоположность обрядам инициации, которые открывают доступ в круг социально взрослых и связаны с посвящением в тайные сферы знаний, недоступных неиницированным. Пубертатные обряды устраивались во многих племенах и для юношей.

В отличие от мужских инициаций, обряды, знаменовавшие собой превращение девочки в женщину и, как правило, приурочивавшиеся к первой менструации, были очень непродолжительными; число участвующих в них людей чаще всего ограничивалось близкими родственниками; эти обряды не были или почти не были связаны с формальным обучением девочек. Обычно при первых признаках наступления половой зрелости девушку уводили из основного лагеря и помещали в отдельной хижине или под отдельным навесом. С ней часто жили одна или две женщины — мать и какая-то другая близкая родственница. Они рассказывали девушке о ее обязанностях в будущем, когда она выйдет замуж. По прошествии нескольких дней, в которые девушка должна была соблюдать целый ряд табу и пищевых ограничений, ее украшали, разрисовывали и приводили в основной лагерь. Нередко этому предшествовало ритуальное очищение — окуривание дымом или купание. Вскоре она переходила жить от родителей к мужу — если это не произошло еще раньше, так как бывало, что девочку до достижения половой зрелости отдавали в семью будущего мужа, чтобы она постепенно привыкала к новому окружению. В последнем случае после ритуалов первой менструации и обрядов очищения брак закреплялся какой-нибудь скромной и краткой церемонией. Иногда, однако, обходился и без нее. В ряде племен вступление девушки в брак предварялось ритуальной дефлорацией, которую нередко осуществляли мужчины, приходившиеся классификационными братьями ее будущему мужу⁸¹.

Замужество начиналось очень рано, когда характер женщины еще не сформировался окончательно и когда ей еще немало предстояло узнать и многому научиться. Поэтому муж, его другие — старшие — жены или же его мать оказывались в роли воспитателей и «учителей». Обучение, как и в детстве, было неформальным: юная женщина просто подражала старшим в трудовой деятельности и в нормах поведения и порой выслушивала их наставления. Однако теперь она уже нередко сталкивалась с принуждением — подчас весьма жестким — и подвергалась телесным наказаниям при нарушении тех или иных предписаний.

Заботами о детях и муже в основном ограничивалась сфера деятельности и интересов австралийской женщины. Она почти не допускалась к управлению общественной жизнью, не могла

участвовать в религиозных церемониях, считавшихся наиболее важными для благополучия общества в целом; ее занятия художественным творчеством, не подчиненным обрядовой сфере, были довольно однообразными и, как правило, непродолжительными.

Правда, в ряде австралийских племен существовали глубоко женские коллективные обряды и церемонии, доступ к которым открывался после наступления половой зрелости и заключения брака. Однако это были обряды, связанные главным образом с любовной и охранительной магией, а также родильные обряды и имели куда менее сложный характер, чем тотемические культы мужчин. Поэтому объем тех знаний и навыков, которые получала женщина в первые годы после замужества, значительно уступал объему знаний и навыков, приобретаемых ее сверстниками мужского пола в период инициаций. Австралийское общество было куда сильнее озабочено тем, какие личности сформируются из юношей, нежели тем, какие — из девушек. Инициация вводила аборигена в сферу несравненно более сложных взаимоотношений, чем те, которые существовали в кругу непосвященных и к которым он привык с детства.

Об обрядах инициации и об их значении в жизни мужчины-аборигена написано очень много. Здесь еще раз подчеркнем только самое главное для нас.

С началом инициации для мальчика начиналось систематическое, специально организованное обучение, и он впервые сталкивался с жестким принуждением. Как пишут Берндты, «ядро инициаций — организованное, обладающее своими собственными устоявшимися методами, воспитание мальчиков или юношей. Длительные, сложные, связанные с сильными потрясениями обряды формируют в молодом человеке те психические и волевые качества, которые считаются необходимыми для взрослого мужчины. Только пройдя такую суровую школу, человек может сделаться хранителем священных религиозных тайн и испытывать те чувства, которые лежат в основе единства и сплоченности группы»⁸⁵.

В этот период в психологически напряженной обстановке ему снова и снова повторяли те правила поведения, которые он узнавал еще в детстве, а также внушали новые, и он проникался сознанием того, что нарушение целого ряда правил может повлечь за собой незамедлительное и весьма суровое наказание.

Среди предписаний, которые особенно часто повторялись во время инициаций, можно назвать требования отдавать другим, в первую очередь старшим мужчинам, значительную часть своей охотничьей добычи и не посягать на чужих жен.

Во время инициации для аборигена начиналось посвящение в религиозные тайны племени (оно продолжалось еще долгие годы после окончания инициации), и он узнавал, что многое в его прежних представлениях об устройстве мира «ложно» и

что лишь теперь ему постепенно открываются «истинные» знания, возвышающие его над непосвященными.

Суровые испытания, которые приходилось переносить юноше во время обрядов посвящения, развивали в нем наряду со стойкостью и выдержкой привычку подчиняться старшим мужчинам, оказывать им определенные услуги, проявлять особое почтение к ним и в известной мере даже бояться их. Благодаря этим испытаниям абориген также на всю жизнь проникался глубоким уважением к религиозной обрядности, верой в чрезвычайную значительность всего, что связано с представлениями о священном, и страхом перед нарушением религиозных предписаний. С одной стороны, многие приемы, которые использовались старшими мужчинами во время инициации, были определенно рассчитаны на психологическое подавление иницируемых; с другой стороны, в ходе этих обрядов старшие мужчины старались развивать у юношей и молодых мужчин чувство собственного достоинства, внушить им сознание особой ценности, которую они приобретают, проходя посвящение, а также сознание превосходства над непосвященными. Большое внимание уделялось воспитанию у иницируемых таких привычек и такой манеры держать себя, которые, по понятиям аборигенов, соответствуют высокому достоинству мужчины. Так, ему постоянно повторяли, что настоящим мужчинам не пристало лгать и сквернословить (женщинам и детям это не запрещалось столь строго)⁸⁶. А. Хауит подробно описывает, как старшие мужчины прививали юношам сдержанность в проявлении чувств, особенно подчеркивая необходимость скрывать страх и удивление, стремились избавить их от детских привычек и научить вести себя с подобающими мужчинам важностью и значительностью⁸⁷.

Обычно по окончании инициации абориген получал новое индивидуальное имя, что как бы символизировало его перерождение, знаменовало вступление в новую социальную роль. Кроме того, он получал право на звание «младшего мужчины» (так часто переводятся слова, которые в австралийских племенах применяются к мужчинам, прошедшим инициацию, но не посвященным еще во все религиозные культы). Например, в племени валкельбура (Южный Квинсленд) юношу, не закончившего инициацию, называли *валба*, а инициированного мужчину — *каула*. Обратиться к молодому мужчине, используя его юношеское имя или же слово *валба*, значило нанести ему такое оскорбление, в ответ на которое он вынужден был взяться за оружие⁸⁸.

Как правило, до завершения инициации — процесса, растягивающегося на несколько лет и происходящего поэтапно — юношам не разрешалось самостоятельно охотиться на крупных животных, таких, как валлаби, кенгуру или эму. Во многих племенах неиницированному молодому человеку нельзя было заниматься изготовлением каменных орудий, особенно таких, которые требуют высокого мастерства⁸⁹. В те же годы, в которые проводились обряды инициации, а также непосредственно

после их окончания аборигена тщательно готовили к выполнению наиболее ответственной и почетной мужской работы. В этот период он овладевал самыми сложными навыками в охоте, изготовлении оружия и орудий труда; досконально изучал территорию своего племени; запоминал расположение лучших мест охоты, основных источников воды и религиозных центров на земле своей общины и на землях соседних общин.

В этот же период доводилось до совершенства, до виртуозности присущее каждому австралийцу искусство следопыта. Это обучение проходило под руководством опытных охотников и мастеров, которые применяли традиционные, передававшиеся из поколения в поколение педагогические приемы. В большинстве случаев к каждому «ученику» был приставлен свой «учитель» — мужчина, состоявший с юношей в определенных родственных отношениях (часто это был брат его будущей жены). Он уделял юному подопечному массу времени и не жалел усилий, чтобы как можно полнее передать свой опыт.

К числу наиболее впечатляющих страниц из воспоминаний Филиппа Робертса принадлежат те, где он рассказывает о своем обучении искусству охотника:

Когда я вырос настолько, что мог уже освоить традиционные средства убийства — копье, которое мечут с помощью *вумеры* (копьеметалки.— О. А.), и тяжелые бумеранги, за мое воспитание взялся профессиональный охотник.

Это был Сэм Улаганг из племени нганди. Ему я обязан тем, что могу жить дарами природы, добывая их оружием, которое сделал сам. Он был великий учитель, гордый абориген и самый хитрый следопыт из всех, кого я встречал.

Я-то думал, что проведу с Сэмом несколько дней, ну, несколько недель и принесу домой собственноручно убитого кенгуру... но... мне надо было поубавить спеси. Я попадал копьем в неподвижных гуан и думал поэтому, что умею охотиться! Я убил копьем полусонную рыбу и раззвонил об этом на весь лагерь. Но удалось ли мне хоть раз выследить и прикончить животное, которое было бы крупнее меня и обладало другими преимуществами — тысячеклеточными вырабатывающимися инстинктами и хитростью?.. Мне пришлось умерить свой пыл на несколько месяцев. Но и после этого я получил разрешение всего-навсего идти по пятам Сэма, выслеживающего животное.

Сначала мне была поручена малопочетная задача носить копье. Сначала Улаганг, друг моего отца и брат моей будущей жены, мог бы быть и полюбезнее...

— Ты понесешь копья,— говорил он в первый месяц.

— Ты понесешь копья,— говорил он во второй месяц. На третий месяц он говорил:

— Вайпулданья, ты понесешь копья!..

На четвертый месяц Улаганг говорил:

— Ты понесешь копья. Ты будешь ждать и наблюдать за мной, когда я пойду за кенгуру.

Ага! Теперь мне разрешалось ждать и наблюдать! Уже лучше. Но что же, по его мнению, я делал все предыдущие месяцы?.. Я хотел познать науку охоты и не спускал с него глаз... Я мысленно прокладывал дорогу, которую выбрал бы сам, будь я охотником, и огорчался, если Улаганг шел иным путем. Тогда я начинал искать причину, почему Улаганг так поступил, и видел высокую траву, которую он решил обойти как излишнее препятствие: вспугни он прятавшихся в ней валлаби, те бы подняли и выслеживаемую добычу. Я начинал понимать, почему Улаганг так терпелив...

Улаганг пропадал из виду за густыми кустами и деревьями, а я еще с полчаса следил за кенгуру. И вот, наконец, пущенное под определенным

углом копые рассекало тело животного надвое, так что хоть сейчас иклади в земляную печь.

Улаганг медленно возвращался и с равнодушным выражением отдавал мне убитое животное, словно ему было до зевоты скучно выслеживать кенгуру.

— В следующий раз,— обещал он,— ты пойдешь по моим следам. Я был восхищен снисходительностью великого черного охотника... Знай я, что мое обучение только начиналось, что мне еще много месяцев предстояло ждать и смотреть, как Сэм из-под самого моего носа выманит жирную гуану. Я бы, возможно, сбежал из школы Улаганга.

Но в глубине души я понимал, что это самая лучшая подготовка, которую только можно получить...

На следующем этапе этой подготовки ученику разрешено подкрадываться к валлаби вслед за учителем, преследовать и добывать раненое животное. При виде мирно пасущихся валлаби суровый наставник говорит:

Ты идешь по моим следам... Моя правая нога, твоя правая нога, на то же место. Я ползу, ты ползешь. Я крадусь, ты крадешься. Я останавливаюсь, ты останавливаешься. Не разговаривай, не кашляй. Не шурши травой. Стой в тени, все время в тени. Сначала правый валлаби. Он ближе всех к нам. Я раню его в ногу, а ты пойдешь по кровавому следу и добьешь его.

Они двигаются чрезвычайно медленно, почти синхронно: «Иди кто-нибудь сзади, ему бы казалось, что впереди один человек...». Сноровка охотника виртуозна, его осмотрительность и выдержка изумительны. Приведенный в восторг ученик старается запомнить все до мельчайших подробностей. Наконец наметенное животное ранено. «Попал! Попал! — радостно кричит юноша». Сэм абсолютно спокоен.

Ты отодвинул рукой куст,— сурово сказал он.— В следующий раз остерегайся делать движения, которые могут производить шум. Иначе снова будешь носить копые.

Я, конечно, отлично помнил куст. Мне казалось, что Сэм этого не заметил. Но он был учитель и замечал все...

— Преследуй его и добей,— приказал Улаганг.— Я ранил его в правую ногу... Помни, что каждая миля преследования уводит тебя дальше от дома, что потом тебе придется проделать этот путь с тяжелой ношей на плечах, может быть не имея воды. Сегодня ты получишь этот урок, чтобы впредь всегда старался убивать с первого раза...

Через час с лишним раненый валлаби достигнут и заколот копыем.

Я взвалил на плечи животное, весившее шестьдесят килограммов, и пошагал с ним шесть миль обратно в лагерь.

Спина моя разламывалась на части. Я хотел есть и пить. Рот и глотка у меня пересохли, но я не жаловался. Около реки мы напились и гордо вошли в лагерь. Теперь я был охотник второго класса и с нетерпением ждал следующего урока.

Улаганг еще шесть месяцев водил меня за собой. И каждый раз он ранил валлаби, а я преследовал и добывал его... Может быть, мое терпение истощилось бы, но ведь Сэм в каждом походе учил меня чему-то новому!

Только после года с лишним такой тренировки Вайпулданье представился случай доказать, что он может охотиться в оди-

ночку! Когда он принес в лагерь первого самостоятельно выслеженного и убитого им валлаби, щедрые похвалы родных были наградой, а самой большой — слова Улаганга:

— Друг, я буду охотиться с тобой.

Сказать младшему товарищу, что ты готов с ним охотиться, было знаком высшего одобрения. Улаганг, по-моему, гордился больше всех, не считая меня, конечно, ибо моя гордость была беспредельна⁹⁰.

Не менее, а, может быть, даже и более основательно и уж безусловно значительно дольше учили юного аборигена всему тому, что необходимо было знать и уметь для участия в чрезвычайно длительных и сложных церемониальных циклах тотемических культов и культов плодородия, таких, как *кунапили*, *ваваланг*, *юнгавул* — на Севере или *интичиума* — в центре Австралии. По словам одного из лучших знатоков традиционной культуры коренных австралийцев, А. Элькина, жизнь взрослого мужчины-аборигена была подобна айсбергу: девять десятых — «подводная» часть — тайная обрядовая деятельность, надежно скрытая от непосвященных. Этой деятельности отдавали массу времени и усилий, и не случайно во многих австралийских языках она обозначалась словами, соответствующими нашим «труд», «работа»⁹¹. Чтобы полноценно выполнять обязанности в этой секретной ритуальной сфере, каждому аборигену в юные годы приходилось запоминать огромное число мифов и песен, изучать тайное значение множества изобразительных символов и овладевать техникой их воспроизводства, изготовления священных эмблем или разрисовывания своих товарищей перед обрядами. Ему также надо было усвоить тайную мужскую лексикку, которой пользовались, обсуждая все религиозные дела: овладеть сложными танцевальными движениями и традиционным драматическим искусством, чтобы участвовать в обрядовых инсценировках мифов. Всему этому, как и мастерству охотника, его обучали не менее строгие и добросовестные наставники, слывшие лучшими знатоками того дела, в курс которого они вводили своих учеников. Т. Штрелов, живший долгие годы среди аборигенов племени аранда, писал: «Тот, кто говорит с полностью инициированным мужчиной, речь которого сформировалась под влиянием священных мифов и песен, не может не почувствовать, что перед ним человек, обладающий образцовым и культурой»⁹².

В целом, как представляется, все изложенное выше свидетельствует о том, что у аборигенов Австралии — первобытных охотников и собирателей — в прошлом существовала достаточно высоко развитая и сложная культура воспитания детей и подростков. Выработывавшиеся веками — а скорее тысячелетиями — воспитательные установки и приемы, как правило, давали желаемые результаты, потому что принципиальные, как бы организующие элементы австралийской системы воспитания весьма удачно сочетались с особенностями детской, подростковой и юношеской психологии.

Мягкое, бережное, отвергающее всякое насилие обращение с детьми приходилось на первые годы их жизни, когда закладывались основы личности и было так важно обеспечить устойчивость психики на всю последующую жизнь. В раннем детстве, когда ребенок еще не окреп физически, когда чрезвычайно уязвима его нервная система, действительно вредно и даже опасно что бы то ни было ломать в нем силой. И, очевидно, не случайно у некоторых первобытных племен, в частности у папуасов, существовали поверья, согласно которым в маленьком ребенке душа еще «плохо держится» и, пока она не укрепилась как следует, его нельзя не только наказывать, но и сильно огорчать. Однако в то же время взрослые аборигены стремились, чтобы ребенок с первых лет узнавал жизнь такой, какая она есть. Поэтому позднее маленькому австралийцу не нужно было в корне перестраиваться и не приходилось остро переживать психологический кризис переходного возраста.

В переходном возрасте, когда подросток уже многому научился и многое узнал о жизни взрослых и когда он жаждет новой активной деятельности, стремится проявить себя взрослым, вступить в новую социальную роль⁹³, но все же еще не готов к полной самостоятельности и вероятнее всего может наделать серьезных ошибок, методы обращения с ним резко менялись. Теперь к нему предъявлялись весьма высокие требования, и он оказывался под постоянным жестким контролем. Но при этом взрослые умели внушить ему, что, покоряясь принуждению и стремясь как можно лучше справиться со стоящими перед ним трудными задачами, он приближается к желанной и почетной роли в жизни коллектива и приумножает свое личное достоинство. Когда приходило время инициаций, свидетельствует Т. Штрелов, все мальчики племени аранда ждали выпавшее им тяжелое испытание с нетерпением и какой-то отвагой, которая поддерживала их в трудный час⁹⁴.

А взрослые — и настоящие родственники, и классификационные — относились к предстоящим событиям с не менее глубокой серьезностью. Обряды инициации и связанные с ними обучение и воспитание подростков воспринимались как самая ответственная и важная часть общественной жизни. Может быть, благодаря единству стремлений посвящаемых и посвящающих, учеников и учителей, в традиционном обществе австралийцев, как можно заключить по данным проанализированных источников, не было ни проблемы отцов и детей, ни проблемы трудных подростков — по крайней мере в мужской половине этого общества.

По имеющимся материалам трудно судить о том, как развивалась индивидуальность у детей и подростков, как и когда она начинала проявляться. Можно высказать лишь некоторые предположения и привести отдельные примеры.

В воспитании маленьких детей у австралийцев почти отсутствовало принуждение. Здесь не было психологического подавления, не было специально продуманных педагогических прие-

мов и хладнокровных наказаний, благодаря которым ребенок ощущает себя целиком во власти взрослых. Возможно, это создавало благоприятные условия для раннего развития самостоятельности, волевых качеств.

В кругу детей имелись свои авторитеты и свои лидеры. М. Картоми упоминает руководителей детских обрядов — мальчиков, которые не изображали из себя руководителей, но на самом деле руководили действиями других мальчиков, потому что обладали лучшими знаниями, желанием руководить и способностью делать это⁹⁵.

С. Вунне отмечает, что у детей питьяндьяра сильно развит интерес к индивидуальным достижениям, к тому, что выделяет человека среди других людей. Дети часто спорили о том, кто из мужчин лучше всех изготовляет бумеранги, кто дальше других бросает копье, кто из женщин лучше всех рассказывает мифы и т. д. Сами они также придумывали развлечения, в которых присутствует элемент соперничества; например, такая игра: кто сочинит самую страшную историю о злых духах *тангра*⁹⁶.

Очевидно, в обществе аборигенов, как и во всяком другом, многие особенности характеров и нравственных установок передавались детям от родителей, бабок и дедов, т. е. от людей, с которыми дети общались особенно много. В этой связи можно вспомнить замечание Р. Брау-Смита о том, что у аборигенов, как и у европейцев, встречаются как бы семейные качества: есть семьи, которые состоят из смелых и решительных людей, есть семьи, в которых люди лишены этих черт⁹⁷.

Наконец, следует сказать, что мальчики или юноши примерно одного возраста по-разному вели себя во время трудных испытаний инициации: большинство держалось стойко, но некоторые кричали и плакали или даже пытались убежать и скрыться в лесу (известны случаи, когда ненадолго это удавалось), некоторые проявляли апатию, что, кстати, также могло быть воспринято как слабость⁹⁸. И вместе с тем уже с переходного возраста, с периода инициаций индивидуальность человека начинала сказываться на его личной судьбе.

Грань между юношей и «младшим» мужчиной определялась не возрастом как таковым, а завершением обрядов инициации. В одной и той же группе разные мужчины проходили эти обряды в разные сроки, одним удавалось закончить их на несколько лет раньше, чем другим. Здесь многое зависело от внешних условий, от того, как складывались обстоятельства, но многое также зависело от самих посвящаемых. Например, у питьяндьяра, по наблюдениям Н. Тиндейла, сделанным в начале 30-х годов, время, за которое юноша проходил посвящение и достигал статуса взрослого мужчины, в немалой степени зависело и от его индивидуальных данных, от умения и желания учиться, способности усваивать традиционные песни и мифы, от физической выносливости, ловкости, умения управлять своим телом, способности воспроизводить сложные движения танцев

и т. д. Те, кому удавалось выполнять требования старших мужчин лучше, становились взрослыми мужчинами раньше; те, кому это удавалось хуже, — позже⁹⁹.

Подавляющее большинство аборигенов завершало инициацию между 20 и 25 годами, но известны случаи, когда мужчина оставался не иницированным полностью гораздо дольше. Вместе с тем бывало, что совсем молодому аборигену удавалось достичь равного со старшими мужчинами статуса. Н. Тиндейл встретил в одном из южных подразделений питьяндьяра юношу, который во время обрядов инициации проявил необычайные способности, усваивая с невиданной скоростью знания, связанные с религиозными обрядами. Развив в себе умение придумывать («находить во сне») новые обрядовые песни, по-своему интерпретировать старые, он очень рано добился высокого авторитета в своей общине, а также за ее пределами. Он был окончательно посвящен во все религиозные тайны еще тогда, когда его сверстники не были полностью иницированы. Старшие мужчины держались с ним как с равным, а некоторые даже боялись его¹⁰⁰.

¹ Berndt C. H., Berndt R. M. Aborigines.— Socialization in Australia. Sydney, 1972; Hernandez T. Children among the Drysdale River Tribes.— Oceania. 1941. Vol. 12, № 2; Woenne S. T. Children's Games.— The Australian Aboriginal Heritage. Sydney, 1973; Kartomi M. A Children's Ceremony at Yalata.— The Australian Aboriginal Heritage. Sydney, 1973.

² Berndt R. M., Berndt C. H. The World of the First Australians. Sydney, 1964 (second edition — Perth, 1977); рус. пер.: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981; Warner W. L. A Black Civilization. N. Y., 1958.

³ Локауд Д. Я — абориген. М., 1969.

⁴ Кон И. С. Этнография детства. Историкографический очерк.— Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983, с. 18.

⁵ Warner W. L. A Black Civilization, с. 98, 584.

⁶ Hernandez T. Children among the Drysdale, с. 130.

⁷ Berndt R. M., Berndt C. H. Man, Land and Myth in North Australia: The Gunwinggu People. Sydney, 1970, с. 165.

⁸ Макларен Дж. В австралийских джунглях. М., 1929.

⁹ Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 106—107.

¹⁰ Hernandez T. Children among the Drysdale, с. 126.

¹¹ Thonemann N. E. Tell the White Men. Sydney, 1949, с. 13—15, 123—124.

¹² Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 107.

¹³ Hernandez T. Children among the Drysdale, с. 123.

¹⁴ Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 106.

¹⁵ Там же, с. 103.

¹⁶ Ashley-Montagu M. F. Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines.— Oceania. 1940. Vol. 25, № 1.

¹⁷ Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 104.

¹⁸ Там же, с. 106.

¹⁹ Moore D. R. Islanders and Aborigines of Cape York. An Ethnographic Reconstruction Based on the 1848—1850 'Rattlesnake' Journals of O. N. Briely and Information He Obtained from Barbara Thompson. New Jersey, 1979, с. 149—150.

²⁰ Berndt R. M. Wuradieri Magic and Clever Men.— Oceania. 1947. Vol. 17, № 4; 1948. Vol. 18, № 1, с. 352—353.

- ²¹ *McConnel U. H. Myths of Munkan. Melbourne, 1957; рус. пер.: Макконнел У. Мифы мункан. М., 1981.*
- ²² *McConnel U. H. Myths of Munkan, с. XVII.*
- ²³ Далее пересказываются три фольклорных текста со сходным содержанием.
- ²⁴ *Макконнел У. Мифы мункан, с. 125—134.*
- ²⁵ *Goodale J. C. Tiwi Wives. A Study of Women of Melville Island, North Australia. Seattle, 1971.*
- ²⁶ *Локвуд Д. Я — абориген, с. 23, 137.*
- ²⁷ *Макконнел У. Мифы мункан, с. 133.*
- ²⁸ Там же, с. 132—133.
- ²⁹ Там же, с. 134.
- ³⁰ *Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 111.*
- ³¹ *Локвуд Д. Я — абориген, с. 24.*
- ³² *Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 112.*
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ *Локвуд Д. Я — абориген, с. 24.*
- ³⁶ *Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 113.*
- ³⁷ *Howitt A. W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904, с. 756, 759, 762.*
- ³⁸ Там же, с. 748—749.
- ³⁹ *Threlkeld L. E. Australian Reminiscences and Papers of L. E. Threlkeld. Missionary to the Aborigines 1824—1849. Vol. 1—2. L., 1974. Vol. 1, с. 47.*
- ⁴⁰ *Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 115.*
- ⁴¹ Например: *Meggitt M. J. Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia. Sydney, 1962.*
- ⁴² *Hernandez T. Children among the Drysdale, с. 129.*
- ⁴³ *Berndt R. M., Berndt C. H. Man, Land, с. 162.*
- ^{43a} *Hernandez T. Children among the Drysdale, с. 130.*
- ⁴⁴ *Berndt R. M., Berndt C. H. Man, Land, с. 164—165.*
- ⁴⁵ Там же, с. 156—157.
- ⁴⁶ *Mathews J. The Two Worlds of Jimmy Barker. 1900—1972. Canberra, 1979, с. 176.*
- ⁴⁷ *Howitt A. W. The Native Tribes, с. 766.*
- ⁴⁸ *Mathews J. The Two Worlds, с. 75.*
- ⁴⁹ *Threlkeld L. E. Australian Reminiscences, с. 207.*
- ⁵⁰ *Greenway G. Down among the Wild Men. Boston, 1972.*
- ⁵¹ *Локвуд Д. Я — абориген, с. 96.*
- ⁵² *Robertson W. Soo-Ee Talks. Sydney, 1928, с. 18.*
- ⁵³ Там же, с. 17.
- ⁵⁴ *Кон Н. С. Этнография детства, с. 36.*
- ⁵⁵ *Gould R. A. Yiwara. Foragers of the Australian Desert. N. Y., 1969, с. 15—16.*
- ⁵⁶ *Berndt C. H., Berndt R. M. Aborigines, с. 126.*
- ⁵⁷ *Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 113—114.*
- ⁵⁸ *Warner W. L. A Black Civilization, с. 32.*
- ⁵⁹ *Hernandez T. Children among the Drysdale, с. 130.*
- ⁶⁰ *Woenne S. T. Children's Games, с. 65.*
- ⁶¹ Там же, с. 68—70.
- ⁶² *Hernandez T. Children among the Drysdale, с. 131.*
- ⁶³ *Выготский Л. С. Собрание сочинений в шести томах. М., 1983, т. 3, с. 141.*
- ⁶⁴ *Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев, с. 114.*
- ⁶⁵ *Gould R. A. Yiwara, с. 5.*
- ⁶⁶ *Robertson W. Soo-Ee Talks, с. 19.*
- ⁶⁷ Там же.
- ⁶⁸ *Greenway G. Down among the Wild Man, с. 106.*
- ⁶⁹ *Hernandez T. Children among the Drysdale, с. 132.*
- ⁷⁰ *Gould R. A. Yiwara, с. 13.*
- ⁷¹ *Robertson W. Soo-Ee Talks, с. 12.*

- ⁷² *Mathews J.* The Two Worlds, с. 75—76.
- ⁷³ *Локвуд Д. Я* — абориген, с. 45—46, 51, 57—58.
- ⁷⁴ *Woenne S. T.* Children's Games, с. 65.
- ⁷⁵ *Hernandez T.* Children among the Drysdale, с. 133.
- ⁷⁶ Там же, с. 132.
- ⁷⁷ *Локвуд Д. Я* — абориген, с. 45.
- ⁷⁸ *Woenne S. T.* Children's Games, с. 69.
- ⁷⁹ *Kartomi M.* Children's Ceremony, с. 55—58.
- ⁸⁰ *Hernandez T.* Children among the Drysdale, с. 131.
- ⁸¹ *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев, с. 115.
- ⁸² *Локвуд Д. Я* — абориген, с. 95—97.
- ⁸³ *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев, с. 130—135.
- ⁸⁴ Там же, с. 131.
- ⁸⁵ Там же, с. 117—118.
- ⁸⁶ *Warner W. L.* A Black Civilization, с. 573.
- ⁸⁷ *Howitt A.* The Native Tribes, с. 525—639.
- ⁸⁸ Там же, с. 609.
- ⁸⁹ *Кабо В. Р.* Каменные орудия австралийцев.— Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинеи и Гавайских островов. Труды Института этнографии. Т. 80. М.—Л., 1962, с. 71.
- ⁹⁰ *Локвуд Д. Я* — абориген, с. 71—81.
- ⁹¹ Цит. по: *Berndt R. M., Berndt C. H.* The World, 1977, с. 263.
- ⁹² *Strehlow T. G. H.* Songs of Central Australia. Sydney, 1971, с. 247.
- ⁹³ *Божович Л. И.* Этапы формирования личности в онтогенезе.— Вопросы психологии. М., 1979, № 2, с. 47—56.
- ⁹⁴ *Strehlow T. G. H.* Aranda Traditions. Melbourne, 1947, с. 97.
- ⁹⁵ *Kartomi M.* Children's Ceremony, с. 54—58.
- ⁹⁶ *Woenne S. T.* Children's Games, с. 68—70.
- ⁹⁷ *Smith R. Brough.* The Aborigines of Victoria. Vol. 1—2. Melbourne, 1878. Vol. 1, с. 22.
- ⁹⁸ *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев, с. 118.
- ⁹⁹ *Tindale N. B.* Initiations among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia.— Oceania. 1935. Vol. VI, № 2, с. 222—223.
- ¹⁰⁰ Там же.

Н. А. Бутинов

ДЕТСТВО НА ОСТРОВАХ АДМИРАЛТЕЙСТВА

Задача настоящей статьи — показать взаимоотношения отцов, матерей и детей в условиях общинно-родового строя. Обычно подобные задачи решаются на материале одного конкретного народа либо многих народов, живших до недавнего времени в доклассовом обществе или сохранивших его институты.

Решение этой задачи на материале одного конкретного народа связано с целым рядом издержек: с неполнотой информации (ряд важных моментов у данного конкретного народа не изучен), с искажением фактов — как по вине этнографа, так иногда и по вине информатора. Одно качество информации, когда местные жители доверяют этнографу, как доверяли, например, папуасы племени бонгу Н. Н. Миклухо-Маклаю — они просили его не уезжать от них, провожали его со слезами¹. И другое качество информации, когда местные жители не доверяют этнографу, как не доверяли папуасы племени квомы Дж. Уайтингу — никто из них не просил его остаться, никто не вышел его проводить².

Проверка информации не всегда возможна. Так, после Н. Н. Миклухо-Маклая никто из этнографов почти 100 лет не посещал папуасов бонгу; после Дж. Уайтинга никто не вел исследования среди квомы. К тому же этнография детства изучена слабо. В Океании, например, ее изучали М. Мид (на островах Самоа — среди полинезийцев; на островах Адмиралтейства — среди меланезийцев манус; на Новой Гвинее — среди папуасов арапеш); Я. Хогбин (на островах Вогео и Гуадалканал — среди меланезийцев вогео и каока); К. Веджвуд (на острове Манам — среди меланезийцев манам); Дж. Уайтинг (на Новой Гвинее — среди папуасов квомы). Круг этносов в Океании, охваченных изучением этнографии детства, невелик, а чем меньше фактов, тем труднее отделить надежную информацию от ненадежной.

Реализация другой возможности — дать общую картину детства по материалам многих народов — тоже связана с рядом трудностей. Чем больше народов, тем больше этнографов, которые об этих народах пишут, а у каждого этнографа — свои концепции, свои задачи, свои принципы отбора и подачи фактов. Из одинаковых фактов, как показывает история этнографиче-

ской науки, можно делать разные теоретические выводы — в зависимости от предпосылок, которыми при этом руководствуются ученые. Мы тоже не свободны от предпосылок, и здесь, при подборе данных по многим разным народам, нас подстерегает реальная опасность субъективизма.

Имеется еще одна возможность: показать конкретную картину детства у одного народа (или двух соседних) на фоне обобщенной картины — модели детства, составленной по данным многих народов. Такая возможность появилась после выхода в свет сборников, посвященных этнографии детства. Так, в книге «Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии» (М., 1983) представлены монголы, корейцы, японцы, вьетнамцы, кхмеры, шаны Бирмы, малайцы, ифугао (Филиппины). В книге «Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей у народов Передней и Средней Азии» (М., 1983) описаны ливанцы, курды, турки, персы, афганцы, гаро и ао нага (Индия), непальцы и сингалы. В книге «Традиционное воспитание детей у народов Сибири» (М., 1988) проанализированы кеты, нганасаны, манси, нивхи, нанайцы, чукчи, коряки, тувинцы, теленгиты, якуты и хакасы. В сборнике «Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии» (М., 1988) показаны батаки Северной Суматры, тайпы (Таиланд), лао (Лаос), бирманцы, чины, дравиды (Южная Индия), пахари (Северная Индия) и пенджабцы. В нашем сборнике представлены аборигены Австралии, папуасы, меланезийцы, маори (Новая Зеландия), народы Тимора и малайцы (излагая материалы, мы будем давать подробные примечания, если речь пойдет о народах, не описанных в этих книгах; во всех остальных случаях будем просто называть народ).

Основные источники о племенах манус и матанкор (острова Адмиралтейства). Мы выбрали именно эти два народа, потому что один из них изучала М. Мид, известный американский этнограф, уделившая много внимания проблемам этнографии детства, другой наблюдал Н. Н. Миклухо-Маклай.

Начало этнографического изучения манус — 1875 г., когда на острова прибыл английский корабль «Челленджер» и простоял здесь неделю. Профессор Г. Мосли посвятил эти дни антропологическим и этнографическим исследованиям. Он не ставил перед собой специальных проблем, а просто стремился собрать как можно больше сведений о языке и культуре местных жителей³.

28 мая — 9 июня 1876 г. здесь вел полевые антропологические и этнографические исследования Н. Н. Миклухо-Маклай. Он ввел в научный оборот целый ряд местных названий островов и деревень⁴, в частности название главного острова — Тауи, которое приняли и другие исследователи⁵. Позднее этот остров получил название Манус.

Русский ученый обычно утром ходил на берег, а вечером возвращался на шхуну. На большом острове он посетил деревни Лонгу и Пуби (юго-восточный берег), деревню Соа (северный берег) и расположенный рядом с нею островок Андра. Незнание местных языков (пиджин-инглиш к тому времени еще не сложился) сильно затрудняло его полевую работу. Тем не менее он дал обстоятельное описание жилища, одежды, пищи, украшений, татуировки (даже попросил сделать себе татуировку на руке), орудий труда, оружия, приобрел ряд предметов для этнологической коллекции, привел факты, характеризующие отношения между взрослыми и детьми. Очень ценным является его сообщение о том, что местные жители в то время не имели возбуждающих напитков и не курили табак: «Туземцы здесь не знакомы с табаком; они не только отказывались от сигар и трубок, которые им предлагали, но отворачивались и уходили в сторону от табачного дыма»⁶.

Второй раз Н. Н. Миклухо-Маклай побывал на островах Адмиралтейства в 1879 г. Шхуна простояла здесь с 21 августа по 1 сентября, затем, побывав на архипелагах Нивниго и Луб, вновь вернулась к островам Адмиралтейства и находилась там или поблизости с 17 октября по 9 ноября. Всего Н. Н. Миклухо-Маклай в этот приезд пробыл здесь 25 дней, из них четыре дня (23—26 августа) на большом острове и остальное время — на островах Андра и Сорри (на этот раз все время на берегу, не возвращаясь на шхуну даже на ночь). Дневник второго пребывания на островах Адмиралтейства, к сожалению, не сохранился, но выборочные записи воспроизведены в статьях исследователя «Островок Андра» и «Остров Сорри» (написаны в 1886 г.)⁷.

В этот раз Н. Н. Миклухо-Маклай уделил большое внимание детям: мальчикам Качу (около 13 лет) и Барай (около 12 лет, «очень толковый мальчишка»), девочкам Аса (около 9 лет) и Пинрас (лет 12—13), которая при очередном приступе головной боли сделала ему искусный массаж головы, после чего он почувствовал себя гораздо лучше. Н. Н. Миклухо-Маклай сообщает о том, как мать укачивает грудного ребенка, как местные жители наказывают провинившихся детей и т. д. Любопытный факт: не только взрослые, но и дети не могли поверить, будто он не умеет плавать (дети здесь начинают плавать с двух-трех лет). «Качу особенно тащил меня в глубокую воду. Я насилу отвязался от него и, выйдя на песок, поднял кусок дерева и камень. Бросив в воду дерево, которое поплыло, я назвал его „Качу“. Бросив затем камень, пошедший ко дну, я назвал его „Макрай“. Это наглядное объяснение очень понравилось окружающим меня, которые стали повторять: „Качу — дерево, Макрай — камень“»⁸.

Третий раз Н. Н. Миклухо-Маклай посетил острова Адмиралтейства в 1883 г. на корвете «Скобелев»; материалы об этом посещении не сохранились.

Сведения, собранные Н. Н. Миклухо-Маклаем на островах Адмиралтейства, ценны тем, что его полевая работа велась за 30 с лишним лет до появления на этих островах колониальных чиновников и миссионеров, хотя он не был здесь первым белым: сюда часто заходили торговые суда; местные жители добывали для тредеров трепангов, жемчужные раковины. Культура туземцев уже утратила свой первоначальный характер. Правда, водка и табак еще не вошли в употребление. «Несмотря на то,— пишет Н. Н. Миклухо-Маклай,— что разным шкиперам очень хотелось научить туземцев курить, так как выменивать на табак произведения островов им очень выгодно, все же попытки эти им еще не удались»⁹.

М. Мид прибыла на острова Адмиралтейства вместе со своим первым мужем, Р. Форчуном, в ноябре 1928 г. Они поселились на южном берегу большого острова среди племени манус, в деревне Пери, и вели этнографическую полевую работу до июня 1929 г. М. Мид специально изучала этнографию детства. Она решила показать своим соотечественникам на примере племени манус, как не надо воспитывать детей. Ее теоретические предпосылки — пластичность человеческой природы и важная роль воспитания детей в создании различий между народами¹⁰.

Главный вопрос для М. Мид, считала Рут Бунзель, «как мы можем понять себя?», а не «как мы можем понять других?»¹¹. М. Мид писала о самоанцах, о манус, об арапеш. Она писала для американцев¹². На фактах из жизни этих племен она поучала своих соотечественников: вот что получается, как бы говорила она, когда взрослые плохо (как манус) или, наоборот, хорошо (как арапеш) воспитывают своих детей. В первом случае она сгущала краски, а во втором писала в розовых тонах. В племени манус, если верить М. Мид, после отнятия ребенка от груди взрослые не уделяют должного внимания своим детям, не приобщают их к культуре своего племени, дают им абсолютную, ничем не ограниченную свободу, и поэтому дети там не приучены к порядку, к труду, не уважают своих родителей, не гордятся обычаями, ведут глупую, неинтересную жизнь¹³. Это было не столько сообщение о фактах реальной жизни манус, сколько призыв М. Мид к американцам: уделяйте больше внимания своим детям, приучайте их к труду, к порядку и т. д., а данные о манус приведены для большей убедительности, что и дало столь резкий угол искажения действительности.

М. Мид — крупнейший ученый, и нам бы не хотелось, чтобы в полемике, ведущейся ныне в США вокруг ее имени и ее работ, нас зачислили в ряды тех, кто пытается перечеркнуть то, что ею сделано. Нам импонирует позиция, воспринятая ею от Ф. Боаса,— объяснять различия между народами теми культурами, которые им свойственны и которые передаются от поколения к поколению путем воспитания, а не биологическим путем (как полагают ныне американские биосоциологи, со сторо-

ны которых сейчас и идет резкая критика в адрес М. Мид). Удивительна ее энергия, достаточно сказать, что только у манус она побывала шесть раз (1928, 1953, 1964, 1965, 1971, 1975 гг.). Когда смерть подошла к ее порогу, она мечтала о последнем путешествии к манус, чтобы там открыть ей дверь. Важно учесть и то, что М. Мид знала, что хорошо и что плохо в деле воспитания, и ее рекомендации заслуживают внимания. Что же касается оценок, выставленных ею манус («плохо») и арапеш («хорошо»), то они могут быть частично выправлены с помощью ею же сообщаемых многочисленных конкретных фактов реальной жизни этих племен. Р. Турнвальд, например, обратил внимание на то, как слова М. Мид расходятся с ею же сообщаемыми фактами: по ее словам, у арапеш все хорошо, а факты свидетельствуют о том, что дети там дерутся, мужчины ссорятся из-за женщин, жены избивают мужей и т. д.¹⁴ М. Мид не раз писала о манус — в частности, в 1956 г. вышла в свет ее книга об изменениях в культуре манус за четверть века (1928—1953)¹⁵.

Большую ценность для общего ознакомления с культурой жителей островов Адмиралтейства, особенно материальной, представляет книга Г. Невермана «Острова Адмиралтейства», вышедшая в 1934 г. в серии «Результаты океанийской экспедиции 1908—1910 гг.». Эта книга составлена на основании дневников четырех участников этой экспедиции, привезенных ими богатых этнографических коллекций и коллекций А. Бюлера, посетившего острова Адмиралтейства в 1931—1932 гг. Г. Неверман в своей книге учел вышедшие к тому времени труды этнографов, побывавших на островах Адмиралтейства (статьи Н. Н. Миклухо-Маклая, книгу М. Мид, труды Г. Тилениуса, Р. Турнвальда, Э. Чиннера, Р. Форчуна и др.). Книга Г. Невермана имеет характер подробного справочника по различным разделам материальной культуры, кратко сообщает о социальной жизни и религиозных верованиях, а также касается некоторых сторон этнографии детства¹⁶.

А. П. Элькин, делая обзор этнографических исследований на Новой Гвинее и островах Меланезии, отметил, что жители островов Адмиралтейства сильно пострадали в годы второй мировой войны, в их среде зреют семена недовольства поведением колониальных чиновников и поэтому, во избежание худшего, этнографам следует тщательно изучить сложившуюся здесь ситуацию¹⁷. Вероятно, именно это обстоятельство привело на Новую Гвинею М. Мид и Т. Шварца в 1953-м и последующих годах. С 1953 по 1973 г. Т. Шварц, в частности, совершил четыре поездки на острова Адмиралтейства и пробыл там в общей сложности около пяти лет.

Побывав на островах в 1953 г., М. Мид и Т. Шварц отметили большие изменения в традиционной культуре. М. Мид употребила термин «культурная трансформация». Т. Шварц выразил свое разочарование: он притихнул изучать традиционную

культуру, а от нее мало что осталось: нет обрядов, плясок под барабан, традиционных музыкальных инструментов, обычая платить за невесту и т. д.¹⁸

Дело в том, что в 1946 г. здесь бурно развивалось национально-освободительное движение, известное под названием «движение Палиау». Вождь движения, Палиау, призвал к отказу от традиционной культуры, полагая, что только таким путем можно поднять уровень жизни народа. Один из его приверженцев, выражая эту идею, говорил: «Наш образ жизни — плохой... Все, что мы делаем, мы делаем себе во вред. Мы все время злимся. Будет лучше, если мы изменим культуру наших предков и создадим для себя новую»¹⁹. Т. Шварцц, поверив в 1953 г., будто традиционная культура жителей островов Адмиралтейства почти совсем исчезла, перенес акцент своей полевой работы на изучение движения Палиау.

В своей книге «Движение Палиау на островах Адмиралтейства, 1946—1954», вышедшей в свет в 1962 г., Т. Шварцц дает правильную оценку этого движения, противопоставляя его культуре карго, хотя все же несколько преувеличивает значение религиозных факторов. Любопытно, что среди «законов», провозглашенных Палиау, которым должны были подчиняться участники движения, наряду с такими, как «не будем впредь устраивать больших празднеств», «не будет платы за жен», «оставим старые пляски, изобретем новые», «стройте дома с хорошим полом», были и относящиеся к воспитанию детей, в том числе грудных: «женщины не должны носить детей на грязных лямках», «когда младенец хочет есть, женщина должна дать ему грудь» и т. п.²⁰

Однако традиционная культура, несмотря на все призывы Палиау, не исчезла — она только ушла в подполье. А потом произошла, если можно так сказать, обратная трансформация, и Т. Шварцц в 1973 г. стал ее свидетелем: была свадьба с платой за невесту (против которой, в частности, выступал когда-то Палиау), и на этой свадьбе сам Палиау в традиционной одежде, с украшением из собачьих зубов исполнял традиционную пляску под барабан²¹.

Папуа—Новая Гвинея в 1973 г. добилась самоуправления; было уже ясно, что скоро будет достигнута политическая независимость (что и произошло в 1975 г.). Начался процесс возрождения традиционной культуры. Это был не просто возврат к прошлому — новые условия жизни вносили новые элементы в традиционные институты. Так, в плату за невесту стало престижным включать заграничные товары (европейскую одежду, часы, велосипеды, подвесные моторы к лодкам), импортные виды пищи (сахар, муку, рис). Тем не менее это был хоть и обновленный, но все же традиционный образ жизни, с его общинно-родовыми институтами. Поэтому сведения, сообщаемые Т. Шварццем, имеют прямое отношение к нашей теме.

Краткие сведения о манус и матанкор. К концу XIX в. о

манус и матанкор, как отметил в свое время Н. Н. Миклухо-Маклай, было известно немного.

Ныне на островах Адмиралтейства (общая площадь — 2100 кв. км) проживает около 40 тыс. местных жителей. Это население делится на три группы — усаи, матанкор и манус. Термином *усаи* (по Н. Н. Миклухо-Маклаю, *усия*) называют жителей внутренних районов большого острова. М. Мид переводит слово *усаи* как «внутренние». Все усаи — земледельцы; они не имеют доступа к морю и получают морские продукты путем обмена с манус и матанкор. Усаи поделены на небольшие группы, которые говорят на разных языках и имеют разные обычаи.

Матанкор (*mat* — берег, *kor* — деревня) — жители побережья (деревни Лонгу и Пуби, где побывал Н. Н. Миклухо-Маклай, населены матанкор) и маленьких островков (Андра, Сорри, Понам и т. д.). Их главные занятия — земледелие и рыболовство. Они тоже делятся на несколько групп, каждая из которых имеет свой язык и свои обычаи. Манус — жители моря (по М. Мид — «люди соленой воды»). Их деревни расположены на воде в лагунах, недалеко от берега большого острова либо близ небольших островков. Хижины стоят на высоких сваях над водой. Улицы деревень — водная гладь.

Манус по своим улицам плавают на лодках. Главное занятие манус (у них нет земли) — рыболовство и обмен. За рыбу и моллюски манус получают от усаи саго, таро, бетель, корзины, фибровую кору для изготовления ниток и канатов, листья кокосовой пальмы для изготовления циновок, листья саговой пальмы для покрытия крыш хижин, деревянные сосуды для извести и масла, сети для ловли рыбы, копья, раковинные деньги и деньги из собачьих зубов. За черепах или большое количество рыбы манус могут получить деревья для постройки хижин и лодок. Хижины, лодки, одежда и украшения — вот то небольшое, что манус создают сами, все остальное они выменивают. Правда, среди самих манус имеются различия в хозяйственной деятельности — так, жители деревни Мбуке (на острове того же названия) делают глиняные горшки и за них получают от усаи то, что им нужно, рыбу же в основном оставляют себе.

Матанкор и манус очень близки по культуре. Когда люди манус переселялись на побережье, они превращались в матанкор. «Наши отцы были манус, — говорили жители района Папиталаи, — потому что жили в свайных хижинах на воде. Но теперь наши отцы — матанкор, так как хижины их — на земле, на берегу»²².

Различия между манус и матанкор нередко меньше, чем между людьми манус разных деревень. Невелики, с другой стороны, и различия между матанкор и усаи. Может быть, манус, матанкор и усаи — это не столько различные этносы, сколько представители разных хозяйственно-культурных типов? Палиау говорил, что усаи, манус и матанкор — это единое целое, так

как они дополняют в хозяйственной жизни друг друга и не могут жить, не обмениваясь друг с другом. Он призывал к отказу от терминов *усиаи* и *матанкор* (хотя сам был матанкор) — все должны называть себя *манус*²³.

