

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)



Е. В. Ревуненкова

ИНДОНЕЗИЯ И МАЛАЙЗИЯ — ПЕРЕКРЕСТОК КУЛЬТУР

Сборник статей

Маклаевский сборник

Выпуск 2



Санкт-Петербург
2010

УДК 39+81(1-925.8/.9+1.929.4/.9)
ББК 63.5
Р32

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Рецензенты:

д-р филол. наук А. К. Оглоблин,
канд. филол. наук М. А. Болдырева

Редактор английских текстов:

Professor Emeritus антропологии Гавайского Университета
Байон Гриффин

Подготовка иллюстраций

Е. Б. Толмачева

Ревуненкова Е. В.

Индонезия и Малайзия — перекресток культур: Сборник статей / Под ред. М. В. Станюкович (отв. ред.), А. К. Касаткиной. СПб.: МАЭ РАН, 2010. 622 + XIV с.; илл. (Маклаевский сборник. Вып. 2).

ISBN 978-5-88431-183-1

В сборник вошли статьи Е. В. Ревуненковой с 1960-х годов по настоящее время. Собранные в одну книгу, они дают возможность проследить развитие взглядов яркой представительницы петербургской школы этнографического востоковедения.

Е. В. Ревуненкова широко известна как исследователь теоретических проблем шаманизма не только в масштабе австронезийского мира, но и как явления мировой культуры. В сферу ее интересов входят фольклор, ритуал, народный театр, традиционные системы письма, сакральные языки, символика материальной культуры народов Индонезии и Малайзии.

Второй выпуск новой серии МАЭ РАН «Маклаевский сборник», публикующей работы по островной Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании, будет интересен антропологам, этнографам, религиоведам, филологам, музееведам, театроведам, историкам и всем, кого интересует культура народов Востока.

© Е. В. Ревуненкова, 2010

© МАЭ РАН, 2010

Russian Academy of Science
Peter the Great Museum of Anthropology
and Ethnography (Kunstkamera)



Elena V. Revunenkov

INDONESIA AND MALAYSIA — CROSSROADS OF CULTURES

Collection of papers

Maclay Publications

Issue 2

St. Petersburg
2010

Published by Recommendation of the Scientific Council of MAE RAS

References: Aleksandr A. Ogloblin, Maria Boldyreva

Photos Edited by Ekaterina B. Tolmachova

With Special Thanks for Editing English Entries

To Professor Emeritus of Anthropology,
University of Hawaii at Manoa, Dr. Bion Griffin

Elena V. Revunenkov. Indonesia and Malaysia – Crossroads of Cultures. Collection of papers / Edited by Maria V. Stanyukovich and Aleksandra Kasatkina. 2010. 622 + XIV p.; ill. (Maklay Publications. Issue 2).

ISBN 978-5-88431-183-1

The book presents a collection of papers written by Elena V. Revunenkov since early 1960s till the present day. It gives a broad panorama of research of a prominent representative of St. Petersburg school of Austronesian studies. Dr. Revunenkov is a famous specialist on theoretical aspects of shamanism in general, on oral literature, ritual and folk theatre in traditional societies of Insular Southeast Asia and beyond.

The present book is the second issue of the new series of publications named «Maclayevsky Sbornik» for papers and monographs on Insular Southeast Asia, Australia and the Pacific.

The book will be of interest for anthropologists, philologists, linguists, historians and the general reader, interested in traditional and modern culture and languages of Southeast Asia, theoretic issues of shamanism and the nature of poetry in traditional society.

© Elena V. Revunenkov, 2010
© MAE RAS, 2010

TABLE OF CONTENTS

Foreword

Theory and Deep Knowledge of Details.

Maria V. Stanyukovich V

I. Ethnography, Folklore, History of Nusantara

I.1. Articles

1970	Oral Literature Components in “Sejarah Melayu” (The History of Malaya)	7
1974	Malaysia	20
1977	The Batak Myth on The Staff of a Priest.....	39
1983	Food of Malaysia and Indonesia	48
1984	On The Roots of Poetry in Indonesia (Shaman - Singer — Epic singer).....	65
1985	Notes on Malay Etiquette	71
1986	Rice in Healing and Burial Rituals Among the Ngadju Dayaks (Southern Kalimantan).....	87
1988	The Notion of a Child in Batak Traditional Concepts of Northern Sumatra	103
1991	Male and Female Roles in Head-hunting Rituals in Indonesia	123
1991	On the Role of Traditional Institutions in Present-Day Malaysia (<i>bomoh</i> and <i>pondok</i>).....	131
1993	Anthropology in Indonesia	136
1993	Anthropology in Malaysia	163
1995	Notes on One Indonesian Tribe and The One Who Studied Its Culture [R. Schefold]	177
1998	China Through the Eyes of a Mediaeval Malay Historiographer	184

2002	Two Heroes From Batak History	188
2006	Fieldwork in Sumatra.	196

I.2. Reviews

1979	Chlenov, M. A. Population of Moluccan Archipelago. M., 1976. 285 p.	206
1990	Kosikov, I. G. Ethnic Processes in Cambodia. M., 1988. 229 p.	213
1995	Solomonik, I. N. Traditional Oriental Puppet Theater. Main Types of Theater Using Three-dimensional Forms. M., 1992. 312 p.	217
1997	Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu. Kuala Lumpur. 1994. Jilid 1. A-E. XXIX, [2], 723 h. (Co-authored by A.K. Ogloblin)	225
2000	Masing J.J. The Coming of the Gods: An Iban Invocatory Chant (Timang Gawai Amat) of the Baleh River Region, Sarawak. Canberra, 1997. Vol. 1, 132 p.; Vol. 2, 447 p.	235
2000	Kozok Uli. Warisan Leluhur: Sastra lama dan aksara Batak / École française d'Extrême-Orient. Jakarta: Gramedia, 1999. 159 h.	240

II. Museum collections

1969	Books of Batak Priests in the Collection of MAE.	247
1973	Magic Staffs of the Bataks of Sumatra.	273
1974	“Ship of the Dead” of the Bataks of Sumatra (on The Basis of MAE Collections)	293
1984	Collection of Ritual and Everyday Life Objects from Malaysia.	307
1984	The New Collection of Books of Batak Priests.	316
1997	The Kunstkamera Batak collection.	336
1997	The Exhibition Dedicated to the 150th Anniversary of N.N.Miklukho-Maclay	349
2004	Magic Staffs in the Present-day Life of the Bataks of Sumatra	358
2005	Batak Village in Saint-Petersburg Kunstkamera and in Real Life	363

III. Portraits of Researchers and Collectors

III.1. Articles

- 1994 Boris Nikolaevich Putilov
(In Honour of His 75th birthday) 373
- 1994 N.N. Miklukho-Maclay on the Indigenous Peoples
and the Malay of Malay Peninsula 391
- 1997 Piter Swaan, Captain of Dutch fleet, and his Collection
on New Guinea in Kunstkamera
(Co-authored by M.K.Yongeling). 408
- 2003 Sergey Mikhailovich Shirokogoroff
(Co-authored by A.M.Reshetov). 417

III.2. Reviews

- 1995 International Dictionary of Anthropologists /
Gen. ed. Ch. Winters. N. Y.; L., 1991. 823 p. 441

IV. Shamanism And Traditional Worldview: A Study in Comparative Typology

IV.1. Articles

- 1974 The Personality of a Shaman 447
- 1979 Issues of Shamanism in The Works of M. Eliade 456
- 1995 Notes on the Modern Shamanistic Terminology
Among the Telenguit. 471
- 2000 The Fate of a Might-have-been Shaman 480

IV.2. Reviews

- 1981 Urgent Issues of Modern Studies of Shamanism.
Review of the book *Shamanism in Siberia*.
Budapest, 1978. 531 p. 483
- 1982 *Family Rituals of The Peoples of the Siberia:*
a Comparative Study. M., 1980. 240 p. 496
- 1985 Some Aspects of The Archaic Perception. Reflections
on the book by Grachyova, G.N. *Traditional Worldview*
of the Hunters of Taimyr (The Nganasan of the 19th
and early 20th century). L., 1983. 172 p. 507

1988	Shamanism, Culture and Ethnic Contacts in Eurasia. A Critical Review of Shamanism in Eurasia / Ed. M. Hoppal. Göttingen, 1984. 475 p. Pt.1, 2; <i>Traces of the Central Asian Culture in the North</i> / Ed. J. Lehtinen. Helsinki, 1986. 311 p.	522
1994	Hamayon Roberte. <i>La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien</i> . P.,1990. 880 p.	537
1998	Vitebsky Piers. <i>Dialogues with the Dead: The Discussion of mortality among the Sora of Eastern India</i> . Cambridge University Press, 1993. 294 p.	543
	Literature Cited	553
	List of Abbreviations Cited	582
	Bibliography of Elena V. Revunenkova's Works. <i>Compiled by Tatiana I. Chaskolskaya</i>	583
	Index Russian	595
	English Summaries.	601

ПРЕДИСЛОВИЕ

ТЕОРИЯ И ВНИМАНИЕ К ДЕТАЛЯМ

Елена Владимировна Ревуненкова принадлежит к числу наиболее уважаемых исследователей в области этнографии и востоковедения. Более того, ее влияние ощущается далеко за пределами этих дисциплин. Созданные на австронезийском материале, труды Е.В. Ревуненковой относятся к той редкой и драгоценной категории работ, которые интересны всем. Ее книги и статьи по теории шаманизма, о поэтическом творчестве в традиционном обществе, о ритуале и народном театре ценят и специалисты по традиционной культуре, и литературоведы, историки, исследователи природы творчества, в том числе и современной европейской культуры. Именем Е.В. Ревуненковой организаторы украшают оргкомитеты конференций, советы международных обществ, ее считают экспертом в самых разных областях науки и в России и за рубежом. Елена Владимировна — теоретик и знаток этнографических тонкостей, блистательный текстолог и переводчик, филолог, виртуозный интерпретатор символики материальной культуры, музеевед, преподаватель и полевой работник.

Исследованием шаманизма Е.В. Ревуненкова начала заниматься задолго до того, как эта тема стало разрешенной и вошла в моду. В 1980 г. под конспиративным названием «Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры)»¹ вышла ее монография, посвященная теории и практике шаманизма. Глубокий анализ аспектов феномена шаманства, введение в отечественную науку запрещенных в советское время трудов С.М. Широкогорова, виртуозное знание и понимание шаманизма различных регионов, от австронезийского до сибирского, свободное владение всем спектром подходов в мировой науке к этому сложнейшему явлению, — все это сделало публикацию книги знаковым событием в этнографической науке.

Одно из главных качеств Елены Владимировны — внутренняя свобода. Сейчас, когда модно и выгодно говорить о том, что вся наука советского периода была «советской», то есть ущербной и ангажированной, полезно перечитать работы Е. В. Ревуненковой. Она принадлежит к числу тех исследователей, которым ничего не пришлось менять, «переосмыслять» и «открывать» с наступлением новых времен. Таких ученых было достаточно много среди востоковедов, археологов, физических антропологов, лингвистов. Они никогда не занимались конъюнктурными построениями, были наследниками российской научной традиции. Были они и членами мирового научного сообщества — так сказать, в одностороннем порядке: они знали, что делается в изучаемой ими области за рубежом, однако их работы были большинству зарубежных коллег неизвестны. Именно они составляли

¹ Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. 274 с.

дружеский и научный круг Елены Владимировны. Назову лишь несколько имен, принадлежащих к разным поколениям: Н. И. Гаген-Торн, Т. В. Станюкович, Е. А. Серебряков, Н. А. Спешнев, Б. Б. Парникель, Б. Н. Путилов, Л. Г. Герценберг, А. К. Оглоблин, С. В. Кулланда, О. А. Артемова. Свобода дается за счет отказа от благ: карьеры, денег, зарубежных поездок. Как и другие представители этого круга, Е. В. Ревуненкова была и остается к благам равнодушна — за исключением, конечно, невозможности полевой работы в Индонезии, которую она компенсировала в советское время экспедициями в Сибирь, работой с источниками (средневековыми малайскими текстами, книгами батакских жрецов) и музейными экспонатами. Той же внутренней свободой и нелюбовью к моде обусловлен отход Е. В. Ревуненковой от тематики шаманизма в последние годы, когда эта область стала в нашей стране столь популярной — и в значительной степени конъюнктурной.

В сборнике представлены избранные статьи, опубликованные с конца 60-х годов прошлого века до последнего времени. Жизнь Елены Владимировны больше сорока лет связана с Кунсткамерой — Санкт-Петербургским Музеем / Институтом антропологии и этнографии (МАЭ РАН). Здесь она защитила кандидатскую (1970 г.) и докторскую (1994 г.) диссертации, много лет руководила отделом Австралии, Океании и Индонезии, написала три книги и более 160 статей. Отсюда ездила в экспедиции — сначала в Сибирь, а потом, когда это стало возможным — в Малайзию и Индонезию. Наследница Л. А. Мерварт, Л. Э. Каруновской и В. Г. Трисман, которые создали в стенах МАЭ отечественные австронезийские исследования и этнографическое индонезиеведение, Е. В. Ревуненкова имеет перед ними преимущество свободного владения индонезийским языком. Елене Владимировне и сейчас говорить по-индонезийски легче, чем на других восточных и даже на европейских языках, которых она знает немало: малайский, арабский, батакский, английский, голландский...

Е. В. Ревуненкова родилась 1 февраля 1939 г. в Ленинграде. Фрида Давыдовна Гуревич, мать Елены Владимировны, археолог, была видным специалистом в области древней и средневековой культуры Юго-Восточной Прибалтики и Белорусского Помеманья. Около пятидесяти лет она проработала в Институте истории материальной культуры (Институте археологии). Отец, Владимир Георгиевич Ревуненков, — известный исследователь истории Франции и Германии, не одно десятилетие стоявший во главе кафедры новой и новейшей истории исторического факультета Ленинградского государственного университета.

В 1956 г. Е. В. Ревуненкова поступила на отделение индонезийской филологии Восточного факультета ЛГУ. Ее учителями были профессор из Индонезии Усман Эффенди и известный языковед Георгий Иванович Прокофьев. Это было время, когда на Восточный факультет специально приглашали профессиональных филологов-носителей преподаваемых языков. По рассказам Елены Владимировны, Усман Эффенди и Г. И. Прокофьев прекрасно дополняли друг друга. Веселый, общительный Усман Эффенди был живым воплощением индонезийской культуры — обучал студентов индонезийскому языку, литературе, песням, знакомил с индонезийской музыкой, танцами и театром. В его доме на Каменноостровском

проспекте, где он жил с женой и четырьмя детьми (еще трое осталось в Индонезии) студенты бывали постоянно, участвовали в жизни индонезийской семьи и навсегда полюбили острую индонезийскую кухню. Г. И. Прокофьев преподавал теоретическую грамматику индонезийского языка, читал со студентами тексты, методично добивался точности перевода. Двое из этой группы — Елена Владимировна и Александр Константинович Оглоблин — стали в дальнейшем ведущими петербургскими индонезиеведами.

Окончив университет, Е. В. Ревуненкова продолжила обучение в аспирантуре Восточного факультета под руководством профессора Евгения Александровича Серебрякова — известного литературоведа-синолога, в то время заведующего кафедрой китайской филологии. После окончания аспирантуры в 1965 г. Е. В. Ревуненкова была принята научно-техническим сотрудником в Ленинградское отделение Института этнографии АН СССР. В 1970 г. она защитила кандидатскую диссертацию «Седжарах Мелаю (Малайская история) — историко-культурный памятник малайского средневековья». Еще в студенческие и аспирантские годы Е. В. Ревуненкова училась у профессора Эффенди средневековому малайскому языку в арабской графике. Это позволило ей почти через 40 лет после защиты кандидатской диссертации вернуться к «Седжарах Мелаю». Список рукописи этого памятника привез в Петербург из своего первого кругосветного путешествия мореплаватель Иван Федорович Крузенштерн в 1799 г. Переданная им в Академию наук рукопись сейчас хранится в Санкт-Петербурге в архиве Института восточных рукописей. Е. В. Ревуненкова издала факсимиле рукописи и ее перевод на русский язык с комментариями², в которых в полной мере проявилась ее блестящая филологическая и текстологическая подготовка, а также опыт этнографических исследований, приобретенный за многие годы работы в МАЭ. Книга объемом почти в 700 страниц уже вошла в золотой фонд мировой науки.

Это была третья книга Елены Владимировны. Предыдущие две — «Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры)», о которой мы уже говорили и скажем еще, и «Миф—обряд—религия (некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии)»³, где большое внимание уделяется традиционному индонезийскому театру, были очень высоко оценены не только индонезистами, но и крупнейшими сибиреведами⁴, не только этнографами и востоковедами, но и театроведами⁵. По

² Ревуненкова Е. В. Сулалат-ус-салатин: малайская рукопись Крузенштерна и ее культурно-историческое значение. СПб., 2008. 672 с.

³ Ревуненкова Е. В. Миф—обряд—религия (некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии). М., 1992. 216 с.

⁴ Иванова Е. В., Оглоблин А. К. Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры) // Народы Азии и Африки. 1982. № 2. С. 81—85; Грачева Г. Н. Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии и Западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры) // Советская этнография. 1983. № 2. С. 165—168.

⁵ Соломоник И. Н. Е. В. Ревуненкова. Миф—обряд—религия // ЭО. 1994. № 1. С. 171—173.

теме «Миф—обряд—религия» Е. В. Ревуненкова защитила докторскую диссертацию.

Подготовлена к печати четвертая книга, «Очерки батакской культуры», — итог многолетних исследований предметов из батакской коллекции МАЭ и полевой работы у батаков в 1999 г.

Теоретические обобщения счастливо сочетаются у Е. В. Ревуненковой с пристальным вниманием к деталям — «теория суха, а древо жизни пышно зеленеет». Основные научные интересы Е. В. Ревуненковой связаны с изучением культуры и традиционного мировоззрения индонезийских народов, прежде всего малайцев и батаков. С самого начала работы в музее ее привлекла богатейшая коллекция предметов культуры и быта многочисленных народов Индонезии, особенно батаков, населяющих северо-западную часть острова Суматра. Е. В. Ревуненкову прежде всего заинтересовала духовная культура и религиозно-магические представления этого народа, нашедшие выражение в ритуальных атрибутах жрецов. Если знание малайского и индонезийского языков она получила в университете, то батакскому языку учиться было не у кого. Не было и словарей этого языка. Считая, что без знания языка нельзя заниматься этнографией изучаемого народа, Елена Владимировна самостоятельно по статьям и учебникам, написанным в XIX в., освоила батакский язык, прежде всего древнее письмо, на котором написаны жреческие книги. Она установила постоянные связи с миссионерским обществом Бармена (Германия), от которого получила несколько словарей разных батакских племен. Неоценимую помощь в работе над книгами батакских жрецов Е. В. Ревуненковой в течение многих лет оказывал голландский ученый П. Фоорхуве, знаток батакской культуры и литературы и единственный в мире специалист по чтению и интерпретации батакских жреческих книг. Елена Владимировна много лет переписывалась с ним и пользовалась его консультациями во время пребывания в Голландии в 1988 г. Учитывая ее многолетние исследования батакской культуры, голландский фонд Г. В. Лохера в 1999 г. финансировал ее поездку к батакам для проведения полевой работы. Так Е. В. Ревуненкова стала первым исследователем из России, посетившим каро и тоба батаков в высокогорных районах северо-западной Суматры к северу и югу от горного озера Тоба. Батакские коллекции Санкт-Петербурга малоизвестны на Западе, поскольку статьи Е. В. Ревуненковой о предметах коллекций батакской культуры и искусства напечатаны на русском языке. Тем не менее публикации Е. В. Ревуненковой не прошли незамеченными как для исследователей искусства Индонезии в целом, так и искусства батаков в частности. Известный специалист в области батакского искусства, автор нескольких прекрасно иллюстрированных книг Ахим Сибет (Achim Sibeth) (Германия) использовал работы Е. В. Ревуненковой о магических жезлах и традиционных тканях батаков⁶. В только что вышедшей богато иллюстрированной книге рано ушедшей из жизни Н. П. Чукиной, серьезного специалиста по искусству Индонезии,

⁶ Sibeth Achim. Batak. Kunst aus Sumatra. Frankfurt am Main, 2000. S. 125, 126, 185.

отмечена ведущая роль Е. В. Ревуненковой среди отечественных индонезистов, изучающих историко-культурные реалии Суматры⁷.

Проблемы этнографии малайско-индонезийского региона Е. В. Ревуненкова исследовала в сравнительно-историческом и сравнительно-типологических плане. Именно так она подходит к исследованию шаманизма в книге «Народы Малайзии и Западной Индонезии». Здесь следует дать некоторые пояснения. Шаманизму была посвящена обширная литература, в основном на материалах Сибири и Северной Евразии. Уже в 1932 г. замечательный сибиревед А. А. Попов рассматривает в своей книге 650 отечественных книг и статей по шаманизму⁸. Что же касается шаманских представлений индонезийских народов, то сведения о них ограничивались лишь одним очерком выдающегося голландского ученого-миссионера Г. А. Виллена⁹, написанным в конце XIX в.

Начиная с XVIII в. и до 30-х годов XX в. в изучении шаманства развивалось только одно направление, которое можно определить как психопатологическое. Представители этого направления связывали возникновение шаманизма с особенностями психического склада шамана: как считалось, личности больной, неуравновешенной, выпадающей из понятия нормы. Были созданы многочисленные труды по шаманизму разных районов мира. Но в то же самое время в трудах российских фольклористов и эпосоведов с середины XIX в. эпос рассматривался в неразрывной связи с его ритуальными, в первую очередь шаманскими функциями. В этих работах шаман и эпический сказитель рассматривались как творческие личности, владеющие сходным артистическим даром, полученным от духов. Эта традиция, заложенная в 60-х годах XIX в. В. В. Радловым и Г. Н. Потаниным, свободно развивалась на протяжении полувека специалистами по Сибири и Центральной Азии и была искусственно прервана в советское время в ходе государственной борьбы с шаманством. Эпическое сказительство получило статус народного искусства, свободного от «религиозных предрассудков», а шаманизм — злостного идеологически чуждого мракобесия. Эпос стали широко публиковать (приспосабливая для нужд идеологии), а шаманство — искоренять. Однако при общей тенденции отхода от первоначального направления в отечественном эпосоведении советского времени появлялись исследования, в которых оно развивалось, подчеркивалось значение ранних работ, приводилась их библиография. В славистике это направление связано в первую очередь с именем В. М. Жирмунского¹⁰, а также В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова.

⁷ Чукина Н. П. Памятники искусства Индонезии. М., 2010. С. 12, 239.

⁸ Попов А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов. Л., 1932.

⁹ Wilken G. A. Het schamanisme bij de volken van den Indischen Archipel // De verspreide geschriften. Semarang, 1912. D. III. Blz. 323–393.

¹⁰ См., напр.: Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса: Доклад на IV Международном съезде славистов. М., 1958; Жирмунский В. М. Легенда о призвании певца // Исследования по истории культуры народов Востока: Сборник в честь академика И. А. Орбели. М.; Л., 1960.

Этот подход, который и является ключом как к шаманству, так и к эпическому сказительству, был задушен в 30-е годы XX в. — как раз тогда, когда за рубежом начинают развиваться сходные подходы и направления в изучении шаманства. Только в конце 90-х годов XX в. отношение к шаманам и явлениям, связанным с шаманским комплексом, начинает меняться, и в этом отношении книга «Народы Малайзии и Западной Индонезии» Е. В. Ревуненковой сыграла немаловажную роль. Изучив состояние шамановедческих штудий, отечественных и зарубежных, Е. В. Ревуненкова приняла исследование различных форм шаманизма у народов малайско-индонезийского региона — аборигенов Малаккского полуострова и кубу (Суматра), батаков Суматры, даяков племени ибан, нгаджу, клемантан, дусунов и мелану Калимантана, малайцев Малаккского полуострова. Конкретные представления этих народов рассматриваются в книге на фоне общетеоретических взглядов на шаманизм, в тесной связи с проблемами оценки личности шамана, сущности и основных детерминант самого понятия «шаманизм». Там же даются оценки направлений и различных подходов к исследованию этого универсального явления, вскрываются соотношения между шаманизмом, религией и магией, высказывается взгляд автора на проблему центральных и периферийных районов распространения шаманизма. Материалы о шаманских представлениях народов Индонезии внесли существенные дополнения и позволили во многих отношениях по-новому осветить явление шаманизма, до недавнего времени связываемое в научной литературе только с регионами Сибири и северной Евразии.

В своей первой книге Е. В. Ревуненкова высказала свои взгляды на шамана и шаманизм, во многом резко отличающиеся от распространенных в то время в советской науке, и это было разрешено. Однако не было никаких шансов опубликовать книгу с термином «шаманизм» в заглавии, даже если речь шла о далеких Малайзии и Индонезии. Поэтому книга, целиком посвященная проблемам шаманизма, вышла под названием, мало соответствующим ее содержанию. Тем не менее она вскоре приобрела широкую известность. У Е. В. Ревуненковой установились тесные контакты с этнографами, изучающими шаманство у народов Сибири. По приглашению ученых из Томского государственного университета в 1983 г. она приняла участие в экспедиции на Алтай к теленгитам, а с конца 90-х годов до самого последнего времени ежегодно участвует в российских и международных конференциях по проблемам шаманизма, магики-религиозной практики, медицинской антропологии. Е. В. Ревуненкова побывала на конференциях и семинарах на Алтае, в Хакасии, Туве, где она была свидетелем и участником шаманских действ. По просьбе редакции СЭ (ЭО) были написаны рецензии и критические обзоры работ, в которых затрагивались проблемы шаманизма, традиционного мировоззрения, архаичных верований (некоторые из них вошли в этот сборник). Надо отметить, что жанр рецензии Е. В. Ревуненкова не просто рассматривает как информацию о той или иной книге, а использует его для критической оценки написанного другими исследователями, для выявления общих закономерностей в развитии

культуры и общественном сознании разных народов. Поэтому, будучи малаистом и индонезистом, Е. В. Ревуненкова неоднократно выступала оппонентом на защите кандидатских и докторских диссертаций, посвященных общим проблемам шаманизма и шаманизму отдельных сибирских народов: нанайцев, тувинцев, шорцев и др. Занимаясь изучением различных форм шаманизма в Малайзии и Индонезии, Е. В. Ревуненкова познакомила читателей со взглядами выдающихся исследователей шаманских представлений, давно и хорошо известными в зарубежной науке. Среди них следует назвать прежде всего Мирча Элиаде и особенно Сергея Михайловича Широкогорова. В своей книге Е. В. Ревуненкова впервые в отечественной этнографии дала оценку его новаторским взглядам на шаманизм, психологическую сферу *per se*, на транс, экстаз и многие другие явления, связанные с шаманизмом. Поскольку после 1917 г. С. М. Широкогорова находился в эмиграции в Китае, его имя фактически было под запретом. Лишь в 1999 г. на конгрессе «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященным памяти С. М. Широкогорова, Н. П. Дыренковой, А. В. Анохина, Е. В. Ревуненкова сделала доклад о С. М. Широкогоре как исследователе шаманизма. Позже она написала пространную статью о С. М. Широкогоре, в которой портрет ученого был дополнен биографическими сведениями, предоставленными А. М. Решетовым.

К книге «Народы Малайзии и Западной Индонезии» примыкает вышедшая в 1992 г. монография «Миф—обряд—религия (Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии)» (М., 1992). Она продолжает и развивает мысли, высказанные в предыдущей работе, но рассматривает шаманизм под несколько иным углом зрения, акцентируя внимание на творческой природе шамана и его роли в развитии словесного и театрально-изобразительного искусства. В книге большое внимание уделено роли риса у народов малайско-индонезийского региона, который является не просто основой питания, а символом самой жизни, посредником между миром людей и богов, и, наконец, самим божеством, источником поэтического, мифологического творчества и театральных действ. Функции театра в жизни архаичных обществ, соотношение театра и ритуала, мифа и обряда, религиозный контекст этих связей, влияние ритуала и древних театральных форм на современную театральную эстетику — таковы темы этой книги. Сопоставительный материал из Японии, стран Юго-Восточной Азии, Европы и Сибири придает исследованию сравнительно-типологический характер.

Важное место в деятельности Е. В. Ревуненковой в конце 80-х — начале 90-х годов XX в. занимала работа над изданием полного Собрания сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая. Она подготовила к изданию подлинные тексты исследователя по двум его путешествиям по Малаккскому полуострову 1874—1875 гг. и написала к ним подробные комментарии. Большая часть этих материалов издавались и ранее, но без участия малаистов. Поэтому не были в полной мере оценены заслуги ученого в открытии неизвестных до него племен аборигенов Малаккского полуострова и его вклад в изучение лингвистического ландшафта полуострова. Комментарии и статьи Е. В. Ре-

вуненковой о Н. Н. Миклухо-Маклае как исследователе аборигенов Малаккского полуострова открывают новую страницу в наследии ученого, прославившегося своими путешествиями и исследованиями папуасов Новой Гвинеи. В 1996 г. под руководством Е. В. Ревуненковой в МАЭ была организована выставка, посвященная 150-летию со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая, на которой были представлены предметы из большой коллекции, привезенной им из путешествий по странам Южных морей.

Е. В. Ревуненкова официально заведовала отделом Австралии, Океании и Индонезии не так долго: с 2002 по 2007 г., однако по крайней мере с 1970-х годов именно она определяла тон, принятый в отделе, и определяет его до сих пор. Этот тон можно определить как неформальность, полное отсутствие авторитарности, легкость, доброжелательность — в сочетании с глубочайшей серьезностью по отношению к качеству научной работы. До 2002 г. сектором руководил Н. А. Бутинов — труженик, знаток, человек честный, но довольно прямолинейный и очень советский¹¹. Вне всякого сомнения, атмосферой благожелательного плюрализма, позволявшей писать и даже защищать диссертации, с основными идеями которых Н. А. Бутинов не был согласен, мы были обязаны именно Елене Владимировне. С 1978 г., когда я поступила в аспирантуру, одним из главных магнитов, притягивающих в институт-музей, были чаепития. За старинным ломберным столиком, служившим нам обеденным, собирались ее друзья, поклонники и молодежь из МАЭ, университета, гости из других городов и других стран. Елена Владимировна кормила всех вкуснейшей индонезийской едой. Говорили о науке, театре, литературе, если позволял состав участников, то и о самиздате — от Набокова до Солженицына. Здесь всегда было «водяное перемирие» — тигр и лань получали чай из рук Елены Владимировны и вели себя прилично. Но Елена Владимировна — не Сахар Медович и даже не дипломат. Человек страстный, а иногда и непримиримый, она не прощает человеческой и научной нечистоплотности. Человек, совершивший непоправимый поступок, утрачивает ее расположение навсегда.

Это издание приурочено к 70-летию юбилею Е. В. Ревуненковой, который она категорически отказалась праздновать. В прошлую юбилейную дату, в 2004 г., удался заговор: мы замаскировали празднование юбилея Елены Владимировны и ее однокурсника и друга Александра Константиновича

¹¹ Кардинальное разделение на советских и несоветских, существовавшее в среде интеллигенции с 1917 г. до перестройки, сейчас забывается. Между тем оно было необыкновенно важно и в науке, и в жизни. Настоящая дружба редко соединяла представителей этих разных «биологических видов». «Смешанные браки» заключались редко и, как правило, распадались. «Советскими» называли тех, людей, которые внутренне не противопоставляли себя советской власти. Для нас слово «советский» в применении к человеку имело диапазон значений от снисходительного до ругательного: от «наивный, серый, недалекий» до «приспособленец, карьерист, беспринципный негодяй».

Оглоблина¹² под обычные Маклаевские чтения (ежегодную конференцию нашего отдела). В результате был издан сборник «Индонезийцы и их соседи. Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину»¹³. Как и все, связанное с деятельностью юбиляров, этот сборник вызвал большой интерес. Появились рецензии в журналах Москвы¹⁴ и Петербурга¹⁵; с просьбой прислать экземпляр сборника обращаются коллеги из Малайзии, Индонезии, с Филиппин, из Великобритании и Нидерландов. Работы Е. В. Ревуненковой включены в списки рекомендуемой литературы многих российских университетов¹⁶.

Е. В. Ревуненкова постоянно выступает оппонентом как в Санкт-Петербурге, так и в других городах на защитах российских и индонезийских исследователей по всем аспектам австронезистики и традиционному мировоззрению народов Сибири и Дальнего Востока. Она постоянно окружена индонезийскими коллегами и студентами, участвует в культурных событиях австронезийского сообщества, сотрудничает с консульством и посольством Индонезии в России и с мировым сообществом австронезистов.

Нет нужды приводить многочисленные свидетельства международного признания работ Е. В. Ревуненковой. Ограничимся лишь несколькими ссылками. В книге Б. Б. Парникеля¹⁷, изданной по-малайски в Малайзии, работам Е. В. Ревуненковой по малайской литературе посвящен целый раздел. В малайском религиозноведческом сборнике под редакцией Андара Исмаэля работы Е. В. Ревуненковой также занимают почетное место¹⁸. В сборнике по шаманизму под редакцией Говарда Кейта, профессора SOAS (Лондон), и бессменного редактора международного журнала «Shaman» Михала Хоппала¹⁹, которого Елена Владимировна называет «рыцарем шаманизма», она

¹² Иванова Е. В. Маклаевские чтения в честь 40-летия научной деятельности Е. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблина // Антропологический форум. № 1. 2004. С. 367–371.

¹³ Индонезийцы и их соседи. Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович. СПб., 2008. 431 с. (Маклаевский сборник. Вып. 1).

¹⁴ Горяева Л. В. Индонезийцы и их соседи. Рецензия на: Индонезийцы и их соседи. Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. № 2. М., 2010. С. 197–200.

¹⁵ Тюнь Г. Т. Рецензия на: Индонезийцы и их соседи. Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину // Восток. № 1. СПбГУ (в печати).

¹⁶ См., напр.: Этнология на историческом факультете (программы курсов) / Под ред. доц. О. Е. Казминой, проф. В. В. Пименова, доц. Т. Д. Соловей / МГУ им. М. В. Ломоносова, исторический факультет. М., 2008.

¹⁷ Parnikel B. B. Penelitian sastra Nusantara di Rusia. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan. Malaysia, 1995. 81 p. Research on Indonesian and Malay literature by Russian authors.

¹⁸ Mulai Dari Musa Dan Segala Nabi // Andar Ismail. Andar Ismael (ed.) Mulai dari Musa dan segala nabi. Beginning with Moses and all the prophets. Buku Perayaan / Festschrift Dr. Arie de Kuiper, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996. P. 203–205.

¹⁹ Howard Keith and Hoppál Mihály (eds.). Shamans and Cultures: The Regional Aspects of Shamanism. ISTOR books, 5. Budapest: Akadémiai Kiadó; Los Angeles: International Society for Trans-Oceanic Research, 1993.

охарактеризована как один из немногих российских ученых, свободно владеющих всем материалом по теории и практике шаманства и внесшим весомый вклад в международные исследования этой области.

Е. В. Ревуненкова — член многих профессиональных российских и международных обществ (Нусантара, EUROSEAS, Folklore Fellows и др.), лауреат премии индонезийско-российской компании Primo Comexindo Rus (1995 г.), одна из главных героев фильма об исследовании Индонезии в России, снятого индонезийской журналисткой Хенни Саптата.

Любую работу я начинаю просматривать с библиографии. Достаточно прочитать список литературы в этом сборнике, чтобы увидеть диапазон интересов Е. В. Ревуненковой, ее круг чтения. Блок, Станиславский и Шаляпин для нее — важные свидетели защиты на шаманском процессе и источники понимания индонезийского ритуала и театра. Работы на русском, индонезийском и европейских языках представлены практически в равных долях. Европейские языки разнообразны. Как нас учила Е. В. Ревуненкова, если по исследуемой теме есть важная работа, ее необходимо прочитать вне зависимости от того, знаешь ли этот язык — в пределах европейских языков это вполне достижимо.

Многие включенные в этот сборник работы написаны очень давно. Взгляды автора в ряде случаев претерпели изменения; появилась новая литература по многим обсуждаемым проблемам. Однако статьи оставлены в том виде, в каком они были напечатаны впервые. Исправления касаются только опечаток или ошибок в библиографических данных, допущенных в прежних публикациях.

Работы Е. В. Ревуненковой по малайско-индонезийской этнографии насыщены оригинальными данными, материал в них часто трактуется в сравнительно-исторических и сравнительно-типологических рамках. Поэтому работы интересны как специалистам, изучающим этот регион, так и теоретикам. Издание данного сборника будет вкладом и в изучение этнокультурного и исторического развития народов Малайзии и Индонезии, и в разработку важных проблем этнографии, филологии и культуры в широком смысле слова.

Хочу поблагодарить Б. Б. Асанову за первичную подготовку материалов для сборника, А. К. Касаткину за составление сводной библиографии и профессиональную правку, Е. Б. Толмачеву за подготовку иллюстраций. На протяжении всей работы со сборником безотказную помощь оказывали работники библиотеки во главе с Т. И. Шаскольской. Особая благодарность — издательскому редактору этого сборника М. В. Банкович.

М. В. Станюкович

I. ЭТНОГРАФИЯ, ФОЛЬКЛОР, ИСТОРИЯ НУСАНТАРЫ

I.1. СТАТЬИ

ФОЛЬКЛОРНЫЙ КОМПОНЕНТ В «МАЛАЙСКОЙ ИСТОРИИ» («СЕДЖАРАХ МЕЛАЙЮ»)¹

В средневековый период малайской литературы появляется и развивается особый жанр, определяемый обычно как «историческая хроника» или более широко — «историческая проза» [Винстедт 1966: 179]. Содержание одних таких хроник ограничено событиями, имевшими место в отдельных малайских княжествах: такова «Повесть о князьях Пасая» — первое произведение этого рода, созданное в XIV в. (северосуматранское княжество), таковы же и созданные в XVI–XVIII вв. «Повесть о земле Джохорской», «Родословная князей Риау» и др. В Малаккском султанате в XV в. появилось произведение, известное под названием «Малайская история», — памятник, созданный для того, чтобы представить историю прежде всего Малаккского султаната, и оно, казалось бы, не должно было выходить за пределы уже известных локальных хроник. Но поскольку Малаккский султанат был централизованным государством, объединившим почти все малайские княжества по обе стороны Малаккского пролива, а основной акцент в памятнике делался на том, чтобы показать возникновение и расцвет этого султаната, то естественно, что в нем оказалась охваченной и более широкая географическая область и затронуты события многих малайских и индонезийских княжеств. А если учесть, что это был период бурного расцвета и самых больших достижений в истории малайской культуры, то станет понятным, почему хроники, создававшиеся позже, черпали свой материал из самобытной и прославленной уже в то время «Малайской истории». Она как бы сконцентрировала в себе все характерные особенности этого жанра, и изучение их дает представление о своеобразном пути возникновения хроник, о тех канонах и традициях, которые неизменно присутствовали в произведениях подобного рода. И одной из традиционных черт, присущих первым историографам, было постоянное обращение к неписаной истории, хранителем которой был народ, к фольклору.

Ни один исследователь малайской литературы при первом знакомстве с «Малайской историей» не сомневается в том, что перед ним историческое

¹ Впервые опубликовано в: Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 91–104.

произведение. Оно вполне производит впечатление исторической достоверности: в нем действуют в основном реально существовавшие лица — султаны, государственные деятели, министры, придворные и т. д. Здесь описываются завоевания новых земель, далекие морские экспедиции в Китай, Индию, Сиам, со страниц этого произведения доносится шум битв, в нем воскрешаются переговоры, ведшиеся с другими государствами и княжествами. По данным «Малайской истории» можно ясно представить все торговые операции того времени, строго регламентированную придворную жизнь и в то же время жизнь различных людей во всех, порой даже незначительных подробностях быта. Все это отражено настолько живо и реально, что может служить предметом специального историко-бытового исследования.

Но если рассматривать этот памятник не только с точки зрения основной темы и не целиком, а расчленив его на отдельные сюжеты и образы, которые вплетаются в ткань всего повествования, то уже тогда станет ясно, что определение *хроника* не вполне соответствует этому произведению. Если мы посмотрим, каким образом изображается в нем историческое, то тем самым уже вплотную подойдем к вопросу о взаимоотношении фольклорных и исторических элементов в «Малайской истории» и убедимся, что это произведение не может служить полноценным и надежным историческим источником. Прежде всего, основной исторический сюжет произведения — отображение политических событий и жизни Малаккского султана — получает в нем свою предысторию. Эта предыстория разворачивается как далекое прошлое Малайи, как крупнейшие исторические вехи, отделяющие Древность от Средневековья. Прошлое освещается не по официальным документам, которых и не было, а по слухам, распространенным в народе, легендам, преданиям, своего рода устным хроникам, т. е. по фольклорным источникам. Чем дальше события удаляются во времени и пространстве, тем сведения в них становятся все более скудными и тем больше они предстают в вымышленных и фантастических сюжетах, почти лишенных всякой реальности. Только с помощью специалиста-историка возможно удовлетворительно истолковать события Малайи в то «доисторическое» время, каким его тогда понимали, т. е. до конца XIV в., до основания Малакки. Только имея в виду хорошо известные факты китайских династийных хроник, сообщающих о существовании связей между малайской империей Шривиджаей (VII–XIII вв.) и Китаем, можно разглядеть в нижеприведенной легенде едва заметное отражение этих связей.

«И донеслась до китайской земли весть о том, что раджа Суран собирается в поход против Китая и ведет с собой неисчислимое войско, а сейчас они уже дошли до Тумасика. Китайский император испугался, услышав такую весть. И молвил он всем министрам и чиновникам: “Как вы все думаете отвести угрозу. Если только явится сюда раджа Калинги, непременно погубит он нашу землю”. Тогда первый министр сказал с поклоном: “О повелитель мой, владыка мира, позволь сказать слово твоему ничтожнейшему рабу”. И изрек император: “Говори”. Первый министр приказал снарядить

лодку и заполнить ее тончайшими ржавыми иглами; затем он взял деревья *кесмак* и *бидару* с плодами и посадил их в лодку; после этого он выбрал беззубых стариков и приказал им сесть в лодку, и повелел им плыть по направлению к Тумасику. Когда лодка достигла Тумасика, радже Сурану было доложено: “Прибыла некая лодка из Китая”. И раджа Суран повелел своим людям: “Пойдите и спросите у китайцев, далеко ли отсюда до китайской земли”. Люди пошли и задали этот вопрос сидящим в лодке. И тогда один китаец ответил: “Когда мы отплывали из китайской земли, мы были совсем юными, нам было только по 12 лет; мы посадили семена этих деревьев. Сейчас же и мы уже состарились, зубы у нас выпали, а деревья, которые мы посадили, уже принесли плоды, а мы еще только прибыли сюда”. После этого он взял несколько игл, показал их людям из Калинги и сказал: “Когда мы вывозили это железо из Китая, то оно было величиной с локоть, а теперь все иссохло; мы так долго были в пути, что потеряли счет годам и месяцам”. Услышав эти слова, люди Калинги повернули назад и направились к радже Сурану, чтобы обо всем сообщить ему; и все слова китайца они почтительно передали радже Сурану. Услышав доклад своих людей, раджа Суран изрек: “Если верить словам китайца, то необычайно далеко китайская земля; когда же мы доберемся до нее? Лучше пойдем обратно”. И ответили с поклоном все военачальники: “Справедливы слова светлейшего махараджи”» [Sedjarah Melaju 1952: 15–17].

Исторические аналогии и соотнесение с другими источниками дают возможность причислить легендарного персонажа «Малайской истории» раджу Чулана к царской династии Южной Индии — Чола, а в войне раджи Сурана с сиамамским князем можно с трудом усмотреть отражение опустошительных набегов Чолов на Суматру и Малаккский полуостров в начале XI в.² В легендарной форме представлены в памятнике и такие события, как нашествие яванских войск на Сингапур (легенда о нападении меч-рыбы на Сингапур, гл. 10), принятие мусульманства северосуматранскими княжествами (легенда об отплытии корабля из Джедды и о сие князя Самудры: князю приснилось, будто Мухаммад плюнул ему в рот; проснувшись, он смог читать Коран, гл. 7), основание китайских поселений на Суматре (гл. 2) и т. п. Таким образом, исторические события древности, преломленные в виде легенд и преданий и изложенные в определенной хронологической последовательности при полном отсутствии дат, приобрели в этом произведении характер отдаленных и обобщенных воспоминаний, а поэтому та часть памятника, в которой запечатлено это «доисторическое» время, не может служить источником для историка.

Мы мало ошибемся и в том случае, если распространим это наблюдение и на собственно историческую часть произведения, где речь идет о событиях, современных или почти современных написанию. Правда, эта часть памятника более конкретна, заметно суше и обстоятельнее, чем предыдущая.