На островах Адмиралтейства делались деньги из раковин и собачьих зубов. «Монетный двор» для изготовления раковинных денег — островки Андра, Сорри, остров Понам близ северного берега большого острова. Собачьи зубы (по четыре от каждой собаки), с резьбой и отверстием на одном конце, изготавливались всюду. Раковинные деньги и собачьи зубы, нанизанные на шнурки, использовались также в качестве украшений и поясов. Обычная единица раковинных денег — шнурок длиной в сажень. Саженьями раковинных денег и шнурками по 50 или по 100 собачьих зубов вносили плату за невесту. Для изготовления раковинных денег и собачьих зубов требовалось много труда и искусства, поэтому они высоко ценились. На один собачий зуб, например, можно было купить один глиняный горшок, 10 клубней таро, 10 кокосовых орехов, 40 орехов бетеля, связку фибровой коры. На два собачьих зуба — калебасу из тыквы для извести, на пять или шесть — лопаточку для доставки извести. Ранние тредеры использовали хождение этой «валюты» в своих корыстных целях — добывали на стороне множество собачьих зубов и покупали у туземцев то, что им было нужно. Произошло обесценение собачьих зубов — глиняный горшок, например, поднялся в цене в 10 раз. Колониальное правительство издало специальный закон, запрещающий ввоз собачьих зубов извне.

При развитом обмене и наличии таких средств обмена, как раковинные деньги и собачьи зубы, эти средства обмена редко фигурировали на рынках, т. е. в тех местах, расположенных вдоль берега большого острова, куда *усиаи* каждый день прибывали из внутренних районов, а *манус* — из лагун. Только плохой земледелец-*усиаи*, а у *манус* — неудачный рыболов шли на рынок с деньгами. *Усиаи* были нужны не деньги, а рыба; *манус* тоже хотел не денег, а таро и саго. Получив деньги, *усиаи* мог не купить рыбы, а *манус* — не купить таро и саго. Оба вернулись бы домой без пищи. Поэтому преобладал натуральный обмен — пища на пищу. Это необходимо каждому и каждый день. На деньги обменивали, как правило, лишь несъедобные предметы.

Люди островка Мок, например, имеют кокосовые орехи и не имеют саго. Они кладут в лодки кокосовые орехи, плывут к большому острову и там обменивают их на саго. М. Мид не могла купить кокосовые орехи за табак и шиллинги — от нее требовали саго. Ей приходилось сначала покупать саго на берегу большого острова, а затем ехать на островок Мок и обменивать саго на кокосовые орехи²⁴. *Манус*, живущие на этом островке, ведут оживленный обмен также и с матанкор, населяющими островки Балован и Лоу, получая с Балована ямс,

орехи бетеля, резные изделия из дерева, с Лоу — обсидиан для ножей и наконечников копий, калebasы из тыквы для извести и сети.

Были три канала, по которым шел обмен: ежедневные рынки на берегу большого острова, брачные обмены между разными деревнями (браки экзогамны), обменное партнерство. Деньги фигурировали главным образом во втором и третьем каналах, редко — в первом.

Образ жизни манус весьма своеобразен — нет земли, люди живут в лагунах, на воде. Тем не менее община у них, равно как и у матанкор, имеет те же черты, которые свойственны развитому общинно-родовому строю в целом: коллективизм в производстве и потреблении в рамках общины (деревни); взаимная помощь; тесная связь социальной жизни общины с событиями жизненного цикла ее членов; содружество соседних общин. Постройка хижин, лодок, проведение обменных операций, ловля рыбы — все это требовало совместного труда. Обряды, связанные с жизненным циклом каждого из членов общины, также предполагали участие всех общинников: совместно праздновали рождение ребенка, собирали для общинника плату за его невесту, проводили похоронные обряды.

Манус, как правило, не отмечают памятных дат, годовщин событий прошлого. В центре их социальной жизни — ныне живущий член общины с его жизненным циклом — появлением на свет, постепенным ростом, взрослением, прохождением обрядов инициации, вступлением в брак и т. д. Связь социальной жизни общины с важными событиями жизненного цикла каждого из ее членов проявлялась в обменных операциях.

Все события жизненного цикла человека мужчина-манус, по словам М. Мид, мыслит не иначе, как в виде раковинных дисков и собачьих зубов, которые потребуются на проведение соответствующих празднеств и обрядов и которые он должен добыть путем обменных операций, а также получить в виде помощи от общинников. Каждый общинник поэтому тесно связан с общиной — один он не в состоянии провести эти обряды. В свою очередь, «религиозная система, — пишет М. Мид, — полностью интегрирована с экономической»²⁵.

Муж и жена — это будущие отец и мать. Отношения между супругами — важный фактор в процессе воспитания и обучения детей, в значительной мере определяющий характер взросления молодого поколения, перехода от младенчества к детству, от детства к юности.

В общинно-родовую эпоху неукоснительно соблюдается правило — до брака муж и жена должны быть чужими друг для друга, членам одного рода нельзя вступать в брак (за исключением тех случаев, когда они живут на большом расстоянии друг от друга); даже членам разных родов нельзя вступать в брак, если они живут близко; близким родственникам нельзя вступать в брак и т. д. Иными словами, предусмотрены все

случаи, при которых между будущими мужем и женой возможны какие-либо родственные, локальные и прочие связи до брака, и на все эти браки наложен запрет. Вступление в брак разрешено только вне этих вариантов.

В племени манус муж и жена — совершенно чужие друг другу люди. С годами отчужденность между ними ослабевает, но все же не исчезает совсем. А начинается эта отчужденность еще до брака, сразу после помолвки, т. е. нередко с семи-восьмилетнего возраста. Дети, живущие в разных деревнях (в своей деревне брать жену нельзя), могли до помолвки ни разу не видеть друг друга. Девочке следует тщательно избегать встреч со своим суженым. Она не произносит его имя и многие слова, похожие на его имя. Ей запрещается даже думать о нем, пишет М. Мид. Девочка знает, что в деревне мужа, когда она туда переселится после свадебного обряда, ее будут в лучшем случае терпеть, а сестры мужа — ненавидеть. После свадьбы муж и жена сторонятся друг друга. Когда М. Мид спросила женщину-манус, разрешает ли она своему мужу прикасаться к ее груди, та ответила: «Конечно нет». Жене не следует говорить мужу о своей беременности — ему сообщают об этом другие²⁶.

Содержание экзогамии, однако, этим не ограничивается. Женщина, придя в другую деревню, сохраняет на всю жизнь свою прежнюю родовую принадлежность. Часто муж зовет ее не по имени, а по родовой принадлежности («женщина такого рода»), подчеркивая этим, что она здесь чужая. Во время обрядов инициации сына отстраняют от матери (символика обрядов — изгнание из подростка всего, что пришло к нему от матери и является, как и она сама, чуждым для родового ядра общины мужа). Так укрепляется еще один социальный барьер внутри семьи — между матерью и подростком мужского пола. Цель обрядов инициации, по свидетельству Я. Хогбина, в том, чтобы отнять (социально) юношу у семьи²⁷.

Родители. По представлениям манус, равно как и многих других меланезийских папуасских племен, ребенок — результат половой активности мужа и жены: муж своим семенем сгущает менструальную кровь (потенциальный эмбрион), менструации прекращаются, наступает беременность²⁸. Муж и жена, считают папуасы и меланезийцы, постепенно, по частям, создают тело ребенка. Однако, к сожалению, М. Мид не сообщает, какие части тела ребенка, по мнению манус, формирует муж и какие — жена.

Для того чтобы ребенок появился на свет, необходимо, чтобы в женщину вошла душа. В этом смысле половой акт ни при чем — душа приходит из мира мертвых или, как на острове Беллона, от божеств. Настоящая беременность начинается тогда, полагают манус, когда этого хочет дух дома мужа²⁹. Дух дома мужа — это дух отца мужа или (если отец мужа жив) дух деда мужа по мужской линии. Так пишет о манус М. Мид.

Нам трудно решить, насколько эта информация точна. Возможно, взгляды манус под влиянием европейцев несколько изменились.

Тробрианцы, например, верят, что душа умершего — *балона*, попав в мир мертвых, сбрасывает с себя, подобно змее, кожу взрослого человека и превращается в детскую душу — *виа-виа*. Другая душа, еще не успевшая сбросить кожу, кладет *виавиа* в корзину и несет в мир живых. Детская душа входит в одну из женщин, и та становится беременной³⁰.

Наступает время, когда муж и жена, будущие родители, начинают воздерживаться от половых актов, чтобы не нанести вред эмбриону. В этот период они соблюдают многочисленные пищевые запреты — пища для эмбриона должна быть доброкачественной.

Беременная женщина воздерживается от тяжелой работы. У манус мать идет рубить саго и добывать раковины только через год после родов. Многовековой опыт выработал этот здравый обычай, а религиозные нормы требуют его неукоснительного соблюдения, хотя и домашние дела, и работа на огороде как бы искушают беременную женщину. Но она боится гнева духов и не идет на огород. Действует и общественное мнение — муж и другие члены общества не одобряют ее, если она начнет гневить духов. Беременной запрещено резать ножом рыбу и какие-либо другие предметы — существует поверье, что при этом она может нанести рану эмбриону. По этой же причине у некоторых племен мужу беременной женщины запрещается рубить дрова в лесу.

Люди манус исчисляют период беременности в 10 месяцев после последней менструации. Чтобы вести счет времени, изготавливают десять связок по тридцать палочек в каждой и каждый день выбрасывают по одной.

Отец и мать. У людей манус и матанкор зачать и родить ребенка — это еще не значит стать отцом и матерью. Для них понятия «родитель» и «отец», а также «родительница» и «мать» — не синонимы.

У папуасов племени бонгу возможность стать матерью, не родив ребенка, выражается словом *мемтар* (*мем* — мать); возможность стать отцом, не будучи родителем, словом *амтар* (*ам* — отец)³¹.

Младенец появился на свет. Он беспомощен, не может не только добывать себе пищу, но даже потреблять то, что выращено и добыто родителями. Он сосет грудь, заменившую ему пуповину. Он не может ходить, говорить, понимать сказанное. Легче перечислить то, что он в состоянии делать, чем то, чего он делать не в состоянии. Родители могли прекратить его жизнь в самом начале, и это не считалось социальным преступлением, убийством, хотя и могло вызвать неодобрение со стороны некоторых родичей.

Зачатие и рождение ребенка — это примерно то же, что по-

садки таро или ямса и появление первых ростков. До сбора урожая еще далеко; за ростками нужен уход; урожай надо продолжать создавать. Если семья после посадки по какой-либо причине забросит огород и дальнейшие заботы о нем возьмет на себя другая семья, то она, очевидно, и соберет урожай. Так и с новорожденным — если он попадет в другую семью и проживет там некоторое время, то те, кто его кормит, те, благодаря которым он растет, станут его отцом и матерью. С позиции родства по пище иначе и не может быть. Тот факт, что ребенок называет «отцом» и «матерью» и многих других взрослых мужчин и женщин, в том числе и своих родителей, ничего по существу не меняет. Настоящие отец и мать для него — те, кто его кормит, в чьей семье он живет.

На острове Манус мальчик после отнятия от груди был усыновлен холостым мужчиной, пожелавшим иметь сына. Через несколько лет этот мужчина умер, и мальчик, не успевший стать подростком, вернулся в семью родителей. В этой ситуации он не сразу стал их сыном — они называли его «сын такого-то»³². Пройдет время, и он станет их сыном, они будут его кормить, растить и станут для него отцом и матерью.

Случаи возврата ребенка к родителям редки. Обычно он остается в новой семье. Там, как полагают манус, из него уходит дух того дома, из которого он ушел, и вселяется дух нового дома. Существует также твердое убеждение, что мальчик становится похожим на нового отца. Так, Малеган усыновил Потика, и Потик приобрел черты его характера; Кемау усыновил Помата, и Помат стал похож на Кемау; Нгандилиу усыновил Топала, и Топал стал похож на Нгандилиу; Палеао усыновил Иесу, и Иесу стал похож на Палеао. Два мальчика, братья, были усыновлены разными семьями, и стали непохожими друг на друга³³. На острове Вогео два брата, отданные в разные семьи, утратили родство не только с родителями, но и друг с другом: главы новых семей принадлежали к разным родам, и хотя братья были внешне как два близнеца, у них, по местным воззрениям, отныне разная кровь и разная плоть³⁴.

У папуасов не вызывает удивления тот факт, что отец-кормилец, не будучи родителем, говорит, что ребенок внешне похож на него. Посмотри, как она улыбается, говорил меланезец племени вогео, указывая на маленькую девочку, пришедшую к нему из другой семьи, — у нее улыбка как у меня³⁵.

Дети (сын и дочь). Семя отца-родителя и кровь (а также молоко, текущее внутрь) матери-родительницы, говорят люди племени мелпа, дали ребенку субстанцию родства — *копонг* в утробе матери. Но вот ребенок появился на свет, и теперь его рост — результат другой пищи. Если мы хотим понять идеологию родства у горных племен Новой Гвинеи, пишет Э. Стразерн, мы должны обратить пристальное внимание на то, что связано с пищей и ростом. Вот ребенок перешел в другую семью (а это, как уже отмечалось, бывает очень часто), и теперь у него дру-

гой отец (отец-кормилец) и другая мать (мать-кормилица). Пища создает их тела, добавляет Э. Стразерн, и дает им субстанцию, т. е. создает родство. Примерно так же понимают родство по взрослению папуасы племени снапе, кума, чимбу, дариби, энга — через пищу в детей по мере роста входит «дух отца», создается родство с отцом (с тем, кто кормит).

Биологическая роль отца в зачатии ребенка, пишет М. Меггит о папуасах энга, не подчеркивается³⁶. Физическое отцовство, пишет М. Мид о меланезийцах манус, интересует их меньше всего³⁷. Главное — кто кормит ребенка после его рождения. При этом создается родство по происхождению, ибо именно кормление определяет принадлежность к роду. Ребенок принадлежит к роду отца, но не того, кто его породил, а того, кто вырастил (когда это разные люди). В таких случаях, пишет М. Мид, приемный отец и adoptированный ребенок даже теснее связаны друг с другом, чем отец-родитель с порожденным им сыном. Под «приемным отцом» М. Мид понимает отца-кормильца, а под «adoptированным ребенком» — его сына, им выращенного. С ним — дух рода «приемного отца». Вся деревня может знать отца-родителя, но о нем даже не упоминают³⁸.

Ребенок хорошо знает своих родителей и выделяет их с помощью особых терминов. Так, в племени бонгу он называет словом *ам* (мать) многих женщин, но среди них выделяет мать-родительницу *ам-атиу*³⁹. Меланезец племени каока хорошо знает своего отца-родителя: «Он сделал мои кости»⁴⁰. Это — родство по кости, родство с отцом — родителем. Родство по крови или по плоти (плоть — из крови) — с матерью-родительницей. То же самое — в племени мелпа: родство по крови — это по матери, а по кости — по отцу; «одна кровь» — это родственники по женской линии⁴¹.

Мать-родительница у ребенка одна, но отцов-родителей может быть несколько (если мать имела связи с несколькими мужчинами). Так, на острове Вогео ребенок одной женщины, по мнению местных жителей, имел по крайней мере четырех отцов, и шли споры о том, какая часть тела ребенка каким родителем создана. Одни говорили: Саванг сделал нижнюю челюсть, Вакалу — лоб, Кабуб — глаза, Лабим — уши; другие говорили: Кумун — рот, Вакалу — лоб, Саванг — волосы, Какари — уши⁴².

Папуасы и меланезийцы придают факту родства большое значение и учат терминологии родства с самого раннего возраста. В племени каока мать, кормя ребенка грудью, говорит ему: «Я — твоя мать». Ребенок на первых порах называет этим словом всех взрослых, включая мужчин. Потом — только женщин, а мужчин, включая братьев матери, называет «отеп». Мать, слыша это, улыбается: «Ничего, он научится». Потом ребенок действительно начинает называть отцов и братьев матери разными словами. Наконец, он отличает своего отца («мой отец») от других «отцов» и свою мать («моя мать») от других

«матерей». Все это обучение терминам родства, пишет Я. Хогбин, происходит во время кормления — мать кормит ребенка и говорит ему, кто есть кто⁴³.

Ребенку с ранних лет говорят о важном значении связей по родству и одновременно предупреждают: веди себя с родственником правильно — если будешь вести себя неправильно, он откажется от родства⁴⁴.

Связь по родству может быть прервана. То же самое мы находим и в других местах. «Те, кто определенным образом помогает друг другу, — родственники. Кто не помогает друг другу — не родственники»⁴⁵.

Сиблинги (брат и сестра). Родство по кормлению устанавливает родственные связи не только между людьми разных поколений (тех, кто кормит, с теми, кого кормят), но и между людьми одного поколения — сверстники вместе едят, вместе взрослеют на одной и той же пище, и поэтому они — братья и сестры. Такое родство создается очень легко. По утверждению одного исследователя, на острове Анутуа оно «устанавливается с помощью взаимного согласия»⁴⁶. Видимо, здесь имеется в виду родство типа *нгама* у папуасов племени бонгу. «Братство по еде» (на языке бонгу — *нгама*) создается следующим образом: двое, стоя рядом, едят по очереди один плод, например плод дерева огаль, и после этого называют друг друга *Огаль-им*⁴⁷. Нечто подобное отмечено и у папуасов мелпа: человек ест банан, дает половину сидящему рядом и говорит ему: «Будем называть друг друга „Банан“»⁴⁸. Но за всем этим обычно кроются такие факторы, как проживание на общей территории, совместный труд, взаимная помощь. На острове Тангу группа таких людей называется *нуандин*, что означает «те, кто работает и живет вместе». В такой группе все люди одного поколения — братья и сестры⁴⁹. В папуасском племени само Д. Шоу перечисляет факторы, создающие родство: жизнь мужчин в одном длинном доме, совместный труд (на огородах, при постройке хижин, при рубке саговых пальм), общая еда. «Все люди одного поколения, живущие в поселке, — пишет он, — сиблинги, независимо от фактических генеалогических связей. Их не делят на фактических и классификационных. Они равны — у всех одни и те же права и обязанности»⁵⁰. А права и обязанности, как мы видели на многих примерах, не просто связаны с родством, а создают его.

Трудно отрешиться от укоренившейся привычки подходить к анализу общинно-родового строя с позиций родства по рождению. Но альтернативы нет. В племенах бонгу, форе, тангу, мбовамб, бенабена, мелпа и многих других существует множество способов стать сиблингами: люди живут на одной территории — сиблинги; совместно трудятся — сиблинги; вместе едят — сиблинги; партнеры по обмену — сиблинги; вместе прошли обряды инициации — сиблинги. «В ходе обрядов инициации возникает братство более тесное, чем кровное»⁵¹.

Младенчество. Роды происходят в особой хижине. При родах могут присутствовать только женщины, имеющие детей. Мужчинам доступ в эту хижину запрещен. Даже бездетная М. Мид не могла присутствовать при родах в племени манус⁵¹. Муж, находящийся в это время в семейной хижине, развязывает все узлы, раскрывает все сосуды, иногда сам изображает родовые муки — стонет, корчится от воображаемой боли⁵². Своим поведением он как бы доказывает факт своего отцовства (это он делал тело эмбриона, он кормил его в утробе матери «молоком пениса» и «через мать»).

После родов роженица остается с ребенком одна, притом довольно длительное время. К ней никто не заходит; никто не должен к ней прикасаться; пищу приносят и передают ей с большими предосторожностями; роженица не должна чесаться, брать руками пищу⁵⁴. Разные племена (а в одном и том же племени, возможно, разные люди) объясняют необходимость изоляции роженицы и новорожденного по-разному: женщина в это время «нечистая», грудное молоко должно быть чистым и «легким» и т. п.⁵⁵. Люди племени квомы (Новая Гвинея) полагают, что ребенок в первые месяцы жизни легко может стать жертвой колдовства. В это время мать не выходит с ребенком из хижины и принимает меры к тому, чтобы никто к ней в хижину не входил⁵⁶. Когда Д. Уайтинг вел здесь полевую работу (октябрь 1936 — апрель 1937 г.), появились на свет два маленьких квомы, но ему дали посмотреть на них только после того, как им исполнилось три месяца⁵⁷.

В племени манус мать начинает кормить ребенка грудью лишь через три-четыре дня после его рождения. До этого его кормят грудью по очереди другие женщины, которых мать потом должна отдарить⁵⁸. Люди манус одинаково относятся к мальчикам и девочкам до тех пор, пока им не исполнится три года (население острова Манам продлевает этот период до пяти-шести лет). Для девочек трех лет изготавливают юбочку из растительных волокон и травы, чтобы подчеркнуть этим ее пол и принадлежность к женскому миру. Девочка носит эту обрядовую юбочку только один день (до семи-восьми лет дети манус не носят никакой одежды)⁵⁹.

Постепенно у ребенка манус вырабатывается «понимание дома», т. е. умение ползать и ходить по полу, не проваливаясь в воду (пол состоит из отдельных балок); умение взбираться в дом по лестнице или по столбу; умение сбрасывать мусор из хижины в воду; умение мочиться сквозь балки; умение не приносить грязь и мусор в хижину. Вырабатывается также «понимание огня» (огонь может обжечь, может сжечь; носить золу или пепел надо осторожно; вода гасит огонь). Очень рано вырабатывается «понимание лодки и моря» — ребенок манус, еще не отнятый от груди, уже умеет плавать. Он начинает ходить и плавать одновременно⁶⁰.

Ребенок начинает ходить около двух лет. Люди вогео не

учат детей ходить и даже не поощряют их к этому («ноги слабые»). Они ждут, когда ноги станут сильными, для этой цели трут колени ребенка листьями. А потом ребенок сам встает на ноги и выучивается ходьбе в течение двух-трех дней. Я. Хогбин рассказывал меланезийцам, как европейцы учат ходить своих детей, его слушатели от души смеялись. «Когда надо,— говорили они,— ребенок сам пойдет. Тогда давайте и плодовые деревья учить тому, как им растить плоды»⁶¹.

Детей рано приучают помогать по хозяйству. Н. Н. Миклухо-Маклай пишет о папуасах Берега Маклая: «Смешно смотреть, как ребенок полутора или двух лет тащит к костру большое полено, а затем бежит к матери сососать грудь»⁶².

В племени вогео маленькая девочка выполняет ряд работ по дому: метет пол (девочка, пишет Я. Хогбин, ростом с метлу), выносит мусор, кладет в глиняный горшок нарезанные матерью таро и ямс. Часто при этом она не столько помогает матери, сколько мешает и даже добавляет ей работы, но мать не проявляет недовольства (если не спешит куда-либо). Мать похвалит дочку, а затем, когда дочка не будет дома (чтобы сохранить ее радость за «хорошо» выполненную работу), все переделает. «Я потом пошлю ее куда-нибудь и все сделаю сама»⁶³. Девочка вогео сопровождает мать на огород, с маленькой, специально для нее сделанной, корзиночкой в руках, хотя с огорода ей ничего не дадут нести — девочка слишком для этого мала: она идет с матерью к ручью за водой с маленьким сосудом из скорлупы кокосового ореха; в пять лет она уже несет от ручья два таких сосуда, свисающих спереди и сзади с ее плеча⁶⁴.

Дети племени квома, группами по двое-трое, готовят в лесу пищу на костре. Мальчики при этом просто подражают своим матерям, а девочек матери специально учат⁶⁵.

Дети выполняют многие другие работы, различные поручения взрослых (ищут потерянную сумку, приносят от соседа табак, огонь; передают соседям и от соседей различные новости), при этом они всерьез считают себя носителями племенных традиций. На вопрос Я. Хогбина: «Почему вы так делаете?» — дети отвечали: «Это наш обычай, обычай людей вогео». Указывая на деревья, дети говорили ему: «Мы едим такие-то плоды, мы делаем из ветвей этого дерева такие-то вещи» (хотя сами дети таких вещей еще, возможно, и не изготавливают)⁶⁶.

С трех-четырёх лет дети манус начинают исполнять различные песни, пляски, играть на музыкальных инструментах. Их никто специально не обучает, просто они подражают взрослым, делая это при каждом удобном случае (в том числе и во время исполнения песен и плясок в ходе празднеств, подпевая взрослым и перенимая их движения), очень гордятся друг перед другом своими успехами. С четырех-пяти лет начинают бить в щелевой барабан и понимать язык его сигналов: кто-то умирает, кто-то умер, кто-то что-то украл и т. п. В десять-две-

наднять лег детям, однако, запрещено даже прикасаться к шелловому барабану в присутствии взрослых, но в хижине они могут и дальше обучаться игре на нем и его языку⁶⁷.

В условиях общинно-родового строя детей рано начинают обучать языку. Главные причины — стремление скорее подключить ребенка к хозяйству, передать ему знания и навыки, которые скоро понадобятся. Побуждают к ускоренному обучению языку и некоторые верования. Полагают, что после того, как ребенок начал говорить, дух предка, воплотившийся в нем, прочно соединяется с телом ребенка и не может уйти обратно в мир мертвых⁶⁸. Люди манус учат детей языку, без устали повторяя одно и то же слово и побуждая ребенка произносить его множество раз. М. Мид однажды специально подсчитала, сколько раз было повторено здесь взрослым и ребенком одно-сложное слово — 60 раз! Затем началось повторение другого слова. Разные люди учат ребенка языку, и на первых порах ребенок, заучив с десятков слов, связывает каждое из них с тем человеком, от которого он это слово выучил. Завидев этого человека в проплывающей мимо лодке, он кричит «хижина», если он выучил от него именно это слово; взрослый отвечает ему «хижина», и они ведут друг с другом беседу, т. е. повторяют это слово, пока в состоянии слышать друг друга⁶⁹.

В племени арапеш мать, давая грудному ребенку разжеванное таро, без конца повторяет: «Хорошее таро, хорошее таро, съешь, съешь, съешь немного таро, немного таро, немного таро». Если рядом собака, мать говорит: «Хорошая собака, хороший ребенок, хорошая собака, хорошая, хорошая, хорошая». Если рядом сестра матери, мать говорит: «Это — твоя другая мать, другая мать, другая мать. Она — твоя другая мать. Она хорошая. Она принесла тебе еду. Она улыбается. Она хорошая». Ребенок еще не понимает слов, но он по тону чувствует: все вокруг хорошо, собака — хорошая, люди — хорошие, никто не сделает ему ничего плохого. Так люди арапеш, пишет М. Мид, учат ребенка доверию и любви⁷⁰.

На острове Вогео мать, давая ребенку грудь, повторяет множество раз общеупотребительные слова, поощряя его к произнесению этих слов: *не* (моя мама), *сус* (молоко) и т. д. Желая ускорить усвоение младенцем языка, мать трет ребенку губы мягкими листьями (полагая, что после этого язык займет во рту нужную позицию). Когда к матери приходил Я. Хогбин, она говорила: «*Оби, Оби, Оби*». Уместно подчеркнуть, что дети уже в младенческом возрасте воспринимают взрослый мир творчески, вносят в него свою лепту. Так, этот ребенок придумал для Хогбина другое имя — *Батете* (как оно появилось, осталось тайной), и взрослые тоже стали называть этнографа этим именем⁷¹.

Особый предмет в обучении языку — терминология родства. Сначала ребенок усваивает один термин («мать») и называет этим словом различные категории родственников. Обучение

происходит в основном в рамках семьи, и на этом основании Б. Малиновский утверждает, что термин «мать» сначала означал только одно — «родная мать» и лишь потом младенец называл этим же термином и сестер матери. Так было у тробрианцев, однако у других племен порядок был обратным.

В племени манус мать всегда рядом с ребенком. Хижины манус стоят на сваях над водой, а пол в этих хижинах составлен из балок, которые не закреплены и могут раздвигаться, образуя большие щели. Ребенок, ползая по такому полу, иногда раздвигает балки и проваливается под пол в воду. Мать сразу ныряет вслед за ним, вытаскивает его из воды и по лестнице или по столбу взбирается с ним обратно в хижину⁷².

Плач, крик младенца — сигнал, предупреждающий мать о том, что ей необходимо принять срочные меры для его успокоения: качать корзину, в которой лежит ребенок, произносить нежные слова, петь песни, взять его на руки и дать ему грудь. Любопытный способ успокоения плачущего ребенка наблюдал Н. Н. Миклухо-Маклай у жителей деревни Бонгу (Новая Гвинея): женщина взяла ребенка, «положила его в большой мешок, который повесила себе на спину так, что шнурок мешка охватывал лоб, и, нагнув голову, чтобы сохранить равновесие, принялась быстро бегать взад и вперед по площадке между хижинами. Ребенок, крик которого был, вероятно, затруднен движением, скоро умолк»⁷³.

В условиях общинно-родового строя высока детская смертность — умирает около половины младенцев в возрасте до одного года. Поэтому мать (младенцы в возрасте до двух-трех лет всецело на ее попечении) проявляет повышенную заботу о своем ребенке — она всегда рядом с ним, готовая бросить все свои дела и прийти к нему на помощь. На острове Вогео плач или крик ребенка, не достигшего трех лет, повергает в ужас не только мать, но и отца и всю деревню — все бегут к ребенку с разными угощениями; если это не помогает, отец громко повторяет имя ребенка и умоляет *вануну* — духа предка не уходить из ребенка, остаться. Так было, например, когда девочка Яуон, узнав, что мать не хочет взять ее с собой на огород, стала плакать и кричать. Отец распростер перед нею руки (преграждая духу дорогу) и говорил: «Дух, стой, Яуон, Яуон, Яуон! Твоя мать останется с тобой. Она не пойдет на огород»⁷⁴. Когда мать брала ребенка с собой на огород или в другую деревню, она перед возвращением домой несколько раз произносила имя ребенка, ставя *вануну* в известность, что и ему пора возвращаться домой⁷⁵.

В эти годы ребенку все дозволено. Все, что ребенок требует, ему дают (ножи прячут, чтобы не отказывать). Ребенок может портить, ломать то, что ему дали (например, украшения), — его не наказывают, даже не упрекают. Грудь матери всегда к услугам младенца, и этим М. Мид объясняет то, что дети в племени арапеш и в других никогда не сосут свой палец⁷⁶.

После двух-трех лет *вануну*, как полагают, срастается с телом. Теперь ребенка можно наказывать (например, шлепнуть) — *вануну* не уйдет.

В племенах манус, арапеш, квом, манам и многих других, по единодушному мнению исследователей, мать в период младенчества — «раба ребенка». Даже когда женщина идет куда-нибудь, она несет ребенка в специальной сумке — либо за спиной (сумка придерживается лямками, обвивающими лоб), либо около груди — и в любой момент готова дать ему грудь. Даже когда она чем-то занята (готовит еду, плетет циновку и т. п.), ребенок рядом — на ее руках, на ее коленях. Когда она спит — ребенок рядом с ней. Он всегда ощущает материнское тепло — не в переносном, а в буквальном смысле — тепло тела матери. Плач, крик младенца — это трагедия для матери, и она стремится не допустить этого любой ценой. Теплое тело матери, ее ласковый голос, их игра друг с другом (мать гладит его, дует на него; он играет с грудью матери) — все это, пишет М. Мид, дает ребенку ощущение полной безопасности⁷⁷. А это, оказывается, очень важно во все времена и в любых условиях: грудной ребенок лучше ориентируется во внешнем мире, легче познает его, когда он знает, что мать — рядом и ему ничего не грозит.

Детство. Переходный от младенчества к детству период длится от года до двух лет. Начало этого периода трудно установить точно — влияют здоровье матери, здоровье ребенка, рождение другого ребенка и т. д. Переходный период может начаться, когда ребенку два года, и окончиться, когда ему три-четыре. Но бывает и так, что переходный период начинается, когда ребенку четыре года, и заканчивается, когда ему пять-шесть лет. Это период, когда ребенка постепенно отнимают от груди и вводят в его рацион пищу взрослых.

Таково общее правило, из которого, однако, есть исключение. В племени манус сразу после рождения мать дает ребенку *булокол* — смесь сока кокосового ореха и таро⁷⁸.

Обычно мать сначала разжевывает таро, а уже потом кладет его ребенку в рот. Так поступают матери и многих папуасских и меланезийских племен. В племени манус об этом разжевывании пищи матерью люди помнят очень долго, особенно ее родичи. Когда-то, скажем, женщина ушла из своей деревни, переселилась в деревню мужа, родила детей, жевала для младенцев таро. Дети выросли, они — члены не ее рода, но они должны вносить членам ее рода (ее самой обычно уже нет в живых) плату за «зубы матери» (имеется в виду жевание таро для малолетних детей). В одной только деревне Пери за 15 лет (1953—1967) было не менее 90 случаев платы за «зубы матери»⁷⁹.

Наглядным примером поведения ребенка в переходный период может служить сценка, которую Н. Н. Миклухо-Маклай наблюдал в деревне Мале на Берегу Маклая. «Очень смешно

было видеть, — пишет он, — как довольно большой мальчик, лет более трех, съел несколько кусков ямса из табира (деревянный сосуд. — Н. Б.) своей матери, рядом с которой он сидел, переменял положение, положил голову на колени матери и, схватив толстую, отвислую грудь ее (она кормила еще другого), стал сосать. Мать продолжала спокойно есть, а сын ее, насосавшись молока, снова принялся за ямс»⁸⁰. Наличие в диете ребенка наряду с грудным молоком пищи взрослых — основной признак (кроме возраста) переходного периода.

В племени вогео, пока ребенок не начал ходить, только мать может кормить его грудью. Начал ходить — могут кормить *ньон* (сестры матери и отца). Ребенок сначала не идет к ним. Мать говорит ему: «Соси, соси. Она твоя *ньон*. Называй ее *ньон* и соси ее молоко»⁸¹.

Нет двух детей, даже в одной семье, справедливо отмечает К. Веджвуд, которые жили бы в одинаковых условиях⁸². «Ты не можешь иметь другого ребенка, — наставляют пожилые женщины племени манус молодую, — пока этот не научится ходить и плавать». Тем не менее другой ребенок иногда появляется вскоре после первого и приходится первого отнимать от груди раньше времени: мать обвязывает свои груди человеческими волосами⁸³.

Отнятие от груди — болезненный процесс для ребенка. Сначала мать уговаривает его: «Ты — большой, а грудь для маленьких, не для таких больших, как ты. Посмотри на своего отца. Никто не кормит его грудью. Он ест таро, бататы и рыбу... Пойди к нему, скажи: „Отец, я хочу таро. Мне надоело молоко матери“»⁸⁴. Если уговоры не помогают, мать начинает высмеивать пристрастие ребенка к груди (особенно в том случае, когда она вновь беременна). Иногда мать прибегает к крайней мере: мажет грудь чем-нибудь горьким. Видя, как ребенок тычется ртом в грудь, морщится и отворачивается, мать сама заливается слезами⁸⁵.

В этот период ребенок уже начинает осознавать, что ему не все дозволено и не все проходит для него безнаказанно. У него кроме прав появляются и обязанности. Теперь он обязан для отправления естественных потребностей ходить в определенное место, а если он испачкает колени матери (на которых он еще проводит немало времени) или пол в хижине, то будет наказан. Уже в эти послемладенческие, но еще додетские годы он начинает принимать посильное участие в хозяйственной жизни семьи.

Переход от младенчества к детству — тяжелое время для ребенка. В период младенчества он мог делать все, что хотел, — его не упрекали, не наказывали. Если он тащил полено в костер, собирал хворост для очага, то делал это опять-таки по своей инициативе, подражая взрослым. Теперь же труд вменяется ему в обязанность. Теперь за непослушание его упрекают и наказывают и не все его желания выполняют. На острове

Волео непослушание ребенка объясняют тем, что наставления, даваемые ему, не проходят сквозь уши (слишком узок проход) в легкие (место разума). Мать в таких случаях говорит: «Ты без ушей. Мои челюсти устали от наставлений, руки болят от битья, а ты меня не слушаешься»⁸⁶.

Вступив в период детства, мальчики и девочки начинают отделяться друг от друга. На острове Манама это происходит в возрасте пяти-шести лет⁸⁷. Раньше мальчики и девочки играли вместе; теперь мальчики играют отдельно, девочки — отдельно. До этого они были на равных с отцом и матерью, теперь мальчик проводит больше времени с отцом, девочка — с матерью. Девочки начинают трудиться с более раннего возраста (забота о доме, приготовление пищи, работа на огороде, уход за малолетними детьми). Труд мужчины сложнее, и мальчики, играя, готовятся к нему.

Говоря о папуасах Берега Маклая, Н. Н. Миклухо-Маклай отмечал, что отец и мать «очень рано приучают детей к практической жизни, так что, будучи еще совсем маленькими, они уже присмотрелись и научились более или менее всем искусствам, даже и таким, которые вовсе не подходят к их возрасту»⁸⁸.

Не всегда легко провести четкую грань между игрой и трудом в занятиях детей. Так, у детей племени бонгу, по свидетельству Н. Н. Миклухо-Маклая, «игра мальчиков состоит в метании палок наподобие копий, в стрельбе из лука, и как только они делают небольшие успехи, то применяют их к практической жизни. Я видел мальчиков, очень небольших, проводящих целые часы у моря, старавшихся попасть из лука в какую-нибудь рыбу»⁸⁹.

Дети играют в занятия взрослых: в работу на огороде, в рыбную ловлю, в охоту, в приготовление пищи. Н. Н. Миклухо-Маклай наблюдал следующую картину при охоте папуасов, когда они жгли траву и гнали пламенем диких свиней туда, где их сторожили другие охотники: «Туземцы, стоя в воинственных позах, держа луки и стрелы в левой руке, а в согнутой правой — копьё над плечом наперевес, острием вперед, внимательно следили за движением пламени, желая каждый первым открыть неприятеля. Несколько мальчиков, лет десяти-одиннадцати, с миниатюрными луками и копьями, также стояли немного поодаль от отцов и служили живым примером того, как наука папуасской жизни передается из поколения в поколение»⁹⁰.

Изготавливая игрушечные каменные топоры, игрушечные деревянные сосуды, стреляя из игрушечного лука, играя в междоусобицы, празднества, в семейную жизнь, дети постепенно воспринимают, заучивают и усваивают знания, навыки и опыт, которые пригодятся им в будущей жизни. Взрослые помогают им в этом. Например, мальчики строят игрушечные лодки, а мужчины всерьез и детально обсуждают ход игры: «Здесь плох аутригер»; «У этой лодки мал парус»; «В эту лодку надо поло-

жить немного камней для устойчивости» и т. д. Взрослые не жалеют времени на передачу знаний и навыков детям, а также и неопытным в каком-то деле взрослым. Н. Н. Миклухо-Маклай писал о папуасах: «Они очень любят поучать других, т. е. если кто-нибудь делает что-нибудь не так, как они, туземцы сейчас же останавливают и показывают свой образ действий. Это заметно даже в детях; много раз маленькие дети, лет шести или семи, показывали мне, как они делают то или другое»⁹¹.

Девочки приобщаются к труду в еще более раннем возрасте, чем мальчики. Они «очень рано начинают помогать матерям в домашних работах и делаются весьма рано „маленькими женщинами“ во всем»⁹², — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай.

Дети в племени бонгу — активные участники во многих делах взрослых. На огороде они размельчают комья земли руками, удаляют камни и корни. Посильное участие принимают они и в постройке хижин. Н. Н. Миклухо-Маклай был свидетелем того, как «несколько мальчиков и девочек, лет восьми-девяти, совершенно голых, таскали сухие пальмовые ветви, вероятно для кровли». При этом трудно было понять, что это было для них — труд или игра, или и то и другое одновременно. «Они возвращались обыкновенно бегом, стараясь перегнать друг друга». На мысе Гарагаси папуас сбрасывал орехи с кокосовой пальмы, а Н. Н. Миклухо-Маклай, его слуга Ульсон и восьмилетняя девочка подбирали их. «В результате оказалось, что маленькая девочка собрала больше, чем мы оба вместе: так хороши были ее глаза, и так ловко, несмотря на голое тело, она пролезала везде, даже между самыми колючими лианами и хворостом». В деревне Гумбу он видел, как девочка лег десяти, зажав ногами большой плоский камень, изготовляла па нем из раковин плоские кольца для ожерелий. «Камень был смочен водой, и работа быстро продвигалась вперед»⁹³, отмечал исследователь.

То же самое мы находим у меланезийцев, жителей островка Вогео. Игры мальчиков и девочек часто воспроизводят хозяйственную и социальную жизнь взрослых — они строят игрушечные хижины, плетут игрушечные циновки, готовят игрушечную пищу, справляют свадьбу со всей ее обрядностью, включая плату за невесту (вместо свиней — крысы или ящерицы; вместо зубов собаки — камешки). При этом соблюдается половое разделение труда и функций: мальчики строят игрушечные хижины, девочки готовят игрушечную пищу⁹⁴. На острове Вогео, например, мальчики и девочки играют в обрядовое распределение пищи на празднестве. Дети поделены на три группы (на «празднестве» присутствуют «жители» трех деревень). Каждая группа вносит свой вклад (кокосовые орехи — вместо них камешки, циновки — вместо них листья). Мальчик упрекает одну из групп: «Жители этой деревни принесли мало пищи». Начинается приготовление еды. Девочка говорит мальчику: «При-

неси воды». Другой мальчик возражает девочке: «Нет, это женская работа. Мужчины этого не делают. Сходи сама»⁹⁵.

Отец и мать направляют игры детей в нужное русло. Это руководство взрослых играми детей называется здесь тем же словом *сингара*, что и управление лодкой с помощью руля. Детей приучают носить воду из ручья в бамбуковых сосудах, выносить мусор из хижины, мести пол. Мальчик, придя с отцом на огород, берет маленькую палку-копалку, делает ямки в земле (отец показал ему, как это делается), зовет на помощь младшую сестру, и они сажают листья травы, полагая, что это — таро. «Они играют в труд, — говорит отец, — так они учатся»⁹⁶.

На общем огороде мальчику пяти-шести лет выделяется небольшой участок, и здесь он работает всерьез: копает, сажает таро и ямс, полет, собирает урожай. При этом он не прочь иногда и похвастаться своими успехами перед другими детьми, но хвастовство не поощряется. Восьмилетний Карук, посадив банановые деревья и вернувшись в деревню, говорил своим сверстникам: «Я сам сажал бананы, как мужчина. Вы еще дети, а у меня свой огород». Мать пресекла это хвастовство: «Хватит! Ты сделал хорошо, но и эти мальчики скоро будут сажать бананы. Ты много болтаешь. Иди и корми свиней»⁹⁷.

Дело в том, что у детей племени вогео кроме забот об их семейном огороде есть еще заботы, связанные с выращиванием поросят. Он еще мал, рассуждает мать (мальчику пять-шесть лет), но он скоро поймет все. Мы будем работать на огороде — он будет нам подражать, мы заботимся о свиньях, и он заботится о своих поросятах⁹⁸. Действительно, дети в этом племени с нетерпением ждут, когда взрослые начнут расчищать участок в лесу под огород. Им нравится работать ножами и топорами. Взрослые изготавливают для них маленькие топорики, и дети рубят ими молодые деревца. Тут же они играют в прятки. Сочетание труда с игрой делает труд интересным, а игру — содержательной и полезной. Мальчик получает на огороде свой маленький участок, на котором он сам выращивает таро и ямс, свое место в семейном амбаре, где он хранит свой урожай. Однажды семилетний мальчик ушел от матери (она после смерти своего мужа, его отца, вернулась в родную деревню), чтобы смотреть за своим огородом. «Я устал, — заявил он, — ходить из деревни в деревню». У него есть свиньи, уход за которыми входит в его обязанности. Однажды он, занятый другими делами, попросил мать: «Покорми моих свиней». Если отец хочет зарезать одну из его свиней, он может сделать это только с разрешения сына⁹⁹.

С четырех-пяти лет дети у вогео в лодке отправляются с взрослыми на рыбную ловлю. При этом их учат, как грести, управлять лодкой, где какие течения, скалы и т. д. С трех-пяти лет детей учат лазать на деревья. Случилось однажды так, что мальчик чуть не упал. Отец целый час учил его искусству лазания, но мальчику лезть на дерево не хотелось. «Если ты

не полезешь на дерево сегодня,— сказал отец,— ты будешь бояться и завтра. Я полезу сзади за тобой и буду говорить тебе, где ставить ногу». В семь-восемь лет мальчики отлично лазают на деревья на высоту до 30 метров¹⁰⁰.

Дети в папуасском племени квома вносят свой вклад в семейный котел. Мальчик, вырастив бананы, не должен их есть без разрешения взрослых. Ему говорят: «Это твои бананы, с твоего дерева, но ты должен внести свою долю в семейный горшок»¹⁰¹.

Г. Шурц, отметив, что дети «диких» пародов раньше приобщаются к труду, чем дети европейцев, попытался объяснить это тем, что умственное развитие «дикаря», достигнув известной ступени, останавливается, а европейский ребенок продолжает и дальше умственно развиваться, так как ему предстоит решать более сложные задачи¹⁰². Трудно придумать что-либо более далекое от истины. Человек общинно-родового строя, в отличие от европейца, вовлеченного в систему развитого разделения труда, должен уметь все — обрабатывать огород, ловить рыбу, выращивать плодовые растения, строить хижины, лодки, изготавливать орудия труда, утварь, одежду, украшения и т. д. Он должен также знать все приметы для предсказания погоды, виды культурных и диких растений, повадки животных, родственные связи, мифы, легенды, предания, верования и т. д.

Разумеется, и в условиях общинно-родового строя есть разделение труда, в том числе между людьми одного пола и возраста, но развитое слабо (в основном межплеменное, географическое; например, между прибрежными и внутренними племенами). Имеются в общинах и специалисты, лучше других строящие хижины и лодки, лучше других знающие мифы, верования, магические обряды и т. д. Тем не менее каждый член общины должен усвоить огромный объем знаний и навыков, поэтому учится этому с раннего детства. К тому же отец и мать не справляются со всеми делами, поэтому ребенку приходится раньше «созреть», т. е. раньше приобщаться к труду.

Такой высокоразвитый интеллектуальный европеец, как, например, американский этнограф Джон Уайтинг, оказавшись среди папуасского племени квома, был зачислен в разряд детей (именно так воспринимали его папуасы) — он ничего не знал и ничего не умел из того, что знали и умели взрослые папуасы. И дело не только в том (как он сам это объясняет), что культура племени квома резко отлична от американской: американский фермер не оказался бы в таком положении, а мог бы даже сам кое-чему научить взрослых людей племени квома. Дж. Уайтину же нередко приходилось слышать критические замечания в свой адрес, в том числе и от маленьких детей («ты не знаешь», «ты не умеешь») ¹⁰³.

Слов нет — европейцы далеко ушли вперед по сравнению с людьми общинно-родового строя. Но столь же несомненно, что

европейцы в этом движении кое-что утратили из того, что у них было в далеком прошлом и что люди общинно-родового строя или лишь недавно из него вышедшие сохраняют и ценят. Вот что писал по этому поводу Н. Н. Миклухо-Маклай: «Усовершенствования при нашей цивилизации клонятся все более и более к развитию только некоторых наших способностей, к развитию одностороннему, к односторонней дифференцировке. Я этим не возвожу на пьедестал дикого человека, для которого развитие мускулатуры необходимо; не проповедую возврата на первые ступени человеческого развития; но вместе с тем я убедился на опыте, что для каждого человека его физическое развитие во всех отношениях должно было бы идти более параллельно, а не совершенно отстраняться преобладанием развития умственного»¹⁰⁴.

Помимо того что дети папуасов и меланезийцев многое умели, они много знают, вплоть до вещей, которые, как полагают взрослые, они не должны знать. Так, взрослые квома говорят детям, что доносящиеся из тамберана звуки барабанов, флейт, трещоток — это голоса духов *марсалаен*, но дети, присутствующие при разговорах взрослых, вскоре узнают, что это мужчины играли там на музыкальных инструментах. Мало того, что дети об этом знают — они делают вид (так требует обычай), будто это им неизвестно. Зайдя подальше в лес (чтобы не заметили взрослые), дети делают игрушечные барабаны, пляшут, поют обрядовые песни¹⁰⁵. То же самое делают дети на острове Вогео, хотя это им строго запрещено (существует миф о том, как дети, нарушившие этот запрет, были убиты духами); но они все же нарушают этот запрет, и взрослые, узнав об этом, наказывают их¹⁰⁶. На острове Вогео мужчины однажды говорили о жителях материка, будто они имеют половые связи со своими женами даже в период менструаций; семилетний мальчик, услышав это, вмешался в разговор взрослых, воскликнув: «Это отвратительно!»¹⁰⁷.

С раннего детства детям говорят о великой ценности родственных связей. «Ты и твой брат, — внушают люди квома, — одна кровь. Если ты вредишь ему, ты вредишь себе»¹⁰⁸. Родство понимается пластично: оно может появиться там, где его не было, и может исчезнуть там, где оно сейчас есть. Если квома не выполняет своих обязанностей по отношению к родственнику, то последний «аннулирует родство». Любое родство, даже самое близкое, может быть аннулировано, и с этого момента квома ведут себя как неродственники¹⁰⁹.

Родители учат своих детей делиться тем, что у них есть, с другими детьми и не поощряют такие качества, как эгоизм, жадность, скупость. Когда мальчик четырех-пяти лет (племя вогео) не поделился пищей со своим сверстником, бабушка долго выговаривала ему: что о тебе будут говорить; ты женишься, у тебя будет семья, а тебе никто не поможет на огороде¹¹⁰.

Чтобы приучить детей к послушанию, прибегают к запугива-

нию: злое чудовище съест, колдун навредит и т. п. В племени каока (остров Гуадалканал) детей пугают чудовищем-людоедом: «Он здесь, за деревом. Я его сейчас позову. Я уже слышу, как будут хрустеть твои косточки»¹¹¹. Метод запугивания весьма эффективен, потому что взрослые сами верят в магию, в чудовищ. Ребенок видит, что взрослые не оставляют еду из боязни, что ее заколдуют; не едят в чужом доме — по той же причине; не отходят ночью далеко от хижины, боясь злых духов. Когда в деревне кто-нибудь болен, все разговоры взрослых сводятся к одной теме: кто его околдовал¹¹². Ребенок вместе со взрослыми живет в этой обстановке, и его нетрудно научить соблюдать правила предосторожности. Когда ребенок племени манус начинает так плохо вести себя, что дурным поведением может вызвать гнев духов, мать и отец сами так пугаются, что и ребенок впадает в панику¹¹³.

Н. Н. Миклухо-Маклай рассказывает о том, как девочка матанкор шести-семи лет была наказана за то, что стянула у одной из старух из кокосовой скорлупы щепотку бисера. Старухе сказали об этом. Она поймала девочку, повалила на землю, повернула спиной вверх, приподняла и зажала между своими ногами так, что голова и руки девочки оказались сзади, а ноги и зад спереди. Старуха произнесла несколько гневных слов, а затем стала бить девочку плоской дощечкой. Устав, она перевела дух и продолжила экзекуцию. «Старуха, умаявшись, выпустила наконец свою жертву, которая не замедлила убежать»¹¹⁴.

Юность. По мере полового созревания происходит переход от детства к подростковому периоду и к юности. Подростковый период не имеет четких граней — дети и подростки трудятся и играют вместе, разница между ними лишь в том, что подростки, подражая своим отцам и матерям, следят за поведением детей и иногда наказывают их.

Таким образом, трудно сказать, когда дети становятся подростками, а подростки — юношами. Некоторые исследователи связывают начало юности у мальчиков с первым обрядом инициации. Но в племени вогео первый обряд инициации для мальчиков (пробуравливание мочек ушей) происходит в трехлетнем возрасте; второй (в священной хижине, где инициатов сначала «поедает» чудовище, а потом изрыгает их и они впервые надевают набедренную повязку) — в восьмилетнем возрасте¹¹⁵.

У девочек юность обычно начинается с появлением менструаций. В племени матанкор девочка, становясь девушкой, меняет свою одежду. До этого она носила пояс, с которого свисали две кисточки — одна спереди, другая сзади. Но как только появляются первые признаки половой зрелости, девушка одевается весьма своеобразно: она, пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, принимает «вид прямоугольника из циновки на двух ногах». Вскоре, однако, она меняет эту одежду на одежду взрослых женщин: пояс и два фартука из растительных волокон — один

спереди, другой сзади¹¹⁶. Однако период юности у девочек либо длится очень недолго, либо его нет совсем. На острове Манам, по сообщению К. Веджвуд, девочка при наступлении менструации сразу из разряда детей переходит в разряд взрослых женщин¹¹⁷.

Напротив, у юношей этот период затягивается надолго, они проходят через сложные и мучительные обряды инициации, суть которых — отторжение от женского мира и приобщение к взрослым мужчинам, т. е. к ядру общины и локальной части рода.

Конец юности у лиц обоего пола — вступление в брак. Теперь юноша и девушка — муж и жена. Вскоре они становятся отцом и матерью, и их ребенок проходит те же периоды младенчества, детства и юности, через которые в свое время прошли они сами.

- ¹ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений. М.—Л., 1950, т. I, с. 324.
- ² Whiting J. *Becoming a Kwoma*. New Haven, 1941, с. 23.
- ³ Moseley H. N. On the Inhabitants of the Admiralty Islands.— *Journal Anthropological Institute*, 1871. Vol. 6.
- ⁴ Nevermann H. *Admiralitäts-Inseln*. Hamburg, 1934, с. 20.
- ⁵ Thilenius G. *Ethnographische Ergebnisse aus Melanesien*.— *Nova Acta*. 1903, № 2, с. 109, 349.
- ⁶ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. II, с. 280.
- ⁷ Там же, с. 459—534.
- ⁸ Там же, с. 474—475, 492.
- ⁹ Там же, с. 471.
- ¹⁰ Mead M. *An Investigation of the Thought of Primitive Children*.— *Journal Anthropological Institute*, 1932. Vol. 62, с. 186.
- ¹¹ См.: Howard J. *Angry Storm Over the South Seas of Margaret Mead*. N. Y., 1983, с. 74.
- ¹² Webb M. *The Culture Concept and Cultural Change in the Work of Margaret Mead*.— *Proceedings of the Louisiana Academy Science*. 1986. Vol. 31. с. 158.
- ¹³ Mead M. *Growing up in New Guinea*. L., 1930, с. 5—10, 40, 158.
- ¹⁴ См.: *American Anthropologist*. 1936. Vol. 38, № 3, с. 538—561.
- ¹⁵ Mead M. *New Lives for Old: Manus Cultural Transformation*.— *Manus*. 1928—1953. N. Y., 1966.
- ¹⁶ Nevermann H. *Admiralitäts-Inseln*.
- ¹⁷ Elkin A. P. *Social Anthropology in Melanesia*. L., 1953, с. 92.
- ¹⁸ Schwartz T. *Introduction*.— *Socialization as Cultural Communication*. Ed. by T. Schwartz. Los Angeles, 1980, с. XVII.
- ¹⁹ Schwartz T. *The Paliau Movement in the Admiralty Islands*. N. Y., 1962, с. 229.
- ²⁰ Там же, с. 366.
- ²¹ Schwartz T. *Relations among Generations in Time-Limited Cultures*.— *Socialization as Cultural Communication*, с. 225.
- ²² Nevermann H. *Admiralitäts-Inseln*, с. 49.
- ²³ Schwartz T. *The Paliau Movement*, с. 262.
- ²⁴ Mead M. *Melanesian Middlemen*.— *Natural History*. 1930, № 2, с. 130.
- ²⁵ Mead M. *The Manus of the Admiralty Islands*.— *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. Ed. by M. Mead. N. Y., 1937, с. 230.
- ²⁶ Mead M. *Growing up in New Guinea*, с. 42.
- ²⁷ Hogbin J. *Kinship and Marriage in a New Guinea Village*. L., 1983, с. 154.
- ²⁸ Mead M. *Growing up in New Guinea*, с. 241.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Malinowski B. *Magic, Science and Religion*. Boston, 1948, с. 195.

- ³¹ Hanke A. Grammatik und Vocabularum der Bongu-Sprache. B., 1909, c. 124, 185.
- ³² Mead M. Growing up in New Guinea, c. 60.
- ³³ Там же, c. 109—110.
- ³⁴ Hogbin J. Adoption in Wogeo.—Journal Polynesian Society. 1936. Vol. 45, № 1, c. 37.
- ³⁵ Hogbin J. A New Guinea Infancy.—Oceania. 1943. Vol. 13, № 4, c. 287.
- ³⁶ Meggitt M. J. The Mae Enga of the Western Highlands.—Ed. by P. Lawrence and M. J. Meggitt. Gods, Ghosts and Men in Melanesia. Melbourne, 1965, c. 110.
- ³⁷ Mead M. Growing up in New Guinea, c. 60—61.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Hanke A. Grammatik und Vocabularum der Bongu-Sprache, c. 87.
- ⁴⁰ Hogbin J. A Guadalcanal Society. N. Y., 1964, c. 11.
- ⁴¹ Strathern A. and M. Marriage in Melpa.—Pigs, Pearlshells and Women. Ed. by R. M. Glasse and M. J. Meggitt. New Jersey, 1969, c. 141.
- ⁴² Hogbin J. A New Guinea Infancy, c. 287; он же. A New Guinea Childhood.—Oceania. 1946. Vol. 16, № 4, c. 268.
- ⁴³ Hogbin J. A Guadalcanal Society, c. 36—37.
- ⁴⁴ Whiting J. Becoming a Kwoma, c. 60.
- ⁴⁵ Colson E. Marriage and Family among the Plateau Tonga. Manchester, 1958, c. 20.
- ⁴⁶ Feinberg R. Kinship and Alliance on Anuta Island.—Journal Polynesian Society. 1979. Vol. 88, № 3, c. 346.
- ⁴⁷ Hanke A. Grammatik und Vocabularum der Bongu-Sprache, c. 195.
- ⁴⁸ Strathern A. Melpa Food-Names.—Journal Polynesian Society. 1977. Vol. 86, № 4, c. 508.
- ⁴⁹ Burrige K. Tangu Traditions. Oxf., 1969, c. 74.
- ⁵⁰ Shaw D. Samo Sibling Terminology.—Oceania. 1974. Vol. 44, № 3, c. 233—235.
- ⁵¹ Hogbin J. The Leaders and the Led. Melbourne, 1978, c. 29.
- ⁵² Mead M. Growing up in New Guinea, c. 57.
- ⁵³ Там же, c. 241.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Thomas K. H. Notes on the Natives of the Vanimo Coast, New Guinea.—Oceania. 1941. Vol. 12, № 2, c. 178.
- ⁵⁶ Hogbin J. New Guinea Infancy, c. 292.
- ⁵⁷ Whiting J. Becoming a Kwoma, c. 24.
- ⁵⁸ Mead M. Growing up in New Guinea, c. 243.
- ⁵⁹ Wedgwood C. The Life of Children in Manam.—Oceania. 1938. Vol. 9, № 1, c. 29.
- ⁶⁰ Mead M. Growing up in New Guinea, c. 243.
- ⁶¹ Hogbin J. New Guinea Infancy, c. 302.
- ⁶² Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. I, c. 238, 305; см. также: т. III, ч. 1, c. 42, 74—75, 435, 437.
- ⁶³ Hogbin J. A New Guinea Childhood, c. 288.
- ⁶⁴ Там же, c. 287.
- ⁶⁵ Whiting J. Becoming a Kwoma, c. 44.
- ⁶⁶ Там же, c. 280.
- ⁶⁷ Mead M. Growing up in New Guinea, c. 35.
- ⁶⁸ Hogbin J. A New Guinea Childhood, c. 296.
- ⁶⁹ Mead M. Growing up in New Guinea, c. 30.
- ⁷⁰ Mead M. Sex and Temperament. L., 1935, c. 45.
- ⁷¹ Hogbin J. A New Guinea Infancy, c. 303.
- ⁷² Mead M. Growing up in New Guinea, c. 19—20.
- ⁷³ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. I, c. 218.
- ⁷⁴ Hogbin J. A New Guinea Infancy, c. 297.
- ⁷⁵ Там же.
- ⁷⁶ Mead M. Sex and Temperament, c. 43.
- ⁷⁷ Там же, c. 41—45; Mead M. Growing up in New Guinea, c. 21.

- ⁷³ Mead M. Growing up in New Guinea, с. 244.
- ⁷⁹ Schwartz T. Relations among Generations in Time-Limited Cultures, с. 227.
- ⁸⁰ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. I, с. 305.
- ⁸¹ Hogbin J. A New Guinea Infancy, с. 307.
- ⁸² Wedgwood C. The Life of Children in Manam, с. 3.
- ⁸³ Mead M. Growing up in New Guinea, с. 56.
- ⁸⁴ Hogbin J. A New Guinea Childhood, с. 282.
- ⁸⁵ Hogbin J. A New Guinea Infancy, с. 309.
- ⁸⁶ Hogbin J. A Guadalcanal Society, с. 32.
- ⁸⁷ Wedgwood C. The Life of Children in Manam, с. 4.
- ⁸⁸ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. I, с. 271.
- ⁸⁹ Там же.
- ⁹⁰ Там же, с. 275.
- ⁹¹ Там же, с. 270—271.
- ⁹² Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. III, ч. I, с. 431.
- ⁹³ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. I, с. 245—246, 253, 270; т. III, ч. I, с. 437.
- ⁹⁴ Hogbin J. A Guadalcanal Society, с. 38.
- ⁹⁵ Hogbin J. A New Guinea Childhood, с. 276.
- ⁹⁶ Там же, с. 286.
- ⁹⁷ Там же.
- ⁹⁸ Whiting J. Becoming a Kwoma, с. 62.
- ⁹⁹ Hogbin J. A New Guinea Childhood, с. 281.
- ¹⁰⁰ Там же, с. 286.
- ¹⁰¹ Whiting J. Becoming a Kwoma, с. 41.
- ¹⁰² Шуца Г. История первобытной культуры. СПб., 1910, с. 90.
- ¹⁰³ Whiting J. Becoming a Kwoma, с. 23.
- ¹⁰⁴ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. I, с. 217.
- ¹⁰⁵ Whiting J. Becoming a Kwoma, с. 54.
- ¹⁰⁶ Hogbin J. A New Guinea Childhood, с. 278.
- ¹⁰⁷ Там же, с. 280.
- ¹⁰⁸ Whiting J. Becoming a Kwoma, с. 62.
- ¹⁰⁹ Там же, с. 60.
- ¹¹⁰ Hogbin J. A New Guinea Childhood, с. 280.
- ¹¹¹ Hogbin J. A Guadalcanal Society, с. 35.
- ¹¹² Whiting J. Becoming a Kwoma, с. 40.
- ¹¹³ Mead M. Growing up in New Guinea, с. 280.
- ¹¹⁴ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений, т. II, с. 479, 525.
- ¹¹⁵ Там же, с. 275.
- ¹¹⁶ Там же, с. 479, 525.
- ¹¹⁷ Wedgwood C. The Life of Children in Manam, с. 5.

А. И. Азаров

**ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ ДЕТЕЙ
У НАРОДОВ
СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ МЕЛАНЕЗИИ**

Детство, как первый период жизни человека, представляет собой сложный и одновременно очень важный процесс воздействия социокультурной среды на ребенка. Этот процесс имеет своей целью формирование к моменту перехода во взрослое состояние индивида, обладающего всем набором необходимых, с точки зрения общества, положительных качеств, которые в конечном счете позволяют самому обществу, независимо от стадии его развития, воспроизвести себя в каждом новом поколении. В Меланезии, как и во многих других регионах, период детства, начинаясь с рождения ребенка, как правило, завершался прохождением его через цикл обрядов возрастных инициаций. Однако внутри этого отрезка жизни существует, в свою очередь, целый ряд промежуточных этапов, не обязательно имеющих обрядовое оформление, но фиксирующих поэтапную социализацию детей по мере их перехода в новые возрастные состояния.

В данной статье речь пойдет о социализации детей в общинах островов Новые Гебриды (современное государство Вануату), Соломоновых островов (современное государство Соломоновы Острова) и островов архипелага Бисмарка, которые вместе с островом Бугенвиль из группы Соломоновых островов являются частью современного государства Папуа—Новая Гвинея. Заметной особенностью социальной организации меланезийцев в этих районах является наличие в них институализированных объединений мужчин, таких, как ранговые союзы (Новые Гебриды и острова Банкс) и тайные союзы (острова архипелага Бисмарка, Соломоновы острова). Существенной чертой этих институтов является тот факт, что прохождение мальчиками обрядов возрастных инициаций еще не означает их вступления в эти мужские союзы. С другой стороны, несмотря на то что членство в этих союзах добровольно и, более того, вступление в них требует выплаты больших взносов, их членами стремятся стать практически все мужчины общины. Формально считаясь взрослым мужчиной после прохождения обрядов возрастных инициаций, мальчик или юноша тем не менее не является полноправным членом общества до тех пор, пока он не вступит в ранговый или тайный союз.

Хронологически рамки статьи определяются периодом с конца XIX по 40-е годы XX в. Нижняя граница определяется наличием первых письменных источников, количество которых, к сожалению, весьма ограничено, а верхняя временная граница определена тремя следующими основными факторами, оказавшими значительное влияние на традиционную культуру меланезийцев: деятельностью миссионерских станций, направленной на христианизацию коренных жителей; укрепляющимися контактами жителей даже внутренних районов островов с европейской цивилизацией, которые приводили к неизбежному вовлечению островитян в сферу товарно-денежных отношений более высокого, чем их собственный, уровня; второй мировой войной, когда часть островов Меланезии оказалась в зоне Тихоокеанского театра военных действий, что, в свою очередь, также дало достаточно сильный импульс к складыванию новых социально-экономических образований.

Если жизненный цикл коренного населения всей Меланезии, включая папуасов Новой Гвинеи, можно условно разделить на два основных этапа: до прохождения обрядов возрастных инициаций и постинициальная жизнь, то в жизни меланезийцев Северо-Западной Меланезии весьма значительную роль в процессе полной социализации мальчика или юноши играет прохождение им циклов посвященных обрядов при вступлении в тайные или ранговые союзы. В свою очередь, в доинициационный период жизни можно выделить рождение и первичную социализацию; младенчество и раннее детство, которые проходили в мире матери в условиях отсутствия дифференциации по признаку пола; детство и позднее детство, когда дети начинали включаться в хозяйственную жизнь своей локальной группы. С этого времени появляются различия в трудовой деятельности и играх мальчиков и девочек. Для мальчиков это означало также начало постепенного перехода в мир отца.

Под первичной социализацией следует понимать в данном контексте обрядовую деятельность общества, связанную с рождением ребенка (первое купание, наречение, первое обрезание волос и т. д.), которая направлена на включение ребенка (со статусом ребенка) в свою корпоративную группу как потенциально полноправного ее члена. Об этом, в частности, свидетельствует устройство обрядового праздника на острове Урипиу (Новые Гебриды) через несколько дней после рождения ребенка. В результате этого обряда, как считали жители острова, ребенок «становился человеком»¹. Почти все обряды в этот период, за исключением обрядов, связанных с рождением первого сына, проводились одинаково и для мальчиков, и для девочек.

Младенчество и раннее детство. Как отмечает Б. Зелигман, в грудном возрасте мать — единственный человек, которого ребенок осознает кроме себя. Эмоциональное развитие ребенка любого пола происходит только в связи с матерью². Более позд-

ние исследования психоаналитиков показали, что существует явление, которое можно определить термином «идентификация». Было показано, пишет В. В. Антонов, что «вначале дети обоих полов принимают женский тип психического развития, однако в три-четыре года мальчик начинает осваивать мужскую роль, мужские черты поведения накладываются на женские... Механизмом идентификации служит имитация, которая именно в том возрасте приобретает наибольшее значение в формировании поведения ребенка»³. Таким образом, этому периоду жизни соответствует изначальное отсутствие осознания своего пола и даже, более того, неосознанное отождествление себя с матерью со стороны ребенка и отсутствие дифференцированного по признаку пола отношения к ребенку со стороны общества. Конец этого этапа характеризуется постепенным осознанием ребенком себя, но еще не начавшимся выделением себя из мира матери.

Этот период — начало психологической (избегание участия в совместных играх мальчиков и девочек) и через психологическую — начало детерминированной самим обществом хозяйственной (различные виды занятий в повседневной жизни локальной группы) дифференциации детей по признаку пола. В это же время происходило приобретение определенной информации о культовой стороне жизни общества в ее эзотерической форме. Общество фиксировало этот период устройством специальных, имевших пока только символическое значение обрядов. На этом этапе начиналось количественное накопление положительных, с позиции общества, признаков, как психологических, так и социальных, которое завершалось прохождением детей через цикл обрядов возрастных инициаций.

Доинициационная жизнь детей

Предродовой период. Причинно-следственные связи между коитальными отношениями и фактом зачатия в настоящее время вовсе не всегда осознаются меланезийцами. Например, у племени киваи (остров Новая Гвинея) считается, что женщина может забеременеть от еды и даже от запаха определенных видов пищи⁴. Напротив, жители острова Санта-Исабель (Соломоновы острова) достаточно отчетливо представляли себе тот факт, что беременность является результатом коитальных отношений⁵, однако одновременно с этим знанием существовало и другое — женщина, по мнению сантаисабельцев, могла забеременеть, даже просто проходя мимо определенных мест на острове. Она могла забеременеть и наступив случайно на определенные виды растений или животных, а также съев некоторые виды фруктов, например манго или дикие яблоки и т. д. В окружающем мире, в растениях и животных может находиться *вабееботе* — некое существо или субстанция, которая способна вызвать беременность. Если беременность нежелательна, к местам обитания этого существа-субстанции нельзя прибли-

жаться, нельзя его беспокоить. Вполне вероятно, рациональное объяснение зачатия является более поздним, наложившимся на древние, иррациональные представления, так как в рассматриваемый период они продолжали существовать одновременно, т. е. основной причиной беременности считался половой акт, а все, что связано с *вабоеботе*, лишь ускоряло, катализировало этот процесс⁶.

Аналогичная ситуация сложилась и у жителей района Сенианг на острове Малекула (Новые Гебриды). Как пишет А. Б. Дикон, сениангцы считали, что женщина не могла родить ребенка, если до этого она не имела коитальных отношений с мужчиной⁷. Однако, отмечает далее автор, отчетливого представления об истинной роли конгуса в рождении ребенка у жителей района Сенианг не было. Распространенное представление состояло в том, что остановка истечения менструальной крови (*илис некреи*) служила причиной скопления ее в утробе женщины. Эта накапливавшаяся субстанция, называвшаяся *невей тимб'ия*, точнее, продолжавшееся ее накопление и концентрация формировали плод и в конечном счете самого ребенка. Представления о том, как ребенок развивался в утробе матери, сложились у сениангцев по аналогии с тем, что происходит во время высиживания птенцов. Концентрация менструальной крови образовывала некое подобие «желтка», и ребенок развивался из этого желтка подобно тому, как птенец вылупляется из яйца. Хотя эта концепция рассматривает рождение ребенка как естественный физиологический процесс, он тем не менее не считается сениангцами полностью естественным.

Об этом говорит, в частности, и целый ряд ежегодных индивидуальных обрядов, направленных на повышение фертильности. Мужчина, желая, чтобы его жена забеременела, брал кокосовые орехи, вставал к ней спиной и, нагибаясь, передавал их ей таким образом, чтобы пронести между своих ног под гениталиями. Женщина затем съедала эти орехи, и каждый из съеденных орехов позволял надеяться, что она родит одного ребенка. Один из информаторов А. Б. Дикона рассказал, что его мать съела пять таких орехов, и у нее родилось пятеро сыновей, в том числе и он сам, причем этот обряд рассматривался как существенная часть общей концепции рождения детей, но отнюдь не служил средством излечения женщин от бесплодия.

Бесплодие в Меланезии, как и в других регионах, считалось большим несчастьем, и существовал целый комплекс обрядов, направленных на устранение его причины. Так, на острове Санта-Исабель для излечения женщины от бесплодия обращались к уже упоминавшемуся существу *вабоеботе*⁸. Специально выбранный мужчина, вероятно обладавший каким-то видом связи с *вабоеботе*, предпринимал целый комплекс мер, известных под названием *ветабирица*, направленных на то, чтобы вылечить или, как считают жители острова, «изменить» женщину. Выбранный мужчина готовил специальную жевательную смесь, в кото-

рую входили гашеная известь, орех арековой пальмы, корень имбиря и высушенные листья от каждого из плодоносивших в тот момент плодовых деревьев (здесь очевидна попытка передать свойства плодородия деревьев женщине). Мужчина жевал эту смесь, а затем давал ее жевать излечиваемой женщине, после чего та должна была проглотить ее. Вторым существенным, с точки зрения самих жителей, способом «изменения» женщины был такой: завернутая в листья паутина тайно закапывалась в отсутствие женщины под тем местом, где она спала. Считалось, что это привлечет к ней детей, подобно тому как паутина ловит насекомых.

В деревне Лооремев на острове Малекула⁹ наиболее действенным средством помощи бесплодной женщине считалось обращение к духу Манггил Вео. В сакральной части деревни находился священный камень, по форме напоминавший хижину. В этой «хижине» дух Манггил Вео хранил множество духов детей, и он мог дать их тем, кто его об этом просил. На этом же острове в деревне Лагалаг¹⁰ муж находил для своей бездетной жены гриб *номбвер*, жарил его и полученным в результате этого красителем наносил на тело женщины специальный рисунок. Остатки жареного гриба он складывал в маленький кокосовый орех, заворачивал в листья кротона и закапывал орех под тем местом, где спала его жена. Использование гриба *номбвер*, как говорили сами лагалагцы, было вызвано его внешним сходством с фаллосом. Кроме того, женщине давали пить сок растения *лиани*, смешанный с водой.

С момента фиксирования начала беременности по отношению к женщине применялся целый ряд мер, направленных на ее защиту. Условно их можно разделить на две категории. К первой относятся меры чисто физиологического характера. На острове Санта-Исабель¹¹ за соблюдением мер предосторожности следила мать беременной женщины: дочь, выполняя необходимые виды работ по дому, должна была избегать больших физических нагрузок, ибо это могло отрицательно сказаться на здоровье будущего ребенка. Интересно, что в деревне Мевун на острове Малекула¹² такого рода ограничения, правда уже непосредственно в предродовой период, распространялись в основном на мужа. Он не должен был выполнять тяжелую физическую работу, иначе он мог убить еще не родившегося ребенка.

Ко второй категории предохранительных мер относится обращение за помощью к силам иррациональным, а также опосредованное соблюдение обоими супругами множества всевозможных табу. Так, на Торресовых островах¹³ женщина обращалась за помощью к духу своего отца или, если отец еще жив, к духу отца своего отца, прося о помощи во время родов. В деревнях Ламбумбу и Лагалаг (остров Малекула) аналогичные действия предпринимал муж беременной женщины. Приблизительно за два месяца до начала родов он приходил в деревню

брата своей жены и дарил ему птицу. Через месяц он приходил еще раз и дарил уже свинью, после чего брат жены обращался к своим предкам (духу отца или духу отца своего отца) с просьбой помочь сестре при родах. В целом наибольшее число ограничений соблюдалось в последний период беременности, сроки которой определялись достаточно точно. Женщины острова Санта-Исабель¹⁴ считали, что беременность длится десять лунных, т. е. приблизительно девять календарных, месяцев. В первый период беременности запретов сравнительно немного, в частности практически не табуировалась пища. В районе Сенианг¹⁵ на этом этапе среди запретов был только запрет на коитальные отношения. Женщина продолжала жить в деревне, к ней часто приходил ее брат с подарками — кокосовыми орехами, рыбой, ямсом и пр. Раз в месяц к ней приходила ее мать, мать матери и другие родственницы, у которых уже были дети, и она угощала их специально приготовленным таро, завернутым в листья и испеченным в очаге.

По мере приближения родов резко возрастало общее число табу не только для будущей матери, но и для будущего отца. На острове Санта-Исабель¹⁶, например, женщина во время беременности не должна есть сросшиеся плоды, т. е. плоды, оболочка которых покрывала две сердцевинки (бананов, орехов арековой пальмы и т. д.), иначе у нее могли родиться близнецы; ей не следовало есть орехи, скорлупа которых была настолько твердой, что ее можно было разбить только камнем, а также таро, которое еще не покрыто листьями, — в обоих случаях роды могли быть трудными. Женщине не разрешалось проходить мимо культовых мест, которые были запрещенными для нее в этот период. Считалось, что в этом случае ребенок после рождения мог превратиться в змею или в какое-нибудь животное. Особенно запрещалось есть пищу, приготовленную по случаю похорон, а также пищу, привезенную с острова Св. Георгия, который считался жилищем умерших. В случае нарушения этих запретов ребенок, как полагали, должен был умереть. На Торресовых островах¹⁷ женщина пила настой, сделанный из молодых побегов определенных растений, затем эти побеги отжимали, заворачивали в лист и перевязывали веревкой. Когда начались предродовые боли, эти веревки развязывали, чтобы облегчить роды.

Той же цели служило и соблюдение пищевых табу. Беременная женщина избегала употреблять в пищу те сорта бананов, корни которых цепко держались в почве. Запрещено было также есть все, имеющее хоть какое-то отношение к связыванию. Более того, нельзя было есть рыбу, пойманную на крючок, так как при последующем использовании шнур, к которому был привязан крючок, мог оборваться, рыба могла уплыть, и это могло послужить причиной смерти женщины во время родов. Вообще отношение к рыбе в этот период было очень осторожным. Женщина могла есть только ту рыбу, которая была пой-

мана ее мужем, а также теми мужчинами, в чьем добром расположении к себе она была уверена.

К числу важных запретов относился и запрет для беременной женщины проходить вблизи мест, принадлежавших тайным союзам. Они, как правило, были расположены близко от берега и отмечены специальными столбами. Нарушение этого запрета, а также запрета есть рыбу, выловленную недалеко от места, принадлежавшего тайному союзу, могло, как считалось, привести к рождению близнецов или ненормального ребенка.

Если женщина на Торресовых островах была беременна впервые, ее муж должен был совершить комплекс ритуальных действий, известных под названием *тер вагоначиа*. В самом начале беременности жены муж брал длинную веревку и завязывал на ней узел. Затем, вплоть до начала родов, он завязывал по узлу каждый месяц. С началом родов он развязывал все узлы с тем, чтобы облегчить роды своей жене. Веревка с завязанными на ней узлами хранилась в тайном месте, известном только этому мужчине. Это делалось из опасения, что недоброжелатель может завладеть веревкой и развязать узлы раньше времени. В этом случае женщина, согласно местным представлениям, должна была обязательно умереть. Умерла бы она и в том случае, если враждебно настроенный по отношению к ней или к ее мужу человек завязал бы первый узел, узнав о ее беременности, раньше, чем это делает ее муж.

На Банксовых островах¹⁸, как и на острове Санта-Исабель, беременная женщина не могла есть рыбу, пойманную сетью или на крючок, но в то же время ей разрешалось есть любую рыбу, добытую лучением. Здесь тоже верили в опасность, исходящую от веревок и узлов. Далее, накануне родов, когда уже начинались родовые схватки, муж открывал в доме все, что до этого момента было закрыто или имело крышку, снимал титивы со всех луков, снимал шнур, которым привязывалась дверь, и отвязывал все, что было подвешено, т. е. развязывал практически все узлы. Это делалось из страха или опасения, что ребенок будет связан какими-то путами и роды будут тяжелыми.

В деревнях Ламбумбу и Лагалаг (остров Малекула)¹⁹ беременной женщине нельзя было есть свинину, мясо летающей лисицы, птицу, креветок и кокосовые орехи. Если она нарушала любой из этих запретов, ее ребенок после рождения мог долго болеть. Что же касается ее мужа, то в этот период он соблюдал ряд табу, известных под названием *вилвал*²⁰. В это понятие входил запрет есть все, что имеет укороченную или округлую форму, так как это ассоциировалось с женским началом. Этот запрет распространялся на шесть или семь видов ямса, на плоды хлебного дерева. Мужчина мог пить кокосовое молоко, но только из ореха, не очищенного от оболочки, поскольку очистка придавала ореху округлую форму. Ему не разрешалось также есть бананы, за исключением одного вида — *нунггун морот*, так

как этот сорт был табу для женщин. Комплекс этих запретов был предназначен не только для облегчения родов. Эти же запреты составляли часть большого комплекса табу, которые соблюдал мужчина, готовившийся к совершению любых магических действий.

На острове Новая Британия (архипелаг Бисмарка) в районе Мовехафен²¹ муж и жена, начиная с четвертого месяца беременности, соблюдали пищевые ограничения, а кроме того, им нельзя было стричь волосы, а мужчине — бриться. Этот запрет снимался только через месяц после рождения ребенка. Кроме этих обрядов и табу у меланезийцев существовал и ряд магических действий, связанных с полом будущего ребенка. Часть из них можно назвать действиями креативного характера, они имели целью повлиять на пол будущего ребенка. Например, в деревне Мевун²² муж беременной женщины собирал плоды *на-ри*, смешивал их с копррой и давал съесть жене. Таким образом, по мнению жителей этой деревни, увеличивалась вероятность того, что родится мальчик. На острове Мотлав (Банксовы острова)²³ были известны два вида магических плодов, каждый из которых соответствовал определенному полу будущего ребенка. Съев один из них, женщина надеялась родить мальчика, съев другой — девочку.

Существовал целый ряд приемов, направленных на определение пола будущего ребенка. В деревне Лагалаг²⁴ будущие родители брали длинную лиану *нетевтеп мбоу* и растягивали ее между собой, зажимая каждый свой конец лианы между большим и указательным пальцами обеих рук. Затем по команде они одновременно разрывали ее по всей длине. Если лиана разрывалась на неравные части, родится мальчик, если на равные — девочка. Однако практика подобных действий, насколько можно судить по литературным источникам, была достаточно редкой и особого значения не имела. На острове Мота (Банксовы острова)²⁵ считалось, что пол еще не родившегося ребенка можно определить по содержанию снов беременной женщины. На основании этого иногда даже до родов давалось имя ребенку. Если же прогноз оказывался неверным, ничего страшного, с точки зрения самих жителей острова, не происходило, так как на острове Мота имя ребенку давалось без устройства специального праздника и не сопровождалось ритуальными действиями.

Рождение ребенка и первые годы жизни. Накануне родов женщина, как правило, покидала деревню, укрываясь в буше, так как роды должны были проходить вдали от мужчин. На острове Санта-Исабель²⁶ муж незадолго до начала родов строил недалеко от деревни специальную маленькую хижину, которая называлась *вате боеботе*. Аналогичную постройку делал мужчина на острове Новая Британия²⁷ в районе Мовехафен, и вся территория вокруг этой хижины являлась табу для мужчин. На острове Малекула в районе Сенианг²⁸, в деревнях Ламбумбу

и Лагалаг²⁹ женщина рожала в своей семейной хижине, однако и здесь существовал строгий запрет для мужчин — они, включая мужа, не могли в это время входить в хижину. При родах помощь оказывали женщины, в выборе которых большее значение придавалось наличию у них собственных детей и опыта, чем родству с роженицей, как это было, например, на острове Новая Британия³⁰. На Новых Гебридах же, напротив, требовалось не только соблюдение этих условий (наличие у помощниц детей, опыта в принятии родов), но и родство и т. д.³¹

У жителей острова Мота (Банков острова)³², кроме мужчин, при родах не могли присутствовать ни ближайшие родственницы роженицы (мать и сестры), ни мать и сестры мужа. Здесь в качестве повивальной бабки мать или сестра мужа выбирали специальную женщину из рода мужа. У сеппангцев³³ в случае тяжелых родов женщины, выполнявшие роль повивальных бабок, делали отвар из листьев *нимбвунар* и давали его роженице. Считалось, что не родившийся еще ребенок чувствует запах этого листа и это помогает ему быстрее появиться на свет. Сразу после родов одна из женщин, помогавших матери, мыла ребенка, но процесс этот не был ритуализирован.

На острове Санта-Исабель³⁴ ребенка после рождения не мыли, а только обтирали разогретыми на огне листьями. Прогревание новорожденного практиковалось и на Новых Гебридах. В деревнях Лагалаг и Ламбумбу³⁵ женщина, выполнявшая роль повивальной бабки, раскачивала ребенка над огнем, разведенным в хижине, пока он не согреется. В Сеппанге³⁶ ребенка раскачивали над огнем, который был разведен в хижине на том месте, где до этого была закопана плацента. В другом случае плаценту закапывали рядом с тем местом, где спит мать с ребенком. Считалось, что плаценту необходимо держать в тепле. В деревне Мевун³⁷ на острове Малекула вместе с плацентой закапывали и пуповину, сразу же после того как ее перерезали бамбуковым ножом. Кстати, как отмечает У. Риверс, использование бамбуковых ножей в подобного рода ритуальных целях, включая обрезание, продолжалось и после появления здесь ножей из стали³⁸. На Банковых островах³⁹ плаценту закапывали на месте очага и сверху разводили огонь. Основная идея этих действий заключалась в том, что разведенный огонь высушивал плаценту, а это, в свою очередь, способствовало скорейшему высыханию и отделению оставшейся части пуповины. После ее окончательного отделения в деревне Мевун⁴⁰ мать долго носила эту часть пуповины на шее. В деревнях Лагалаг и Ламбумбу⁴¹ мать носила ее в головной циновке до тех пор, пока ребенок не начинал ходить. Затем отец закапывал ее в земле, принадлежавшей его клану, и сажал в этом месте росток кокосовой пальмы. С этого момента пальма становилась собственностью ребенка, и через семь-восемь лет, когда она вырастала и начинала плодоносить, ребенок первым должен был выпить молоко ее ореха. На острове Мота⁴² отпавшую часть пупови-

ны, завернутую в лист зонтичной пальмы, носила на шее одна из женщин клана отца в течение двух лет. Окончание этого периода отец ребенка должен был отметить, устроив праздник.

Первое время после родов, обычно в течение пяти—десяти дней, мать с новорожденным находились в изоляции в том доме, где проходили роды. В этот период они считались ритуально «нечистыми» и посещать их могли только женщины, принимавшие роды. Сроки изоляции определялись временем отсыхания пуповины. По окончании этого периода мать с ребенком впервые появлялись в деревне, и по этому поводу устраивался небольшой праздник. Основной целью праздника была раздача отцом ребенка подарков, в основном в виде пищи, тем женщинам, которые помогали его жене при родах. Кроме того, таким образом членов общины оповещали о том, что в их локальной группе появился еще один член.

Обряды, связанные с первым появлением ребенка в деревне, проводились одинаково и для мальчиков, и для девочек, т. е. на этом этапе различия по полу еще не фиксировались. Обрядовым оформлением этого праздника было первое купание ребенка, иногда сопровождавшееся его наречением. В Сенианге⁴³, например, этот обряд проводил брат матери новорожденного. Он срывал молодой кокосовый орех, вскрывал его и выливал молоко в большой лист, служивший сосудом. В молоко добавляли сок определенного растения. Затем мать выходила из хижины и передавала ребенка своему брату. Тот купал ребенка в кокосовом молоке с соком и после этого произносил фразу: «Его имя — X». На этом церемония первого купания и наречения заканчивалась. За проведение обряда брат матери получал в дар свинью. Имя ребенку обычно выбирал его дядя по материнской линии, но если родители хотели дать ему какое-то определенное имя по своему выбору, это считалось вполне возможным.

На острове Санта-Исабель⁴⁴, если ребенок был мальчиком, ему, как правило, давали имя одного из умерших предков. Здесь этот обряд проводил также брат матери новорожденного. Обряд на острове Санта-Исабель был столь же несложен, как и в Сенианге. Дядя ребенка просто выкрикивал его новое имя, разбивал на две части кокосовый орех, после чего следовали пожелания здоровья, мужества и успешной защиты от злых духов. Приблизительно в это же время на Санта-Исабель проводился и обряд ритуального кормления ребенка *джуджурунги*. Брат матери ребенка жевал бетель до тех пор, пока смесь не становилась красной, и затем вкладывал ее в рот ребенку с тем, чтобы она коснулась его горла. После этого специальной ложкой *авоаво*, сделанной из раковины, ребенка кормили разжеванным и смешанным со слюной таро. Цель обряда *джуджурунги* состояла в том, чтобы сделать ребенка, когда он подрастет, умным и послушным. Если ребенок рос непослушным, ок-

ружающие говорили, что во время первого кормления его горла не коснулась *джуджурунги*.

На острове Мота⁴⁵ после рождения ребенка в изоляции находились и отец, и мать, причем отец в течение пяти дней с момента рождения сына или дочери не должен был выполнять никакой работы, а в течение последующих 100 дней ему нельзя было делать тяжелой работы. Он не мог есть пищу, принесенную из мест, где мужчины традиционно занимались магическими действиями, и даже приближаться к этим местам. Если же случайно был нарушен один из этих запретов, он должен был нейтрализовать возможный вред по отношению к своему ребенку устройством специальной церемонии.

Как уже отмечалось, в обрядах, связанных с грудными детьми, не делалось никаких различий между мальчиком и девочкой. Однако существовало несколько исключений. Часто выделялось рождение в семье первого мальчика, но отличия были все же незначительными. На острове Мота⁴⁶, например, когда такого мальчика впервые выносили из дома, отец и мать, неся его, разбрасывали связанные пучки листьев.

В большей степени отличались от остальных обряды, связанные с рождением детей, родители которых обладали высоким социальным статусом. На острове Малекула в деревнях Лагалаг и Ламбумбу⁴⁷ первое купание мальчика, отец которого занимал высокий ранг в союзе Нимангки, проводил мужчина столь же высокого ранга, и в дополнение к обычной церемонии он во время купания ребенка произносил над ним специальные слова, чтобы у мальчика, когда он вырастет, было много свиней и он мог бы занять в Нимангки высокий ранг. Особую заботу получали дети бигменов и на острове Санта-Исабель⁴⁸. В грудном возрасте им даже не позволяли касаться земли. Если кто-либо хотел увидеть их, он должен был заплатить за это определенную сумму раковинных денег.

Совершенно особое положение занимал ребенок сестры бигмена на островах Танга⁴⁹. Период изоляции матери и ребенка после родов продолжался в течение шести месяцев. В это время их могли посещать только мать матери и сестра матери ребенка. Территория, окружавшая дом, где они находились, была закрыта для всех остальных людей специальными знаками. Даже по окончании изоляции посещение ребенка не поощрялось и допускалось только в специальный день знакомства с ним за определенную плату. Этот ребенок считался табу для окружающих. Использовалась, как отмечает Ф. Белл, любая возможность для того, чтобы подчеркнуть его особое происхождение и особую его социальную позицию. Ребенку, независимо от того, мальчик это или девочка, не разрешалось ступить на землю за пределами деревни из опасения, что он может попасть под воздействие злых духов, населяющих буш. Когда такого ребенка переносили из одной деревни в другую, его голову всегда покрывали накидкой от дождя, для защиты от духов,

обитавших на деревьях. Когда ему прокалывали уши, то по этому поводу устраивался большой праздник и ребенку дарили снизки красных раковинных дисков. Самым важным событием, выделявшим его среди остальных сверстников, было его наречение, которое происходило в возрасте около трех лет. Это был важный момент в жизни сына или дочери бигмена.

Среди других обрядов, относившихся к периоду младенчества, в Центральной и Северо-Западной Меланезии можно отметить ритуализированное первое питье и первую твердую пищу, которой кормят ребенка, в деревне Ламбумбу⁵⁰. Первую пищу и питье ребенку давал брат его матери, получая за это в дар свинью. В Сеннанге⁵¹ брат матери ребенка впервые стриг ему волосы и тоже получал за это свинью. Свинью он получал и тогда, когда у ребенка появлялся первый молочный зуб. В других районах северо-западной части острова Малекула мужчина, заметивший раньше отца первый молочный зуб у ребенка, получал в подарок ямс, плетеный наголовник или какой-то другой не очень ценный предмет.

На Торресовых островах⁵², когда ребенок немного подрастал, для него также устраивали маленький праздник с раздачей угощений. Группа родственников ребенка уходила в буш недалеко от деревни, и там они строили рядом с тропой модель хижины. Для мальчика строилась модель мужского дома, и внутрь помещали все атрибуты мужского дома в миниатюре: очаг, подголовник, циновку, чашку для питья кавы и т. д. Для девочки строилась модель семейной хижины, в которую помещали предметы домашнего обихода.

В южной части острова Малекула⁵³ и на острове Новая Британия⁵⁴ практиковалась искусственная деформация черепа у мальчиков, причем процесс этот начинался в младенческом возрасте, практически сразу после родов. Вполне вероятно, что практика деформации черепов имела в прошлом гораздо большее распространение в Меланезии, однако в рассматриваемый период есть сведения только о двух регионах. На острове Малекула для этого использовали: черную краску из обожженного плода дерева *напи молеи*, которой окрашивали голову ребенка; плетеную коническую шапочку и веревку, сплетенную из коры дерева *нимангар*. Сначала измельчали побеги определенного сорта банана — *нитамбингк ненгит* и полученной кашицей обмазывали голову ребенка для более плотного прилегания шапочки, затем сверху надевали шапку и туго обвязывали веревкой. Информация о том, как долго ребенок подвергался этой процедуре, к сожалению, отсутствует. На Торресовых островах сразу после первого купания его голову окрашивали красной краской и обвязывали повязкой, сделанной из коры. Эта повязка оставалась на голове в течение по крайней мере года, но при этом ее ежедневно снимали для того, чтобы вымыть голову мальчика и окрасить ее заново красной краской.

В течение всего периода младенчества ребенок был окружен

постоянной заботой. Его родители продолжали соблюдать определенные табу. Как уже отмечалось, на Банковских островах отец ребенка в течение 100 дней после его рождения не должен был выполнять тяжелую физическую работу, на острове Малекула⁵⁵ отец в течение всего младенческого периода своего ребенка хранил лук с ненатянутой тетивой и даже не вносил в дом, где был его ребенок, ни лук, ни стрелы. Вообще в хижине в этот период не было никаких натянутых шнуров. Считалось, что подобного рода предметы могут «вернуть» ребенка в «несвободное» состояние, могут причинить ему боль и послужить причиной его постоянного плача.

Хотя бесплодие женщины рассматривалось меланезийцами как большое несчастье, все же не редкостью в Меланезии была практика инфантицида. Непосредственно инфантициду предшествовали различные способы контрацепции и искусственного прерывания беременности. Среди достаточно распространенных у меланезийцев средств, использовавшихся для контрацепции, были соки определенных листьев, а также сами листья — их можно отнести к средствам своего рода паллиативным. Выше уже говорилось о стремлении женщины избегать мест, проходя через которые она, как считалось, могла забеременеть (на острове Санта-Исабель, например, такие способы назывались соответственно *кара* и *вакара*⁵⁶). На шее или спине женщины носили пучки определенных трав или листьев, обращаясь таким образом за помощью к духам предков. Прерывание беременности, как и контрацепция, производилось путем использования различных растений, таких, например, как *Sterculioe* и *Hubiscidoe*, а также при помощи различного рода физического воздействия на организм женщины.

Если, несмотря на все принятые меры, ребенок рождался, его могли убить. Среди основных причин, приводивших к инфантициду, сами меланезийцы называли следующие: если ребенка рожала незамужняя женщина (на острове Санта-Исабель⁵⁷, например, это могло послужить поводом к убийству и самой этой женщины); если в семье много детей и нет никого, кто пожелал бы усыновить ребенка; в Сенианге⁵⁸, если женщина была постоянно связана с воспитанием маленьких детей и не могла много работать на огороде, а значит, в достаточной мере помогать мужу в приобретении собственности и, следовательно, в повышении его престижа и социального статуса.

Причиной инфантицида было и рождение ребенка с явными отклонениями от нормы. Если в семье рождались близнецы одного пола, то их оставляли жить, а если рождались мальчик и девочка, их убивали, так как считалось, что, еще находясь в утробе матери, они вступали в инцестуозные отношения⁵⁹. Если мать умирала во время родов, ребенка могли похоронить живым вместе с матерью⁶⁰. И наконец, на острове Малекула⁶¹ достаточной для инфантицида причиной было нежелание обоих

супругов прерывать коитальные отношения, которые табуировались на время беременности и лактационного периода. Инфантицид, как правило, совершался тайно, и погребальный обряд как такового в этих случаях не было независимо от пола ребенка.

Переход от младенчества к детству у меланезийцев совершался незаметно, т. е. он не был зафиксирован в обрядах. Более того, в большинстве регионов Северо-Западной Меланезии отсутствовали ритуалы для детей после прохождения цикла обрядов, связанных с рождением, и вплоть до начала обрядов возрастных инициаций. У куануа (северо-восточная часть полуострова Газели, Новая Британия), например, полностью отсутствовали фиксированные возрастные градации среди детей. О детях одного возраста просто говорили, что они «держатся вместе»⁶². Эта ситуация весьма характерна для Меланезии. Исключение составляли уже описанный ритуал наречения на острове Танга ребенка в трехлетнем возрасте, родители которого обладали высоким социальным статусом, а также некоторые обряды, устраивавшиеся для детей в районах функционирования ранговых союзов. На Торресовых островах⁶³ для мальчика в раннем детстве устраивался обряд, имевший своей целью символически «звести» его в члены рангового союза Хуква. В этом обряде участвовал один из членов высокого ранга в союзе. Сам обряд назывался *Нер вен Гемел* и заключался в том, что к запястью, вокруг лодыжки и пояса ребенка его отец привязывал тонкие лианы, имитировавшие его будущие браслеты и пояс. Имитировались также питье ребенком кавы и забой свиньи с большими клыками, т. е. происходила имитация всех атрибутов, связанных с вступлением в ранговый союз или переход в нем в новый ранг. Во время проведения обряда мальчик получал маленькие кусочки «мужской» пищи. Однако после этого обряда в жизни мальчика ничего не менялось. Реальное, настоящее вступление в союз Хуква происходило гораздо позднее, после прохождения обрядов возрастных инициаций.

В Ламбумбу и Сенианге⁶⁴ аналогичный обряд «вступления» в ранговый союз Нимангки, сходный с Хуква, устраивался, когда мальчику исполнялось семь или восемь лет. Пройдя через этот обряд, мальчик, как отмечает А. Б. Дикон⁶⁵, начинал есть отдельно от женщин. В Сенианге этот этап отмечался прокалыванием мальчику ушей. Из панциря черепахи вырезали кольцо с заостренными, сужающимися концами и слегка прокалывали мочку уха. После двух или трех дней расширяющуюся поверхность с острыми краями продевали дальше, увеличивая отверстие, и так, за счет вращения кольца, отверстие в конце концов достигало необходимых размеров. После получения нужного отверстия кольцо вынимали и завершали процесс при помощи специального листа.

Если до семи-восьми лет мальчики и девочки жили вместе с матерью, имели в основном общие игры и развлечения, то по

достижении этого возраста начиналась постепенная дифференциация их интересов. Девочки больше помогали матери, выступая часто в роли няни по отношению к младшим братьям и сестрам, ходили за водой, за зеленью на огород и т. д. Мальчики все больше времени проводили с отцом, он учил их охотиться, ловить рыбу и т. д. В возрасте семи-восьми лет мальчики и девочки начинали избегать совместных игр, однако до прохождения обрядов возрастных инициаций строгих запретов на это не существовало.