² Об этих набегах говорится в Танджурской надписи (1030–1031 гг.). О них же упоминает и название одного батакского племени — чола. См.: [Blagden 1947: 11].

Но и здесь исторические рамки произведения легко раздвигаются, давая простор вымыслу и фантазии; реальные события подчас вклиниваются в сказочно-мифологические сюжеты (например, легенда о сватовстве султана Махмуда к сказочной принцессе с горы Леданг, гл. 27). И в этой части произведения сквозь общественную и государственную перспективу XV в. просвечивают отдельные черты, гораздо более древние, чем историко-географический фон, с которым они связаны в своем позднейшем развитии, и на одной плоскости оказываются совмещенными разные по времени сюжеты, мотивы и образы. И эта часть, следовательно, во многом опирается на фольклор. Имеется, правда, существенная разница в использовании фольклора в «доисторической» и «исторической» частях произведения, и не только количественная. Если в первой части исторические факты уже отошли в область легенд и мифов, то во второй части легендарные и сказочно-мифологические мотивы отеснены на задний план и не образуют прочного единства с основными сюжетными линиями, которые развертывают историю, вклиниваясь в них, перемежаясь с ними.

Теперь перейдем к конкретному рассмотрению фольклорных компонентов, которые неотделимы от всего исторического процесса, представленного в этом памятнике.

Самый древний пласт в «Малайской летописи» относится к области мифов и традиционных сказаний, восходящих к тем далеким временам, когда мифы еще не были литературой, а выражали всю совокупность научных знаний и воззрений на мир. Если освободить мифологический материал от поздних наслоений и влияний, прежде всего мусульманских (ибо памятник создавался в период господства ислама), то можно восстановить мифы двоякого типа: элементарные по своей структуре и более сложные, в которых соединились разные по времени и происхождению образы и мотивы.

К числу элементарных мифов, рассеянных по всему произведению, относятся этиологические мифы о топонимах. Для примера приведем миф, толкующий о происхождении названия Бату Белак («расколотый камень»): «И он прибыл в устье реки Саюнг, взобрался на дерево *курас* и ветка под ним обломилась, он упал на землю и стукнулся головой об огромный камень; и камень раскололся, а с головой его ничего не случилось. Этот камень до сих пор находится в устье Саюнга и люди называют это место “Расколотый камень”» [Sedjarah Melaju 1952: 51].

Типологически сходными мифами объясняются и такие названия, как Сингапура — «город льва» (гл. 3), Патани — «дядюшка крестьянина» (гл. 32), Самудра — «большой муравей» (гл. 7) и др. К подобным мифам можно причислить и метафорическое толкование природных явлений под оболочкой истории. Так, например, красноватый оттенок почвы в Сингапуре объясняется как результат кровопролитной войны в древности (гл. 10).

Более глубокое проникновение в трудно понятный современному человеку мир мифов и особого мифологического мышления позволит выделить в этом произведении группу культовых мифов, более сложных по структуре и связанных, как правило, с определенными обрядами. Мы встречаем здесь

мотивы, почти буквально совпадающие с мотивами русской былины о Садко, сохранившей отзвук старинного обряда — жертвоприношения морю, известного у всех народов, жизнь и благополучие которых зависит от моря. В этом мифе говорится о том, как с корабля пришлось выбросить все вещи, кроме царской короны, чтобы умиловить хозяев водной стихии, вызвавших бурю, которая не унималась, и только после того как эту корону выбросили, море успокоилось (гл. 3). В целом мифологические рассказы, связанные с определенными поверьями и обрядами, сравнительно скудно представлены и едва различимы за пеленой мусульманского влияния, но при тщательном вчитывании в текст все-таки удастся обнаружить весьма архаичные анимистические представления не только в вышеуказанном сюжете, но и в рассказе о злом духе со страшными антропоморфными чертами, который некоему рабу дарует сверхъестественную силу (гл. 6). В ряде генеалогических преданий имеются мотивы, восходящие к глубокой тотемистической древности. Они явно видны в легенде о рождении принца Чампы из цветка арековой пальмы и вскормленного молоком буйволицы (гл. 21). Мотив вскармливания самкой животного — это ослабленная форма тотемистического мифа о рождении человека от самки животного, мифа, имеющего самые широкие аналогии в европейском и азиатском фольклоре. Любопытно, что эта легенда в «Малайской истории» связана еще с одним религиозным представлением; она является обоснованием тотемистической табуации, так как в ней подчеркивается, что в государстве Чампа нельзя употреблять в пищу мясо буйвола. И это не единственный миф в «Малайской истории», обосновывающий запрет, например эпизод, повествующий о некоем князе, попавшем в кораблекрушение и спасенном рыбой *алу-алу*; на берег ему удалось выбраться благодаря тому, что он схватился за растение *гандасули*. «Поэтому, — говорится в произведении, — государь запретил своим потомкам употреблять в пищу рыбу алу-алу и употреблять для украшения цветы гандасули» [Sedjarah Melaju 1952: 92]. Чем дальше мы углубляемся в текст этого памятника, тем больше обнаруживаем в нем следы совсем древних, порой уже исчезнувших культов и представлений, относящихся к области магии. В поздней исторической легенде о войне Малакки и Сиам присутствует мотив символической магии в эпизоде о том, как малаккский искусный стрелок из лука направляет свою стрелу в сторону Сиам и сиамский князь чувствует, как она вонзается ему в грудь, чихнет и умирает (гл. 13). Сочетание символической и парциальной магии мы видим в истории о том, как малаккский султан насылает болезнь-коросту на китайского императора; болезнь излечивается единственным способом — водой, в которой омыл ноги малаккский султан (гл. 15).

Широко использован в этом произведении и богатый запас традиционных сказочных и эпических мотивов, известных в мировом фольклоре. В «Малайской истории» к ним относятся следующие: 1) мотив змееборства и порчи (история о том, как страну, населенную народом минангкабау, терзает змей, который постоянно уничтожает посевы, и как храбрый малайский полководец рассекает его на куски (гл. 2); 2) мотив состязаний в силе

богатырей, сначала сингапурского и индийского, потом сингапурского и перлакского (гл. 6); 3) старинный бродячий сюжет о мальчике, которого убивают за мудрый совет, сюжет, известный на всем Востоке с глубокой древности³ (маленький мальчик дает мудрый совет, как защитить Сингапур от меч-рыбы, и за это его убивают (гл. 10); 4) мотив состязания женихов, подобный индийским *сваямбарам* (назначение этих соревнований — выбор мужа для яванской принцессы, гл. 14); 5) мотив нахождения в воде мальчика — будущего героя [Тэйлор 1896: 250] (мальчика воспитывает простой сборщик пальмового сока; затем оказывается, что он принадлежит к царскому роду и становится мужем яванской принцессы, гл. 14); 6) мотив о семи прекрасных женах молуккского князя и о младшей жене — самой прекрасной (гл. 19); 7) мотив похищения красавицы, и др.

Кроме того, в рассматриваемом памятнике наблюдается и случай типологического сходства с эпическими сюжетами других народов более нового происхождения, характерными для феодальной эпохи. Хорошо известен по русскому эпосу сюжет о том, как государь несправедливо заточает лучшего из своих богатырей, а в трудный момент вспоминает о герое, находящемся в опале, освобождает его и тот спасает государство [Пропп 1956: 320–321]. В «Малайской истории» есть эпизод, который близок не только в целом, но и в отдельных деталях к вышеуказанному: смелый военачальник и искусный полководец ханг Туах оклеветан; султан велит его убить, но один из придворных спасает его от смерти и тайно охраняет; потом, когда нужно расправиться с нарушителем спокойствия во дворце, султан с сожалением вспоминает о своем храбром военачальнике и радуется при известии, что он жив; герой выходит из заточения, он, как и полагается в подобном эпическом сюжете, худ, бледен, шатается от усталости; его кормят, он снова набирается сил и совершает очередные подвиги (гл. 16). Все рассмотренные выше мотивы и сюжеты имеют универсальное распространение и известны каждому исследователю европейского, среднеазиатского, ближневосточного фольклора. Типологические параллели из малоизвестного пока малайского фольклора, развивавшегося в основном в изоляции, могут шире раздвинуть рамки сравнительного изучения данной фольклорной темы. Ни о каком влиянии или о заимствовании сюжетов в данном случае не может быть и речи. Но совершенно неправдоподобным было бы утверждение, что малайский фольклор остался неприкосновенен для влияния извне. Длительное и интенсивное влияние индуизма (с рубежа нашей эры до XIV в.), а затем мусульманства (с XIV в. и до сих пор) не могло пройти бесследно для всей малайской культуры и не затронуть самых глубинных ее основ — фольклора. И в этом памятнике помимо многочисленных прямых свидетельств индийского и мусульманского влияний мы встречаем и заимствованные сказочные мотивы, не свойственные малайскому фольклору и до сих пор оставшиеся чужеродными. К таким заимствованным сказочным элементам

³ Ср. у Геродота историю о мидийском царе Астиаге, который велел убить будущего персидского царя Кипра [Геродот 1888: 57–71].

относится, например, мотив крылатого коня [Thompson 1935], известный по древнегреческим, тюркским преданиям⁴ и особенно распространенный на Ближнем Востоке. Именно ближневосточное происхождение этот мотив имеет в «Малайской истории». Он встречается только в первой главе памятника, где и пересказывается известный роман об Александре Македонском, пришедший с Ближнего Востока. Эта глава введена исключительно для того, чтобы позже возвести малайских князей к легендарному героическому предку — Александру Македонскому.

Конечно, в самом произведении выделенные здесь сюжеты и образы сказочно-мифологического характера не предстают столь прозрачно и явно. Они, как правило, тесно сплетены между собой, образуя тугой клубок сказаний, и пронизывают все повествование. Кроме того, эти взаимопроникающие элементы осложнены взаимодействием с более поздними и разновременными напластованиями. Поэтому распутать этот клубок можно только путем последовательных операций по очищению от таких напластований и «освобождению» одного мотива от другого; тогда под поверхностными слоями можно разглядеть более ранние, а под ними и совсем архаичные черты. Ограничимся одним примером такого анализа, взяв сюжет сватовства султана Махмуда к красавице-принцессе с горы Леданг. В данном случае в «Малайской истории» пересказывается одна из любимейших и популярных малайских сказок, известная в нескольких вариантах и проникшая в целый ряд средневековых малайских поэм и сказаний, таких как «Шаир о Бидасари», «Повесть о ханг Туахе» и др. По одной версии сказки, принцесса утром, когда восходит солнце, появляется в виде девочки; в полдень она превращается в девушку, а вечером — в старуху. Охраняет ее священный тигр-оборотень. Около ее дома растет цветок, дающий людям молодость, красоту и бессмертие, но тот, кто пытается добыть его, платит за это своей жизнью. Случайно одному малайцу удалось достичь вершины горы, где жила принцесса, и он был вознагражден золотом. Согласно другой версии, принцесса-волшебница была когда-то женой основателя Малакки; удалившись в пещеру на вершине горы, она с помощью магических средств стала бессмертной и лишь изредка показывалась людям в виде прекрасной девушки⁵. Известна и третья версия этой сказки, представляющая принцессу-волшебницу гадкой старухой с маленькой сумкой через плечо, в которой находился шафран; этот шафран она дала лодочнику, разрешившему ей сесть в свою лодку, и после этого шафран превратился в золото [Zainal Abidin 1951: 77–90]. В «Малайской истории» имеется особый вариант этой сказки, претерпевший значительные изменения по сравнению с ранее известными. Народная сказка в этом произведении использована для историзированного романического сюжета. В нее вводится реальное

⁴ Достаточно назвать древнегреческих коней Персея и Беллерфонта, коня Алпамыша в тюркском эпосе, Гирата — крылатого коня Кёроглы и т. д.

⁵ Подобная версия этой сказки имеется в героико-исторической малайской «Повести о ханг Туахе», см: [The Adventures of Hang Tuah 1959: 124–131].

историческое лицо — султан Махмуд — и типичный для феодальной эпохи мотив сватовства — посольства к невесте, — пришедший на смену старинному мотиву похищения. Читая эпизод о сватовстве султана Махмуда к принцессе-волшебнице со сказочной горы Леданг, сразу обращаешь внимание на образы и мотивы, навеянные рыцарскими средневековыми романами, известными на всем Ближнем Востоке и пришедшими вместе с мусульманством к малайцам: сватовство к красавице-пери; прислужницы героини, охраняемые драконами, дэвами; волшебный сад с разговаривающими и поющими птицами; встреча с подругой пери и т. п. [Жирмунский, Зарифов 1947: 132]. Многочисленные заимствованные атрибуты еще не успели в достаточной мере ассимилироваться и остались в виде поверхностного слоя на местных представлениях и верованиях. Малайский памятник, трансформировав сказку, сохранил в ней архаичные мотивы о превращениях и представление о родовом табу. Они раскрываются в заключительной части эпизода, когда принцесса принимает вид сгорбленной старухи и сообщает, на каких условиях она согласна стать женой малаккского султана: «Если малаккский султан хочет взять меня в жены, пусть построит от Малакки до горы Леданг один мост из золота, другой из серебра; и к сватовству пусть преподнесет мне семь подносов с печенью москитов, семь подносов с печенью вшей, кувшин слез, кувшин с соком молодой арековой пальмы, чашу своей крови и чашу крови наследного принца по имени раджа Ахмад» [Sedjarah Melaju 1952: 236]. Брак султана не состоялся, потому что он не мог преподнести принцессе кровь своего сына.

Так в одном эпизоде памятника сплавились разнородные и разновременные мифологические, сказочные и романтические образы, а исконно малайские черты оказались совмещенными с заимствованными извне.

Обратим внимание на такой незначительный, но неизменно присутствующий во всех вариантах этой сказки штрих: принцесса-волшебница живет на горе. Добавим к этому, что в других местах памятника говорится о прародительницах малайцев, живших у подножья горы, родоначальниках малайского рода, спустившихся с небес на священную гору Сигунтанг Махамеру, основателях северосуматранских княжеств, живших у подножия горы Санггунг [Sedjarah Melaju 1952: 22, 58]. Неоднократно подчеркивается также, что основание новых городов-княжеств происходило у «высокого места» [Sedjarah Melaju 1952: 59, 63]. Упоминание о горах встречается в очень немногочисленных сюжетах, повествующих только об основателях или основании малайских родов и княжеств, но повторяемость этих сюжетов превращает их в типичное «общее место» памятника, в основе которого, очевидно, кроется культ гор. Культ гор не сохранился у малайцев, но отзвуки его еще слышны в отрывочных сведениях, проникших в средневековый памятник и восходящих к глубокой древности. Кроме того, этот культ до недавнего времени был известен у родственных малайцам народов — батаков [Wilken 1912, III: 9, 54, 219–220, 262, 269], а также у народов Калимантана [Münsterberger 1939: 158–160] и Южного Сулавеси [Noorduyn 1965: 135]. Благодаря сравнению с сохранившимся культом гор других народов из

расплывчатых и смутных намеков на существование этого культа у малайцев могут обрисоваться более определенные и четкие контуры.

Говоря о фольклорных традициях в средневековом произведении на историческую тему, следует хотя бы кратко остановиться на стиле. Кроме того, что стиль здесь весьма неоднороден и живые картины пиров и трапез, бракосочетаний и охоты, обмена посланниками и придворных церемоний перемежаются сухими и монотонными генеалогиями, в которых все-таки чувствуется индивидуальное мастерство писателя, в этом памятнике прослеживается и особый стилизованный пласт, восходящий не к средневековой риторической традиции с ее пышностью и славословием, а к более ранней эпической традиции, полноценные памятники которой не дошли до нас. Таковы те клише и шаблоны, которые описывают красоту героев (герой или героиня необычайно прекрасен или прекрасна и «не было ему или ей равных в этом мире»), формулы выражения радости, гнева, количества («столько, что невозможно и сосчитать»), определенные зачины и концовки глав («говорит сказитель» и «Аллах ведает лучше»), постоянные фольклорные эпитеты и сравнения, имеющие хорошо известные параллели в устном творчестве разных народов. Из всей этой группы изобразительных средств рассмотрим подробнее лишь те из них, которые призваны придать и действительно придают боевой, местами даже патетический дух всему произведению.

Нечасто можно встретить в тексте оригинальные описания боевых нашествий, подобных нижеприведенному: «И от того, что двигалось такое скопище людей, все джунгли исчезли, превратившись в поля; земля дрожала, как при землетрясении, и горы рушились до самых вершин, и все возвышенности превратились в равнины, и все камни разлетались по сторонам, а все до единой большие реки высыхали и становились похожими на слякоть — все от того, что два месяца подряд непрерывно двигалась толпа людей. И от блеска оружия и сияния княжеских корон даже в самую темную ночь становилось светло, как в ясное полнолуние; а когда на небе гремел гром, то его даже не было слышно, ибо крики военачальников и вопли всего народа сливались с трубным ревом слонов и ржаньем лошадей» [Sedjarah Melaju 1952: 12].

Чаше всего изображение войн в памятнике построено по традиционной стилистической схеме, в которой бывают заметны небольшие отступления, но основные слагаемые этой схемы остаются неизменными. Совершенно неважно, что в произведении говорится о хронологически несовместимых сражениях малайского князя с китайским или сиамским с сингапурским, малаккского с макаassarским и т. п. В условных описаниях этих сражений совершенно не чувствуется живого восприятия событий, зато сразу ощущаются традиционные, давно выработавшиеся формулы, повторяющиеся в соответствии со строго установившимся художественным канонам. Исследуя воинскую стилистику русских летописей, тонкий знаток древнерусской литературы А. С. Орлов заметил, что пользование стереотипными шаблонами свойственно средневековой литературе [Орлов 1902: 23]. Это

замечание в полной мере относится к малайскому средневековому памятнику. В нем не только аналогичные боевые эпизоды выражаются одними и теми же образами. Эти образы почти дословно совпадают с «общими местами» (по терминологии А. С. Орлова) русских воинских повестей и летописей. Текстуальное тождество русского и малайского боевого шаблона легко обнаружить при сравнении ряда отрывков, взятых наугад.

В русских повестях: «Бысть же сеча зла и преужасна; падаху убо телеса противных; и аки древия и кровь сильных аки вода льяшеся по удолиям; стук же и шум страшен баше, аки гром, от вопля и кричания обоих полков вой, и от трескоты оружия их...» [Орлов 1902: 9].

В малайском памятнике: «И весь яванский народ вышел на берег, и началась жестокая битва с сингапурцами; слышался только лязг всех оружий и раздавался неистовый крик и вопли всех военачальников и всего народа. С обеих сторон много погелло людей и много крови пролилось на землю» [Sedjarah Melaju 1952: 47].

В истории о Казанском царстве: «И от пушечного и пищального громаения и от многооружного крежета и звяцания и плача, рыдания градщих людей, жен и детей, и от великого кричания и вопля и свистания, и обои вои ржания и топота конского, яко великий гром и страшен зук (звук) дале че на Руских пределах, за 300 верст слышася. И не бе ту слышати язе, что друг за другом глаголет, и дымный мрак зеленый возхожаше вверх и покрывающе град и Руская воя, и ночь яко ясны дни просвещашеся ото огня, и невидима быша тма ночная, и день летни яко темная ночь осенняя бываше от дымного воскурения и мрака» [Орлов 1945: 127].

В малайском памятнике: «И тогда встретился народ Сиам с народом Келинги, и началась битва; и стоял неистовый шум... оружие падало подобно сильному дождю, а когда на небе гремел гром, то его не было слышно из-за криков всех военачальников. Раздавался только лязг оружий. И пыль столбом вздымалась в воздух, и днем становилось темно, как во время затмения. И все народы смешались, и не узнать было друг друга... С обеих сторон много погелло людей и много было ранено; немало погибло также слонов и лошадей и много крови пролилось на землю» [Sedjarah Melaju 1952: 14].

Традиционна и неизменна не только композиция воинских описаний, чрезвычайно устойчив и набор образов, воплощающих эту композицию. Многие из них полностью соответствуют стойким схематическим описаниям, характерным для русской воинской стилистики, которые были выделены А. С. Орловым. Так, типичному зачину боевых изображений в древнерусской литературе («соступишася... быть сеча зла») аналогичен малайский зачин: «и встретились... и началась жестокая (неистовая) битва» [Sedjarah Melaju 1952: 109, 158, 166, 192, 194]. Основным образам развития боевого действия в русских памятниках («лом копейный и стук оружия», сравнение криков и воплей с громом, блеска оружия — с молнией, падающих стрел — с дождем) соответствуют в малайской исторической летописи выражения «слышен был только лязг оружия»; «оружие блестело, как разъяренная мол-

ния на небе, раздавались крики и вопли военачальников и всего народа»; «когда на небе гремел гром, то его даже не было слышно»; «стрелы из луков и духовых ружей падали дождем». Точно так же заключительные выражения в древнерусской литературе при описании боя (типа «многое же множество обеих стран людей падающе», «кровь лилась по удолиям, как река», «не слышно друг друга, что глаголет, от дымного воскурения едва бо видети») настолько близко совпадают с соответствующими выражениями в малайском произведении (ср. «и с двух сторон полегло много людей», «и много крови лилось по земле», «и пыль столбом вздымалась в воздух, и все народы смешивались и не узнавали друг друга»), что могут показаться почти дословным переводом или привести к выводу о заимствовании из общего источника. Действительно, возможность заимствования отдельных выражений не исключена полностью. А. С. Орлов указывает на греческое происхождение выражения «и стрелы на не летаху аки дождь» в русских воинских повестях и летописях [Орлов 1908: 367]. К малайцам оно также могло попасть вместе с произведениями, известными как в греческой, так и в мусульманской традиции, например с романом об Александре Македонском. Но число поразительных совпадений слишком велико, а число произведений, могущих одновременно влиять и на русскую, и на малайскую литературу, очень ограничено, не говоря уже о том, что заимствования этих литератур вообще не могло быть в Средневековье, и поэтому невозможно сколько-нибудь убедительно доказать заимствованный характер боевых описаний. Скорее всего, в данном случае можно говорить о независимо выработавшихся стилистически единообразных художественных образах и выражениях, восходящих к фольклорным описаниям и получивших литературную обработку.

Немалое место в произведении занимает и песенный фольклор малайцев, требующий специального рассмотрения. Пока же упомянем только о том, что очень многие эпизоды «Малайской истории» заканчиваются словами «и народ сочинил об этом песню» — и далее следует ее текст.

Выделенные в данной работе фольклорные компоненты исторического произведения позволят несколько уточнить его жанр. Как уже отмечалось выше, отражение определенных политических событий своего времени, реальные исторические лица, действующие на страницах этого произведения, подробное описание их имущественных и семейных дел — все это приближает «Малайскую историю» по жанру к хронике. В то же время, достоверность и надежность этих сведений постоянно требует контроля и сопоставления с другими историческими документами и археологическими свидетельствами. Обилие фольклорных традиций как в области сюжетов, так и в области стиля еще больше ослабляет степень историчности этого произведения и значительно трансформирует исторический материал. Историческая основа, обрастая сюжетами народной словесности, постепенно тускнеет. В этом произведении образовался связующий стержень, на который нанизаны бытовавшие в то время сказания, а определенные исторические события часто лишь приурочиваются к ним. Поэтому нет ничего уди-

вительного в том, что неизвестны ни автор, ни дата создания этого произведения. Оно сочинялось и дописывалось в течение долгого времени и усилиями не одного автора. И с каждым разом все больше выветривалось из него историческое и все больше нарастало эпическое. Каждый новый переписчик был в какой-то мере и автором, ибо и в области авторства этот средневековый памятник ближе стоит к традициям устной эпической литературы, которая еще не вступила в стадию осознанного авторства и не знает иных традиций, кроме привычного для этой литературы коллективного творчества. Большое количество материала устного народного творчества и в то же время явное использование письменных книжных источников, существовавших до «Малайской истории», индивидуальность и традиционность стиля, растворенность автора в сказаниях, созданных безымянными творцами прошлого, и одновременно подробности придворного быта и политических интриг, позволяющие делать вывод о социальной принадлежности автора, занимающего, очевидно, один из самых высоких постов в Малаккском султанате, — все это показывает, насколько своеобразен путь возникновения этого произведения и насколько оно синкретично по жанру. Поэтому вряд ли его удастся подвести под такие однозначные определения, как *хроника* или *летопись*. Скорее всего, этот памятник отражает то состояние, когда постепенно складывается эпический свод на исторические темы и приближается по жанру к историческому эпосу. Но процесс этот остался незавершенным, и немалую роль в этом сыграли внешние обстоятельства: падение Малакки под ударами португальцев (1511 г.), полный застой в литературной жизни и по существу конченная на этом история произведения.

К сходному выводу о постепенной трансформации «Малайской истории» пришел голландский ученый Р. Роолвинк [Roolvink 1967: 301–324]. Но он сделал свое заключение в результате не сюжетно-стилистического анализа, а тщательной текстологической работы. Выясняя генезис этого произведения с помощью сличения всех известных списков, голландский ученый установил, что в основе его лежит небольшая родословная малайских князей с датами их правления. Постепенно родословная теряла свой хроникальный характер и обрастала всевозможными сказаниями самого разнообразного происхождения. Ряд списков даже отражает различные состояния этого произведения.

Изучение фольклорных традиций в исторических произведениях может быть полезным и важным и в другом отношении. Уже самый беглый взгляд на другие малайские памятники Средневековья, такие как «Повесть о паясайских раджах» и «Повесть о ханг Туахе», показывает, что в этих произведениях принципиально тот же подход к изображению исторических событий. В этих произведениях используются не только типологически сходные сюжеты, но даже те же самые мифологические, легендарные и эпические сюжеты с очень незначительными вариациями и, как правило, интерпретирующие другие события. Так, например, в «Повести о ханг Туахе» содержится знакомая нам по «Малайской истории» легенда о нападении

меч-рыбы, но не на Сингапур, а на Индерапуру; там же встречается и романтический сюжет о похищении красавицы тун Теджи и о сватовстве к прекрасной принцессе с горы Леданг — с той лишь разницей, что эта принцесса оказывается женой основателя Малакки и ханг Туах остается у нее, получив бессмертие. Это говорит о самой широкой популярности определенных сюжетов и образов, и тщательное и осторожное сравнение их в пределах малайских произведений и выявление аналогий со сходными сюжетами мирового эпоса может помочь восстановить хотя бы часть не дошедшего до нас устного народного эпоса и дописьменной традиции малайцев.

МАЛАЙЗИЯ¹

В сентябре 1963 г. в Юго-Восточной Азии родилось новое государство, которое присвоило себе старое, но забытое в течение XX в. название — Малайзия. В это государство, федеративное по своему устройству [Графский, Страшун 1968: 169–188], объединились Малайская Федерация, расположенная на полуострове Малакка (площадь 51 тыс. кв. км, население 8 млн) и две бывшие английские колонии на Северном Калимантане — Сабах (площадь 76 тыс. кв. км, население 525 тыс.) и Саравак (площадь 125,2 тыс. кв. км, население 840 тыс.)². Их отделяет от основной части Малайзии Южно-Китайское море.

Малайзия — самое молодое государство в Юго-Восточной Азии, очень небольшое по территории и по численности населения (всего около 11 млн) — чрезвычайно своеобразная страна, в которой естественно сочетаются любопытные контрасты в области геологии и географии, флоры и фауны [Malaysia 1964: 44–67] с контрастами в эволюции и структуре общества. В ней совмещены разновременные крайности этнического и социально-экономического развития — от кочевых негритосов-охотников и собирателей, не достигших еще уровня этнического сознания, до высокоразвитых народов с обостренным чувством своей национальной принадлежности. Разнородный этнический состав, сконцентрировавшийся на территории Малайзии³, и особенно предельная неравномерность социально-экономического развития населения этой области прочно сохраняют за ней установившуюся еще в XIX в. славу «рая для этнографа». Но то, что является счастливой находкой для ученых, оказывается тяжелым бременем для правительства, которому приходится постоянно лавировать и нередко менять свою тактику в области национальной политики, чтобы сохранить достигнутую относительную стабильность в различных областях жизни малайзийского общества.

Многие особенности современных национальных взаимоотношений, о которых пойдет речь, глубоко связаны со всей предшествующей историей заселения этой территории, с ее промежуточным географическим положением, которое предопределило разнообразные культурные и этнические контакты по суше и по морю еще в древнейшие времена. Малаккский полуостров (основная часть Малайзии) является мостом между континентальной Азией и Индонезийским архипелагом и Австралией, который не могли обойти народы в своих первоначальных миграциях. За полторы-две тысячи лет массовое вторжение пришельцев с Азиатского материка оттеснило в глубинные районы коренных обитателей Малаккского полуострова. Ка-

¹ Впервые опубликовано в: Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1974. С. 210–231.

² До 9 августа 1965 г. в состав Малайзии входил и Сингапур (площадь 581 кв. км, население около 1 млн).

³ По переписи 1947 г. указывается более 50 народов [Народы Юго-Восточной Азии 1966; Malaysia 1964].

кой бы характер ни носила миграция — волнообразной фильтрации или однократного массового потока народов, которые приобрели определенные генетические свойства в результате смешения [Keesing 1950: 110–119], — она впервые разделила народы прибрежных и высокогорных районов, причем различия между этими народами существуют на территории Малайзии и осложняют ее внутригосударственную жизнь по сей день.

В древности и в средневековье Малайзия оказалась в сфере перекрестного влияния Индии и Китая. Через Малаккский полуостров осуществлялись торговые связи между Индией, Средним и Ближним Востоком с одной стороны, и Восточной Азией — с другой. За счет этого процветали империя Шривиджайя (VII–XIII вв.) и позже Малаккский султанат (XV–XVI вв.), а на торговых путях выросли известные мировые порты: Малакка, Пинанг, Сингапур, куда стекалось многочисленное и пестрое население из разных стран. И в дальнейшем, в течение XV–XX вв., иммиграция играла основную роль в росте населения этой территории: в XV–XVII вв. главным образом за счет движения народов с Суматры на Малаккский полуостров, в XVIII–XIX вв. — массовых миграций китайцев и индийцев, в XIX — начале XX в. — за счет переселенцев из разных областей Индонезии. И сейчас, когда морской путь в Восточную Азию также протекает через Малаккский полуостров, Малайзия продолжает быть таким же важным стратегическим и экономическим центром, как и в XVIII в., когда Англия и Голландия оспаривали господство над Малаккским проливом.

До сих пор свою притягательную силу сохраняют для иммигрантов исключительные природные богатства Малайи⁴, а также сравнительно высокий уровень жизни. В стране самый большой валовой национальный доход на душу населения из всех стран Юго-Восточной Азии — около 300 долл. в год [King 1957: 54]. Постоянный приток населения из других стран, прежде всего из Китая и Индии, продолжался вплоть до 1947 г., когда было издано постановление об ограничении иммиграции. В результате наступила относительная стабилизация населения Малайзии, но значительно усилился процесс внутренней миграции, т. е. передвижение народов в пределах государственных границ.

В последнее время хлынула новая волна переселенцев из Индонезии. Сейчас в Малайзии насчитывается около 25 тыс. индонезийцев [Bastin, Winks 1966: XI], которые, будучи по языку и культуре родственными малайцам, легко приспосабливаются к новым условиям. Миграция индонезийцев в Малайю шла с давних пор, причем несколькими этапами, но никогда не достигала таких масштабов, как китайская или индийская. В начале XX в. из Индонезии прибыло 22 705 человек на плантационную работу, в основном выходцы с Явы [Bahrin 1967: 274]. Особенно усилилась миграция индонезийцев после Второй мировой войны; в 1957 г. она составляла

⁴ Малайя находится в центре оловянного пояса, который тянется на север к Таиланду и южнее к Бирме; в восточных штатах имеются богатые запасы железной руды, в Южной Малайе — значительные запасы бокситов и т. д.

15 % населения Малайской Федерации, т. е. 342 600 человек. В том же году был установлен строгий правительственный контроль над эмиграцией из Индонезии, а с 1963 г. она стала почти невозможной. Большая часть переселенцев из Индонезии осела на западном побережье Малаккского полуострова [Bahrin 1967: 280]. Самая крупная концентрация суматранского населения — в штате Селангор. В современных условиях трудно учесть процент индонезийского населения, так как в большинстве статистических сведений оно отождествляется с малайским [Bahrin 1967: 279].

Такая затянувшаяся история заселения Малайзии, а также продолжительные и разносторонние связи с другими странами, смешение пришельцев с местным населением были важны не только в торговом и политическом отношениях — они оказывали влияние на историческую судьбу и культуру данных народов и приводили к серьезным этническим изменениям в этой области. Из четырех основных групп современного населения Малайзии — малайцев, китайцев, индийцев и аборигенов — последние оказались меньше всех подверженными этническим контактам. С давних пор они были оттеснены в самые глубинные районы страны.

Под условным наименованием аборигенов подразумеваются древнейшее домалайское население негроидного (семанги) и веддоидного (сенои) типа, протомалайские племена (джакуну) и коренное население Северного Калимантана — областей Саравака и Сабаха.

Первобытные племена кочевых негритосов-пигмеев (семангов) насчитывают около 10 тыс. человек [Tregonning 1964: 4] и населяют северную часть Малаккского полуострова, склоны Центрального хребта, верховья рек Паханг, Тренггану, Келантан, Перак. Сенои (около 60 тыс.), стоящие на более высокой ступени развития [Tregonning 1964: 4], обитают в центральных высокогорных районах полуострова (штат Паханг к северо-востоку от озера Дампар, штат Перак около Кампара, горные районы Келантана). Семанги и сенои относятся к народам монкхмерской лингвистической группы. Джакуну (около 30 тыс.) живут в основном в низменных районах южной части Малаккского полуострова. Если семанги, сенои и джакуну географически и исторически всегда были связаны с Малаккским полуостровом и входили во все государственные образования на его территории, по крайней мере с VII в. н. э., то иначе обстоит дело с коренными жителями Саравака и Сабаха, объединенными общим термином *даяки*.

Лишь с тех пор как Саравак и Сабах провозгласили себя независимыми от Англии и включились в состав Малайзии, население этих бывших английских колоний оказалось формально связанным общей территорией с населением Малайской Федерации. До этого же отделенный от Малаккского полуострова проливом Северный Калимантан развивался самостоятельно, исторически всегда был чужероден Малайе и ничто не объединяло родственные народы Малайи с народами Северного Калимантана. Они не имели в прошлом ни экономических, ни культурных связей, кроме самых незначительных в тот период, когда обе территории находились под властью Англии.

Сами даяки, составляющие 8 % населения Малайзии, представляют собой далеко не единообразную этническую группу. С одной стороны, между ними существует большое сходство в социальной организации (родоплеменной), в жилище (длинные дома), обычаях, верованиях, языке, но с другой — имеются и значительные различия в одежде, семейной организации (моногамная семья у дусунов и мурутов и большая семья у кайянов и т. д.). Одни из них — кочевые пунаны, клемантаны — близки по уровню развития к малаккским аборигенам (джакунам), муруты — к сеноям [Southeast Asia 1967: 356], другие — кайяны, кенья — к народам внутренних районов Минданао (Филиппины), третьи — меланау — занимают промежуточное положение: по языку они родственны кайянам, по религии, занятиям, антропологическому типу, жилищу и одежде ближе стоят к малайцам.

В настоящее время трудно уловить, какие процессы происходят у отсталых меньшинств Малайзии под влиянием соседних высокоразвитых крупных народов. Не все малые народы уже осознают себя определенной этнической общностью, а следовательно, не все могут четко сформулировать свои требования в области национальной политики.

Подобный факт не вызывает у правительства желания игнорировать эти народы. Наоборот, оно стремится как-то приобщить их к современным условиям жизни Малайзии и выработать разный подход к разным группам аборигенов. При этом учитываются разнородность древнего населения, различный уровень этнического самосознания, опыт существования в государствах до образования Малайзии и уже сложившиеся традиции управления народами. Проще решается вопрос об отношении к аборигенам Малаккского полуострова. Коренные обитатели его немногочисленны, давно входят составной частью в малайские государства, и политика в отношении их напоминает правительственную политику по отношению к аборигенам Австралии. Еще в 1952 г. аборигены Малаккского полуострова были объявлены гражданами Малайской Федерации, а в переписи 1957 г. их даже причислили к малайской этнической общности.

Для облегчения ассимиляции аборигенов с малайцами департамент по делам аборигенов составил многообещающую программу их изучения, в которой предусматривалось распространение среди них малайского языка и малайской системы образования. В то же время особенно подчеркивалась необходимость сохранять их традиционные ремесла и искусство и изучать аборигенов так, чтобы не превращать живых людей в музейные экспонаты, привлекающие внимание иностранных туристов [King 1957: 48, 49]. В целом аборигенное население Малаккского полуострова пока стоит в стороне от вопросов национальной политики. Если они и оказывают сопротивление правительственному курсу ассимиляции, то столь незначительное, что сведения об этом не просачиваются в официальную печать.

По-иному решается вопрос с даяками, которые стоят на более высоком уровне развития по сравнению с аборигенами Малайи и составляют основную массу населения Саравака и Сабаха. Будучи вполне лояльными по отношению к малайзийскому государству и даже овладев малайским языком,

народы Калимантана все-таки четко осознают свою этническую принадлежность и упорно признают себя только кенья, келабитами, кайянами, мурутами, ибанами, бисайя и т. п. [Southeast Asia 1967: 321]. Свое родство с малайцами Малаккского полуострова даяки ощущают гораздо слабее, чем с соседними народами Восточного Калимантана — теми же мурутами, кайянами, ибанами и кенья [Southeast Asia 1967: 327]. Действительно, эти народы, тяготеющие друг к другу вследствие этнической, культурной и лингвистической близости, еще недавно свободно общались друг с другом и лишь в последние несколько лет оказались по разные стороны границы. В сущности, даяки боятся ассимиляции с малайцами [Southeast Asia 1967: 308] и поэтому активно выступают против предпринимаемой трансмиграции малайского населения, которая могла бы разгрузить перенаселенные области на Малаккском полуострове и привести к более равномерному распределению жителей по всей территории Малайзии.

До самых последних лет развитие Северного Калимантана шло так, что внутриостровные связи преобладали там над межостровными, почему правительству и пришлось столкнуться с проблемой «внутренней изоляции» аборигенов Саравака и Сабаха. Не сумев выработать самостоятельную систему управления этими народами, малайзийское правительство пока пользуется уже сложившейся английской. Саравак продолжает находиться на особом положении по сравнению с другими составными частями Малайзии: пользуется самоуправлением и системой своих представительств при центральном правительстве [Southeast Asia 1967: 336–337]. Сабах не имел таких прав при англичанах, не имеет он их и сейчас.

Процесс ассимиляции аборигенов Калимантана идет не столь спокойно, как на Малаккском полуострове, и правительству то и дело приходится сталкиваться с выступлениями даяков против употребления малайского языка и системы образования на малайском языке. Особенно острые формы приняло антималайское выступление даяков в связи с отказом Брунея войти в состав Малайзии.

Как бы ни была трудна задача ассимиляции аборигенов и как бы ни были запутаны отношения крупных и малых народов Малайзии, не они определяют национальную специфику этого государства. Сложность национальной структуры Малайзии в отличие от других стран Юго-Восточной Азии состоит не во взаимоотношениях крупных народов с меньшинствами, а во взаимоотношениях местного населения (малайского) с пришлым (китайским и индийским), которое по численности превосходит местное. От согласованных действий этих народов прежде всего зависит будущее федерации. Чтобы понять это, следует подробнее рассмотреть положение каждой из трех основных групп современного населения.

Малайцы Малайзии (около 4 млн) сосредоточены в основном в восточных штатах федерации Келантане и Тренггану и населяют преимущественно сельские районы страны. Малайская общность четко противопоставляет себя немалайскому населению и оказывается по своим признакам наиболее однородной по сравнению с китайской и индийской.

Современное малайское население Малайзии происходит от смешений древних пришельцев с аборигенами, затем с более поздними родственными им народами, пришедшими уже не с северо-востока, а с юга, — малайцами Суматры, устремившимися на золотые прииски Паханга, бугами из Сулавеси, овладевшими в начале XVIII в. Селангором, а также китайцами, индийцами, тайцами и арабами, которые постоянно прибывали в торговые города и легко ассимилировались с местным населением. Малайцев связывают между собой сходная социальная организация, традиционная экономическая система, язык, общий исторический опыт — индустриализация на рубеже I—II тыс., образование малайских государств (Шривиджайи и Малаккского султаната⁵) и затем последующий период проникновения европейцев. Объединяет малайцев и религия — ислам, проникший на Малаккский полуостров в начале XV в. и до сих пор занимающий господствующее положение. Он объявлен государственной религией Малайзии.

В связи с проблемой взаимоотношений между этническими общностями встал вопрос: кого же считать малайцами? Учитывая все вышеизложенные факторы, Конституция Малайзии провозгласила малайцем того, кто исповедует ислам, говорит на малайском языке и придерживается малайских обычаев.

Однако, несмотря на перечисленные признаки, малайская общность не является абсолютно однородной, что вполне можно ожидать от народа такого пестрого происхождения. И в самой Малайе, и особенно на Северном Калимантане внутри малайской общности существуют социальные и культурные различия.

На Калимантан малайцы начали проникать с XIII—XIV вв. с Малаккского полуострова и Суматры и заселили западное побережье острова — район мангровых болот и песчаных равнин. В целом малайцы Калимантана еще сохраняют языковое, этническое и культурное родство с малайцами Малаккского полуострова и Суматры, но комплекс особых географических и исторических факторов (труднопроходимые леса, замедленные и усложненные контакты с другими народами) привел к тому, что малайцы Калимантана все больше приобретают сходство в образе жизни со своими соседями — даяками, чем со своими родственниками — малайцами Малаккского полуострова.

Китайское население по численности почти равно малайскому (3,5 млн). Оно сосредоточено главным образом в экономически развитых районах на территории Малайской Федерации (в западных штатах) и на юге Малаккского полуострова. Исторически сложилось так, что китайское население преобладает во всех городах.

Торговые связи Китая с малайцами восходят к первым векам нашей эры, о чем сообщается в китайских хрониках династий Лян (502—557 гг.),

⁵ Период Малаккского султаната (XV — начало XVI в.) был, по мнению Гинзбурга, «высшим этапом малайской государственности, а вся история с 1537 по 1900 г. — лишь медленная и спорадическая дезинтеграция старой малайской империи» [Ginsburg 1958: 29].

Тан (618–907 гг.), Сун (960–1279 гг.), Юань (1280–1368 гг.) и Мин (1368–1644 гг.). Контакты двух государств продолжались вплоть до падения Шривиджайи (XIII в.) и были унаследованы преемником Шривиджайи — Малаккским султанатом. Ежегодно из Китая в Малакку прибывало 10 джонок, нагруженных шелком, мускусом, медью, железными изделиями, которые обменивались на перец и другие пряности [Malaysia 1964: 114–115]. Отношения Малакки и Китая держались на взаимной выгоде: Малакке нужна была надежная защита от Сиама, которую она находила в лице китайского императора, Китаю было удобно сбывать свои товары в малаккском порту. Китайские хроники пестрят постоянными сообщениями о миссиях и посольствах из Малакки, сопровождавшихся дарами и подношениями (в 1403, 1406, 1409, 1411, 1414, 1419, 1424, 1431 гг. и т. д.). В историческом произведении «Седжарах Мелаю», написанном в период расцвета Малаккского султаната, также освещаются взаимоотношения двух государств, представленные, как это свойственно малайской историографии, в легендарной форме [Dewan Bahasa 1963: 15–17]. В этом же произведении имеются упоминания о китайских поселениях в Малакке, браках между представителями царствующих семей Китая и Малакки и т. п. [Sedjarah Melaju 1952: 29–30, 32, 141–142]. Из исторических китайских и малайских хроник обнаруживается, что постоянные связи Малайзии и Китая ограничивались только торговлей и взаимными визитами государственных чиновников, массовых же китайских поселений в то время еще не существовало.

Более поздние сообщения португальских историков д'Альбукерки, Ж. Барруша, Т. Пиреша также говорят о незначительной роли китайского населения в средневековой Малакке, где они занимали особый квартал — кампонг Чина. Не изменилось положение и во время голландского господства в Малакке (1641–1795 гг.), известно только, что в 1750 г. китайцев в Малайе насчитывалось 2161 человек.

Массовый приток свободных китайских иммигрантов начался в период британского господства в Малайе и продолжался вплоть до Второй мировой войны. Это было вызвано острой нехваткой рабочих рук для оловянных разработок. Китайская иммиграция шла несколькими волнами исключительно из южных провинций Китая — Гуандуна, Фуцзяня и Гуанси. По переписи 1957 г., на территории Малайзии среди китайского населения преобладали лица, говорящие на диалектах фуцзянь (730,6 тыс.), кэцзя (508,8 тыс.), юэ (505,2 тыс.), цзяочжоу (283 тыс.) [Purcell 1965: 224].