Обряды возрастных инициаций

Наибольший интерес представляют обряды возрастных инициаций, которые проводились в регионах, где функционировали ранговые и тайные союзы. В силу этого обстоятельства хотелось бы остановиться на обрядах, распространенных на острове Малекула и являвшихся центральным моментом всего цикла обрядов посвящения мальчиков в мужчин. Наиболее полно они описаны А. Б. Диконом⁶⁶.

В районе Сенианг эти обряды назывались *нетамбв* и начинались по мере достижения мальчиками половой зрелости. До этого времени мальчики считались маленькими, их называли *имбамп*. Когда мужчины считали, что достаточное число мальчиков достигло необходимого возраста, они назначали день начала обрядов *нетамбв*. Незадолго до этого, в качестве подготовки к этим обрядам, мужчины выстраивали вокруг мужского дома забор. На небольшом расстоянии от мужского дома по его периметру в землю втыкали стволы и ветви деревьев. К ним привязывали три ряда горизонтально расположенных бамбуковых стволов, и затем все это переплеталось листьями кокосовой пальмы так, чтобы образовалась сплошная стена, через которую ни женщины, ни неиницированные не могли ничего видеть. На изготовление этого сооружения отводилось четыре дня. На пятый день, который был последним перед началом самих обрядов, после заката солнца начинался танец *нетамбв*, являвшийся своего рода прелюдией к началу основных действий. В нем принимали участие только взрослые мужчины, уже прошедшие обряды возрастных инициаций. Мальчики эту последнюю ночь проводили в своих семейных хижинах с матерями.

Во время танца *нетамбв* не использовались барабаны, вместо них устанавливались два перекрещенных и связанных посередине бамбуковых ствола. Рядом с ними находились четверо мужчин — двое стояли и двое сидели. У каждого из них в руках были палочки, которыми они отбивали ритм, ударяя по этим бамбуковым стволам — сидящие по нижней части, а стоящие соответственно по верхней. Ритм сохранялся один и тот же: тройные удары с более сильным первым. Раскрашенные белой, красной и черной краской мужчины начинали движение по кругу в медленном ритме, ставя ноги на землю одновременно с

акцентированным первым ударом по бамбуковым стволам. Этот достаточно монотонный танец продолжался до восхода солнца. На рассвете около мужского дома собирали иницилируемых и провожали их на берег моря или реки, если море далеко от деревни. Каждого мальчика сопровождал его старший брат, разумеется если он у него был, а также брат его матери, который и должен был совершить операцию обрезания. Всю процессию сопровождало множество мужчин.

По прибытии на берег моря или реки старший брат или, если его не было, другой мужской родственник садился на землю, вытянув ноги. Мальчик садился в полулежачем положении, опираясь на него. Один из мужчин в это время держал мальчика за ноги, другой — за голову. Затем дядя мальчика подкладывал под верхнюю часть выступающей кожи фаллоса костяную пластинку и ножом из кости свиньи делал длинный продольный надрез, затем костяная пластинка удалялась и мальчика погружали в воду, для того чтобы остановить кровь и удалить ее из раны. После прекращения кровотечения в качестве временного и одновременно лечебного фаллокрипта использовался высушенный лист *нивину*. Правильнее этот обряд, вероятно, следует называть «обряд надрезания» в противоположность полному обрезанию, которое производилось в северных районах острова Малекула, например в районе Биг Намбас.

При операции не должна была присутствовать ни одна из женщин. Исключение составляли несколько старых женщин, находившихся в постклимактерическом периоде жизни, и располагались они на довольно значительном расстоянии от берега, оттуда наблюдая за ходом операций.

После того как все иницилируемые подвергались этой операции, процессия формировалась вновь и возвращалась в деревню. На этот раз ее движение сопровождалось ударами в большие и маленькие барабаны.

По возвращении иницилируемых и их сопровождающих в деревню происходила имитация боевой схватки между отцом мальчика и братом его матери. Каждый из них — отец мальчика и его дядя собирали вокруг себя своих друзей и располагались на противоположных сторонах площадки для танцев лицом друг к другу. Отец и дядя каждого из мальчиков по очереди выходили вперед, вооруженные черенками пальмового листа, и начинали наносить друг другу сильные удары, после которых часто появлялась кровь. Сами сениангцы объясняли это действие тем, что, раз мальчик во время операции надрезания испытывал боль, ее должны испытать соответственно и его отец, и дядя.

Вслед за этим начиналась церемония раздаривания свиней. Присутствовавшие в качестве наблюдателей мужчины выстраивались в одну линию перед мужским домом. Каждый из иницилируемых по очереди выходил на площадку для танцев, держа в руках веревку с привязанной к ней свиньей, предназначенной

для дарения. Напротив мальчика становились его дядя и мужчина, имеющий высокий социальный статус в обществе. Этот мужчина произносил определенные слова, оформлявшие акт дарения, каждый из мужчин, присутствовавших на церемонии, дотрагивался до веревки, к которой была привязана свинья, и ее передавали дяде мальчика. Это считалось платой за проведение операции обрезания. После того как каждый из иницируемых таким образом «расплачивался» со своим дядей, мальчиков вводили в буш и раскрашивали их грудь известью, а за пояс вставляли лист кротона. В таком виде мальчиков проводили через деревню и вводили в мужской дом, где начинался обязательный в таких случаях период изоляции неофитов.

Аналогично проводились обряды и в других районах острова Малекула. Среди вариаций можно отметить период предварительной изоляции неофитов, предшествовавший непосредственно самой операции обрезания, в деревнях Ламбумбу и Лагалаг. Здесь после того, как один из старых мужчин — членов общины объявлял о том, что настало время для проведения очередного обряда обрезания (т. е. уже подросло достаточно шести-девятилетних мальчиков), отец каждого из них сажал для своего сына специальный огород ямса. Одновременно он договаривался с одним, реже двумя мужчинами, также членами их общины, о том, чтобы они стали воспитателями мальчика во время всего периода проведения обряда. Этот мужчина или мужчины не должны были быть родственны мальчику. К тому моменту, когда ямс вырастал, на небольшом расстоянии от общинной площадки для танцев специально для иницируемых строили дом *амел наавиен*. Это строение больших размеров по высоте должно было превосходить все семейные хижины и предназначалось для неофитов на весь период проведения обрядов возрастных инициаций.

После окончания подготовительных работ проводились предварительные обрядовые действия. Все мужчины деревни, включая воспитателей мальчиков, направлялись на огороды с ямсом, принадлежащие иницируемым. Заходя в огород, они хватали мальчика, для которого он был посажен, и начинали его бить палками, кнутами или корнями деревьев. Через некоторое время мальчику позволяли убежать из огорода, и мужчины начинали бить друг друга. Теоретически, как считает А. Б. Дикон, эта «битва» должна была происходить между воспитателями мальчиков и остальными мужчинами общины, однако на практике взаимный обмен ударами происходил просто между близко стоявшими мужчинами. Затем мужчины переходили в огород следующего неофита, где ситуация повторялась, потом в огород третьего и так до тех пор, пока не посещали огороды всех иницируемых. После завершения этой части обрядовых действий мальчиков собирали в *амел наавиен* — доме иницируемых, где они должны были находиться в течение 10 дней, вплоть до самого начала обрезания. В это время мальчики

должны были соблюдать ряд табу, в частности не есть ничего из продуктов, связанных с морем. В этот период, кроме своего воспитателя, неофит мог видеться лишь с братом матери. Отец же не мог даже приближаться к месту изоляции сына.

После окончания периода предварительной изоляции проводилась операция обрезания. Лица иницируемых раскрашивались черной краской, и они, каждый в сопровождении своего воспитателя, шли на берег моря. Большое число мужчин, включая пришедших из соседних деревень, прятались вдоль тропы, по которой шла эта процессия, и по мере ее прохождения били воспитателей палками и прутьями. Сама операция обрезания проходила на берегу моря. Лица иницируемых обвязывались листом пальмы *нисусун*, а сверху им на головы надевали женские плетеные головные сетки так, чтобы лица, и в особенности глаза, мальчиков были полностью закрыты. Одновременно им давали жевать лист пальмы *нимбанг лам*, обладающей наркотическими свойствами. И только после того, как мальчики таким образом были «ослеплены» и «одурманены», проводилась сама операция. В это же время мужчины, прятаясь вдоль тропы, собирались внутри *амел наавиен*. Вооружившись хлыстами из пальмы *неланг*, они выстраивались попарно в глубине этого дома так, чтобы их не было видно снаружи. Каждый мальчик, возвращаясь в *амел наавиен* после обрезания, проходил сквозь строй в темноте под градом неожиданных ударов, сыпавшихся на него со всех сторон. Все это сопровождалось звуками гуделок, которые раздавались из темных углов дома и воспринимались непосвященными как голоса духов. По окончании этой процедуры мальчиков оставляли в *амел наавиен* в изоляции на 20 дней.

Несколько слов необходимо сказать о самих гуделках. В этой части острова Малекула они называются *навувур ндаланг*, что означает «прокалывающий уши». Есть два их вида: длинные, размеры которых достигают одного метра, называемые *с'нен* — «мать», и короткие маленькие, длина которых около 20 сантиметров. Называются они *натн* — «ребенок». Большие гуделки вращали в горизонтальной плоскости над головой. Маленькие, привязанные шнуром к палке, быстро и резко держали перед собой из стороны в сторону. В отличие от постоянного, ровно вибрирующего звука, который производили гуделки «мать», звук маленьких гуделок был резким, вибрирующим при каждом рывке. Здесь же существовало и другое название гуделок. Большая называлась «дух, который ждет», а маленькая — «воин». Иницируемым говорили, что звук маленькой гуделки — это голос великого в прошлом воина, который приходит, чтобы убить их. А звук большой — это голос духа, который прокалывает уши. Женщины считали, что гуделки — это голоса духов, привлеченных запахом крови из ран иницируемых. Вообще эти инструменты считались наиболее священными среди других музыкальных инструментов. Их не могли видеть ни жен-

щины, ни дети, и истинная причина звуков открывалась мальчикам только во время прохождения ими обрядов возрастных инициаций в последний период — период их изоляции.

Следовавший за обрезанием период изоляции неофитов составлял неотъемлемую часть всего цикла обрядов возрастных инициаций. Несмотря на различия в длительности (от 10 до 90 дней) и форме проведения периодов изоляции, все они имели общую цель — через включение в эзотерическую сторону жизни мужской части локальной группы завершить переход мальчиков в категорию мужчин.

В Ламбумбу в течение всех 20 дней периода изоляции мальчиков учили искусству изготовления флейты и игры на ней. Флейта называлась *несурсур* — флейта Пана. Эта информация была строго запрещена женщинам и непосвященным, хотя и те и другие могли слышать звуки флейты.

Другим достаточно общим инициационным моментом сбрда у жителей острова Малекула в проведении периода секлоризации неофитов было устройство многочисленных мистификаций и представлений, разыгрывавшихся перед новичками, с последующим разъяснением их смысла и содержания. Можно привести некоторые из них, проводившиеся в деревне Ламбумбу. Мужчины изготавливали себе костюмы из листьев, покрывавшие голову и тело. Ноги обворачивали листьями, к пальцам рук привязывали длинные палочки, чтобы пальцы казались длиннее обычных человеческих. Нарядившись таким образом, глухой ночью они входили в дом, где спали посвящаемые, и при тусклом свете углей в очаге, изображая духов, будили мальчиков и подвергали их, сонных, различного рода физическому воздействию — били, царапали и т. д. Мальчики, разумеется, даже не подозревали, что это всего лишь переодетые мужчины. В другом случае мужчины выкапывали недалеко от дома иницируемых ряд ямок, ложились на землю и опускали в ямки головы. Сверху на их головы укладывали бамбуковые палки, и все это покрывали листьями и землей. Таким образом создавалась иллюзия того, что на земле лежат тела без голов. Среди ночи неофитов будили, заставляли их подходить и дотрагиваться до этих «безголовых духов».

В третьем представлении, например, несколько мужчин ложились на землю таким образом, что ноги одного из них касались головы предыдущего и т. д., и, выстраиваясь в одну линию, они образовывали живую цепочку на земле из тел, начинающуюся от выхода из дома иницируемых. Свернутые листья пальмы *невар* привязывали таким образом, что они казались гигантскими «фаллосами», которые над животом, грудью и головой лежащего мужчины достигали «гениталий» следующего мужчины и т. д., создавая также непрерывную линию. Сами мужчины в это время лежали закрыв глаза и пели ритуальную песню. Кандидатов выводили среди ночи из дома и заставляли дотрагиваться до этой цепочки «фаллосов».

В абсолютно темную ночь, когда на небе не было ни луны, ни звезд, устраивалось еще одно представление. Мужчины накануне собирали грибы, которые называются *нумбор*. Эти грибы светятся в темноте. Собранные грибы привязывались к груди и передней части рук и ног. Пространство между привязанными грибами натиралось этими же грибами, что давало эффект свечения, и получалось, что в темноте человек был невидим сзади, а спереди ярко флюоресцировал. Как и при других мистификациях, мальчиков будили среди ночи, что, несомненно, усиливало эффект неожиданности, выводили из дома и усаживали на землю. Затем раскрашенные мужчины начинали танцевать в темноте, повернувшись к мальчикам спиной. Ничего не видя, новички тем не менее слышали необычные звуки. Неожиданно для мальчиков все танцующие поворачивались к ним лицами, наводя на иницилируемых ужас своим флюоресцирующим светом. Через некоторое время мужчины опять одновременно поворачивались к ним спиной, и таким образом создавался эффект мгновенного «появления» и «исчезновения» духов. Как отмечает А. Б. Дикон, это многократное «появление» и «исчезновение» духов доводило мальчиков до состояния истерического ужаса.

Число такого рода мистификаций, как, впрочем, и их содержание, не было регламентировано. Все зависело от умения и желания мужчин-устроителей. Страх, внушавшийся этими представлениями, состоял не только и не столько в странности ночных фигур, он скорее основывался на вере в то, что все действующие лица, которых мальчики видели и к которым прикасались, — настоящие духи. Однако в конце каждого представления иницилируемым открывался секрет обмана, и, таким образом, кроме включения в тайную, эзотерическую сторону жизни общины они одновременно обучались устройству такого рода мистификаций, чтобы использовать это умение в представлениях, организовывавшихся для непосвященных впоследствии, уже с их участием.

Последним, и, пожалуй, самым важным событием периода изоляции иницилируемых был момент, когда воспитатели вводили мальчиков в глухое место в бунге, где показывали им гуделки и учили на них играть, т. е. изображать голоса духов. На этом обряды возрастных инициаций заканчивались, и все участники возвращались в деревню, где по этому поводу устраивался большой праздник. Именно на этом празднике происходило основное раздаривание свиней воспитателям в качестве платы за их участие в проведении обрядов.

К сожалению, информация об обрядах возрастных инициаций у жителей других районов Меланезии весьма незначительна. Известно, например, что в северной части острова Малекула в районе Биг Намбас⁶⁷ практиковалось полное обрезание, в отличие от надрезания в уже описанной южной части острова. Полное обрезание, как элемент обрядов возрастных инициаций,

зафиксировано также, например, на острове Табар, где этот обряд был связан с культом *маллангган*. Он также носил тайный характер и длился несколько недель, включая изоляцию неофитов⁶⁸. На острове Новая Ирландия в деревне Мунаван проводился цикл обрядов *дзафунфун*⁶⁹. Будучи также связанным с общим циклом обрядов *муруа—маллангган*, он представлял собой инициацию детей во взрослые члены общества. *Дзафунфун* также начинался с обрезания. Сразу после его завершения птицы — духи предков *муруа*, которых изображали мужчины, одетые в костюмы, полностью скрывавшие их, «улетали», держа под крыльями каждого из иницируемых *дзафунфунов*. Изоляция здесь измерялась месяцами и также содержала в себе посвящение новичков в тайны культовой жизни, т. е. приобщение к духам предков рода. Кроме этого мальчикам сообщались нормы общинной жизни, основанные на традиционном взаимодействии членов общины.

Среди куануа⁷⁰ на северо-востоке полуострова Газели (остров Новая Британия) был широко распространен комплекс обрядов возрастных инициаций *варкиним* — «хватание». В нем принимали участие одновременно мальчики и юноши от 10 до 20 лет. Иницируемых «хватали» и уводили в буш, где они оставались в изоляции в течение нескольких недель. Обрезание в этом районе не практиковалось. Не было обрезания и в районе Мовехафен в юго-западной части острова Новая Британия⁷¹. Здесь мальчиков при достижении половой зрелости изолировали в специальной постройке рядом с мужским домом, и они проводили там несколько дней, подвергаясь различного рода испытаниям. В течение этого времени им постоянно закрашивали зубы черной краской, сделанной из смеси земли и сока определенного дерева, после чего зубы становились черными. В самом конце периода изоляции каждому мальчику давали новое имя, которое полностью заменяло предыдущее. Не было обрядов обрезания во время проведения церемоний возрастных инициаций и на острове Новая Джорджия (Соломоновы острова)⁷².

Традиционно принято считать, что прохождение мальчиками через весь комплекс обрядов возрастных инициаций, включение их в культовую, скрытую от непосвященных, сторону жизни локальной группы одновременно означало для них вступление в активную социальную, экономическую и идеологическую сферы деятельности хозяйственного коллектива на правах равного члена, т. е. полную их социализацию как взрослых мужчин. Действительно, например, на острове Новая Гвинея главным результатом обрядов возрастных инициаций для мальчика является его вступление в мужской дом — общинную организацию мужчин, функционирующую в условиях либо отсутствующей, либо зарождающейся фиксированной социальной дифференциации. Становясь членом мужского дома, мальчик или юноша соответственно получает и права члена мужского дома, т. е. права, а одновременно и обязанности взрослого мужчины.

Однако на островах Центральной и Северо-Западной Меланезии обряды возрастных инициаций далеко не всегда означали в рассматриваемый период полную социализацию индивида. В большинстве случаев они служили только очередным этапом в индивидуальном развитии для последующего, более полного включения мужчины в активную жизнь своей локальной группы. Более того, значение этих обрядов, как отмечает Р. Лэйн⁷³, в социальном плане было ниже, чем вступление в ранговый союз. Права, которые получали мальчики после завершения этих обрядов, были весьма ограничены. Например, на острове Танна (Новые Гебриды) инициированные могли вступать в брак, а также получали право принимать участие в приготовлении кавы для более взрослых мужчин⁷⁴. На острове Урипиу (Новые Гебриды)⁷⁵ только с этого момента инициированный мог носить одежду. Но это разрешение не включало в себя право носить мужской пояс из коры. Его можно было надевать только в возрасте около 20 лет. Это событие в жизни юноши также имело обрядовое оформление, но не столь значительное, как в обрядах возрастных инициаций, и только после него молодые люди могли жениться.

В большинстве случаев завершение всего комплекса обрядов инициаций по времени совпадало с наступлением половой зрелости мальчиков. В случаях же, когда обрезание проводилось в достаточно раннем возрасте, завершение всего цикла обрядовых действий, как, например, на острове Урипиу, разрешение носить мужской пояс из коры, а следовательно, и право жениться по времени соотносились с наступлением половой зрелости. Нередко право носить мужской пояс юноша получал только после вступления в ранговый союз, как это происходило, например, в деревнях Ламбумбу и Лагалаг на острове Малекула⁷⁶. Здесь формально мальчик получал право носить фаллокрипт после завершения обрядов обрезания, но приобрести его он мог только во время церемонии вступления в ранговый союз Нимангки.

Достаточно своеобразна в этом отношении ситуация в районе Биг Намбас (северная часть острова Малекула), где была широко распространена практика институализированного ритуального гомосексуализма. Вообще подобного рода отношения были распространены на Новых Гебридах и за пределами острова Малекула. Гомосексуальные отношения, в отличие от гетеросексуальных, имели весьма важное сакральное значение. В южной части Новых Гебрид, куда входят острова Малекула, Амбрим, Эфате и др., распространен патрилинейный счет родства. В северной группе островов (Эспириту Санто, Маэво, Пентекост и др.) счет родства матрилинеен. Дж. Лэйрд⁷⁷, рассматривая южную часть Новых Гебрид, пишет, что гомосексуализм в этом регионе символизировал своего рода сакральную связь между поколениями, устанавливавшую непрерывный ритуализированный контакт с предками. Сам акт осмысливался как

передача магической силы, полученной от предков. Эта непрерывная линия связи образовывала, таким образом, представление о патрилинейности родства. Аналогичную роль в северных районах Новых Гебрид, где, как уже отмечалось, распространен матрилинейный счет родства, играла, по мнению Дж. Лэйярда, пуповина, также символизировавшая передающуюся от поколения к поколению во время родов линию связи с миром предков-женщин⁷⁸.

В районе Биг Намбас⁷⁹ мальчиков, не прошедших обрядов возрастных инициаций, называли *муг вел*. Они выполняли роль пассивных партнеров, или реципиентов магической силы, которую они получали от взрослых мужчин, в этой ситуации называвшихся *нилаг сен*. Отношения между *муг вел* и *нилаг сен* достаточно четко регламентировались. В частности, как отмечает Э. Корлетт, гомосексуальные отношения между партнерами, находящимися в состоянии генеалогического родства, рассматривались как инцестуозные. Правда, наказание в этом случае было не столь тяжелым, как при инцесте гетеросексуальном. В последней ситуации нарушителей, как правило, ожидала смерть, а в первой каждый из участников должен был только забить собственную свинью⁸⁰. Далее, отношения между *муг вел* и *нилаг сен* имели в значительной степени и социальный характер. Эта связь была долговременной, *муг вел* всюду сопровождал своего *нилаг сен*, в частности постоянно оказывал ему помощь в работах на огороде, в рыбной ловле и т. д. В свою очередь, *нилаг сен* также имел целый ряд обязательств по отношению к своему *муг вел*.

Перед началом обрядов возрастных инициаций для каждого мальчика выбирали воспитателя — *дубут*, который производил и саму операцию, и последующую секлоризацию неопита. Контральные отношения между *нилаг сен* и *муг вел* во время проведения этих обрядов запрещались, однако сразу после их окончания они возобновлялись, и *дубут* уже получал исключительные права *нилаг сен* на своего воспитуемого. Не исключено, что *дубут* на время проведения обрядов инициаций становился мужчиной, уже до того бывший *нилаг сен* по отношению к кандидату. Здесь, однако, важен в первую очередь тот факт, что и после окончания цикла обрядов возрастных инициаций мальчик по-прежнему оставался в положении *муг вел* по отношению к своему *нилаг сен*. Переход же мальчика в категорию *нилаг сен* происходил только после приобретения им права носить мужской пояс из коры, которое он получал, вступив в определенный ранг в ранговом союзе. В этом случае он становился *нилаг сен* по отношению к младшему мальчику, соответственно становившемуся его *муг вел*. Получение же посвящаемым после завершения обрядов инициаций права на гетеросексуальные отношения указывает на более профанный характер последних в сравнении с сакральными гомосексуальными. Этот факт, в свою очередь, свидетельствует о том, что даже после

прохождения всего цикла обрядов мальчик или юноша еще не обладал должной сакральностью, чтобы иметь возможность передавать ее реципиенту — *муг вел*.

Если при всей ограниченности фактического материала, посвященного обрядам возрастных инициаций мальчиков, он все же дает возможность сделать определенные выводы, то описания аналогичных обрядов для девочек в литературе, к сожалению, отсутствуют почти полностью. Можно сказать только, что они не играли в жизни локальной группы такой роли, как инициации мальчиков, проводились, как правило, в семье и означали для девочек полный переход в категорию женщин.

В задачу данной статьи не входит выделение и исследование структурообразующих элементов обрядов возрастных инициаций у народов Северо-Западной Меланезии, тем более что все основные их моменты, насколько позволяет судить имеющийся материал, легко укладываются в концепцию обрядов инициаций, предложенную В. Я. Проппом⁸¹. Здесь важен тот факт, что в результате прохождения через эти обряды мальчик все же приобретал новый статус и новые, связанные с ним права (вступать в половые отношения, носить определенные виды одежды и т. д.). Однако, несмотря на это, он не получал еще статуса взрослого мужчины, т. е. не был еще полностью социализован своей локальной группой в качестве полноправного ее члена.

Ранговые и тайные союзы

Одной из наиболее характерных черт традиционной культуры народов Северо-Западной Меланезии, выделяющей эти регионы по крайней мере среди других частей Меланезии, включая остров Новая Гвинея, является функционирование в них весьма своеобразных по своей природе институализированных мужских объединений — ранговых и тайных союзов. Их значение во всех сферах общинной жизни меланезийцев чрезвычайно велико. По крайней мере в области социального и экономического взаимодействия внутри общины, а в некоторых случаях и за ее пределами они, несомненно, играли ведущую роль, действуя в качестве традиционно сложившихся регуляторов внутриобщинных и межобщинных отношений.

Среди основных функциональных признаков, выражающих свойства этих многоаспектных институтов, сложившихся, очевидно, на этапе образования достаточно сложных социально-экономических структур с внутренней социальной иерархией, можно выделить ряд черт, отражающих их значение в неэкономической сфере деятельности меланезийских обществ. Наиболее общим как для ранговых, так и для тайных союзов является то, что они представляли собой чисто мужские объединения, в которые женщинам доступ был закрыт. Правом вступления обладали только мальчики или юноши, уже прошедшие через цикл обрядов возрастных инициаций. Вступление в эти союзы

было добровольным, более того, оно требовало внесения значительных по своим размерам вступительных взносов. Однако социальная, а также экономическая позиция нечлена союза находилась на столь низком уровне, что эта формальная добровольность на практике реализовалась в необходимом условии активного участия мужчины во всех сферах деятельности общины. Например, на Банксовых островах мужчина, не вступивший в ранговый союз Сукве, имел статус, находившийся на уровне статуса женщины, что в условиях строго дифференцированной по признаку пола жизни меланезийцев, несомненно, носило сильную негативную окраску. К имени такого мужчины добавлялось уничижительное слово-приставка вроде «сосок» или «мальчик», указывавшее на его недостаточно полную принадлежность к категории мужчин. Деятельность этих союзов, в особенности тайных, основывавшихся на тайных культах, сама по себе создавала ситуацию исключительности для тех, кто не был их членами. Все эти факторы, т. е. невключенность в корпоративное объединение мужчин и, как следствие, низкий социальный статус, с одной стороны, и возможность приобретения высокой социальной позиции, дающей и достаточно большие экономические преимущества,— с другой, создавали сильный стимул для вступления в ранговые и тайные союзы. К этому следует добавить, что чем более высокий ранг в союзе имел мужчина, тем сильнее, по представлениям меланезийцев, была его *мана*. Членство в союзе, а также принадлежность в нем к какому-то рангу в определенной степени свидетельствовали и о размерах его *маны*.

Среди различий, существовавших между ранговыми и тайными союзами, позволяющими считать их двумя несходными между собой институтами, следует отметить четко зафиксированную иерархичность первых с числом рангов, иногда превышавшим два десятка, и сравнительную эгалитарность последних. Деятельность ранговых союзов, центром которых был дом союза, расположенный в деревне, носила непрерывный, достаточно открытый характер, в то время как тайные союзы, как правило, имели свои культовые центры в глухих, отдаленных местах и активная сторона их деятельности была спорадична.

Несколько слов, вероятно, следует сказать и об определении этих союзов соответственно как «ранговых» и «тайных». Если в первом случае понятие «ранговый» отражает одну из наиболее существенных черт союзов, а именно их иерархичность, то понятие «тайный» применительно ко второму типу союзов носит, строго говоря, условный характер и требует определенных пояснений. Тайной в данном случае являлось не само существование союза, как уже отмечалось, и не принадлежность к нему. Напротив, каждый член союза подчеркивал свою к нему принадлежность, и союз в целом периодически напоминал о себе, устраивая специальные празднества. Закрытой для непосвященных была деятельность внутри союзов, носившая вы-

раженный культовый характер, вследствие чего союзы и определялись как «тайные». Что касается ранговых союзов, то и они, в свою очередь, имели ряд действий, таких, как обряды приема новых членов или перехода на новый ранг, также носивших тайный характер.

Основным ареалом распространения ранговых союзов на территории Меланезии были острова Новые Гебриды, а также Банковские и Торресовы острова. Здесь можно выделить два больших комплекса союзов — союзы Маки (Манги, Менги и т. д.) на Новых Гебридах и союзы Сукве (Хукве, Хунгве и т. д.) на Банковских и Торресовых островах. Однако в рамках данной статьи сходство их основных структурообразующих элементов позволяет говорить о них как об одном типе ранговых мужских союзов.

Как отмечалось ранее, мальчик, прошедший через цикл обрядов возрастных инициаций, кроме других прав получал право вступать в ранговый союз. Это право посредством социальной детерминированности превращалось в обязательность членства в союзе, и, поскольку требуемая для вступления плата была достаточно высокой, практически сразу по окончании возрастных инициаций начиналась подготовка к вступлению, занимавшая, как правило, несколько лет. Каждый мальчик — кандидат в члены союза, как и мужчина — член союза, был тесно связан со своей родовой группой помимо чисто родственных отношений еще и отношениями своего рода взаимозависимости в плане социального престижа. Иными словами, чем большее число мужчин одной родовой группы были членами рангового союза и чем более высокие ранги они в нем занимали, тем выше была социальная позиция и значение самой родовой группы. С другой стороны, чем выше были экономические возможности, а соответственно и престиж родовой группы, тем большую экономическую помощь она могла оказать мужчинам в их продвижении в союзе.

Процесс вступления в ранговый союз, а также переход в нем на более высокие ранги рассматривались меланезийцами как своего рода движение вверх, как возвышение, приближение к небу. Так, в ранговом союзе Варсангул⁸² в южной части острова Пентекост (Новые Гебриды) восхождение в системе рангов сравнивалось с подъемом по лестнице. Первая ступень — это восхождение, сравнимое с восхождением на сакральный холмик на краю танцевальной площадки, затем вдоль дома союза, мимо семейных хижин и, наконец, переход на крышу союзного дома, где член этого ранга находился в одиночестве над головами остальных, полностью оторвавшись от земли. Выше его никого не было. Термин, обозначавший завершение такого восхождения по рангам, — *тан манок* можно приблизительно перевести как «оторвавшийся от земли» или «порвавшийся с землей». В союзе Сукве на Банковских островах⁸³ высший ранг назывался *Ветука*, что означает «Достигший неба».

Такой человек получал статус живого предка. Во многих отношениях он был более свободен от ограничений в сравнении с остальными, он не был связан правилами и запретами, регулировавшими жизнь простых людей или мужчин более низких рангов⁸⁴.

Центром каждого рангового союза был специальный дом, расположенный в деревне. Как правило, это была самая большая постройка. Внутри дом союза был разделен на несколько отсеков, количество которых было равно числу рангов в союзе, т. е. каждый ранг, иногда за исключением низшего, имел в этом доме свой собственный отсек с очагом, вокруг которого собирались члены ранга и готовили на нем пищу. Отсеки располагались соответственно значению ранга. Низший располагался непосредственно у входа, а высший — в глубине дома. При этом существовал строгий запрет для членов низших рангов переходить через ограждения, отделявшие их от отсеков высших рангов. Как отмечает У. Риверс, в прошлом такое нарушение наказывалось смертью⁸⁵. Посещение более низкого ранга допускалось. Сам же дом рангового союза был местом, где его члены проводили основную часть своего времени, включая ночь.

Таким образом, ранговый союз представлял собой корпоративное объединение мужчин общины, с одной стороны, четко осознававших свою принадлежность к нему и, с другой стороны, противопоставлявших себя нечленам союза, т. е. непосвященным. Внутреннюю структуру союза образовывала иерархическая система рангов, каждый из которых, в свою очередь, также являлся узкокорпоративным объединением мужчин — членов данного ранга. Вступление в союз, как правило, предполагало вступление в его низший ранг. Хотя при этом следует отметить, что в некоторых районах не существовало жестко зафиксированной обязательной последовательности членства во всех рангах. Некоторые ранги можно было пропускать, однако этому препятствовал целый ряд социальных условий, а также резко увеличивавшаяся от ранга к рангу величина вступительного взноса. Как уже отмечалось, с переходом в новый ранг мужчина кроме прочих преимуществ получал и большие экономические возможности, однако их могло хватить, за редким исключением, только для вступления в следующий ранг. Часто даже это требовало длительной, в несколько лет, подготовки.

Вступление в один из низших рангов (ранг Кватагиав) в союзе Сукве на Банксовых островах⁸⁶ начиналось с выбора, а точнее, с приобретения согласия специального человека, который руководил бы проведением обряда для кандидата, т. е. с выбора интродьюсера. Здесь следует отметить, что вступление в союз или переход на новый ранг были строго индивидуальными, в отличие от обрядов возрастных инициаций, в которых участвовали все мальчики общины, достигшие определенного возраста. Интродьюсером становился обычно брат матери новичка. Его согласие на проведение обряда покупалось.

Так, в рассматриваемом примере вступающим был мальчик по имени Марк, а его интродюсером стал брат его матери Джон Пантутун. Отец Марка предварительно договорился с Джоном о его участии в обряде. В один из последующих дней Пантутун сказал Марку: «Я буду делать тебе *сукве*». *Сукве* в этом контексте означало комплекс необходимых обрядовых действий. Некоторое время спустя Марк привел свинью и привязал ее к шесту у входа в *гамаль* — дом рангового союза. Один из мужчин — членов союза при этом дул в раковину. Под эти звуки стоявший рядом мужчина сказал: «Пусть Марк делает *вусулие* для ранга Кватагиав». Это означало, что Марк должен был передать свинью своему интродюсеру. Марк хлопнул свинью по спине, и с этого момента она уже считалась собственностью Джона Пантутуна. На этом предварительная часть обряда заканчивалась, и кандидату давалось время для того, чтобы он мог собрать необходимую сумму раковинных денег. Для вступления в ранг Кватагиав требовались низки раковин общей длиной около 100 метров. Через несколько месяцев, когда у Марка уже была собрана необходимая сумма, был назначен день начала обрядов посвящения.

За три дня до обряда начинался сбор хвороста для очагов, и это служило сигналом для окружающих: скоро будут обрядовые действия. Накануне основных событий днем мужчины ранга Кватагиав приготовили специальную пищу, и с этого момента женщины покинули деревню до окончания обрядов. Среди ночи, когда уже погасли все костры, члены союза собрались в *гамале* и при помощи раковин, листьев драцены и инструмента *меретанг*, состоящего из двух палочек и листа-резонатора, начали издавать специфические звуки. Под эти звуки члены ранга Кватагиав, сидя рядом со специально для этого положенным в их отсеке стволом саговниковой пальмы, разделили на равные доли приготовленный на очаге ранга печеный рис. Часть пищи в обмен на некоторую сумму раковинных денег получил и Марк. После слов: «Марк ест Кватагиав», обращенных к каждому мужчине, пища съедалась. Это центральный момент всего обряда. После этого из *гамали* выносили и устанавливали рядом со входом ствол саговниковой пальмы, вокруг которого происходило ритуальное съедание печеного ямса. Для остальных людей это означало, что в ранге Кватагиав появился новый член. На следующий день Марк раздавал деньги членам своего нового ранга и устроителям обряда. На этом обряд завершался, и женщины могли вернуться в деревню.

Важным моментом в этом обряде, что отмечает и сам У. Риверс, было приготовление пищи для его проведения. В каждой деревне был большой очаг, на котором иногда готовилась общая пища, очаг был и в каждой семейной хижине, однако для обряда принятия нового члена пища готовилась только на очаге того ранга, в который вступал кандидат. При этом этот порядок сохранялся во всех рангах, включая и выс-

ший. Р. Кодрингтон отмечал, что эта пища имела специальное название — *гана тапуг*. Совместная трапеза сопровождалась напутствиями кандидату одного из членов ранга. Он рассказывал неопиту о его новых обязанностях, в частности заключавшихся в работе для своего нового ранга. Новичок не должен был отказываться от выполнения своих новых обязанностей, даже если они бывали очень трудными. После того как каждый член ранга говорил неопиту: «Я даю тебе пищу из моего очага», все вместе съедали по кусочку этой пищи. Эта церемония называлась *негнет*, что означает «есть вместе»⁸⁷.

Согласно точке зрения Н. А. Бутинова⁸⁸, совместная трапеза у меланезийцев является фактором, устанавливающим между его участниками особые отношения, которые он называет «сродство». Под сродством понимаются «связи между людьми, обусловленные иными факторами, чем общность крови, и терминологически приравняемые к кровному родству»⁸⁹. Действительно, каждый ранг, как уже отмечалось, представлял собой узкокорпоративную группу, члены которой, не будучи связанными родственными отношениями, тем не менее представляли собой коллектив, обладавший достаточно тесными связями, чтобы функционировать как единый в социальном плане организм. На это же указывает и описанный У. Риверсом запрет на совместные трапезы отца и сына, существовавший у жителей Банксовых островов⁹⁰. Этот запрет выглядит достаточно странным, однако если считать пищу одним из основных структурообразующих принципов корпоративности членов ранга, или сродства, то становится понятным и смысл этого запрета, так как отец и сын, за очень редким исключением, не являлись членами одного ранга. О большом социальном значении пищи, а также ее роли как социального интегратора свидетельствует и тот факт, что, например, в союзе Нимангки на острове Малекула⁹¹ мальчик питался вместе с матерью до тех пор, пока не становился членом первого низшего ранга Наамб тилео (т. е. до вступления в ранговый союз). Сразу после вступления в этот ранг он разводил собственный огонь.

В приведенном выше описании обряда вступления в ранговый союз отсутствует информация о завершающем этот обряд периоде изоляции новичка. В других случаях, например в том же союзе Сукве, при вступлении в следующий ранг — Автагатага — неопит после завершения обрядов оставался в *гамале* в изоляции в течение пяти дней⁹².

К югу от Банксовых островов на острове Малекула функционировали ранговые союзы Маки. Среди основных моментов обрядов приема новых членов Дж. Лэйярд⁹³ выделяет ритуальное «новое рождение» кандидата, получение им нового имени, зажигание нового огня, на котором для него готовилась пища, а также изоляция неопита. В период изоляции, длившейся как минимум тридцать дней, вновь принятый считался ребенком. Он не мог готовить себе пищу и покидать место изоляции, счи-

тавшееся священным. В это время он был обязан соблюдать множество всевозможных табу, самым распространенным из которых был запрет видеть море.

Каждому из рангов в союзах соответствовала определенная символика в украшении его членов. К числу таких украшений относились различного рода браслеты, которые носили на запястьях, предплечье, на лодыжках. Браслеты были плетеные, из раковин и из клыков свиней. С новым рангом менялись также цвета и характер раскраски тела. При переходе в следующий ранг кандидат получал право на новую символику, а символика его принадлежности к предыдущему рангу уничтожалась. Все это вместе с представлениями о новом рождении кандидата в результате обрядов посвящения, его рождении уже в качестве члена нового ранга, указывает на несомненное сходство этих обрядов с обрядами возрастных инициаций.

Вступая в ранговый союз, мальчик или юноша становился полностью взрослым человеком. Он получал соответствующий статус, ряд прав, о которых говорилось ранее. Причем переход внутри союза на следующий ранг был не таким важным событием в жизни мужчин, как само вступление в союз. Так, на острове Малекула детей и женщин после смерти хоронили в буше, пишет К. Веджвуд, в отличие от мужчин — членов союза, которых хоронили на специальном кладбище около мужского дома. Мальчиков хоронили как женщин потому, что они не были членами рангового или тайного союза⁹⁴. Считалось, что если умирает мужчина — член союза, то он после смерти будет счастливо и беззаботно жить в Паной — стране мертвых⁹⁵, в противном случае он будет бесконечно долго бродить, как несчастный и опасный дух, в окрестностях деревни или одиноко жить на дереве, подобно летающей лисице⁹⁶.

Во многом сходна с описанной выше и ситуация в Северо-Восточной Меланезии, которая являлась регионом распространения тайных союзов. Наиболее характерным в этом отношении представляется тайный союз Дук Дук полуострова Газели на острове Новая Британия⁹⁷. Этот союз объединял в себе практически все взрослое мужское население района, в котором он функционировал. Вступление в Дук Дук, как и в ранговые союзы, было добровольным, но мужчина — нечлен союза фактически попадал в положение человека, зависящего от Дук Дук. Так как вся внутренняя деятельность тайного союза была полностью скрыта от непосвященных, обладание этой информацией, с одной стороны, объединяло членов союза в замкнутую корпоративную группу, а с другой — акцентировало невключенность тех, кто не обладал правом принимать участие в тайных культовых действиях.

Тайный союз Дук Дук представлял собой достаточно однородное в социальном плане объединение мужчин, во главе которых стоял руководитель союза — *Тубуан*. В глазах непосвященных он представлял собой сверхъестественное, иррациональ-

ное существо женского рода — основателя и прародителя союза. *Тубуан* рождал *дук дук* и вместе с ними терроризировал непосвященных. *Дук дук* — это духи предков, имевшие, по представлению женщин и детей, практически неограниченную власть над ними. Эзотерическая же, или тайная, сторона союза заключалась в достаточно сложной системе взаимодействия реального руководителя *Тубуана* с рядовыми членами союза. Число духов — *дук дук* во время представлений было значительно меньше общего числа членов союза, и если непосвященные видели в них духов предков, с которыми могли общаться только мужчины из числа членов союза, то реально *дук дук* мог быть и бывал любой из посвященных. Более того, когда во время публичных ритуальных действий *дук дук*, одетые в костюмы, должны были находиться в постоянном движении, костюмы *дук дук*, а соответственно и их роли переходили от одного мужчины к другому. Мужчины незаметно подменяли друг друга, чтобы создать у непосвященных иллюзию того, что *дук дук* никогда не устают, т. е. их физические возможности находятся далеко за пределами обычных человеческих.

Общий цикл деятельности союза Дук Дук можно разделить на две части. Первая — это период активной совместной деятельности всех его членов. По времени этот период совпадал с окончанием сезона северо-западных муссонов⁹⁸. Вторая часть — это период между выступлениями союза, когда его существование было неясным.

Каждый год накануне совместных выступлений мужчины — члены союза незаметно для непосвященных покидали деревню и собирались в глухом, отдаленном месте в буше — *тараиу*, где находился специальный дом союза. Эта территория была табуирована для нечленов, и все тропинки, ведущие к ней, были закрыты специальными знаками. Собравшись в *тараиу*, мужчины изготавливали маски и костюмы *дук дук*. После изготовления каждого из них члены союза при помощи гуделок и раковин издавали специфический звук, который для непосвященных означал, что *Тубуан* «родила» нового *дук дук*. Сделав костюмы, мужчины выходили из буша в деревню, изображая духов предков. Этот период характеризовался террором со стороны членов союза по отношению к женщинам и непосвященным, наложением на них всевозможных штрафов и т. д. Однако, при кажущемся произволе в действиях членов союза эти действия имели своей основной целью наказание провинившихся за весь период между рожденьями *дук дук*, т. е. здесь несомненна роль тайного союза как регулятора внутриобщинных отношений. В это же время проходили и обряды принятия в союз новых членов.

Обряды вступления начинались с выбора интродьюсера, как правило брата матери посвящаемого, который и организовывал проведение обряда. Сам обряд имел множество черт функционального сходства с обрядами возрастных инициаций. Он состоял из двух основных этапов. Первый проходил в деревне, и

на нем могли присутствовать в качестве зрителей непосвященные. Члены союза, пишет Дж. Браун⁹⁹, заранее прятались в кустах. На открытом месте оставался только *Тубуан*. При появлении новичков мужчины, прятаясь до этого времени, выскакивали из своих укрытий и начинали бить неофитов. Затем их уводили в *тарауу*, где проходила вторая часть обряда. Основным ее содержанием было распределение раковинных денег, предназначенных для платы за вступление в союз. По окончании этого распределения новичкам давали специальную пищу — *ранг даваи*, и с этого момента они уже считались членами союза, но, прежде чем получить право вернуться в деревню, они в течение месяца должны были оставаться в *тарауу* в изоляции. Во время изоляции неофитов обучали изготовлению костюмов *дук дук*, поведению во время совместных выступлений, нормам общения, принятым в союзе, и т. д.

Период активных действий тайного союза, длившийся, как правило, около месяца, завершался сожжением в *тарауу* масок и костюмов *дук дук*. *Дук дук* «умирали», с тем чтобы быть вновь рожденными через год. Оставалась только маска *Тубуана*. С этого времени начинался второй период в функционировании союза Дук Дук. Мужчины возвращались в деревню, и продолжалась обычная жизнь. Однако союз не прекращал на этом свою деятельность. Правильнее считать, что он переходил в скрытую форму функционирования. В этот период осуществлялся негласный надзор за жизнью общества, общины. В случае серьезных правонарушений, таких, как воровство или incest, мужчина — глава союза незаметно уходил в *тарауу*, надевал костюм *Тубуана* и, вернувшись в деревню уже в качестве *Тубуана*, вершил суд. Более мелкие нарушения могли только фиксироваться, с тем чтобы реализоваться в виде штрафов во время очередного «рождения» *дук дук*.

Таким образом, если нечленство в тайном союзе ставило мужчину, как уже отмечалось, в положение зависимого от союза человека, то после вступления в него он получал целый ряд преимуществ. К их числу можно отнести, прежде всего, принадлежность к замкнутой корпоративной группе и, как следствие, владение тайными знаниями, что являлось само по себе сильным стимулом. Затем, это возможность участвовать в распределении раковинных денег, поступающих в союз за счет вступительных взносов кандидатов, а также штрафов, налагавшихся на провинившихся (среди них могли быть и члены союза). Еще одним важным преимуществом члена союза была возможность использовать знак союза для охраны собственности — огородов, кокосовых пальм и т. д. Но наиболее важным следствием вступления в тайный мужской союз, как и в ранговый союз, было получение кандидатом статуса полноправного взрослого мужчины, что, в свою очередь, делало возможным дальнейшее повышение его социальной позиции в обществе в целом.

Рассмотренная функция общины Северо-Западной Меланезии конца XIX — середины XX в., которая заключалась в последовательной социализации детей, хотя и не исчерпывает всего многообразия ее деятельности, однако позволяет сделать некоторые обобщения.

Меланезийская община этого периода представляла собой достаточно самостоятельный, локализованный социально-экономический институт. Одним из существенных факторов, от которых в значительной степени зависело воспроизводство общины как целостного организма, помимо факторов экономического характера была необходимость закрепления и передачи основных культурных традиций от поколения к поколению. Этот процесс был достаточно длителен и носил характер поэтапной адаптации новых членов, их подготовки к активной самостоятельной деятельности в рамках общины. В понятие такого рода социализации входила передача всех норм традиционного взаимодействия, принятых в данном обществе. К ним относятся как вся система идеологических представлений, так и нормы социальных и экономических отношений.

Первый этап жизни детей, с момента рождения и до начала обрядов возрастных инициаций, можно охарактеризовать как период постепенного, в основном через игровую деятельность и помощь родителям, введения детей в общинный хозяйственный цикл. В это же время у них формировались представления о дифференцированности общины по признаку пола, закладывались основы для последующей передачи иррациональных знаний. Здесь можно выделить три периода: рождение и первичная социализация; младенчество и раннее детство; детство и позднее детство.

Второй этап, или вторичная социализация, заключался в прохождении детьми через цикл обрядов возрастных инициаций. Эти обряды проводились уже отдельно для мальчиков и для девочек, и если девочки после этих обрядов получали статус женщины, то мальчики — и это является характерной чертой обществ Северо-Западной Меланезии — получали лишь часть прав взрослого мужчины, основным из которых было право на дальнейшую социализацию. В силу определенных социальных условий это право превращалось в обязательное условие получения статуса мужчины, и практически сразу после прохождения обрядов возрастных инициаций начиналась подготовка мальчика к вступлению в ранговый или тайный союз.

Третий этап, или этап окончательной, полной социализации, характеризуется вступлением мальчика в ранговый или тайный союз и получением им в связи с этим статуса взрослого мужчины как равноправного члена общины.

¹ *Somerville B. T.* Notes on Some Islands of the New Hebrides.— *Journal Royal Anthropological Institute.* 1894. Vol. 23, c. 4.

² *Zeligman B. Z.* Incest and Descent: Their Influence on Social Organization.— *Journal Royal Anthropological Institute.* 1929. Vol. 59, c. 241.