Китайское население Малайи, начав с работ по добыче олова, железа, угля, золота и вольфрама, сумело постепенно овладеть важными секторами экономики в стране. На долю китайских компаний приходится 40 % ежегодной добычи олова, в их руках находятся средние и мелкие предприятия, а также торговля. По размерам капиталовложений китайцы занимают второе место после англичан. Класс крупной и средней буржуазии в Малайе в основном составляют лица китайской национальности, они руководят торговлей, финансами и промышленностью.

Различные волны миграций из разных районов Китая определили четкую концентрацию и профессиональные занятия китайского населения в Малайе. Китайцы, говорящие на диалекте миньшань в Пенанге и Малакке, занимаются торговлей, а в Джохоре, Селангоре, Пераке — земледелием; китайцы, говорящие на диалекте юэ, — прежде всего горнорабочие, на диалекте хакка — рабочие оловянных рудников и т. п.

Китайская общность в Малайе наиболее замкнутая. В ней стойко сохраняется своя материальная и духовная культура, традиции в постройках, пище, одежде, религии, искусстве, семейной организации и системе образования на китайском языке. До недавнего времени эта общность существовала как относительно независимая экономическая единица, внутри которой были объединения, построенные по диалектальным или профессиональным признакам с очень сильными родственными связями. Правда, изменения в экономической и политической жизни Малайи в послевоенный период (усиленный процесс урбанизации) успешно подрывают эти связи. Кроме того, длительное сосуществование с другими народами вдали от родины — источника их культуры — не могло не сказаться хотя бы в незначительной степени даже на такой изолированной общности. Это заметно уже в существовании социальной организации нового типа в деревне, внешне сохранившей традиционный китайский вид [Wan Gungwu 1964: 195].

Буддизм китайцев, способствующий их сближению с народами Бирмы и Таиланда, является пока труднопреодолимым барьером в их отношениях с мусульманами-малайцами. Религиозные различия остаются одной из причин строгой изоляции китайцев. И все-таки уже сейчас заметна определенная тенденция малаизации китайцев, особенно в бывших нефедерированных штатах, где китайцы вступают в более тесные связи с малайцами и где больше смешанных браков, в результате которых они становятся мусульманами. Особую прослойку малаизированных китайцев составляет группа *баба* — так называют потомков от браков малайцев с китайскими поселенцами, прибывшими еще в период Малаккского султаната (XV—XVI вв.). Китайцы *баба* носят обычно малайскую одежду и говорят на смешанном китайско-малайском наречии.

Третью по численности группу населения Малайзии составляют индийцы (около 1 млн вместе с пакистанцами), занимающие главным образом районы на западном побережье Малаккского полуострова вокруг Куала Лумпура, Кланг-Малакки, Пенанга; 90 % всего индийского населения страны занимают выходцы из Южной Индии (тамилы, телугу, малаяли), называемые в Малайе *оранг-клин*⁶, остальные — выходцы из Северной Индии — бенгалцы, панджабцы, раджастханцы и другие, называемые *бенгали*.

Связи Малайи с Индией, так же как и с Китаем, традиционны и восходят к I тыс. н. э., когда появились первые торговые колонии индийцев

⁶ Это наименование им дано по названию древнего южноиндийского государства Калинга, расположенного на территории современной Ориссы и поддерживавшего в V в. н. э. оживленные связи с Малаккским полуостровом.

в Юго-Восточной Азии. Длительный период торговых контактов сопровождался постепенным распространением индийской культуры и эмиграцией купцов, которые двинулись к «золотому Херсонесу» — Малайе тех дней [Wheatley 1961] — за драгоценными металлами. В первые века нашей эры на восточном и западном побережьях Малаккского полуострова возникло около 30 «индианизированных» государств, сведения о которых сохранились только в китайских источниках и названия многих из них имеются лишь в китайской интерпретации. Это были государства Лангкасука (II в.), Тамбралинга (II в.), Тун-Сун (III в.), оставившие после себя памятники и наскальные санскритские надписи, датируемые IV–V вв.

Индийские религиозные культы, искусство, санскрит пронизывали духовную жизнь того времени. Островная империя Шривиджайя (VII–XIII вв.), оплот буддизма в малайском мире, создала величественные буддийские произведения архитектуры и изобразительного искусства, сохранившиеся до наших дней. Несколько столетий (XV–XVI вв.) спустя индийские купцы принесли с собой новую религию — ислам — и распространили ее теми же методами, как некогда индуизм (склонение на свою сторону местных вождей, брачные союзы, торговля, непосредственная пропаганда новых идей). Ислам, пришедший в Малайю, был пропитан индийскими элементами, уже давно не чуждыми малайцам, почему он довольно мирно и легко вытеснил другие религии.

В средневековой Малакке тамильские купцы составляли влиятельную торговую прослойку города и во многом определяли политику малаккских султанов. Торговые операции в городе производились индийскими купцами, в руках которых сосредоточились богатые запасы золота [Sedjarah Melajū 1952: 279, 283]. Когда португальский завоеватель Дьюгу Лопиш ди Сикейра прибыл в 1509 г. в Малакку, он не без удивления заметил, что «этот народ доставил премного славы Малакке» (цит. по: [Winstedt 1951: 20]).

Несмотря на разрушение многих памятников индуизма и буддизма в связи с распространением ислама, арабской графики, арабской и персидской литературы, элементы индийской культуры полностью не исчезли, а срослись в симбиозе с мусульманскими. Это особенно четко выявляется в ритуалах церемонии возведения на престол султана, восходящих к глубокой древности [Winstedt 1946: 197–198], которые можно было наблюдать еще в 1960 г. в Джохоре.

Индийские элементы культуры пронизывают и повседневную малайскую жизнь. «Достаточно посетить малайскую свадьбу и увидеть благочестивого мусульманина, неподвижно сидящего в продолжение всей церемонии, впервые занесенной сюда 2 тыс. лет назад, как ясно представишь себе всю силу индийского влияния», — пишет К. Г. Трегоннинг [Tregonning 1964: 18].

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что связи Индии и Малайзии, столь же давние, как и с Китаем, но несравненно более глубокие по своему культурному влиянию, не вызывали особенно большого притока индийских поселенцев в Малайю. К началу XIX в. их было не более 20 тыс.,

в основном торговцев, которые, как и китайские поселенцы, постепенно мирно ассимилировались. Но уже к середине XIX в. положение резко меняется — совершенно ослабевают культурное влияние индийцев и начинается их массовое прибытие в страну, вызванное исключительно экономическими потребностями — нехваткой рабочих рук сначала на плантациях сахарного тростника в Пенанге и провинции Уэлсли, затем на кофейных и, наконец, на каучуковых плантациях, где и сейчас занято большинство индийского населения.

Благодаря особой системе *кангани*⁷ резко подскочили цифры индийского населения. В 1921 г. их насчитывалось 908 тыс. [Enriquez 1927: 239], но эти цифры постоянно менялись, отражая приливы и отливы индийских поселенцев, которые, как правило, после окончания трехлетнего контракта возвращались на родину. В том же 1921 г. в Индию вернулось 562 тыс. человек. Стабилизация индийского населения наступила лишь после Второй мировой войны. Этому немало способствовала официальная политика государства, рассматривавшая индийцев как одну из основных национальностей Малайи, а также изменившийся состав поколений, родившихся в Малайе, которые знали о родине своих отцов не по непосредственным впечатлениям, а через связи, которые они приобрели внутри индийской общности в Малайе. В целом индийская общность в той же мере, как и китайская, носит обособленный характер и живет в основном сельской местности [Ginsburg 1958: 325, 330, 343].

Взаимоотношения индийцев с малайцами спокойнее, чем с китайцами, так как их связывают одна религия — ислам, которую исповедуют многие южные индийцы, а также сходные обычаи, происходящие из одного источника — Индии. Среди индийских эмигрантов еще сильны кастовые, деревенские и личные узы, привязанности к Индии, которые выражаются в том, что каждые 3—4 года индийцы возвращаются на родину или хотя бы посещают ее. Число индийцев, постоянно посещавших Индию, в 2—3 раза превышало число китайцев [Ginsburg 1958: 358]. Индийцы настолько традиционны в своих обычаях, что готовы носить истрепанную одежду, выработанную в Индии, чем новое платье, сшитое из малайской ткани.

После Второй мировой войны у малайского и китайского населения заметно повысился интерес к политической жизни, и только индийцы продолжают занимать в ней скромное место, сохраняя в значительной степени политическую ориентацию на Индию. Они считают, что временно покинули Индию, и, кроме того, надеются на ее покровительство и защиту интересов своих соотечественников в Малайе.

Внутри индийской общности наблюдается менее резкая дифференциация, чем в китайской. Хотя и среди индийцев имеется крупная, средняя и мелкая буржуазия, а также рабочие плантаций, но в целом это общность «среднего класса» примерно равного экономического положения.

⁷ По системе *кангани* каждый вербовщик должен был предоставить хозяину плантации не менее 20 рабочих из своей деревни, за что он получал комиссионные.

Подобно китайским ассоциациям, представляющим различные диалектные группы, имеются и внутрииндийские разделения, вызванные разным происхождением, например ассоциации «южных» и «северных» индийцев. Так, северные индийцы, несмотря на свой небольшой процент в общем индийском населении, играют значительно большую роль в профсоюзах, чем южные. В довершение всего постоянно происходит расщепление индийской общности по религии — на мусульман и индусов.

Итак, одновременная иммиграция китайцев и индийцев в Малайзию менее чем за 100 лет изменила этническую структуру малайского государства и привела к созданию своеобразного общества, подобного которому нет ни в одной стране мира. Это государство нельзя назвать многонациональным, так как оно не представляет единый конгломерат народов и наций, издавна занимающих определенную территорию, родственных или разных по происхождению, но связанных между собой общими длительными историческими узами. В малайзийском обществе отсутствует столь характерное для многонационального государства свободное общение лиц разных национальностей. Сформированная относительно недавно, этническая структура Малайзии состоит в основном из трех замкнутых групп, разных по происхождению, языку, социальным и культурно-бытовым признакам. Эти группы сосуществуют в пределах общемалайзийской государственности, но стойко сохраняют все вышеперечисленные признаки, не поддаваясь ассимиляции. Некоторые авторы употребляют для национальной характеристики Малайзии термин *многосоставное (плюральное) общество* [Ginsburg 1958: 131; Tregonning 1964: 162], противопоставляя его термину *многонациональное*.

Новый термин более точно определяет современное состояние государства, подчеркивая не только разноплеменной этнический состав, но и независимый характер существования трех групп населения, объединенных общей территорией в известном смысле лишь механически. Кроме того, малайзийское общество в целом представляет собой форму сосуществования крупных популяций, отпочковавшихся от больших этнических общностей и еще не вступивших решительно на путь консолидации. И в этом оно также резко отличается от государств, которые обычно называются многонациональными. Если этническую общность малаккских аборигенов можно определить как племя, а более развитых даяков — как народность, то как быть с китайцами и индийцами, которые являются как бы «осколками» наций, сложившихся за пределами Малайзии? Китайское и индийское население Малайзии, достаточно долго проживающее на территории нового государства и занимающее прочные экономические позиции в государстве (малайцам приходится считаться с их интересами), все еще тесно связано всем укладом своей жизни с Индией и Китаем, хотя непосредственных связей с ними не поддерживает.

Эти компактные группы образуют совершенно новые типы этнической общности. Нелегко решить и вопрос о малайцах как этнической единице, ибо нужно для этого выработать критерии, которые бы отделили малайцев

Малайи от малайцев Индонезии. Таким образом, этнический состав такого небольшого государства требует более точной дифференциации существующих типов этнических общностей и ставит вопрос о выделении особых этнических единиц — компактных масс лиц определенной национальности, оказавшихся вне основной территории их расселения.

Уже сам факт существования трех групп населения, из которых ни одна не имеет подавляющего большинства в обществе, достаточен для того, чтобы затруднить отношения между ними. К этому следует добавить, что речь идет не о малых народах, которые могут быть поглощены более крупными, а о народах, вполне сравнимых по величине и богатству своих традиций. Каждый из них не намерен жертвовать какими-то чертами из того комплекса социальных, экономических и культурных черт, которые характеризуют этническую общность. К этническим различиям примыкают различия религиозного, регионального и демографического порядка, которые еще больше усугубляют межнациональные контрасты.

Крайне неравномерна этническая концентрация населения: 83,5 % населения живет в западных штатах Малайи, причем это преимущественно китайцы и индийцы, в то время как малайцы сосредоточены в восточных штатах — Келантан и Тренггану. Резкий контраст существует также между густозаселенной территорией западных штатов Малайзии и малозаселенной территорией Калимантана: в Сараваке 1/4 часть населения сосредоточена в области Кучингсериян, в Сабахе основное население сконцентрировано вокруг городов Джесселтон и Сандакан. Правительство пыталось выровнять такое соотношение путем переселения, но встретило протест со стороны жителей Калимантана, которые, боясь оказаться в лавине малайцев, требовали установления контроля над внутренней миграцией. Неодинаков и уровень урбанизации населения: свыше 50 % городского населения во всех штатах — китайское, в сельской местности преобладают малайцы. Не последней причиной национальных трений является и различный естественный прирост у разных групп населения. Китайцы имеют самый высокий естественный прирост населения (3 %), что особенно заметно на территориях Сабаха и Саравака, коренное население которых прибавляется медленными темпами. В Сабахе 23 % населения — китайцы; на Калимантане с 1947 по 1960 г. прирост китайского населения составил 58 %, в то время как туземного — только 28 % [Purcell 1965: 77]. Малайские экстремисты, учитывая высокий естественный прирост китайцев и их экономическую силу, опасаются китаизирования Малайи и решительно требуют больше прав и привилегий лицам малайской национальности. Такую позицию занимает Панмалайская мусульманская партия.

Существенные различия между тремя основными группами населения, этническая изоляция и взаимоотношения между народами являются самой важной социально-экономической проблемой сегодняшнего поколения Малайзии. В ней скрещиваются многие нерешенные вопросы и скрыт источник многих конфликтов. Это показали последние события, когда обостренные межнациональные отношения, разное толкование одного

и того же лозунга «Малайзия для малайзийцев»⁸ правящими кругами Сингапура и Малайи привели 9 августа 1965 г. к взрыву — выходу Сингапура из Малайзии. В связи с этим усилилось антималайское движение в Сабахе и Сараваке.

До Второй мировой войны английская администрация в интересах своей политики свела к минимуму отношения между китайцами, малайцами и индийцами и обеспечила в стране более или менее прочное механическое «национальное равновесие». Малайцы находились тогда в особом положении по сравнению с другими общностями. Это выражалось в том, что с малайскими правителями штатов заключались договоры и соглашения, официальные чиновники назначались из числа малайцев, дела велись на малайском языке. В области сельского хозяйства индийцам и китайцам запрещалось владеть землей. Китайское население было лишено политических прав и проявляло, в сущности, полную индифферентность к политической жизни из-за временного характера китайских поселений. Китайцы укрепляли свои позиции прежде всего в экономике. Их связь с правительством осуществлялась по двум каналам: через своих представителей в федеральных органах или британских чиновников, которые были посредниками между малайскими правителями и китайскими жителями.

Вторая мировая война нарушила прежний ритм жизни малайского общества и ускорила все процессы в стране, которые в мирных условиях развивались скрыто и замедленно. Во-первых, изменилась политическая ориентация китайского населения: ослабела их связь с родиной, откуда они пришли, и усилилась их привязанность к стране, которая их приняла. Во-вторых, в связи с ограничением иммиграции увеличился процент местных китайцев, причем большее число китайцев получило гражданство и соответственно увеличилось их участие в выборах. В настоящее время 62 % китайцев считают своей родиной Малайю [Ginsburg 1958: 245], связывают с ней свои жизненные интересы и отнюдь не безразличны к своему политическому будущему. То же самое, хотя и в меньшей мере, наблюдается и среди индийцев.

Защита своих жизненных интересов в Малайе толкала малайцев, китайцев и индийцев на политическую борьбу за самоуправление. На какой-то краткий период времени были смягчены их националистические устремления и родилось общее чувство национализма в желании освободиться от иностранного управления. Для достижения независимости, ощущая необходимость друг в друге, представители трех общностей объединились в Союзную партию (Альянс), состоящую из Объединенной малайской нацио-

⁸ Правящие круги Сингапура, основное население которого китайцы, имели в виду Малайзию, состоящую из равноправных Малайи, Сингапура, Сабаха и Саравака, ликвидацию деления общества по национально-расовому признаку, предоставление немалайцам оптимальных прав. Правящие круги Малайзии хотели сохранить малайцентризм, т. е. привилегированное положение малайцев в политической жизни.

нальной организации, Ассоциации китайцев в Малайе и Индийского конгресса Малайи. Независимость Малайе была предоставлена, но расхождение конкретных представлений о независимости⁹ подготовило почву для дальнейших разногласий.

В последнее время наряду с существующими центробежными факторами обозначились и некоторые центростремительные, способствующие сплочению трех этнических групп. Разделенные по национальному, религиозному и языковому признакам, эти группы оказались связанными друг с другом на общей территории в одной социальной, экономической, политической структуре и приобрели общие черты, определяемые общими условиями жизни, сравнительно высоким жизненным уровнем, системой социального обеспечения, здравоохранения и системой образования.

Ускоренный темп урбанизации, классовое расслоение в городе и деревне часто ломают этнические границы и создают межнациональные кооперации. Например, в 1957–1963 гг., несмотря на противоречия между китайской, индийской и малайской буржуазией, наблюдалось заметное сращивание их экономических интересов. В 1962 г. образовалась Объединенная торговая палата Малайской федерации, в которую вошли малайская, китайская и индийская торговые палаты. Представители трех национальных групп местной буржуазии создали также несколько совместных предприятий. В данном случае действует такое соотношение: факторы, ослабляющие внутреннюю интеграцию одной общности, укрепляют ее связи с другой не по этнической, а по классовой линии. И наоборот, факторы, способствующие внутренней интеграции одной общности, ведут к еще большей отчужденности ее от других. Это можно увидеть во взаимоотношениях малайской и китайской общностей, когда страх перед экономическим господством китайцев сплотил малайцев в стремлении захватить экономику в свои руки (о чем говорится ниже), что неизбежно привело к столкновению с китайцами, которые не желали расставаться со своими исторически сложившимися привилегиями. Стремление китайцев принимать большее участие в политической жизни в свою очередь вызвало явно выраженное недовольство малайцев.

Развивающаяся социальная стратификация в Малайзии, как и в других странах, подрывает этническую замкнутость и приводит к образованию межнациональных слоев, например интеллигенции (образованных людей), которые имеют между собой больше общих черт, чем с другими членами своей этнической группы.

Политические деятели и ученые-социологи были озабочены тем, чтобы не упустить в послевоенной обстановке благоприятные, с их точки зрения, возможности для образования единой нации Малайзии, и давали свои рецепты и рекомендации, чтобы стимулировать этот процесс. Рассуждая о «гармонии рас», необходимой для «мирной и стабильной жизни», они

⁹ Для малайцев независимость означала только уход Англии, для китайцев и индийцев — Малайское государство, где они были бы полноправными членами общества.

ссылаются на опыт европейских стран и США, где этнические различия не стали непреодолимым барьером для национальной интеграции [Silcock 1961: V]. Правительство старалось найти такой подход в национальной политике, чтобы удовлетворить большинство населения, содействовать рождению общего чувства, которое обеспечило бы национальное объединение.

Существующее разделение сфер влияния — малайцев в политической жизни, а китайцев в экономической — оказалось неудовлетворительным ни для тех, ни для других. Для того чтобы уравновесить политическую силу малайцев и экономическую силу китайцев, правительство провело ряд экономических, административных и культурных мероприятий. В интересах укрепления и развития малайской буржуазии правительство Союзной партии субсидировало предприятия малайских капиталистов из государственного бюджета, производило разведку оловянных месторождений в малайских поселениях, сохраняло запреты на владение землей для китайского и индийского населения.

В 1960 г. была учреждена корпорация по финансированию промышленного развития Малайской Федерации, которая предоставила займы из государственных средств местным частным компаниям, поощряя развитие мелкого и среднего бизнеса. Для облегчения финансирования предприятий местной буржуазии правительство Малайской Федерации в 1962 г. снизило проценты на ссуды государственных банков страны с 7 до 6,5 [The Malay Mail 1962]. В свою очередь, большее число китайцев и индийцев получили права гражданства, и, следовательно, усилилась их роль в политической жизни. Однако проблема гражданства еще окончательно не решена, и лица немалайского происхождения часто встречаются препятствия при получении прав гражданства. Малаец, родившийся не в Малайе, имеет больше оснований получить гражданские права, чем китаец или индеец, родившийся в Малайе, но не сумевший сдать экзамен по малайскому языку. Права гражданства получают все аборигены независимо от времени их проживания на территории Малайзии, даже совсем недавние иммигранты с Восточного Калимантана, в то время как китайцам в четвертом или шестом поколении их получить очень трудно [Southeast Asia 1967: 344]. Поэтому не случайно предлагается более разумное решение вопроса о гражданстве и национальной принадлежности — замена национальности гражданством. Если человек любой национальности осознал, что его отношения с народами других общностей не менее важны, чем его внутриэтнические связи, и если он выразил свою политическую лояльность, то вопрос о его гражданстве, согласно Конституции 1957 г., может считаться решенным [Silcock 1961: 14, 17, 31; King 1957: 35].

Граждане Малайи стали рассматриваться как новая политическая общность, состоящая из малайцев, китайцев и индийцев. Был введен новый термин для обозначения гражданина Малайи — *малайянец* (*Malayan*). Но поскольку лидеры малайского государства вложили в новое понятие комплекс прежде всего малайских национальных элементов, то охотно считали

себя малайяйцами только малайцы. Китайское и индийское население откалось называть себя малайяйцами и выдвинуло собственное толкование нового термина, который, по их мнению, не должен заключать в себе никаких национальных и культурных признаков, а служил бы лишь необходимым выражением политической лояльности [Bastin, Winks 1966: 102]. Таким образом, замена национальности гражданством не должна была означать растворение одного народа в другом, ибо эти народы, единые в пределах общемалайзийской государственности, сохраняли присущие только им культурно-бытовые признаки.

Способствовать росту национального единства призвана была и политика в области культуры, требующая особенно тонкого и дифференцированного подхода. Проблема создания общемалайзийской культуры — одна из самых сложных в национальной политике, и обсуждается она в Малайзии в буквальном смысле слова на разных языках. Так, проблема малайской культуры в становлении общемалайзийской обсуждается в прессе на малайском языке — в журналах *Dewan Bahasa*, *Utusan Melayu* и газете *Berita Melayu*, которые недоступны лицам немалайской национальности. В подобном же положении находятся и малайцы, когда в китайской прессе ставится вопрос о месте китайской культуры в малайзийской. Малайяйская литература, существование которой провозгласил журнал *Dewan Bahasa*, оказалась на деле литературой только о малайцах и для малайцев [Парникель 1965: 191–197]. В редакционной статье «Национальная литература и ее задачи» подчеркивается, что национальной литературой является только та, которая написана на национальном языке. А произведения, написанные на китайском или тамильском языках и рассказывающие о жизни современной Малайии, не могут считаться ни китайской или тамильской литературой, ни национальной литературой Малайзии [Dewan Bahasa 1963: 195].

Справедливо усматривая в языке главную трудность в общении лиц разной национальности, правительство Малайзии пыталось разрешить этот вопрос, но забывало, что такие крупные народы, как китайцы и индийцы, опирающиеся на свои слишком значительные и своеобразные культурные традиции, не могут слиться в единообразной культуре одного народа, даже если она будет связана общим для всех языком. Политика в области языка и образования, проводившаяся до последнего времени, отдавала предпочтение малаизации культуры.

Борьба за национальный язык как составная часть борьбы за независимость — общее явление в странах Юго-Восточной Азии (например, в Индонезии). По Конституции 1957 г. малайский язык был провозглашен государственным и национальным языком (*bahasa kebangsaan*). В этом закреплялась общеизвестная историческая роль малайского языка, который успешно конкурировал с другими местными и европейскими языками, будучи средством межнационального общения по крайней мере с VII в. н. э.

Для сплочения народов Малайзии были выдвинуты лозунги «Язык — дух нации» (*Bahasa — jiwa bangsa*) и «Национальный язык — язык сплочения» (*Bahasa kebangsaan — bahasa perpaduan*). По Конституции английский

язык в течение 10 лет должен оставаться языком официальных, административных дел и контактов с внешним миром. Китайскому и тамильскому языкам предоставлено право быть языками общения в ограниченных пределах (в некоторых случаях в парламенте, правительственных органах). Была поставлена задача превратить к 1967 г. национальный язык в единственный государственный язык страны. Для развития и обогащения малайского языка, стандартизации произношения и написания в 1959 г. правительством был организован Совет языка и книги. Издается также словарь национального языка, а с 1962 г. ежегодно проводятся месячники национального языка, чтобы привлечь внимание к необходимости распространения языка в сфере администрации, торговли и промышленности [Dewan Bahasa 1962: 97–100].

На страницах журнала *Dewan Bahasa* постоянно печатаются статьи по проблемам национального языка, в каждом номере предлагается на обсуждение новая терминология, создается также полномочный комитет по национальному языку, в его обязанности входит усиленное внедрение малайского языка в различные сферы жизни. Кроме того, для лиц немалайского происхождения был введен экзамен по национальному языку при поступлении в среднюю школу, а для государственных служащих организованы специальные курсы малайского языка [Dewan Bahasa 1963: 1–3].

На малайском языке развивается обширная современная литература. Для того чтобы лица немалайской национальности имели возможность овладеть малайским языком, в журналах и газетах печатаются переводы китайских произведений на малайском языке. В приветственной речи на открытии семинара по языку и литературе нынешний премьер-министр Абдул Разак сказал: «В нашей борьбе за создание крепкой и прочной нации язык и литература — вот те надежные опоры кроме религии и экономики, на которые мы должны полагаться. Только основываясь на них, можно построить надежное национальное здание, которое бы соответствовало устремлениям нашего народа» [Dewan Bahasa 1962: 247].

В настоящих условиях искусственное форсирование такого действенного средства объединения народов, как общий язык, — лишь повод для национальных беспокойств. Испытывая ущемление своих интересов и дискриминацию своего языка, китайское население, например, настаивает на том, чтобы парламент был многоязычным и чтобы был отменен экзамен по языку при получении прав гражданства и поступлении на гражданские службы (взывая к помощи Англии).

Не менее остро стоит вопрос об образовании. В послевоенный период, особенно в период чрезвычайного положения, когда выяснилось, что китайских студентов больше, чем малайских, правительство поставило задачу создания национальной, т. е. унифицированной, системы образования с общей программой для всех школ. Это мероприятие рассматривалось как «существенный элемент в развитии единой нации» [Malaysia 1964: 201]. Во всех школах вводилось преподавание малайского языка, и было сообщено, что к 1960 г. будет завершено составление общих программ. Для того чтобы

большее число малайцев могло получать среднее и высшее образование, были построены учебные заведения в сельских местностях, где преобладает малайское население. На деле оказалось, что и в системе образования не так легко перекинуть мост через многочисленные языковые и культурные традиции. Приходится считаться с различными особенностями школ, сложившимися у разных народов, населяющих территорию Малайзии. Кроме того, надо учитывать различия между промышленными и сельскими районами в Малайе. Еще более глубокие различия существуют между Малайей, Сабахом и Сараваком, где был введен малайский язык, который никогда не был родным для жителей этих районов. В начальных школах этих районов его вытесняет английский. В статьях, посвященных национальному языку, было отмечено, что в Сараваке и Сабахе внедрение малайского языка идет крайне замедленным темпом, и признается, что английский язык пользуется безусловным приоритетом [Dewan Bahasa 1962: 148].

Индийское население требует организации государственных школ на своих языках как в городах, так и в сельской местности. В 1963 г. министерство образования пошло на некоторые уступки — снизило требования по языку при поступлении в среднюю школу. Но такая полумера вызвала недовольство с двух сторон — со стороны националистически настроенных преподавателей университета, которые считали, что снижение требований к знанию языка ослабит стремление изучать его, и со стороны представителей других национальностей, потребовавших полной отмены экзамена по языку до тех пор, пока в стране не будет достаточное количество квалифицированных учителей малайского языка [Dewan Bahasa 1963: 481–486].

Столкнувшись с многочисленными преградами, правительство отступило от своей схемы национального образования, и первым шагом такого отступления было восстановление китайской системы в Сингапуре, когда еще он входил в состав Малайзии. Стремление стимулировать естественные процессы сближения, для того чтобы ускорить национальную интеграцию, привело, таким образом, к противоположным результатам. Восстановление системы образования было также и первым переходом от политики ассимиляции к более приемлемой в настоящее время политике, называемой *культурным плюрализмом*. Эта политика обеспечивает свободное течение разных культурных потоков, которые встречаются друг с другом и в чем-то сливаются, оставляя свой вклад в общем культурном наследии и сохраняя свои примечательные черты.

Национальные проблемы — самые важные для современного малайского правительства — отражены в деятельности важнейших партий страны. Борьба партий по экономическим и политическим вопросам в значительной мере носит межнациональный характер. Правящая Союзная партия, где господствующее положение занимает Объединенная малайская национальная организация, в своей компромиссной политике все еще стремится поддержать дух национального равновесия между тремя группами населения.

Неудовлетворенность умеренно промалайской политикой современного правительства и теми материальными выгодами, которые принесло само-

управление малайцам, отражает Панмалайская мусульманская партия, которая провозгласила лозунг «Малайя для малайцев» и теократическое мусульманское государство. Эта партия имеет многочисленных сторонников в штатах Тренггану и Келантан. Недовольство немалайского населения страны теми статьями Конституции, которые обеспечивают привилегии малайцам, отражает Прогрессивная партия, имеющая поддержку в штате Перак в районе Ипох. В целом эта партия выражает интересы китайской и индийской мелкой буржуазии и настаивает на абсолютном равноправии всех национальностей, многоязычии, т. е. признании китайского и тамильского языков официальными, а также настаивает на сохранении различной системы образования. Члены этой партии критикуют правительство за недостаточное внимание к политическим и экономическим интересам китайского и индийского населения, за государственный контроль над учебными программами и ограниченные возможности получить образование на родном языке.

Все эти причины таят в себе источник постоянного скрытого недовольства разных групп населения, которое подчас перерастает в вооруженные конфликты. Такая вспышка национальной вражды была в 1967 г. В мае 1969 г. произошло еще более сильное столкновение китайцев и малайцев. Оно привлекло внимание всей мировой прессы и вызвало тревогу за будущее этого государства.

До тех пор пока сохранится неравенство в экономическом и политическом положении трех основных народов Малайзии и пока правительство будет проводить политику хотя бы и умеренной малаизации, достичь желаемой цели — национального единства — будет очень трудно. Поскольку в Малайзии нет народа, на базе которого могла бы сформироваться ведущая малайзийская общность, то для сохранения «национального согласия» следует всемерно и на равных условиях удовлетворять интересы всех трех групп населения в области экономики, политики и культуры. Правительственным кругам уже сейчас стало ясно, что необходимо делать упор на факторы, сближающие народы, и они не должны быть исключительно малайскими.

МИФ О БАТАКСКОМ ЖРЕЧЕСКОМ ЖЕЗЛЕ¹

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

В результате до конца 30-х годов XX в., в сущности, еще было неясно, что представляет собой жезл как образец деревянного пластического искусства, каковы истоки его художественного стиля, религиозно-магическая символика, но зато к этому времени было опубликовано и изучено несколько вариантов мифа о возникновении жезла². Краткое содержание мифа состоит в следующем. В (княжеской) семье родились разнополые близнецы. Когда они подросли, родители из-за боязни инцеста отправляют девочку в другую деревню, к дяде, старшему брату матери. Брат и сестра страдают в разлуке. Наконец брат узнает, где скрывают его сестру, находит ее, оба убегают и совершают инцест. Когда они шли по лесу, то сестра захотела съесть кислый плод с дерева. Брат влез на дерево, чтобы достать плод, и прирос к нему. Та же участь постигла и сестру, и всех, кто пытался спасти

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

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

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

Так как ученые-компаративисты считали, что руководством для мифолога служит этимология имен, сохраняющая точный смысл мифа, то основное внимание они сосредоточили на этимологических толкованиях имен главных героев мифа — близнецов си Аджи Донда Хатахутан (брат) и си Тапи раджа на Уасан (сестра), а смысловой центр мифа видели в мотивах инцеста и божьей кары за преступную связь. В скульптурных изображениях жезла исследователи усматривали конкретных персонажей мифа, а сами герои мифа и соответственно жезл воплощали в себе, по их мнению, различные силы природы — молнии и дождя (И. Х. Меервальдт, Х. Керн) или молнии и земли (К. А. Опхайзен). У сторонников мифологической школы не было единого подхода к конкретной интерпретации мифов, каждый из них анализировал только одну, важную с его точки зрения версию, считая ее первоначальной и подлинной, или брал за основу разные этимологии, выбирая из многозначных батакских слов главные для данного мифа значения³.

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

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

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

³ Подробнее о мифологии, связанной с жезлами, см. с. 273–292 наст. изд.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Вторая функция жезла связана с перенесением на весь жезл представлений, относящихся к сложному образу змеи. Изображение змей имеется на каждом батакском жезле. Кроме того, очень часто ритмически организованные детали композиции жезла образуют змеевидный орнамент, а некоторые экземпляры жезлов имеют зигзагообразную змеевидную форму (например, жезл № 381-B1 из коллекции МАЭ (см. рис. 1 на с. 75 наст. изд.)). Вся батакская космология наполнена образами змей. Змея, по батакским представлениям, связана со всей трехчленной структурой мира: верхним миром (небом), средним (землей) и нижним (подземным, представляющим водную стихию). Naga Padoha — это главное божество нижнего мира в образе змея, обитающее в воде, на нем держится земля. Женское божество Boru Saniang Naga также имеет вид змеи, живущей в озерах или морях, но главное место ее обитания — небольшие островки. В образе рогатой змеи, обвивающей землю, воплощено еще одно божество — Pane na bolon [Stöhr, Zoetmulder 1965: 51–53]. Тожественное Naga Падохе, оно связано не только с землей и водой (так как обитает в подземном мире и держит средний мир — землю), но и с небом, точнее, с небесными силами: оно посылает дождь, вызывает бурю, гром, молнию [Tobing 1956: 4].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ПИЩА НАРОДОВ МАЛАЙЗИИ И ИНДОНЕЗИИ¹

Характеристика видов пищи и способов ее приготовления в таких многонациональных странах, как Малайзия и Индонезия, строго говоря, должна складываться из описания всех или хотя бы основных национальных и региональных кухонь.

Поскольку почти каждому народу в малайско-индонезийском регионе присущ свой ассортимент пищевых продуктов и специфический кулинарный колорит, то говорить о какой-то единой малайзийской или индонезийской кухне нельзя. В то же время на данной территории в длительном процессе взаимодействия культур разных народов определился общий набор продуктов, выработались традиционные способы их обработки, что привело к появлению блюд, хорошо известных в разных частях Малайзии и Индонезии, прежде всего, конечно, в крупных городах.

Именно об этих традиционных формах питания, ставших общим достоянием индонезийской культуры, пойдет речь в данном разделе. Их можно противопоставить простой пище тех народов малайско-индонезийского региона, жизнь которых еще целиком определяется окружающей природой. Это прежде всего коренные жители Малайского полуострова (семанги, сенои, джакуны), жители внутренних районов Калимантана (пунаны), представляющие архаичный хозяйственно-культурный тип охотников, рыболовов и собирателей. Из этих народов только пунаны питаются предпочтительно мясом (мясо диких кабанов, макак, гиббонов, циветт). Рацион других составляет в основном растительная пища, состоящая из дикого ямса, корней различных растений, фруктов, дикорастущего риса. Мясо и рыбу они потребляют значительно реже, к тому же такое питание носит сезонный характер.

У джакунов, например, в период разливов рек важным источником питания становится рыба. В это же время джакуны потребляют много мяса диких кабанов, так как животные убегают с затопленных площадей в более высокие места и охота на них тогда значительно облегчается [Carey 1976: 252–254]. Продукты питания подвергают тепловой обработке: ямс и корни растений заворачивают в банановые листья и жарят на огне, мясо разрывают на куски и жарят над огнем на вертеле. Так же готовят и рыбу.

У семангов и сеноев еду готовят женщины, но едят сначала мужчины, при этом глава семьи следит, чтобы не нарушались пищевые табу. Вся еда складывается на большой банановый лист, откуда каждый берет ее руками. У джакунов мясо жарят мужчины, а растительную пищу готовят женщины. Джакуны используют иногда для варки кастрюли, а банановые листья употребляют как тарелки.

¹ Впервые опубликовано в: Этнография питания народов стран Зарубежной Азии. М., 1983. С. 211–231.

Едят джакуны всей семьей два раза в день (утром и вечером) и постоянно между трапезами жуют сахарный тростник. Для питья используют сосуды из бамбука, тыквы, скорлупу кокосового ореха.

Охота и собирательство — основные занятия коренного населения Малайзии, но у них получило также развитие земледелие подсечно-огневого типа и огородничество, особенно у сеноев и джакунов. Сенои разводят кукурузу, сахарный тростник, бататы, а из фруктов — бананы. Все коренные жители употребляют в пищу рис, причем джакуны в большем количестве, чем сенои и семанги. Рис в основном они получают при обменной торговле с малайцами, но выращивают и сами. Сенои и джакуны варят рис в коленях бамбука и едят его вместе с кислыми листьями — *кулим*, а также пряностями — куркумой, имбирем, перцем, тмином, чему они также научились у малайцев.

В настоящее время правительство Малайзии пытается разрешить проблему полноценного белкового питания местного населения. Сеноев научили выращивать кур, но они отказывались употреблять в пищу их мясо, так как считали эту домашнюю птицу членами своей семьи. Выращенных кур обменивали на кур у других групп сеноев и только тогда использовали в питании.

Департамент по делам коренного населения пытался научить сеноев разводить коз, но эта попытка также потерпела неудачу, так как, во-первых, сенои также считали выращенных ими коз членами своих семей, во-вторых, они не умели убивать этих животных, поэтому в конце концов все козы были проданы малайцам [Carey 1976: 190]. Пока проблема получения белкового питания в достаточном количестве у коренных жителей Малайзии остается нерешенной.

В индонезийском регионе представлен еще один архаичный хозяйственно-культурный тип — добыватели саго (Молуккские острова и Западный Ириан). Основной продовольственной культурой здесь является саговая пальма, и пищу населения составляют различные блюда из сагового крахмала [Членов 1976: 165]. Мясо более всего употребляют в пищу на юго-западных островах, отличающихся большим развитием животноводства — разведением коз, овец, буйволов.

Однако, как бы ни отличались друг от друга простые виды пищи у разных народов Малайзии и Индонезии, представляющих древние ХКТ охотников, собирателей и добывателей саго, не этому виду пищи принадлежит ведущая роль в пищевой культуре малайско-индонезийского региона в целом, которая характеризуется разнообразными формами питания и сложной технологией приготовления блюд. Малайско-индонезийская пища — это прежде всего пища высокоразвитых народов — малайцев, яванцев, сунданцев, балийцев и др., являющаяся результатом их собственного кулинарного творчества, обогащенного влиянием более всего китайской и индийской кухонь.

Европейский читатель уже давно в какой-то степени создал определенное представление об индонезийских блюдах благодаря описаниям ученых

и путешественников, которые неизменно отмечали нестерпимо жгучую, острую еду обитателей этой страны. Немецкий ученый К. Гельбиг пишет, что, попробовав индонезийское блюдо, он с «разинутым ртом подскакивает до потолка». Оказывается, он проглотил *ломбок* — острейший из перцев на свете, который даже тропический житель может есть лишь в мельчайших дозах [Гельбиг 1957: 73, 165]. К подобным описаниям необходимо сделать некоторый комментарий. Индонезийская еда действительно отличается остротой, но жгучесть и острота — специфика пищи малайцев Суматры, которая вместе с распространением малайской культуры приютила и утвердилась в крупных городах.

Если сравнить одно и то же блюдо, например *ренданг* (поджарка из мяса), в его суматранском и общеиндонезийском варианте, то сразу очевидно, что суматранский вариант отличается, во-первых, большим количеством жгучего красного перца, во-вторых, применением сразу нескольких видов перца.

Что касается яванцев, то они предпочитают не столько острую, сколько сладковатую вкусовую гамму. В яванские мясные и рыбные блюда обязательно добавляют сахар, и даже соленый соевый соус яванцы доводят до консистенции тягучего сладковатого сиропа с соленым привкусом, называя его *кечап манис*, т. е. сладкий соевый соус.

Вообще далеко не все индонезийцы могут есть острые блюда и приправы, поэтому на приемах часто готовят пищу без добавления жгучих пряных специй, а любители острых блюд употребляют по своему вкусу приправы, которые подаются отдельно.

Еще более резкий контраст малайским и умеренно пряным яванским блюдам представляет пресная пища молукканцев. Излюбленная их еда — *папед* (безвкусное желе, полученное путем разбавления крахмала сначала холодной водой, а затем, до получения более тонкой консистенции, горячей) [Членов 1976: 65]. Для придания папед

многообразных вкусовых качеств добавляются в основном кислые соусы. Подобно тому как в ряде многонациональных стран некоторые блюда становятся национальной гордостью определенного народа (шашлык — у народов Кавказа, плов — у узбеков и таджиков, бешбармак — у киргизов и т. п.), так и в сознании индонезийцев существует представление о связи между этносом и блюдом, приготовлением которого данный этнос особенно славится.

Так, яванцы знамениты своим *темпе* (блюдо из ферментированных соевых бобов), сунданцы — *ончомом* (блюдо из ферментированных земляных орехов), мадурцы — *сото* (мясной или куриный суп со специями), амбонцы — папедой, минангкабау — *рендангом* (жареное мясо), жители острова Тернате — *паники* (курица с пряностями в кокосовом молоке), а жители Менадо — *тинитуаном* (особая каша из риса, батата и пряностей) [Ragi 1967: 83].

Основа повседневного питания большинства народов Малайзии и Индонезии — рис. Лишь в некоторых местах на Центральной и Восточной Яве, на

острове Мадуре его вытеснила кукуруза. Кукуруза также основная зерновая культура на юго-западных островах.

Рис в Индонезии варят способом, распространенным во всей Юго-Восточной Азии: его промывают, заливают водой в медном котелке (*дан-данг*) в пропорции 1:2 (на одну чашку риса две чашки воды) и доводят до кипения. Затем огонь уменьшают, рис плотно закрывают крышкой и держат на огне до тех пор, пока не впитается вся вода. Варят рис также на пару в специальных конусообразных корзинках или сосудах из бамбука.

В отдельных глубинных районах Малаккского полуострова, у сеноев и джакунов, на Западной Суматре и Южном Калимантане распространен более архаичный способ варки риса прямо в колене бамбука (*леманг*): рис предварительно заливают водой на несколько часов, для того чтобы он разбух, а затем ставят на огонь.

Во всем малайско-индонезийском регионе предпочитают *наси* (рассыпчатый отварной рис). Каши из риса распространены гораздо меньше, и обычно их варят с добавлением фруктов — дуриана — и орехов. Каши употребляют в виде ритуальной пищи, о чем будет сказано дальше. Горсть рассыпчатого риса, политая соусом, часто единственно доступная еда для бедного человека. В то же время отварной рис составляет основу изысканного рисового обеда, к которому подаются разные другие блюда — мясные, овощные, рыбные, соусы и приправы.

Рис с готовыми к употреблению приправами называется *наси рамес* или *наси равон*. Настоящий индонезийский рисовый стол должен быть составлен из неожиданных, иногда контрастных вкусовых и ароматических сочетаний. Например, рис, *крупук* (острое хрустящее печенье типа хвороста), рыба в кисло-сладком соусе, креветки, жгучие и сладкие соусы, жареные бананы.

Разнообразная вкусовая гамма создается не только особенностями приготовления блюд, в которых заранее предусмотрено определенное сочетание вкусовых оттенков, но и порядком подачи блюд. Все компоненты, сопровождающие рисовое угощение, — острые, кислые, сладкие — выставляются на стол сразу. Каждый комбинирует их в своей тарелке по собственному вкусу.

Именно о таком рисовом столе писал К. Гельбиг: «Обильные доходы позволяют беспредельно умножать изысканные и дорогие приправы к рисовым блюдам, а изобретательность яванских и китайских поваров довершает дело, превращая такое угощение в подлинно гастрономическую сенсацию» [Гельбиг 1957: 49].