- ³ Антонов В. В. Теория психического развития ребенка З. Фрейда (критический обзор).— Психическая саморегуляция. 1983. Вып. 3, с. 250.
- ⁴ Сказки и мифы Океании. М., 1970, с. 67.
- ⁵ Bogesi G. Santa Isabel: Solomon Islands.— Oceania. 1948. Vol. 18, № 4, с. 337.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Deacon A. B. Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides. L., 1934, с. 231—232.
- ⁸ Bogesi G. Santa Isabel, с. 338.
- ⁹ Deacon A. B. Malekula, с. 234.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Bogesi G. Santa Isabel.
- ¹² Deacon A. B. Malekula, с. 234.
- ¹³ Durrad W. J. Notes on the Torres Islanders.— Oceania. 1940. Vol. 11, № 1, с. 84.
- ¹⁴ Bogesi G. Santa Isabel, с. 336.
- ¹⁵ Deacon A. B. Malekula, с. 234.
- ¹⁶ Bogesi G. Santa Isabel, с. 336.
- ¹⁷ Durrad W. J. Notes on the Torres Islanders, с. 84—85.
- ¹⁸ Rivers W. H. R. The History of Melanesian Society. Vol. 1. Cambridge, 1914, с. 145.
- ¹⁹ Deacon A. B. Malekula, с. 237.
- ²⁰ Там же, с. 685.
- ²¹ Todd J. A. Report on Research Work in South-West New Britain. Territory of New Guinea.— Oceania. 1934. Vol. 5, № 2, с. 201.
- ²² Deacon A. B. Malekula, с. 233.
- ²³ Rivers W. H. R. The History, с. 150.
- ²⁴ Deacon A. B. Malekula, с. 233.
- ²⁵ Rivers W. H. R. The History, с. 147.
- ²⁶ Bogesi G. Santa Isabel, с. 336.
- ²⁷ Todd J. A. Report on Research Work, с. 201—202.
- ²⁸ Deacon A. B. Malekula, с. 234.
- ²⁹ Там же, с. 238.
- ³⁰ Todd J. A. Report on Research Work, с. 202.
- ³¹ Deacon A. B. Malekula, с. 235.
- ³² Rivers W. H. R. The History, с. 144.
- ³³ Deacon A. B. Malekula, с. 235.
- ³⁴ Bogesi G. Santa Isabel, с. 336.
- ³⁵ Deacon A. B. Malekula, с. 238.
- ³⁶ Там же, с. 235.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Rivers W. H. R. The History, с. 144.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Deacon A. B. Malekula, с. 235.
- ⁴¹ Там же, с. 238.
- ⁴² Там же, с. 236.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Bogesi G. Santa Isabel, с. 339.
- ⁴⁵ Rivers W. H. R. The History, с. 146.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Deacon A. B. Malekula, с. 239.
- ⁴⁸ Bogesi G. Santa Isabel, с. 339—340.
- ⁴⁹ Bell F. L. S. The Role of the Individual in Tangan Society.— Journal Polynesian Society. 1955. Vol. 64, № 3, с. 289.
- ⁵⁰ Deacon A. B. Malekula, с. 242.
- ⁵¹ Там же.
- ⁵² Durrad W. J. Notes on the Torres Islanders, с. 88—89.
- ⁵³ Deacon A. B. Malekula, с. 243.
- ⁵⁴ Todd J. A. Report on Research Work, с. 202.
- ⁵⁵ Deacon A. B. Malekula, с. 242.
- ⁵⁶ Bogesi G. Santa Isabel, с. 337.

- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ *Deacon A. B.* Malekula, c. 232—233.
- ⁵⁹ *Durrad W. J.* Notes on the Torres Islanders, c. 87; *Rivers W. H. R.* The History, c. 145.
- ⁶⁰ *Durrad W. J.* Notes on the Torres Islanders, c. 87.
- ⁶¹ *Deacon A. B.* Malekula, c. 233.
- ⁶² *Trevitt J. W.* Notes on the Social Organization of North-East Gazelle Peninsula, New Britain.—Oceania. 1940. Vol. 10, № 3, c. 358.
- ⁶³ *Durrad W. J.* Notes on the Torres Islanders, c. 88—90.
- ⁶⁴ *Deacon A. B.* Malekula, c. 243.
- ⁶⁵ Там же.
- ⁶⁶ Там же, c. 243—268.
- ⁶⁷ Там же, c. 260.
- ⁶⁸ *Groves W. C.* Tabar To-Day: a Study of a Melanesian Community in Contact with the Alien Non-Primitive Cultural Influences.—Oceania. 1935. Vol. 5, № 3, c. 347.
- ⁶⁹ *Groves W. C.* Secret Beliefs and Practices in New Ireland.—Oceania. 1936. Vol. 7, № 2, c. 233—235.
- ⁷⁰ *Trevitt J. W.* Notes on the Social Organization, c. 358.
- ⁷¹ *Todd J. A.* Report on Research Work, c. 203—204.
- ⁷² *Somerville B. T.* Ethnological Notes on New Georgia: Solomon Islands.—Journal Royal Anthropological Institute. 1897. Vol. 26, c. 394.
- ⁷³ *Lane R. B.* The Melanesians of the South Pentcost, New Hebrides.—Gods, Ghosts and Men in Melanesia. Ed. by *P. Lawrence, M. G. Meggitt.* Melbourne, 1965, c. 274.
- ⁷⁴ *Mills R.* Ritual Circumcision on Tanna, New Hebrides.—Man: A Monthly Record of Anthropological Science. 1961. Vol. 61, c. 186.
- ⁷⁵ *Somerville B. T.* Notes on Some Islands, c. 4.
- ⁷⁶ *Deacon A. B.* Malekula, c. 256.
- ⁷⁷ *Layard J.* Stone Men on Malekula. L., 1942, c. 489.
- ⁷⁸ Там же.
- ⁷⁹ *Deacon A. B.* Malekula, c. 260—261.
- ⁸⁰ *Corlett E. A. C.* Notes on the Natives on the New Hebrides.—Oceania. 1935. Vol. 5, № 4, c. 486.
- ⁸¹ *Пронн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986, c. 52—112.
- ⁸² *Lane R. B.* The Melanesians, c. 272.
- ⁸³ *Codrington R. H.* The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore. New Heaven, 1957, c. 100.
- ⁸⁴ *Lane R. B.* The Melanesians, c. 271—272.
- ⁸⁵ *Rivers W. H. R.* The History, c. 63.
- ⁸⁶ Там же, c. 64—68.
- ⁸⁷ *Codrington R. H.* The Melanesians, c. 106.
- ⁸⁸ *Бутинов Н. А.* Родство и сродство в Меланезии.—Пути развития Австралии и Океании. М., 1981, c. 163—184.
- ⁸⁹ Там же, c. 163.
- ⁹⁰ *Rivers W. H. R.* The History, c. 36.
- ⁹¹ *Deacon A. B.* Malekula, c. 293.
- ⁹² *Rivers W. H. R.* The History, c. 80.
- ⁹³ *Layard J.* Stone Men, c. 12.
- ⁹⁴ *Wedgwood G. H.* Death and Social Status in Melanesia.—Journal Royal Anthropological Institute. 1927. Vol. 57, c. 380.
- ⁹⁵ *Codrington R. H.* The Melanesians, c. 112.
- ⁹⁶ *Allen M. R.* Rank and Leadership in Nduindui, Northern New Hebrides.—Mankind. 1972. Vol. 8, № 4, c. 274.
- ⁹⁷ *Brown G.* Melanesians and Polynesians. Their Life-Stories, Described and Compared. L. 1910; *Codrington R. H.* The Melanesians; *Parkinson R.* Dreissig Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907.
- ⁹⁸ *Rivers W. H. R.* The History of Melanesian Society. Vol. 2. Cambridge, 1914, c. 511.
- ⁹⁹ *Brown G.* Melanesians and Polynesians, c. 62.

Е. С. Соболева

СОЦИАЛИЗАЦИЯ ДЕТЕЙ НА ОСТРОВЕ ТИМОР

Тимор — один из крупных островов Восточной Индонезии, замыкающий цепочку Малого Зондского архипелага. Само название острова по-малайски означает «восток». Здесь проживает около 40 народов, говорящих на австронезийских (атони, тетум, кемак, мамбаи и др. считают относящимися к центрально-австронезийской группе австронезийской семьи) и неавстронезийских языках (бунак, макассаи, фаталуку и др. включают в трансновогвинейскую языковую семью)¹.

Мы не будем касаться соседних с Тимором островов, с которыми издавна существовали торговые связи, и тиморских переселенцев на острова Кисар, Ломблен и др., однако мы будем говорить о трех народах островка Атауру, расположенного в 17 милях к северу от Дили, столицы Восточного Тимора, поскольку Атауру был официально включен в административный район Дили.

Основное занятие коренных жителей Тимора — подсечно-огневое земледелие. Выращивают клубнеплоды, маис, заливной и суходольный рис, бобовые, разводят буйволов, лошадей, коз, свиней, домашнюю птицу. Развиты некоторые виды домашних ремесел — изготовление тканей в технике *икат*, плетение, резьба по дереву и рогу, местами гончарство и обработка металлов. Народы, живущие на побережье, занимаются прибрежным (реже морским) рыболовством.

Живут тиморцы в постоянных поселках или на хуторах, раскиданных по горам. На хуторах в основном проживают несколько семей, связанных родством. Постоянные поселки образованы из обычных домов и домов вождей; в них есть центральная площадь для проведения праздников. Неподалеку от нее располагается общий деревенский алтарь, тут же — могилы основных родов поселка, родовые алтари и поминальные камни. Поселок является центром социальной и ритуальной активности для нескольких родовых групп.

Дома тиморцев подразделяются на три вида: в главном жилище дома рода живет старший брат, в священном доме — младший, а в отдаленных от центрального родового жилища домах жили другие братья (в их домах не хранили родовые святыни, не проводили некоторые ритуалы). По традиции отец и жена-

тые сыновья живут отдельно, но неподалеку друг от друга, а дочери, выходя замуж, переселяются в поселки мужей.

Рождение человека в доме того или иного вида теоретически определяло его право наследования. Старший сын у кемак, родившийся в главном доме, наследовал его. В удаленных от центрального дома домах («домах в полях») можно было проводить родильные обряды, но необходимые для ритуала предметы приносили из главного жилого дома². У тетумов после смерти отца главным наследником считался старший сын: он наследовал две трети скота, сад, трегь огорода. Младший сын наследовал дом отца, религиозные святыни, огород. Остальные братья делили прочую собственность. Личные вещи и утварь матери после смерти переходили старшей дочери, остальные дочери не получали ничего. Старый сад, плодовые деревья считаются собственностью рода и не могут быть разделены между наследниками: тетумы опасаются, что уменьшение родовой собственности приведет к уменьшению числа потомков, поэтому его наследуют сыновья по порядку первородства. Новый сад, заложенный семьей, и скот — это собственность домохозяйства и подлежит разделу. Если сына нет, имущество переходит к брату отца или к сыну сестры. Права на скот как на долю выкупа за невесту могут предъявить и другие мужчины, так что незамужняя женщина редко его наследует³.

Каждый род обладал определенным наследственным статусом. Широко практиковалась адопция, в род включались различные люди, в том числе рабы и военнопленные. Главу поселка, светского и ритуального правителей и их помощников выбирали из представителей определенных родов — основанием для привилегий служило обладание наследственными святынями. Вплоть до последних десятилетий тиморцы жили довольно замкнуто, редко покидали пределы своего поселка или своего «княжества» (так европейцы называли объединение нескольких поселков с хуторами под управлением одного правителя).

В середине XX в. на Тиморе работали английские, американские, французские, австралийские этнографы, опубликовавшие некоторые материалы по этнографии проживающих на крайнем западе Тимора атони (К. Каннингем), ротийцев (Дж. Фокс); горцев кемак (Б. Ренар-Кламажиран) и бунак (Л. Берт, К. Фридберг-Берт) центральной части острова; южных и восточных тетумов (Ж. Франсильон, Д. Хикс); макассаи (Ш. Форман), мамбаи (Э. Траубе), фаталуку (А. Кампаньоло и М.-Э. Ламейрас-Кампаньоло) и других народов Восточного Тимора (М. Кинг). Ряд статей о народах Восточного Тимора опубликовали португальские этнографы А. ди Алмейда, Ф. Оперу и др.

Публикации служащих голландской и португальской колониальной администрации (среди них следует особо выделить работы Г. Схульте-Нордхольта), участников морских кругосветных экспедиций, натуралистов также содержат немало на-

блюдений о семейной обрядности и воспитании детей у коренного населения.

Значительная информация по теме нашей статьи содержится в трудах миссионеров П. Мидделькопа, Б. Вроклаге, Ж. Барруша Дуарте. Поскольку миссионеры тема морали интересовала особо, в их трудах как объект исследования выделены семейная жизнь и брачные нормы, роды и первые обряды, совершаемые над детьми, детские игры, воспитание детей и подростков, юношеские обряды.

Некоторые материалы по семейной обрядности крупных и малых народов Восточной Индонезии уже известны советскому читателю из работ А. А. Берновой и В. Г. Трисман⁴.

Говорить о нормах воспитания детей на Тиморе, не прибегая к аналогиям, невозможно. Ценный сравнительный материал содержится, например, в книге К. Дю Буа, которая 18 месяцев работала на острове Алор, отделенном от северного побережья Тимора узким проливом. Она провела социально-психологическое исследование жителей одного из отдаленных поселков в центре острова, интерпретировав всю жизнь алорцев от рождения до смерти с позиций психоанализа. Ее труды часто упоминаются авторами работ о Тиморе. Г. Схульте-Нордхольт вместо рассказа о том, как мать-атонн воспитывает дочь, отсылает читателя к книгам М. Мид⁵.

Тиморцы различали следующие возрастные категории — дети, взрослые, старики. Реальный календарный возраст не фиксировали. В соответствии с наличием детей, внуков люди переходили из одной возрастной категории в другую, приобретая соответствующие права и обязанности. Внутри каждой категории выделялись возрастные подгруппы.

У кемак имеются термины для новорожденных *ана кау* и *ана меак*; после первого выноса из дома мальчика будут звать *мугун мане*, девочку — *мугун ине*, и эти термины применимы к ним до восьми-девятилетнего возраста. В жизни малыша отмечают периоды его роста: «садится и падает»; «садится»; «проходит четыре шага»; «стоит на ножках»; «передвигается, держась за опору»; «произносит первые слова». С восьми-девяти лет детей зовут уже *ине ботен* («большая девочка») и *мане ботен* («большой мальчик»), пока они не станут взрослыми (женщина — *ине*, мужчина — *мане*)⁶. У других народов Тимора выделяют иные возрастные подгруппы детей: у горцев бунак имеется термин для младшего ребенка и для мальчика⁷, у мамбаи — термин для юношей, уже не детей (вышедших из детского возраста, подростков)⁸. Кемак имеют также термин для женщины, которая уже не ребенок (подросток?) — *ине плолен*⁹.

В целом можно выделить от пяти до семи возрастных подгрупп в возрастной категории детей: грудные дети (дети до прохождения обрядов «социального рождения», младенцы, малыши до двух-трех лет), младшие дети (от двух-трех до пяти-шести лет, т. е. до времени начала регулярной трудовой дея-

тельности), старшие дети, подростки, юноши и девушки. Внутри каждой возрастной подгруппы детей различают по полу, ориентируют их на выполнение соответствующих ролей.

Детство заканчивается после прохождения обрядов при наступившей половой зрелости и последующем вступлении в брак. Девушки достигают половой зрелости в 12—13 лет (но могут и в восемь-девять лет), мальчики — в 14 лет¹⁰. Девушки обычно выходили замуж в 20—25 лет, мужчины женились в 25—30 лет¹¹, но могли и в 16—18 лет.

Завершение социализации — прием ребенка в коллектив родственников в качестве равноправного члена. Происходит это на Тиморе относительно поздно и обуславливается во многом собственной общественно-полезной деятельностью человека.

Рождение и раннее детство. Тиморцы полагают, что ребенок — это вернувшийся к жизни предок. Старики после смерти вновь живут в «длинных носиках/пухлых щечках» своих детей и внуков¹², предки возрождаются в потомках. Бездетность считается несчастьем, поскольку некому будет проводить ритуал отправления души умершего в мир предков.

Бесплодие тиморцы объясняли гневом предков, которые не отпускают душу ожидаемого ребенка. Недовольство предков их живыми потомками пытались смягчить умиловительными обрядами.

На острове Атауру бесплодная женщина связывала концы мужской набедренной повязки местного изготовления, укладывала в нее коробочку с бетелем и пятью-шестью арековыми орешками и несла это, будто ребенка, на спине в священный дом своего рода. Там ее встречали женщины-родственницы из категориальной группы бабок по матери, принимали ношу и помещали на расстеленной в доме циновке. Там собирались все родственники, приносили сорванный с ближайшей пальмы кокосовый орех (незрелый), и дед по матери вскрывал в нем один из глазков и осторожно, стараясь не расплескать сок, переносил орех на ту же циновку. Затем дед раскладывал на плетеной веялке содержимое коробочки и предлагал подношение духам предков. Бабки по матери давали женщине новую набедренную повязку, которую она точно так же связывала, заворачивала в нее ритуальный кокос и укачивала узелок, будто ребенка. Дед произносил заклинание примерно следующего содержания: теперь, когда внучка помирилась с предками, просим «деда» повесить ей на спину узелок с сыном, которого она желает, а «бабку» — повесить ей на плечи сына, о котором она тоскует, и пусть этот сын находится в женщине так же надежно, как орех на кокосовой пальме.

После заклинания женщина шла в священный дом рода мужа, где бабки по матери ее мужа снимали с нее ткань для набедренной повязки с орехом-«ребенком», приговаривая: «Вот и дедушка пришел». Кокос помещали на циновку, расстеленную в доме, вокруг нее садились все родственники. Дед мужа

по материнской линии давал женщине орех, и она молча выпивала кокосовый сок; орех и ткань затем подвешивали в священном доме среди прочих святынь. Через семь дней женщина могла пользоваться этой тканью как одеждой — оборачивать вокруг тела, а орех разрубали пополам и прятали на могилах предков. Если кладбище находилось слишком далеко, опрокинутые вверх дном половинки кокоса помещали у мужской сваи в правом заднем углу священного дома рода мужа¹³.

Дом символизирует жизненное начало, и многие народы Тимора отождествляют его с женщиной, которая воспитывает, кормит, защищает своих детей¹⁴. Дом символически соединяет светское и сакральное, некоторые его детали отождествляются с частями тела. Выход матери с новорожденным из дома ассоциируется с рождением. У тетумов выделялась комната-матка, в которой находились очаг и священная свая. Посредством этой сваи, считали тетумы, предки общаются со своими потомками; около этой сваи умершие ожидают своего отправления в священный мир¹⁵. На циновке, постеленной в отцовском доме между очагом и священной сваей, рождался ребенок. Внебрачные дети рождались вне дома.

Тиморцы считали, что роль отца для зарождения жизни очень важна. Женщину сравнивали с землей, в которую бросили семя. Наступление беременности определяли по отсутствию регул. Считалось, что беременная женщина очень уязвима, ей могут повредить злые духи — «хозяева земли», поэтому она должна быть осторожна: ей не следует выходить ночью из дома, находиться в пути без сопровождающего, она должна носить с собой нож, который защитит ее подобно колючей изгороди вокруг поля, которая не дает «хозяевам земли» овладеть душой риса¹⁶.

В некоторых районах на пятой—восьмой неделе беременности совершали обряд, имеющий целью обеспечить легкие роды. Главную роль играл старший мужчина в семье: он приносил в жертву животное и по его печени должен был угадать пол будущего ребенка. Жертвенное мясо потом ела вся семья, за исключением беременной женщины — для нее это было бы, как полагали, равносильно акту каннибализма. Зажигали священный огонь, веря, что после этого ребенок, пусть еще не рожденный, займет свое место среди членов рода — живых и мертвых. Секреты семейных обрядов открывают только подросткам. Несчастья в семье объясняют неправильно проведенным ритуалом. Если секрет обряда ушел вместе с умершим знатоком, то только помощь колдуна может исправить положение¹⁷. Ротийцы в седьмой месяц первой беременности устраивали обряд, чтобы обеспечить благополучные роды¹⁸.

В настоящее время, если женщина рождает в больнице, ритуал первого представления ребенка родственникам совершают не всегда.

Традиционно роды происходят в доме в присутствии жен-

щины из поселка мужа или близкой родственницы роженицы; допускается присутствие детей. Если случаются осложнения, прибегают к помощи родственников и свойственников. Отец-кемак перед родами собирает топливо для огня, который должен постоянно гореть в доме с рождения до первого выноса ребенка из дома, что бывает в период от восьми дней до месяца. Роды происходят на циновке. Женщина-помощница перерезает пуповину острой бамбуковой щепкой или священным ножом, оставляя примерно 7 сантиметров.

По представлениям тетумов, пуповина связывает ребенка со священным миром предков, откуда он приходит. Поэтому повитуха убирает ее в плетеную сумочку, как и послед, и помещает их на священную сваю — «ось мира», центр дома и его «матки» — немного выше священной полки, куда кладут запачканные родильные одежды.

В горах Илиомар (народ мидик) плаценту и послед отец кладет в тканый мешочек и вешает на ветвь священного дерева¹⁹.

Кемак прячут пуповину и плаценту («старшего брата ребенка») в бамбуковый (если родился мальчик) или тыквенный (если родилась девочка) сосуд, и отец с первым криком петуха уносит его из дома и подвешивает на высоком баньяне. Если ребенок после этого не спит или много плачет, проверяют, плотно ли закрыта пробка в сосуде, не проникли ли внутрь насекомые, которые беспокоят новорожденного²⁰.

Обряд выноса плаценты связан с идеей возрождения. В ряде районов Тимора ее прячут на священном дереве или под ним. Макассаи закапывали отпавшую пуповину (засохший струп) в источник, чтобы мать-земля кормила тело ребенка снова после его смерти, а отрезанную пуповину и послед прятали на дереве, поскольку, по их представлениям, нельзя вернуть в землю то, что ею извергнуто²¹. Прячут пуповину и плаценту по-разному: в глубокой тайне или открыто. На Атауру нельзя никого встречать по пути к священному дереву, иначе с ребенком случится беда. Для девочек и для мальчиков берут сосуды, указывающие на их пол — особые плетеные корзинки или сумочки, с которыми ходят взрослые мужчины и женщины²².

У атони женщина рождает в доме на небольшой платформе слева от очага (в обычное время на этой платформе сервируют еду для гостей). Под платформой горит огонь, нагретой на нем водой обмывают роженицу²³. Ее бедра туго обматывают тканью, ребенка обмывают (на Атауру — холодной водой) и оборачивают нагретой у огня тканью домашнего изготовления (у мидик). Мать и дитя располагаются на постели, приготовленной отцом ребенка около огня, чтобы «выгнать холод» из них обоих (у кемак).

Несомненно, значение огня в родильных обрядах объясняется не только гигиеной, как считали европейцы в прошлом

веке. Так, Ж. душ Сантуш Вакиньяш объяснил обычай жителей прибрежных районов разводить огонь под постелью родильницы спустя день-два после родов памятью об эпидемии, во время которой погибли все молодые матери, кроме тех, под чьей постелью горел огонь²⁴. У бунак над родильницей совершают ритуальную «варку», чтобы «восстановить ее плодovitость»: верхнюю часть тела женщины оборачивают мокрой тканью, и она сушится у огня, разведенного мужем, подобно земле, которую высушивают солнце и костры²⁵. У мамбаи ребенка согревают у огня, чтобы «выгнать холод»²⁶.

После родов женщина соблюдала строгие пищевые запреты — ела в течение 30—40 дней только несоленый отваренный рис или манс, пила только теплую воду или настои. Ж. душ Сантуш Вакиньяш считал, что из-за этого дети побережья вырастали более рахитичными и слабыми, чем горцы. Передвижение родильницы внутри дома допускалось только на небольшом участке, ограничивался и круг разрешенных ей дел. В этот период ей помогали дети. После первого выноса ребенка из дома запреты снимались.

Если по той или иной причине обряд первого выноса ребенка из дома откладывался, мать могла совершить обряд снятия запретов: она насыпала на перекрестке троп немного золы из очага, сообщая предкам о своем новом положении и о причинах, заставляющих отложить ритуал представления новорожденного²⁷.

У атони роженица должна была признаться в грехах помагавшим ей женщинам. Незамужняя, в частности, должна была назвать имя отца ребенка. Ей, например, внушали, что в противном случае гнев духов предков постигнет и ее, и ребенка — они оба умрут во время родов²⁸.

При трудных родах ближайшие родственники (отец, братья и др.) должны были найти причину этого. Обычно считали, что родителями ребенка недовольны предки. Причину недовольства определяли, посоветовавшись со свойственниками: либо не уплачен выкуп за женщину, либо не улажена ссора между родственниками. Возможные упущения немедленно исправляются — публично проводят, например, обряд примирения и сообщают об этом предкам. Одновременно женщины, опытные повитухи, массируют живот роженицы, а муж или старшие сестры не отходят от нее: поддерживают в сидячем положении, помогают держаться за веревку при схватках. Когда родственники сделали все, чтобы «открыть путь, очертить дорогу» ребенку, к нему может обратиться сама роженица: считается, что ребенок «отказывается выйти, боится», но услышав, как страдает мать, поторопится родиться.

Смерть матери при родах объясняют виной ее родственников. Причину смерти ребенка пытаются иногда определить гаданием. На Атауру гадают при помощи яйца: если оно разбивается — вина матери, если нет — вина отца²⁹.

После первого выноса новорожденного из дома и представления его родственникам, живущим в этом же поселке, а также свойственникам, с которыми принято заключать браки, ребенок считается светским существом. Он покидает дом, как ранее покинул матку матери-женщины и матку матери-земли. Цель обряда — «открыть ребенку глаза», т. е. ввести его в жизнь рода, включить в существующую сеть социальных связей.

У кемак все лица, присутствовавшие при родах, должны помогать в обряде первого выноса ребенка. Это можно сравнить с представлением о том, что все участники жатвы обязаны сопровождать несущего собранный рис владельца поля до деревни, иначе душа риса рассердится и колосья опустеют. Так и душа ребенка может оказаться в опасности, если придут не все помогавшие ему родиться.

Впервые новорожденного выносят из дома у атони через четыре ночи после родов. Если из-за болезни обряд откладывается, новый срок должен быть также кратным четырем. Ребенка показывают Хозяину неба, Хозяину земли, предкам и живым родственникам. Ребенка выносит из дома его тетка (старшая сестра отца), затем она садится у входа и отвечает на вопросы сидящих напротив нее ближайших родственников отца ребенка, давая понять условными фразами пол ребенка: «Мы взяли меч и копье с собой», либо: «Мы взяли челнок с собой». Мать ребенка, переступая через порог, опрокидывает назад пяткой правой ноги поставленную там площадку с углями³⁰.

Во время родильных обрядов женщины-атони используют костюм мео — воинов-охотников за головами, а также ткани, изготовленные специально для мео. Так, в костюм мео переодевается родственница отца ребенка и выносит новорожденного из дома в специально подобранном платке³¹. В Амараси мать, проведя в уединении несколько недель, надевает костюм мео для праздника, после которого она вновь вернется в мир³².

Тетумы проводят обряд представления новорожденного мальчика спустя пять дней после отпадения пупка, девочки — спустя четыре дня. Отец выносит ребенка из дома, опускает его на расстеленную циновку. Мужчины из рода матери ребенка дарят ему свинью и связанную ткань, в которую отец заворачивает новорожденного. Впоследствии эта ткань будет храниться до смерти матери ребенка, после чего ее также уничтожат. Завернутого в ткань ребенка отец уносит обратно в дом к матери и обращается к предкам — это единственный случай, когда глава домохозяйства обращается к предкам сам, обычно это делает его жена. Положив немного приготовленного женой риса и свинины на священную полку, отец ребенка призывает предков рода защитить его дитя от духов мертвых, демонов и ведьм, умоляет их «дозволить родиться новому ребенку в стаде», ибо считается, что одновременно с ребенком в «стаде людей» из священного беременного камня должен родиться камень-«ребенок», а у буйволицы — теленок³³. Речь отца адре-

сована и к матери ребенка, точнее, к ее матке: «Ты создала камень, ты создала дерево», т. е. беременный камень и плодородное дерево.

Вслед за этим сестра мужа или родственница матери уносит из дома послед, сумочку с пуповиной, запрятав их в горшок. Одновременно забирают запачканные кровью родильные одежды, чтобы все это спрятать на высоком дереве около гробницы предка рода неподалеку от поселка. С женщиной отправляются несколько молодых мужчин, и уход группы участников обряда из поселка сопровождается музыкой и танцами. На обратном пути они будут называть друг друга именами мифических предков.

Когда предметы, оставшиеся после родов, были спрятаны, один из родственников выносил ребенка из дома, помещал на ту же циновку, что по-прежнему была расстелена на земле. По обе стороны циновки друг против друга выстраивались родственники отца и матери и имитировали ссору, осыпали друг друга насмешками, даже бросали друг в друга плоды и грязь. Под этот шум мать ребенка выходила из дома, присоединялась к своим родственникам. «Ссора» заканчивалась, когда женщины обливали всех присутствующих водой. Отец уносил ребенка в дом, и начинались приготовления к пиру.

У кемак выносила ребенка из дома сестра отца, напоминающая о праве женщины на детей. Получив согласие присутствующих, начинают раздавать бетель. Жена старшего брата отца ребенка бросает бетель и орехи арековой пальмы в толпу, и все стараются поймать что-нибудь. Описанный обряд проводился в связи с рождением девочки, а акцент на жевании бетеля во все моменты ритуала можно объяснить представлениями о связи этого продукта с женским началом.

Родственники мужа обязаны поставлять ингредиенты для жевания бетеля родственникам жены при проведении праздников. Дары родственников невесты в качестве компенсации за выкуп, вносимый родственниками жениха при заключении брака, — золотые и серебряные диски (солярные и лунарные символы). Макассаи разделяют кровь на «хорошую» (животворную) и «дурную» (кровь при туберкулезе, болезнях, менструациях). Возможно, ритуальное жевание бетеля — это метафорическое избавление от «дурной» крови. Макассаи перед закладкой риса в амбар проводят обряд «хорошая кровь»: одетые в красные рубашки, дуя в рог буйвола, люди «текут» к амбару, как менструальная кровь, а на обратном пути раздают встречным дары³⁴.

После того как присутствующие получили бетель, жена старшего брата отца ребенка берет его из рук сестры отца, уносит в дом и укладывает. Гости входят в дом, и по рукам хозяев и гостей семь раз проходят корзинки с бетелем, встречаясь у священной сваи: этот ритуал называют «оборачивая, связывать» и считают обрядом примирения. Во время праздников

ссоры вообще недопустимы — пока нет мира среди живых, нельзя вступать в контакт с предками: это может вызвать их гнев. Затем внутри дома кладут кусочки бетеля на украшения-диски (наследие предков), в очаг, в углы дома, на порог между большой и малой платформами (мужской и женской частями дома), на пересечении балки с держащей кровлю коньковой сваей, у священной сваи, на камень предков; вне дома — на ступку, на точильный камень, на место, где рубят дрова, в курятник, в загон для свиней. Хозяин несет бетель и на «гору-голову» — камень, стоящий при входе в поселок и закрывающий путь «хозяевам земли» («отгородить от того, что принесет вред»). Владелец дома сыплет очищенный рис под священную сваю и по углам дома, а мужчина из числа родственников матери куском священного дерева, которым утром зажгли огонь, убивает петуха. Этот новый огонь знаменует конец затворничества, конец периода, когда мать и новорожденный спят около очага. Жрецы по внутренностям петуха определяют мнение предков о новорожденном.

Идет подготовка к пиру: вне дома мужчины убивают козу и жарят мясо, в доме женщины делают рисовые шарики. Наполняют едой корзинки для жертвоприношений (потом эти продукты будут съедены участниками обряда), распределяя рисовые шарики согласно действиям, совершенным над новорожденным: надо поднимать (принимать) ребенка, перерезать пуповину, вновь поднимать (вносить в дом после представления его родственникам), кормить грудью, укладывать, заниматься плацентой, искать воду, сопровождать при выносе из дома.

Поев и пожевав бетель, старики проводят обряд «делать добро»: по очереди наносят бетель на лоб и на грудь ребенка и дуют на него, повторяют это со всеми жителями дома, а под конец — с отцом. Цель обряда — сделать так, чтобы ребенок не плакал и не простужался, чтобы между родными не было раздора. Родственники матери кропят водой при помощи листа огонь, постель, мать и дитя, чтобы «остудить их». Дитя «открывает глаза», т. е. входит в жизнь коллектива. Мать и старшие сестры остатками воды моют лицо и руки: это — конец праздника. Лист бросят в источник, чтобы у ребенка было большое потомство, которое «потечет», как лист, увлеченный водой³⁵.

Если праздник затягивается, начинаются рассказы о происхождении рода, поселка. В обычные дни такие истории табуированы.

Так, с разным составом участников, в зависимости от рождения мальчика или девочки, проходит обряд представления ребенка родственникам и предкам. Ответ предков жрец читает по внутренностям жертвенного петуха: если он положительный, значит, предки согласны ввести нового члена в дом, защитят его, либо, приняв дары, они выскажут свое удовлетворение. Старики в конце праздника, пожевав подаренный предкам «бетель ребенка», передадут ему с дыханием их благословение.

На острове Атауру рождение близнецов воспринималось как несчастье. Отец проводил обряд «разделения» близнецов, семь раз переступая через каждого из спящих младенцев, начиная первый шаг с правой ноги. Затем, стоя у детей в головах, произносил фразу, гласящую, что он переступил через два дерева (т. е. через отцов детей), что теперь они не будут толкать друг друга, чтобы один умер, а другой выжил.

Атаурцы считают, что этот обряд ответит на вопрос о неверности жены: если один из близнецов умирает, его считают ребенком другого мужчины. «Неверность» женщины должны возместить ее родственники, вернув мужу выплаченный им выкуп.

Рождение близнецов вызывает обычно трения между супругами, и дети лишаются отцовской ласки. Смерти одного из них почти желают: это единственный способ успокоить ревность мужа³⁶.

Жрец, которого приглашают в случае рождения близнецов, проводит обряд исповеди «виновной», чтобы восстановить нарушенный порядок и установить равновесие сил и основ, регулирующих жизнь общины.

Мальчиков и девочек с самого рождения ориентировали на их будущие обязанности. Показ мужских и женских работ включали уже в первые обряды, проводимые над детьми публично. Когда мать и дитя впервые показывались из дома, один из мужчин начинал рубить дерево или полоть (у южных тетумов), складывать камни в кучу, вскапывать землю, сажать корнеплоды (у кемак), возвещая таким образом, что этот новорожденный мальчик будет строить террасы, обрабатывать поле. При первом выносе из дома новорожденной девочки одна из женщин начинала ткать на ручном станке, прясть или красить нитки, плести корзину, толочь рис, т. е. демонстрировать женские умения. Считалось, что душа ребенка включится в работу, увидит, что и как надо делать, и впоследствии человек станет хорошо справляться со своими обязанностями³⁷.

По поверьям тетумов, душа входит в тело ребенка за несколько месяцев до рождения и находится в его голове³⁸.

Новорожденных связывал с миром предков не только послед, но и имя. Считалось, что некоторые свойства человека переходят на имя, что имя обязывает своего носителя к определенным видам деятельности. Например, хранить священное поле. Сын, которому после смерти отца надлежит это делать, должен сразу сменить имя на требуемое. У кемак новорожденному нарекают имя в первый же день: женщина из рода матери или отца ребенка кормит его грудью (родильница начнет его кормить со второго дня) и произносит ряд имен. Выбирают то из них, которое произносят, когда ребенок начинает сосать грудь. На Атауру имя дают на третий день после рождения и привязывают детям при этом белую нитку на правое запястье. Тетумы проводят обряд наречения имени спустя два-три дня после первого выноса ребенка из дома³⁹. Фаталуку дают ре-

бенку имя после отпадения пупка, лере — через два-три месяца после рождения⁴⁰.

Выбирая имя из имен умерших предков (одно и то же имя одновременно двоим живым людям давать нельзя), учитывают много факторов, в том числе место рождения и юридическое положение ребенка. Если он родился в поселке отца матери, начинают с перечисления имен предков по материнской линии, ибо, пока не выплачен выкуп за жену, ребенок принадлежит роду деда по матери. Выплата хотя бы части выкупа влечет перемену поселения и филиации. Набор личных имен невелик — 10—12 мужских и примерно столько же женских. Сына-первенца стараются назвать именем прадеда по отцовской линии, для других сыновей выбирают имена родственников, свойственников, иногда даже имена жителей других поселков, если с теми установлены родственные отношения. Дать ребенку незнакомое имя опасно: можно навлечь на него несчастье.

Тетумы к личному имени добавляют имя отца (отчество) и родовое имя. Так, если отца из рода *Туна* («Угорь») звали *Лекик Нахак Туна*, то полное трехчленное имя его сына *Фахи* будет: *Фахи Лекик Туна*. Точно так же образуется полное имя дочери; мать не может передать ей свое личное имя в качестве отчества, как и название своего рода (свое родовое имя женщина не меняет даже при замужестве). У кемак имена двухчастные: первое имя — указатель пола, второе — имя отца. У атони имя отца также входило в двухчленное имя. Если отца зовут *Фаи*, то полное имя его сына *Нено* будет *Нено Фаи* («Нено, сын Фаи») ⁴¹.

В течение жизни имя можно сменить несколько раз. Европейцы удивлялись, что при переписях один и тот же человек именовался уже по-другому. Имя меняли вынужденно — после смерти родителей, по семейным поводам. Ребенок, как и пожилой человек, мог сменить личное имя из-за болезни или несчастного случая. Считалось, что болезнь младенца вызвана действиями умершего родственника, который таким образом дает знать о своем желании возродить личное имя. В этом случае родители проводили обряд на могиле, уговаривая умершего не вредить больше ребенку, затем возвращались домой, дули на головку малыша и приговаривали: «Такой-то (называлось имя) вновь появился» ⁴².

В первые годы жизни ребенку несколько раз меняли имя. Границей обычно служил возраст шесть—восемь лет, у фаталуку — 10, у кемак — 20 лет: позже старались не менять. Отец у наи-дамо мог сменить имя сыну, родившемуся в его отсутствие: для этого надо было провести обряд над высушенными плацентой и последом. У на-наэк родители в наказание за воровство и плохие поступки могли вернуть сыновьям первые имена; но если дети исправлялись, имена меняли еще раз — давали им имена других предков ⁴³.

Детей, умерших раньше, чем им успели наречь имя, и тра-

гически погибших детей хоронят далеко от очага предков, без сложного погребального ритуала⁴⁴.

После христианизации тиморцы получили католические имена, фамилии (на португальской части острова), но многие продолжали пользоваться своими традиционными «языческими» именами, когда приезжали в родной поселок из столицы или районного центра, а также в семье⁴⁵. Правящая прослойка традиционного общества — вожди, высшие звенья местной администрации местами полностью перешли на европейские имена⁴⁶. На индонезийской части Тимора стали появляться мусульманские имена.

В то же время не всегда крещение и воспитание старших сыновей традиционных вождей было победой миссионеров. В местных культурах акцентировалось женское начало; соответственно с женским началом ассоциировались ритуальный правитель, младшая ветвь рода и т. д., так что продолжать традиционные культы в семье надлежало младшему сыну⁴⁷.

Ротийцы также выбирали имя ребенку гаданием. Если гадание не было успешным, приходилось выбирать из «небесных имен». Вторым следовало имя отца. Но, как и у тиморцев, ориентация на патронимическую систему нарушалась, если это был ребенок зависимого лица либо если за него не был выплачен выкуп: в таком случае после личного имени следовало первое имя матери, и ребенок относился к линии деда по матери⁴⁸.

Дети, рожденные вне брака, включались в род отца матери или братьев матери. Позднее их мог усыновить муж матери⁴⁹.

Как родные, так и усыновленные дети наследуют статус и права своих родителей. Усыновлению подлежат малыши не старше шести лет (у атони). Усыновители, в том числе бездетные пары, берут детей предпочтительно у многодетных родственников, лучшим вариантом считается усыновление детей брата. Часто это решается в момент рождения ребенка, и приемная мать сыграет роль его матери в обряде первого представления новорожденного родственникам. Тем не менее дитя будет оставаться с родной матерью, пока его не отнимут от груди. Переход ребенка в дом усыновителей отметят передачей имущества — тканей, браслетов — и подарками. Часть подарков имеет не только ритуальную, но и коммерческую значимость, но факт перехода детей в другую семью продажей не считается⁵⁰. В прошлом детей захватывали на войне, похищали в отдаленных районах, покупали на базаре, могли также усыновлять детей-рабов. Сейчас, зная экономическое положение и проблемы друг друга, знакомые семьи могут обмениваться: получить за ребенка буйволов, свиней или деньги⁵¹. Атони также покупали девочек у тетумов, воспитывали их. Впоследствии жених платил за такую девочку большой выкуп — *белис*; собрать его обычно могли вожди или богачи⁵².

Бунак рассматривали усыновление, подобно браку с выкупом невесты, в качестве одной из важных форм установления род-

ства и свойства между родовыми группами. Лучшим вариантом считалось принять одного или нескольких детей из рода дающих жен («разделить лоно — отнять от груди», «расчленив очаг — снять чайник с огня»). При усыновлении происходил обмен дарами, подобно передаче выкупа за невесту при заключении брака, и проводились подобные ритуалы. Удочеряемая девочка приносила с собой, как будто она выходила замуж, семена, самок главных домашних животных, а также украшения и особое покрывало, принадлежности для прядения и ткачества. Усыновляемый мальчик получал нож-косарь и полольную кирку.

У бунак имелась и другая форма адопции, когда усыновляли ребенка из рода берущих жен («вернуться назад по своим собственным следам»). Тут в ход идут только женские вещи — ткани, свиньи и корзины, но не серебро и не буйволы. Отцу ребенка отдают большой серебряный диск, который называется «имя», но дальше его не передают, а хранят в доме и при удобном случае (семейном празднике, свадьбе) возвращают прежнему владельцу в обмен на ткани.

Возникает вопрос о дальнейшей судьбе детей, усыновленных другим домом: они оказываются возможными супругами для своих родственников из прежнего дома. Но на деле таких браков не допускают — учитываются и филиация, и резиденция⁵³.

У фаталуку мужчина имеет двойную филиацию — по линии отца, а также по линии деда по матери. Женщина имеет тройную филиацию — по линии мужа (или будущего мужа), отца и деда по матери⁵⁴.

Спустя несколько дней или месяцев после рождения у кемак девочкам прокалывают уши и вкладывают в отверстие плод сахарной пальмы, чтобы оно расширилось. Младенцам обривают головы, девочкам при этом оставляют прядь волос на макушке. Южные тетумы проводят обряд первого срезания волос спустя три—шесть недель после рождения, слабым детям — как только мать окрепнет после родов. Иногда его проводят одновременно с обрядом первого появления ребенка на людях.

Накануне этого события кто-либо из родственников отправляется на берег моря ловить рыбу. Первую пойманную рыбку потрошили и высушивали на солнце, укладывали в корзинку, где хранились семь красных петушиных перьев, точильный камень и нож для срезания волос. Корзинка лежала у священной сваи в доме и отвлекала духов предков. Утром в день праздника мать выносила из дома ребенка, корзинку и бетель. Когда она перешагивала поперечную балку, собравшиеся мужчины спрашивали ее: «Вы с того берега реки?» От имени ребенка следовал ответ: «Да». Мать передавала бетель отцу ребенка, гостям раздавала рыбу, начиналась подготовка к пиру. Корзинку брал срезающий волосы, семь раз проводил над головой ребенка священными предметами, смачивал волосы теплой водой и сбрасывал их, оставляя только прядку на темени. Процедура эта была весьма мучительной для ребенка, ибо нож затачи-

вали не слишком сильно. Срезанные волосы прятали в ореховую скорлупу, и спустя семь дней закапывали эту скорлупу в источник или под банан, как и пупок, чтобы ребенок рос так же быстро, чтобы головка у него не болела, а была ясной, как вода в источнике. На праздник срезания волос кроме близких родственников родителей приглашали и шамана⁵⁵.

Итак, в ритуалах, открывающих жизненный цикл, участвуют члены семьи и их родственники. Обряд первого выноса ребенка из дома оказывается его «социальным рождением», во время которого происходит включение нового члена коллектива в род и традиционную систему брачных связей путем представления его приглашенным. Символами мира духов, выразителями воли предков оказываются старики: им приходится играть роль посредников между миром живых и миром умерших.

Позднее детство. Тетумы, как уже было сказано, обривали головы маленьким детям в гигиенических целях. Девочкам оставляли пучок на макушке — тем больше, чем старше они становились. Короткие волосы вокруг пучка образовывали венчик: эта прическа отличала девочек-подростков. Когда волосы отрастали так, что их можно было связать в узел, девочку считали невестой. Мальчикам оставляли прядку на темени и зачесывали ее на лоб. Мальчики постарше и юноши стригли волосы коротко, подражая европейцам. Юноши до 20 лет зачесывали волосы на пробор или назад. В прошлом женатые мужчины носили длинные волосы, закрепляли их платком, но постепенно этого обычая стали придерживаться только старики⁵⁶.

По наблюдениям европейцев, дети до девяти-десяти лет ходили голыми. В восемь-девять лет «больших мальчиков и девочек», как их теперь называют кемак, начинают одевать. В этом возрасте им доверяют достаточно серьезные самостоятельные задания. Обычно мальчики носят на бедрах белый платок, купленный в китайской лавке, девочки — цветной платок, а в последние годы платьице. Но надевают это при чужих, отправляясь в школу, церковь или на рынок. В деревне, в горах, в поле до 12 лет дети одежду не носят⁵⁷.

До пяти-шести лет дети играют вместе, позже мальчики и девочки играют отдельно. Мальчиков дразнят, если те слишком долго участвуют в играх девочек. Игры дают навыки мужских и женских работ: у кемак для девочки трех-четырех лет изготавливают миниатюрный ткацкий станок, чтобы она «упражняла руки», а мальчику отец или дед вырезают маленькую палку-копалку либо сажальный кол — основные земледельческие орудия тиморцев⁵⁸.

Игры мальчиков должны развивать ловкость и силу. Известен ряд игр с орешками, которые подбрасывают, ловят, особому переключаются и пр., где участвуют один или несколько игроков. Подражая повадкам животных, мальчики играют в буйволов, в лошадки — гоняются друг за другом, прыгают, брыкаются. Мальчики состязаются в перетягивании каната.

В школах стали популярны игры с мячом, особенно футбол. Распространена стрельба легкими деревянными пробками из пугача-самострела: берется полая бамбуковая или камышовая трубка, и в сквозную прорезь вставляется пружинка-курок из упругой бамбуковой полоски; с помощью такого орудия можно даже охотиться на крыс и мелкую дичь⁵⁹. Мальчики бросают камни, метают диск и копья, учатся стрелять по птицам, кузнечикам из стрелометательной трубки⁶⁰. Любят волчок, вырезанный из дерева и запускаемый веревкой; обычно мальчики запускают волчок во время обрядов, сопровождающих уборку риса⁶¹.

Среди девочек распространены коллективные игры в камешки, где важны внимание, ловкость, слаженность действий играющих. Девочки вместе прыгают через скакалку: двое крутят, остальные по очереди прыгают. Коллективной игрой в веревочку (широко известной под названием «колыбель для кошки») девочки чаще занимаются во время некоторых земледельческих обрядов; как и в других районах мира, часть фигур, получающихся при переплетении веревочки, имеет названия: «дом», «нож», «топор», «точильный камень», «человек», разные фрунты и т. п.⁶². Пришла на Тимор популярная в исламских странах игра «чонка», где нужно перекладывать фишки из нескольких рядов лунок в общий «банк»; на западе острова в нее активно играли женщины и дети⁶³.

До 6—12 месяцев ребенка кормят исключительно материнским молоком. В случае смерти матери ребенка передавали другой кормилице. Кормление грудью могло продолжаться довольно долго, до появления нового ребенка. Питание детей до 18—30 месяцев становится смешанным: появляются жидкие каши из вареного риса, позже прикармливают печеным сладким бататом, шариками из саговой муки, кашницей из кукурузной и маниоковой муки, иногда зернами вареной кукурузы, которую мать предварительно разжевала. Изредка ребенку давали молоко буйволицы или козы, исключительно редко — яйца, мясо и рыбу. В качестве дополнения детям давали неферментированный сок лонтаровой пальмы, из которого делают сахаристый сироп и алкогольный напиток. Пища трехлетних детей и детей постарше не особенно отличается от питания взрослых⁶⁴. Если детей отнимали от груди ранее обычного срока — до двух лет, их кормили жидкой, варенной на воде кашей из растертых в муку зерен риса или маиса⁶⁵. Привилегией детей было первыми есть рис и маис нового урожая — им отдавали зерна и початки самого раннего сбора.

Маленьких детей родители обычно балуют, особенно если те плачут. Малыши быстро понимают, как скорее добиться желаемого, и превращаются в маленьких тиранов. Грудной ребенок находится с матерью большую часть времени, даже когда она работает — толчет рис, готовит еду и т. п. Детей носят на руках или привязывают к себе платком. С ребенком за спиной или на бедре (дети постарше сидят верхом на бедре матери)

женщина старается работать размеренно, но труд для нее делается более тяжелым, что приводит к выкидышам и, следовательно, к снижению рождаемости⁶⁶. Когда ребенок устает или засыпает, мать укладывает его и отдает под надзор старших детей или родственников. Маленьких стараются не класть на голую землю: дети лежат на циновке; на Западном Тиморе для детей делали колыбель — натягивали ткань на прямоугольную раму и подвешивали на веревках⁶⁷.

После того как ребенка отнимают от груди, родители оставляют его в поселке под присмотром стариков, пока сами трудятся в поле. Если молодая семья живет отдельно, родители остаются с ребенком по очереди, в зависимости от выполняемых работ. В свободное время детей нянчат также младшие братья и сестры родителей.

Детей до пяти лет редко бранят и обычно не бьют. Как говорят старики, «малышей надо направлять мягкостью и спокойными словами, ибо они ничего не знают и все легко забывают». Чтобы добиться послушания, детей пугают тем, что за их поведением следят предки, что за нарушение обычаев духи их накажут. Старики комментируют такие угрозы следующим образом: «У взрослых нет больше силы управлять своими мальчиками»⁶⁸.