Отварной рис — не только самостоятельное блюдо и основа к различным приправам, но и необходимый компонент многих сложных и сложно-составных блюд, т. е. приготавливается вместе с другими продуктами. К этим блюдам относятся *наси улам* (рис с приправой из свежей зелени), *наси кебули* (рис по-кабульски, плов), *наси кунинг* (рис, окрашенный куркумой), *наси удук* (рис, сваренный в кокосовом молоке).

Одним из самых популярных сложносоставных блюд является *наси го-ренг* (жареный рис): рис отваривают и смешивают с предварительно прожаренными кусочками мяса, луком, чесноком, кусочками омлета, креветками и все вместе жарят на кокосовом масле со специями (имбирем, кориандром, куркумой, красным перцем, соевым соусом). Блюдо приобретает темно-желтый оттенок. Его украшают нарезанными свежими помидорами, огурцами, хрустящими луковыми хлопьями.

В Индонезии большое значение придается внешнему оформлению приготовленной пищи, ее эстетическому восприятию, которое зависит от сочетаний формы и красок отдельных ингредиентов. Ряд сложносоставных блюд украшается не только свежими овощами, но и нарезанными кусочками омлета или яиц, мелко нарезанной зеленью, луковыми хлопьями золотистого цвета (такие блюда, как жареный рис, мясные супы, жареная лапша и др.).

Прежде чем перейти к описанию мясных и овощных блюд, отметим некоторые правила обработки мяса и овощей, которые индонезийцы неукоснительно соблюдают. Мясо всегда отделяют от костей, и при готовке мясо и овощи нарезают на маленькие кусочки кубиками или полосками.

Эти правила носят одновременно эстетический и утилитарный характер: мелко нарезанные продукты одинаковых размеров равномерно пропитываются ароматом специй и при приготовлении одновременно прожариваются. Кроме того, нарезанные определенным образом продукты не только красивы, но и удобны для еды.

В Малайзии и Индонезии употребляют все виды мяса кроме свинины, так как большинство населения исповедует ислам. Преобладающие способы обработки мяса — поджарки и тушения. Причем жарят обычно до образования коричневой хрустящей корочки. Если мясо варят, то все равно потом, как правило, обжаривают.

Используют для жарения продуктов кокосовое масло. Сливочное масло употребляют исключительно редко и лишь для приготовления немногих соусов. В последнее время стараются ввести использование маргарина. В журналах появляются рекламы, популяризирующие высокие качества маргарина, и рецепты блюд, которые можно приготовить на нем [Madjalah Merdeka 1948: 2].

Все разнообразные мясные блюда можно разделить на два вида: поджарки с соусом и поджарки без соуса. В любом случае мясо нарезается на небольшие кусочки и за несколько часов до тепловой обработки пропитывается специями. Кроме того, специи и пряности добавляют и во время непосредственного приготовления. Для ускорения процесса приготовления часто делают специальные заготовки из мяса на несколько дней: нарезанные кусочки пропитывают пряностями (кориандром, имбирем, тмином), растертыми до состояния однородной массы вместе с солью и сахаром, и высушивают на солнце. Такое сухое пряное мясо можно хранить и по мере необходимости готовить непосредственно перед едой. Такие же заготовки делают и из рыбы.

К первому типу блюд относятся *сото* — мясные блюда жидкой консистенции. Основу его составляет мясо с бульоном, в процессе приготовления которого добавляются овощи, бобы, лапша, ростки бамбука или гороха. Мясо обычно предварительно отваривают, затем жарят с луком, чесноком, имбирем, солью, перцем и тушат в бульоне, постепенно добавляя другие ингредиенты.

К сото обязательно подают еще отдельно два соуса: либо соевый (*кечан*), либо соус, приготовленный из смеси лимонного сока с красным перцем. При подаче на стол сото украшают нарезанными яйцами, зеленью, поджаренными до коричневого цвета луковыми хлопьями.

Как уже отмечалось, особенно славятся умением готовить это блюдо жители Мадуры. Там его готовят в основном из курицы вместе с картофелем, лапшой, ростками бамбука.

Наиболее распространенный вид мясных блюд — это поджарки, приготовленные в соусах *гулаи*. Для гулаи обжаренное и пропитанное специями мясо тушат в большом количестве молока из кокосовой пальмы и добавляют картофель, баклажаны, капусту, а также бобы.

В зависимости от того, какой компонент является основным, гулаи различаются по названию: *гулаи камбинг* (гулаи из баранины), *гулаи бенак* (гулаи из мозгов), *гулаи хати* (гулаи из печени). Иногда вместе с мясом и овощами тушится рыба (*гулаи рамес*) и креветки (*гулаи уданг*). Это блюдо особенно любят на Суматре. Бывают также гулаи только из овощей, но готовят их на мясном или курином бульоне — это *гулаи чампур* и *гулаи кимло*. А у батаков известно *гулаи лалат* — блюдо из листьев молодой кассавы, тушеных в кокосовом молоке вместе с соленой рыбой или креветками.

Второй вид приготовления мяса — это поджарки без соуса. Сюда относятся различные блюда под названием *денданг* и *саме*, или мясо на вертеле. Основу денданга составляет сухое, хорошо прожаренное до хрустящего состояния мясо со специями. Минимальный набор специй — тмин, кориандр, имбирь, лук и чеснок. Они являются обязательными ингредиентами всех блюд под этим названием. В различных вариантах этого же блюда употребляются, кроме того, тертый кокосовый орех, кислый сок тамаринда или лимона, красный и черный перец, уксус, приправа из рыбы или креветок (*траси*).

Принцип приготовления жареного мяса денданг такой: мелко нарезанное мясо предварительно отваривают, затем пропитывают специями и жарят в кокосовом масле до образования хрустящей корочки (например, *денданг бумбу педас* — острое жареное мясо). Иногда мясо сначала пропитывают специями за несколько часов до приготовления, после этого отваривают, а затем обязательно жарят с луком и красным перцем (*денданг беладдо*, *денданг ломбок*). Такое жареное мясо едят и в горячем, и в холодном виде.

На Яве такой способ приготовления мяса называется *эмпал* или *гепук* (*эмпал дагинг*, *эмпал педас*, *эмпал горенг*). При этом обязательно мясо пропи-

тывается соком тамаринда, так что оно приобретает кисловатый привкус. Суматранский вариант этого блюда называется *ренданг*. Способ приготовления широко практикуется жителями Западной Суматры — минангкабау, но распространился он и по многим городам Индонезии. Ренданг — это жгуче-острое сухое мясо, прожаренное до черноватого оттенка.

Особенно славятся в Индонезии и за ее пределами блюда под названием *сате* (мясо на вертеле). Его выделяют и сами индонезийцы [Ragi 1967: 83], и европейцы. Побывавшая в 1970-х годах на Яве Н. Элтон дала в целом уничижительную оценку индонезийской пище: «Вся еда либо безвкусна, либо совершенно обжигающая, ей недостает изысканности китайской кухни, не вызывает эта пища также и чувства удовлетворения, свойственного индийской еде» [Epton 1974: 41]. Но при этом она особо отметила из всех блюд только одно — мясо на вертеле.

Нарезанные и предварительно вымоченные в пряно-кислом составе куски мяса жарят прямо на углях. Так приготавливают *сате бумбу* (сате в пряностях), *сате бумбу кечап* (сате в соевом соусе), *сате манис* (сладкое сате) и т. д. В некоторых вариантах этого блюда мясо сначала отваривают в кокосовом молоке со специями, а затем жарят на углях, как, например, *сате бумбу кунинг* (мясо с куркумой), или *сате Паданг* (мясо по-падангски). Это блюдо едят всегда в горячем виде. К нему обязательно полагается соус: либо соевый соус с растительным маслом, либо ореховый. В соус того и другого вида входят лимонный сок, красный и черный перец.

В разных областях Индонезии выработались свои стили в приготовлении этого блюда: по-мадурски, по-сурабайски, по-падангски. Сате по-сурабайски делается из курицы, сате по-падангски готовится из различных частей барана — вырезки, печени, сердца, требухи. Мясо на вертеле по-мадурски приготавливается из курицы без специй. К нему подается специальный соус, приготовленный из рыбной приправы (*траси*), соли и креветочной пасты (*петис*).

Значительное место в пищевом рационе народов малайско-индонезийского региона занимают сложносоставные блюда из мясных, овощных и мучных продуктов. *Бихун горенг*, *бакми горенг* (жареная лапша), *бихун куах* (лапша в соусе), по существу, разные варианты сочетания лапши — более тонкой и длинной (*бихун*) и более короткой и толстой (*лакса*, *ми*) — с мясом, овощами, креветками. Вареная лапша (*лакса*) с приправами из жареного лука, чеснока, кусочков курицы, тушеных в кокосовом молоке креветок и с добавлением имбиря, тмина, кориандра, куркумы, ростков бобов — одно из блюд, пользующихся большой любовью у населения и продающихся прямо в уличных лавках.

Эти блюда были заимствованы из китайской кухни, но они настолько подчинились законам индонезийского кулинарного творчества, что, так же как и наси горенг, стали национальными индонезийскими блюдами. Китайское происхождение этих блюд осознается слабо, подобно тому, как котлеты или сосиски у нас вряд ли вызывают воспоминания о французской или немецкой кухне.

В то же время в Индонезии очень популярны блюда, которые полностью сохраняют специфику китайской кулинарии, китайские названия и осознаются как китайские: *пангсиет* (густой мясной суп с лапшой), *чап-чай* (овощное рагу), *уданг икан чина* (креветки или рыба с ветчиной, капустой и ростками бамбука), *баксо уданг* (куриный бульон с фрикадельками из креветок с лапшой) и т. д.

Влияние китайской кухни на индонезийскую сказалось не только в заимствовании некоторых блюд, но и в использовании ряда продуктов и приправ, таких как соевые бобы, лапша, ростки гороха, бамбука, бобов, соевый соус, глутамат натрия (ветсин) — порошок белого цвета, который усиливает все вкусовые качества приготавливаемых продуктов.

Во всем малайско-индонезийском регионе широко употребляется рыба во всех видах: свежая, соленая, вяленая. Рыбу подвергают смешанным формам предварительной и тепловой обработки: жарят, варят, тушат, запекают.

Так же как и мясо, рыбу обильно дополняют специями до и во время приготовления. Правда, если в мясные блюда кладут сразу много специй и пряных трав, то рыбу иногда готовят и вообще без них (например, жареная рыба — *икан горенг*) или с минимальным их набором: лук, красный перец, сок тамаринда.

Рыбу, так же как и мясо, пропитывают пряностями и высушивают на солнце. Такие заготовки (*денденг икан*) можно довольно долго хранить и при необходимости сразу подвергать тепловой обработке, которая занимает гораздо меньше времени, чем приготовление свежей рыбы. Рыбу в основном тушат и жарят. Пряности прожаривают в кокосовом масле, затем кладут рыбу, добавляют воду и тушат. Во время тушения рыба пропитывается ароматом специй. Так в основном готовят *пинданги* (*пинданг кембунг*, *пинданг икан масак келапа*, *пинданг банденг*) — жидкие рыбные приправы.

В других случаях рыбу и пряности жарят отдельно, потом их соединяют, добавляют воду и такие приправы, как соль, уксус, траси, и доводят до готовности.

По сравнению с мясными блюдами рыбные в целом отличаются кисло-сладкой или островато-сладкой вкусовой гаммой, так как в рыбной кулинарии в больших дозах используются такие компоненты, как лимонный сок, сок тамаринда, кислые плоды, уксус. Хотя в рыбные блюда кладут те же специи, что и в мясо, надо иметь в виду, что в сочетании с рыбой они проявляют совсем иные вкусовые качества.

Так же, как и рыбу, готовят креветки. Их употребляют в пищу и как самостоятельное блюдо, и как очень важный ингредиент овощных и мучных блюд, разных печеных изделий и приправ.

Довольно часто встречаются комбинированные блюда из рыбы или креветок с овощами, бобовыми, грибами — *икан масак саюр*, *икан масак джамур*, *икан масак танге*.

Мы уже говорили о сложных мясоовощных блюдах в пищевом рационе индонезийцев. Овощи, таким образом, употребляются в составе сложных комбинированных блюд. Но этим не ограничивается их использование. Из

овощей приготавливают самостоятельные виды пищи, в основном подвергая их разнообразной тепловой обработке: варят, тушат, обжаривают. Употребление овощей в сыром виде, в виде салатов, в целом не характерно для модели питания народов малайско-индонезийского региона. Салаты из сырых баклажанов, капусты, моркови, огурцов и орехов (*каредок*) или из сырых бобов, огурцов, моркови и пряной зелени (*чаранг чам*) — довольно необычная еда.

Зато чрезвычайно широко распространены блюда из вареных и тушеных овощей. Это прежде всего винегреты (*гадо-гадо*), политые специальными заправками — остро-кисло-сладкой, в состав которой входят красный и черный перец, кислые плоды, ферментированные соевые бобы, или ореховой, приготовленной из смеси орехового масла, толченого чеснока, сахара, кокосового молока и лимонного сока.

Сходно с винегретом блюдо из вареных овощей под названием *печал*, в которое не кладут ферментированные соевые бобы, а также блюдо *урапан*, отличающееся от названных выше тем, что в него обязательно добавляются тертый кокосовый орех, красный перец и ферментированная паста. Блюда из вареных овощей едят обычно с острым на вкус хворостом *крупук*.

Почти все овощи используются для приготовления *тумиса* (тушеных блюд). Для этой цели овощи тушат в небольшом количестве масла, добавляя обычно лук, чеснок и креветки, а также те же пряности, что к мясу и рыбе: имбирь, лавровый лист, кислые плоды. Таковы тушеные помидоры, тушеные огурцы, тушеная капуста, тушеные ростки бамбука. Кроме того, овощи часто тушат в кокосовом молоке со специями.

В Малайзии и Индонезии не только овощи, но и фрукты, которыми обычно заканчивают трапезу и которые вообще занимают очень большое место в повседневном питании, употребляют в жареном виде. Жарят бананы и ананасы. Бананы нарезают на мелкие кусочки и жарят либо на вертеле над огнем, либо обваливают в муке или тесте и жарят на кокосовом масле. Из жареных бананов делается *крипик* (хрустящее печенье), который обычно подают к чаю или кофе.

Сначала нарезанные фрукты (*нангка, дженкол*) высушивают на солнце, а непосредственно перед едой жарят, добавив сахар. Если опустить жареные кусочки фруктов в жидкий сахарный сироп, то получится еще один вид сладостей — *лантак*. Из фруктов в Индонезии делают запеканки и каши, которые едят вместе с пряностями.

Следующее место в повседневном рационе после риса занимают различные клубнеплоды, особенно батат и его разновидности; кассаву и маниок едят в сыром, вареном и жареном виде, готовят из них печенье. Блюдо из вареного и растолченного батата особо нежных сортов употребляют в пищу, смешивая его с тертым кокосовым орехом, солью и сахаром. Из этой массы делают лепешки и варят их на пару в банановых листьях (*лемет, кетимус, тапе, джемблем*).

Тонкие ломтики жареного маниока — распространенный вид печенья (*чрипинг, крипик*). Очищенные от кожуры и нарезанные на тонкие ломтики

бататы высушивают на солнце. Из такого сушеного батата (*гаплек*) готовят продукты, которые можно долго хранить, — сухие хлебцы (*роти мари*), печенье. Кожуру кассавы, промытую и отваренную, едят как самостоятельное блюдо (*каде демес*) или кладут в тушеные овощи и винагреты.

Известен ряд способов приготовления сладостей из батата: *ливет уби* (запеченный батат, смешанный с пальмовым соком и сахаром), *чининг* (толченый вареный маниок, смешанный с тертым кокосовым орехом и сахаром), *савут* (сваренный на пару маниок, смешанный с сахаром и тертым кокосовым орехом). Выше говорилось о хрустящем печенье из фруктов. Очень популярно такое же печенье из кассавы и маниока. К кофе или к чаю также часто подают печенье из батата круглой формы (*груби, кремес*).

Что касается печеных изделий вообще, то, конечно, прежде всего надо назвать острый на вкус хворост или хрустящее печенье (*крупук*), которое употребляют в Индонезии, как хлеб. Готовят его из рисовой и пшеничной муки, тапиоки, добавляя в тесто размельченные креветки или рыбу и пряности. Тесто сворачивают в виде колбаски, варят на пару, а затем оставляют до затвердения. После этого колбаску нарезают на кусочки и высушивают. Перед едой эти кусочки жарят в кокосовом масле, при этом размеры крупука во время жарения увеличиваются в несколько раз.

В Индонезии также распространены пироги, пирожки, блины, блинчики. Тесто приготавливается, как правило, из рисовой или пшеничной муки и замешивается на кокосовом молоке с добавлением пряностей, а изделия делаются разнообразными по форме и по вкусу — сладкие, соленые, пресные. Ряд печений едят во время различных ритуалов и обрядов.

При описании отдельных блюд уже отмечалась роль специй, пряностей и приправ в пищевом рационе народов Малайзии и Индонезии. Надо подчеркнуть, что специи не только придают оттенки и ароматы блюдам, сопутствуют той или иной основе — мясу, рису, рыбе, овощам, — за счет них прежде всего и создается та необычная ароматически-вкусовая гамма, которая свойственна только индонезийской пище.

В приготовлении ее употребляют следующие специи: несколько видов красного перца (*чабай* или *чабе, ломбок, чабе равит, лада*), черный, белый и зеленый перцы (*мрича хитам, мрича пути, чабе хиджау*), кориандр (*ктумбар*), корень и порошок имбиря (*лаос, ленгуас, джахе*), куркума (*кунит*), тмин (*джинтан*). Кроме того, постоянно используются в сложных и сложносоставных блюдах из мяса, рыбы, овощей и фруктов пряные травы: несколько видов базиликов (*сласи, кманги*), петрушка, мята, лавровый, лимонный и панданусовый лист, тамаринд и ряд других листьев и плодов. Более ограниченно употребление гвоздики, мускатного ореха, корицы.

Как уже указывалось, в мясные и рыбные блюда пряности добавляют до и в процессе тепловой обработки продуктов, в овощные блюда — во время приготовления. Специи и пряности употребляют таким образом, чтобы каждая из них максимально проявила свои специфические качества: кориандр, куркуму, тмин, красный перец и имбирь в порошке растирают вместе с луком, чесноком, солью и какой-нибудь кислотой до получения однород-

ной массы, которой и пропитывают подготовленные продукты. Корень имбиря натирают, листья растений мелко нарезают. Один и тот же набор специй, состоящий из остро-жгучих, кислых, сладких компонентов и пряно-ароматических трав, употребляется при приготовлении разных блюд в разных сочетаниях и пропорциях. Благодаря этому создается доминирующая вкусовая гамма: в мясных блюдах — остро-жгучая, в рыбных — скорее кисло-сладкая, в овощных же — более остро-кисло-сладкая. Кроме того, за счет определенного соотношения пряных и ароматических компонентов можно достигнуть бесконечного разнообразия оттенков в пределах одной и той же доминирующей вкусовой гаммы, т. е., по существу, создавать новые варианты блюд.

Расскажем об этом на примере *гулаи* — тушеного мяса с овощами в соусе. Все виды данного мясного блюда объединяет одна и та же технология приготовления. Но если положить несколько большее количество куркумы, то и вкус, и внешний вид блюда будет уже иной; если увеличить только долю красного перца, то получится *гулаи масак педас* (мясо в остром соусе) — еще одно новое блюдо. То же самое можно сказать о приготовлении блюд из рыбы и овощей.

Добавление или уменьшение количества специй и пряностей в традиционном их наборе при приготовлении овощей помогает создавать множество вариантов различных блюд. Например, в разных блюдах типа *саюр* (овощи в кисло-сладком соусе) используются одни и те же продукты: баклажаны, капуста, плоды белинджо, бобы. Но специи и пряности в каждом случае несколько иные и в разных пропорциях, в результате чего получаются новые овощные блюда. Саюр из ростков бамбука, тушенных в кокосовом молоке, известен в двух вариантах: *саюр лелавар* и *ребунг масак келана*. Исходные продукты в обоих случаях одни и те же, но специи, добавляемые к ним, разные. В одном случае — это сок тамаринда, кориандр, тмин, чеснок, красный перец, в другом — куркума, мята, красный перец в значительно больших дозах. Так из одного и того же продукта исключительно за счет разных сочетаний специй создаются разные блюда. В этом заключается один из способов бесконечного разнообразия индонезийской кухни.

Помимо специй и пряностей специфический вкус индонезийской пище придают готовые к употреблению и подлежащие длительному хранению приправы — полуфабрикаты из рыбы, креветок, соевых бобов. Одни из них действительно употребляются только как приправы, другие — и как приправа, и как самостоятельный вид пищи.

К первому типу приправ-полуфабрикатов принадлежит *траси* или *блачан* (твердая паста из рыбы или креветок, относящаяся к категории квашеной рыбы). Приготавливают ее следующим способом: свежую рыбу или креветки оставляют на сутки на солнце до появления запаха, затем вялят на солнце, размалывают, заворачивают в пальмовый или банановый лист и выдерживают два-три дня. После этого полученную массу еще раз размалывают, добавляют соль, высушивают в течение двух дней и заворачивают

в сухой лист пальмы или банана. Эта приправа в виде сухой твердой массы темно-коричневого цвета может храниться годами.

Ее употребляют во всех блюдах и соусах, либо прямо добавляя в процессе приготовления еды, либо предварительно обжаривая. К столь же распространенным приправам относится *кечап* (соевый соус) и *петис* (паста из креветок). Кечап приготавливается в течение нескольких месяцев из ферментированных соевых бобов. Хотя этот соус заимствован из китайской кухни, он давно уже стал неотъемлемой принадлежностью индонезийского стола. Паста из вареных молотых креветок приготавливается с добавлением соли, сахара, кислоты и золы от сгоревшей рисовой соломы, придающей пасте черный цвет.

Ко второму типу приправ-полуфабрикатов, имеющих смешанное употребление, относятся продукты, приготовленные из соевых бобов, жмыха земляных и кокосовых орехов с применением плесневой ферментации (*темпе*, *ончом*) или из соевой муки (*таху*). Предварительно вымоченные в воде ферментированные соевые бобы не только добавляют в различные блюда как приправу, но и употребляют как самостоятельное блюдо в жареном виде.

Все это простые и дешевые приправы и блюда, чрезвычайно популярные у индонезийцев. Для того чтобы еще больше удешевить эту еду, ее делают из смеси бобов или орехов и жмыха маниока или кокосового ореха (*темпе бонгрек*). К тому же виду блюд-приправ относится блюдо из молотых соевых бобов, предварительно вымоченных в воде с добавлением соли, кислоты, сока кокосового ореха и извести. Массу помещают в форму и ждут, пока она затвердеет. Затем ее смазывают куркумой. Полученный продукт (*таху*) добавляют в различные блюда как приправу или едят в жареном виде с соусами. Считается, что приготовлением таху особенно славятся Сумеданг и Прианган.

Индонезийская пища немыслима не только без пряностей, специй и приправ, но и без соусов. Соусы готовятся часто вместе с основой, но подаются и отдельно. Если в европейской кухне каждый соус связан с определенным видом блюда и готовится специально для него, то в Индонезии такие соусы встречаются нечасто. Только для мяса на вертеле приготавливают специальные соусы двух видов. В целом в индонезийской кухне действует принцип — один и тот же соус к разной основе и разные соусы к одной основе. Это прежде всего *самбал* — вязкий кашеобразный соус, в состав которого обязательно входят красный перец, лук, чеснок, какая-то кислота и траси. Самбалы бывают сырые и жареные. Смесь из красного перца, соли, траси, лука и чеснока, растертая до получения однородной массы, — это самый простой самбал.

Жареные самбалы бывают густой консистенции. В этом случае все ингредиенты обжаривают в масле, причем в зависимости от ведущего ингредиента весь самбал получает свое название: *самбал горенг уданг* (самбал из креветок), *самбал таху* (из жареных соевых бобов), *самбал темпе* (из ферментированных соевых бобов), *самбал траси* (самбал из траси) и т. п.

Таким образом, в выработанных традициях индонезийского питания заложено много способов, как придать минимальному количеству блюд большое разнообразие. Выше говорилось о том, что одним из них является определенное соотношение в употреблении пряностей и специй, которые готовятся вместе с основой. Можно создать ряд мясных, рыбных, овощных блюд не за счет разной технологии приготовления, а за счет изменений в сочетаниях и количестве специй и пряностей. Кроме того, к одним и тем же блюдам можно отдельно подать несколько приправ и соусов, благодаря которым одна и та же основа будет проявлять разные вкусовые качества.

Если подать несколько основных блюд и к ним один соус, тогда вкусовые эффекты блюд будут весьма различны. И если еще варьировать несколькими видами соусов и приправ с разными основами, комбинируя их, в свою очередь, с орешками, фруктами, хрустящим печеньем, то возможности создания разнообразных вкусовых ощущений из сравнительно небольшого числа блюд становятся безграничными. Не случайно считается, что трапеза у индонезийцев, рассчитанная на 4–5 человек, может удовлетворить 15 человек, а трапеза, рассчитанная на 40 человек, может удовлетворить 100 человек без особых дополнительных затрат на приготовление пищи.

Чай и кофе пьют обычно не только городские жители, но и жители сельской местности. Из других напитков распространены *бандерек*, *джахе* (имбирный напиток) в горячем и холодном виде, а также *чендол* (напиток, приготовленный из муки разных сортов — рисовой, кукурузной). Его пьют, разбавляя соком кокосового ореха и добавляя патоку или сироп.

Этот напиток часто предлагают в ресторанах и прямо на улицах. Другой напиток — *баджигур* — пьют в горячем виде и обычно вечером. Приготавливают его из сока кокосового ореха с сахаром, иногда добавляя плоды арековой пальмы и немного кофе. На Центральной Яве *баджигур* — это кофейный напиток, смешанный с соком кокосового ореха. Из алкогольных напитков популярны *арак* (рисовая водка) и *туак* (вино из перебродившего сока пальмы, сахарного тростника).

Все разнообразные формы питания, сложная технология приготовления блюд, все кулинарное искусство, сформировавшееся в течение многих веков в Малайзии и Индонезии, лишь в идеале являются культурным достоянием всего народа. В действительности далеко не все могут пользоваться им.

В настоящее время в этих странах, особенно в Индонезии, пища носит ярко выраженный социальный характер, и разнообразный рисовый стол резко контрастирует с повседневным питанием основной массы населения. Рис — основной источник калорийности — оказывается слишком дорогим, не говоря уж о животных белках — мясе, рыбе.

Для того чтобы как-то восполнить недостаток белка, которого не хватает в повседневной пище яванцев, прибегают к такому способу: в сельской местности выкапывают пруды, где в дождливый сезон накапливается вода, в которой разводят рыбу, а в засушливый сезон используют для орошения

полей. Вместо риса народ питается более дешевыми и простыми блюдами из маниока, соевых бобов и их отходов. Но даже эта пища иногда оказывается слишком дорогой.

Сельскохозяйственные рабочие каучуковых плантаций используют в качестве источника растительного белка и жиров семена гевеи. В индонезийской прессе пропагандируют этот вид питания, хотя в семенах гевеи содержится сильнейший яд. Однако в печати не предлагается запретить эту еду, а даются советы, как можно обезвредить яд (вымачивать в течение 24 часов с последующей тепловой обработкой) [Intisari 1970: 159–160].

У жителей Явы очень распространено *темпе бонгрек* (блюдо из пресованного ферментированного жмыха от кокосового ореха). Оно содержит белки и жиры и обходится дешевле, чем подобная же еда из соевых бобов или земляных орехов.

Установлено, что рабочий потребляет в день от 35 до 90 г такой еды, а крестьянин — от 35 до 150 г, что составляет от 7 до 18 % ежедневного пищевого рациона [Harsono 1970: 10]. Дешевое питание из жмыха кокосового ореха потребляется в таких же количествах, что и овощи, и становится главным источником белка для малообеспеченного населения. Однако эта еда также опасна для здоровья.

Ежегодно в области Банюмас (Центральная Ява) от отравления этой пищей умирают около 350 человек. Поэтому в индонезийских журналах печатают рецепты, как устранить токсические свойства продукта. Вопрос этот настолько наболел, что провели специальное микробиологическое исследование. Результаты его были обнародованы в популярной брошюре, автор которой советует (он же проводил исследование) отказаться от еды из кокосового жмыха и употреблять только ферментированные соевые бобы — отдельно или в смеси с земляными орехами [Harsono 1970: 14, 27–31].

Вся эта еда из ферментированных бобов, орехов, жмыха, маниока, сколь бы она ни была распространена, — все-таки вынужденная замена рису. Блюда из риса, с одной стороны, составляют основу повседневного пищевого рациона, с другой стороны, они же в ряде случаев носят праздничный и ритуальный характер. Вообще ритуальное значение риса, как сырого, так и вареного, сохраняется у большинства народов малайско-индонезийского региона и проявляется в разных аспектах жизни.

В малайских сакральных танцах особый смысл придается обряду разбрасывания риса, у даяков племени нгаджу имеется специальный жрец, общающийся с духами умерших, и называется он *туканг тавур* — «специалист по разбрасыванию зерен риса». Яванцы и балийцы поклоняются богине риса Деви Сри. Любое жертвоприношение у малайцев, батаков, даяков, дусунов связано с едой из риса: это может быть просто вареный рис, рис в специальных пакетиках, пирожки из риса, рис, сваренный в банановых листьях.

Важнейший момент свадебного обряда у малайцев и минангкабау состоит в том, что новобрачные угощают друг друга вареным рисом желтого цвета от куркумы и шафрана. После свадебной трапезы в дом новобрачных

также в торжественной процессии несут рис [Harsono 1970: 75–76]. На Яве для свадебной трапезы используют обычно рис клейких сортов. Предварительно рис замачивают на несколько часов в воде с куркумой и лимонным соком. После этого промывают и варят в кокосовом молоке. На вареный рис сверху кладут кусочки жареного мяса, рыбы, мелко нарезанные соевые бобы, огурцы, зелень. При этом рис складывают в несколько слоев разных цветов: белый, желтый, черный.

Любой праздник, будь то пышная дворцовая церемония средневековая или религиозный праздник в современном небольшом городке, обязательно сопровождается сооружением «гор» вареного риса. В средневековой хронике так описывается праздник: «Сорок дней и сорок ночей пили, ели и веселились все князья, министры, придворные гонцы, военачальники и весь народ. И раздавался оглушительный шум всех музыкальных инструментов. И было зарезано много буйволов, коров, коз и баранов, корки подгоревшего риса лежали грудами, вода бурлила, как в океане, а головы буйволов и коров были подобны островам в нем» [Sedjarah Melaju 1952: 27].

А вот и современное описание религиозного праздника *секатэн* в честь гамелана: «В день *Маулуд* (День рождения Пророка) Инканг Синухун устраивал для народа пир. Сооружались 24 “горы”. Огромные кучи вареного риса с различными приправами действительно имели форму гор. Изготавливалось 12 “гор” для мужчин и 12 для женщин. Кроме того, делалось еще несколько “гор” меньших размеров для сановных лиц. От дворца к главной мечети эти горы пищи несла целая процессия. В ожидании раздачи угощения народ собирался на площади перед мечетью задолго до прибытия торжественного шествия» [Tjahaja 1955: 35].

По праздникам, по случаю свадьбы, приема гостей часто угощают рисом, сваренным по-кабульски (*наси кебули*), и желтым рисом (*наси кунинг*). Способ приготовления их сходен: рис варят в кокосовом молоке с луком и куркумой (*наси кунинг*) или вместе с пряностями — перцем, гвоздикой, корицей, кардамоном, мускатным орехом — и добавляют жареный лук и чеснок (*наси кебули*). Сверху рис украшают тонко нарезанными кусочками омлета, огурца, стручками красного перца, хрустящими кусочками мяса, луковыми хлопьями.

Ритуальное значение имеют в настоящее время некоторые рисовые каши. Во время мусульманских религиозных праздников (*сламетан*) едят рисовую кашу с сахаром (*бубур пути*, *бубур мера*), в начале месяца Мухаррам едят особую ритуальную кашу из риса (*бубур ашура*), на которую сверху положены соевые бобы, жареный лук, кусочки мяса, огурца и пряная зелень.

Можно указать на некоторые виды пищи, которые сейчас распространены в повседневном питании, но раньше считались ритуальными. В настоящее время рис, завернутый в пальмовые листья (*ктунат*) или банановые листья (*донтонг*), иногда с добавлением тертого кокосового ореха (*лемет*), часто едят вместе с мясом, поджаренным на вертеле, винегретом или отдельно. Вымытый рис заливают водой, солят и варят около трех часов в мешке, сплетенном из пальмовых или банановых листьев. Рис, сваренный

таким способом, имеет форму сосиски. Согласно древнему обычаю, сваренный таким способом рис можно было есть только в определенные дни: когда прекращается пост, перед сбором урожая, во время поминания мертвых.

Помимо вареного риса обрядовое значение имеют и некоторые печеные изделия из рисовой муки — пироги, пирожки. Пирожки из риса, завернутого в банановые листья в форме треугольника, обязательно сопровождают жертвоприношение, совершаемое перед сбором урожая. Их пекут перед началом строительства дома, покрытием крыши и т. д. После сбора урожая пекут *онак* (хрустящее печенье, напоминающее крупук), но используют обычно для этой цели клейкие сорта риса.

Накануне китайского Нового года в Индонезии продают *куэ кранджанг*, *додол чина* — специальные пирожки, приготавливаемые из муки клейких сортов риса, пальмового сахара, воды. Пирожки варят на пару в корзиночках. Во время Рамадана специальные пирожки (*джонконг*) пекут для того, чтобы начать разговление после поста. Для этого используют картофельную и рисовую муку, кокосовое молоко, сахарный песок, соль и пряности. Пирожки заворачивают в банановый лист и варят на пару. По этому же случаю в специальных формах пекут *биканг* (пирожки из теста — смеси рисовой и картофельной муки, кокосового молока и листа пандануса).

Во время жертвоприношений, на мусульманских праздниках, после поста подают особый пирог, который делают с начинкой из тертого кокосового ореха, смешанного со сливками и пальмовым сахаром, заворачивают в банановый лист и варят на пару.

Вообще приготовление пищи в банановых листьях — древняя технология, известная как абorigенам Малаккского полуострова, так и высокоразвитым народам Малайзии и Индонезии, доведенная ими до чрезвычайно высокой степени совершенства. В банановых листьях, как уже отмечалось, варят рис, а также мясо, овощи, рыбу, креветки, орехи.

Кроме описанных способов варки можно привести еще ряд примеров. Рис заваривают кипятком, добавляют соль, перец и другие пряности, кокосовое молоко и варят до полуготовности. Затем его охлаждают, заворачивают в банановые листья и варят на пару до готовности. Это блюдо можно хранить до недели. Полученную рисовую колбаску разрезают на кусочки и едят с различными мясными, овощными, бобовыми блюдами.

Можно приготовить в банановых листьях и мясные блюда. Например, мелко нарезанное мясо, пропитанное специями (кориандром, тмином, имбирем, траси, перцем, а также луком и чесноком и др.), заворачивают в банановый лист и варят на пару. В банановых листьях можно также печь или жарить фарш, приготовленный из риса с кусочками курицы (*лемпер аям*). Оставленный в банановом листе на два-три дня заквашенный рис клейкого сорта представляет собой лакомство (*тапаи кетан*).

А вот несколько образцов еды, приготовленной в банановых листьях, из орехов, овощей, креветок. Тертые кокосовые орехи смешивают с пряностями, луком и чесноком и варят на пару (*бунго*), иногда добавляют к ним

свежие креветки или ферментированные соевые бобы. Так же готовят овощи со специями и жмых кокосовой пальмы с рыбой, которые употребляют как приправу к рису (*даге, семаджи*).

Банановый лист служит тарелкой и блюдом у коренного населения. Сейчас в уличной торговле он часто используется в этой же функции или заменяет оберточную бумагу. В настоящее время, когда индонезийцы пользуются современной посудой, особой изысканностью считается использование банановых листьев вместо тарелок. Архаичная посуда в высокоразвитой культуре стала символом особого изящества и украшения трапезы. Сейчас индонезийцы пользуются ложками и вилками, но нередко даже в интеллигентных семьях сохраняется традиция брать еду руками. При этом рядом должен стоять сосуд для омовения рук.

О НЕКОТОРЫХ ИСТОКАХ ПОЭТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА В ИНДОНЕЗИИ (ШАМАН–ПЕВЕЦ–СКАЗИТЕЛЬ)¹

Когда китайской поэт IX в. Сыкун Ту в своих стансах «Категории стихотворений» описал поэтическое вдохновение как «наитие погруженной сосредоточенности и полета души, устремленной в беспредельные пространства», а самого поэта как «подвижника древности, возносящегося то в небо, то в землю, то к духам света, то в черное небытие», и как отшельника, «стоящего вне мирских условий, который в безумии совершенной свободы достигает экстаза, исключаяющего земное начало» [Алексеев 1916: 015–020, 69, 120, 381], то можно вполне определенно сказать, что он воспел шаманское вдохновение и выразил целый комплекс представлений, связанных с шаманским поэтическим даром. Далеко не только метафорически следует понимать уподобление шамана поэту, неистовому певцу, пророку. Во всех индоевропейских языках прослеживается родство слов со значениями «неистовство», «возбуждение», «вдохновение» и «поэт», «прорицатель» (др.-греч. *μάντις* «прорицатель»; *μαίνομαι* «бесноваться», «свирепствовать»; лат. *vātēs* «прорицатель»; готск. *wōfs* «разгневанный», «одержимый»; др.-инд. *vírah* «возбужденный», «вдохновленный», «поэт», «жрец»; *vépatē* «дрожать», «трястись») [Güntert 1921: 32; Benveniste 1931: 210–226].

Функциональное слияние, преемственность между шаманом, поэтом и певцом-сказителем установлены на материале разных народов. Совмещение профессий певца-сказителя и прорицателя-шамана сохранялось до недавнего времени у ряда тюркских народов Средней Азии, а также у монголов и бурят. Их функциональному и типологическому сходству посвящена специальная работа В. М. Жирмунского «Легенда о призвании певца» [Жирмунский 1979: 397–407]. Шаманы были основными хранителями и исполнителями эпических сказаний у многих сибирских народов [Анучин 1914; Богораз 1910: 3; Василевич 1959: 157–158]. Во всех тунгусских и чукотско-корякских языках, а также у негидальцев, орочей, ульчей, нанайцев, удэгейцев одним и тем же словом передаются такие значения, как «сообщать накопленные поколениями представления, исторические факты» и «камлать, шаманить» [Василевич 1959: 158]. Характерные черты шаманско-поэтического творчества были свойственны и славянской традиции [Байбурин 1979: 80–82]. Сходство шаманского и поэтического призвания дополняется и совпадениями в исполнительском творчестве каждого из них. Так, Г. М. Василевич отметила ряд общих моментов в способах передачи сказов и камланий шамана: «Камлания и сказ проводились вечером и ночью при погашенном огне; манера передачи сказания и пения шамана

¹ Впервые опубликовано в: Фольклор и этнография: У этнографических истоков сюжетов и образов. Л., 1984. С. 35–41.

были одинаковыми (в процессе сказа слушающие иногда вторили пению сказителя <...>, в камлании присутствующие также повторяли пение шамана); сказитель и шаман подражали голосам разных людей и животных, о которых они пели; сказитель и шаман должны были обладать острой памятью» [Василевич 1959: 158]. Венгерский ученый П. Хайду, исследуя взаимодействие текста и мелодии в песнях, отметил сходство шаманской и лиро-эпической поэзии ненцев в целом. «В настоящее время, — пишет он, — песни ненецких шаманов невозможно отделить от других произведений народного поэтического творчества» [Haidu 1979: 355].

Исследования сюжетной структуры шаманских действий показали совпадение ее с сюжетными блоками мифа, сказки, эпоса [Новик 1979: 204–212].

Таким образом, лингвистические реконструкции, изучение функциональных, психологических, декламационных особенностей поэтического творчества у самых разных народов привели ученых к важным выводам о существовании в древности синкретического образа шамана-поэта-сказителя и об уподоблении этих лиц друг другу. Значительно меньше привлекал внимание исследователей вопрос об их генетических связях. Можно отметить краткие замечания Г. М. Василевич о том, что с началом становления шаманства шаман перенял функцию передачи эпических сказаний у сказителей [Василевич 1959: 158]. Это замечание справедливо, вероятно, в отношении тех народов, у которых шаманизм появился сравнительно поздно, в частности тунгусов, у которых, по мнению С. М. Широкогорова, шаманство возникло под буддийским влиянием [Shirokogoroff 1935: 279, 282]. У народов, где шаманство — очень древнее явление, шамана можно считать предтечей сказителя и поэта, а шаманизм — источником различных эпических и поэтических жанров. Покажем это на примерах индонезийского шаманизма. В Индонезии существуют различные формы этого явления — от самых ранних вплоть до поздних, значительно размытых. Соответственно имеются и разные формы сочетания функций интересующих нас лиц — шаманов, поэтов, сказителей.

У даяков племени нгаджу, населяющих юг Калимантана, знания всей мифологии и сказаний сосредоточены в жреческой среде. *Балиан* и *басир* — это жрецы и жрицы нгаджу-даяков, которые являются одновременно шаманами и шаманками, а также хранителями и исполнителями мифологических сказаний, произносимых на особом сакральном языке (*баса сангуанг*). Овладение мифологическим фондом — необходимое условие обучения жреческому искусству. Главная жрица-наставница рассказывает мифы, а ученики повторяют за ней. На всех праздниках они играют роль помощников и помощниц, подпевая главной жрице — исполнительнице сказаний. Только полностью запомнив тексты мифов, жрец или жрица может заниматься жреческой деятельностью и начинать цикл обучения других. Тексты мифов в основном должны оставаться неизменными, допускается лишь незначительная импровизация, в целом отступления от принципиальной основы считаются крайне нежелательными, так как мифы

могут потерять свое священное действие, что в свою очередь вызовет роковые последствия для исполнителя: болезнь или даже смерть [Schärer 1966: 5]. У нгаджу-даяков функции жреца, шамана и сказителя полностью слиты в одном лице и нет никаких признаков их дифференциации. А у даяков племени ибан существует явное разделение функций шаманов и сказителей, причем сказитель вырастает именно из шамана. Это особенно заметно при сравнении степени участия и роли того и другого в одном из самых важных обрядов жизненного цикла — погребальном. У большинства племен ибан-даяков погребальный обряд совершает сам шаман. Но у некоторых племен, населяющих бассейны рек Барибас и Криан, этот обряд совершают специальные плакальщицы, и шаман в нем не принимает участия. Плакальщицы переняли у шамана одну из главных его функций — сопровождение душ умерших в иной мир, но развили ее в основном в нарративном плане. Они поют особого рода сказания — траурные песнопения (*сабак*), построенные по определенной схеме, в соответствии с которой исполнительница создает собственный сюжет. Источником подобных сказаний послужили действия и переживания шамана, но сам шаман этими сказаниями не владеет. Плакальщицы у некоторых племен ибан-даяков, развивая шаманские функции, превратились в сказительниц — создательниц и исполнительниц собственных произведений, в которых исключительно большое место занимает импровизационное творчество. У малайцев термином *паванг* обозначался шаман, лекарь, кормчий, исполнитель различных обрядов, связанных с земледелием, охотой, рыбной ловлей. Паванги были также и первыми поэтами. Мифологические тексты и заклинания паванга — это образцы нерифмованного стиха, т. е. древнейшей формы малайской поэзии, основанной прежде всего на принципах ритмико-синтаксического параллелизма, а также на звуковых и лексических повторах².

Мифы, исполняемые на сакральном языке во время погребального обряда у даяков племени нгаджу, также имеют поэтическую форму, которую придают им ассонансы и аллитерации, внутренние и конечные рифмы, синтаксические и лексические повторы. Эти мифы рассказываются во время совершения обряда по сопровождению душ умерших в иной мир. Главный жрец является проводником душ умерших и исполнителем мифа об их путешествии на специальном корабле в страну мертвых. Кроме того, в обряде участвуют еще несколько жрецов и жриц. Одним из важных моментов обряда является разбрасывание рисовых зерен по циновке. Предполагается, что душа рассыпанного риса превращается в девушек, которые призывают на помощь духов-*сангиангов* и отыскивают их хозяина по имени Темпон Телон, который может повести корабль с душами в страну мертвых. Темпон Телон живет на р. Джалайян, в устье которой стоит священное дерево — *дунок*, или *варингин*. Начинаются речитативные песнопения между жрецами и жрицами, причем считается, что каждое песнопение и каждое

² Подробно исследование шаманских мифологических текстов см.: [Брагинский 1975: 3–65].