Подрастая, дети вовлекаются в трудовую деятельность. Сначала они присматривают за младшими братьями и сестрами, потом начинают выполнять работы по дому. В семье разделение труда по полу очень подвижно, и работы, не требующие специального обучения, выполняют все. Мужчины обязаны расчищать поле, сеять, выпалывать сорняки, обмолачивать рис. Жена может помочь ему укрепить стенку террасы заливного рисового поля и прогнать через увлажненное поле буйволов для взрыхления почвы. Женщина обязана готовить еду, носить воду, следить за одеждой, кормить домашних животных, пересаживать на поле рисовую рассаду, жать и обрушивать рис, ткать и т. д. Но если нужно, женщина может заниматься прополкой — делом мужчины. Толочь рис, носить воду и тяжести могут юноши. Мальчики могут плести и даже шить себе одежду. Труд мужчин, женщин и детей в семье дополняет друг друга.

Девочка с шести лет ходит с матерью в поле; в этом возрасте она должна также собирать топливо, носить воду, мыть посуду, прибирать двор, прясть пряжу, плести корзины. Дети носят еду и питье старшим, работающим на далеких полях. Восемилетний мальчик уже не только носит в дом воду и тяжести, ходит с отцом в поле, но и охраняет поспевающий урожай от птиц, свиней и обезьян, вместе со старшими братьями пасет буйволов не только на равнинных, но и на горных пастбищах. Эти престижные для тиморцев животные, обычно смиренные, объединенные в стадо становятся буйными и опасными. При пастьбе в горах пастухи менялись, как правило, через три-

четыре дня⁶⁹. При пастьбе на равнине мальчики угоняли стадо утром и возвращались к заходу солнца. По тому, как поют птицы, как закрываются некоторые виды цветов, они определяли приближение вечера. Днем мальчики могли есть корнеплоды, поджаренные на углях, сушеный на солнце батат, земляные орехи, фрукты. Только за ужином вся семья собиралась вместе в доме⁷⁰.

Взрослые не щадили детей в работе, наоборот, старались загружать их как можно больше — это касалось и переноски тяжестей (обычной обязанности женщин), и домашних ремесел. Французские мореплаватели начала XIX в., например, писали, что мужчины на Тиморе большую часть времени проводили за курением и жеванием бетеля, а женщины и дети — за плетением изделий из рисовой соломы, листьев лантановой пальмы и т. д.⁷¹.

Ранняя самостоятельность детей, раннее вовлечение их в производство традиционно поощрялись. Это достигалось при помощи достаточно жестких норм воспитания. К. Дю Буа, рассказывая об Алоре, также обращает внимание на раннюю самостоятельность детей. Мальчики, например, часто сами себя обеспечивали пищей, в том числе воруя ее на огородах. Одиночные и коллективные налеты за овощами начинались, как и везде в мире, в шутку, как игра, на своих семейных участках. Но когда урон становился ощутим, взрослые принимались гонять ребятишек, и те отправлялись в серьезные набеги на соседские участки⁷².

От гнева взрослых дети спасались бегством. Побег как средство протеста против распределения обязанностей по дому мог завершить спор матери и дочери. Европейцы неоднократно наблюдали, как дети выскакивали из домов и под крики взрослых мчались куда-то на огороды. Например, младший сын съел порцию старшего брата, опоздавшего на обед, а мать не уследила. Мальчик сбежал из дома и не появлялся, пока гнев взрослых не остыл. Как правило, на ночь дети возвращаются домой, встречаемые потоком брани и угроз.

Вряд ли правильно говорить, что дети воспитывались сами⁷³. На старшее поколение ложится задача воспитать молодежь, обучить ее всему. Делали это непрямыми методами обучения. Взрослый просто показывал пример либо внезапно, без подготовки, начинал что-либо делать. Мальчики помнят, как их отцы, сидя вечером у огня, вдруг начинали декламировать семейные предания, а сыновья старались запомнить их слово в слово. От отца сыновья заучивали мифы о происхождении рода, чтобы потом повторить их в нужном ритме и, главное, правильно произнести упоминающиеся в них имена предков. Старших сыновей допускали на ритуальные действия и жертвоприношения, где им разрешалось в хоре повторять ключевые слова.

Отец обучал сыновей пользоваться орудиями труда, изго-

товлять их, обрабатывать землю, ходить за скотом. Подрастая, юноши с гордостью демонстрируют отцу свое умение владеть оружием, ездить верхом, стрелять, охотиться, расчищать поле, управляться со стадом. Именно от отца сыновья получают в пользование (но не во владение) свое первое поле и первый скот.

Обучение детей в семье не было систематическим, но оно было последовательным. Множество навыков мальчик приобретал, общаясь с другими мужчинами старшего поколения, особенно с братом матери. Именно они обучали мальчиков военному делу (владеть копьем, мечом, подкрадываться к поселкам противника, сидеть в засаде), готовили к инициациям, к охоте за головами⁷⁴. Юноши похвалялись участием в грабительских набегах на укрепленные горные поселки, успешным угоном скота. До сих пор мальчики гордятся предками, прославившимися как удачливые охотники за головами, а военный танец остается одним из главных танцев мужчин. Огромным авторитетом пользовались «коты» (мео) — воины, успешно совершившие рейд охоты за головами, сильные и отважные. Но не меньшим уважением обладали знатоки ритуальных текстов, которыми сопровождалась земледельческие, военные, семейные и другие обряды.

Авторитет отца, а также категориальных и генеалогических родственников-мужчин его поколения в семье был очень высок⁷⁵. В жизни реального родственника от категориального всегда отличают: атони, в частности, добавляют к соответствующему термину слово «жизнь» (в смысле отец-создатель). К мужчинам предшествующего поколения мальчики должны относиться с почтением, вести себя при них сдержанно, не допускать шуток и вольностей, не обращаться к ним по имени. Дети могут принести этой группе родственников еду, но им запрещается без позволения вмешиваться в разговор и действия взрослых, задавать им прямые вопросы, прикасаться к ним. Взрослые же могут ударить ребенка, проигнорировать его вопрос. Отцу и мужчинам его поколения мальчики были обязаны помогать в постройке дома, починке изгороди, обмолоте риса и других трудоемких работах.

Мать в раннем детстве была для детей не меньшим авторитетом, чем отец. Мать защищала ребенка от гнева родителя, выхаживала больных, кормила и одевала. По мере взросления связь детей с матерью становится не такой тесной, а за рамками семьи имеет гораздо меньшее значение. При разводе дети могут остаться с матерью, хотя принадлежат к роду отца.

Тесные связи складывались у детей с сестрами отца и матери, с более далекими женщинами-родственницами предыдущего поколения, но во многом это зависело от расстояния, которое разделяло их дома. В первые годы после свадьбы молодые супруги живут в доме отца невесты. Сестры присматривают за детьми друг друга, в случае необходимости выкармливают их.

Отношения между сестрами, как правило, хорошие — они помогают друг другу, навещают друг друга после того, как разъедутся по отдаленным поселкам. Дети постарше по-прежнему стараются навещать своих «других мам», несмотря на значительную дистанцию между домами.

Отношения детей с братом матери и сестрой отца (а также с их партнерами по браку) гораздо теснее и свободнее, чем с другими взрослыми родственниками. Атони называют их словом, восходящим к глаголу «помогать». Ребенок может с ними шутить, играть, естественно, с должным уважением к возрасту. Дети предпочитают общаться и работать именно с этими категориями родственников, так как «они более терпеливы»; «не сердятся, если я не понимаю»; «с ними веселее». Убежав из дома, именно у них дети ищут пристанища. Чаще прибегают к помощи сестры отца, так как женщины лучше умеют утешить обиженного ребенка.

Очень тесные и теплые отношения складываются между дедушками и внуками. Внуки часто приходят в дом деда и бабушки, старики заботятся о малышах, дарят им подарки. Обязанностью внуков было будить задремавших вне дома деда и бабушку, «чтобы старики знали, что они еще живы и что есть люди, которые их любят»⁷⁶. С возрастом уважение к старости крепнет: Умершие переходят в категорию предков, их имена включаются в семейные молитвы, и дети начинают опасаться духов своих дедов и бабок, которые могут оказаться враждебными живым.

В воспитании подростков акцент делается на искоренение эгоизма и подобных отрицательных качеств. Родители настаивают, чтобы мальчики были общительны, приветливы, не жадны, так как плохое поведение может осложнить их будущее.

Помимо усыновления на Тиморе часто передают детей в другие дома на воспитание: у атони в конце 50-х годов более 60% детей деревни какое-то время жили вне своей семьи⁷⁷. Не теряя связи с родителями, дети жили в других домах, помогая по хозяйству одиноким людям — вдовым, разведенным, старикам. Атони убеждены, что «людям не следует жить в одиночку». Когда ребенка отдавали в другой дом, крайне важным было наличие там женщины, поскольку ее роль в воспитании детей очень важна. В основном дети уходили к родственникам, по отношению к которым традиция допускает известную свободу в общении (мать матери, сестра отца, мать отца, сестра матери, брат матери, брат отца). В доме брата матери дети оказывались реже всего. Пребывание детей в домах родственников не влекло особых осложнений в их финансово-правовом положении, в отличие от усыновления.

Дети рано вовлекаются в обрядово-религиозную жизнь. Пока они не стали взрослыми, т. е. пока они «не знают еще, какая разница между хорошим и плохим» (букв.: «не отличают правое от левого»), им позволяют выполнять важные поручения при церемониях жизненного цикла, например разнести еду

и бетель во время пиров. Дети помогают роженице, пока не кончается срок ее изоляции. В прошлом дети приносили еду, питье и топливо воинам, ждавшим за пределами поселка обряда очищения после охоты за головами⁷⁸.

У кемак во время праздника «возвращения огня», приуроченного к концу подготовительного сезона перед севом, взрослые и дети имели право на определенные виды пищи. Праздник был призван вызвать дождь и объяснялся мифом о том, как была разрезана небесная лиана, соединявшая небо и землю. Подобный миф записан у их соседей-бунак: они тоже объясняют в этом мифе появление на земле огня, полового акта и последующее рождение детей.

В ходе праздника в деревню приносили корзины риса, часть его варили на пару, делали подношения предкам, а часть риса укладывали в пакеты, сшитые из листьев пандануса, и вешали в важных частях дома и усадьбы. Наутро рис из пакетов, висящих в доме, съедали взрослые; из пакетов, висящих в загоне для буйволов и загоне для коз, — мальчики, в курятнике и свиарнике — девочки. Это, очевидно, отражает будущее разделение труда⁷⁹.

Подрастая, дети наряду со взрослыми участвуют в празднествах и церемониях, исполняя там даже сольные номера. Миссионер П. Мидделькоп наблюдал, как девочка 14 лет исполняла военный танец на празднестве, завершающем похоронный цикл, которое проводилось через четыре года после смерти ее отца. Она была в костюме воина-мео, и зрители отметили, что она повторила личный отцовский военный танец, т. е. что она — его копия. Девочка танцевала только под звуки отцовского гонга, останавливаясь, если он замолкал⁸⁰.

У кемак ребенок нес священную саблю во время свадебного обряда. Оружие считалось одной из главных святынь, обладающих магической силой, которая могла вселяться в члена группы, владеющего им⁸¹.

Но в то же время, пока дети не стали полноправными членами рода, они должны были соблюдать многие запреты — не входить в священный дом, не смотреть и не прикасаться к менструальной крови, иначе они могут погибнуть (утонуть в море, упасть с дерева и т. п.)⁸².

Юность. В 14—15 лет девушка выполняет уже все женские работы. Самостоятельность юношей наступает позже, в 16—17 лет. Знак совершеннолетия юноши — поле, которое он сам закладывает и обрабатывает, и скот (стадо), который он получает от отца в пользование для постоянного ухода.

У многих народов Тимора родители отрицательно относились к тому, чтобы у их детей появлялись вещи в личной собственности. Подарки дедушек, бабушек и других родственников родители у ребенка просто отбирали, а заработанные детьми продукты питания отправляли в семейный амбар. Подарки, которые девушка получала от ухажеров, копили для ее приданого

и позволяли брать лишь по торжественным случаям. Часто отец и сын ссорились из-за денег, заработанных сыном на службе, и даже из-за армейского жалованья и довольствия, которые сын оставлял себе. Доход от овощей с грядок дочери тоже, как правило, поступал в семейную копилку⁸³. С распространением рыночной торговли местным властям пришлось уговаривать родителей-атони разрешить дочерям выращивать овощи на продажу для своих нужд. Девушки-кемак имели возможность зарабатывать своим трудом — делали ткани на продажу. Изготовленные в технике *икат* ткани высоко ценятся в Восточной Индонезии и пользуются большим спросом. Поэтому уже у маленьких девочек-кемак появляются деньги, на которые они могут что-либо купить в китайской лавке, открытой почти в каждом крупном поселке: моток ниток для предстоящего тканья, индонезийскую или китайскую привозную одежду из фабричных материалов, зеркальце, отбеливающий крем и т. п.⁸⁴

Маленькие дети жили и спали в одном помещении с родителями. Девушки по-прежнему продолжают жить в той же комнате-матке родительского дома, а вот мальчикам-подросткам приходится переселиться в переднюю (мужскую) его часть или уходить спать на веранду, где днем обычно едят⁸⁵.

Ко времени полового созревания девушки и юноши начинали тщательно заботиться о своей внешности. Они подпиливали и чернили зубы, наносили татуировку. Мужчины обычно татуировали грудь, плечи, предплечья, женщины — верх тела. Часто эти операции совершали перед свадьбой или вскоре после нее. Мамбаи метафорически сравнивали новый дом с девушкой-невестой, у которой «черные зубы и длинные волосы», которая одета в чистые одежды и новые украшения⁸⁶.

Девушек на выданье родители заставляли носить яркие одежды, серьги, украшения. «Наши дочери не должны показываться неодетыми»⁸⁷, — говорили они. Очевидно, родители стремились таким образом устроить выгодный брак своим дочерям, надеясь получить большой выкуп за невесту.

Важным событием в жизни мальчиков была подготовка к посвящению в мужчины (в прошлом она завершалась походом за головами и женитьбой). Юноши-атони в 14—15 лет подвергались обрезанию: в бамбуковые тиски зажимали крайнюю плоть и отрезали ее ниже зажима. Ритуал, сопровождавший операцию, был весьма сложен⁸⁸.

Юноши-тетумы подвергались обрезанию годам к 15—18. Специалист совершал эту операцию над водой, чтобы ни одна капля крови не упала на землю. Праздника по поводу операции тетумы не устраивали. На острове Атауру обрезание считалось одним из важных обрядов физического и социального развития мужчин. В некоторых семьях мальчикам делали обрезание в трех-четырёхлетнем возрасте, но чаще в 12—14 лет; спустя три-четыре года они могли вступать в пробный брак. Обряд проводили вечером в священном доме; кроме непосредственных

участников допускалось присутствие только деда по линии отца. Обращаясь к предкам, жрец священным ножом обрезал крайнюю плоть, окроплял кровью самого мальчика, алтарь предков, собирал ее в сосуд. Сосуд с кровью, отрезанную плоть и бетель подвешивали к потолку на несколько дней в мужской сумочке, а позже вешали на дерево возле гробницы предка рода иницируемого.

Все это время участники обряда не должны были ни с кем общаться и даже попадаться кому-либо на глаза, разводить огонь. Конец изоляции знаменовался разжиганием очага, что сближает обряд обрезания с родильными ритуалами. В период изоляции устанавливались строгие пищевые запреты, не позволялось курить и жевать бетель. Нарушение запретов (вскрикивание в момент операции, разговор с родственниками, особенно с женщинами, после нее) влекло, по поверьям народов Атауру, кару со стороны предков и дорогостоящие умиловительные обряды. У южных тетумов принято подшучивать над мальчиками после обрезания, причем это могут делать и лица противоположного пола, а знаком операции служат платки или куски белой ткани, развешанные на деревьях вокруг дома «гэроя дня»⁸⁹.

Домов молодежи и молодежных союзов у народов Тимора не было. Возможность познакомиться ограничивалась праздниками, куда взрослые брали с собой детей. Другой повод молодым встречаться и разговаривать неформально, у кого-либо в доме, представлялся редко. В наше время в христианизированных деревнях эту возможность дают спевки церковного хора; хоры стали очень популярны, и молодежь едва ли не каждый вечер отправляется на репетиции разучивать псалмы и прочие песнопения⁹⁰.

Область деятельности девушки — дом и двор, у входа в который молодые люди могли встречаться. Юноши заигрывали с девушками, слонялись по деревенской площади, обсуждали свои дела с приятелями. Работа для них отходила на задний план. При этом щеголи, как сердито добавляли старики, «еще и портят свою внешность». Родителям, естественно, не нравилось, что взрослые сыновья отлынивают от работы, проводят время вне дома и приходят только поесть. Но если старшим детям биття избегнуть не удается, то к юношам отцы уже не решаются применить силу.

В традиционной культуре многих народов Тимора сексуальные отношения среди молодежи были достаточно свободны, если не нарушались рамки дозволенного, в частности нормы родовой экзогамии⁹¹. Мать должна была следить за тем, чтобы дочь не вступала в половую связь с родственником, подпадающим под эти запреты, и с женатыми мужчинами.

Кемак позволяли молодежи «делать любовь» во время «праздника воды». Его проводили в последний месяц сухого сезона, «когда режут панданус» и изготавливают из его листьев

пакеты для риса. Такой пакет девушка давала юноше в обмен на бетель. В начале праздника молодежь два дня пела «малые песни», и сексуальные отношения, дозволенные в эту ночь (естественно, с соблюдением норм экзогамии), обычно становились прелюдией к браку. Потом наступало время «больших песен», которые пели взрослые и под это пение приносили в деревянную воду из священных источников, чтобы вызвать дождь⁹².

По наблюдениям европейских мореплавателей, на Тиморе «независимая девушка управляет собой, и на ее слабости не обращают внимания», «женщина при муже не имеет поводов для проступков»⁹³. Неверность супругов может привести к разрыву брака. В случае неверности мужа жена имеет право сохранить подарки, а ее родители — выкуп, внесенный за невесту родственниками жениха. В случае неверности жены родственники мужа требуют возврата выкупа и предсвадебных даров. Если девушке предстояло после замужества переселиться в дом мужа, ей не рекомендовалось чересчур увлекаться другими молодыми людьми. Девственница за сохраненную невинность имела право требовать от родителей жениха компенсацию в виде золотых и серебряных дисков (наследие предков, передававшееся по женской линии)⁹⁴.

В прошлом сексуальные отношения среди молодежи начинались довольно поздно. Часто после семейных и родовых праздников юноши и девушки спали рядом, хотя им было уже более 15 лет. Половые отношения могли стать прелюдией к браку, но появление ребенка не обязательно вело к этому. К детям всегда относятся хорошо, и если молодая мать не замужем, ее побранят за поведение, но препятствием будущему браку ребенок (или несколько детей) не станет. Аборты поэтому не часты; к ним прибегают в исключительных случаях, чтобы скрыть запретную связь. Обычно пили отвары определенных растений, обкладывали живот горячими листьями. На острове Атауру выкинутый плод девушка заворачивала в свою одежду и закапывала под полом внутри дома⁹⁵.

Многие народы Тимора автоматически включали девочек в род, а мальчиков считали только потенциальными его членами. Действительное членство мальчика в роде сородичи признают или отрицают, решая вопрос о его женитьбе. Человек вне клана не считался человеком в социальном смысле; он не имел прав и не имел обязанностей. Холостяк, по убеждениям тиморцев, не являлся членом клана. Тетумы называли холостых, т. е. социально неполноценных, мужчин словом «мальчик», невзирая на возраст⁹⁶. Как писал тиморский поэт Ф. Силван, уроженец крайнего востока острова, выражая мироощущение своих соплеменников, их этнопсихологический склад, они были убеждены, что мужчина не реализовался как человек, если не обзавелся женой и детьми⁹⁷.

Включение мальчика в род, уточнение филиации происходит при сборе выкупа за невесту. Поэтому дети примерно до 18 лет

могут жить в любом доме, после чего юноша должен или вернуться к родителям, или остаться у усыновителей — кто-то из них будет улаживать вопрос с его женитьбой. Для девушки это не столь важно: примерно в 20 лет она выйдет замуж и уедет с мужем.

При заключении брака или при усыновлении детей устанавливались или поддерживались отношения между различными группами людей (родовых групп, или «домов», у бунак, например, было несколько сотен), причем они считались более прочными, чем союзы по договору или клятве. Когда две родовые группы устанавливали договор по клятве, партнеры рассматривались как братья «младшие и старшие» и обязывались решать свои споры мирным путем; договор считался обязательным для потомков обеих сторон, а его нарушение каралось смертью преступника⁹⁸. Отношения по браку считались постоянными.

В большинстве случаев у кемак, мамбаи и макассаи обязательна женитьба кросскузенов: мужчине следует жениться на дочери брата матери или девушке из этого поколения. Атони, бунак, тетумы и др. также имели тенденцию к подобным бракам, но при этом за невесту полагалось давать определенный выкуп. Каждая родовая группа устанавливала отношения с разным числом традиционных союзников; богатые группы у бунак старались увеличивать это число, хотя наиболее знатные из них имели определенные ограничения.

В условиях существовавшего на Тиморе кольцевого союза из трех-четырёх участников жен традиционно брали из определенного рода: в этом случае, при постоянном прямом обмене, выкуп за невесту был меньше, чем при браке вне этого круга. Выкуп составляли буйволы, кони, длинные ножи-косари, приносящиеся при сельскохозяйственных работах, козы, золотые и серебряные диски, бусы и т. п.; приданое невесты («контрвыкуп») — ткани, свиньи, рис и пр.

Сам жених не имеет права добывать выкуп за невесту; его собирают мужчины из родовой группы отца или усыновителя, т. е. они решают судьбу брака и самого юноши. Узнав о решении молодого человека жениться, родственники-мужчины трех-четырёх поколений обсуждают его поведение после наступления половой зрелости. Защищал ли он интересы рода? Вел ли он себя достойным образом? Помогал ли старикам? Уважал ли старших? Знает ли ритуалы? Может ли рассказать миф о происхождении рода? Как оценят его предки?

Любопытен в этой связи эпизод, свидетелем которого оказался Д. Хикс. Один из информаторов-тетумов послал своего 14-летнего сына с подарком на свадьбу, а тот по пути увлекся петушиным боем и проиграл все деньги (подарок). За это помимо взбучки мальчику пришлось провести в одиночестве ночь в лесу. По словам информатора, поступок сына опозорил самого мальчика, его отца и весь род, дал духам предков повод вмешаться в дела рода и навлечь на всех неприятности. Поэто-

му виновнику в наказание пришлось дрожать от ужаса всю ночь в месте, ассоциирующемся со священным миром, а проступок еще зачтется ему при женитьбе⁹⁹.

Брак с выкупом за невесту был одним из возможных на Тиморе видов брака. Собранный родственниками жениха выкуп выплачивали по частям. Для брака требовалось одобрение предков: жрецы гадали по внутренностям жертвенных животных, и положительный ответ означал, что женщина сможет иметь детей. После выплаты первой части выкупа жених и невеста могли жить вместе. Первое время после свадьбы молодые живут в доме отца невесты; после рождения ребенка имеют право построить тут свой отдельный дом. После выплаты последней части выкупа муж (у тетумов) мог забрать жену и детей в свой поселок, получить от отца участок земли для огорода и вести самостоятельное хозяйство либо войти в долю с неродственниками, получая часть урожая. Помимо отработки за жену в теории признавалась возможность отработки самой женщиной, но на практике такого не случалось.

Выкуп за невесту у кемак подразделяли на «малую плату» и «большую плату». Второе было большой редкостью, так как этот выкуп надо было уплатить одновременно за дочь вождя либо за женщину, которая должна была уехать с мужем далеко от родного поселка. В этом случае развод был невозможен, и, овдовев, женщина останется в доме мужа; над ней совершат обряд отделения от ее предков и отказа ее родственников от прав на ее детей, которые будут принадлежать к роду отца. В рамках «малой платы» выкуп вносили долями: после первого взноса разрешались сексуальные отношения жениха и невесты, после второго — рождение ребенка и перемена локальности, третий взнос завершал выплату. Поселившись вирилокально, женщина сохраняла права и обязанности в своем роде. Поэтому в некоторых районах запрещалось выплачивать выкуп за жену полностью¹⁰⁰.

Если родственники отказывали юноше в сборе выкупа за невесту, он мог уйти жить к тестю, но всегда занимал там подчиненное положение, а его дети принадлежали к роду деда по матери.

У бунак муж оставался жить в семье жены, если за нее вносили меньший выкуп. Как правило, на брак этого вида шли бедные родовые группы, теряя тем самым права на потомков своих сыновей¹⁰¹.

Брак без выкупа и некоторые чрезвычайные обстоятельства могли менять филиацию детей. Вместо членства в «старом» роде отца ребенка причисляли к «новому» роду матери, если в нем, например, нет мужчин. Но в роде матери ребенок будет ниже по положению и войдет в его «женскую ветвь». Браки между «женской» и «мужской» ветвями рода возможны¹⁰².

Фаталуку, атони и другие при заключении браков учитывали также членство в дуально-брачных половинах. Несмотря на та-

готение к патрилинейности, у всех народов Тимора часты случаи матрилинейности и билинейности. Это способствует включению в общество также метисов и потомков межэтнических браков.

Молодая семья стремилась поселиться отдельно от родителей, но состав ее быстро расширялся за счет других родственников. В доме могло жить одновременно 19 человек и более. Например, в доме 42-летнего информатора Д. Хикса, о котором уже шла речь, и его 38-летней жены проживали их сыновья 14 и восьми лет, дочери пяти и четырех лет, его вдовья мать, дочь сына брата деда по отцовской линии и еще 11 родственников¹⁰³, в числе которых могли оказаться также братья и сестры, племянники, двоюродные братья, крестники и крестницы и пр.¹⁰⁴. В горных районах в одном доме селилась большая семья или несколько малых семей — последнее вызвано экономическими причинами.

Полигамия и разводы на Тиморе были не часты: дети оставались с матерью, а для новой женитьбы и обеспечения прав на новых детей требовалось собирать новый выкуп. Полигамия в настоящее время встречается у фаталуку, макассаи, в других районах очень редко. В прошлом полигамия была возможна по принципу сорората, и максимальное число жен составляло шесть у богатых¹⁰⁵.

Живя в большом коллективе, дети рано узнают, как положено вести себя со всеми категориями родственников.

Брат считается стоящим выше сестры. Братья обязаны защищать сестер и следить за их поведением, чтобы «сберечь доброе имя рода». Брату и сестре следует быть несколько отстраненными друг от друга — им нельзя оставаться наедине, прикасаться друг к другу, двусмысленно подшучивать друг над другом. Брат помогает замужней сестре и ее детям, пока она не отделена от своего рода ритуально. Без согласия брата сестра не может выйти замуж. Но брат также зависит от сестры: он получит часть будущего выкупа, так что заинтересован в ее удачном браке.

Отношения между братьями более формальны, чреватые конфликтами. Упор делается на отношения первородства, что заложено в тиморских терминах родства. Старший из братьев считается выше по рангу, имеет привилегии и преимущества в экономическом плане. Он может бить младших и командовать ими. Особенно возрастает роль старшего женатого брата, который вместе с отцом и другими мужчинами решает вопросы браков младших детей.

Учитывается принадлежность к возрастной группе. Сыновья старших братьев отца считаются старшими братьями ребенка, несмотря на их реальный возраст¹⁰⁶.

Между братьями, между старшей и младшей ветвями рода часто вспыхивают ссоры. Их могут спровоцировать фиксация вклада каждого в трудоемкие работы или выкуп за невесту,

экономические привилегии старшего брата (например, право преимущественного пользования огородом, который обрабатывали все вместе, или дележ наследства), отказ в помощи и т. д. Как правило, участки братьев расположены по соседству и обрабатываются коллективно, но при подсечно-огневой системе земледелия почва быстро истощается, и передел земель вызывает острые споры¹⁰⁷.

Конфликты между братьями стараются улаживать старики. Они напоминают о том, что благополучие рода зиждется на взаимопомощи, а духи предков накажут того, кто нарушает нормы отношений между родственниками. Соперничество может пойти так далеко, что один брат или оба покидают родной дом и уходят либо два-три брата с семьями из младшей ветви рода забирают святыни, имущество, переселяются и основывают отдельный поселок.

Степень участия юношей и девушек в ритуальной жизни рода и деревни возрастает. Особенно важна их роль в похоронном обряде.

Когда умирает старик, юношей посылают в соседние деревни, связанные с данным поселком отношениями родства и свойства, созвать всех на похороны. Поскольку с момента смерти человека до его похорон все жители поселка считаются мертвыми («людьми смерти») и должны устраниваться от всяких дел (как и члены рода покойного из соседних поселков), именно приглашенные свойственники («люди, дающие жизнь») вырубают гроб из ствола саговой пальмы, обмывают и обряжают покойника, подстригают ему волосы и ногти и выполняют остальные необходимые работы. Носилки с гробом несет на кладбище четное число юношей (у тетумов — 12 человек). Они считаются достаточно сильными, чтобы выдержать борьбу с душой умершего, которая якобы пытается вырваться и вселиться в другое тело. Впереди процессии следуют две девушки из рода покойного. Тетумы верят, что девушки и юноши, не вступавшие в половые контакты, менее тесно привязаны к материальному миру и, следовательно, менее уязвимы к действию духов джунглей¹⁰⁸.

Миссионер Б. Вроклаге обратил внимание, что в языке тетум нет слова для изъявления благодарности, нет даже соответствующего жеста или выражения лица. Школьники, общаясь с ним, употребляли малайское слово, выученное на уроках. Вроклаге также предположил, что тиморцы делали друг другу подарки не из чувства любви или дружбы, а потому, что так положено, следуя своим представлениям о хорошем и должном. На этом правиле, по его мнению, основывалась любовь родителей к детям¹⁰⁹.

Действительно, как мы видели, положение каждого члена коллектива (семьи, рода, общины и т. д.) регламентировано его полом, возрастом, родовой и племенной принадлежностью, шире — местом проживания, княжеством, уровнем образованности,

степенью ориентации на традиционную или современную культуру и т. п.

В системах терминов родства на Тиморе лица разного пола внутри поколения определяются по-разному. Наличие такой абсолютной номенклатуры для обозначения сиблингов (брат/сестра), по мнению Н. М. Гиренко, свидетельствует о «социальной иерархии лиц различного пола в рамках социального организма родства, в основе которой лежит прежде всего иерархия экономических функций»¹¹⁰.

Амбивалентность такой иерархии отражается на социальной иерархии групп, объединенных семейно-брачными связями. Так, в символической классификации атони род матери (который дает жен) именуется «дети-мальчики» и его представители обладают большими правами и преимуществами в социально-экономической сфере контактов по сравнению с родом отца (который берет жен), именуемым «дети-девочки». Но в обрядах жизненного цикла они менялись местами на иерархической лестнице; значимость последних возрастала, у атони эти группы родственников именовали соответственно «люди-отцы» и «люди-дети»¹¹¹; бунак называли род дающих жен «дом матери» и род берущих жен «дом дочерей»¹¹². Оппозиция этих двух групп свойственников осознается таким образом также как противопоставление двух поколений.

Отношения родства и свойства, как мы видим, определяют положение человека в традиционном тиморском обществе. Это ярко проявляется, в частности, во время обрядов и последующих пиров. На праздниках, куда приглашают всех родственников и свойственников, с каждой категорией лиц обращаются по-разному. За людьми из группы берущих жен ухаживают, прислуживают им, выделяют лучшие куски, говоря, что «родители должны хорошо кормить своих детей». А что касается группы дающих жен, то им едва предлагают поесть¹¹³. Разные категории родственников на пирах сидят и едят отдельно, пищу им разносят дети.

Существует иерархия пищевых продуктов для «полноценных» и для «неполноценных» членов общества, мужчин, женщин, детей и т. д. Сам процесс еды считается интимным, и детей с раннего возраста учат, что нельзя смотреть на человека, когда он ест, нельзя с ним в это время разговаривать и тем более входить в это время в чужой дом¹¹⁴. Для детей и женщин полагается растительная пища, для мужчин — мясная; супруги могут есть вареное мясо, холостые мужчины — жареное, запеченное и т. п.¹¹⁵. Пища (вареный рис, свинина) занимала важное место в обрядах жизненного цикла, земледельческих ритуалах тиморцев.

Созданием родства, как мы видели, заканчивалась социализация детей. Установление родства было длительным процессом, в котором действовали как социальные, так и экономические факторы. Воспитание ребенка нацеливало его на участие в

общественной производственной деятельности, а степень вовлеченности в коллективный труд способствовала в дальнейшем включению его в коллектив в качестве полноправного члена.

Девочки включались в производство, работая по дому и изготавливая изделия для внешних связей (обмена, продажи) своей родственной группы. Они не только отработывали свое содержание, но и приносили некоторую экономическую выгоду семье, общине и т. п. Мальчик подключался к другим видам деятельности. До брака он получал долю урожая с поля или огорода отца, которые он помогал обрабатывать, и мать кормила его из этой доли. Одновременно мальчики имели право на пищу, добытую охотой. Женившись, мужчина работал на поле тестя, обеспечивая едой себя и свою «незавершенную» (до выплаты выкупа) жену. Только после рождения ребенка, т. е. когда мужчина и женщина выполнили свой долг в браке, родственники мужа выплачивали выкуп, и новая семья могла начать самостоятельную хозяйственную деятельность. Происходило это в поселке мужа либо в поселке жены, и дети считались потомками той группы, которая их кормит, хотя биологически являлись потомками конкретных отца и матери. Выплата выкупа за невесту создавала один из вариантов возможного будущего родства.

Как мы видели, родство по кормлению (по терминологии Н. А. Бутинова¹¹⁶, который неоднократно указывал на всеобщий характер понимания пищи как символа родства в условиях общинно-родового строя) оказывалось у народов Тимора важнее, чем родство по крови.

В конце XIX в. голландские и португальские колониальные власти активно вмешивались в жизнь тиморцев. Влияние европейских колониальных систем, позже влияние индонезийского государства (прежде всего в области образования, религии, здравоохранения) затронули глубинные уровни традиционного общества.

На современных тиморцах заметно сказывается существование двух отдельных моделей воспитания — в семье и в учреждении (детский сад, школа).

Традиционный тип воспитания детей, направленный на подготовку человека к выполнению определенных задач, ощутил противоречия современного общества. Полное подчинение личности интересам коллектива (рода, общины), создание социального родства как в конечном счете заслуги перед обществом оказалось уже невозможным. Эти типичные для общинно-родовой формации нормы нарушались в ходе социально-экономического развития острова, распространения товарно-денежных отношений, столкновения с политическими и социально-экономическими системами классовых обществ Азии и Европы. В результате значительно возросла допустимая в первобытности вариативность норм и традиций, что не могло не сказаться на системе

воспитания молодого поколения, выдержанной, однако, в рамках докапиталистической формации и одинаково характерной для коренных народов региона.

- ¹ Народы мира: историко-этнографический справочник. М., 1988, с. 549—550.
- ² *Renard-Clamagirand B.* Marobo, une société Ema de Timor. P., 1982, с. 67—68.
- ³ *Hicks D.* Tetum Ghost and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community. Palo Alto — Mayfield, 1976, с. 123.
- ⁴ *Бернова А. А.* Население Малых Зондских островов: историко-этнографическое исследование. М., 1972, с. 99—113; *Бернова А. А.* Атони. Тегумы.— Малые народы Индонезии, Малайзии и Филиппин. М., 1982, с. 116—146; *Трисман В. Г.* Обряды и поверья, связанные с рождением и воспитанием ребенка у малых народов Индонезии.— Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980, с. 178—203.
- ⁵ *Schulte-Nordholt H. G.* The Political System of the Atoni of Timor. The Hague, 1971, с. 101.
- ⁶ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, с. 134.
- ⁷ *Friedberg C.* Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor.— The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia. Ed. by *J. J. Fox*. Cambridge, 1980, с. 350.
- ⁸ *Hopfer Rego F. J.* Uma Lenda «mambae».— Boletim da Sociedade de Geografia de Lisbon. 1968. Vol. 86, № 4—6, с. 172.
- ⁹ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, с. 134.
- ¹⁰ *Freycinet L. de.* Voyage autour du monde, entrepris par ordre du Roi... pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820.— Historique. P., 1827. T. I, Pt. 2, с. 592.
- ¹¹ *Friedberg C.* La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor.— Archipel. 1977. Vol. 13, с. 47; *Hicks D.* Tetum Descent.— Anthropos. 1987. Vol. 82, № 1/3, с. 53.
- ¹² *Traube E.* Mambai Rituals of Black and White.— The Flow of Life, с. 312.
- ¹³ *Barros Duarte J.* Timor: Ritos e Mitos Atauros. Lisbon, 1984, с. 55—57.
- ¹⁴ *Traube E.* Mambai Rituals, с. 306.
- ¹⁵ *Hicks D.* A Maternal Religion: The Role of Women in Tetum Myth and Ritual. Northern Illinois University, 1984, с. 44—45.
- ¹⁶ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, с. 129—130.
- ¹⁷ *King M.* Eden to Paradise. L., 1963, с. 164, 185—186.
- ¹⁸ *Fox J. J.* Rotinese.— Ethnic Groups of Insular Southeast Asia. Ed. *F. LeBar.* Vol. I (Indonesia, Andaman Islands and Madagascar). New Haven, 1972, с. 108.
- ¹⁹ *King M.* Eden to Paradise, с. 163.
- ²⁰ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, с. 130.
- ²¹ *Forman S.* Descent, Alliance, and Exchange Ideology among the Makasae of East Timor.— The Flow of Life, с. 343.
- ²² *Barros Duarte J.* Timor, с. 21—23.
- ²³ *Cunningham C. E.* Order in the Atoni House.— Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 1964, D. 120, Af. I, с. 40.
- ²⁴ *Vaquinhas J. dos Santos.* Timor.— Boletim da Sociedade de Geografia de Lisbon. 1883. Vol. 4, № 10, с. 483—484.
- ²⁵ *Friedberg C.* Boiled Woman, с. 281.
- ²⁶ *Traube E.* Mambai Rituals, с. 305.
- ²⁷ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, с. 130.
- ²⁸ *Middelkoop P.* Curse — Retribution — Enmity as Data in Natural Religion, Especially in Timor, Confronted with the Scripture. Amsterdam, 1960, с. 27.
- ²⁹ *Barros Duarte J.* Timor, с. 22—23.
- ³⁰ *Middelkoop P.* Curse, с. 29.

- ³¹ *Kruyt A. C.* De Timoreezen.—Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 1923, D. 79, c. 374.
- ³² *Khan Maijlis B.* Indonesische Textilien: Wege zu Gottern und Ahnen. Koln, 1984, c. 115.
- ³³ *Hicks D. A.* Maternal, c. 38.
- ³⁴ *Forman S.* Life Paradigms: Makassae (East Timor) Views on Production, Reproduction and Exchange.—Research in Economic Anthropology. Ed. by *G. Dalton*. Greenwich, London, 1981. Vol. 4, c. 101, 104.
- ³⁵ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 135—139.
- ³⁶ *Barros Duarte J.* Timor, c. 27—28.
- ³⁷ *Vroklage B. A. G.* Ethnographie der Belu in Zentral Timor. Bd. I. Leiden, 1952, c. 450—452; *Clamagirand B.* Le travail du coton chez les Ema de Timor portugais.—Archipel. 1971. Vol. 3, c. 74—75.
- ³⁸ *Hicks D. A.* Maternal, c. 91.
- ³⁹ *Hicks D.* Tetum Ghost, c. 36; *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 133; *Barros Duarte J.* Timor, c. 25—26.
- ⁴⁰ *Almeida A. de.* Antroponimos em nomes de lugares do Timor Portugues.—Memorias da Academia des Ciencias de Lisbon. Classe de Ciencias. 1976. T. 18, c. 60.
- ⁴¹ *Hicks D.* Tetum Descent, c. 59; *Middelkoop P.* Curse, c. 21.
- ⁴² *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 133.
- ⁴³ *Almeida A. de.* Antroponimos, c. 62—63.
- ⁴⁴ *Forman S.* Descent, c. 164.
- ⁴⁵ *Jolliffe J.* East Timor: Nationalism and Colonialism. St. Lucia, Mayfield, 1976, c. 36.
- ⁴⁶ *Hicks D.* Tetum Descent, c. 58—59.
- ⁴⁷ *Fox J. J.* The Great Lord Rests at the Centre: the Paradox of Powerlessness in European-Timorese Relations.—Canberra Anthropology. 1982. Vol. 5, No 2, c. 32.
- ⁴⁸ *Fox J. J.* A Rotinese Dynastic Genealogy: Structure and Event.—The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard. Ed. by *T. O. Beidelman*. L., 1971, c. 42, 72—73.
- ⁴⁹ *Hicks D.* Tetum Ghost, c. 86.
- ⁵⁰ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 129—134; *Hicks D.* Eastern Tetum.—Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, c. 101.
- ⁵¹ *Hicks D.* Tetum Descent, c. 53.
- ⁵² *Middelkoop P.* Curse, c. 149—150.
- ⁵³ *Berthe L.* Le mariage par achat et la captation des gendres dans une société semi-feodale: les Buna' de Timor Central.—L'Homme. 1961. T. 1, No 3, c. 16—17.
- ⁵⁴ *Campagnolo H.* Fataluku I: Relations et choix; Introduction méthodologique à la description d'une langue «non-australonésienne» de Timor Oriental. P., 1979. c. 31.
- ⁵⁵ *Vroklage B. A. G.* Ethnographie der Belu, Bd. I, c. 450—451.
- ⁵⁶ Там же, c. 164—165, 457; Ethnographie der Belu in Zentral Timor. Bd. III. Leiden, 1953, Pl. XXVII—XXVIII, XCIV—CV; *King M.* Eden to Paradise, c. 99—100.
- ⁵⁷ *Freycinet L. de.* Voyage, c. 616; *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 134; *Vroklage B. A. G.* Ethnographie der Belu, Bd. I, c. 162—163.
- ⁵⁸ *Clamagirand B.* Le travail, c. 74.
- ⁵⁹ *Kate H. F. C. Ten.* Beiträge zur Ethnographie der Timorgruppe.—Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden, 1895. Bd. 8, c. 10, Taf. 1, Fig. 3.
- ⁶⁰ *Priedberg C.* Repérage et découpage du temps chez les Bunaq du centre de Timor (avec deux contes traduits par L. Berthe).—Archipel. 1973. Vol. 6, c. 137.
- ⁶¹ *Kruyt A. C.* De tol in den Indischen Archipel.—Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. 1932, D. 72, c. 587.
- ⁶² *Vroklage B. A. G.* Ethnographie der Belu, Bd. I, c. 460—463; Ethnographie der Belu in Zentral Timor. Bd. III, Pl. XXX—XXXIII.
- ⁶³ *Freycinet L. de.* Voyage, c. 666—669.

- ⁶⁴ *Fraga de Azevedo J., Gandara A. F., Pedrosa Ferreira A.* Estudos sobre a nutrição na Província de Timor.—Anais do Instituto de Medicina Tropical. 1958. T. 15, № I, c. 167.
- ⁶⁵ *Clamagirand B.* La cuisine Ema.—Asie du Sud-Est et monde Insulindien. 1978. Vol. 9, № 3—4, c. 202.
- ⁶⁶ *Friedberg C.* La femme, c. 48—49.
- ⁶⁷ *Peron F. A.* Voyage de Découvertes aux Terres Australes: Atlas historique/Par Mm. Lesueur et Petit. P., 1824. Pl. 46, Fig. 3.
- ⁶⁸ *Vroklage B. A. G.* Ethnographie der Belu, Bd. I, c. 455.
- ⁶⁹ *Hicks D.* Tetum Ghost, c. 52.
- ⁷⁰ *Clamagirand B.* La cuisine, c. 200; *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 49.
- ⁷¹ *Дюмон-Дюрвиль Ж.-С.* Путешествие вокруг света. СПб., 1843, ч. 3, c. 253.
- ⁷² *Du Bois C.* The People of Alor. Minneapolis, 1944, c. 55—57.
- ⁷³ *Трисман В. Г.* Обряды и поверья, c. 201.
- ⁷⁴ *Fox I. J.* Atoni.—Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, c. 105.
- ⁷⁵ *Middelkoop P.* De Betekenis van de Timorese term Atoni Amaf.—Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1971, D. 127, Afl. 3, c. 395.
- ⁷⁶ *Cunningham C. E.* Atoni Kin Categories and Conventional Behavior.—Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1967, D. 123, Afl. 1, c. 59.
- ⁷⁷ *Cunningham C. E.* Atoni Borrowing of Children: an Aspect of Mediation.—Proceedings of the American Ethnological Society. Ed. by *M. E. Spiro*. Seattle, 1964, c. 22.
- ⁷⁸ *Cunningham C. E.* Order, c. 65.
- ⁷⁹ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 228.
- ⁸⁰ *Middelkoop P.* Een studie van het Timoreesche doodenritueel.—Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. 1949, D. 76, c. 165.
- ⁸¹ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 208—209.
- ⁸² *Barros Duarte J.* Timor, c. 43—44.
- ⁸³ *Cunningham C. E.* Atoni Kin, c. 64.
- ⁸⁴ *Clamagirand B.* Le travail, c. 74—75.
- ⁸⁵ *Cunningham C. E.* Order, c. 39—40; *Hicks D.* A Maternal, c. 38.
- ⁸⁶ *Traube E.* Mambai Rituals, c. 312.
- ⁸⁷ *Forman S.* Descent, c. 343.
- ⁸⁸ *Kruyt A. C.* De Timoreezen, c. 381—383.
- ⁸⁹ *Vroklage B. A. G.* Ethnographie der Belu, Bd. I, c. 465—467; *Barros Duarte J.* Timor, c. 31—35.
- ⁹⁰ *Cunningham C. E.* Soba: an Atoni Village of West Timor.—Villages in Indonesia. Ed. by *Koentjaraningrat*. Ithaca, New York, 1967, c. 81.
- ⁹¹ *Vroklage B. A. G.* Die Grossfamiliale und Verwandtschaftsexogamie in Belu, Zentral Timor (Indonesien).—Internationales Archiv für Ethnographie. 1952. Bd. 46. Th. 2, c. 163—181.
- ⁹² *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 208—209.
- ⁹³ *Дюмон-Дюрвиль Ж. С.* Путешествие, c. 251.
- ⁹⁴ *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 97.
- ⁹⁵ *Barros Duarte J.* Timor, c. 29.
- ⁹⁶ *Hicks D.* Tetum Descent, c. 52.
- ⁹⁷ *Sylvan F.* Como vive, morre e ressuscita o povo de Timor.—Actas do Congresso Internacional de Etnografia. Promovido pela Camara Municipal de Santo Tirso de 10 a 18 de Julho de 1963. Vol. 4 (Coloquio de Etnografia Comparada. Oporto, s. a.), c. 281—285; *Sylvan F.* Comunidade dos povos de Timor.—VII-me Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques Moscou (3 aout—10 aout 1964). Moscow, 1970. Vol. 9, c. 286.
- ⁹⁸ *Berthe L.* Bei Gua: Itineraire des Ancêtres. Mythes des Bunaq de Timor. P., 1972, c. 45—46.
- ⁹⁹ *Hicks D.* Tetum Ghost, c. 67—70.
- ¹⁰⁰ *Cunningham C. E.* Soba, c. 76—77; *Renard-Clamagirand B.* Marobo, c. 100—101.
- ¹⁰¹ *Berthe L.* Le mariage, c. 30—31.
- ¹⁰² *Hicks D.* Tetum Descent, c. 51; *Cunningham C. E.* Soba, c. 76—77.

- ¹⁰³ *Hicks D.* Tetum Ghost, с. 67.
- ¹⁰⁴ *Fraga de Azevedo J. et al.* Estudos, с. 173.
- ¹⁰⁵ *Campagnolo H.* Fataluku, с. 173; *Hicks D.* Tetum Ghost, с. 54—55.
- ¹⁰⁶ *Schulte-Nordholt H. G.* The Political System, с. 102—103.
- ¹⁰⁷ *Forman S.* Testimony before US Congress, 28 June 1977.— Human Rights in East Timor. Wash., 1977, с. 26.
- ¹⁰⁸ *Hicks D.* Tetum Ghost, с. 114—124.
- ¹⁰⁹ *Vroklage B. A. G.* Ethnographie der Belu. Bd. I, с. 458.
- ¹¹⁰ *Гуренко Н. М.* Синхрония и диахрония (к вопросу об интерпретациях явлений культуры).— Древние системы письма: Этническая семиотика. М., 1986, с. 24.
- ¹¹¹ *Cunningham C. E.* Categories of Descent Groups in a Timor Village.— Oceania, 1966. Vol. 37, № 1, с. 17—18.
- ¹¹² *Berthe L.* Bei Gua, с. 48.
- ¹¹³ Там же, с. 47.
- ¹¹⁴ *Vroklage B. A. G.* Ethnographie der Belu. Bd. I, с. 460.
- ¹¹⁵ *Friedberg C.* Boiled Woman, с. 281.
- ¹¹⁶ *Бутинов Н. А.* Пища, родство, инцест.— Культуры народов Индонезии и Океании. Сборник МАЭ. № 39, Л., 1984, с. 113.

Е. В. Ревуненкова

**РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ИНСТИТУТОВ
В ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ
В СОВРЕМЕННОЙ МАЛАЙЗИИ И ИНДОНЕЗИИ**

В предыдущих сборниках, носящих название «Этнография детства», есть статьи, посвященные основным принципам воспитания у народов малайско-индонезийского региона: малайцев Малайзии, яванцев и батаков Индонезии¹. Этот очерк, состоящий из трех самостоятельных разделов, является своего рода продолжением и дополнением к каждой из опубликованных ранее статей. Мы сосредоточиваем здесь внимание на конкретных факторах, играющих важную социализирующую роль и способствующих сохранению традиционных форм жизненного уклада, поведения, мировоззрения перечисленных народов. Нами выбраны три таких социокультурных фактора: у батаков — традиционная форма хозяйства, прежде всего возделывание риса; у малайцев Малайзии — особая система обучения — *пондок*; у яванцев — древнее театральное искусство — *ваянг пуervo*, театр плоских кожаных кукол или силуэтный (теневой) театр.

Все три традиционных института, оказывающие влияние на формирование определенного типа личности у каждого из упомянутых народов, объединяет важное качество: их воспитательная роль не ограничивается каким-либо возрастом, а начинается с того момента, когда ребенок осознает себя, и продолжается в течение всей жизни, т. е. охватывает и детей, и взрослых. Общие сведения о педагогической культуре этих народов, изложенные в вышедших ранее статьях, в сочетании с описанием отдельных институтов, включенных в процесс социализации, которым посвящен данный очерк, позволят понять более глубокие механизмы становления и воспитания предпочтительного типа личности в современных условиях Малайзии и Индонезии. Этой проблемой очень озабочены как политические деятели, так и этнологи этих стран.

Возделывание риса. На проходившем в январе 1983 г. в Киото (Япония) международном симпозиуме по культурам азиатских стран — производителей риса отмечалось, что материальное и духовное присутствие риса ощущается в повседневной жизни, языке, литературе, искусстве, верованиях азиатских народов². В сознании многих индонезийских народов рис и жизнь — неотделимые друг от друга понятия. «Рис — это сама жизнь»³, — говорят ибаны. С рисом ассоциируются представле-

ния о плодородии, процветании, благополучии как всей природы, так и человеческого коллектива. Концентрируя в себе женскую (зерно) и мужскую (стебель) плодоносящую силу, рисовая культура в целом, с точки зрения рисоводов Индонезии, является воплощением женского начала, а особая «душа» риса, сосредоточенная в растениях, высаженных чаще всего в центре поля или (реже) в углах поля, представляет собой женскую плодоносящую сущность.

Возделывание риса — это прежде всего женское дело, мужчины выполняют подсобную роль: делают ямки на поле, помогают собирать урожай. А основной работой по возделыванию риса — посевом, пересадкой рассады, прополкой, сбором урожая — заняты женщины. Весь рисоводческий цикл пронизан женской ритуальной символикой: рост риса уподобляется росту и превращению девушки в женщину, появление зерен сравнивается с женской плодовитостью, а жертвоприношения растущему рису во многом состоят из тех лакомств, которые особенно любят беременные женщины.

Вообще отношения матери и ребенка занимают важнейшее место в ритуально-символическом осмыслении рисового хозяйства. Цикл развития и созревания риса на поле уподобляется циклу развития ребенка в материнском лоне, что находит выражение в соответствующей терминологии — «рисовой» по отношению к человеку и «человеческой» по отношению к рису. Особенно ярко это проявляется у батаков, которые одними и теми же словами описывают состояние женщины, ожидающей ребенка, и рисовой «души». Слово *болток* означает одновременно: «беременная женщина» и «созревшее рисовое зерно». *Парбуе* (или *харбуе*) означает «рис», «плод» в широком смысле слова, а глагол *мабуе* — «иметь много потомков». Термин *борти* — «неочищенный рис» — обозначает также и «плод ребенка»⁴.

В качестве жертвенной еды полю предлагают рыбу и рис, т. е. ту же самую еду, которую отец подносит своей дочери и зятю на свадебной церемонии и на седьмом месяце беременности дочери⁵. На рисовых полях беременные женщины должны приносить жертвоприношения особой категории духов, *бору на мора*, угрожающих как благополучному рождению ребенка, так и рисовым зернам⁶. Само название рисового поля — *ладанг* означает одновременно и «женское чрево», а прибытие души риса на поле означает «оплодотворение чрева»⁷. Про женщину, не способную по возрасту иметь детей, говорят «безнадежное поле» (*саен ладанг*)⁸. Процесс сеяния риса сравнивается у батаков с оплодотворением и зачатием ребенка, что выражается на особом языке погребальных плачей: «отец» на этом языке называется «сеятель» (*парсинуан*), «мать» — «носительница» (*пангинубу*), рисовые всходы считаются их детьми — *синуантуна* («сын»), *синуанбай* («дочь») ⁹. Каро-батаки считают, что, подобно тому как мужское семя, попадая в материнское лоно, способствует зарождению жизни, так же начинают

прорасти и рисовые зерна, попадая в землю, на поле¹⁰.

Благополучие, т. е. хороший урожай риса, обозначается словом *габе*, а удвоенная форма этого слова (*габе-габе*) обозначает «беременная женщина». Когда, обращаясь к женщине, батаки говорят: «*Габе ма хо*» (Да будет большой урожай), то это значит, что ей желают иметь много детей¹¹.

Как только беременность становится заметной, батаки говорят: «*Манггора ма памуро*» (букв. «Вызывает сторожка на рисовом поле»), т. е. состояние беременности сравнивается с обычаями при появлении рисовых побегов сооружать на поле хижину (сторожку) для отпугивания птиц¹². При приближении родов батаки говорят: «*Ху ма таон гок ма буланна*» — «Год окончен, месяцы вышли». Если беременность окончилась неудачно, то о ней говорят обычно: «*Эме на биби*» («Рис в рассаде», т. е. не созрел)¹³. У батаков существует запрет произносить имя родителей, иначе, они считают, не будут рождаться дети, а буквально выражают это словами «рис станет пустым»¹⁴.

В приведенном ниже заклинании, произносимом во время гадания по петуху, которое совершает батакский жрец, в символической форме представлен весь цикл развития и созревания риса, связь женской сущности риса с идеей плодородия, процветания, плодовитости, особенное, а именно заботливое и нежное, отношение к этой земледельческой культуре.

Обращение к рису

Спуститесь, божества Верхнего мира,
Поднимайтесь, поддержите нас на своих
головах, божества Нижнего мира!
Сидите крепко, божества здешние, в среднем мире!
Спустись, о мать!
И ты, мой учитель, и ты, волшебная сила учителя!
Я, волшебная сила,
Показывающая, выставляющая,
Обращающая эту молитву
К рисовой богине с гор,
Мать, которую я взрастила,
Мать, которая взрастила меня,
Я держу мать в ладони моей руки,
Я разбрасываю ее кончиками пальцев,
Я разбрасываю ее вниз по реке,
когда поднимаюсь вверх по реке;
Я разбрасываю ее вверх по реке,
когда спускаюсь вниз по реке.
Моя мать, которая хорошо обращается со своей дочерью,
Которая уважает своего зятя,
Моя мать, которая утешает плачущего,
Которая кормит худощавого,
Моя мать, плывущая девушка,
Утоляющая желания.
Я провожаю свою мать на место встречи
1 день, 2 дня, 3 дня,
4 дня, 5 дней, 6 дней,
7 дней.
Затем я исследую, изучаю мою мать,
Принцессу из ростка имбиря

В месте встречи.
 Мать прибывает на место встречи.
 1 неделя, 2 недели, 3 недели, 7 недель.
 Сторож рисового поля призывает,
 Пастух сторожит свое стадо.
 Мою мать призывают
 С рисового поля.
 И я вижу мою мать,
 Покрытую мхом, как деревья в лесу.
 Вы возрождаете к жизни сидящих,
 Подбадриваете идущих.
 Мать действительно прибыла в место встречи.
 1 месяц, 2 месяца, 3 месяца,
 4 месяца, 5 месяцев, 6 месяцев,
 7 месяцев.
 Да, моя мать беременна!
 «Сытая принцесса» теперь называется моя мать.
 Да, выходи, моя мать,
 «Принцесса, достигающая неба» называется теперь моя мать.
 Когда моя мать сгибается,
 «Госпожа Хуморнахорна» называется теперь моя мать.
 Когда моя мать созрела,
 «Золотая госпожа» — теперь имя моей матери.
 Так, Ваш год полный,
 Ваши месяцы исполнились,
 Я посылаю за Вашим отцом,
 Колдуном, который вершит дела.
 Он читает 30 дней,
 12 месяцев,
 «Это хорошо», — говорит он. «Это хорошо», — говорю я.
 Так жатва настала.
 Я срезаю, связываю,
 Укладываю снопы.
 Госпожа Пангантаран — имя Ваше,
 Имя той, кто собирает в кучу снопы.
 Госпожа, добро пожаловать в деревню,
 Разбрасывать и сушить на циновке.
 Моя мать прибывает в рисовые ступки,
 Госпожа Парсонтуран — теперь имя моей матери.
 Когда моя мать прибывает домой,
 Имя ее Парсонтуран,
 Имя ее Партомпулан.
 Спешите отогнать злых духов от малайцев,
 Спешите отогнать злых духов от Тоба.
 Высоко дерево *понгки* —
 Корзинка для сбора урожая.
 Пусть наши души остаются в наших телах
 И всегда защищают друг друга¹⁵.

Э. Аллард установила тождество поведенческих, пищевых и речевых запретов, налагаемых на членов общины, у разных индонезийских народов в связи с рождением ребенка (а также в связи со смертью человека) и в период возделывания риса¹⁶. Если иметь в виду, что рисовый цикл длится восемь месяцев, то аналогия развития человека в утробе женщины и созревания рисовой души на поле приобретает еще более глубокий смысл. Малайцы Малайзии, обращаясь к душе риса, называют ее «девятимесячный младенец» (*анак сембилан булан*)¹⁷. Возделывание риса батаки воспринимают как выращивание чело-

века. Заботясь о нем, батаки как бы заботятся о себе, видя в рисе своего двойника. Цикл развития риса, завершающийся сбором урожая, трактуется батаками как смерть матери в кульминационный момент рождения детей — рисовых зерен¹⁸.

Глубокое внутреннее сходство между созревающим рисом и плодovитой женщиной существует и в представлениях других народов малайско-индонезийского региона: у малайцев, аче, гайо, даяков группы кенья, кайян, бахау, яванцев, балийцев¹⁹.

Рис — единственное растение, которое, с точки зрения многих индонезийских народов (даяки племени нгаджу, отданум, батаки), имеет такую же душу и обладает такой же жизненной силой, как и человек, и воплощает в себе представление о духах предков²⁰. Весь цикл возделывания риса так или иначе связан с почитанием предков, которые, активно участвуя в жизни живых, могут оказывать благоприятное или неблагоприятное влияние на урожай риса. Поэтому рисоводы стараются заручиться помощью предков, нейтрализовать их возможное неблагоприятное влияние на всех этапах выращивания риса и приносят им жертвоприношения (так же как и божествам природы).

Важно подчеркнуть, однако, не столько роль и значение предков в обрядах, связанных с возделыванием риса, сколько отождествление риса, прежде всего его «души» у одних народов и аналогичной ей по функциям матери или богини риса у других народов, с самими предками. Рис, завернутый в ткань, выполняет ту же функцию, что и деревянные изображения предков — основателей рода у тоба-батаков, к которым обращаются с просьбой даровать потомство. Если сверток с рисом носить как ребенка, то женщина может излечиться от бесплодия. С этой же целью на острове Самосир бесплодных женщин заставляют танцевать вокруг помоста, куда нисходят духи предков, неся на своих спинах свертки с рисом, как детей²¹.

Жители острова Ломбок обращаются к «душам» риса как к матери (*ина-ина*) и отцу (*анти-анти*). Считается, что души риса имеют детей, внуков, правнуков. Рисовую «душу» называют *семангат* — как и душу умершего²². Даяки племени нгаджу называют душу риса «дед» и «дядя» риса²³. Ряд даякских племен считает, что души предков падают в рисовые колосья, как капли росы. Когда едят рис, то тем самым как бы поедают души предков²⁴.

Не менее выразительные аналогии риса и предков имеются у яванцев и балийцев. У балийцев, населяющих район Джембрана, мать риса (воплощение богини риса Деви Сри) называется *нини* — букв. «бабушка», а в районе Булеленг это название относится к антропоморфным фигуркам, сплетенным из первых созревших колосьев риса и изображающим богиню риса — Сри²⁵. Образ яванской богини риса Деви Сри сливается с образом женской прародительницы — основательницы яванского общества²⁶. Наиболее распространенный мотив возникновения

риса — из частей тела убитых или умерших предков (чаще всего детей) — также на уровне мифологии реализует связь между прошлыми поколениями и рисом. Рис, таким образом, становится посредником между умершими предками и ныне живущим поколением.

Как уже указывалось, сбор урожая риса у батаков и некоторых других народов Индонезии (например, ломбокцев) ассоциируется со смертью матери в момент рождения ребенка. Рис, собранный с полей, вступает в новую фазу своего существования в виде зерен и получает новое название. У всех народов Индонезии (так же как и у других народов Юго-Восточной Азии) терминологически различаются рис растущий, рис в виде сырых зерен и рис вареный. У батаков он называется соответственно: *пареи, борас, индахан*. Растущий и зреющий на полях рис подобен плоду в чреве матери и требует постоянного заботливого отношения. Собранный рис в зернах имеет особые функции и играет самостоятельную, весьма активную роль в дальнейшем развитии ребенка и в становлении его как члена общины.

Рис, разжеванный матерью, является первой пищей новорожденного наряду с материнским молоком.

Если ребенок не может съесть рис в первые дни своей жизни, то ему все-таки подносят рис ко рту, так как, по батакским представлениям, даже в результате такого символического кормления жизненная сила ребенка будет крепче. Ребенок, не познавший вкуса риса, не считается человеческим существом. Во всяком случае, он не будет принят таковым в мире мертвых. Поэтому даже умирающему ребенку мать обязательно вкладывает в рот немного риса. У батаков племени тимур мертворожденному ребенку перед захоронением мать вкладывает в рот рисовую солому²⁷.

Первым важным обрядом, приобщающим ребенка к жизни коллектива, является омовение и наречение имени. У каждого батакского племени этот обряд имеет свои особенности: они отличаются друг от друга способами обращения со злыми духами, степенью участия родственников и ритуальных лиц, характером праздничной трапезы, наличием или отсутствием игр, специальных гадательных операций и т. п. Но у всех народов определенная роль в этом обряде отводится рису — сырому (в зернах) или вареному — как средству очищения, как объекту гадания, укрепления души, как праздничной еде²⁸.

Связь девочек с рисом предопределена с момента их появления на свет. С раннего детства они вместе с матерью заняты на полевых работах: сеют рис, занимаются прополкой, собирают урожай, сушат, обрушивают рис. Раньше, когда нередки были случаи обручения с детства и невеста оказывалась старше своего жениха, ей приходилось жить в доме «мужа» и ждать, пока он вырастет, а так как семейной жизни фактически не было, то ее основным занятием было толочь рис. Такую невесту называ-

ли «рисовая ступка» (*парумаен ди лосунг*)²⁹. У даяков Центрального Калимантана (кенья, кайян) дети, родившиеся в конце сезона созревания риса, получают свои имена во время празднования Нового года, т. е. после сбора урожая. Тогда их вводят в качестве новых членов длинного дома, т. е. живущей в нем общины. Когда девочкам исполняется шесть лет, они вступают в новый жизненный цикл — начинается их трудовая жизнь: они первый раз берут в руки рисовые корзины и идут убирать урожай³⁰.

У мальчиков приобщение к рисовому хозяйству происходит по-иному, что соответствует их подсобной роли в возделывании этой культуры. У каро-батаков мальчики восьми-девяти лет должны ночевать не дома, а в рисовых амбарах, неженатые юноши должны даже жить там. Они спят в верхней части амбара, где хранится рис³¹. Веранда амбара — это место сбора и общения юношей, где они обучаются основам своей специфически мужской деятельности. Рисовые амбары у батаков в какой-то степени выполняют функции мужских домов. С рисом, таким образом, прямо или косвенно связываются главные моменты приобщения ребенка и подростка к жизни коллектива, и в этом смысле социализирующая роль риса очень велика.

Но, пожалуй, самое большое значение в усвоении навыков рисоводческого хозяйства и передаче всего комплекса представлений о рисе из поколения в поколение имеют песни батаков, в которых главным действующим персонажем является рис. В этих песнях, исполняемых на любом празднике, в том числе и по случаю сбора урожая риса, описывается весь цикл возделывания риса — от расчистки полей, посадки, прополки до созревания и сбора урожая. Одну из подобных песен записал Х. Х. Бартлетт в 1918 г. в области Асахан у каро-батаков, в общину которых автор был принят в качестве младшего брата наследного вождя и главы общины. Как отметил сам Х. Бартлетт, собиратель и автор публикации, эта песня служит как бы инструкцией для обучения и воспитания детей, молодых людей, для приобщения их к главному делу жизни — выращиванию риса³². Начинается она с призыва отбросить все развлечения и приниматься за работу. Наступает время для посева риса, надо выбрать участок, расчистить его, вырубить большие деревья, поджечь пни, посеять, пропалывать, собрать урожай, особо отнестись к рисовой «душе», устроить праздник, состязание между молодыми людьми. Песня, кроме того, преследует цель подготовить молодых людей к будущей семейной жизни. Поэтому в ней говорится о том, что время урожая — самое благоприятное время для свадеб. Далее в ней идет речь о строительстве нового дома, о том, чтобы молодые люди сами строили новый дом, и о том, какие нужны материалы.

Подобные песни обычно исполнял жрец, который, придерживаясь традиционной схемы сюжетов и образов, волен свободно импровизировать на актуальные темы из жизни общины.

Исполняемая на двух языках — батакском и малайском, эта песня должна была способствовать обращению местного населения в ислам, проводником которого был и остается малайский язык. Раньше ее пели только на батакском языке. Рисовая тема подобных песен концентрирует в себе все наиболее значимые идеи, представления сельской общины о рисе и способствует усвоению их членами этой общины.

Прежде чем наступит важный переломный момент жизни — свадьба, совершается ряд предсвадебных ритуалов и гаданий, в которых рису отведена важнейшая роль. До свадьбы отец дарит дочери или сыну, которые должны вступить в брак, участок рисового поля; в этом акте заключен большой смысл: новобрачные допускаются к участию в социальной и духовной жизни общины и, таким образом, обеспечивается благополучное существование и общины, и риса³³.

Одним из главных признаков благополучия у батаков считаются рождение детей и богатый урожай. Поэтому отсутствие детей переживается как величайшее несчастье, и большие надежды в связи с этим возлагаются на рис — символ жизни и оплодотворяющей силы. Уже говорилось о способах излечения от бесплодия, в которых рис выступает в функции, тождественной духам предков, которые должны усилить плодоносящую силу как человека, так и риса. В течение всего периода ожидания ребенка женщина должна носить в волосах особые амулеты, составной частью которых являются рисовые зерна. Во время сна ей следует положить амулет в мешок с рисом и повесить его над головой³⁴. Рис клейких сортов (вареный или в виде рисовой муки) входит как обязательный ингредиент в лекарства, которые приготавливает жрец для защиты детей в утробе матери, для отвращения злых духов и для своевременных и нормальных родов³⁵. Рисовая мука и рисовые зерна, окрашенные в традиционные батакские цвета — красный, черный, белый, используются как очистительные средства в родильных обрядах батаков³⁶.

Тождество цикла созревания риса и взросления человека, отношение к женщине, ожидающей и родившей ребенка, и к рису, растущему на полях, говорят о том, что возделывание риса у батаков изоморфно росту ребенка, становлению человека. Рис обладает той же социальной ритуальной значимостью, что и ребенок, человек. Выращивая рис, человек выращивает себя, своего ребенка. Рис является также воплощением предков, божественных сил, сил природы. В сложных, постоянно переплетающихся связях между рисом и человеком, между рисом и миром духов предков рис является центром, вокруг которого совершается вечное круговращение и обмен между природой и обществом не только на уровне физического, но и духовного существования. Поэтому когда батаки говорят, что человек рождается для того, чтобы есть рис³⁷, то это следует понимать отнюдь не в узкопрагматическом смысле, а как це-

ленаправленное усвоение с самого раннего детства всего духовного наследия прошлых поколений, их традиций, трудовых навыков.

Пондок. Душой народа назвал рис видный современный малайзийский этнограф З. Клинг³⁸. Рис в Малайзии, как и в других странах — производителях риса, также во многом определяет жизненный уклад, в том числе и систему обучения *пондок*, описание которой мы находим в статье Аванга Хад Саллеха «Институт *пондо* в Малайзии», опубликованной в сборнике «Малайзийское общество между традициями и изменениями», изданном под редакцией Зайнала Клинга³⁹. Учитывая, что весь сборник и интересующая нас статья изданы на малайском языке, мы считаем необходимым сделать ее доступной более широкому кругу читателей, так как в ней отражается важное направление в системе образования современной Малайзии, а именно приспособление старых методов обучения к созданию новой культуры, одним из основополагающих принципов которой является ислам.

Создание национальной культуры и место традиционной культуры в ней — одна из актуальных проблем современной Малайзии. С начала 70-х годов эта проблема не сходит со страниц журналов, обсуждается на конгрессах и симпозиумах, звучит в выступлениях политических деятелей и ученых. Все единодушно утверждают, что традиционным элементам культуры надо придать новое содержание и использовать для этой цели все социальные институты, играющие важную роль в воспитании молодого поколения, особенно чтобы противостоять усиленным процессам вестернизации и урбанизации культуры. Углубленное изучение традиционных институтов и их роли в современной жизни государства является одной из главных задач малайзийской этнографической науки. Этой задачей руководствовался и автор статьи, о которой пойдет речь.

Прежде всего о термине *пондок*, что буквально означает «хижина, лачуга, шалаш, хибара». Так назывались жилища бродячих племен Малаккского полуострова в середине XIX в., сооруженные наподобие шалаша. Н. Н. Миклухо-Маклай, первый из европейцев посетивший племена аборигенов восточного побережья Малаккского полуострова, дал описание подобного жилища: «Пондо — малайское название наклонного заслона из пальмовых листьев, образующих одновременно и крышу и стены, под прикрытием которого можно только лежать или сидеть»⁴⁰. В современном малайском языке этим словом обозначается особая система образования и воспитания в мусульманском духе. Аванг Хад Саллах наблюдал ее в основном в северо-восточной и восточной частях Малаккского полуострова — в штатах Кедах, Перлис, Келантан, Тренгану, а также в малайских районах Южного Таиланда. Ни в восточной части Малайзии (Сабахе и Сараваке), ни в других областях Малаккского полуострова этой системы в настоящее время нет.

Пондок представляет собой самостоятельный поселок, состоящий из дома учителя, молитвенного дома и домиков учеников. Этот комплекс построек расположен на земле, которая является либо собственностью учителя, либо совместным приобретением всех обучающихся, либо пожертвованием одного из желающих обучаться. Дом учителя и молитвенный дом отличаются по размерам от жилищ учеников. Обучение проходит в молитвенном доме, возле двери которого стоит сигнальный барабан или ствол дерева, в которые бьют, оповещая о времени молитвы или каком-либо важном событии. Перед этим домом имеются два бассейна (мужской и женский) для ритуального омовения перед молитвой и омовения ног перед входом в дом. Вокруг дома учителя и молитвенного дома стоят рядами жилища учеников — домики на одного-двух человек, в редких случаях — на четыре-восемь человек. Они расположены очень близко друг от друга, на расстоянии четырех-пяти шагов, иногда крыши их соприкасаются. Перед ними вырыт канал, в котором скапливается дождевая вода и который соединяется с рекой или притоком реки. В поселке есть торговая лавка, находящаяся в ведении одного или нескольких учеников.

Дома обучающихся делятся на две части: перед домом учителя расположены домики мальчиков и неженатых мужчин; позади дома учителя находятся более благоустроенные жилища для семей. *Пондок* удовлетворяет в основном желание учиться детей, молодежи, но не запрещает учиться и людям семейным и даже пожилым. Нередко можно видеть, как одновременно учатся и совершенствуют религиозные знания дед и его внук. Существуют две категории учеников: постоянные ученики, в основном дети, обучающиеся в течение всех дней недели; временные ученики, взрослые, которые приходят на обучение только в конце недели, нередко из соседних деревень, так что иногда в одно место стекается до тысячи человек. Система обучения *пондок* получила развитие только в сельской местности (в городах для этой цели имеются специальные мусульманские школы — *медресе*) и только в районах с орошаемым земледелием. Возделывание риса на заливных полях определяет особые ритм и время обучения. В Малайзии выращивают два урожая риса в год, самое горячее время — это высадка рассады и сбор урожая. Остальное время — относительно свободное, и тогда население имеет возможность часто посещать школу, слушать лекции, углублять свои познания в области религии. Конечно, более основательные знания получают постоянные ученики, в основном дети. Но они тоже не всегда могут полностью отдаться обучению, так как в периоды особенно сильной занятости должны помогать родителям в поле. Поэтому наиболее интенсивный период обучения — между урожаями. Чередуемость периодов большей и меньшей занятости в рисоводческом хозяйстве является причиной того, что эти школы располагаются только в районах возделывания риса. Они не могут существо-

вать среди населения, основным занятием которого является рыболовство, поскольку оно не носит сезонного характера.

Учителем обычно становится человек, побывавший в Мекке. Его родственники оказывают ему помощь в постройке дома, приобретении земли.

Как правило, один учитель специализируется в какой-либо одной области знаний. Поэтому ученики, желающие углубить свои познания в разных областях мусульманской религии и права, идут на обучение к разным учителям и переезжают из одной области в другую. Ученики не платят за обучение, но фактически плата выражается во всевозможных дарах, налогах, в поочередной обработке земли учителя. Учитель очень почитаем. Как до получения независимости, так и в настоящее время наиболее уважаемые лица в сельской местности Малайзии — это учитель *пондок*, староста, глава нескольких поселений, имам, преподаватель школы. Религиозный наставник — очень влиятельное лицо. К нему приходят за советом, за лекарством, в случае болезни, чтобы получить благословение. Он может помочь в отыскании пропавших вещей; может оказать денежную помощь. В его ведении — чтение молитв, проповедей, руководство церемониями — свадебными, похоронными. Политические деятели крупных малайзийских партий стараются привлечь таких людей на свою сторону и заручиться их поддержкой.

Обучение в системе *пондок* добровольное, в отличие от школьного, и в какой-то степени престижное. Ученики не записываются предварительно, а прямо идут к учителю и говорят ему о своем желании учиться. Маленьких детей приводят родители. Они приносят рис, окрашенный в желтый цвет, и во время совместной торжественной трапезы передают ребенка на воспитание учителю, который, в свою очередь, благословляет его. Прощедший полный курс обучения может в будущем стать служащим мечети или таким же учителем. Как уже говорилось, учениками *пондок* могут стать не только дети, но и взрослые, и даже старые люди: одни хотят углубить свои знания, другие ищут в нем средство успокоения, третьи, особенно пожилые, не надеясь попасть в Мекку, считают, что они приблизятся к состоянию, сходному с посещением Мекки, если будут совершенствовать свои познания в системе *пондок* под руководством наставника. Главное, что постигают ученики, — знание мусульманской религии, законов, этики, нравственности. За серьезные нарушения ученики изгоняются, за небольшие — выслушивают нравоучения.

Ученики должны отвлекаться от материальных интересов в процессе обучения, сосредоточиться на духовном познании, иметь самые скромные потребности в еде, одежде, образе жизни. Всячески проповедуется стремление к минимальной еде и к недолгому сну. Они живут в небольшой хижине, имеют небольшое хозяйство, самый необходимый запас продуктов. Нередко устраиваются угощения для всей общины — по случаю

свадьбы, почитания предков и т. п. Старых учеников обязательно материально поддерживают внуки. Обучение происходит в молитвенном доме или в доме учителя — на веранде или в специальной комнате. Ученики садятся полукругом, скрестив ноги. Место у входа — для учителя. Оно покрыто тканью или подушкой. Перед каждым учеником лежит раскрытая книга с указкой. Учитель читает строку за строкой, толкует, анализирует текст, а ученики следят за ним по своим книгам и делают на полях пометки.

Обучение прерывается в период сбора урожая риса и в месяц рамадан, а также в связи с какими-либо непредвиденными случаями — неотложными делами, смертью. Праздник после поста ученики обычно хотят проводить в семье, вместе с родителями. Те, кто остается на это время в общине, устраивают совместный праздник. Для этих целей имеются специальная утварь и посуда, принадлежащие всей общине. В современной Малайзии, где ислам играет консолидирующую роль, на систему *пондок* возложена важная функция сохранения мусульманских традиций в создании новой общемалайзийской культуры, ядром которой является исламизированная культура малайского населения страны. Эта система распространена только в сельской местности, в городах ее роль выполняют, как уже говорилось, специальные школы — *медресе*, готовящие своих учеников к службе в мечетях, молельных домах.

На Яве подобные мусульманские школы (*медресе*) также называются *пондок*. Однако мы не будем останавливаться на воспитательной роли этой системы образования на Яве, а подчеркнем особо важную роль в формировании духовного мира яванца традиционных форм искусства, прежде всего театра плоских кожаных кукол — *ваянг пурво*. Он сформировался на территории средневековой Явы (XIV в.) и до сих пор не вышел далеко за пределы Индонезии: кроме Явы, этот театр распространен еще только на Бали и Ломбоке.

Ваянг пурво. Театральные представления *ваянг пурво* не теряют для яванцев своей притягательной, завораживающей силы на протяжении многих веков. Яванцы и в настоящее время способны бесконечно смотреть эти постановки, хотя сюжеты пьес им знакомы с раннего детства. Многие зрители могут предсказать поведение героев, показать соответствующие жесты, знают все детали одежды. Они вполне могут заменить кукловода *даланга*, напеть соответствующую данному эпизоду пьесы мелодию, произнести диалоги действующих лиц. Тем не менее современный яванец, так же как его средневековый соотечественник, может в течение восьми—десяти часов, пока длится представление, не пить, не есть, а сидеть неподвижно, устремив глаза на сцену, и каждый раз заново переживать судьбу героев. Серьезность и сосредоточенность зрителей, полную их поглощенность сюжетом прерывают иногда только шуточные вставки *даланга* и появление комических персонажей⁴¹. Современный яванец и

сейчас получает огромное эстетическое наслаждение от много-часового красочного зрелища, в котором тесно взаимодействуют словесно-музыкальное, хореографическое, изобразительное и другие виды искусства. Слово в этом театральном представлении, произнесенное с разнообразными стилевыми и интонационными особенностями, сливается с общей мелодией и ритмическим рисунком, тщательно разработанной пластикой кукол и цветовой символикой⁴².

Основной репертуар, литературно-драматическую основу представлений составляют сюжеты из великих древнеиндийских произведений — «Махабхараты» и «Рамаяны», трансформированные на яванской почве⁴³. Сюжетные коллизии и характеры действующих лиц во многом переосмыслены, большое значение придается каждый раз вставным эпизодам, импровизациям на злобу дня. Кроме этих сюжетов большое место в репертуаре занимают драмы на основе яванских повестей авантюрно-любовного жанра («Повести о рыцаре Панджи»), пронизанные мотивами древних яванских мифов о деяниях культурных героев — первопредков⁴⁴.

Все разыгрываемые сюжеты не могут быть в достаточной степени поняты без глубинно-символических связей, проявляющихся на разных уровнях и в разных аспектах художественной системы этого театра. В нем находят свое выражение сюжетно-смысловые и символические структуры разной сложности — от сугубо конкретных до самых отвлеченных. Благодаря *ваянг пурво* яванец приобщается к мировоззренческим, философско-космологическим, религиозным, морально-этическим категориям своей культуры. Об этом много писали как европейские, так и яванские ученые⁴⁵, но эта тема неисчерпаема, так как символика театра каждый раз, в новую историческую эпоху, предстает в ином или дополнительном освещении, поворачивается новыми гранями, и во все эпохи он оказывается современным. Не случайно крупнейший знаток яванской культуры В. Х. Рассерс говорил, что яванская культура вообще трудно поддается расшифровке, а театр, конечно, является одним из самых сложных ее компонентов⁴⁶.

Ваянг пурво обладает всеми признаками настоящего профессионального театра: в нем имеется актер-кукловод (он же драматург и режиссер), который осуществляет игровую модель, т. е. владеет особым художественным поведением, сочетающим одновременно два плана — реалистический и условный⁴⁷. В этом театре присутствуют и такие существенные, хотя и не обязательные, театральные элементы, как сцена, реквизит, декорации, костюм.

В то же время *ваянг пурво* сохраняет все признаки ритуального действия. Это представление дается только в критические, кризисные моменты жизни отдельного человека или коллектива, в связи с важнейшими событиями семейного, общинного, в прошлом — государственного значения. В этом смысле к яван-

скому театру можно непосредственно отнести слова выдающегося советского психолога Л. С. Выготского о целительной силе искусства: «Искусство есть важнейшее средство биологических и социальных процессов личности в обществе, способ уравнивания человека с миром в самые критические и ответственные минуты жизни»⁴⁸. Специфическое поведение *даланга* до начала представления, по ходу действия спектакля (окуривание, жертвоприношение духам, особое почтительное отношение к театральному реквизиту) также подчеркивает сакральный характер этих театральных представлений.

Представление плоских кожаных кукол относится одновременно к двум сферам — мирской и сакральной — и обладает широким спектром функций эстетического и внеэстетического характера. При этом еще раз подчеркнем, что эстетическая, зрелищная функция, сколь бы ярко она ни была выражена, не может выступать в свободном от ритуала виде. Это проявляется и на более явном, и на более скрытом, глубинном уровне. Культ предков, мифы о перевоплощениях, ритуалы инициационного характера, мифы творения и ритуалы, их реализующие, — все это составляет существенный пласт, лежащий в основе любой театральной пьесы⁴⁹, и усиливает сакральный фон, на котором разворачивается действие. Слияние в нем театра и ритуала, медицины и искусства, отождествление зрителей с героями пьес во многом позволяют понять неиссякаемую любовь к этому виду театрального представления и активное функционирование его как живого действенного явления культуры в условиях современной Индонезии.

Именно убеждение в огромной целительной силе этого искусства (целительной в самом широком смысле слова) побудило яванского врача с 45-летним стажем лечебной практики А. Сено-Састроамиджойо взяться за исследование *ваянг пурво* и опубликовать свою работу на общепонятном для всех народов страны индонезийском языке. За время своей многолетней врачебной практики А. Сено-Састроамиджойо убедился, что искусство Индонезии, прежде всего театр плоских кожаных кукол, соприкасается с медициной, главным образом социальной медициной. Следовательно, по мнению ученого, его природу должны изучать все, кто занимается так называемыми душевными заболеваниями, т. е. психологи, психиатры, невропатологи, социологи⁵⁰. Автор приводит цитаты из произведений средневековых яванских поэтов, свидетельствующие о важном нравственно-воспитательном значении, которое придавали яванцы театру. В одном из них прямо говорится, что представление плоских кожаных кукол понимается как символ пути к усовершенствованию жизни.

Средневековые представления о роли *ваянг пурво* полностью сохраняются и в современной жизни. А. Сено-Састроамиджойо подчеркивает, что *ваянг пурво* и его сюжетный репертуар должны привести к осознанию зрителем своего жизненного пути,

прежде всего направить его на достижение гармонии души и тела, разрыв между которыми приводит к асоциальному поведению. Вся книга этого автора посвящена раскрытию эстетической, обрядовой, философско-религиозной, морально-этической функций театра кожаных кукол, его многократной символики. *Ваянг пурво* с его огромным нравственно-этическим зарядом необходим, по мнению ученого, для поддержания здоровья социального коллектива, т. е., выражаясь современным языком, он является мощным средством психотерапии. А психотерапия, по современным данным, обладает сложной функцией: будучи формой медицинского вмешательства, в некоторых своих аспектах она является формой психологического и социального воздействия⁵¹. В основе любого обряда, так же как и в основе любого вида театрального искусства, лежит сходный принцип, который русский театральный деятель Н. Н. Евреинов называл «театральностью»⁵², а голландский философ культуры Й. Хейзинга — «игрой»⁵³, и оба считали их органической потребностью, естественным, природным и исконным свойством человека, пронизывающим всю его жизнь.

Ваянг пурво, будучи одновременно театром и ритуалом, обладает исключительно высокой степенью развития «игры», «театральности», и этим во многом объясняется его сильное психотерапевтическое воздействие. Во всяком случае, оно вполне соответствует ныне признанному методу лечения искусством (артотерапия)⁵⁴, который как бы заново открывают современные психологи и который давно использовался в различных культурных традициях⁵⁵.

Во время многочасовых представлений *ваянг пурво* зрители-соучастники, отождествляя себя с героями пьес, сопереживая с ними, приобщаются к идеям о смысле жизни, о нравственном усовершенствовании. Они постигают и усваивают высокие морально-этические, философские категории, достигая при этом психологической трансформации, катарсиса, понимаемого не только как разрядка, очищение, снятие неприятных аффектов (Л. С. Выготский)⁵⁶, но и как состояние душевного подъема, просветления, внутренней упорядоченности, готовности к высоким и добрым поступкам. Во время представлений *ваянг пурво* зрители-соучастники включаются в более высокую систему ценностей, переводятся на новый уровень переживания, которое не ограничивается только эстетической реакцией, а распространяется, как утверждает Т. А. Флоренская в отношении катарсиса, на психологию воспитания и психотерапии⁵⁷.

Индонезийцы называют нынешний период развития страны периодом национального строительства, создания единого общества на справедливых и демократических началах. Сделать так, чтобы древние культурные традиции влились в общее русло развития современной культуры, превратить их в действенный фактор создания национальной культуры на новой основе — одна из главных забот политики правительства и этно-

графической науки Индонезии, целиком ориентированной на современность. Как гармонично развивать культуру многочисленных народов Индонезии, как наилучшим образом воспринять достижения современной европейской культуры, не нарушая принципы и мораль индонезийского общества, как сохранить культурные ценности — эти проблемы с момента провозглашения независимости в 1945 г. постоянно обсуждаются в печати, на конгрессах, симпозиумах по проблемам культурного развития страны.

Ваянг пурво в этих условиях становится важнейшим средством пропаганды новых идей, более тесных коммуникативных связей между людьми. Сошлемся для примера на статью индонезийского ученого «*Ваянг* как средство пропаганды и коммуникаций»⁵⁸. Автор подчеркивает, что на всем протяжении своего исторического развития *ваянг пурво* в силу своей многофункциональности и многомерности отвечал разнообразным духовным запросам общества и играл активную пропагандистскую роль. Он всегда был носителем философских, мировоззренческих, морально-этических, эстетических представлений яванцев и в то же время всегда был связан с событиями повседневной жизни, сегодняшними заботами. Театральные представления всегда отвечали духу времени благодаря не только тем непреходящим культурным ценностям, которые они несли из поколения в поколение, но и потенциально заложенным в самой особенности ваянговой драматургии возможностям приспособлять это искусство к современности. Особую роль играют в этом отношении постоянные персонажи пьес — слуги, советники царей, которым отведена юмористическая роль⁵⁹. Они реализуют импровизационное начало, которое является неперенным условием деятельности кукловода *даланга*. В уста клоунов вкладываются реплики на злобу дня, которые зрители ожидают и одобряют. Эти реплики придают живость и гибкость спектаклю, построенному по древним сюжетам, обеспечивают притягательную силу и реакцию на острые современные проблемы. Эти комические персонажи *ваянг пурво* в настоящее время создают главные коммуникативные связи.

Профессия *даланга*, несмотря на ее чрезвычайную сложность (он совмещает в себе деятельность драматурга, режиссера, актера, дирижера), привлекает к себе все большее и большее внимание. Во многих педагогических учреждениях открываются специальные курсы обучения искусству *даланга*. Требования к этой профессии остаются теми же, что и раньше, а импровизационная свобода позволяет им всегда оставаться на уровне потребностей современной жизни. *Даланг* и сейчас выполняет важнейшую миссию сохранения традиционного театрального искусства, превращения его в достояние всей Индонезии, а не только Явы, Бали и Ломбока (для этого пьесы теперь часто представляются на индонезийском языке). Он является воплощением культурной традиции и выразителем новой

системы ценностной ориентации, созданием которой озабочены и политические деятели, и этнологи страны⁶⁰.

Иначе говоря, *даланг* и сейчас продолжает быть учителем, воспитателем, наставником в высоком смысле слова, а представляемое им искусство остается важнейшим средством воспитания и формирования философско-эстетического мировоззрения и системы поведения, не только передающим опыт прошлого, но и нацеленным на настоящее и будущее. *Ваянг пуervo* в современной Индонезии, особенно на Яве, остается тем же коммуникативным феноменом, силой, преобразующей и совершенствующей личность в желаемом направлении с детских лет и далее — всю жизнь.

¹ *Оглоблин А. К.* Социализация детей у малайцев в Малайзии и Сингапуре.— *Этнография детства*. М., 1983, с. 184—204; *Оглоблин А. К.* Некоторые аспекты традиционной социализации детей у яванцев.— *Этнография детства*. М., 1988, с. 5—38; *Ревуненкова Е. В.* Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры.— *Этнография детства*. М., 1988, с. 39—61.

² *Рисовые цивилизации*.— *Курьер ЮНЕСКО*. 1985, январь, с. 3.

³ *Jensen E.* Religion of Iban. Oxf., 1974, с. 152.

⁴ *Warneck J.* Toba-Batak Deutsches Wörterbuch. Den Haag, 1977, с. 40; *Tuuk N. B. van der.* Bataksch-Nederduitsch woordenboek. Amsterdam, 1861, с. 391.

⁵ *Ypes W. K. N.* Bijdrage tot de kennis van stamverwantschappen de inheemse rechtsgemeenschappen en het grondrecht der Toba en Dairi-Bataks. s-Gravenhage, 1932, Blz. 170; *Niessen S. A.* Motifs of Life in Toba-Batak Texts and Textiles. Dordrecht—Cinnaminson, 1985, с. 143.

⁶ *Winkler J.* Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Stuttgart, 1925, с. 43.

⁷ *Landar H.* Permitted Sequences with Toba-Batak Roha Heart.— *Anthropological Linguistics*. 1979. Vol. 21, № 9, с. 408; *Niessen S. A.* Motifs of Life, с. 147.

⁸ *Winkler J.* Toba-Batak auf Sumatra, с. 113.

⁹ *Warneck J.* Toba-Batak Deutsch Wörterbuch, с. 271, 275.

¹⁰ *Singarimbun M.* Kinship, Descent and Alliance among the Karo-Batak. Berkeley, 1975, с. 46.

¹¹ *Warneck J.* Die Religion der Batak. Leipzig, 1909, с. 82—83; *Winkler J.* Toba-Batak auf Sumatra, с. 113.

¹² *Braasem W. H.* Prosa en poezie om het heilige meer der Bataks. Amsterdam, 1951, с. 134; *Winkler J.* Toba-Batak auf Sumatra, с. 113.

¹³ *Niessen S. A.* Motifs of Life, с. 147.

¹⁴ *Harahap E.* St. Perihal bagna Batak. Djakarta, 1960, с. 137.

¹⁵ *Niessen S. A.* Motifs of Life, с. 11, 130—133.

¹⁶ *Allard E.* Animistic Beliefs and Rites in the Malay Archipelago.— *Oceania*. 1945. Vol. 16, № 2, с. 87—108; 1946. Vol. 16, № 4, с. 347—352; 1946. Vol. 17, № 1, с. 79—90.

¹⁷ *Клинг З.* Душа народа.— *Курьер ЮНЕСКО*. 1985, январь, с. 32—33.

¹⁸ *Niessen S. A.* Motifs of Life, с. 132—133, 141—142, 217.

¹⁹ *Snouck-Hurgronje Ch.* Het Gajoland en zijne bewoners. Batavia, 1903, с. 343; *Snouck-Hurgronje Ch.* The Achenese. Leiden, 1906. Vol. 1, с. 267; *Hose Ch., McDougall W.* The Pagan Tribes of Borneo. Vol. 1. L., 1912, с. 111—112; *Weijsden G. van.* Indonesische Reisrituale. Basel, 1881, с. 16, 33, 43.

²⁰ Подробнее о человеческой сущности рисовой души см.: *Ревуненкова Е. В.* Образ риса в обрядах лечения и погребения у даяков племени нгаджу (Южный Калимантан).— *Мифы, культура, обряды народов зарубежной Азии*. М., 1986, с. 73—88.

²¹ *Vergouwen J. C.* Het rechtsleven der Toba-Batak, s-Gravenhage, 1933; *Niessen S. A.* Motifs of Life, с. 127.

- ²² *Weijden G. van.* Indonesische Reisrituale, с. 140, 141.
- ²³ *Wirz P.* Der Reisbau und die Reisbaukulte der odoh Ngadju und der benachbarten Stämme von SüdostBorneo.— Mitteilungen der geographischen und ethnologischen Gesellschaft. Bd. 27—28. 1926—1927, с. 69.
- ²⁴ *Josselin de Jong P. E. de.* An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of Data from Both Continental and Insular Area.— Journal of Asian Studies. 1965. Vol. 24, № 2, с. 27—284;
- Kroef J. M. van der.* Rice Legends of Indonesia.— Journal of American Folklore. 1952. Vol. 65, № 235, с. 54.
- ²⁵ *Weijden G. van.* Indonesische Reisrituale, с. 124—126.
- ²⁶ *Rassers W. H.* Panji, the Cultural Hero. The Hague, 1959, с. 209;
- Ras J. J.* Hikajat Bandjar, s-Gravenhage, 1968, с. 627.
- ²⁷ *Braun G.* Untersuchungen über das Brauchtum um Schwangerschaft und Geburt bei den Batakstämmen in Sumatra. Köln, 1959, с. 63.
- ²⁸ Подробнее о наречении именем см.: *Ревуненкова Е. В.* Ребенок в представлениях батаков.— Этнография детства. М., 1983, с. 184—204.
- ²⁹ *Wilken G. A.* Verspreide geschriften. D. 1. Leiden, 1912, с. 470—471.
- ³⁰ *Nieuwenhuis A. W.* Quer durch Borneo. Bd. 1—2. Leiden, 1904—1907; Bd. 1, с. 170—185; Bd. 2, с. 123.
- ³¹ *Singarimbun M.* Kinship, Descent, с. 46.
- ³² *Bartlett H. H.* A Batak and Malay Chant on Rice Cultivation.— Proceedings of the American Philosophical Society. 1952. Vol. 96, с. 629—652.
- ³³ *Niessen S. A.* Motifs of Life, с. 128.
- ³⁴ *Braun G.* Untersuchungen über das Brauchtum, с. 22, 36, 38.
- ³⁵ *Winkler J.* Toba-Batak auf Sumatra, с. 114—115.
- ³⁶ *Braun G.* Untersuchungen über das Brauchtum, с. 94.
- ³⁷ *Winkler J.* Toba-Batak auf Sumatra, с. 47.
- ³⁸ *Клинг Э.* Душа народа, с. 32—33.
- ³⁹ *Institusi ponkok di Malaysia.*— Masyarakat Melayu antara tradisi dan perubahan. Kuala Lumpur, 1977, с. 33—46.
- ⁴⁰ *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. III. М.— Л., 1951, с. 357.
- ⁴¹ *Seno-Sastroamidjojo A.* Renungan tentang pertunjukan wayang purwa. Djakarta, 1964, с. 10—13.
- ⁴² *Брагинский В. И.* История малайской литературы. М., 1983, с. 10, 26, 49—52; *Осипов Ю. М.* Литературы Индокитая. Л., 1980, с. 177—229.
- ⁴³ *Соломоник И. Н.* Традиционный театр кукол Востока. М., 1983, с. 94—153.
- ⁴⁴ *Rassers W. H.* Panji roman. Amsterdam, 1922; *Rassers W. H.* Panji, the Cultural Hero. The Hague, 1959.
- ⁴⁵ *Mangkunegoro VII.* On the Wayang Kulit (Purwa) and its Symbolic and Mystical Elements. N. Y., 1959; *Anderson B.* Mythology and the Tolerance of the Javanese. N. Y., 1969; *Hardjowirogo.* Sedjarah wayang purwa. Djakarta, 1955; *Seno-Sastroamidjojo A.* Renungan tentang pertunjukan; *Соломоник И. Н.* Традиционный театр кукол Востока, с. 94—153.
- ⁴⁶ *Rassers W. H.* Panji, the Cultural Hero, с. 96.
- ⁴⁷ Об игре, перевоплощении, действии в сценическом пространстве как признаках театра см.: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 14; *Ивлева Л. М.* Обряд — игра — театр.— Народный театр. Л., 1974; *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М., 1970, с. 82—90.
- ⁴⁸ *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1968, с. 33.
- ⁴⁹ *Rassers W. H.* Over de oorsprong van het Javanese toneel.— Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1931, D. 88, с. 318—450.
- ⁵⁰ *Seno-Sastroamidjojo A.* Renungan tentang pertunjukan, с. 5.
- ⁵¹ Бессознательное. Подход, функции, методы исследования. Т. 2. Тб., 1978, с. 216.
- ⁵² *Евреинов Н. Н.* Театр как таковой. СПб., 1913.
- ⁵³ *Аверинцев С. С.* Культурология Йохана Хейзинги.— Вопросы философии. 1969, № 3, с. 169—174.
- ⁵⁴ *Джинджихашвили Н. Д.* К вопросу о психологической необходимости искусства.— Бессознательное, т. 2, с. 493—504.
- ⁵⁵ *Ибн Сина.* Канон врачебной науки. Кн. IV. Таш., 1960, с. 21. О прин-

ципах актерской игры как исцеления в Китае и других странах Востока см.: *Малевич В. В.* Театр Востока Антонена Арто.—Восток и Запад. М., 1983, с. 220—225; Об игре как средстве психотерапии.—Руководство по психотерапии. Таш., 1986.