слово в нем материализовано и имеет душу. Происходит диалог между душой риса и душой песни. Душа песни просит душу риса остаться у дерева, с тем чтобы самой пойти искать Темпон Телона — хозяина духов. Вот несколько отрывков из этого мифа.

*Tawur hajak Bahing Timang
Palus mahalau lewun sangiang
Lewu pulu ngambo tumbang
Lawang langit ie te*

Рисовое зерно и слово жреца проходят мимо деревень духов-сангиангов. Мимо десяти мест, выше которых находятся двери неба.

*Tawur tungtang Bahing Timang
Sampai Lunok Hai
Hai Gangahepan Pulu Baringin
Daton manindan djalatien.*

Рассыпанные зерна риса подошли к луноку — такому большому, что его могут обхватить несколько человек, к варингину — такому большому, что нужно девять человек, чтобы обхватить его.

*Jo, tawur idje magumang
Manggau Rawing Tempon Telon
To dumah bara laut
Bara Djalajan, bara hulu batang
danum*

Рассыпанные зерна риса вышли в разных направлениях, чтобы найти Равинг Темпон Телона, и снова возвратились к верховьям реки Джалайян.

*Tende ihu lunok hai ganqqa pulu
Baringen daton manindan djalatien
Eka bahing Timang mentai
Sampai tawur to Dumah*

И собрались у лунока, такого большого, что только десять мужчин могли обхватить его, и собрались у варингина, такого большого, что только девять мужчин могли обхватить его.

*Je, Bahing Timang manampunan
Tawur Palus Bahing Timang
hatokak
Dengan Tawur koe
Bua-buah, itah murik
Batang Danum Djalajan
Palus Bahing Timang Tolak
Bara tandjungan Lunok Hai.*

Это место, где слово жреца ждало возвращения. И слово жреца собрало все зерна риса. И обратилось к ним: выходите осторожно, мы пойдем вверх по реке Джалайян. И первым отправилось слово от кроны дерева лунок.

[Schärer 1966, I: 81, 93]

Основные звуковые сочетания гласных а-и-и, а-и-и, е-и-и, а-и-е, согласных t-b, p-b-, p-l, l-t, d-t вместе с внутренней и конечной рифмой hing-tim, lau-le, wu-lu, ngam-tumb, la-la, ang-ing, ingen-tion, ang-ang являются средствами особой, именно поэтической организации речи.

Из шамана непосредственно вырастает поэт не только потому, что шаман обладает особым художественным образом мышления, но и потому, что он владеет особым, профессиональным, тайным языком, который во многом непонятен и недоступен основной массе соплеменников шамана. Существование особого шаманского языка отмечали уже первые исследователи шаманства. Так, В. Г. Богораз констатировал наличие профессио-

нального шаманского языка у чукчей и эскимосов, указав на сходство этого языка с охотничьим. Кроме того, он считал, что шаманский язык эскимосов является наиболее древней формой эскимосского языка вообще [Богораз-Тан 1919: 485–495]. Что касается малайско-индонезийского региона, то существование сакрального языка или отдельных его элементов зафиксировано у негрито (ранее известных под названием семанги) и сеноев — обитателей глубинных районов Малаккского полуострова [Skeat, Blagden 1906, II: 430; Evans 1923: 150, 161], тораджей Сулавеси [Adriani 1927: 371–376; Hamonic 1980: 303–316], у нгаджу-даяков, малайцев [Skeat, Blagden 1906, I: 414–421; II: 18–425]. Если изучить способы образования этого языка, отмеченные у каждого из перечисленных народов, то нельзя не обратить внимания на то, что в основном они сходны: к ним относятся метафорические описания вместо называния предметов; употребление архаизмов и устаревших слов в качестве дублетов и синонимов; намеренные словоизменения и словообразования за счет добавления префиксов, суффиксов и инфиксов или перестановки отдельных букв (целых слогов); использование слов из других языков и диалектов; особые онomatopические образования, восклицания. Более того, Г. Гюнтерт, специально посвятивший одну из своих работ исследованию языка богов и духов в гомеровской и эддической поэзии, установил те же самые принципы образования этого языка и показал соответствие между ним и тайными языками шаманов и жрецов у ряда первобытных народов [Güntert 1921: 63–80]. Точно такие же способы образования сакрального языка присущи и догонам — небольшому народу Мали (Западная Африка), что можно видеть в фундаментальном исследовании Ж. Калам-Гриоль о роли слова в жизни этого народа [Calame-Griaule 1975: 412, 440, 455, 479, 481, 485].

Некоторые из перечисленных выше особенностей сакрального языка шаманов сходны с профессиональными условными языками охотников, рыбаков, собирателей камфоры [Skeat, Blagden 1906, II: 418–425]. И те и другие основаны, очевидно, на вере в особую силу слова и на материализованном восприятии слова, столь характерном для многих народов [Зеленин 1929: 122, 123; Попов 1958: 71–74; Иванов 1975: 119–127]. Однако охотничьи и подобные им условные специализированные языки известны не только профессионалам — охотникам, рыбакам, собирателям камфоры и т. д., но и более широкому кругу жителей деревни, по крайней мере малайской [Skeat, Blagden 1906, II: 418], в то время как шаманский язык держится в тайне от непосвященных. Кроме того, применение условных профессиональных языков функционально ограничено: оно связано только с благоприятным воздействием на результаты соответствующих занятий. Поэтому их можно рассматривать не столько как особые языки, сколько как особые запреты на произнесение определенных слов, в силу чего возникают их заместители, т. е. слова из того же языка, но получившие новые значения. Например, в языке собирателей камфоры у малайцев, а также в языке духов свиньи называется «коротконогая», рыба — «морской мусор», кот — «кухонный тигр», утка — «та, которая плавает» и т. д. [Skeat, Blagden 1906, II: 421].

Поскольку обучение сакральным текстам всегда происходит устно, то особенностью шаманского языка является также ритмическая организация речи, способствующая запоминанию. У нгаджу-даяков ученики повторяют мифологические сказания за главной жрицей. У дусунов, жителей Северного Калимантана, совершающие ритуал лица должны запомнить и исполнить священные тексты объемом в 2–3 тыс. строк, причем, если при заучивании наизусть ученик или ученица пропустит хотя бы одно слово, то весь текст должен быть повторен с самого начала [Williams 1966: 21].

Владение разнообразной лексикой, опыты с метафорическими и символическими описаниями языка, фонетическими изменениями слов, умение придавать речи ритмическое членение, использование звуковых соответствий и рифм — все это давало шаману богатые возможности для варьирования, игры со словом, являлось источником создания бесконечных стилистических приемов и способствовало, в конце концов, выделению искусства слова как такового. Вот почему некоторые исследователи считают, что сакральный, или магический, язык — это, собственно говоря, уже и есть язык поэтический [Adriani 1927: 375; Calame-Griaule 1975: 440]. Вот почему также придается особое значение сакральным метафорам и архаизмам, магическим формулам и рифмованным магическим ассоциациям в возникновении средств звуковой выразительности в чистой поэзии [Güntert 1914; Познанский 1916].

ЗАМЕТКИ О МАЛАЙСКОМ ЭТИКЕТЕ¹

Каким должен быть современный гражданин Малайзии? С начальных классов школы ученикам внушается, что идеальный образ человека вообще и, конечно, малайзийца обладает следующими чертами характера: добротой (*baik hati*), ответственностью (*bertanggung jawab*), благожелательностью (*bertimbang rasa*), надежностью (*amanah*), уступчивостью (*bertolak ansur*), искренностью и честностью (*ikhlas dan jujur*), послушанием и верностью (*taat dan setia*), терпеливостью и терпимостью (*sabar dan toleran*). Он должен, кроме того, иметь достоинство (*hormat*), уметь хранить тайну (*tahu menyimpan rahasia*), бороться за прогресс (*perlumbaan untuk kemajuan*), обладать духом товарищества и коллективизма (*bekerja sama dan bantu-membantu*) [Rahman, Hanafi 1978: 18–21]². Этот образ сложился из синтеза определенных черт малайского национального характера, выработанных на протяжении многовековой истории развития малайцев, свойств, появившихся под влиянием англичан, и качеств, приобретших особую моральную ценность уже после провозглашения независимости Малайзии в 1963 г. в связи с установкой на демократизацию страны.

Данная статья представляет собой опыт описания некоторых черт традиционно-бытовой культуры общения малайцев. В основе ее лежат произведения, написанные главным образом на малайском языке, средневековые и современные, которые позволяют показать, как, с точки зрения малайца, следует относиться друг к другу — в семье и в обществе — и каковы истоки этих отношений.

В последнее время на малайском языке вышло несколько книг, специально посвященных правилам приличия и манерам поведения. Появление двух книг одного и того же автора [Alwi bin Sheikh Alhady 1965; 1978] было вызвано вполне определенной причиной — усилением западноевропейского влияния. В одной из них автор, учитывая неизбежность внедрения европейских идей и представлений в сознание современного малайца, знакомит читателя с некоторыми стандартами коммуникативного поведения европейцев в сопоставлении с малайскими (знакомство, прием гостей, свадебный и похоронный обряды). В другой книге, написанной на основе собственных наблюдений и изучения средневековых предписаний, автор подробно освещает только те стороны малайского национального этикета, которые должны служить образцом для подражания в современной Малайзии и противостоять, таким образом, европейским нормам поведения. Некоторые пояснения следует дать к книге, цитатой из которой начинается статья. Это пособие для учителей начальных школ «Воспитание новых пра-

¹ Впервые опубликовано в: Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 202–223.

² Приношу глубокую благодарность А. К. Оглобину за предоставленные в мое распоряжение книги, изданные в Малайзии на малайском языке и использованные мною в данной статье, а также за ряд важных замечаний.

вил поведения», цель которого — способствовать «воспитанию здоровых мыслей и хороших манер у будущего населения Малайзии, а также тому, чтобы ученики смогли занять достойную позицию и стать полезными и ответственными членами общества, проводящими в жизнь идею новой единой нации — малайзийской» [Rahman, Hanafi 1978: II].

Национальный вопрос — один из самых острых вопросов в современной Малайзии. Сформировавшаяся в основном в XIX в. этническая структура страны — три замкнутые группы (малайцы, китайцы, индийцы), разделенные языковыми, экономическими, политическими, религиозными барьерами, — представляет собой постоянный источник национальных конфликтов. С момента провозглашения независимости правительство Малайзии проводит ряд мероприятий, которые бы благоприятствовали образованию национального единства и экономической общности населения страны. Учебное пособие, созданное коллективом авторов, также предназначено для этой цели. В нем в доступной форме школьников знакомят с основными моральными и этическими предписаниями, формами поведения и общения в повседневной жизни этих трех этнических групп. Такое знакомство с обычаями разных народов своей страны должно способствовать воспитанию дружбы независимо от этнических и религиозных различий, и подкрепляется это старой малайской поговоркой: *Bersatu teguh, bercherai roboh* — «Вместе крепки, врозь погибнем» [Rahman, Hanafi 1978: 57]. В основу формирующейся малайзийской общности положен все-таки комплекс культурно-бытовых признаков малайского этноса, который, как утверждают многие, кто посещал эту страну, известен своей вежливостью, учтивостью и правилами приличия [Alwi bin Sheikh Alhady 1978: VII].

В повседневной жизни малайцев существуют такие способы общения, которые распространены среди всего населения независимо от пола, возраста, социального положения и которые во многом являются общечеловеческими правилами вежливости, чему можно привести примеры. Так, неприлично показывать на кого-то или на какой-нибудь предмет указательным пальцем; надо, сжав правую руку в кулак, показать на предмет большим пальцем. Подзывая кого-нибудь, следует плотно сжать пальцы правой руки, держа при этом ладонь вниз; брать и передавать предмет можно только правой рукой, а еще лучше — обеими руками и слегка согнувшись; прежде чем войти в дом, надо снять обувь; хозяин дома после произнесения приветствий должен предложить пришедшему либо чашку чая с печеньем, либо кофе, либо прохладительный напиток, но ни в коем случае не алкогольный. Он может предложить ему что-нибудь из еды, и гость должен выпить предложенный напиток и попробовать еду, даже если он абсолютно сыт. Для приличия можно отказаться от еды, но при этом хозяин произносит пословицу, после которой уже надо обязательно отведать пищу: *Sepenuh-penuh peti, masih dapat memuat sapu tangan sehelai* («Как ни полон ящик, а платочек можно еще положить»). Уходя, надо сказать: *Saya minta diri* («Я откланиваюсь», «прошу разрешения уйти»). Хозяин обычно должен проводить гостя

до дверей дома или пройти некоторое расстояние с ним по улице. Проходя мимо сидящих за разговором людей, надо слегка наклониться вперед, руки опустить вдоль туловища, причем правая рука должна быть чуть ниже левой. Перед старшим по возрасту нельзя пройти мимо, не согнувшись слегка, не опустив руки вниз и не сказав: «Простите, можно пройти?». Приглашая кого-нибудь войти или выйти, также следует слегка согнуться [Rahman, Hanafi 1978, II: 46, 49; Provencher 1971: 164]. Конечно, не только эти общераспространенные правила коммуникативного поведения создали малайцам репутацию особенно вежливого народа. Эта репутация в значительной степени утвердилась благодаря определенным чертам малайского национального характера и ритуализированным формам общения, которые сложились в средневековой Малайе и сохраняют свое традиционное значение в культуре общения современной Малайзии. Послушание, терпимость, спокойствие, учтивость, стремление быть приятным окружающим, почтительное отношение к старшим по возрасту и по положению — все эти качества, высоко ценимые в древности и в средневековые и зафиксированные в придворном этикете, во многом определяют принципы социального поведения у малайцев и сегодня³. Поэтому сведения о придворном этикете, отражающем быт и нравы малайского феодального общества, во многих случаях необходимы для понимания современных традиций в повседневном общении малайцев.

Обязательной чертой истинного малайца считалось подчинение и покорность правителю — султану. Измена, бунт против султана считались самым тяжким грехом. «Совершать благие поступки правителю — все равно, что совершать благие поступки богу, ибо султан — тень Аллаха на земле» [Sedjarah Melaju 1952: 2]. Но и сам султан должен быть справедливым и не учинять расправу по собственному произволу. В средневековом памятнике «Седжарах Мелаю» подчеркивается, что договор о взаимном уважении правителя и его подчиненных был скреплен волей Аллаха и восходит к очень далеким временам; нарушение его приведет к гибели государства: «Вот поэтому-то наказал всевышний Аллах — слава ему — всем малайским князьям: никогда не наносить оскорбления своим рабам, и как бы ни был велик их грех, не следует их связывать, вешать или поносить дурными словами. А если правитель оскорбит своего раба, то это значит, что государство его погибнет. А всем малайцам наказал всевышний Аллах — да восславится имя его — никогда не бунтовать и не отворачиваться от своего правителя, как бы дурно он ни поступал и как бы он ни был жесток» [Sedjarah Melaju 1952: 26–27]. Эта концепция безоговорочной верности правителю пронизывает всю литературу малайского средневековья (с VII по XVII в.) и восходит, очевидно, к взгляду на правителя как на воплощение магической силы, носителя сакральной власти, который обеспечивает гармонию как в государстве, так и в космосе [Брагинский 1983: 20, 143, 147].

³ Ср. также дихотомию *kasar* (грубый) и *halus* мягкий в основе представлений индонезийцев; см.: [Садур 1977: 302].

В современной Малайзии принцип послушания и беспрекословного подчинения особенно сильно сказывается в семье, в отношениях между родителями и детьми. Недаром считается, что родители — это правители в доме, подобно князю и княгине, им надо подчиняться, их надо почитать так же, как народ почитает своего правителя. С родителями нельзя спорить, говорить повышенным тоном, тем более нельзя грубить им. Если отец или мать обращается к ребенку, нельзя отвечать: *Ya?* («Да?»); *Apa?* («Что?»); следует ответить: *Ya, ayah (ibu)* — «Да, отец (мать)» [Alwi bin Sheikh Alhady 1978: 5; Rahman, Hanafi 1978, II: 49]. Более того, прежде чем подойти к родителям, сын должен надеть головной убор; если он при этом курил — выбросить сигарету. Это правило относится к сыновьям любого возраста, даже если они имеют собственную семью. Подчинение родителям сказывается в том, что они, по существу, определяют судьбу своих детей. По традиции родители жениха сами подыскивают ему невесту и особенное внимание обращают на то, из какой она семьи. Поэтому говорят: *Kalau hendak meminang anak, pinang ibu bapanya dahulu* — «Хочешь посвататься к девушке, сватайся сначала к ее родителям», или: *Adat berkawin dahulu, kemudian berkasih* — «Сначала женись, как полагается по обычаю, а потом уже полюби» [Alwi bin Sheikh Alhady 1978: 39]. В присутствии родителей нельзя сидеть на стуле нога на ногу или широко расставив ноги — следует сидеть прижав плотно ноги одну к другой, а на полу мужчины должны сидеть в позе *bersila* (скрестив ноги), а женщины — в позе *bertimpuh* (сидеть на бедрах, поджав одну ногу под себя) [Rahman, Hanafi 1978, II: 46–47]. Те же правила предписываются и в отношении младших к старшим, о чем пойдет речь дальше. Когда родители просят что-нибудь сделать, надо ответить: *Baik, ayah (ibu)* — «Хорошо, отец (мать)» — и тотчас же выполнять просьбу. Если ребенок совершил какой-нибудь проступок, то ему в этом случае нельзя спорить с родителями или пытаться уйти от разговора. Надо спокойно попросить прощения, а если есть какие-то оправдания, то также спокойно высказать их [Rahman, Hanafi 1978, I: 8]. Спокойствие, выражающееся в манере говорить не повышая голоса, — одна из определяющих черт малайского национального характера. В средневековой Малайе существовал ряд предписаний о том, как следует говорить, особенно, конечно, в присутствии правителя: какое бы высокое положение при дворе ни занимал человек, как бы он ни был физически силен, он никогда не должен говорить громко, повышать голос или кричать. Это было бы нарушением этикета. В присутствии правителя следует говорить тихим, спокойным голосом и совершать только такие поступки, которые выражают знаки приличия и почитания правителя [Alwi bin Sheikh Alhady 1978: 57–58]. Во дворцах малайских князей были специальные распорядители, которые следили за тем, чтобы каждый присутствующий на торжественных приемах сидел на положенном ему месте и носил соответствующую его титулу одежду. Все приказы распорядитель должен был отдавать учтиво, тихим, спокойным голосом. Даже нарушившему придворный этикет он делал замечания так, чтобы не унизить, не оскорбить человека и чтобы совершивший проступок не испытывал

чувство стыда: распорядитель отзывал его в уединенное место и мягко указывал на нарушение правил приличия. Только после трех наставлений подобного рода можно было приказать уйти с приема человеку, не желающему считаться с предписаниями дворца [Alwi bin Sheikh Alhady 1978: 66, 94].

Спокойная и учтивая манера разговора, стремление не обидеть, не унижить собеседника, даже делая ему выговор, являются выражением такой характерной черты малайского стереотипа, как «желание быть приятным». Ряд малайских произведений XV–XVI вв. любовно-авантюрного жанра помимо литературно-эстетической и философско-мировоззренческой функций имеют также и дидактическую направленность, т. е. являются своего рода пособиями для изучения правильного поведения. Об одном из них — «Повести о Чекеле Ваненг Пати» — В. И. Брагинский пишет: «В бесчисленных эпизодах повести перебраны все возможные ситуации, в которых может оказаться молодой аристократ, и показано, как человеку с хорошими манерами надлежит есть, пить, жевать бетель, каковы должны быть походка и жесты воспитанного человека, когда он должен быть учтивым и уступчивым, а когда непреклонно твердым, как надлежит выражать свои чувства и как обходиться со слугами, с лицами более знатными, чем он сам, и ему равными, с дружественными и враждебными государями, с оказывающими сопротивление и покоряющимися без боя противниками и т. д.» [Брагинский 1983: 127]. Одним из достоинств героев и героинь романтических средневековых сказаний всегда являются «приятные манеры», «учтливое обхождение» (*budi pekerti*). И сейчас при знакомстве мужчинам предписывается делать «приятное выражение лица», а женщинам, когда их представляют мужчинам, надлежит слегка опустить голову и также сделать приятное выражение лица, изображая радость по поводу знакомства [Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 3–4]. Большое значение в традиционном общении придается улыбке. «Улыбку нельзя оценить деньгами, но каждый человек ценит ее, как распутившийся благоуханный цветок» [Rahman Arshad dll 1978, I: 14]⁴. Улыбаться следует как можно чаще — при встрече, знакомстве, за столом и т. д., но особенно, если просишь выполнить какую-нибудь просьбу. Точно так же надо стараться быть приятным в общении с соседями: поддерживать с ними добрые отношения, воздерживаться от поступков, могущих доставить им неприятности; если у соседа кто-либо заболел, случилось какое-нибудь несчастье, то глава семьи должен тотчас же навестить его и помочь, чем может [Alwi bin Sheikh Alhady 1978: 6].

У малайцев никогда не было такой разработанной системы языковых стилей, применявшихся к различным социальным слоям, как, например, у яванцев. Однако в средневековом малайском языке существовали особые слова высокого стиля, которые могли употребляться только по отношению к султану: *titah* «молвить», *sabda* «изрекать» вместо обычного *kata* «говорить»; *patik* «я, смиренный раб» (только по отношению к правящему султану и его потомкам, претендующим на престол в княжествах Джохор, Тренг-

⁴ О значении улыбки у индонезийцев см.: [Садур 1977: 305].

гану, частично Келантан)⁵, *hamba tengku* («я, покорный раб, слуга»), *hamba engku* вместо *saya* («я»). Употреблялось также *murka* «гневаться», *santap* «вкусать», *beradu* «почивать», *gering* «испытывать недомогание», *mangkat* «почить», *siram* «совершать омовение» вместо обычных *marah* «сердиться», *makan* «есть», *tidur* «спать», *sakit* «болеть», *meninggal* «умереть», *mandi* «мыться». Эти слова придавали особую почтительность и изысканность речи. В настоящее время они не употребляются, а уважительность, вежливость в разговоре создаются некоторыми другими средствами речевой коммуникации. Но прежде чем перейти к ним, остановимся на важнейших принципах малайской традиционно-бытовой культуры, а именно — почитании старших и субординации в общественных отношениях по возрасту, полу, социальному статусу. Эти отличительные особенности малайского этикета уже были отмечены выше, когда речь шла о почитании правителя и родителей. Символическим воплощением всеобщего принципа почитания старших может служить обычай просить прощения в первый день после поста — самого большого праздника у малайцев (*Hari Raya Puasa*): дети просят прощения у родителей, бабушек и дедушек, младшие братья и сестры — у старших за все ссоры и обиды, которые они вольно или невольно нанесли за прошедший год [Rahman, Hanafi 1978, II: 16–17]. Подчеркивание престижа старшего по возрасту и вышестоящего по положению является постоянной моральной обязанностью и проявляется во всех аспектах вербального и невербального коммуникативного поведения: в ритуалах знакомств, обращений и приветствий, в правилах приема гостей, ведения беседы, порядка рассаживания за столом, в определенных жестах, позах и т. д.

Малайцы обычно не любят знакомиться на улице, базаре и в других общественных местах. Не принято также, чтобы мужчины знакомились с женщинами на официальных приемах, заседаниях, тем более на улице во время прогулки. Их должны представлять друг другу муж или отец, в гостях — обычно сам хозяин, но в крайних случаях можно представиться и самому. По правилам приличия полагается более молодому представляться старшему (или старшей) по возрасту, а человеку более низкого происхождения и социального положения — человеку более высокого. Обычно женщина незамужняя представляется замужней, но если незамужняя женщина выше по положению замужней, то первой представляется замужняя женщина [Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 3–4].

Наиболее вежливым приветствием при встрече или при входе в дом у малайцев является формула: *Assalamu alaikum* («Благополучия и благоденствия Вам»), а отвечают при этом: *Walaikumus' salam* («И Вам благополучия и благоденствия»). После этого обмениваются рукопожатием, но лишь слегка касаясь ладонями. В этот же момент произносят формулу: *Apa kabar* («Как дела?»), чтобы услышать строго определенный ответ, без всяких вариантов, — *Kabar baik* («Хорошо»). Обе стороны прикладывают руки

⁵ Употребляется в настоящее время в официальных обращениях (сообщение А. К. Оглоблина).

к груди и опускают их вниз в знак искренности [Rahman, Hanafi 1978 II: 46]. Эти формулы являются также самостоятельными приветствиями, нейтральными по стилю, между двумя знакомыми, занимающими примерно одинаковое положение в обществе. Если при этом они еще и равны по возрасту, то не имеет значения, кто первый произносит приветствие. В других случаях начинает приветствие более молодой по возрасту и занимающий более низкий социальный статус. Это относится как к женщинам, так и к мужчинам. Рукопожатиями обмениваются при встрече, как правило, мужчины, хорошо знакомые друг с другом и равные по положению. Женщины, близкие знакомые, также при встрече могут пожать друг другу руки, даже если они разные по возрасту. Рукопожатие между мужчиной и женщиной, особенно на улице, считается крайне неприличным. Как уже отмечалось выше, женщина должна слегка наклонить голову и улыбнуться, придав лицу приятное выражение. Рукопожатия между мужчинами, резко отличающимися по возрасту, считаются не вполне приличными, отклонением от нормы [Provencher 1971: 171].

Кроме того, существуют у малайцев и специализированные формы приветствий, сопровождающиеся определенными жестами и телодвижениями, в которых особенное значение приобретают признаки возрастной и социальной субординации. Наиболее сложная система приветствий находит выражение на официальных приемах, торжественных вечерах. В начале и в конце официального торжества каждый участник приветствует других участников, начиная от входа в дом (комнату) до того места, где он должен сидеть. Если гостей не более двадцати человек, то каждый из них обходит с приветствиями всех остальных. На больших, многоярусных приемах все мужчины молодого и среднего возраста приветствуют каждого, мимо которого они проходят на свое место, а также сидящих непосредственно рядом. Пожилые и высокопоставленные лица обычно приветствуют меньшее число гостей, так как их места расположены в центре комнаты. Обычный приветственный жест такой: вытягивают вперед правую руку с плотно сжатыми четырьмя пальцами и немного приподнятым вверх большим пальцем и быстро касаются ею ладони другого. Левая рука свободно висит, но иногда, если на голове нет национального головного убора, ее прикладывают к темени. Коснувшись ладони гостя, приветствующий быстро прикладывает правую руку к груди и опускает ее вниз. Если гостей много, то вновь прибывший может приложить руку к груди, только начиная и заканчивая свои приветствия. Этими обычными жестами, сопровождаемыми речевой компонент приветствий, пользуются высокопоставленные гости. Гость, занимающий более низкое положение, совершает целую серию жестов, демонстрирующих особое расположение и почтение: он пожимает обеими руками правую ладонь высокого гостя и, наклонившись немного вперед, прикладывает нос к тыльной стороне ладони, шумно вдыхая воздух (своеобразный поцелуй — *chium*). После этого приветствующий прикасается кончиками пальцев обеих рук ко лбу и к груди. Между обычными рукопожатиями и крайне почтительными приветственными жестами существует ряд других

жестов, в которых выражены отношения «старший/младший», «высокий/низкий по положению». Можно подложить левую руку под правый локоть и этим выразить уважение. Можно при этом наклонить голову, и чем ниже, тем высказывается большее почтение. Можно, наконец, обеими руками коснуться тыльной стороны ладони приветствуемого — этим выражается высшая степень уважения. Обычно таким образом здороваются два лица, занимающие высокое социальное положение [Provencher 1971: 160–170].

Обычные речевые приветствия имеют свои отличия в разных областях Малаккского полуострова. Так, например, в области Кампонг Бару, районе Куала Лумпура, и Куанге (окрестность Куала Лумпура) близкие знакомые здороваются формулой: *Kemana?* («Куда идешь?») — и отвечают: *Ke...* («Туда-то»). Своеобразное приветствие существует в сельской местности в области Куанг: когда кто-либо идет через землю, принадлежащую определенному владельцу, он громко говорит, куда направляется, часто даже не глядя на того, к кому обращается. Владелец земли, если слышит его, одобритительно отвечает [Provencher 1971: 170].

У малайцев области Кампонг Бару распространены приветственные формулы, употребляемые в зависимости от времени дня, когда они произносятся. Если близко время молитвы, перед которой необходимо совершить омовение, то приветствие звучит так: *Sudah mandi?* («Совершил омовение?»). Ответ должен быть: *Sudah* («Да, совершил»), или: *Belum* («Нет еще»). Поскольку это не вопрос, а только формула, то ответ необязательно должен соответствовать действительности. Утром, в полдень или днем употребляются такие приветственные формулы: *Sudah minum (makan)?* («Уже пили (ели)?»). В ответ полагается услышать: *Sudah* («Да, уже»), или: *Belum* («Нет еще»). Все перечисленные выше приветствия не сопровождаются жестами [Provencher 1971: 171].

Существует еще одно очень важное предписание в ритуале знакомства и представления: ни в коем случае нельзя забывать уважительные и почетные титулы [Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 4]. Пристрастие малайцев к употреблению титулов восходит к придворному средневековому этикету, отражающему четко выраженную сословную иерархию. Автор «Седжарах Мелаю», например, буквально поглощен подробным перечислением родословных и титулов высших государственных чиновников, в которых воплощался для него весь блеск государственной власти. Представление о неотделимости титула от сословного имени прочно вошло и в сознание современного малайца. Существуют две системы уважительных и почетных титулов: по возрастному и по социальному и религиозному признакам. В системе уважительных титулов по возрастному признаку употребляются термины родства:

datok (tok) — «дед», «пожилой мужчина», «сват»;

nenek (nek) — «бабушка», «пожилая женщина»;

barak (pak) — «отец (родной или отчим)», «тесть», «свекор»;

pak chik — «мать (родная или мачеха)», «теща», «свекровь»;

emak (mak) — «родственница поколения матери», «взрослая женщина»;

abang — «старший брат (родной или сводный, двоюродный)», «муж старшей сестры», «муж» (в обращении), «сват»;

kakak (kak) — «старшая сестра (родная, сводная, двоюродная)», «жена старшего брата», «муж старшей сестры», «сватья»;

adik — «младший брат», «жена» (в обращении).

В повседневной жизни, в разговоре, касающемся как самого говорящего, так и лица, о котором говорят, а также при обращении к собеседнику эти термины употребляются вместо личных местоимений и ставятся перед собственным именем. При первоначальном знакомстве младший по возрасту употребляет тот титул по отношению к старшему собеседнику, который, по его мнению, соответствует возрасту последнего. Тот в свою очередь либо поправляет другого, либо принимает обращение без оговорок. Старший в беседе говорит о себе, называя свой титул, а не местоимение 1-го лица ед. ч. Младший же, наоборот, предпочитает не употреблять свой возрастной титул и называет себя либо собственным именем, либо местоимением 1-го лица ед. ч. Старший, обращаясь к младшему, употребляет либо личное местоимение 2-го лица ед. ч., либо соответствующий возрастной титул, либо имя собственное, в зависимости от желания собеседника. Младший, обращаясь к старшему, называет прежде всего его титул, иногда добавив к нему имя собственное. Чем лучше знакомы собеседники, тем реже употребляют они титулы, отражающие возрастные категории. Однако если известно, что у определенного человека есть наследственный титул — показатель высокого происхождения, а также титул, отражающий его социальный статус или религиозный сан, то в речевом общении они предпочитают, чем титулы по возрастному признаку. Это следующие титулы:

che' -gu (сокращение от *enchik guru*) — «господин учитель»;

haji — титул человека, совершившего паломничество в Мекку;

syed, sharif — титулы лиц, считающих себя потомками пророка Мухаммада;

sheikh, siti — титулы лиц арабского происхождения;

tengku — титул, означающий потомков княжеского происхождения (в Сингапуре этот титул означает потомков пророка Мухаммада);

wan — титул, означающий либо потомков Мухаммада, либо лиц княжеского происхождения;

enche', che' — «господин» («госпожа») (обращение к лицам высокого происхождения)⁶;

tuau — «господин»;

puan — «госпожа»;

wan — «господин» (в штате Келантан);

tengku (сокращение от *tuanku*) — «мой господин»;

engku — то же, что *tengku*.

Все вышеназванные титулы употребляются вместе с личными именами. Никогда нельзя употреблять два уважительных титула, выражающих раз-

⁶ Менее почтительное обращение, чем *туан* (сообщение А. К. Оглоблина).

ные признаки. Надо выбрать титул, выражающий либо возраст, либо социальное положение, причем предпочтительнее второй [Provencher 1971: 150–153].

В разговоре дома, в семье и за ее пределами вежливость в обращении подчеркивается также употреблением разных форм личных местоимений. Наиболее почтительные и учтивые следующие формы:

1-е лицо ед. ч. — *awak* (букв. «тело»); 2-е лицо ед. ч. — *hang*⁷; 3-е лицо ед. ч. — *mereka, beliau*.

Местоимение *awak* может употребляться как форма 2-го лица ед. ч., но значительно реже. Нейтральными по стилю, соответственно, являются следующие местоимения:

1-е лицо ед. ч. — *saya*

3-е лицо ед. ч. — *dia*

1-е лицо мн. ч. — *kami* (эксклюз.)

— *kita* (инклюз.)

3-е лицо мн. ч. — *mereka*

В области Куанг и Кампонг Бару иногда употребляют местоимение *kami* в качестве формы 1-го лица ед. ч., а *kita* — в качестве формы 2-го лица ед. ч. Но в целом в малайском языке подобное употребление считается слишком фамильярным и даже вульгарным [Provencher 1971: 160].

В узком семейном кругу употребляются следующие местоимения:

1-е лицо ед. ч. — *aku (ku), awak*

2-е лицо ед. ч. — *engkau*

3-е лицо ед. ч. — *dia*

1-е лицо мн. ч. — *kami, kita*

2-е лицо мн. ч. — *kamu*

3-е лицо мн. ч. — *mereka*

Однако эти местоимения нельзя употреблять дома по отношению к старшим. Допускается в разговоре со старшими употребление нейтральных по стилю местоимений, но лучше всего, обращаясь к ним, называть соответствующий термин родства: *ibu, emak, ayah* («мать», «матушка», «отец»), а самому говорящему употреблять свое имя вместо местоимения 1-го лица ед. ч. Например: *Ibu, Atan hendak ikut kerumah nenek petang ini, boleh?* («Мама, Атан хочет вместе с мамой сегодня вечером пойти в дом к бабушке, можно?»).

При обращении к старшему брату или сестре вежливым считается употребление соответствующего термина родства и собственного имени: *abang Uda* («старший брат Уда»), *kakak Melur* («старшая сестра Мелур»). Обращение только по имени звучит грубо [Rahman, Hanafi 1978 I: 9].

При употреблении местоимений надо учитывать и то, что в различных областях Малайзии одни и те же формы могут иметь противоположное гонорифическое значение. Например, местоимение *awak* («я») в малайском языке в целом принадлежит фамильярному, низкому стилю, но в области

⁷ Сейчас эта форма считается диалектной (сообщение А. К. Оглоблина).

Куанг и Кампонг Бару оно, наоборот, характеризует высшую степень вежливого обращения. Многие области имеют свои особенности языкового этикета. В городе, например, более употребительна система традиционных титулов и почтительных форм обращений, чем в сельской местности. Область Куанг характеризуется более фамильярным стилем разговора, а в области Кампонг Бару существует более разработанная по сравнению с другими система прозвищ. Каждое лицо может иметь несколько прозвищ, которые употребляются среди знакомых разной степени близости, в то время как вообще среди малайцев прозвища употребляются либо в сугубо домашней обстановке, либо между очень хорошо знакомыми и близкими людьми. Обращение по прозвищу в других случаях считается вульгарным и неприличным [Provencher 1971: 164].

Малайцы известны своим гостеприимством, так же как и все народы земного шара. Но у них, кроме того, большое значение придается ритуализированному воплощению принципа гостеприимства. Следует не просто принять гостя, а принять его согласно принятой форме. Подобно тому как некоторые отмеченные ранее черты современной традиционно-бытовой культуры общения восходят к средневековому этикету, так и правила приема гостей во многих своих деталях продолжают сохранять принципы придворного этикета, но, конечно, в переосмысленном виде. В «Седжарах Мелаю» пышно представлен дворцовый штат в сценах торжественных приемов, обмена посланиями, в обрядах одаривания одеждой по случаю возведения в определенный сан, получения титулов, удачного завоевательного похода или просто как выражения доброго отношения к посланникам из других стран. Но особенно много места уделено в этом произведении описаниям праздников и пиров с обильным и щедрым угощением, музыкой, развлечениями. Подобные описания даны в стереотипных выражениях. Вот одно из них: «...и Деманг Лебар Даун начал пир. 40 дней и 40 ночей пили, ели и веселились все правители, министры, придворные, гонцы, слуги, военачальники и весь народ. И неистово звенели все музыкальные инструменты. И было зарезано много буйволов, коров, коз, и баранов, корки подгоревшего риса лежали грудями, вода бурлила, как в океане, а головы буйволов и коров были подобны островам в нем» [Sedjarah Melaju 1952: 27].

Тщательно установлен был порядок рассаживания гостей и оказания им почестей. Приведем два примера подобных описаний:

«...И государь повелел позвать бендахару Падука Раджу и сери Нара Дираджу, и все министры, вельможи, воины, придворные, гонцы и военачальники тоже пришли и уселись в *балае* (специальное возвышение на сваях для приема гостей. — *Е. Р.*). Когда султан Мансур Шах вышел в приемный зал, то все они встали со своих мест и смиренно поклонились; после этого султан Мансур Шах сел на свой трон, усыпанный драгоценными камнями. И вестник приказал всем знатым людям сесть, и тогда бендахара и сери Нара Дираджа со всеми остальными людьми сели каждый на свое место, как полагается по старинному и неизменному обычаю, а вестники встали у ног султана и держали в руках мечи, а все почтеннейшие кормчие судов

и все старейшие княжеские слуги уселись в малом балае, и две государственные пики поставили на веранде и набросили на них *tetampan* (платок, который полагалось носить придворным. — Е. Р.)» [Sedjarah Melaju 1952: 115]. «После оказания почестей (государю. — Е. Р.) первым сажился бендахара, затем главный казначей <...> потом главный военачальник, а уже после них — министры, вельможи, воины, придворные, гонцы, военачальники, каждый соответственно своему сану — таков был обычай со стародавних времен» [Sedjarah Melaju 1952: 44]⁸.

И в современной Малайзии место для приема гостей — *balai* (балай), т. е. комната или веранда, пол которой несколько приподнят по сравнению с другими комнатами в доме. И сейчас на торжественных встречах, обедах, вечерах в середине за угощением сидят наиболее почтенные гости, а если их несколько человек, то они сидят на особо выделенном месте [Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 39]. Сейчас вместе с высокопоставленными гостями усаживают и иностранцев [Provencher 1971: 165–167]. В обряде гостеприимства, составными частями которого являются ритуалы приветствий, знакомств, представлений, правила ведения беседы, рассаживания за угощением (за столом или на полу) и определенные позы, в которых следует сидеть, одежды, в которых надо являться и т. п., четко выражены наиболее характерные черты малайского этикета, которые постоянно подчеркивались выше, а именно: возрастные различия и сословно-социальная иерархия, т. е. почтительное отношение к старшему по возрасту и вышестоящему по социальному положению. Кроме того, именно в данном аспекте культуры общения особенно проявляется различное отношение к полу. Рассмотрим этикетную сторону торжественного приема гостей от начала до конца.

Раньше хозяева заранее обходили гостей и оставляли им приглашения, написанные обычно арабским шрифтом, образец которых приводится ниже.

Ja Qadhial-Hajat

Assalamu alaikum Warahmatu' Ilahi Wabarakatuh. Dengan hormatnya di-persilakan tuan, suami isteri, ka-rumah saya nombor _____ jalan _____ pada hari _____ Januari 1960, bersamaan dengan _____ Shawal 1380, pada pukul _____ (pagi, petang atau malam), kerana hajat-saya hendak khenduri Maulidin-Nabi s. a. w. serta melangsungkan perkahwinan anak saya. Besarlah harapan Saya Kedua dengan kehadsiran tuan kedua suami isteri, mudah-mudahan berserilah tidak saperti-nya. Wassalam

*Yang berharap,
Abdullah bin Haji Sulaiman
dan
Aminah binti Kasim*

⁸ Особенно тщательно разработан был дипломатический этикет, который зафиксирован в эпизодах так называемой посольской темы в средневековой малайской литературе. См. об этом специальную работу: [Парникель 1978: 141–159].

«Мир Вам, да будет над Вами милосердие Аллаха и его благословение. Имеем честь пригласить господина _____ с женой в мой дом № _____ по улице _____ в день _____ января 1960, т. е. в месяц Шаваль 1380 г., в час _____ (утра, дня, вечера) по случаю торжества в честь рождения Пророка — да благословит его Аллах — а также бракосочетания моего сына (дочери). Мы оба надеемся на Ваше присутствие, а иначе наш праздник не будет сиять достойным образом.

С приветом и надеждой Абдуллах бин Хаджи Сулайман
и Аминах бинти Касим»

Если предложение принималось, то отвечали письменно согласием, если приглашенные не могли или не хотели прийти, то писали отказ в следующей форме:

Adalah dengan hormat-nya Enche' Abdullah bin Haji Abdul Rashid suami isteri dengan dukachita-nya tidak dapat datang menghadhiri majlis Enche' Muhammad bin Mohd. Saleh suami isteri pada hari dan waktu yang terma' alum itu karena keud-zoran yang ta' dapat di-elakkan. Berharap mereka di-ma'afkan [Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 33–34].

«С сожалением имеем честь сообщить, что господин Абдуллах бин Хаджи Абдул Рашид с женой не смогут присутствовать на торжестве у господина Мухаммед бин Мохд Салеха и его жены ввиду препятствий, которые невозможно устранить. Надеемся, что нас простят».

В настоящее время приглашение посылают по почте, форма его существенно не изменилась. Пишутся они латинским шрифтом.

*Ada-lah dengan hormat-nya
Enche' Muhammad bin Mohd.
Saleh suami isteri
mempersilakan*

Enche' Abdullah bin Haji Abdul Rashid serta isteri ka'rumah mereka, No. 50, Jalan Mariam, Batu Pahat, pada hari Juma'at, 18 Dzul-Kaedah, 1379, bersamaan dengan 12, Jun 1960, pada pukul 1.30 petang tepat, kerana mera'ikan majlis kahwin anak perempuan mereka.

Peratoran Majlis:

*12.30 — 'Akad nikah
1.30 — Jamuan nasi
5.30 — Bersanding*

*Harap di-jawab kepada
No. 50, Jalan Mariam, Batu Pahat*

[Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 33–34].

«Господин Мухаммед бин Мохд. Салех и его супруга имеют честь пригласить господина Абдуллаха бин Абдул Рашида с супругой посетить их дом № 50 по улице Мариам в Бату Пахате в пятницу, в месяц 18 Дзул-Каедах 1379 г., т. е. 12 июня 1960 г., в 1.30 после полудня по случаю празднования свадьбы своей дочери.

Порядок празднования:

12.30 — обряд бракосочетания

1.30 — угощение

5.30 — обряд *bersanding* (церемониальное восседание новобрачных после совершения обряда бракосочетания. — Е. Р.)

Надеемся получить ответ по адресу:

дом № 50, ул. Мариам, Бату Пахат».

В гости полагается приходить вовремя или на несколько минут раньше. Иногда хозяева устанавливают длительный срок, в течение которого можно приходить, например с 8 часов утра до 2 часов дня, до 8–9 часов вечера.

Как мужчины, так и женщины должны являться на торжественные приемы в парадной национальной одежде. Мужчины — в длинной рубашке, брюках, коротенькой юбочке, надеваемой или завязываемой поверх брюк. Вместо юбочки может быть использован просто кусок ткани. Цвет одежды — любой. На голове — шапочка или особым образом завязанный головной платок, на ногах — ботинки или туфли. Если происходит торжественная церемония во дворце султана или на территории, где расположен дворец, то цвет одежды определяется традициями, закрепленными за каждым штатом. Такой порядок существовал в средневековой Малайе, существует и теперь. Женщина должна быть одета в кофту национального покроя (*kebaya*) длиной либо до пояса, либо до бедер, и длинную юбку из несшитого куса ткани (*kain*). На голове — длинная шелковая шаль, покрывало или платок, закрывающий одновременно и руки. Надевают шаль или платок в соответствии с нормами, издавна существующими специально для каждого штата. Если на голове покрывало, то, войдя в дом, его снимают и завязывают на талии, если шелковая шаль (*selendang*), то, сняв с головы, ее накидывают наискось через одно плечо и оба конца завязывают на талии, а если платок — то его завязывают на шее. Шаль, покрывало или платок обычно подбирают таких тонов, чтобы они подходили или к кофте (*kebaya*), или к юбке (*kain*) или контрастировали с ними.