⁵⁶ *Выготский Л. С.* Психология искусства.

⁵⁷ О катарсисе см.: *Максимов Д. Е.* Русские поэты начала века. Л., 1986, с. 183—188; *Флоренская Т. А.* Катарсис как осознание.—Бессознательное, т. 2, с. 562.

⁵⁸ *Wibisono Sinngih.* Wayang sebagai sarana komunikasi.—Prisma, 1974, № 3, Th. 111, с. 61—71.

⁵⁹ *Ras J. J.* De clown-figuren in de wajang.—Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1978, D. 134, Aft. 4; *Парникель Б. Б.* Трансформация и переосмысление литературного материала.—Типология и взаимосвязь средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 346—348; *Соломоник И. Н.* Традиционный театр кукол Востока, с. 165.

⁶⁰ *Koentjaraningrat R. Bachtiar H.* Kerangka untuk meneliti faktor-faktor sosial-budaja dalam pembedaan ekonomi. Djakarta, 1969; *Koentjaraningrat R. M.* A Preliminary Description of the Javanese Kinship System.—Jale University Southeast Asia Studies, 1957; *Koentjaraningrat R. M.* Kebudayaan, mentalitet, pembangunan. Jakarta, 1974.

О. В. Зернецкая

МИР ДЕТСТВА В ЛИТЕРАТУРЕ МАОРИ

В молодой литературе маори (первые ее образцы появились на страницах журнала «Те ао хоу», издающегося министерством просвещения Новой Зеландии с 1955 г.) тема детства занимает большое и важное место. Обращение к ней становится закономерностью для всех делающих первые шаги океанийских литератур, в которых «молодые писатели пишут о своем детстве и юности, как бы удостоверяя свою океанийскую родословную, фиксируя моменты гражданского воспитания, открытия мира, вовлечения в социально-расовые конфликты»¹. Литература маори развивается в тесной связи с новозеландской литературой, и до недавнего времени произведения маорийцев печатались только на английском языке.

С 1982 г. в Новой Зеландии появляются книги для детей на маорийском языке. Их выпускают маленькие издательства, такие, как «Маори пабликейшнэ эв Копоцео, Уакатерн» или «Кудзарис-2». Они печатают книги для детей на маорийском языке, а также рассказы маорийских писателей на английском языке. Это делается для того, чтобы подготовить новозеландских ребят, как маори, так и пакеха, для восприятия культуры Новой Зеландии как культуры многонациональной. Развитие маорийской литературы для детей поддерживается прогрессивной общественностью. Так, в 1984 г. Маорийская женская лига учредила конкурс на лучшее произведение для детей на английском или маорийском языке. Уже существует книга, в которой с произведениями, написанными новозеландскими поэтами на английском языке, соседствует поэзия маори на родном языке².

Но все же это только первые ласточки. Основной массив литературы маори создается на английском языке с использованием в художественной ткани произведений слов и выражений на маорийском языке. Фундаментом для национальной литературы служит богатейшая культура маори. Развиваясь, набирая силы и постепенно накапливая художественный опыт выражения национального своеобразия, литература маори становится важным фактором духовной деколонизации своего народа, идущей по двум линиям, которые прослеживаются в развивающихся странах Востока: по линии реабилитации собствен-

ного культурного наследия, так сказать, восстановления аборигенов в правах наследования, и по линии все более активного приобщения к мировому культурному опыту³.

Для литературы маори тема детства чаще всего трактуется как тема связи поколений, неразрывности культурных традиций, передачи богатого духовного наследия от ее носителей и хранителей старшего — уходящего поколения (прадедов, бабушек, старейшин рода) к самому молодому поколению (правнуков, внуков), на которое возлагаются особые надежды не только по сохранению гибнущей национальной культуры маоританга, но и по ее развитию. Последовательно воплощает это в своем творчестве маорийский прозаик Вити Ихимаэра.

Наиболее ярко эта идея выражается Вити Ихимаэрой в рассказе «Танги» (1973 г.). *Танги* по-маорийски значит «плач покойнику» и — шире — «погребальный обряд». Для каждого маорийца и для маорийской общины «смерть — последнее действительно важное событие в жизни человека»⁴. Погребальная церемония собирает всех ближних и дальних родственников и тем самым оживляет процесс общения. «Таким образом, даже смерть превращалась в событие общественной полезности в жизни маори»⁵. Герой рассказа, молодой маорец Тама Махана, работающий в одной из городских фирм, узнает из телефонного звонка сестры, что их отец умер. Он отпрашивается с работы и едет в деревню хоронить отца. Таков внешний каркас сюжета. То, что делает рассказ произведением маорийского искусства, — это полный скорби и медитаций лирический внутренний монолог Тама в переплетении с диалогом, который он ведет то с реально существующими родственниками, то (мысленно) с умершим отцом, вспоминая похороны бабушки, когда он был совсем маленьким.

Композиция рассказа дает уникальную возможность заглянуть во внутренний мир маорийского юноши, которого не только постигла горестная весть о смерти отца: вместе с ней приходит ответственность его как старшего сына в семье за мать, младших братьев и сестер. Иными словами, он получает новую социальную роль — становится главой семьи. И в этот горестный час он невольно обращается за помощью к усопшему отцу, вспоминая его советы, наставления и поучения, которые тот давал малышу Таме во время похорон бабушки. Социальный опыт, передаваемый отцом ребенку, был разнообразен и касался самых различных сторон погребального обряда. Так, отец рассказывал малышу, что «бабушка должна лежать здесь три дня и три ночи, пока ее похоронят. Иди и поиграй, Тама. Всегда помни о том, что нужно вымыть руки, когда ты уходишь с *мараз* (погребальная поляна. — О. З.). Теперь иди и играй. Пусть бабушка видит тебя счастливым»⁶. Вместе с правилами обряда ребенку прививают и необходимые гигиенические навыки. Тут же отец не забывает закрепить в сознании ребенка, что бабушка всегда любила его, что Тама для нее «был маленьким смеш-

ным *мокопуна*» и поэтому, перед тем как ее предадут земле, бабушке Пути будет радостно полюбоваться игрой ее счастливо-го внука.

Тама вспоминает, как, стоя рядом с отцом на *мараэ*, прощался с бабушкой, а отец учил его будущим обязанностям главы семьи: «Ты должен всегда следить за своими младшими сестрами и братьями, Тама. И за мамой тоже, если я умру. Помни, Тама, всегда». — «Да, Дэдди». — «Ты — старший. Это твой долг, твоя обязанность. Меня тому же учили, когда я был ребенком. Я учу тебя этому сейчас»⁷. Так, из поколения в поколение, показывает Вити Ихимаэра, у маорийцев передаются такие важные нравственные качества, как ответственность старшего в роду за мать, за младших братьев и сестер. В случае с Тамой это делает отец, а того учил этому дед Тамы. Так не рвется культурная традиция у маори. Отец наставляет сына и обычаям, посредством которых принято у его народа выражать скорбь: «Посмотри на рыдающих людей... Они пришли, чтобы разделить твою горе с тобой. Будь здоров, *мокопуна*, шепчут эти старые люди. Пойди и потрись носом с нами и давай разделим нашу печаль». И далее: «Твой народ печалится вместе с тобой, Тама. Обними их и пусть они рыдают на твоём плече. Мужчины плачут, женщины плачут, дети плачут, потому что мужчины и женщины плачут. Это печальный день. Они — люди твоей *ванау* (семьи.— О. З.)»⁸.

Герой рассказа Ихимаэры мысленно советуется с отцом, как ему поступать в роли старшего сына, подойдя к погребальной поляне. И ему кажется, что он слышит голос отца: «Теперь твое время говорить, Тама. Объяви всем, кто стоит на *мараэ*, что ты — Тама Махана, старший сын Матиу Махана, который был сыном Эруэра Махана, что ты из *ванау а Каи*, что твой род длинен и знаменит. Объяви, что *Ронгопаи* — земля твоих предков, место твоего рождения, и что ни один человек не сможет запретить тебе ступить на *мараэ*, потому что ты принадлежишь этому месту. Пусть все, кто слышит тебя, знают, что ты действительно Махана. Это гордое имя, и твои люди — гордые люди. Ты должен быть горд, Тама»⁹.

Так из поколения в поколение передаются основные сведения о славных предках в семьях маори, так воспитывается чувство единства каждого маорийца с историей своего рода — и шире — народа маори. Проведение каждого обряда, будь то свадьба, рождение ребенка или смерть, сопровождается обрядовыми песнями. В рассказе «Танги» такую песню, полную скорби о навеки покинувшем ее брате, поет тетя Тамы: «Наш якорь пропал, и мы без него брошены на милость моря». И Тама, вслушиваясь в печальные слова песни, как бы слышит вслед за ней голос отца, который советует ему: «Обними свою тетю, Тама. Рыдай вместе с ней. Ты потерял только отца. Она потеряла обоих родителей и теперь старшего брата»¹⁰. Так передается молодому герою народная мудрость и народная этика:

утешить старших в семье, не относиться эгоистически к своему горю, помнить, что есть другие, для которых смерть твоего отца — еще более горькая потеря.

Писателю через лирический внутренний монолог Тамы удалось проследить за ответственным этапом в жизни молодого маорийца и показать, что в часы наибольших жизненных потрясений только многовековой культурный опыт, включающий в себя все элементы воспитания ребенка, помогает Таме выстоять, достойно повести себя, остаться верным традициям своих предков.

В рассказе «Танги» у Ихимаэры линия отношений бабушки и внука Тамы намечена пунктиром: по горю ребенка читатель может догадаться, как они — бабушка и мальчик — любили друг друга; эта же линия становится главным содержанием романа Вити Ихимаэры «Ванау» (1974 г., перевод на русский язык — 1979 г.). Рисуя жизнь маорийской деревни Ваитухи и события, которые происходят в ней в течение одного дня, писатель создает полную радости и волнений, забот и тревог картину бытия нескольких маорийских семей. Но особое место в этом калейдоскопе событий, нравов, драматических и комических ситуаций отводится трогательным чувствам, связывающим младшего сына Энни и Кепы Джексонов — Пене с его дедушкой Паорой. Пене восемь лет, а дедушка (вернее, прадедушка) такой старенький, что никто толком не знает, сколько ему лет. Во многом он ведет себя как ребенок, и Пене относится к прадедушке как к младшему брату. Ему поручено в семье опекать дедушку Паору, и он это делает с любовью и бесконечным терпением, зная, что старика надо одеть, умыть, накормить из ложки, вывести на прогулку. Пене не может дожидаться того часа, когда они с дедушкой Паорой останутся вдвоем на песчаном берегу, и «тогда старик начинает рассказывать о золотом веке... О безвозвратно ушедшем времени... Дедушка уводит его с собой в чудесный мир, в мир мечты. Этот старик, этот одинокий кит, выброшенный на берег чужого ему настоящего, обладает волшебной силой. Много раз, когда они вдвоем бродили по деревне, прошлое уносило их прочь из этого мира.

— *Те Кооти*¹¹ придет, *мокопуна...* *Те Кооти...*

Свет меркнет, затем разгорается снова. Молодые мужчины за работой, они строят Ронгопаи. Женщины сидят на солнышке и плетут циновки для своего красивого, расписного Дома собранный. Дом для *Те Кооти. Ронгопаи...*¹².

Так в роман, посвященный жизни современных маорийцев, часть из которых покинула родную Ваитухи и живет в городе, забывая обычаи и культуру предков, входит История, которую в часы просветления передает древний Паора своему правнуку Пене. Старик, «одинокий кит», так ведет свои рассказы о далеком прошлом, что мальчик часто диву дается: на земле ли его деревни происходило то, о чем повествует дедушка? Перед собой он видит Ваитухи в упадке, многие дома покосились и

вросли в землю, *Ронгопаи* — Дом собраний деревни поблек и осел, краска на его расписных стенах облупилась, двор зарос травой. Работающие мужчины и женщины, о которых рассказывал дедушка, превратились в его соседей, которых в трудоблюбии не обвинишь, а вот погулять, выпить они мастаки. Золотой век, о котором Пене рассказывает дедушка Паора, очень привлекает мальчика. И не только потому, что люди его деревни жили богаче и вся земля была их собственностью, но и потому, что «люди из рода Каи были гордыми... Легенда, порожденная мечтой. Порожденная гордостью и упрямой потребностью верить, что было же время, когда деревня процветала. Такое время, конечно, когда-то было. Должно было быть. Время, на которое можно оглянуться, спасаясь от позора и нищеты настоящего»¹³.

Если Пене, как ребенку, еще неведомы муки позора и нищеты, ибо жизнь его ограничена рамками деревни, стенами родительского дома, где его хотя и держат в строгости (мать может даже выпороть за непослушание), но любят и заботятся о нем, то другой персонаж романа, четырнадцатилетняя Хана Уокер уже познала их. Казалось бы, откуда ей, дочери известного маорийца, принятого в обществе пакеха, могут быть известны такие беды? Но она уже знает о притягательных сторонах городской жизни от своих старших двоюродных сестер, она хочет во всем подражать звезде киноэкрана Ракель Уэлч, «стены ее комнаты увешаны вырезанными из журналов портретами кинозвезд. Вот где шикарная жизнь. Радио она включает на полную громкость — только когда оно гремит во всю мочь, ей удается забыть убогую действительность. Она прочитывает все модные романы, мечтая походить на их героинь»¹⁴. Хану уже неизмеримо труднее, чем Пене, увлечь рассказами о славном маорийском прошлом, ибо перед ее глазами блещат дешевым блеском и застилают взор образы буржуазной массовой культуры, которые наводнили Новую Зеландию.

Писателя тревожат эти рецидивы потребительской психологии, равнодушия и презрения к своему национальному прошлому среди подростков-маори. Утрата связи с национальной культурой, потеря *маоританги*, забвение нравственных основ маорийского общества, где главным в жизни ванау была *ароха* — любовь, которую люди семьи чувствовали друг к другу, — вот что волнует В. Ихимаэру, когда в романе один за другим появляются образы, подобные Хане. Так, в семье Чарли Вату растет сын Эндрю. Когда отец предлагает ему пойти вместе с ним выкосить траву перед Домом собраний, сын идет с явной неохотой. Ему, школьнику, непонятно, зачем нужно бесплатно приводить в порядок заброшенный двор Ронгопаи. А Чарли Вату немногословен. Он считает, что личным примером показывает сыну, как следует относиться к памяти предков, как сохранять и поддерживать родную историю и культуру.

Многое в романе свидетельствует о том, что культура пакеха

разрушающе действует на культуру маори, изменяет их жизненный уклад, традиции и нравы. Только самые маленькие дети еще могут ощутить прелести народных игр, таких, например, как вращение *пои* на длинных шнурках. Играть с ними учит дочь Мэтти Джонс Кару ее подруга Хине Ропихо. «Она начинает вращать *пои*. Кажется, что бьет крыльями большая бабочка. Кара восторженно визжит.

— Видишь, совсем нетрудно.— Она отдает *пои* девочке.— Иди в другую комнату и потренируйся»¹⁵.

Пои в романе Ихимаэры привносят еще один оттенок национального колорита в описываемую жизнь Ваитухи; но есть и другая детская игра — запускание змея, — которой увлечены семеро детей из семьи Терии Махана. Старший брат — тринадцатилетний Огест смастерил змея. Он пользуется беспрекословным авторитетом у братьев и сестер: «Огест у них голова. Братья и сестры уверены, что он любого в деревне за пояс заткнет»¹⁶.

Змей, парящий над Ваитухи, — символ единства мира, каким он видится маорийским детям. В мечтах они несутся ввысь за змеем, воображая, какой бы они смогли увидеть родную деревню с такой высоты. А сам автор, следя за полетом змея, как бы пролетает на нем над деревней и рассказывает, что он наблюдает в каждом из дворов Ваитухи. События, разворачивающиеся там, далеки от идиллии, люди разобщены, и создается впечатление, что ничто уже не сможет слить воедино некогда сильный и гордый род *Ванау а Каи*.

Но вот ночью случается неожиданное. Узнав о том, что тетя Розы собирается отвезти дедушку Паору в город в больницу и разлучить его с Пене, мальчик и старик убегают из дома и под проливным дождем находят пристанище в старой поварне. Пропажа старейшего из Ваитухи поднимает на ноги всю деревню. На поиски старика и мальчика выходят дети вместе с родителями, обеспокоенные судьбой дедушки Паоры и Пене. Общая беда сплачивает *Ванау а Каи*. Каждый из ее членов почувствовал, что, попав в беду, может рассчитывать на *ароху* большой семьи. Особенно это чувство важно для детей и подростков. Семеро детей Терии Махана во главе с Огестом чувствуют себя героями: это они нашли беглецов. Хана Уокер впервые почувствовала гордость за своего отца как члена маорийского совета, который поднял всех людей на поиски. Глубокой ночью, засыпая, она раздумывает о том, что постарается оправдать надежды отца и принести пользу своему народу. Между отцом и сыном Вату на сон грядущий происходит такой диалог:

— Выключай свет, Эндрю.

— Ладно. Пап, давай и в следующее воскресенье убирать в Ронгопай.

— Хорошо, сынок. Кликнем еще кого-нибудь на подмогу. А пока спи. Завтра в школу¹⁷.

Таким образом, В. Ихимаэру как художника волнует передача нравственного опыта от старшего поколения маорийцев к

младшему. без которого, по его мнению, невозможно сохранение исторических памятников, национальной гордости, сплоченности и взаимопомощи, которые так нужны его соплеменникам, чтобы не быть поглощенными культурой белых новозеландцев.

Рассказ маорийского писателя Рики Эрихи «Сущий дьяволенок», так же как и проза Вити Ихимаэры, пронизан острым чувством ностальгии по безвозвратно ушедшему прошлому, которое ярко оживает в воспоминаниях главного героя; он вспоминает о своем детстве, проведенном в деревне у дяди Хэми. Рассказ ведется от первого лица, когда герою едва исполнилось шесть лет и родители отправили его на лето из города в деревню к родне по линии матери. Шел 1938 год, далеко от Новой Зеландии гремела гражданская война в Испании, о которой ребенок слышал от отца. Но едва он переступал порог дома дяди Хэми и попадал в ласковые руки его жены тети Мириамы, он погружался в волшебный мир. Все привлекало его в доме дяди. Своим детским умом и пытливым взором малыш сумел разглядеть даже то, что для взрослых было загадкой. Они, например, считали, что его древняя прабабушка Матильда немного не в себе. Но, возвращаясь мыслями к тем временам, герой вспоминает, что «она ни чуточку не была ненормальной, даже не была эксцентричной. Просто она была нонконформисткой, которая желала делать все только так, как она хотела»¹⁸. От нее правнук унаследовал любовь к звездам, ибо старуха могла просидеть ночь напролет, любуясь ночным небосводом. От нее он воспринял, что существует особое очарование природы, когда человек и все окружающее слиты воедино.

Дедушка Вирему был более практичным человеком, чем бабушка Матильда. Он стремился привить внуку прочные трудовые навыки. В первый же приезд внука он научил его сажать *кумару*. Затем он «показал мне, как делать ямки для посадки *камокамо*, дыни и арбуза. Во время посадки семян дыни мне пришлось увидеть первое из странных деяний. Семена сажают в ночь новолуния, после того как взойдет луна. Тот, кто опускал предварительно замоченное семечко дыни в приготовленную землю, стоял с вытянутыми руками, пока они не образовывали большой круг над головой; обратившись лицом к луне, он пел строки песни, которую я не могу вспомнить, затем поворачивался спиной к луне, нагибался и показывал оголенный зад луне. Мои младшие кузены и я всегда находили это действие шумно-веселым, но мой дедушка относился к этому очень серьезно, как к весьма деликатному делу, от которого зависели величина и сладость дынь и арбузов».

Именно в деревне главный герой слышал от взрослых и детей множество маорийских поверий, примет, узнавал о добрых и плохих предзнаменованиях, о толкованиях снов. Так, по поверьям, считалось плохой приметой, когда ночью к дому прилетала сова, садилась на дерево и ее крики были слышны в доме. Если же она усаживалась на крышу или другую часть жи-

лища, то, согласно маорийскому фольклору, *пуру* — сова становилась вестником не только зла, но и смерти. Это значило, что кто-то в семье болен или скоро умрет. Если петух прокричит до полуночи — жди серьезных неприятностей.

Особое внимание уделялось толкованию снов, так как существовало всеобщее убеждение, что сны видели богоизбранные: таким образом бог посылал ему знаки и предупреждения. Например, увидеть во сне свадьбу считалось предзнаменованием похорон, а сон о *тупапаку* значил свадебные колокола в недалеком будущем. Если кому-то снилось, что он поймал огромного угря, — это было плохим знаком, если тот, кому это приснилось, был в данный момент болен. Много суеверий было связано с женским полом. Так, ни одной женщине не разрешалось входить во время строительства в церковь или в Дом собраний, пока эти здания не были освящены старейшими. Считалось также дурным тоном, если женщина пересекала поле стадиона или арену, где должны были состояться спортивные или общественные мероприятия.

Чудесна зарисовка Рики Эрихи детских ночных разговоров шепотом под одеялом, когда обсуждают приметы и предзнаменования, рассказывая случаи из жизни. Таким образом сверстники передают друг другу не только суеверия, но и массу полезных народных примет. Все это происходит ночью, до предела обостряет детскую фантазию, их слух напряжен, и когда какая-нибудь бабочка вдруг ударится об оконное стекло, дети в страхе замирают, ибо им чудится, что это пришли герои их рассказов.

Но с особой благодарностью герой рассказа вспоминает дедушку Вирему, который научил его разбираться в лечебных свойствах трав, готовить лекарства и снадобья, пользоваться народными средствами от порезов, ран и ушибов. Так, отвар из корней льна, хоть и очень горек, служил идеальным средством от дизентерии. От порезов в буше можно было спасти, отрезав стебель *ake vine* и выдув из него на ладонь содержимое стержня, которое используется с той же целью, что и иод. Другим способом лечения порезов и ран было использование собственной мочи. Создается впечатление, что автору хочется, чтобы его читатели почерпнули эти полузабытые народные средства из его произведения. Таким образом, у рассказа не только художественная цель — создать мир предвоенного детства ребенка-маори, постигающего народную мудрость в деревне, но и цель просветительская, воспитательная — пробудить интерес к знаниям предков, постараться передать их молодым поколениям, выстроив их не в форме назидания, а в живой нити воспоминаний, где эти знания переплетаются с другими впечатлениями детства.

Так, под руководством деда герой рассказа выучил названия всех деревьев в лесу, знал птиц, мог свободно ориентироваться в зарослях. Такая учеба не только привила ему полезные на-

выки, обогатила знаниями об окружающем мире — в душе ребенка проснулись любовь к родной земле, чувство единства с природой. Дедушка учил его самым земным делам, например доить корову.

Но были в детстве впечатления, которые оставили неизгладимый след в душе ребенка. Главное из них — встреча с *тохунга* — маорийским врачевателем, целителем. Главный герой вспоминает, что он, городской ребенок, до встречи с настоящим *тохунга* представлял его кем-то вроде „мандарина“ со злобным взглядом, с длинными ногтями, повисшими длинными усами, который крадет, грабит и убивает, особенно маленьких детей пакеха... Откуда мы взяли эту идею, я не помню, не иначе как из комиксов, которые в те дни были популярны, и зло в них изображалось в виде „желтой опасности“»¹⁹. Воспоминания героя исторически точны, ибо именно в тот период Австралия и Новая Зеландия проводили «политику закрытых дверей» для народов Азии, провозглашая лозунги типа «Австралия только для белых».

Данный эпизод — ценное художественное свидетельство того, насколько массированно проводилась эта политика в жизнь, если даже дети были заражены ее идеями и расизм приходил к ним в жизнь прямо со страниц комиксов. Вспоминая об излечении больного подростка, которое проходило на его глазах, главный герой, тогда еще совсем ребенок, был поражен благородством и бескорыстием *тохунга*. Он ничего не взял за свой невероятно тяжелый труд. Автор сравнивает *тохунга*, отдающего себя людям, и своих современников-маори, озабоченных только обогащением, которое не знает предела, оставляющих своих детей наследниками имен без *маны*, без осязаемого значения, как король без короны или трона. «Неужели жизнь нашего маорийского народа до такой степени оказалась подвержена европейскому патернализму, что наша *маоританга* утеряна?» Этим риторическим вопросом-обвинением Рики Эрихи оканчивает свой рассказ, выражая в последних строках свою вину, потому что он «живет, довольный тем, что его окружают мечты о прошлом и что воспоминания детства превратились в некий храм, который он воздвиг в своем сердце»²⁰.

В рассказе Мэйсона Дьюри «Возвращение мечтателя» тема возвращения юноши к родным корням обретает новую трактовку благодаря нетривиальному для прозы маорийских писателей сюжетному ходу. Главный герой рассказа — юный маори Бой Брайан попадает в городскую больницу. Он из того молодого поколения, которое сбегает из родных деревень и скитается по стране, нигде подолгу не задерживаясь, еще не связав себя постоянной городской жизнью, но уже порвав узы родства со своими соплеменниками. На пустующую койку в палате рядом с Боем помещают старика Чарли. Он пакеха. Но, как выясняется в процессе неспешных бесед, он многие годы жизни провел среди маори, знает их язык, песни, легенды,

обычай, верования. Боя это задевает, он пытается спорить со старым Чарли по мелочам, хотя в душе знает, что тот прав во всем.

В задачу писателя не входит описание конкретных мелочей и деталей, по поводу которых ведется спор между Боем и стариком. Он указывает только тему: маорийская жизнь во всем ее многообразии. Писатель гораздо больше увлечен идеей передать внутреннее состояние подростка-маори, уязвленного тем, что старик-пакеха знает его народ лучше, чем он. Для этого Мэйсон Дьюри прибегает к образному сравнению: «По правде Бой чувствовал себя как бродяга, который пытался отыскать дорогу к сараю, в котором он ночевал много лет назад».

Неспешные воспоминания Чарли, его прекрасные отзывы о народе Боя поднимают в нем волну ностальгии по родным местам. Он признается старику, что такие, как он, в городе — чужаки: «Может быть, это из-за моих длинных волос или чего другого, но они все такие снобы здесь...»²¹. Чарли умирает, но разбуженная им, воспитанным и выросшим среди маори белым, но в душе маорийцем, любовь к родным местам, тоска по родственникам приводят Боя назад, в деревню, где он родился и где прошло его детство, чтобы никогда больше ее не покидать. Таким образом, вкладывая в уста пакеха высокую оценку маорийского уклада жизни, межличностных отношений в сообществе, где царит взаимная *ароха* — любовь, демонстрируя знания маорийской устной народной традиции, Мэйсон Дьюри находит свой художественный прием, не только помогающий герою его рассказа выбрать верный путь — путь домой, но и как бы подсказывающий другим читателям-маори подобные решения.

Итак, можно сделать вывод, что через тему детства маорийскими писателями ставятся и решаются важные социальные и культурные, нравственные и национальные проблемы. Доминантами в передаче культурных традиций маори становятся различные вариации системы отношений «правнук — прадед»; «от бабушки к внучке»; «от деда к внуку»; «от деда к внучатому племяннику или племяннице». Не всегда эта связь поколений, символизирующая преемственность национальных устоев, окрашивается в оптимистические тона, как в проанализированных мною произведениях.

Например, у Вити Ихимаэры находим рассказ «Кит», в котором ситуация во многом аналогична предыдущим. Как и старый Паора из романа того же писателя, герой рассказа, седой *кауматуа* — старейшина, посвятил много времени своей внучатой племяннице Хэре, рассказывая ей историю предков, объясняя устройство Общинного дома: «Хэра, в этом доме не только собираются люди со всей деревни, дом этот словно тело наших предков, наших *типуна*. Выступ над крыльцом — словно голова, называется он *коруру*, а балки по бокам — руки. А вот хребет — *тахуху*, он тянется вдоль всей крыши, от него отходят стропила — ребра, называются *хеке*. А где стоим мы, тут серд-

це. Слышишь, как бьется?»²². И дедушка, успокаивая малышку Хэру, подводит ее к стене, где собраны фотографии всех родственников, а от них переходит к преданиям и мифам, рассказывая ребенку и о *Пу*, который летит с *Гавайки*, и о *Паикеа*, который держит путь в *Аотеуроа*, плывет на спине кита. Все это захватывает воображение девочки. Но годы проходят, и когда из города приезжает навестить его повзрослевшая и очень изменившаяся Хэра, *кауматау* опять ведет ее в Общинный дом, чтобы вручить ей *Вакапану* — родословную книгу, а также показать, куда нужно будет вписать его имя в длинном ряду предков, когда дедушки не станет. Девушка взволнована до слез, но ей нечем утешить старца. «Дедушка,— шепчет она,— ты воспитал меня в любви, ты пытался возродить во мне дух маори, но как уберечься от мира пакеха, ты меня не научил...»²³.

Коллизия столкновения мира маори и мира пакеха в сознании юных маорийцев всегда драматична. Культура белых новозеландцев, насаждаемая не только в англоязычных школах, но и всеми средствами массовых коммуникаций, оттесняет в умах и душах юных маорийцев культурные ценности предков на второй план. Так происходит с героиней рассказа Патриции Грейс «Парад». Она, красивая девушка-маори, приехала к родным в гости, чтобы принять участие в параде. На нее надевают плащ из драгоценных перьев, в котором она проедет на открытом грузовике по городу. Но героиню не радует этот праздник, ее оскорбляют взгляды пакеха, в которых она читает лишь насмешку и праздное любопытство. И все же она преодолевает в себе чувство неполноценности и по совету старого Харепы «показывает другим, кто мы такие»²⁴, вступая в круг танцующих родственников, танцует самозабвенно, самоутверждаясь в народном танце.

Мир детства в рассказах маорийских писателей — это не только ностальгические воспоминания о безвозвратно ушедшем времени, во многом идеализированном и часто резко противопоставляемом дню сегодняшнему. Палитра национального творчества не заблестала бы всеми красками, если бы из нее были изъяты юмористические оттенки. Повествуя как о временах минувших, так и о современных реальностях жизни маори, многие писатели рисуют свое детство с мягкой иронией.

Таков, например, рассказ Рики Эрихи «Запретное дерево». Сюжет его незамысловат. В деревне на сельском кладбище, которое является священным местом для маорийцев (по нему нельзя ходить; скот или птица, которые туда забрели, должны быть убиты или проданы в другие деревни; нечаянно залетевшие туда мячи не могли быть изъяты/взяты обратно), росло гигантское персиковое дерево. Оно было самым большим во всей округе. Но его плоды были запретными. По поверьям, того, кто отважится их попробовать, ждет страшная кара, вплоть до смерти.

Писатель, применяя сюжетный параллелизм, описывает, как

взрослые из семьи Руихи нашли выход, благодаря которому они не только не потеряли кур, откладывающих яйца на кладбище, но, сумев сохранить в тайне это и другие обстоятельства по осквернению священного места, оказались в большом материальном выигрыше. Семья отвезла своих кур в другую деревню пожилой чете — дальним родственникам и попросила присмотреть за птицами и собрать для них яйца из-под несушек. Когда же в родной деревне пришло время очередной свадьбы и был созван деревенский комитет по подготовке праздника, жена Руихи, скромно потупившись, вызвалась взять на себя закупку кур и яиц для сельского торжества, добавив при этом, что сторгуется подешевле. По существу же она продала ничего не подозревающим односельчанам своих оскверненных кур, а яйца пошли в пироги и бисквиты для свадьбы.

Таким образом она получила немалые деньги и благодарность от общины, хотя никто из ее семьи за обедом ни кур, ни пирогов в рот не брал, зная о проделке родителей. Конечно, детям далеко до проделок взрослых, но, оканчивая повествование, автор лукаво замечает, что он с детства запомнил вкус сочных персиков с того дерева: «Откуда я знаю, что они были сочные? Это другая история. Как и кузина Руихи, я должен держать ее про себя. Тот тонкий покров философствований, который я приобрел в новом мире, недостаточен, чтобы перекрыть верования моего детства...»

Озорство, веселый нрав маорийских детей доставляют много хлопот соседям-пакеха в рассказе Вити Ихимаэры «За соседским забором». Нелегко главе этого дома Джеку Симмонсу, привыкшему к размеренной жизни и строгому порядку в своем доме и на участке, смириться с тем, что дети Херемаиа, у которых понятия «о Добре и Зле были весьма относительными», могут в любой момент взять у него все, что плохо лежит. «У маори принято брать без спроса чужие вещи: все мое — твое, все твое — мое, и Джек Симмонс об этом знал. Но ведь они живут не в своей общине, а в городе... Старым порядкам пришел конец». Нашествие соседских пострелят — шести маорийских ребятишек каждый раз заканчивается какими-нибудь неполадками в доме или хозяйстве Симмонсов, и иногда, доведенный до предела их проказами, он идет жаловаться соседке Херемаиа на ее сорванцов. То ее 11-летний Джордж возглавит налет на соседский курятник, так как пострелятам нужны перья для игры в индейцев, то вдруг у мистера Симмонса пропадет велосипед, то у его жены из домашнего озерца исчезнет золотая рыбка; в другой раз она обнаруживает в почтовом ящике вскрытое письмо, а дети Херемаиа говорят, что вскрыли его, поскольку письмо было брошено по ошибке в их ящик, и т. д.

Вместе с тем Джеку и его семье — жене и двум детям — уже скучно без проказливых соседей, когда им, наказанным, мать не разрешает играть с Симмонсами. Ихимаэре удается показать, что за житейскими буднями двух семейств — Херемаиа

и Симмонсов — идет не только притирка в отношениях между соседями, а процесс гораздо более глубокий — сопряжение двух различных укладов жизни — маори и пакеха. И если, общаясь с Симмонсами, дети Херемаиа узнают о том, какими нормами, правилами и установлениями регулируется жизнь белых новозеландцев, то соседство с Херемаиа приносит много пользы и Симмонсам.

Представители общества, где отчуждение, замкнутость каждого члена становится скорее правилом, чем исключением, они черпают в поведении семьи Херемаиа уроки доброты, участия, стремления помочь соседям, поделиться с ними всем, что у них есть. Мысль писателя глубока и человечна: рисуя свободное от национальных и расовых условностей и предрассудков общение детей Симмонсов и Херемаиа, Вити Ихимаэра как бы указывает тот, по его мнению идеальный, путь, по которому должно идти развитие маорийского общества взрослых. Он воспевает детскую дружбу маори и пакеха и видит, что в своей искренней любви и привязанности друг к другу дети Симмонсов и Херемаиа мудрее своих родителей. Об этом свидетельствует диалог мистера Симмонса со своим сыном Марком после очередного случая, когда его обманул его друг Хенаре в игре в камешки:

- Почему ты с ним играешь? — спросил как-то Джек сына.
- Потому что он мой друг!
- Но он тебя обманывает.
- Все равно, он мой друг. Он сказал, что скоро ему надоест играть в камешки и он мне даже свои отдаст. Вот. Друг он мне.

Так, воспевая современный мир доверия и любви между детьми семей двух разных рас, Ихимаэра предлагает свою идеальную модель новозеландского общества.

Все произведения, рассмотренные ранее, рисовали мир детства глазами взрослого маори, пусть даже при этом он вспоминал себя ребенком. Но в национальной литературе этого народа существует литература о детях маори, написанная специально для детей, какого бы цвета кожа у них не была. И в данном случае писатель старается передать видение мира глазами ребенка.

Примером такой книги может служить повесть Кима «Мальчишки из Рухаваи»²⁵. Она рассчитана на читателя от восьми лет и старше. В ней три главных героя: неразлучные Тими Хукинга, Питер Нерой, прозванный «Сиянье солнца» за свою ослепительную улыбку, и Джон Макдональд, «Маленький сумасбродный ирландец». Они равны по своему социальному положению: их отцы — наемные рабочие на соседних фермах. Поэтому ребята с детства знают, что такое тяжелый труд, и пылают ненавистью к жестокому владельцу фермы мистеру Александеру.

Недаром одна из первых проказ ребят, о которой становится известно читателям, это метко разбитая камнем табличка,

украшающая владения Александера: «Бродячие собаки будут застрелены. Сквозной проход запрещен». Дети, которым порядком надоели строгости и придирки фермера, мечтают о другой надписи: «Мистер Александер будет застрелен. Бродячие собаки могут использовать это дерево», что доставляет им немало веселых минут в отместку за постоянный страх попасть под горячую руку злому фермеру. Таким образом, классовые акценты уже довольно точно расставлены в детском сознании, хотя героям повести едва исполнилось восемь лет. Конфликт с фермером Александером достигает особой силы в финале повести, когда тот убивает любимую собаку Тими за то, что она задушила разводимых им кроликов редкой породы.

Ребята сталкиваются с конкретным проявлением жестокости, и только мудрая позиция отца Тими предотвращает беду, ибо малыш решил расправиться с ненавистным ему фермером, следуя примеру последнего: при помощи ружья. Так писатель предупреждает читателей, как взрослых, так и детей, что зло, порожденное старшими, пускает ростки в детских душах. И нужен большой такт родителей, чтобы не дать сформироваться в ребенке чувству жестокости, противопоставив ему такие высокие моральные нормы, как доброта, отзывчивость, мужество, терпимость.

Так и поступают родители ребят. Например, отец Джона Макдональда на глазах у детей вступает в загон, где дерутся разъяренные быки, и останавливает их. Поэтому, когда во время пикника случается беда с малышкой пакеха, заблудившейся в пещере, вход в которую обвалился, один из друзей, самый маленький, — Питер Нерой вызывается помочь ей. Спасая девочку, Питер сам становится калекой (ему ампутируют раздавленную упавшей глыбой правую ногу). Но храбрый маори не сожалеет о содеянном, отвагу он черпает в мужестве своих предков.

— Когда на землю Питера пришли солдаты белых завоевателей, его прапрадед, вождь племени, решил покинуть деревню. Но прапрабабушка Тими, отважная Куиавхиринаки, отказалась бросить на произвол свою землю. Солдаты пакеха сожгли все дома, кроме хозяйства Куиавхиринаки. Своим мужеством она сохранила землю для детей, внуков и правнуков. Люди племени, к которому принадлежит Питер, всегда с гордостью вспоминают о ней. Так на воспитание детских характеров влияют благородные примеры взрослых — как маори, так и пакеха.

В повести Кима есть страницы, посвященные новозеландской школе. По существу, это лишь одна глава, но и по ней можно судить, насколько важна личность учителя в социализации детей. Школа в Пухаваи маленькая, ее посещают немного ребят разных возрастов, как маори, так и пакеха. За короткую школьную жизнь дети успели узнать, что учителя бывают разные: самую плохую память о себе оставил учитель Валрус, который нещадно сек детей за малейшую провинность и одобрял наущничество. По контрасту с ним новый учитель, мистер Фаулер, мо-

лод и доброжелателен. Дети поселка любят его и называют просто по имени — Бен. Писатель не рассказывает о школьных буднях своих персонажей — это не вязалось бы с принципами построения сюжета книги, задуманной как увлекательный калейдоскоп приключений молодых новозеландцев. Поэтому даже школьная тематика преломляется Кимом в виде острозанимательного события.

Однажды утром дети не находят своего учителя ни в школе, ни дома. Он пропал, и школьники отправляются на поиски, переживая по пути встречу с бежавшим преступником, который, как оказалось позднее, был причиной отсутствия мистера Фаулера на рабочем месте. Как выяснилось впоследствии, когда учитель утром ехал на своей машине в школу, его остановил беглец и попросил довезти до больницы, так как был ранен. Но, не доезжая полмили до города, преступник решил вернуться к своей семье и повидать жену и детей. Учитель начал возражать ему, говоря, что рана опасна. Овладев рулем, бежавший попытался развернуться, но перевернул машину. После безуспешных совместных попыток водворить ее на место, преступник отправился на поиски лошади и встретил школьников.

Но, усиливая драматизм коллизии, писатель вовсе не стремится живописать бегущего узника как «черного злодея» — фигуры, типичной для приключенческих романов Старого и Нового Света XIX в. Ребята видят перед собой измученного человека, его рана кровоточит, и он просит у них коня Маркуса, любимца Тими, чтобы успеть добраться до своей семьи, повидать жену и двоих детей, перед тем как его снова схватят полицейские. Тими становится жалко бежавшего, и он отдает ему старого Маркуса не из страха перед преступником, а из глубоко человеческого чувства сострадания. Роль учителя в этом эпизоде значительна не столько в плане побуждения к добрым поступкам, сколько в их моральном одобрении и поддержке. Один из школьников, Норрис, говорит о преступнике: «Но он ведь плохой человек. Он был в тюрьме и украл ту машину». Учитель отвечает ему: «Да, это правда, Норрис, и он не должен был делать этого. Но иногда даже лучший из нас может упасть»²⁶. Так учитель приучает детей к широте взглядов на жизнь, учит их милосердию.

Повесть не имеет сюжетного завершения. Автор как бы обещает юным читателям, что скоро произойдет новая встреча с полюбившимися им героями. Для детей они и впрямь живые сверстники. Этому способствуют не только художественные достоинства произведения (достоверность детских характеров, их психологических реакций, мотивированность поступков, занимательность сюжета, знание материальной культуры, которая окружает героев повести, красочное описание мира природы и т. д.), но и довольно необычное оформление книги. Она проиллюстрирована наряду с рисунками чудесными фотографиями, которые знакомят читателя с героями повести. Такое «докумен-

тальное» подтверждение заставляет читателя поверить в существование Питера, Джона и Тими — этих полюбившихся ему персонажей.

Другим немаловажным элементом, позволяющим автору сохранить национальное своеобразие речи детей, является употребление в ткани произведения, в речевых характеристиках героев слов, выражений и целых фраз на языке маори. Для того чтобы они были понятны любому англоязычному читателю, в конце повести есть словарь маорийских слов и выражений. Не следует думать, что они нужны писателю только в качестве орнаментального использования для создания национального колорита и в целях этнографической точности. Использование детьми языка маори служит созданию специфических поворотов в коллизиях. Так, когда обидчик ребят — толстый Майкл, один из отдыхающих неподалеку от берега моря приезжих пакеха, бьет детей, они договариваются на языке маори, как перехитрить его и заставить прыгнуть в озеро. Но этот эпизод имеет и более глубокое значение. Он приводит юного читателя к мысли о том, как хорошо знать язык друга, понимать друга, на каком бы языке он ни говорил. Это помогает хорошим друзьям в трудные минуты общими усилиями победить врага. Развитие билингвизма — очень популярная концепция в Новой Зеландии. Именно в обучении маленьких новозеландцев двум языкам — английскому и маорийскому — многие политические, общественные и культурные деятели страны видят залог успешного решения национального вопроса. -

Что же касается литературы маори, то в ней не найдется ни одного произведения, в котором не были бы вкраплены (с разной степенью интенсивности) слова и выражения на родном языке. И это естественно, ибо без этого невозможно передать подрастающему поколению реалии жизни маори. А адекватных слов и выражений в английском языке просто нет. Писатели-маори преследуют и другую цель — закрепить основные понятия маорийской материальной и духовной культуры в сознании новозеландцев при помощи художественных произведений. При этом они руководствуются тем, что знания эти одинаково необходимы как маори, так и пакеха. Знание национальной культуры другого рождает понимание и нарастающий интерес к ней.

Подводя итоги в рассмотрении темы мира детства в литературе маори, следует отметить ту особую роль, которую она играет в становлении национальной литературы и культуры. Образ ребенка, тянущегося к знанию древних мифов, легенд и обычаев, которые с любовью передаются ему уходящим поколением, олицетворяет межпоколенную трансмиссию культуры и несет оптимистическое начало, утверждающее художественными средствами веру маорийских писателей в возможность возрождения и расцвета *маоританги*. Описание мира детства для многих из них — возвращение к недавнему или давнему

прошлому не только в связи с ностальгическими воспоминаниями, но и с надеждой возродить в своих соотечественниках почтение корродирующих под влиянием буржуазной массовой культуры национальных ценностей как культурного, так и нравственного порядка. Это в первую очередь *ароха* — любовь маорийцев друг к другу внутри больших семей — *ванау*. Так, по мнению писателей, они смогут противостоять миру индивидуализма белых новозеландцев.

В сохранении и развитии национального самосознания народа важную роль играет язык — основной носитель культуры. Поэтому так велико внимание маорийских писателей, создающих национальную литературу на английском языке, который выступает как язык-заместитель, к включению в произведения о детях и детстве маорийских слов и выражений. Наконец, воспевая в своих рассказах и повестях бескорыстную дружбу детей маори и пакеха, писатели художественными средствами рисуют идеальную модель развития новозеландского общества, свободного от расовых и национальных предрассудков.

¹ Независимые государства Океании. М., 1984, с. 127.

² The Penguin Anthology of New Zealand Verse. Wellington, 1984.

³ Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972, с. 230.

⁴ Barrow T. Maori Art of New Zealand. Wellington, 1987, с. 94.

⁵ Там же, с. 93.

⁶ *Ihimaera Witi*. Tangi.— Contemporary Maori Writing. Wellington, 1973, с. 58.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 59.

⁹ Там же, с. 57.

¹⁰ Там же, с. 60.

¹¹ Те Кооти — вождь маорийского освободительного движения 1868—1872 гг.

¹² *Ихимаэра В.* Ванау. М., 1979, с. 53—54.

¹³ Там же, с. 33.

¹⁴ Там же, с. 32.

¹⁵ Там же, с. 131—132.

¹⁶ Там же, с. 84.

¹⁷ Там же, с. 166.

¹⁸ *Erihi R.* The Proper Little Devil.— Contemporary Maori Writing, с. 18.

¹⁹ Там же, с. 23.

²⁰ Там же, с. 30.

²¹ *Durie M.* Dreamer's Return.— Contemporary Maori Writing, с. 137.

²² *Ихимаэра В.* Кит.— Новые рассказы Южных морей. М., 1980, с. 317.

²³ Там же, с. 319.

²⁴ *Грейс П.* Парад.— Новые рассказы Южных морей, с. 345—346.

²⁵ *Kim.* The Boys of Ruhawai. Hamilton and Auckland. 1960.

²⁶ Там же, с. 97.

CONTENTS

<i>I. Kon.</i> Preface	3
<i>N. Butinov.</i> Childhood in Tribal Society	5
<i>O. Artyomova.</i> Children in Australia Aboriginal Society	17
<i>N. Butinov.</i> Childhood on the Admiralty Islands	56
<i>A. Azarov.</i> The Principal Stages of Socialization of Children among Peoples in North-West Melanesia	85
<i>Ye. Soboleva.</i> The Socialization of Children on the Timor Island	120
<i>Ye. Revunenkova.</i> The Part of Traditional Institutions in Raising Children in Present-day Malaysia and Indonesia	154
<i>O. Zernetskaya.</i> The World of Children in the Literature of the Maori	173

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. С. Кон.</i> Предисловие	3
<i>Н. А. Бутинов.</i> Детство в условиях общинно-родового строя . . .	5
<i>О. Ю. Артемова.</i> Дети в обществе аборигенов Австралии	17
<i>Н. А. Бутинов.</i> Детство на островах Адмиралтейства	56
<i>А. И. Азаров.</i> Основные этапы социализации детей у народов Северо-Западной Меланезии	85
<i>Е. С. Соболева.</i> Социализация детей на острове Тимор	120
<i>Е. В. Ревуненкова.</i> Роль традиционных институтов в воспитании детей в современной Малайзии и Индонезии	154
<i>О. В. Зернецкая.</i> Мир детства в литературе маори	173

Научное издание

ЭТНОГРАФИЯ ДЕТСТВА

**Традиционные методы
воспитания детей
у народов Австралии,
Океании и Индонезии**

*Утверждено к печати
Институтом этнологии
и антропологии РАН*

Редактор *М. Н. Брусилловская*
Младший редактор *Л. В. Исаева*
Художник *С. С. Верховский*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Т. С. Жарикова*
Корректор *М. В. Малькова*

ИБ № 16925

Сдано в набор 28.10.91. Подписано к печати 20.07.92. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 12,0. Усл. кр.-отг. 12,38. Уч.-изд. л. 13,89. Тираж 2900 экз. Изд. № 7330. Зак. № 497. «С»—1

ВО «Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
103031, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
3-я типография ВО «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ
НАУК
ИНСТИТУТ
ЭТНОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ

ЭТНОГРАФИЯ ДЕТСТВА



Традиционные
методы
воспитания
детей
у народов
Австралии,
Океании
и Индонезии



Москва
«НАУКА»
Издательская фирма «Восточная литература»
1992

ББК 63.52(8) + 63.52(57)
Э91

На обложке воспроизведены рисунки
известного художника-полинезийца
А. ПИЛИОКО

Ответственные редакторы
Н. А. БУТИНОВ, И. С. КОН

Редактор издательства
М. Н. БРУСИЛОВСКАЯ

Э91 **Этнография детства. Традиционные методы вос-**
питания детей у народов Австралии, Океании и Ин-
донезии.— М.: Наука. Издательская фирма «Во-
сточная литература», 1992.— 191 с.
ISBN 5-02-017358-4

В очередном сборнике статей, посвященном традиционной педагогике, анализируются методы воспитания детей у аборигенов Австралии, маори Новой Зеландии, у некоторых народов Меланезии и Индонезии.

Э $\frac{0505000000-098}{013(02)-92}$ 53-92

ISBN 5-02-017358-4

ББК 63.52(8) + 63.52(57)

© Издательская фирма
«Восточная литература»
ВО «Наука», 1992