Сейчас считается неприличным для женщины появляться на улице с непокрытой головой или в кофте из тонкой просвечивающей ткани, с короткими рукавами [Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 35–36]. Раньше в таком виде нельзя было появляться только на приемах во дворце султана [Alwi bin Sheikh Alhady 1978: 57].

В зависимости от того, где устраивался прием гостей — во дворе дома или внутри дома, — действуют и разные правила их рассаживания. Во дворе дома гостей принимают за столом, сидят они обычно на стульях, мужчины и женщины могут сидеть вместе, парами, а могут и отдельно. Приглашен-

ные могут вставать, выходить, вновь приходить. Никаких строгих правил в этом случае нет. Традиционные торжественные приемы проходят внутри дома. Гости должны сидеть на полу в определенных позах: мужчины — скрестив ноги (поза *bersila*), женщины — на бедрах, поджав правую ногу (поза *bertimpuh*). Мальчики-подростки могут сидеть в женской позе, а девочки-подростки (7–8 лет) — в мужской позе. Лицам очень пожилого возраста или очень высокого официального ранга разрешается сидеть, вытянув ноги или подняв колени. Пожилые и старые женщины могут сидеть в той позе, какая им наиболее удобна. Мужчины и женщины должны сидеть раздельно: либо в разных комнатах, либо в одной комнате, но отдельными группами, причем мужчины — всегда ближе к двери. Даже если женщина пришла с мужем, она должна уйти в специальную комнату. Приходят в дом мужчины и женщины также отдельно: мужчины входят через парадную дверь, женщины — через кухню. Женщина, старшая по возрасту или занимающая высокое социальное положение, идет на один-два шага впереди остальных. Позади родителей идут дети. Хозяин дома встречает гостей-мужчин, произносит приветствия и пожимает им руки. Женщины здороваются с ним легким кивком головы. С хозяйкой дома женщины здороваются за руку, так же как и с остальными гостями женского пола. По малайским правилам приличия, не следует начинать деловой разговор сразу после приветствия или знакомства. Сначала нужно поговорить о малозначительных вещах, и только убедившись, что собеседник склонен продолжать разговор, перейти к интересующей гостя теме. Мужчины могут вести беседу стоя, женщины же должны сначала сесть, а потом начинать разговор. Общие беседы мужчины и женщины не ведут даже в том случае, если сидят в одной комнате [Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 38–39].

В отличие от европейского стола угощение у малайцев подается все сразу, если на полу, то расстилается скатерть. Основа малайской еды — рис — подается на большом блюде, а различные приправы и подливы к нему — в сосудах, которые ставят на медный или деревянный поднос. Раньше каждое блюдо было прикрыто белой салфеткой, сейчас все виды угощения выкладывают на блюда, тарелки, блюда и подают в открытом виде. Если блюда подают прикрытыми салфетками, то приниматься за еду можно только тогда, когда хозяин приглашает начинать. Едят малайцы руками, вилки и ножи к столу не подают. Ложка имеется только для того, чтобы смешивать рис с приправами и соусами. Раньше около каждого гостя стояла чаша с водой для омовения рук перед едой, во время еды и после еды, перед десертом или чаем. Теперь обычно заранее моют руки, поливая их водой из чайника. Перед тем как отправить пищу в рот, произносят формулу: *Bissmilah* («Во имя Аллаха»). Чтобы показать хозяину, что приготовленная еда нравится, следует во время еды слегка причмокивать губами. Правила приличия требуют не оставлять на тарелках недоеденную пищу. Обычно несколько человек едят из одного блюда. Отметим, что еще на средневековых дворцовых приемах ели по четыре человека с одного бананового листа и только *бендахара* (первый министр) ел один. Банановый лист в повсе-

дневной жизни малайцев и раньше широко употреблялся вместо тарелки, оберточной бумаги, особенно у уличных торговцев, в закусовых. Сейчас его заменяет полиэтилен. На торжественных приемах в настоящее время употребление банановых листьев вместо тарелок означает некоторую стилизацию под старину.

Обычно гости сами себя обслуживают, подавая друг другу рис, приправы, подливы, фрукты. Иногда имеются и специальные обслуживающие лица, которые приносят дополнительно рис и приправы, если их становится мало. Принесенные блюда ставят слева от гостей. Если угощение стоит на полу, официанты подают еду, опустившись на одно колено. Сотрапезник, закончивший есть раньше другого, просит разрешения не продолжать еду, но при этом он не должен курить, жевать бетель, не может он и уйти. После еды рот надо вытереть салфеткой и омыть руки в чаше с водой или из чайника. После угощения с рисом обычно подают что-нибудь на десерт или чай со сладостями [Alwi bin Sheikh Alhady 1965: 41].

Таковы некоторые особенности ритуализированных форм поведения малайцев, восходящих во многом к их древней культурной традиции.

ОБРАЗ РИСА В ОБРЯДАХ ЛЕЧЕНИЯ И ПОГРЕБЕНИЯ У ДАЯКОВ ПЛЕМЕНИ НГАДЖУ (ЮЖНЫЙ КАЛИМАНТАН)¹

Мать риса, или богиня риса, — столь же близкое и привычное понятие для обыденного сознания многих индонезийских народов, сколь и сам рис — основа их повседневной, праздничной, ритуальной пищи и предмет особого почитания. Стебель риса вместе с веточкой хлопка, изображенные на гербе Индонезии и символизирующие социальную справедливость, — высшее государственное признание той исключительной роли риса, которую отводят ему народы этой страны. Даяки племени нгаджу, населяющие южную часть Калимантана (60 тыс. человек), — один из тех народов Индонезии, у которых образ риса сопровождает весь жизненный цикл как отдельного человека, так и всего коллектива и занимает важное место в ритуале и мифологии.

Данная статья касается аспектов жизни, связанных только с целительными и особенно с погребальными обрядами, которые, по мнению выдающегося ученого-миссионера Х. Шерера, являются средоточием экономических, социальных и религиозных установок нгаджу даяков. Здесь дана интерпретация некоторых текстов, исполняемых жрицами *балиан* во время совершения обрядов. Ритуальные тексты были записаны и переведены на немецкий язык Х. Шерером, но сам ученый не смог завершить задуманный им пятитомный труд о погребальных культах. Его коллеги опубликовали уже после смерти Х. Шерера два тома собранных им материалов. Их изучение в какой-то степени раскрывает многогранную и глубинную символику риса у даяков племени нгаджу, которая неизменно присутствует или подразумевается в любом производимом с ним действии.

Во время погребальной церемонии *тантолак матеи* жрица поет следующую песню-обращение к рису:

О рис, я осторожно пробуждаю твою душу,
Ты — дерево *лунок*,
Обиталище птицы-носорога,
Я прикасаюсь к твоей душе,
Ты — дерево *тапанг*,
Ты — посыльный к *антангу*.
Не бойся ты умереть,
Когда падаешь из моих пальцев,
Не поразит тебя смерть,
Когда ты вываливаешься из моих рук.

¹ Впервые опубликовано в: Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. С. 73–88.

Не говори о себе, что ты вышел
Из груди рисовой ступки,
Не утверждай, что ты производишь
От конца ручки [ступки].
Не говори о себе,
Что ты — остаток риса из *суака*,
Принадлежащего нам,
Живущим на берегу реки этого мира.
Не говори о себе,
Что ты выпал из переполненного
Деревянного *антанга*,
Принадлежащего нам,
Живущим в заливе, где находится
Деревня копий.
Не говори о себе, что
Тебя рассыпают пальцы сокола-птенца,
Не сознающего длины своей жизни,
Не утверждай, что тебя подбрасывают вверх
Руки еще только начинающих свою жизнь,
Не знающих, сколько лет им отпущено.
Я позволяю тебе падать
Из сосуда — твоего прочного жилища,
Я позволяю тебе падать из
Горшка, звезды волшебного средства,
Я позволяю тебе падать
Из желтого сосуда области Самбас,
Священного горшка старого тигра.
Мы, мы, живущие на берегу мира,
Охраняем тебя,
Мы указываем тебе место в миске,
Маленькой и заполненной до краев,
Мы даем тебе место в маленькой чашке,
Которая возникла из-за океана,
И мы заполняем ее до краев.
Мы обмазываем тебя кровью петуха,
Петуха *тинганга*,
Мы натираем тебя заместителем,
Взятым от петуха, от петуха с высоты...
Мы обмазываем тебя куркумой параханг антангом,
Так, что на твоей поверхности
Появились маленькие волны желтого золота,
Так, что появились волны, сияющие золотом.
И я купаю тебя в настоящем масле птицы-носорога,
В благоухающем масле птицы,
Я омываю маслом, соком кокосового ореха,

Зрелыми фруктами кокосовой пальмы,
Которые крутятся на высоте на десяти
Деревенских столбах,
Которые парят на парусах в девяти местах,
Которые крутятся от луны, от женщины-ветра,
Но которые никогда не склоняют
Свои нежные листья.
Я вытираю тебя, рис, как птица-носорог
Чистит свои перья на хвосте,
Я чищу тебя,
Как птица-носорог чистит
Два своих перышка.
И теперь ты появляешься,
Как белая слоновая кость,
Сияющая,
И погружаются на твою поверхность,
На сияющую белизну слоновой кости,
Которая похожа на парящего сокола,
Ты — лодка, новая, блестящая,
Ты — корабль, новый показавшийся
В сияющих красках.
И я окуиваю тебя золотым благовонием,
Которое привлекает птицу-носорога,
И я капаю на тебя благовоние —
Нежное, ценное,
Исходящее от женщины,
Вызывающее появление водяной змеи.
И у тебя возникает способность
Передать мои слова,
И явной становится готовность твоя
Пересказать мои речи.
Я хорошо знаю твоё происхождение,
Оно знакомо мне,
Как луне плетение, которое она распространяет перед собой.
Я знаю, откуда ты родом,
Он не скрыт от меня,
Как от юноши из моря, заблудившегося
И строящего для себя новую лодку.
Ты — то, что осталось от сердцевины дерева *эранг*,
Ты — остаток дерева *андонг няхо*.
Ты — тот, кого воззвал к жизни Ранджинг Хатала Лангийет
На горе Нгантонг Ганданг.
Ты — тот, кто был создан Раджей Тонтонг Хатала Лангитом
На холме Хапаланка Лангит.
И произошло так,

Что ты позволил себе спускаться к нам,
На берег реки мира,
Ты снизошел к нам,
К заливу, где стоит деревня копий.
Постине, как Джата, продлевающая наше дыхание,
Ты спустился к нам, живущим на берегу реки мира,
Поистине, как Хатала,
Который усилил дыхание тех,
Кто живет на заливе,
В деревне копий [Schärer 1966, II: 452–454, 458].

Смысл церемонии тантолак матеи, которая происходит обычно на 3-й или 7-й день после захоронения, состоит в том, чтобы отвратить от живых людей неблагоприятное влияние, исходящее от умерших [Schärer 1966, II: 414–417]. Жрица поет на двух языках: сначала на священном языке духов *баса сангианг*, непонятном для тех, кто не прошел особый цикл обучения жреческому искусству, затем на обычном языке нгаджу. Поэтому одинаковые по смыслу фразы в тексте — не просто повторы, а скорее параллелизмы, значение которых раскрывается для всех присутствующих только благодаря чередованию с фразами на общепонятном языке. Чтобы понять этот текст, необходимы некоторые пояснения, касающиеся мифологических воззрений нгаджу в целом.

Рис сравнивается с луноком («Ты — дерево лунок»). Лунок — дерево с плотной корой, из луба которой изготавливают материю. Это и священное дерево *варингин*, а на языке духов — фруктовое дерево с золотыми плодами [Hardeland 1859: 320; Schärer 1966, II: 872, 906]. Особенно страшным считается душа дерева *няринг* — в виде человека с огненными волосами, которые достигают вершины горы. Ночью с оторванной головой он охотится за человеческими душами и у встретившихся поблизости людей вызывает паралич [Zimmerman 1968: 339]. В песне жрицы говорится, что рис обмазывают кровью петуха, куркумой и купают в масле. Эти действия как бы приобщают рис к символам двух миров — верхнего и нижнего. Кроме того, рис, с одной стороны, уподобляется птице-носорогу («Ты — обиталище птицы-носорога», «Я чищу тебя, как птица-носорог чистит два своих перышка»). На священном языке рис так и называется: *парей нянген тинганг* («рис — птица-носорог») [Schärer 1966, II: 896]. Птица-носорог, с одной стороны, воплощает образ божества верхнего мира и мужское начало; с другой стороны, он уподобляется водяной змее («И я капаю на тебя благовоение — нежное, ценное, исходящее от женщины, вызывающее появление водяной змеи»), которая символизирует нижний мир и воплощает женское начало. Наконец, в песнопении сказано, что рис был создан божествами верхнего и нижнего миров («Ты тот, кого воззвал к жизни Ранджинг Хатала Лангитет», «Ты снизошел к нам <...> поистине, как Джата, продлевающая наше дыхание»). Махатала (он же Хатала, Лахатала) — имя божества верхнего мира, а Джата — божества нижнего мира у нгаджу даяков, и оба они образу-

ют единство мужского и женского начал, выступают одновременно как созидательная и разрушительная силы, приносящие как благо и счастье, так и вред [Schärer 1946: 175–181]. «Ты — остаток сердцевины дерева эранг», — поется в песне. Здесь можно увидеть намек на мифологический мотив о происхождении риса от дерева, растущего на границе с верхним миром. В полном названии его (*эранг тинганг*) также имеется слово «птица-носорог» — символ верхнего мира. К этому мифическому дереву обращаются с просьбами об удачном урожае или просят благословения в каком-либо важном деле [Schärer 1966, II: 391, 920; Hardeland 1859: 20]. Существуют и иные варианты того же мифологического мотива: рис происходит от размолотых плодов железного дерева, которые рассыпают по полю, от солнца и луны [Schärer 1966, I: 171, 185–186], из смеси, приготовленной из цветов мифического дерева *пампанг сарибу* и сердцевины дерева эранг. Эта смесь была брошена на землю одним из божеств верхнего мира через духа-*сангианга* Путир Селонга и превратилась в семь прекрасных и больших рисовых побегов [Zimmerman 1968: 351–352]. Таким образом, в песне жрицы, исполняемой во время погребального обряда, сосредоточен комплекс представлений, связанных с космологической картиной мира у даяков племени нгаджу, в которой рису отведена роль, сходная с божествами-творцами двух миров и священного дерева, соединяющего их.

Перед тем как начать свое обращение к рису, жрица словами описывает все приготовления к обряду и жертвоприношения, все действия, совершаемые ею, т. е. как бы дает самой себе указания, как нужно проводить обряд [Schärer 1966, II: 451]. В этом отношении можно говорить не только о переплетении словесных и несловесных компонентов обряда, но и о прямой связи между словом и действием в обряде как единстве слова и действия, на что не раз обращали внимание исследователи со времен А. Н. Веселовского [Веселовский 1940: 201–232; Иванов 1976: 5, 49]². Одно из важных действий, которое совершается во время обряда, состоит в рассыпании рисовых зерен — *тавур*. Подобные же песнопения, сопровождаемые также рассыпанием рисовых зерен, исполняют и другие ритуальные лица у нгаджу-даяков, а именно: *туканг менгхадири* — тот, кто может предотвратить действие дурных снов или неблагоприятных предзнаменований во время беременности, *туканг мантумбул* — тот, кто лечит болезни, вызванные определенными видами духов, например духом священного дерева лунок, о котором говорилось выше, или птицей *патис*, вызывающей, по представлениям нгаджу, болезнь у тех, кто ее ранит. Есть у нгаджу особый специалист, вызывающий оспу и другие страшные болезни, принимающий участие в погребальном обряде наряду с жрецом *басир* и жрицей *балиан*. Обычно это опытный старик или вождь общины. Он призывает на помощь духов умерших предков, обращаясь к ним на обычном, понятном всем языке, а не на священном языке духов, которым, однако, он тоже владеет [Schärer 1966, II: 305]. Назы-

² Ср. также обряд призывания рисовой души в тайской деревне [Tambiah 1970: 362–365].

вают его *туканг тавур* (букв. «мастер по рассыпанию риса»). Исполняемые им песни, относящиеся к рису, не столь подробны и поэтичны, как у жрицы, совершающей погребальный обряд. Туканг тавур начинает процедуру лечения с обращения к рису, в котором содержатся только намеки на известные всем слушающим мифологические мотивы, связанные с рисом [Schärer 1966, I: 171], но, тем не менее, воспевание риса одновременно с рассыпанием его зерен должно быть непременной частью этого действия.

То же самое относится ко многим другим традиционным обрядам, приписанным сфере лечения и захоронения. Для рассыпания рисовых зерен, которое начинает и заканчивает различные циклы ряда традиционных обрядов, готовится специальная корзиночка или миска, ее ставят отдельно от другого риса, предназначенного для жертвоприношения. Прежде чем объяснить смысл, приписываемый рассыпанию рисовых зерен, обратим внимание на начальную строку песни жрицы: «О рис, я осторожно пробуждаю твою душу». Изложение мифа о происхождении риса, религиозно-космологических представлений о нем необходимо прежде всего для того, чтобы обеспечить более важный момент, а именно — пробудить к действию душу риса:

Я осторожно пробуждаю твою душу, рис,
И ты дрожишь, как звучащая кожа на барабане,
Когда ты падаешь из моих пальцев,
И бьются натянутые сосуды твоих сердец, о рис,
Когда ты струишься из моих рук,
Ты дрожишь, как женщина,
Когда в нее входит сангианг,
Ты трясешься и двигаешься вперед и назад, как женщина,
В которую вселились духи.
О мой рис, тебя всего семь рассыпавшихся зерен,
Ты благоухаешь, как фимиами луны,
Привлекающий птицу-носорога,
Ты аккуратно выходишь из маленьких отверстий в сосудах,
Сопровождаемый ароматным дымом,
Приятным запахом, исходящим от женщины.
И так ты выходишь теперь, мой рис,
И перешагиваешь через край маленькой чаши за океан
[Schärer 1966, II: 481–482].

Что же такое так называемая душа риса и как воспринимают ее нгаджу даяки? Как и другие народы Индонезии, занимающиеся возделыванием риса, даяки считают его живым существом [Setten Meer 1979]. Так же как и все другие индонезийские народы, нгаджу по-разному обозначают рис: растущий — *парей*, собранный и очищенный *бехас* и сваренный — *бара*. По воззрениям даяков, так же как, например, батаков, и человек, и все, что его

окружает, обладает жизненной силой. Но в этой вере во всеобщую одушевленность между двумя народами есть некоторые отличия. Понятие жизненной силы (принципа, начала) у батаков обозначается одним и тем же словом — *тонди* [Winkler 1925: 124–129] — как в отношении человека, так и в отношении предметов, и растений. У нгаджу даяков жизненная сила, или душа человека, называется *хамбарунан*, а душа предметов и растений — *гана*. И только рис — единственное растение, обладающее и той и другой разновидностью «души». Он соединяет в себе жизненную силу природы и человека. Так, можно сказать *хамбарунан парей*, что означает «душа риса» (растущего) и *ганан тавур* — «душа риса» (рассыпанного), а также и *бехас хамбарунан* — «душа риса» (собранного и очищенного). Последние два термина и употребляются в основном в ритуальных текстах, используемых в настоящей статье.

Рис, таким образом, не просто живое существо, посредник между природой и человеком, он в определенной степени именно человеческое существо. Подтверждением этого является миф о том, как люди узнали, что у риса есть душа, похожая на человека и происходящая от человека — де-душки (или прадеда) риса (*тато парей*): «Раньше люди не знали, что у риса есть сильная и могущественная душа. Они узнали это следующим образом. Во время сбора урожая люди собрали половину спелых колосьев с поля. Много риса принесли вечером домой. Когда на следующее утро люди хотели продолжать работу, они увидели, что сжатые колосья снова выросли и урожай надо собирать заново. Так продолжалось несколько месяцев, и никто не мог до конца собрать урожай. Даяки очень удивились и решили последить за рисом, чтобы узнать, в чем причина вечного урожая. Вооруженные стрелометательными трубками и отравленными стрелами храбрые мужчины стали поджидать на краю леса того, кто создавал огромный урожай риса. И тогда они увидели, как из *упон бини* (букв. «главные семена» — рассада риса, которая высаживается в центре и называется либо «дед риса», либо «мать риса». — *Е. Р.*) нечто медленно поднялось вверх и в конце концов приобрело вид человека. Человеческая фигура побродила, размахивая руками над полем, с которого был собран урожай. Это странное явление еще не успело дать благословение полю, как пролетела отравленная стрела, которая попала в цель. Раненая рисовая душа закричала, проклиная людей. “О вы, люди, — кричала она, — вы не понимаете, что должны быть благодарны за необычный урожай риса! Теперь вы не получите моего благословения. Сколько посеете риса, столько и соберете”. С этими словами фигура исчезла в земле. Теперь даяки все поняли, но было поздно. Тато парей больше не появлялся, и необычайно большие урожаи риса кончились» [Zimmerman 1968: 353–354; Schärer 1966, II: 936].

Душа риса очень боязлива, обидчива и может уйти. Подобно тому как уход души из человека вызывает у него болезнь, так и уход души из риса означает конец его плодоносящей силы, болезнь. Поэтому нгаджу проявляет чрезвычайную заботу о ней [Schärer 1966, II: 390, 920; Weijden 1981: 221–222]. Ее конкретно-материальное воплощение — пучок из 21 рисового

стебля, который аккуратно заворачивают и подвешивают над рисом, хранящимся в амбаре. Под ним ставят священный горшок с водой, чтобы душа риса могла утолять жажду. При посадке душу риса и воду смешивают с зернами, чтобы им передавалась жизненная сила, а для большего усиления ее зерна окропляют кровью жертвенного петуха или свиньи. Рис, считающийся воплощением души, сеют в середине поля, ставят рядом воду в бамбуковом стволе, чтобы почва вокруг него была прохладной, и кустиком растения *саванг* очищают место, чтобы снять все запреты, и окропляют кровью жертвенного петуха или свиньи. Во время сбора урожая колосья риса, засеянного в середине поля (воплощение его души), соберут первыми или, наоборот, последними и проделают с ними все описанные выше действия. На следующий день после посева рисовой души все участники (их может быть до 200 человек) проходят мимо этого места (*ака тато* — букв. «место деда»), женщины останавливаются, кладут себе на голову рис, говоря при этом: «Ты будешь расти так же быстро, как мы кладем на головы рис». Около души риса устраиваются игры, раздаются шутки, запрещается вести разговоры дурного содержания, напоминать людям о долгах и т. п. Все это необходимо для того, чтобы доставить рисовой душе радость, не обидеть ее [Grabowsky 1908: 102; Zimmerman 1968: 353–354]. Особое отношение к рису из центра поля (воплощения рисовой души) существует у многих народов не только Индонезии, но и всей Юго-Восточной Азии [Комаровский, Стратанович 1966: 132–134]. В данном случае речь идет о душе растущего риса, которая ассоциируется явно с мужским началом, поскольку называется она «дед риса» (*тато парей*). В этом отношении нгаджу даяки отличаются от других индонезийских народов, занимающихся рисоводством и связывающих понятие о душе риса с женским началом; рост риса уподобляется росту и превращению девушки в женщину, появление зерен сравнивается с плодотворностью женщины, а жертвоприношения растущему рису состоят во многом из тех лакомств, которые особенно любят беременные женщины. С женской сущностью рисовой души связана также и ритуальная сторона возделывания риса: на полях работают только женщины, они сеют рис, мужчины делают ямки, женщины совершают обряды, направленные на усиленный рост риса, снимают урожай [Weijden 1981: 221–222]. У нгаджу нет столь ярко выраженных ограничений в выращивании риса. Как правило, в этом деле участвуют как мужчины, так и женщины: выбирает участок колдун *табит* или *туканг тавур* в соответствии с определенными предзнаменованиями, а затем следуют друг за другом посев, жертвоприношения силам природы, божеству подземного мира и другие ритуалы, в которых участвуют и мужчины, и женщины [Grabowsky 1908: 101–105; Zimmerman 1968: 352–354].

В песнях, исполняемых во время обрядов лечения, изгнания духов болезней или во время погребальных обрядов, обращаются к душе собранного риса (*бехас хамбарунан*) или к душе рассыпающихся рисовых зерен (*ганан тавур*), которая в отличие от души растущего риса является воплощением женского начала:

Белая, сверкающая молния,
Ты вылетаешь из отверстия маленького сосуда,
Желтое, вспыхивающее сияние,
Ты переходишь через край маленькой миски за океан;
Ты падаешь на циновку,
На плетение из пальмы *пурон*,
Ты, рассыпающийся рис,
Тебя семь зерен,
Ты сваливаешься на плетеную циновку,
Ты, зерно риса,
И тебя становится восемь.
И когда ты упал на циновку,
На плетеную циновку из пальмы *пурон*,
Наступило превращение,
И ты принял облик луны
Необыкновенной красоты,
И это — женщины рассыпанного риса.
Когда ты упал на плетеную циновку?
Ты изменил свой лик,
Превратился в женщин,
В большую, красивую луну-женщину,
О рисовые зерна!

[Schärer 1966, II: 483–484].

Душа рисовых зерен превращается в семь прекрасных молодых женщин, совершающих путешествие в потусторонний мир и передающих просьбы жрецов и целителей своим хозяевам, которые бывают разными, в зависимости от того, кто главный исполнитель обряда и в связи с чем проводится обряд. Так, в случае лечения болезни, вызванной духом дерева лунок, обряд совершает туканг мантимбул, и рисовые зерна-женщины передают его просьбу хозяину духов по имени Рика Булау Хатун Антанг Таджахан. Если нужно устранить неблагоприятное течение беременности, то обряд совершает туканг менгхадири, передающий через рисовые души просьбы другому хозяину духов — Бутунггул Булану. При лечении оспы туканг тавур обращается через рисовые души к Антанг Таджахану (духам предков), а во время обряда сожжения умершего он же обращается к Дарахен Раджа Антангу (повелителю духов-предков). Приведенная выше песня исполняется жрицей балиан во время обряда тантолак матеи — устранения неблагоприятного влияния умерших на живых людей. Жрица вступает в общение с определенными духами верхнего мира — сангианг, которые должны вселиться в нее, а через рисовые души она передает просьбы хозяину духов сангианг Темпон Телону. Таким образом, душа риса в ее женском облике выступает посредницей между человеком и духами.

Если растущий рис в течение всего периода его созревания необходимо защищать от злых духов и сил и с этой целью строго соблюдать множество

запретов, приносить жертвоприношения, совершать действия, направленные на усиление плодоносящей способности риса (вместе с семенами класть на поле множество фигурок из дерева мужского и женского пола, которые стимулируют и плодородие риса) [Weijden 1981: 61–63] и т. п., то рис собранный, в зернах, а также сваренный сам выполняет охранительную и очистительную функцию и как бы принимает самое непосредственное участие во многих ритуалах.

Теперь, после раскрытия некоторых представлений о душе риса, яснее станет смысл рассыпания рисовых зерен, что является неременной частью разных обрядов, совершаемых теми или иными ритуальными лицами. В погребальном обряде это действие буквально проходит через все его фазы и сопровождается соответствующим словесным и музыкальным аккомпанементом. Мелодия, которая в это время исполняется на барабане, называется «мелодией рассыпанного риса», ритм и сила звука ее изменяются в зависимости от того, какая часть обряда совершается. Рассыпание риса в начале обряда означает, что, превратившись в семь прекрасных женщин, рисовые души путешествуют и передают своим хозяевам просьбы либо об исцелении (в случае лечения болезни), либо о прекращении влияния духов умерших на живых и о снятии запретов в связи со смертью (в обряде тантолак матеи). Во время праздника мертвых (*тивак*), проходящего один раз в два, восемь или десять лет и длящегося от 7 до 33 дней [Hardeland 1859: 608; Stöhr 1959: 40–54; Schärer 1966, I: 16–25], проводник душ умерших в потусторонний мир, называемый на священном языке *хантеран* или *пагамах лиау* (обычно им становится главная жрица *упо балиан* или жрец *басир*), свои рассказы и действия неоднократно сопровождает рассыпанием риса над головами жертв (в прошлом нередко человеческих) и над гробами с останками умерших, которых за три дня до начала праздника переносят в специально выстроенный дом и ставят на платформу, изображающую лодку и украшенную пестрой тканью [Stöhr 1959: 50, 51]. В этом случае рассыпание риса означает, что душа его, превратившись в женщину, путешествует к духам-сангианг и рассказывает о готовящемся мероприятии, а те в ответ на это также рассыпают рис и получают сведения, где происходит праздник мертвых [Stöhr 1959: 50, 51].

Рассыпанием рисовых зерен обычно и заканчивается обряд, но символика его уже иная. Когда в конце лечения голову больного посыпают рисовыми зернами, иногда подкрашенными в красный или желтый цвет, то это действие означает, что душа больного возвратилась и, следовательно, болезнь прошла. Когда во время коллективного изгнания духов болезней, происходящего после сбора урожая, всем присутствующим посыпают голову рисом, это означает, что душа каждого из них возвратилась и окрепла, а не заблудилась, не унесена на плоту в реку [Schärer 1966, I: 182, 190; II: 823]. Наконец, обряд тантолак матеи завершается посыпанием риса на головы всех участников обряда проводником душ умерших. Смысл этого состоит в том, что влияние умершего на живых людей прекращено, что души всех участников церемонии возвращены, что теперь снят запрет с места, где

умер человек, и что можно начинать свою обычную жизнь [Schärer 1966, II: 413–414]. Таким образом, рассыпание рисовых зерен многозначно и отражает в целом посредническую и благоприносящую функцию риса, способствующую отражению несчастий, болезней и защите живых от влияния мертвых [Schärer 1966, I: 202, 229].

Выше отмечалось, что душа риса мыслится похожей на человека и происходит от человека. Это относилось в основном к душе растущего риса. Душа же рисовых зерен обладает еще одним человеческим свойством: она может говорить, о чем сообщает также в своей песне о рисе, приведенной вначале, жрица: «И у тебя возникает способность передать мои слова, и явной становится готовность твоя пересказать мои речи». И действительно, после того как завершилась обязательная часть ритуала — рассказана история о рисе и его происхождении, вызвавшая пробуждение к действию рисовой души, — считается, что теперь она сама говорит устами жрицы, жреца или других ритуальных лиц, а нередко и вместе с ними. Так, рисовые души, путешествуя в верхний мир к хозяину духов-сангианг Темпон Телону во время праздника мертвых, прежде чем передать просьбу о сопровождении душ умерших, рассказывают ему миф творения. В многочисленных вариантах этого мифа варьируются одни и те же мотивы о том, как божеством верхнего мира Ранджингом Хатала и божеством нижнего мира Джатой были созданы земля, реки, горы, деревья, священное дерево жизни, первые люди и первые духи-сангианг [Schärer 1946: 185–223; 1966, I: 81–106].

В сложных сюжетных переплетениях мифов, которые рассказывают души риса вместе с ритуальными лицами, часто выступают мотивы, так или иначе связанные с рисом. Во время коллективного изгнания духов болезни туканг тавур, исполняющий обряд, завершающий сбор урожая, поет вместе с душами риса и духами предков миф о происхождении болезней. Его герои — муж Савувур и его жена Сававур — получают от деда совет, как нужно обработать поле и засеять его рисом. У них рождается мертвый ребенок, которого они бросают в реку, ребенок попадает к повелителю всех болезней, и тот оживляет его и усыновляет. Тем временем Савувур собирает на своем поле богатый урожай риса, а жена рождает ему другого сына. Далее рассказывается о встрече на рисовом поле двух братьев, небесного и земного, не подозревавших о своем родстве. Небесный брат оказывается духом болезней. Чтобы его убаготворить и обезвредить, нужно построить плот, положить на него домашние предметы, священные горшки, ценные вещи — гонги, ножи, копыя, стрелометательные трубки, вырезанные из дерева изображения мужчин и женщин, одетые в соответствующие одежды, а в качестве жертвоприношений — живого петуха, вареный клейкий рис, окрашенный в черный и белый цвета, табак и листья бетеля [Schärer 1966, I: 184–190]. С этими подношениями земной брат отправляется к небесному. «Если вы и ваши дети, — говорится в мифе, — будете помнить этот миф и всегда после сбора урожая будете делать то, что мы делаем, не произойдет никогда несчастья». А туканг тавур вместе с рисовыми душами и духами предков добавляет: «Мы следуем этому мифу, и повелитель болезней не на-

сылает на нас несчастий» [Schärer 1966, I: 190]. Отметим, что именно те действия, о которых говорится в мифе, туканг тавур совершает перед самым обрядом, а после того, как рассказан миф, плот пускают вниз по реке. Сходный миф и сходные действия производит тот же туканг тавур при лечении оспы [Schärer 1966, I: 190–197].

Обряд лечения болезней, вызванных деревом лунок, проводит туканг мантумбул. После неизменной традиционной части, посвященной воспеванию риса и пробуждению рисовой души, он повествует вместе с ней о Каравамбанге Раваян Купанге. Это миф о похищении души ребенка у героя (именем которого миф назван), случившемся в то время, когда его жена обрушивала рис, а сам он был на охоте. Преодолев множество преград, он попадает к повелителю болезней Радже Пересу, и тот дает ему совет, как оживить душу ребенка. В совете перечислены те действия и жертвоприношения, которые совершает туканг мантумбул во время самого обряда: вылепить из рисовой муки три мужские фигуры, затем вырезать из дерева и сахарного тростника по три мужские фигуры и завернуть их в лоскутья из одежды больного, взять семь зерен риса и, положив их в новый платок, засунуть в серебряное кольцо. После этих приготовлений надо совершить жертвоприношение в виде листьев бетеля и табака, риса, соли, немного волос с висков больного, нескольких лоскутков ношенной одежды, с помощью которых можно выпросить душу больного у духа дерева лунок. Все это нужно завернуть в банановый лист и положить в корзинку. Затем взять собаку, священный горшок, топор и миску с рисом для рассыпания. Корзинкой с жертвоприношениями нужно коснуться три раза головы больного, как бы забирая болезнь, а затем предложить все жертвы дереву лунок [Schärer 1966, I: 170–179].

В мифах, о которых шла речь, мотивы, относящиеся к рису, не главные. Они переплетены, а часто буквально растворены среди многочисленных сюжетных коллизий из жизни людей и духов, имеющих в повествовании самостоятельное значение. Не столько содержание, сколько сам процесс рассказывания мифа (вместе с душами риса) соответствующим жрецом или целителем во время обряда способствует достижению желаемого результата. Немаловажную роль играет в тексте мифов и описание-обоснование обряда, который надлежит совершать в данное время, и в этой своей части миф служит ритуальным текстом и тождествен обряду. Нельзя не вспомнить в связи с этим слова Б. Малиновского о тесном внутреннем единстве мифа и обряда и практической функции мифа: «Союз их очень тесный, потому что миф нельзя рассматривать только как комментарий, дополняющий информацию, но как подтверждение, обоснование и часто практическое руководство к деятельности, с которой он связан» [Malinowski 1948: 85]. Упомянутые выше мифы не существуют и не рассказываются вне определенных обрядов, хотя содержание их гораздо шире, чем простое описание необходимых ритуальных действий.

Отношения между мифом, рассказываемым во время погребального обряда, и самим этим обрядом могут иметь иной характер. В некоторых погре-

бальных обрядах повествуется о том, как рис стал плодоносить. Главный герой этого мифа — птица Гангганг Гангкок Тампа Буа, олицетворение культурного героя, создающего все культурные растения, в том числе и рис. После ее ухода с Калимантана на Яву начался голод. На все просьбы других птиц вернуться на родину она отвечала отказом, но просила при этом позаботиться о ее детях, которые еще не вылупились из яиц и лежали в гнезде на Калимантане. Птенцы были выращены и унаследовали свойства своей матери. На Калимантане снова стали плодоносить все деревья, растения, в том числе и рис. «С тех пор, — говорится в мифе, — перед посевом риса надо поставить шест, прикрепить к нему листья дерева *панджунджунг*, около него воткнуть рисовые стебли, а во время сбора урожая преподнести птице Гангганг Гангкок Тампа Буа три кучки вареного риса» [Schärer 1966, I: 46–47].

Приведем кратко еще один миф, который также рассказывается во время погребального обряда. Герою его, некоему Панджату, не везло: его рис погибал то от засухи, то от наводнений. Тогда Панджат решил отправиться в верхний мир к повелителю солнца Джангкарангу Матанандау, взяв с собой стрелометательную трубку и натертые ядом стрелы. Панджат хотел попросить повелителя солнца изменить погоду, чтобы не мешать рису расти. После всяких приключений Панджат добился того, что повелитель солнца испугался его стрел и согласился выполнить его просьбу. Заканчивается миф словами: «Все, кто знает эту историю и кто рассказывает ее перед началом полевых работ, живут в благополучии и мире. У них всегда богатый урожай, амбары их полны, они не страдают ни от нужды, ни от голода» [Schärer 1966, I: 48–53].

По содержанию приведенные мифы имеют смысловую связь с обрядами, исполнявшимися перед посевом риса или в период сбора урожая. В то же время у нгаджу есть множество обрядов, относящихся к посеву риса, сложные формы обращения с душой растущего риса, специальные обряды, направленные на усиление его плодоносящей силы (частично эти вопросы были затронуты выше), но, насколько можно судить по имеющимся материалам, перечисленные обряды не сопровождаются рассказыванием мифов, в которых было бы зафиксировано внутреннее единство между сельскохозяйственными обрядами и самими мифами о возделывании риса. Но эти же мифы активно функционируют в обрядах погребального цикла, и, не имея глубокой внутренней связи с ними, они выполняют иную роль: воссоздают древнюю историю, воспроизводят действия, как бы совершенные в прошлом, в доисторические времена, и через связь с прошлым усиливают действенную роль этих мифов в настоящем.

Аналогичная картина наблюдается и у папуасов Новой Гвинеи, где, как показал в книге Б. Н. Путилов, обычным является исполнение песен, которые по своему смыслу и функциям не имеют прямого отношения к совершаемому обряду. Назначение многих представленных в них мифологических тем только одно: воспевание «времени предков» [Путилов 1980а: 181, 297]. «В рамках ритуала, — отмечает автор книги, — совершается мифоло-

гизация внешнего мира, мира поступков, жестов, действий, слов. Происходит взаимопроникновение действительности обыденной и мифологической. Время и события, которые в нарративной форме воспринимаются как прошлое, оказываются совмещенными с настоящим» [Путилов 1980а: 91]. Не ставя перед собой задачи обсуждать проблему соотношения мифа и ритуала (обряда) у нгаджу вообще, мы коснулись ее только в связи с мифологическим образом риса и его души, но и в этом узком аспекте даякский материал вносит немало интересных особенностей в одну из наиболее животрепещущих проблем этнографии и мифологии XX в. [Мелетинский 1976: 30–43].

Сложное взаимодействие между обрядом, его словесным компонентом и, в частности, мифом происходит в погребальном цикле тантолак матеи, уже неоднократно упоминавшемся. Главная жрица (*упо балиан*) — то одна, то вместе с помощниками — под постоянно меняющийся барабанный ритм производит определенные действия, поясняя одновременно их словами то на обычном языке нгаджу, то сразу на двух языках — священном и повседневном, совершает песнопения, пробуждая душу риса, вместе с ней рассказывает миф, затем от имени души риса излагает путешествие в верхний мир, препятствия, которые они преодолевают на своем пути, передает беседу души риса с хозяином духов-сангианг, после чего духи опять спускаются к жрице. Мифология в таких случаях, по выражению Б. Н. Путилова, прямо внедряется в ритуал, захватывая куски текстов, передавая им своих персонажей [Путилов 1980а: 91]. Длинные ритуальные тексты, исполняемые жрицей в ходе погребального обряда, во многом состоят из отдельных мифологических пластов, не образующих внутри их сколько-нибудь связанного повествования, а относящихся к различным мифам, функционирующим в ряде других обрядов или вообще вне обрядов.

Выше уже не раз отмечалась человеческая сущность риса: душа растущего риса считается похожей на человека; душа риса, который рассыпают во время обрядов, превращается в прекрасных молодых женщин, если речь идет о погребальных и исцеляющих обрядах, а если совершается обряд охоты за головами — в молодых мужчин [Zimmerman 1968: 352].

Попробуем теперь сравнить образ риса, вырисовывающийся из текстов, которые сопровождают ритуал, с образом того, кто проводит ритуал, прежде всего с главной жрицей *упо балиан*. Рис сравнивается со священным деревом лунок, которое растет на границе верхнего мира. Жрица в ритуальных текстах также уподобляется дереву лунок, а золотые плоды его сравниваются с мифами, которые знает и распевает жрица [Schärer 1966, II: 313–314].

Рисовые души совершают путешествие в верхний мир и подробно описывают его, с ними вместе до священного дерева лунок путешествуют и слова из песни жрицы, которые затем остаются и ждут возвращения рисовых душ [Schärer 1966, I: 82]. После возвращения рисовых душ от хозяина духов-сангианг из верхнего мира жрица поет вместе с ними, и в песне говорится, что слова ее те же самые, что и слова песни рисовых душ, от начала до конца [Schärer 1966, II: 504].

«Ты дрожишь, как женщина, когда в нее входит сангианг, ты трясешься и двигаешься вперед и назад, как женщина, в которую вселились духи», — сказано о рисовой душе. Во время совершения обрядов после многочисленных приготовлений, песнопений, жертвоприношений жрица достигает такого состояния, когда в нее «вселяются» духи, и видимым признаком этого состояния является ее нервное возбуждение [Schärer 1966, II: 597]. Душа риса выполняет функцию посредника между человеком и природой, между верхним миром и нижним, между миром человека и миром духов. Жрица у нгаджу — также посредница между миром человека и миром духов, так как она частично сосредоточила в своих руках шаманские функции [Реву-ненкова 1980: 166–186]. Сопоставление черт, приписываемых душе риса, и жрицы в ритуале наводит на мысль о функциональном тождестве этих двух — мифологического и реального — «участников» обряда.

Сказанным далеко не исчерпывается роль риса. По рисовым зернам гадают во время лечения болезней. С этой целью целитель заворачивает в платок семь рисовых зерен и после свершения всех обрядов и заклинаний смотрит, какие изменения с ними произошли. Благоприятный исход болезни ожидается в том случае, когда рисовое зерно приобрело небольшую продолговатую выемку или если оно треснуло в одном месте, неблагоприятный — если оно треснуло в нескольких местах или рассыпалось, и совсем безнадежный — если зерно треснуло по горизонтали во всю длину [Schärer 1966, II: 948–949].

Ритуальное значение имеет не только сырой рис, но и вареный. Он служит главной жертвенной пищей и варится при этом особым способом — в бамбуковом колене на очень медленном огне. Называют его *канихи*. Когда-то подобный способ варки риса был обычным у нгаджу и остался таковым у даяков, живущих в центре Калимантана, а также у батаков Суматры. В настоящее время таким способом варки у нгаджу готовится только ритуальная пища. Во время важнейшей церемонии *тивих* («праздника мертвых») у нгаджу сооружается хижина (*балай канихи*), предназначенная для ритуального риса [Schärer 1966, I: 19–20]. Для праздничных и ритуальных целей, кроме того, варят кашу или делают пирожки с начинкой, завернутые в банановые листья (*маупат*) [Hardeland 1859: 445; Zimmermann 1968: 356]. И каша, и рисовая начинка варятся из *нулут* — особого сорта риса с более длинным стеблем и более круглыми по сравнению с обычным рисом зернами, с повышенной клейкостью. Блюдо из такого риса приносится в жертву силам природы, солнцу, месяцу, созвездию Ориона, видимому в период посева и созревания риса [Hardeland 1859: 551]. Из муки клейкого риса приготавливают тесто и лепят человеческие фигурки. Их тоже используют во время жертвоприношений в качестве жертвы-замены, на которую переносятся несчастья и болезни.

Во время беременности из белого риса делают две фигурки, изображающие мать и дитя, а из риса, окрашенного в черный цвет, — различных рыб, змей, червей, которые якобы угрожают жизни будущего ребенка. Эти фигурки вместе с листьями бетеля, табаком, солью, зернами риса, лоскутами

одежды беременной, ее волосами складывают на рисовую циновку, погружают на плот или в корзину и пускают по реке. Туканг менгхадири, совершающий обряд, поет, обращаясь к рису, пробуждая его душу, «превращает» зерна в женщин, которые путешествуют к хозяину — Радже Батунггул Булану, передают ему жертвоприношения и просьбу не вредить беременной и ее ребенку [Schärer 1966, I: 183]. Точно такие же действия производит и туканг мантумбул, когда лечит болезнь, вызванную деревом лунок или птицей патис: приносит в жертву три фигурки, вылепленные из рисового теста, вместе с тремя деревянными фигурками, одетыми в лоскутья из одежды больного, и ритуальную пищу [Schärer 1966, I: 170].

«Твои корни как цепи, твой стебель как флейта, твои узелки на стебле как золотые кольца, твои листики как острые ножички, твои цветы как золото, колосья твои тяжелы...» [Zimmerman 1968: 352] — так обращаются нгаджу к прародителю ныне растущего риса, без которого немислимо ни одно радостное или печальное событие их жизни и который постоянно питает и развивает их мифотворчество.

РЕБЕНОК В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАТАКОВ СЕВЕРНОЙ СУМАТРЫ¹

«Пусть рождается много сыновей, пусть рождается много дочерей, пусть рождается много скота, и пусть будет хороший урожай на полях» [Winkler 1925: 53] — таковы основные жизненные идеалы 3,7 млн батаков, народа, живущего в северной части острова Суматра [Брук 1986: 343]². После обручения будущие супруги нередко идут к жрецу, чтобы он предсказал, гадая по их именам, станет ли брак счастливым, а это значит прежде всего, будут ли у молодых дети [Winkler 1925: 188]. Один из самых важных свадебных ритуалов состоит в том, что новобрачных осыпают зернами риса — действие, символизирующее пожелание многочисленного потомства [Winkler 1912: 564]. Чем больше детей в батакской семье, тем выше ее престиж и авторитет отца — главы такой семьи — среди соплеменников. Особенно сильно желание иметь много детей у отцов из племен каро и мандайлинг [Braun 1959: 48]. Каро батаки считают, что любовь между супругами длится не более года, а потом самые нежные чувства родители испытывают к детям [Singarimbun 1975: 46–47].

Особое отношение к детям объясняется не только природным чадолобием; оно коренится в системе батакского традиционного мировоззрения и жизненного уклада. Ребенок осуществляет связь поколений и поддерживает, таким образом, непрерывность существования батакской общины. У тоба батаков есть слово *gabe* — «быть благополучным, счастливым». Так говорят о людях, имеющих большую семью, включающую внуков и правнуков по мужской и женской линиям [Niessen 1985: 102]. И не случайно удвоенная форма этого слова — *gabe-gabe* — означает «беременная женщина» [Warneck 1977: 82–83]. Кроме того, ребенок, особенно малолетний, а точнее, его «душа» или «жизненная сила», считается хранителем домашнего благополучия. *Пулук* — особая масса, приготовленная из сердца, мозга и печени умершего ребенка, закладывается в жреческие жезлы как бы для защиты всей общины от врагов и от влияния со стороны враждебных племен [Ревуненкова 1973а: 183–200].

¹ Впервые опубликовано в: Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988. С. 39–61.

² Батаки разделяются на несколько племен: тоба, каро, мандайлинг, ангола, да-ири (пак-пак), тимур (симелунган). Представления, связанные с рождением и воспитанием детей, символические формы выражения определенных периодов в жизни ребенка, отношения детей с родителями и между собой не во всем совпадают у различных батакских племен. Вряд ли поэтому можно говорить о единой батакской модели воспитания детей. В данном очерке будут освещены особенности формирования личности ребенка и представления, связанные с ним, у отдельных батакских племен, а там, где возможно, отмечены общебатакские черты в воспитании детей.

Отсутствие детей в семье переживается как большое несчастье и позор. По этой причине либо может быть расторгнут брак, либо муж может прийти в дом вторую жену [Vergouwen 1964: 248–249].

С просьбой даровать потомство тоба батаки обращаются к божеству Дебата Сорипада или к предкам-основателям рода — *дебата идуп*, изображения которых находятся в доме около очага. По представлениям батаков, предки принимают постоянное участие в жизни общины, как бы оставаясь ее членами. Умершие и перешедшие в потусторонний мир и живущие в земном мире неразрывно связаны друг с другом³. И в том и в другом мире наиболее высокий статус имеет тот, у кого много детей. За предками ухаживают и кормят их потомки, которые в свою очередь обращаются к прародителям за помощью во всех важных жизненных ситуациях, в том числе и при отсутствии детей. Бездетные супруги должны постоянно носить изображения предков на спине, мужчины — предка мужского пола, женщины — женского. Прародителям, будто бы живущим в специальном доме предков, преподносят большие пироги и тоже просят ниспослать детей [Voorhoeve 1939a: 290]. В области Сималунган семье, не имеющей детей или сыновей (что одно и то же), следует вырезать кукол-марионеток в виде предков и устроить театральное представление, в результате чего должны появиться желанные дети [Voorhoeve 1939b: 179–192].

Отсутствие детей батаки объясняют разными причинами, но наиболее распространенные из них две: «души» или «жизненные силы» (*тонди*) супругов не подходят друг к другу; действуют злые силы — *бегу*. Понятия *тонди* и *бегу* составляют основу традиционного мировоззрения батаков, без знакомства с ними трудно проникнуть в смысл различных предписаний, ритуалов и форм поведения членов батакской общины во время ожидания и после рождения ребенка.

Тонди у батаков — это целый комплекс представлений, связанных с обеспечением жизненных функций в самых разнообразных их проявлениях. Краткое определение *тонди* мы уже дали — «душа», «жизненная сила, энергия». Однако следует объяснить, что имеют в виду батаки. Все предметы и явления окружающего мира наделены тонди, но в разном количестве. Наиболее насыщены тонди люди, животные, некоторые растения, особенно рис — главный продукт питания. В свою очередь, разным людям ниспослано разное количество тонди: самая высокая концентрация жизненной силы у жрецов, вождей и многодетных родителей. Каждый ребенок, следовательно, своим появлением на свет увеличивает жизненную силу родителей. Даже у одного человека не все органы тела содержат одинаковое количество этой жизненной силы. Больше всего ее в сердце, печени, желудке, мозге, глазах. Тонди — синоним дыхания.

Столь же насыщены жизненной энергией части человеческого тела, способные возрождаться (ногти, волосы, зубы), а также выделения — слю-

³ О роли предков см.: [Moss 1925; Stöhr, Zoetmoelder 1965: 191–192; Warneck 1909: 84–89; Winkler 1925: 129–150].

на, кровь, пот, слезы, экскременты, отошедшие во время родов околоплодные воды, пуповина, плацента.

Тонди обладает способностью эманации и может переходить от человека к предметам, созданным его руками, или даже к тем, с которыми он соприкасается, например к одежде. Тонди человека передается его тени, произнесенному им слову. Тонди может передаваться от отца ко всем членам семьи, от матери — ребенку, от одного человека к другому, и при этом количество жизненной энергии у человека, источника эманации, не меняется. Но если человек лишается частей или органов, содержащих тонди, то общее количество силы уменьшается, что неблагоприятно отражается на его судьбе.

Тонди, пребывая в человеке постоянно, охраняет его от опасности, придает ему духовное и физическое равновесие, т. е. здоровье и благополучие. Но эта жизненная сила очень эфемерна, легко ускользает, если ее обидеть, может отделиться от «хозяина» и вести самостоятельное существование, особенно во время сна или болезни человека.

Тонди как созидающей жизненной силе противостоит разрушающая сила *бегу*. *Бегу* — это прежде всего души умерших, их называют *тонди ни мате* — «тонди умершего». Среди душ умерших есть особенно опасные. К ним батаки относят души недавно умерших, прежде всего из враждебного племени, а также погибших от бешенства, на чужбине, умерших позорной или неестественной смертью (души самоубийц, утопленников). Души женщин, умерших в родах, тоже считаются особенно опасными. Предполагается, что они хотят как можно больше людей, в том числе и детей с еще слабой жизненной силой, утащить в мир мертвых. Эти души недавно умерших надо постоянно умиротворять, приносить им жертвы. Со временем они утрачивают свой вредоносный характер. Потомки умерших устраивают специальные празднества, в результате которых *бегу* становятся духами более «высокой категории»: сначала *сумангат*, потом *сомбаон*, которые близки к обожествленным предкам⁴.

Тонди и *бегу* выражают свои желания через человека, который находится в полной зависимости от них. Если в несколько упрощенной форме выразить суть многочисленных обрядов жизненного цикла у батаков, в том числе и связанных с рождением новой жизни, то можно сказать, что все они состоят в укреплении *тонди* — жизненной силы, души, — и устранении *бегу* — неблагоприятного влияния душ умерших.

Женщина в ожидании ребенка должна соблюдать целую систему запретов и предписаний, цель которых — взрастить, сохранить и упрочить жизненную силу ребенка, защитить ее от вредоносных воздействий. На этот случай имеются *пагар* — многочисленные лекарства, противоядия, изображения, предметы, выполняющие защитную функцию, и т. д.⁵ Есть даже особый *пагар паророт* для защиты детей. Это изображение четырех-пяти че-

⁴ О *тонди* и *бегу* см.: [Winkler 1925: 131–150].

⁵ О *пагаре* см.: [Winkler 1925: 113–115; Ревуненкова 1969].

ловеческих фигурок, вырезанных из бамбука. Их прикрепляют к ротановому шнуру и вешают над головой беременной женщины, когда она спит. Особенно важно подвешивать это изображение во время родов и в первые дни после них. В это время мать и малыш особенно подвержены действию бегу. Все девять месяцев беременности женщины носят в волосах специальные обереги, амулеты в виде двух детских фигурок (мальчика и девочки) или золотой монеты, завернутой в белую ткань. Эти амулеты охраняют детей в утробе матери, предотвращают болезни, преждевременные роды [Braun 1959: 22, 36, 38; Winkler 1925: 116–117; Warneck 1909: 95].

Существуют определенные правила изготовления и ношения этих амулетов. Все они делаются специальным жрецом. Когда говорят *хадекдекан сангул* — «потеряно украшение прически», то это значит, что у женщины произошел выкидыш [Winkler 1925: 116]. У батаков племени тимур жрец совершает специальный фаллический ритуал для защиты матери и будущего малыша от тех вредоносных сил, которые исходят от враждебного племени и вызывают бесплодие или мешают нормальным родам [Braun 1959: 38].

Ожидая ребенка, женщина должна строго соблюдать предписанные ей правила поведения, чтобы своими действиями не нанести ущерб жизненной силе ребенка, не вызвать у него болезнь. Она, например, не смеет обливать ложку при варке риса или зашивать дырки на своей одежде прямо на себе — это может обернуться для ребенка кожной болезнью (тоба батаки). Беременная женщина должна следить за тем, чтобы не оказаться перед открытой дверью, иначе ей предстоят трудные роды. Ей не разрешается присутствовать при родах другой женщины, поскольку тонди ее ребенка может перейти к роженице. Беременной полагается есть не спеша, иначе ее ребенок будет извергать пищу. Ей нельзя брать еду у других, доедать за кем-нибудь. Во время беременности рекомендуется есть древесную золу, чтобы глаза злых духов бегу, подстерегающих будущую мать, стали мутными (каро батаки, тимур) [Braun 1959: 31]. Подобных предписаний множество у различных батакских племен.

Особые запреты во время беременности касаются зубов и волос. Женщина, ожидающая ребенка, не должна смотреть на мужчину, у которого не подпилены и не почернены зубы, потому что большие и белые зубы, по мнению батаков, бывают именно у бегу. Если женщина оближет ступку для растирания пряностей, то голова у ребенка будет такая же лысая, как облизанная ступка (тоба батаки) [Winkler 1925: 35]. Беременной женщине нельзя распускать волосы, это может вызвать ее смерть во время родов, болезнь ребенка (батаки мандайлинг). Считается также, что распущенные волосы вызывают ослабление родовых путей и преждевременные роды. Поэтому во время беременности волосы следует завязывать узлом, а при родах, наоборот, распустить их, чтобы облегчить выход ребенка. Вообще зубы и волосы батаки считают насыщенными жизненной силой, поэтому особые запреты и обряды, связанные с ними, сопровождают человека от рождения до смерти и играют важную роль в обрядах инициации.

Особую опасность представляет для беременной женщины другая, умершая в родах. Ее дух старается увести в мир мертвых живую женщину и ее будущего ребенка. Муж в этом случае разводит огонь перед входом в деревню и, размахивая ножом, наносит удары по воздуху, отгоняя духа умершей от своей жены [Braun 1959: 22, 24, 119–120]. Если женщина родила одновременно с соседкой, умершей во время родов, то по внешним углам дома молодой матери вешают ветки цитрусовых с шипами, которые могут выколоть глаза злым духам [Winkler 1925: 67].

В особом положении в связи с ожиданием ребенка находится не только будущая мать, но и будущий отец. На него также распространяется ряд запретов, которые он обязан выполнять. Во время беременности жены муж не ходит на охоту. В это время он не смеет давать клятву, а если она уже дана, то исполнить ее должен кто-то другой (каро батаки, тимур, мандайлинг) [Braun 1959: 34, 37, 40]. В этот период муж беременной отказывает в помощи даже близким родственникам жены, обещая помочь им после «праздника», т. е. после родов. Ему нельзя в это время давать огонь от своего очага, дежурить около трупа умершего родственника. Это может привести к смерти жены и будущего ребенка [Winkler 1925: 35, 37, 71]. Муж беременной не должен стричь волосы, иначе ребенок родится лысым (каро батаки, тимур), а у мандайлинг — также и ногти, которые, как и волосы, содержат много жизненной силы, и потеря ее будущим отцом неминуемо скажется на членах семьи, в том числе и на малыше.

Женщина в период беременности становится объектом внимания и заботы, в действительности же не столько она сама, сколько жизненная сила ребенка, которая проявляет себя через тонди матери [Winkler 1925: 66]. Близжайшие родственники, прежде всего муж, стараются удовлетворить любые желания будущей матери, особенно в отношении еды, иначе тонди ребенка может потом отомстить им. Если желание беременной почему-либо выполнить невозможно, следует совершить ряд церемоний, чтобы успокоить тонди ребенка; неутоленные желания могут неблагоприятно влиять на ребенка не только во время родов, но и в первые годы жизни [Braun 1959: 33].

В этот период меняется поведение мужа и отца. У мандайлинг в семье, например, обычно самая тяжелая работа достается жене, но только пока она не беременна. В доме будущей матери всю работу делает муж, он готовит для жены, дарит ей подарки, не забывая и ее родственников. У мандайлинг и тоба отец женщины, ждущей ребенка, на седьмом месяце беременности выделяет ей участок рисового поля, приносит дары, среди которых *уло* *ни тонди* (платок жизненной силы) для защиты тонди матери и ребенка. Им обычно накрывают больного или женщину, у которой были трудные роды. Если женщина ждет первого ребенка, ей дарят этот платок до родов, а если у нее уже есть дети, она получает такой платок после каждого следующих родов [Niessen 1985: 13]⁶.

⁶ В книге исследуется роль ткани в системе традиционного мировоззрения тоба батаков как объекта ритуально-церемониальных дарений, символа социальных и родственных связей, пространственно-временных категорий.

Вместе с платком будущий дед дарит ритуальную еду — рис, бананы, пирожки из рисовой муки, — предназначенную для тонди матери и малыша, произносит благопожелания, обеспечивающие счастливый исход. Муж в ответ на это выражает надежду, что эти благопожелания исполнятся, и обещает в свою очередь преподнести тестю дары — буйвола или быка, меч [Winkler 1925: 108–109; Warneck 1909: 47, 58, 95].

Другие родственники также постоянно проявляют заботу о беременной женщине. У батаков племени тимур члены родственной группы особенно часто посещают женщину на седьмом-восьмом месяце беременности, даже если они живут далеко от нее. Ей дарят подарки, дают множество советов. Вся община охраняет будущую мать; у каро батаков к ней часто приходят соседки, особенно многодетные, приносят дары, красивую одежду, украшения, осыпают голову беременной зернами риса, ласково обращаясь при этом к тонди ребенка: «Пусть твоя тонди будет так же крепка, как эти зерна риса» [Neumann 1904: 114].

У большинства батакских племен существует представление о том, что ребенок наследует «белую» кровь отца и «красную» кровь матери⁷. У каро батаков большая роль в возникновении жизненной силы ребенка приписывается брату матери. Его кровь наследует мальчик. Когда у каро батаков спрашивают: «Кто дал жизнь этому ребенку (т. е. сыну)?», — то хотят узнать, кто его дядя с материнской стороны [Singarimbun 1975: 46–47]. Если брак оказывается бездетным, то с дарами прежде всего идут к брату матери, стараются устроить общую трапезу с ним [Braun 1959: 18]. Ему же наносят визиты в период беременности в надежде, что это поможет при родах. Духовная роль дяди, брата матери, значительна не только в период ожидания ребенка, она важна и потом. Брат матери принимает участие в воспитании племянников, детей сестры, наравне с их родителями. Влияние дяди ослабевает лишь тогда, когда его дочь выйдет замуж за сына сестры, т. е. будет заключен наиболее предпочтительный у каро батаков брак [Singarimbun 1975: 54; Braun 1959: 9].

В жизни батакской общины ни одно важное событие не обходится без совета жреца, а иногда и шамана⁸. Не составляет исключения и период ожидания ребенка. Как отмечалось, именно жрец делает специальные обереги, защищающие тонди еще не родившегося ребенка, он знает множество рецептов лекарств, противоядий, обезвреживающих действие злых сил. Жрец управляет жизненными силами других людей, нейтрализует воздействие вредоносных сил. К жрецу обращаются для толкования снов во время беременности, прислушиваются к его предсказаниям, которые он делает, соотнося различные приметы в поведении оракульных птиц, животных, внимательно исследуя особенности их внутренних органов и т. п. Если будущие

⁷ Сравним сходную цветовую символику у африканских племен [Тэрнер 1983: 72–78].

⁸ О деятельности батакского жреца см. с. 247–272, 316–335 наст изд.; [Ревуненкова 1969; 1973б].

родители видят во сне копье, значит, надо ожидать рождения сына, который в будущем станет вождем, если во сне фигурирует нож, то из этого следует, что сын будет глупым, если родителям приснилась ткань, следовательно, у них родится девочка. Видеть во сне пальмовое вино означает, что жизнь ребенка сложится удачно, солнце — значит, у родителей будет только один сын, но вполне благополучный. Гадая по поведению оракульного петуха, жрец может определить пол и характер будущего ребенка, а по внутренностям петуха предсказывает судьбу малыша [Braun 1959: 27; Winkler 1925: 108]. У мандайлинг судьбу матери и ребенка предсказывает и шаманка, но своим, специфическим, способом: она помещает смесь из рисовых зерен, гамбира и орехов в плетеную сумку и, неся ее на вытянутых руках, дает указания, что надо делать для благополучного течения родов, предсказывает, что ожидает мать и ребенка в будущем [Warneck 1909: 53]. У каро батаков предсказывают судьбу ребенка по тому, какие подарки преподносят беременной: твердые или металлические предметы свидетельствуют о крепкой и твердой жизненной силе, а следовательно, и благополучной судьбе. Если же в дар приносят мягкие предметы, то жизнь ребенка сложится не просто. Верховное божество или его посланник, по мнению каро батаков, посещает еще не родившегося ребенка и предоставляет ему возможность выбрать свою судьбу, но это бывает только до седьмого месяца беременности. Позже судьбу ребенка изменить уже невозможно.

Таким образом, с начала беременности у батаков принимаются меры для обеспечения благополучных родов. Этим озабочены сами женщины, строго соблюдающие предписанные им правила поведения и постоянно имеющие при себе средства защиты от вредоносных сил, а также их родственники, члены общины, жрецы и шаманы, которые своими действиями должны отвести все несчастья и способствовать благополучному появлению на свет нового человека. Особая роль у батаков племени тимур отводится повитухе, которая, прежде чем согласиться помогать беременной, созывает всю семью и при всех гадает, предсказывая, какие будут роды. Начиная с седьмого месяца беременности повитуха не только, как мы сказали бы, «наблюдает» беременную женщину, но и совершает жертвоприношения, чтобы отвести несчастья от матери и малыша.

У тоба батаков женщины, как правило, рожают дома. Если схватки начались где-то в другом месте, то роженицу стараются доставить домой. У каро батаков женщина может рожать и в поле, и в любом другом месте. Когда начинаются роды, тоба батаки удаляют из дома всех членов семьи, у которых не подпилены и не почернены зубы; у каро батаков в это время все мужчины покидают дом, а лицо роженицы мажут черной краской, чтобы отпугивать злых духов. В доме развязывают все узлы, женщине распускают волосы, чтобы ребенку было легче выходить (тоба батаки, мандайлинг). Женщины у тоба батаков обычно рожают без помощи повитухи, но в более серьезных случаях обращаются к шаманке, а при тяжелых родах — к жрецу. Жрец дает всевозможные лекарства, отвращающие злых духов, специальную жвачку из смеси бетеля и массы пупук, окуренной благовония-

ми. Если эти средства не помогают, жрец пробует давать роженице другие приготовленные им лекарства, а если и они не помогают, то женщину переносят в другой дом. У каро батаков при тяжелых родах тоже обращаются за помощью к жрецу, который дает средства, облегчающие роды, а при случае может оказать и хирургическую помощь. У мандайлинг прибегают к помощи старых опытных женщин или мужчин.

Очень внимательно следят, чтобы плацента вышла сразу после появления ребенка. Отец новорожденного у тоба батаков бьет по балке и кричит, обращаясь к плаценте: *Порсак донганму!* («Следуй за своим другом!»). Плаценту называют младшим братом или сестрой новорожденного, а околоплодные воды — старшим братом. Эти «братья» являются в то же время духами-хранителями детей на протяжении всей жизни [Braun 1959: 35]. Плацента содержит очень много жизненной силы; ее обычно закапывают под домом, иногда предварительно завернув в белую ткань или положив в рисовый мешок, как это делают батаки тимур. В месте, где зарыта плацента, ничего не должно расти, дети не смеют там играть; считается, что здесь находится тонди всего дома. У мандайлинг плаценту кладут в глиняный горшок и пускают по реке [Winkler 1925: 36; Braun 1959: 62, 71].

Если женщина во время родов умирает, то чаще всего убивают и ребенка, если он рождается живым. Хоронят его вместе с матерью (каро батаки, тимур). Считается, что будучи «убийцей» матери, он принесет несчастье всей семье. Мертворожденного ребенка закапывают под домом, как и плаценту. Делают это тайком от жреца, чтобы он не смог использовать сердце, мозг и печень ребенка, сохраняющие еще жизненную силу, для приготовления особой массы *пулук*, которую, как мы упоминали, жрец закладывает в свой жезл и другие ритуальные принадлежности, тем самым «оживляя» их и наделяя магической способностью защищать от врага⁹.

Муж принимает деятельное участие в процессе родов. У тоба батаков в его обязанности входит изготовление бамбукового ножа для отрезания пуповины, заготовка дров для очистительного огня, приготовление особого блюда из куриного мяса, лимонного сока и перца, которое способствует сокращению матки роженицы. Кроме того, муж в это время выполняет всю работу по дому: обрушивает и сушит рис, готовит пищу, кормит свиней, работает в поле и на огороде. Он устраивает праздничную трапезу после родов и приглашает на нее всех женщин общины. На этом празднике муж дарит отцу своей жены лошадь, буйвола или быка как ответный дар на подарки, преподнесенные тестем до родов [Braun 1959: 47]. Особенно щедрый и радостный праздник устраивается по случаю рождения первенца-сына. У батаков предпочтение отдают рождению мальчиков, поскольку право наследования семейной собственности, титулов, должностей, а также духов-хранителей семьи идет по мужской линии [Singarimbun 1975: 40]. Дочери не столь желанны, хотя они благодаря браку значительно укрепляют благосостояние семьи и повышают тем самым ее социальный статус. У батаков

⁹ Подробнее об этом см. с. 289–290 наст изд.

племени пак-пак (даири) праздник устраивается только по случаю рождения сына. У тоба батаков рождение в семье одних девочек большое огорчение, а у каро батаков может стать причиной для развода [Singarimbun 1975: 40; Braun 1959: 48, 75].

Само понятие «ребенок», как было упомянуто, совпадает у батаков с понятием «сын». Автор воспоминаний о своем детстве батак племени тоба Поспос пишет об этом так: «Я — единственный ребенок. Есть, правда, у меня еще сестренка, но девочки у нас не считаются детьми. Несмотря на это, отец не баловал меня. Он говорил: “Лучше совсем не иметь ребенка (*анак* на батакском языке означает “сын”, а дочь называется *бору*), чем иметь дурного ребенка”» [Pospos 1950: 16].

После рождения ребенка женщина должна пройти обряд очищения, т. е. сидеть у огня в течение четырех дней у тоба, семи или, по другим данным, двадцати дней у мандайлинг и двадцати четырех дней у даири.

С появлением новорожденного со всей семьи снимаются запреты, которые соблюдались во время беременности. Если до родов все внимание и забота были направлены на охрану жизненной силы неродившегося ребенка, то с появлением его на свет одновременно с укреплением и защитой его тонди от вредоносных сил вступают в действие обряды приобщения его к жизни коллектива.

Как до рождения ребенка, так и сразу после его рождения большую роль играют советы и предсказания жреца. Уже через несколько дней после рождения приглашают жреца, который, учитывая время и день рождения, предсказывает судьбу малыша. По предсказаниям жреца может выйти, что рождение ребенка приведет к смерти одного из членов семьи. Тогда родители либо убивают самого ребенка, либо топят в реке его «заместителя», например стебель банана. За свои предсказания жрец получает вознаграждение — белого петуха и четыре монеты. Он отвечает за жизнь и здоровье ребенка в первые дни до омовения. Если в течение этого времени ребенок умрет, то жрец должен возместить отцу данное ему вознаграждение в шестикратном размере [Römer 1908: 253]. Для защиты от болезней (рвоты, кашля, оспы, судорог, эпилепсии и др.) детям сразу после рождения надевают обереги: браслет из козьей шкуры, тростниковую соломинку с тремя или семью узелками, кусочки корней определенных растений и др. [Winkler 1925: 91–92].

Первым важным обрядом, приобщающим ребенка к жизни коллектива, является обряд наречения именем, сочетающийся обычно с первым ритуальным омовением. Обряд совершается у разных батакских племен в разные дни: на четвертый, седьмой, восьмой, десятый или двадцать четвертый день после рождения. Если дети в семье часто умирали, то обряд наречения откладывается на год. До совершения обряда ребенок не имеет имени. У тоба батаков его называют *Си Бурсок* («Малыш»), *Си Бутет* («Малышка») [Harahap 1960: 112], у каро батаков — *Си Тонгат* («Мальчик») и *Си Беру* («Девочка»). У мандайлинг ребенок после рождения и до наречения носит переходное имя: мальчиков называют *Си Далиан* или *Си Бату* («Камень»), девочек *Си Таринг* («Очаг»). Родителей в это время называют по переходному имени ребенка [Joustra 1926: 175, 263].

Обряд наречения состоит из трех основных действий: торжественное шествие к реке и омовение; ритуальная трапеза; собственно наречение именем. Собственно наречение может происходить во время или после ритуальной трапезы. У различных батакских племен эти обряды имеют свои особенности: они отличаются способами обращения со злыми духами, степенью участия родственников и ритуальных лиц, характером праздничной трапезы, наличием или отсутствием игр, спецификой гадательных операций и т. д.

Вот как это происходит у каро батаков. Церемония совершается на 8–10-й день после рождения. Торжественный подход к реке тщательно готовится. В это время надо уберечься от злых духов, которые угрожают матери и ребенку. Их отпугивают корнями целебных растений, бетелевой жвачкой, которую раскладывают везде, где проходит процессия, едким дымом. Первой в торжественном шествии на реку идет женщина, держа в одной руке чашу с рисовыми зернами, в другой — нож без рукоятки. По дороге она высыпает зерна риса. За ней следует другая женщина, которая несет на спине ребенка, завернутого в платок. Мать же несет на спине сверток, изображающий ребенка. На берегу реки женщины кричат ей, чтобы она бросила сверток в воду. Мать разворачивает сверток, он падает, старик подхватывает его и кладет в воду. Мать в это время неподвижно стоит на берегу и смотрит на сверток. После того как старик произнесет заклинание, свертку дают возможность свободно плыть по течению. Этим действием стараются обмануть злых духов. Женщина с ребенком участия в нем не принимает. Затем мать совершает омовение. Женщина, у которой находится ребенок, купает его, а другие женщины растирают смесью из различных растений. Затем ребенка кладут на колени матери, а бабушка ребенка опрыскивает его своей слюной от бетельной жвачки [Braun 1959: 84–85]. Вспомним, что слюна, по представлению батаков, содержит много жизненной силы, а бетельная жвачка считается прекрасным очистительным и целительным средством [Winkler 1925: 34]. Так что смысл этого действия — усиление жизненной силы ребенка и защита его от вредоносного действия злых сил.

Затем все возвращаются домой, где начинается праздничная трапеза. Гости приносят обычные батакские дары: рис, яйца. Начинается игра: на небольшом участке с травой втыкают веточку с листьями, сооружая «сад». Сюда садится мать с ребенком на руках, дает ему немного вареного яйца, предварительно разжеванного. По поведению ребенка судят о том, насколько он будет прилежным земледельцем [Joustra 1902: 409; Braun 1959: 84]. В этот же момент происходит наречение. Совершает этот обряд, как правило, брат матери. После того как все присутствующие произнесут заклинание, брат матери называет выбранное имя и берет в левую руку немного риса. Если обнаружится, что число рисовых зерен нечетное, значит, имя подходит ребенку. Затем он повторяет ту же процедуру, но берет рис правой рукой. Если при этом окажется четное число рисовых зерен, то имя подходит. Считается, что тонди ребенка требует подходящего имени, иначе он будет себя плохо чувствовать. Если гадание с рисом не удастся, то его можно

повторять до тех пор, пока имя не будет подтверждено рисовым оракулом. Но иногда приходится перенести обряд наречения на другой день.

Надо следить, чтобы ребенок не носил имени кровного родственника, живого или умершего. Кроме того, выбранное имя должно состоять из столько букв, сколько их в названии дня, в который родился ребенок. Первый сын обычно носит имя брата матери, а первая дочь — имя сестры отца. Именами могут быть самые разные слова и выражения. Специально мужских и женских имен нет. Поскольку у батаков распространено христианство, то часто встречаются христианские имена. Если ребенок много болеет, его имя можно изменить. Полученное имя человек носит до вступления в брак и до тех пор, пока у него не появятся собственные дети. Родителей тогда называют по имени первого ребенка [Joustra 1926: 175–176].

У тоба батаков омовение ребенка и наречение именем происходит на четвертый или седьмой день после рождения. Перед тем как нести ребенка к реке, мать должна совершить особое действие — *манурухан апи ни андур* — «унести голубя от огня»: она держит ребенка в левой руке, а в правой — тлеющую головешку из очага, которую тушит в воде, а затем бросает в кусты. Иногда вместо головешки мать несет к воде тлеющую рисовую муку, насыпанную на глиняный горшок [Joustra 1926: 177; Loeb 1935: 48]. Если родился мальчик, то мать вместе с ребенком несет на место омовения копье или меч, если девочка — детали ткацкого станка [Winkler 1925: 67]. Мать сама моет ребенка, затем возвращается домой. Во время ритуальной трапезы обряд наречения совершает жрец. Он тоже проверяет, подходит ли данное имя ребенку, при помощи гадания с рисовыми зернами, но правила гадания иные, чем у каро батаков: имя считается подходящим, если в руке жреца оказалось четное число рисовых зерен или число, делящееся на четыре [Joustra 1902: 177; Meerwaldt 1894: 535].

У тоба батаков родителей также называют по имени первого ребенка, а их собственные имена произносить запрещено. Об этом обычае пишет Поспос: «Есть один обычай у нашего народа: имена отца, матери, брата матери, бабушек и дедушек являются табу, т. е. мы не должны их произносить. Только став взрослыми, мы узнаем, как зовут отца, мать или бабушку. Часто случались драки из-за того, что другие дети осмеливались называть имена наших отцов» [Pospos 1950: 4]. Произнесение имени может вызвать несчастье, в том числе и одно из самых страшных — не будут рождаться дети [Narahap 1960: 137]¹⁰.

У батаков пак-пак (даири) торжественное шествие к реке сопровождается музыкой. В начале процессии несут стволы банана и дерева нанки, изображающие кукол в позе обращения к божествам. Семья, в которой родился ребенок, несет с собой еду, которую предлагают всем участникам шествия. В конце процессии идет бабушка со стороны матери с ребенком на руках. На реке малыша прикладывают к воде, а домой его несет мать. Прежде чем начнется угощение гостей, двух бабушек кормят мясом буйвола

¹⁰ Подробно о значении имен у тоба батаков см.: [Никулина 1984: 127–134].

с солью и кокосовым орехом. Во время трапезы сестра отца дает ребенку имя и получает за это небольшую плату [Ypes 1907: 479; Braun 1959: 77].

У батаков племени тимур ритуальное омовение ребенка и наречение происходят на седьмой день после рождения. Если, по прогнозам жреца, будущая жизнь ребенка будет складываться не очень счастливо, то к реке несут его попеременно все женщины-участницы шествия, чтобы обмануть духов. Если же ребенку ничего не угрожает, то его несет мать, завернув в особую ткань *rahi idup* или *rahi pane* — «платок жизни». На реке, прежде чем обмыть ребенка, приносят жертву духам в том случае, если день рождения малыша не вполне благоприятен. Мать бросает бананы в реку, приговаривая: «Плыви, мой ребенок», — а женщина, на руках которой находится в это время новорожденный, отвечает: «Твой ребенок не здесь» — и отдает его матери [Braun 1959: 88]. При возвращении домой родители с ребенком и их родственники встают на лестницу дома, их осыпают желтым рисом и говорят: *Гуру семангат, пуланг семангат ке бадан* («О душа-наставник, возвращайся, душа, в тело»). После этого все входят в жилище, ребенка взвешивают (противовесом служит рис), кладут ему в рот несколько зерен вареного клейкого риса и обрызгивают водой. После трапезы происходит наречение, причем мальчику дает имя старший брат матери, а девочке — старшая сестра матери. Как только ребенок получил имя, ему на запястье надевают браслет из черных, красных и белых ниток [Braun 1959: 40].

По некоторым данным, непосредственное участие в обряде наречения принимает повитуха, которая появляется на двадцать четвертый день после рождения ребенка. Она же несет ребенка к реке. Ребенок, завернутый в платок, находится у нее на спине, в правой руке у нее оружие (если мальчик) или щипцы для кокосового ореха (если девочка), в левой руке — средства для отвращения злых духов. После этой церемонии повитуха получает вознаграждение: несколько тарелок риса, яйца, рис, который служил противовесом при взвешивании ребенка, шесть локтей белой ткани [Hamerster 1926: 78; Braun 1959: 92].

Повитуха играет особую роль в обряде наречения именем и у батаков мандайлинг. Чтобы уничтожить дурное влияние духов, она, прежде чем отправиться к реке для омовения ребенка, выплевывает жвачку из целебных корней на лестницу дома, на дорогу от дома до реки и в воду, в которой омывают ребенка. Повитуха сама купает ребенка в реке, а затем натирает его благовониями, особенно тщательно головку. При возвращении домой до начала праздничной трапезы отец дает ребенку имя, которое он носит до наступления половой зрелости. В период половой зрелости дается новое имя, которое человек носит до вступления в брак [Joustra 1926: 177–178].

Имя играет немаловажную роль в дальнейшей жизни. У тоба батаков молодые люди перед вступлением в брак идут к жрецу, чтобы он определил исходя из их имен, насколько подходят их тонди друг к другу, смогут ли они быть счастливы в браке, т. е. будут ли у них дети. Если жрец, сопоставляя имена молодых людей, не может дать удовлетворительный ответ, он предлагает либо изменить планы женитьбы, либо решать свою судьбу самим.

Иногда он дает молодым людям новые имена. По этому случаю устраивается праздник, подобный тому, какой устраивается в связи с наречением новорожденного, и новые имена сообщаются родственникам, вождю и всем общинникам [Winkler 1925: 188–189]. «Невыполнение данных предписаний, — отмечает Л. В. Никулина, — не только вызывает недовольство духов умерших предков, но, что гораздо страшнее, — строгое наказание со стороны живущих соплеменников. Человек, не выполняющий предписанных традиций называния, лишается поддержки родственников — вплоть до вычеркивания его имени из генеалогии, т. е. становится изгоем, не считается более тоба батаком и оказывается в социальном вакууме» [Никулина 1984: 133].

Основное питание новорожденного ребенка — материнское молоко. Если его не хватает, ребенку дают сладкую воду, кокосовое молоко, разведенное водой. Детей кормят грудью долго — до появления следующего ребенка, иногда до четырех лет. Поскольку каро батаки рано начинают курить, то еще в начале века можно было видеть четырехлетнего ребенка, сосущего грудь и держащего в руках папиросу [Römer 1908: 251]. С первых дней жизни ребенку дают бананы и вареный рис, часто разжеванный матерью. Рис, обладающий большой жизненной силой, особенно благотворно сказывается на развитии ребенка. Даже если ребенок не пробует рис в первые месяцы жизни, ему все-таки символически подносят рис ко рту, поскольку считается, что тонды ребенка, вкусившего рис, будет крепче. Если, например, ребенок умрет, не попробовав риса, то в мире мертвых он не будет считаться человеческим существом. Поэтому даже умирающему малышу мать кладет в рот немного риса [Winkler 1925: 48; Braun 1959: 73].

Грудного ребенка мать всюду носит с собой в платке на бедре или на спине. Если в семье у тоба батаков уже умерло несколько малышей, то новорожденного носят в особом платке *улос лобу-лобу*. Дома младенцы спят в люльке с тряпьем, подвешенной к балке дома. Матери работают в поле с грудным ребенком за спиной, иногда укладывают его прямо на меже. Более взрослые дети во время прополки риса бывают дома под присмотром отца [Winkler 1925: 51].

У каро батаков грудными детьми тоже занимается исключительно мать, но в настоящее время мужья начинают помогать им донести ребенка в поле, в деревню. Сейчас можно увидеть картину, ставшую уже довольно обычной: муж с грудным ребенком на руках идет в лавку, пока жена занята работой. Когда оба идут в соседнюю деревню, муж несет малыша на руках, но перед входом в деревню он отдает ребенка жене [Singarimbun 1975: 47].

Пока у ребенка не появились зубы, мать не расстается с ним, так как считается, что у него слишком мало жизненной силы, чтобы противостоять злым духам. Во многих случаях ребенок, у которого еще нет зубов, и ребенок неродившийся, находящийся в утробе матери, равны по статусу. У каро батаков их хоронят одинаково — тайком под домом или в лесу. Их смерть не оплакивают. Подобным образом положение женщин, имеющих детей без зубов, приравнивается к положению беременных: и те и другие имеют пра-

во во время похорон поднести ко рту умершего свернутый лист банана с горстью рисовой муки, бетеля и яйцами [Neumann 1939: 539].

Появление первых зубов и первых волос знаменует начало второго важного этапа в жизни малыша после наречения. У каро батаков в день появления первого зуба призывают жреца, который, как и при рождении, предсказывает судьбу ребенка [Römer 1908: 253–254]. Волосы, как и зубы, содержат концентрированную жизненную силу, что мы уже отмечали. Поэтому ребенок, родившийся с волосиками на голове, считается подарком божества. Сила сохраняется и в отрезанных волосах, ее можно передать тому, кто хранит их. Вот почему при первой стрижке волос преподносят дары тонди, чтобы она не испугалась, а отрезанные волосы, содержащие много легко улетучивающейся жизненной силы, старательно оберегаются [Braun 1959: 80]. Волосы и зубы (особенно клыки) как зримые выражения все увеличивающейся и крепнущей силы ребенка связаны между собой: первые волосы нельзя стричь до появления клыков. Операции с зубами будут и в последующей жизни ребенка символизировать его переход в другую возрастную группу.

Воспитание и поведение ребенка в семье и среди своих сверстников, а также отношения его с родителями и сиблингами распадаются на два периода: до полового созревания, когда половозрастные особенности не имеют большого значения, и во время полового созревания, когда особенности пола выступают на первый план во взаимоотношениях между родителями и детьми и между самими подростками.

Дети до четырех-пяти лет спят в одной комнате с родителями. Более взрослые дети одного пола и близкие по возрасту спят обычно в комнате, где едят, принимают гостей, беседуют. Дети ходят коротко и наголо постриженными, но на темени обязательно оставляют волосы. Дети у тоба батаков носят многочисленные украшения: браслеты, кольца, ожерелья из кораллов и раковин. Дети у каро батаков, особенно молодые девушки, носят амулеты — на веревке и в серебряных футлярах. Украшения и амулеты часто являются единственной «одеждой» детей до семи лет. У мандайлинг девочки до пяти лет, а мальчики — до четырех, иногда до восьми, ходят неодетыми [Joustra 1926: 138, 139].

У батаков существует разделение труда по полу: тяжелую работу, а также легкую, но опасную, выполняют мужчины, а не очень тяжелую, но трудоемкую — женщины. Дети соответственно своему полу помогают родителям. Девочки вместе с женщинами заняты возделыванием риса, работают в поле, собирают урожай, сушат, обрушивают рис. Мальчики помогают отцу. Так, уже упоминавшийся нами Поспос, автор воспоминаний о детстве, рассказывает, как он помогал отцу раздувать кузнечные мехи [Pospos 1950: 13]. В шесть лет он уже умел готовить пищу. «Мы, деревенские дети, — пишет он, — рано начинаем помогать родителям готовить, запасать дрова для очага, носить воду» [Pospos 1950: 4].

Общение детей у батаков дошкольного возраста, до шести-восьми лет, довольно свободное, они знакомятся на полевых работах, на праздниках.

В семь-восемь лет дети, как правило, начинают посещать деревенскую школу. В некоторых районах у тоба батаков ходят в школу с шести лет. Точный возраст ребенка известен не всегда, и чтобы определить, пора ли идти в школу, делают так: «Ребенку приказывают встать совершенно прямо и охватить руками голову. Затем проверяют, может ли он кончиками пальцев коснуться ушных раковин. Если может, значит, он достиг школьного возраста» [Pospos 1950: 5]. Так же подробно Поспос рассказывает об обучении сначала в деревенской школе (три года), а затем в средней (еще три года). После этого можно поступать в школу более высокого разряда, где обучаются четыре года. Такая система обучения существовала в конце 1940-х—начале 1950-х годов. Обучение детей в школе считалось очень престижным. «У нас на родине, — пишет Поспос, — степень благосостояния семьи измеряется не площадью полей, не количеством скота, а тем, какую школу — начальную или более высокую — посещают дети. Счастливым, процветающим считается тот, у кого дети посещают школу более высокого разряда. Чем больше детей в семье учатся в школе, тем счастливее считают ее соседи» [Pospos 1950: 43–44]. И ценность ребенка, посещающего школу, повышается. Тот же автор пишет, что отец, глава небогатой семьи, имеющий дочь, посещающую школу, может позволить себе транжирить деньги, потому что он уверен, что дочь его обязательно выйдет замуж и тогда он возместит свои расходы [Pospos 1950: 44].

Много времени дети проводят в играх со своими сверстниками. Мальчики играют в футбол, в плетеный мяч — одну из самых распространенных игр в Юго-Восточной Азии. Во многие игры девочки и мальчики играют вместе¹¹. При этом брат предпочитает играть с другими девочками, а не со своей сестрой. «Я редко играл со своей сестрой, — пишет Поспос, — особенно когда учился в средней школе, а она — в школе для девочек. У нас давно существует обычай: мальчики не дружат со своими младшими сестрами, они должны сторониться друг друга, брат обращается к сестре *каму*, а не *энгкау* (грубая и вежливая формы местоимения «ты». — Е. Р.). С другими девочками мы были ближе» [Pospos 1950: 19].

Любовь к детям со стороны родителей у разных батакских племен проявляется по-разному и, кроме того, зависит от возраста и периода жизни ребенка. У каро батаков считается, что любовь к детям сильнее супружеских чувств. Поскольку в рождении ребенка, с точки зрения каро батаков, принимают участие как родители, так и брат матери, то дети, по их мнению, испытывают большую привязанность к матери, чем к отцу. Словом «мать» (*нанде*) называют у них и любимую девушку. Отец много времени проводит с детьми, играет с ними, но все же он всегда прежде всего хранитель порядка в доме, «тот, к кому обращаются с вопросами и от кого ждут ответа», и тот, кто наказывает детей за шалости. Дети боятся его наказания [Singarimbun 1975: 46–47]. Но вообще с детьми у каро

¹¹ См. описание нескольких батакских игр: *марпинсе*, *маргаджа*, *ломбанг* и др. [Pospos 1950: 11–12]; о детских играх см. также: [Joustra 1926: 150–151, 153].

батаков обращаются мягко, наказывают редко, никогда не бьют [Joustra 1926: 153].

У тоба батаков отношение к детям более суровое. Поспос пишет, как он боялся отцовского гнева, как отец никогда не разговаривал с ним, не спрашивал о его делах в школе. «Никогда отец не показывал свою любовь ко мне. Не потому, что он не любил меня, а потому, что так полагается» [Pospos 1950: 18]. Не очень близкие отношения были у мальчика и с матерью. Для нее, по его словам, достаточно было, чтобы сын помогал готовить еду, искать дрова, стирать одежду, пасти скот. И только в критические минуты (тяжелая болезнь, длительная разлука) родители обнаруживали свою любовь к сыну. Оба плакали, когда мальчик так болел, что они потеряли надежду на выздоровление. А когда он надолго уезжал учиться в большой город, мать впервые поцеловала его, а отец, провожая на корабль, долго махал ему вслед рукой. В этот момент оба почувствовали, что никогда не были так близки. У сына наворачнулись на глаза слезы. «Я чувствовал его любовь ко мне, и, хотя он никогда не проявлял ее, я знал, что именно я его любимец. Может быть, только в тот день (кто знает, не в последний ли раз) он показал, что любит меня», — пишет автор [Pospos 1950: 81].

Иногда родители с детства обручают детей. Поспос сообщает, что родители обручили его с девочкой, которая была старше его на шесть лет, но он сам не знал об этом. О том, что девочка — его невеста, сказали друзья. Мальчик стеснялся и убегал, если издали видел ее [Pospos 1950: 82]. Раньше нередко были случаи, когда невеста была настолько старше своего жениха, что ей приходилось жить в доме родителей «мужа» и ждать, пока он подрастет. Такая невеста называлась *парумаен ди лосунг* («невеста — рисовая ступка»), так как в доме она могла только толочь рис [Wilken 1912: 153].

С приближением половой зрелости меняется образ жизни ребенка в семье и отношения его как с родителями, так и с сиблингами, особенно противоположного пола. У каро батаков сыновья с восьми-десяти лет не ночуют дома. Они спят в рисовых амбарах¹² вместе со своими сверстниками и неженатыми мужчинами. Днем они приходят домой только для того, чтобы поесть, и сразу же должны уйти. Если мальчик останется дольше, то над ним будут насмехаться, подозревая его в сексуальном влечении к девочкам и замужним женщинам. Взрослый неженатый юноша, даже если он остался совсем один, не может жить в доме, его место — в рисовом амбаре, так как, во-первых, домашняя работа считается женской и мужчина не должен ею заниматься, во-вторых, его подозревают в этом случае в сексуальных связях с девушками и женщинами [Singarimbun 1975: 35, 39].

¹² У батаков есть рисовые амбары двух типов — с платформой и без. Они служат 1) для хранения риса; 2) ночлега мальчиков-подростков, неженатых молодых людей, гостей; 3) встреч, бесед, общения членов коллектива. Существуют также амбары наполовину женские, наполовину мужские; утром в них находятся мужчины, а в полдень приходят женщины, сушат рис, плетут циновки и к вечеру уходят (о роли амбаров в жизни батакской общины см.: [Singarimbun 1975: 19; Winkler 1925: 17]).

У тоба батаков не только мальчики, но и девочки ночуют в специальном доме под присмотром вдовы или старой, чаще всего незамужней, женщины [Pospos 1950: 55; Joustra 1926: 139]. Если взрослый мальчик у каро батаков не может жить в доме один, то взрослая незамужняя девушка может оставаться жить в доме одна, если, например, у нее умерли родители, но, как правило, она все же живет в доме вместе с семьей своей замужней сестры или жена-того брата.

В период полового созревания детям всегда подпиливают и чернят зубы, обычно резцы, иногда и клыки. Мальчикам подпиливают половину зубов, а девочкам — до десны. Операцию делает жрец: сначала зубы каменным молоточком отбивают по кусочкам, добиваясь нужной длины, а затем их подтачивают специальным железным долотом [Römer 1908: 254]. При совершении этой операции жрец смотрит, куда падают отломанные кусочки зубов, и в зависимости от этого предсказывает будущее. При этом он старается, чтобы кусочки зубов попали в такое место, которое благотворно повлияло бы на судьбу подростка [Winkler 1925: 185]. Подпиленные зубы натирают черной дегтеобразной пастой. После этой операции дети какое-то время должны находиться в изоляции.

Тоба батаки считают, что только тогда, когда зубы подпилены, можно жевать бетель. Жевание бетеля у батаков распространено чрезвычайно, как и у других народов Юго-Восточной Азии. Этот обычай не только сопровождает все важные дела и церемонии — обручение, свадьбу, официальные переговоры, — но и делает того, кто жует бетель, полноправным участником этих церемоний. У батаков, кроме того, разрешение жевать бетель есть одновременно и разрешение на свободное открытое общение между подростками и молодыми людьми. Сажа, которой чернят зубы, охотно употребляется молодежью и как «приворотное зелье». Подпиливание и чернение зубов является необходимым условием для вступления в брак. О тех, кто не делает этой процедуры, говорят: «Он (она) еще сосет материнскую грудь». Юноша с неподпиленными зубами считается незрелым в половом отношении мальчиком, на чьи слова на совете мужчин никто не обращает внимания [Winkler 1925: 37].

От семи до десяти лет мальчики сами себе делают обрезание. Эта процедура проводится тайно, в одиночестве, и не предусматривает никакого торжества. У некоторых батакских племен обрезанию подвергаются и девочки. Так же как после подпиливания зубов, дети после обрезания несколько дней не видятся ни со взрослыми, ни с другими детьми [Joustra 1926: 178, 181; Römer 1908: 254].

Подпиливание и чернение зубов, обрезание, изоляция на некоторое время после совершения этих обрядов символизируют переход подростков в следующую возрастную группу, в которой отчетливо выражена перспектива на брачные отношения. В это время общение подростков становится более свободным, чем раньше, причем у каро батаков нравы менее строгие, чем у тоба батаков. Девочки у каро батаков считаются взрослыми в 12 лет, а мальчики — в 14 лет, и хотя добрачные половые связи не разрешены, они

все же случаются довольно часто, а нежелательная беременность прерывается, что ведет к большому количеству бесплодных браков впоследствии [Römer 1908: 254].

У тоба батаков общение юношей и девушек разрешается только в доме, где они спят под надзором старой женщины. Юноши приходят к девушкам, знакомятся, беседуют. Поспос пишет, что в средней школе они не общались с девочками, «может быть, потому, что мы уже выросли, а может, и потому, что юноши и девушки не привыкли встречаться нигде, кроме того места, где разрешено» [Pospos 1950: 60].

В общении между юношами и девушками распространен так называемый язык цветов (листьев). Это своего рода молодежный метафорический язык. Названия листьев определенных растений ассоциируются по звучанию с определенными словами. Например, *пау* («папоротник») означает *ау* («я»), *пау рара* («красный папоротник») означает *ау ра* («я хочу»). Если девушка называет юноше следующие листья: *булунг ни сатарак*, *булунг ни дундунг*, *булунг ни ситата*, *булунг ни подом-подом*, *пау*, — то этим она хочет сказать: *Дунг до хита марсарак*, *лаинг на джо-ло тангис до ау ансо модом* («После того как мы расстались, я плакала и не могла заснуть»). По мнению голландского ученого К. А. Опхайзена, открывшего «язык листьев» у батакской молодежи, постоянные упражнения в иносказании привели к образованию особой формы поэзии — четверостиший, построенных на ритмико-музыкальных параллелизмах, к которым иногда присоединяется и смысловой параллелизм [Ophuijsen 1886: 402–432]. Эти четверостишия (*энде*) родственны знаменитым малайским пантунам. Тайные ухаживания и обмен четверостишиями изощренно лирического содержания нередко заканчиваются браком, но не обязательно. Добрые половые отношения, иногда случающиеся в результате «проигрыша» в обмене четверостишиями, никак не связывают молодых людей в будущем [Joustra 1926: 179].

В период половой зрелости детей их отношения с родителями становятся все более отчужденными, особенно между матерью и сыном, отцом и дочерью. У каро батаков сын с наступлением половой зрелости (примерно с 14 лет) не должен оставаться наедине с матерью, общение между ними происходит обязательно в присутствии третьего лица. Мать, например, не пойдет работать на рисовое поле одна, если там находится сын. Масри Сингаримбун описывает сложный случай: сорокалетняя вдова и ее неженатый 19-летний сын были вынуждены избегать друг друга [Singarimbun 1975: 48]. Если сын, живя и ночуя в рисовом амбаре, приходит домой поесть, то он может оставаться вдвоем с матерью, но при этом они должны сидеть далеко друг от друга и только после еды обсуждать важные дела. Если мать все-таки общается со взрослым сыном, хотя бы в присутствии третьего лица или на большом расстоянии друг от друга, то отец может находиться со взрослой дочерью только в присутствии третьего лица, а разговаривать с ней не должен ни при каких обстоятельствах. Отношения отца и взрослого сына не столь строги, но имеют свои ограничения: отец и сын не могут вместе ку-

паться, сын должен купаться после отца, они не могут вместе присутствовать при разговорах на сексуальные темы.

Отношения между сиблингами в разные периоды жизни зависят прежде всего от половой принадлежности. Отношения между однополыми сиблингами всегда дружеские и доверительные. У каро батаков считается, что они столь же близки между собой, как мать и дети. Если хотят выразить понятие крепкой дружбы между людьми, то ее сравнивают с братской дружбой. Среди братьев, однако, сильны отношения субординации по принципу «старший — младший». Младший подчиняется старшему, называя его термином родства *какак* («старший брат»), *какак туа* («самый старший брат»), *какак тенга* («средний брат»). Старший брат называет младшего по имени. Самый старший брат имеет преимущественные права наследования собственности, титулов. Он во многом заменяет отца; как и отец, он считается тем, «кто дает советы». Младшие братья обращаются за советом к старшему брату даже в случае своих семейных неурядиц. Но если между братьями возможно эмоциональное охлаждение из-за прав наследования, то среди сестер дружеские привязанности остаются неизменными на протяжении всей жизни, поскольку их не разделяют экономические интересы. Как уже было отмечено, идеальным у каро батаков считается брак, когда сын сестры женится на дочери брата, и, таким образом, имущество семьи в основном сохраняется [Singarimbun 1975: 49–50, 54].

Разнополые сиблинги в период половой зрелости общаются минимально. Если сын приходит домой есть, а матери нет дома, то сестра должна обязательно уйти. Более близкие отношения у сестры с братом появятся позже, когда она выйдет замуж: брат будет считаться духовным отцом ее будущего ребенка и принимать участие в его воспитании. В отношениях между родителями и взрослыми детьми, а также между взрослыми сиблингами явно выражены различные формы избегания, причины которых до сих пор не нашли убедительного объяснения¹³. Никаких следов инцеста между сиблингами не обнаружено ни в прошлом, ни в настоящем, однако мотив подобного инцеста чрезвычайно распространен в батакской мифологии, особенно в мифах о возникновении жреческих жезлов [Ревуненкова 1977: 27–37].

Этот мотив переплетается с представлениями о разнополых близнецах, к которым у батаков, как и у многих других народов, очень сложное отношение [Иванов 1978: 214–246]. Близнецный культ как источник многочисленных мифологических сюжетов, играющих особую роль в воспитании детей и формировании традиционного мировоззрения, составляет уже тему специального исследования.

Как было отмечено в начале настоящего очерка, судьба человека у всех батакских племен в значительной степени предопределена количеством

¹³ См.: [Смирнова, Першиц 1978]. По аналогии с папуасами Новой Гвинеи обычай избегания между матерью и сыновьями у батаков можно рассматривать как отчуждение мужчин от семьи и соответственно укрепление их связей с родом [Бутинов 1979: 122–138].

и стойкостью его жизненной силы тонди, которая передается детям от родителей, а также накапливается, возвращается и укрепляется в материнской утробе. Весь жизненный путь человека в основном зависит от того, насколько прочна его жизненная сила и насколько способна она защитить сама себя от злых духов. Жрец может в какой-то мере устранить угрозу, оказать противодействие злым и дурным влияниям, но успешнее всего это делается также еще до появления ребенка на свет. Вот почему самая тщательная забота о жизнеспособности ребенка со стороны матери, семьи, всей общины, ритуальных лиц (жрецов, шаманов, повитух) падает на период его утробного развития и на первые месяцы жизни, до появления первого зуба (примерно до года), т. е. на период, когда его жизненная сила еще недостаточно крепка и особенно подвержена вредоносным воздействиям.

В это же время совершаются и наиболее важные обряды в жизни ребенка: ритуальное омовение, наречение именем, обряд по случаю появления первого зуба. Следующие обряды столь же важного значения совершаются только в период половой зрелости. Примерно от одного года до шести-семи лет дети живут в семье, общаются со своими сверстниками, помогают родителям и, естественно, усваивают традиции и нормы поведения своей общины. Начиная с семи-восьми лет дети, особенно мальчики, постепенно отдаляются от семьи. На их воспитание большее влияние оказывают старшие юноши, мужчины общины. В воспитании девочек у некоторой части тоба батаков также большую роль начинает играть взрослая опытная женщина, общество сверстниц. И наконец, в 12–14 лет, после обрядов подпиливания и чернения зубов и обрезания, подростки еще более отдаляются от родителей. Они становятся полноправными членами коллектива, способными самостоятельно решать свою судьбу, вступать в брак и создавать собственную семью.

МУЖСКИЕ И ЖЕНСКИЕ РОЛИ В ОБРЯДЕ ОХОТЫ ЗА ГОЛОВАМИ У НАРОДОВ ИНДОНЕЗИИ¹

Охота за головами еще в сравнительно недавнем прошлом была одним из распространенных обрядов у древних народов Старого и Нового Света. Отличающийся необычно мрачным характером, этот обряд породил немало высказываний об особой жестокости, агрессивности и предрасположенности к кровавым жертвоприношениям первобытного человека. Исследователи последних десятилетий освободились от плоско однозначного истолкования его, стремятся рассмотреть этот обряд с точки зрения системы мировоззрения в целом, в контексте хозяйственной, социальной и общественной жизни архаичного коллектива. Такой многоаспектный подход по-иному осветил функции этого действительно приводящего в содрогание современного человека обряда и позволил увидеть в нем своего рода механизм, регулировавший отношения человека с природой, способствовавший рациональному использованию природных ресурсов — земли, охотничьих угодий. Будучи частью религиозно-мифологической системы древности, этот обряд в мифологическом плане символизировал борьбу двух антагонистических начал, верхнего и нижнего миров, постоянную смену и чередование жизни и смерти [Down 1956; McDonald 1956; Furer-Haimendorf 1967; McCarthy 1959; Vajda 1975; Березкин 1987: 108–140]. Иначе говоря, как и многие другие обряды архаичного общества, охота за головами регламентировала жизнь и поведение человека в самых разнообразных их проявлениях.

Этот обряд в прошлом был известен древним обитателям Индонезии — жителям внутренних районов островов Суматры, Калимантана, Сулавеси, особенно же широкое распространение имел у тораджей Центрального Сулавеси и ибанов (или морских даяков) Северного Калимантана, снискавших славу едва ли не самых яростных охотников за головами во всем мире [Hose, McDougall 1912: 187; McDonald 1956: 10]. Последние отголоски этого обряда сохранялись у ибанов до 1940–1950-х годов [Freeman 1975: 77].

Среди множества причин, обосновывающих практику добывания головы врага, в частности у ибанов, важнейшее место занимало представление о голове как об особенно богатом источнике жизненной силы, которая способствует плодородию полей и плодовитости женщин, изобилию дичи и рыбы, т. е. обеспечивает благополучие и процветание всей общины, здоровье и нормальное функционирование человеческого коллектива [Vajda 1975: 113]. Миф о великом вожде, которому во время военного похода преподнесли голову врага — и тотчас же река изменила свое течение и вынесла воинов к дому, где их ждал богатый урожай риса, где все больные выздоровели, хромы встали на ноги, а слепые прозрели, еще раз подтверждает

¹ Впервые опубликовано в: Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 159–170.

и узаконивает мысль о громадной благоприносящей функции головы [Encyclopaedia 1914: 239–240].

Мужчина, добывший голову врага и преподнесший ее в качестве трофея, доказывал тем самым свою храбрость, свои истинно мужские достоинства, повышал свой престиж в глазах общины. Большой знаток жизни ибанов Д. Фримэн подчеркивал, что стремление повысить свой престиж было одной из главных причин, побуждавших мужчин участвовать в этом опасном мероприятии [Freeman 1975: 104]. Речь идет не только о повышении престижа вообще, но прежде всего в глазах женской части населения. А женщины в жизни этого воинственного племени с ярко выраженной патрилинейностью играли гораздо большую роль, чем кажется с первого взгляда. Еще знаменитый генерал-губернатор Дж. Брук в своих записках отмечал, что расположить к себе даякских женщин — это значит наполовину завоевать даяков [Roth 1968: 362]. Нередко требование добыть голову врага исходило от женщин и служило очень сильным стимулом для мужчины — мужа или возлюбленного, для того чтобы принять участие в военном походе. Рассказ о том, как дочь предков даякских вождей отказывалась выйти замуж до тех пор, пока жених не преподнесет ей в дар голову убитого врага, относился не только к области легенд и преданий. Таковым было одно из условий заключения брака у ибанов в прошлом [Roth 1968: 104]. У дусунов (кадазанов) — жителей северо-западной части Калимантана — преподнесение девушке головы врага было одним из способов добиться ее расположения, любви [Roth 1968: 164]. Женское начало как побудительная сила, влекущая к осуществлению обряда, находит выражение в песнях, исполняемых после окончания похода у ибанов или во время похода у тораджей. У ибанов добытая голов иносказательно описывается как украшение, которое потеряла одна из дочерей верховного божества, украшение очень ценное, особенно для женщины. В тораджийских песнопениях, исполняемых жрицей во время военного похода мужчин за головами, сам обряд уподобляется сбору урожая риса [Adriani, Kruyt, 1950: 246]. Рис у тораджей, как и у всех других народов Индонезии, занимающихся его возделыванием, является воплощением женской сущности, так же как символом благополучия, процветания, крепкой жизненной силы. Весь цикл выращивания риса относится к сугубо женской деятельности [Weijden 1981].

Тораджийские женщины, провожая мужчин в военный поход за головами врагов, дарили им свои украшения, вероятно, как обереги, которые по возвращении мужчины им отдавали [Adriani, Kruyt, 1950: 283].

Оставшись в деревне, женская часть общины своими специфическими средствами принимала самое активное участие во всех циклах этого воинственного мужского ритуала, кроме непосредственно исполнительского. Перейдем к описанию поведения женщин во время обряда охоты за головами, которое должно было содействовать успешному его осуществлению.

Женщины должны были соблюдать определенные запреты, набор которых не совпадает у разных народов. Тораджийским женщинам вменялось обязательно соблюдать чистоту в доме, поддерживать постоянный огонь

в очаге, не давать займы кухонную посуду, утварь, не мыть голову, не ходить в гости, не снимать кофту и головной платок во время сна. Это делалось для того, чтобы находящиеся в военном походе мужчины не потеряли свои головные платки: если это произойдет, то распустившиеся по плечам волосы будут мешать их дальнейшему продвижению. Спальные циновки ушедших нельзя было сворачивать, надо их вывешивать наружу. Пока мужчины находились в походе, женщинам запрещалось плести циновки из листьев пандануса, так как имеющиеся на их краях маленькие шипы могли причинить боль воинам. Чтобы у мужчин не иссякала храбрость, чтобы все время укреплялась их жизненная сила, женщины должны были каждый день рассыпать по полу рисовые зерна, а чтобы воины могли быстро и бесшумно продвигаться, женщины должны были проводить по губам веточкой растения варо-варо, являвшегося символом воздушности и легкости. Имена ушедших произносить было запрещено, чтобы не ослаблять воинский дух мужчин и не привлекать их к дому [Adriani, Kruyt 1950: 302–306].

У дусунов во время обряда охоты за головами женщины не должны были заниматься ткачеством, так как постоянное движение челнока ткацкого станка вперед и назад могло бы вызвать замешательство у мужчин — они не смогли бы понять, в какую сторону бежать от врага. Не полагалось также женщинам сидеть, расставив ноги, следовало воздерживаться от прогулок, которые расходуют силы, а их необходимо было сохранять для мужчин, находящихся вдали [Evans 1922: 163].

У тораджей экспедицию за головами возглавлял жрец, называемый *тадо* или *тадолако* (букв. «тот, кто указывает путь»). В его обязанности входило определение дня, благоприятного для начала обряда, во время самого похода — выбор подходящего для ночлега места, толкование примет природы, птичьих знамений. Он, в частности, должен был соотнести характер полетов птиц с издаваемыми при этом звуками. В зависимости от результата жрец либо рекомендовал продолжать поход в надежде на благоприятный исход, либо задерживал совершение обряда [Adriani, Kruyt 1950: 269–263, 295]. Непосредственно в операции по добыванию головы жрец участия не принимал, и в этом отношении его роль аналогична женской.

Как только мужчины выходили в поход под предводительством жреца, женское население деревни сосредоточивалось вокруг жрицы-шаманки, также называемой *тадо*. Закрывшись с головой платком, жрица совершала камлание, трактуемое в широком смысле слова как добывание жизненной силы, точно такой же, за которой отправлялись мужчины. На особом сакральном языке она пела длинные песнопения, в которых очень подробно описывались ее путешествия в небесные и подземельные сферы, многочисленные преодолеваемые ею трудности и преграды на пути и, наконец, благополучное возвращение на землю с жизненной силой.

Мужское и женское население представляли собою как бы сообщающиеся сосуды в отношении запаса жизненных сил: уменьшение их в женской среде ослабляло и мужчин, находящихся даже вдали от них. Вся деятельность женщин во время охоты за головами была направлена на поддержку

и сохранение жизненных сил мужчин. Разобщенные в пространстве в момент совершения обряда, мужчины и женщины действовали синхронно, стремясь совместными усилиями, но каждый своими способами, обеспечить успех всей операции.

Возвращение после обряда происходило по определенной схеме. Вот как описывает очевидец этой церемонии дусунов: «Их было человек семь-восемь. Они двигались в один ряд и все время издавали звуки, похожие на шипение. Мечи их были вложены в ножны, на концах которых были прикреплены человеческие волосы. Глава процессии нес трубу, сделанную из раковины, и время от времени дул в нее. К поясу мужчин были привязаны пучки листьев *силада*. Один из участников нес позвонок, к которому был привязан сплетенный из таких же листьев треугольник» [Evans 1922: 161–162]. Воины должны были пройти обряд очищения, который проводила старая женщина.

Завершение обряда отмечалось праздником, в котором принимали участие все жители деревни — взрослые и дети. Существует немало красочных описаний подобных праздников. У даякских племен мурут и кедаян мужчины и женщины все время танцевали, надев праздничные одежды. На голове у мужчин были плетеные тюрбаны и украшения из перьев, цветов, листьев, на талии — красные пояса, инкрустированные раковинами. Женщины, привязав к поясу головы убитых или держа их в руках вместе с окрашенным в желтый цвет рисом и чашами с горящими свечами, двигались, изящно покачиваясь вправо и влево. Часть из них танцевала, держа головы убитых на вытянутых вперед руках, и через плечо осторожно наблюдала за своими соплеменниками, как бы постоянно ожидая, что кто-то может неслышно подкрасться к ним и отнять эти трофеи. Время от времени женщины становились на колени, а мужчины склонялись над ними. Существовало много вариантов танцев. Иногда танцевали только мужчины, держа мечи в правой, а связки листьев в левой руке. Они энергично двигались взад и вперед по открытой веранде длинного дома, а в это же время женщины под руководством шамана поднимались и спускались по лестнице длинного дома, разбрасывая при этом по сторонам рис из чаш, которые они держали в руках. В конце дня процессия женщин направлялась к головам, сложенным на помосте. В рот жертвам женщины вкладывали смесь для жевания, состоящую из бетеля и ореха арековой пальмы, выкрикивали приветствия. Иногда через несколько недель после завершения обряда женщины с пением начинали носить головы от одного дома к другому и требовали плату. После праздника головы оставляли высушиваться на солнце, наблюдать за ними в течение семи-восьми дней должны были мальчики: это было одно из испытаний в обряде инициации [Roth 1968: 362].

Что касается ибанов, то у них праздник, устраиваемый после возвращения из похода с трофеями в виде голов, — самый грандиозный из всех ритуалов. Он является как бы высшей точкой напряжения в жизни всей общины, в нем нашли выражение все наиболее значимые духовные ценности ибанов, сосредоточились их основные космологические, мифологические, ре-

лигиозные представления. Этот праздник символизировал кульминационный момент единения космоса и человеческого коллектива [Stöhr, Zoetmulder 1965: 158–165, 197]. Назывался он *гавай бурунг* (букв. «праздник птиц») и был посвящен верховному божеству, представленному в облике вешей птицы, — Сингаланг Бурунг². Танцы, подобные описанным выше, сменялись настоящим театрализованным представлением, главными действующими лицами которого были мифические предки ибанов, повелитель птиц — верховное божество, подчиненные ему божества также в облике птиц, силы природы. Проводит праздник мифический предок ибанов Кли-енг, с которым отождествляет себя один из участников представления. На веранде длинного дома, считающейся местопребыванием предка, садится женщина, изображающая жену предка, для которой разыгрывается представление. В песнях, исполняемых на изысканном языке с многочисленными метафорами и подробнейшими многословными сравнениями, описываются путешествия в небесные сферы за Сингаланг Бурунгом, который является покровителем охотников за головами и которого необходимо призывать на праздник. Появление этого верховного божества, повелителя птиц, сопровождается сильным ветром, бурей, грохотом. Собрав всех родственников и подчиненных ему птиц, Сингаланг Бурунг подробно описывает все трудности, которые пришлось преодолеть ему, чтобы добыть голову. Как уже отмечалось, одной из метафор головы врага является украшение, потерянное женщиной и разыскиваемое ради нее. Другое иносказательное описание головы — ребенок, которому героиня, потерявшая украшение, поет колыбельную песню. Преодолев многочисленные препятствия в верхнем и нижнем мирах, повелитель птиц прибывает, наконец, на праздник, устраиваемый в его честь. Его появление означает, что общество благополучно существует и процветает: у мужчин пробуждается сила, увеличиваются их мужество и храбрость, столь необходимая для предстоящих походов, у женщин совершенствуются их женские качества — красота, умение, удача в выращивании риса, способность к деторождению. Само представление и песнопения мужчин и женщин, описывающие все перипетии и трудности, которые испытывает великий повелитель птиц Сингаланг Бурунг, стремясь прибыть на праздник по случаю успешной охоты за головами, длились всю ночь. Заканчивался праздник убиением свиньи и гаданием по ее печени [Perham 1878]. Он и сейчас остается самым значительным ритуалом в жизни ибанов, хотя и не связан уже непосредственно с обрядом охоты за головами

² Птицы вообще играют очень большую роль в жизни ибанов. Особое значение придается семи птицам, каждая из которых воплощает определенное божество и должна обязательно присутствовать на всех важных ритуалах. Звуки, издаваемые птицами, толкуются как изречения божеств. При этом учитываются движения птицы, характер издаваемых звуков, точное время и место, где и когда это происходит. Все это придает системе предсказаний по птицам исключительную сложность, и прежде чем стать специалистом в ней, надо пройти долгие и терпеливые годы обучения [Freeman 1961: 141–167; Richards 1972].

и имеет другое название — *гавай нангга ланги* (букв. «праздник восхождения на небо») [Freeman 1975: 280, 284].

Несколько слов о вербальном поведении мужчин и женщин в процессе рассматриваемого здесь обряда и в некоторых других обрядах народов Индонезии. Только у ибанов, населяющих бассейн р. Сарибас, есть специальный термин, обозначающий песнопения, которые исполняются на празднике, завершающем обряд охоты за головами. Они называются *менган*. У других групп ибанов этим же термином обозначаются любые песнопения. Язык особых песнопений, как уже говорилось, отличается ярко выраженной образностью, метафоричностью, подчеркнутой ритмикой, формульным характером. При этом он вполне понятен слушающим. Этими же особенностями обладают и так называемые военные песни тораджей, которые исполнялись после удачно закончившегося похода, когда добытые трофеи-головы лежали в одном месте в деревне. Эти песни построены в форме четверостиший. Сначала мужская часть подробно описывает подготовку похода, предсказания жреца, приближение к селению врага, захват добычи. После того как мужчины закончат восхвалять свою доблесть и храбрость, начинаются песнопения женщин и девушек, потом в диалог с ними вступает голова убитого, которая, попав в незнакомое место, спрашивает обо всем, что ее окружает. Речитативные песнопения заканчиваются тем, что мужчины выражают надежду получить от женщин подарки за свое трудное и опасное дело.

Праздник, которым завершается обряд охоты за головами у ибанов и тораджей, с разнообразными танцевальными представлениями, диалогическими песнопениями является результатом совместного художественно-поэтического творчества мужской и женской групп населения соответствующих общин. Иначе обстоит дело со словесной частью ритуала, который совершает тораджийская жрица в то время, когда мужчины находятся в экспедиции за головами. Добывая жизненную силу и поддерживая тем самым мужчин-воинов, жрица-шаманка в это время рассказывает о своем путешествии в потусторонние миры на сакральном языке, во многом непонятном не только слушающим, но и ей самой. По структуре он не отличается от обычного тораджийского языка. Но архаичные слова, употребляемые для замены общеизвестных в качестве дублетов или синонимов, намеренные словоизменения и словообразования за счет суффиксов, префиксов, инфиксов, добавляемых к словам, где их быть не должно, метафизы букв и целых слогов, использование слов из других языков и диалектов — все это делает язык жриц непонятным для непосвященных. Им доступен только общий смысл песнопений, повествующих о путешествии жрицы по радуге-мосту, а также смысл обращений ее к силам природы, духам-помощникам, разговоров с животными и птицами, т. е. сюжеты, известные заранее. Затрудняла восприятие содержания и особая манера исполнения песен — монотонный вибрирующий голос, растягивание слов и смещение границ между ними. Ритмико-звуковое воздействие слова в данном случае было сильнее, чем его смысловой аспект. При этом язык

жриц характеризуется очень высокой степенью метафоричности, образности, повторами, ритмико-синтаксическими параллелизмами, т. е. свойствами истинной поэзии. Таким образом, созданный во многом искусственно в женской среде и передающийся только по женской линии — от матери к дочери или к племяннице — сакральный язык стал в то же время литературно-поэтическим языком, явившимся результатом исключительно женского духовного творчества [Adriani 1927: 374–375; Adriani, Kruyt 1951: 121–122]. Женская природа языка делает невозможным его использование мужчинами. Если обряд добывания жизненной силы осуществляет мужчина, что бывает крайне редко, то он надевает женскую одежду. Дети, как правило приемные или племянники, называют его *мать* или *тетя*, а не *отец* или *дядя*. Такой жрец называется *баяса* (букв. «обманщик») и никогда не участвует в военных походах мужчин [Adriani, Kruyt 1951: 78].

Тораджи — не единственный народ Индонезии, архаичное поэтическое творчество которого связано с женским поведением и словотворчеством. То же самое можно сказать и о даяках племени нгаджу, населяющих Южный Калимантан. Если у ибанов или тораджей кульминационный момент реализации их творческих потенций достигался в ритуале, знаменующем конец похода за головами, то у нгаджу даяков основные духовные ценности раскрывались в празднике, посвященном умершим, который проводился один раз в несколько лет и длился от семи до тридцати трех дней. «Праздник мертвых» (*тивях*) является у нгаджу даяков, по словам выдающегося исследователя этого народа Х. Шерера, концентрацией их социальных, культурных и религиозных ценностей [Schärer 1966]. Этот грандиозный праздник проходит под руководством главной жрицы — хранительницы и исполнительницы обширнейших песнопений и мифологических сказаний. Она произносит их либо на двух языках — обычном и сакральном, либо только на сакральном. Овладение мифологическим фондом — одно из необходимых условий обучения жреческому искусству. В течение многих лет главная жрица изучает сказания на сакральном языке у своих наставниц и затем передает их по наследству своим ученикам. Жрица исполняет сказания, ученики (вернее, ученицы) повторяют за ней. Тексты мифов и песен, как правило, неизменны, допускается лишь незначительная импровизация. В целом отступление от принципиальной основы считается нежелательным, так как словесный текст может потерять свое действие, что в свою очередь вызовет роковые последствия для исполнителя — болезнь, а может быть, и смерть. Сакральный язык жриц нгаджу даяков называется *баса сангианг* (букв. «язык духов»), способы его образования те же, что и магическо-поэтического языка тораджийских жриц. Сами нгаджу даяки считают этот язык первоначальной формой даякского языка и называют его *баса хело* «язык далеких времен». Но, как показал Х. Шерер, этот язык соотносится с матрилинейной структурой древнего общества нгаджу даяков, связан с женским началом, представленным духами-*сангиангами*, живущими в небесных сферах, и противопоставляется земному, т. е. обычному языку [Schärer 1966, I: 7–9]. Многие тексты, исполняемые жрицей во время «празд-

ника мертвых» на сакральном языке, пронизаны внутренними и конечными рифмами, ассонансами и аллитерациями, синтаксическими и лексическими повторами, четкими ритмическими членениями, т. е. эти тексты поэтически организованы [Ревуненкова 1984а: 35–41]. «Праздником мертвых» может руководить и жрец, но при этом он должен носить женскую одежду и быть жрецом превращенного пола. В отличие от жрицы, называемой *балиан* (букв. «та, в которую вселился дух»), такой жрец называется *басир*, а производный от этого слова глагол *бабасир* означает «вести себя как женщина».

У дусунов вся сакральная сфера сосредоточена в руках женщин, лишь в некоторых селениях незначительное число мужчин заняты сакральной деятельностью, находясь при этом в подчинении у жриц. Там, естественно, только в женской среде создаются и передаются устно огромные тексты на сакральном языке. Если во время занятий ученица жрицы сделает хоть одну ошибку в тексте, то весь текст повторяется с самого начала [Phelan 1983; Williams 1965: 21].

Формирование сакрального языка и особого рода поэтического творчества на нем у тораджей, нгаджу даяков, дусунов Индонезии явно несет в себе отпечаток специфически женской деятельности. Характерно, что у этих народов не отмечено существование мужского языка, подобно, например, охотничьему или профессиональному языку собирателей камфоры у аборигенов Малаккского полуострова. Некоторые принципы образования слов в мужских языках сходны с описанными выше способами образования сакральных женских языков, в частности замена названия слова его описанием, употребление устаревших слов в качестве синонимов. Подобные слова широко используются в заклинаниях *паванга*-шамана у протомалайских племен Малаккского полуострова. Эти заклинания являются древнейшими образцами поэзии на малайском языке в форме нерифмованного стиха [Skeat, Blagden 1906: 418–425; Брагинский 1975: 3–65]. Но охотничья и профессиональная лексика у тех народов Индонезии, где она есть, известна довольно широкому кругу людей и в целом не образует такой мощный языковой пласт, характеризующийся разнообразными приемами словотворчества, каковым является женский сакральный язык у каждого из рассмотренных народов. Конечно, из сказанного не следует, что творчество, в частности поэтическое, у этих народов создавалось только в женской среде и было связано исключительно с ритуалом. Речь, в сущности, шла о том, что, принимая активное участие в ритуальной жизни, в том числе и в сугубо мужских ритуалах, женская часть населения у ряда древних народов Индонезии интенсивно развивала свою деятельность в области языкового и словесного творчества столь изощренного характера, что его функционально уподобляли языку богов и духов в гомеровской и эддической поэзии [Güntert 1921: 63–80].

РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ИНСТИТУТОВ В СОВРЕМЕННОЙ МАЛАЙЗИИ (БОМОХ, ПОНДОКУ)¹

Роль национальной культуры и место традиционной культуры в ней — одна из актуальных проблем современной Малайзии. С начала 1970-х годов эта тема постоянно присутствует на страницах журналов, обсуждается на конгрессах и симпозиумах, звучит в выступлениях политических деятелей и ученых. Основной пафос всех выступлений состоит в следующем: малайзийская культура должна базироваться на культуре малайского этноса, но при этом поддерживать дух взаимного уважения и терпимости к культурным традициям других этносов. Всячески подчеркиваются свойства, которые роднят культуру других народов, населяющих Малайзию, с малайской культурой — независимо от того, результат ли это глубинных генетических связей или общности исторических судеб и длительного совместного проживания. Особое пристрастие в этом смысле обнаруживается к традициям аборигенного населения (*оранг асли*), которое причисляется к малайской этнической общности. Начиная с 1950-х годов проводится ряд мероприятий, способствующих его адаптации к современным условиям жизни. Углубленное изучение традиционных институтов на территории Малайзии составляет одно из главных направлений деятельности современных этнографов этой страны.

В конце 1970-х годов под редакцией видного этносоциолога Зайнала Клинга вышел сборник, посвященный роли традиционных институтов, процессам социализации и урбанизации сельской общины, а также различным вопросам семейной, политической и экономической жизни малайской деревни сегодня [Masyarakat Melayu... 1977]. В данном очерке я бы хотела обратить внимание на две статьи из этого сборника, посвященные роли традиционной медицины и традиционных средств обучения в современной Малайзии, и дать к ним некоторый историко-этнографический комментарий [Osman Mohd Taib 1977; Salleh Awang 1977].

Бомох — древний институт, связанный с определенными способами лечения и до некоторой степени — с шаманскими представлениями. Распространен он среди протомалайских племен (джакуны, темуан, семелай, оранг канак, оранг лаут, оранг селитар), у сенойского племени мах мери, живущего среди протомалайского племени темуан, и среди малайцев. У малайцев этот институт известен в форме *бомор*. У аборигенного населения термин *бомох* означает лекаря, знахаря, шамана, вождя. Бомор у малайцев в прошлом веке выполнял, с одной стороны, лечебные, а с другой стороны, актерские, театрально-изобразительные функции [Ревуненкова 1980: 109–113]. Мохаммед Таиб Осман показал, что институт бомоха активно функционирует в современной малайской общине, тесно взаимодействуя как с мусуль-

¹ Впервые опубликовано в: Малайзия: Этногенез, государственность, традиционная культура. М., 1991. С. 75–81.

манскими доктринами, так и с научно-медицинскими знаниями, ориентированными на западную медицину. Среди исследователей весьма распространен взгляд о том, что принципы традиционной и западной медицины исключают друг друга. Искандер Карей — глубокий исследователь аборигенов Малайзии — считает, что слабая роль бомоха у сенойского племени мах мери объясняется доступностью современных форм лечения. М. Т. Осман не разделяет подобный взгляд, так же как и другую точку зрения, согласно которой для внедрения западной медицины надо менять всю систему культуры. Он показывает, что на уровне осознанного поведения различаются *обат оранг путих* и *обат чара лама*, практически же обе системы лечения сосуществуют в пределах одного мировоззрения. В современных условиях широко применяется арсенал европейских лечебных средств, но всегда имеются наготове и традиционные методы лечения, представленные бомохом, особенно когда дело касается тонких жизненных конфликтов, которые тоже причисляются к разряду болезней. И это вполне естественно, так как древний институт бомох, как и шаманский комплекс вообще, связан с лечением в широком смысле слова, являясь, как говорил С. М. Широкогоров, стабилизатором психологической сферы людей, способствующим гармоничному равновесию в духовной жизни общества.

Хотя формально лидерство в религиозной жизни народов Малайзии принадлежит мусульманству, в действительности существует некий религиозный континуум, в котором обе религиозные системы — мусульманская и традиционная, представленная бомохом (бомором), — сосуществуют, взаимно дополняя друг друга, особенно в сельской местности. В своих закланиях и призываниях бомох использует суры Корана, традиции бомоха приобретают мусульманскую окраску, бомохи могут быть служителями мечетей, некоторые из них называют себя *ахли агама*, т. е. знатоками религии (имеется в виду мусульманство). Особенно это ярко проявляется в штате Селангор. Есть обряды, которые совершает бомох, но заканчивает их благословляющей молитвой имам. Хотя бомохи ведут свою родословную от первопредка, который был равен самому Верховному божеству, они включают в нее также и мусульманских пророков — Адама, Мухаммеда, Лукмана — и объясняют, что их традиции восходят к исламу. Такие типовые моменты становления бомоха, как видения, сны, встреча с необычным существом, нахождение магических предметов, т. е. все характерные моменты становления шамана, интерпретируются в мусульманском духе как встреча с шейхом или мусульманским пророком.

Речь здесь может идти не просто о мусульманской окраске традиционных представлений, а о проникновении элементов мусульманства в самую сердцевину традиционной системы. И в этом нет ничего неожиданного, т. к. шаманизм по своей сути является такой системой, которая очень легко впитывает и воспринимает всякого рода нововведения и вживается в любую культурно-религиозную и социальную среду. Еще одним доказательством этого является использование в качестве философской доктрины бомоха философии театра плоских кожаных кукол — *ваянг кулит*.

Бомохи из штата Селангор уподобляют себя *далангу* (кукловоду). Подобно тому как даланг управляет судьбами своих героев, так и бомох держит в руках судьбы своих соплеменников.

Если институт бомоха относится к древнейшим традициям, продолжающим свое существование в современных условиях, то другой институт — *пондок*, сохраняющийся в Малайзии в сельских районах и на окраинах городов [Mohamad Abu Bakar 1989], имеет сравнительно недавнее происхождение и связан с распространением ислама. Этот институт представляет собой особую систему образования и воспитания в мусульманском духе в сельской местности, где распространено орошаемое земледелие. Расцвет этой системы приходился на конец XIX — начало XX в., когда существовали знаменитые центры обучения, пользовавшиеся поддержкой султанов, знаменитых учителей из Индонезии и деревенской элиты. Аванг Хад Саллех наблюдал функционирующие пондоки в северо-восточной и восточной частях Малаккского полуострова — в штатах Кедах, Перлис, Келантан, Тренгану, а также в малайских районах южного Таиланда.

Прежде всего о термине *пондок* (букв. «хижина», «лачуга», «шалаш», «хибара»). Так в середине XIX в. назывались жилища бродячих племен Малаккского полуострова, 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» [Миклухо-Маклай 1951: 357].

Нынешний пондок представляет собой самостоятельное поселение, состоящее из дома учителя, молитвенного дома и домов учеников. Дом учителя отличается по своим размерам от жилищ учеников. Перед молитвенным домом, где происходит обучение, стоит сигнальный барабан или просто ствол дерева, битьем в который оповещают о времени молитвы или о каком-либо важном событии. Перед домом имеются два бассейна — мужской и женский — для ритуального омовения перед молитвой и омовения ног перед входом в дом. Домики учеников на 1–2, 4–8 человек располагаются вокруг дома учителя и молитвенного дома на очень близком расстоянии друг от друга, крыши их иногда соприкасаются. В поселении имеется лавочка, находящаяся в ведении одного или нескольких учеников. Дома обучающихся делятся на две части: перед домом учителя располагаются домики мальчиков и неженатых мужчин. Позади дома учителя находятся более благоустроенные жилища для семей. Хотя пондок призван удовлетворять потребность в обучении молодежи, но не запрещено учиться людям семейным и даже пожилым. Существуют две категории учеников: 1) постоянные ученики, состоящие в основном из детей, обучающихся в течение всех дней недели; 2) временные ученики, состоящие из взрослых людей, приходящих на обучение только в конце недели, нередко из других деревень. Иногда в конце недели в одном месте может скопиться до 1000 учеников.

Особый ритм и время обучения определяются возделыванием риса на заливных полях. В Малайзии собирают два урожая риса в год, самое горячее время — это высадка рассады и сбор урожая. Остальное время — относительно свободное, и тогда население имеет возможность чаще посещать школу, слушать лекции, углублять свои познания в области религии. Наиболее интенсивный период обучения — между урожаями, чередование периодов большей и меньшей занятости в рисоводческом хозяйстве является причиной того, что подобные школы располагаются только в районах возделывания риса. Они не могут существовать среди населения, основным занятием которого является рыболовство, поскольку оно не носит сезонного характера.

Учителем становится обычно человек, побывавший в Мекке. 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, стремятся обучаться у разных учителей и переезжают из одной общины в другую. Ученики не платят за обучение, но фактически плата выражается во всевозможных дарах, обложениях и в поочередной обработке земли учителя. Учитель столь же почитаем в сельской местности, как староста, имам, преподаватель школы. К нему обращаются за советом, благословением, в случае болезни — за лекарством. В его ведении — чтение молитв, проповедей, руководство церемониями — свадебными, похоронными. Политические партии, прежде всего их лидеры, стремятся заручиться поддержкой таких учителей.

Обучение в системе пондок — добровольное и престижное. Прошедший полный курс обучения может в будущем стать служителем мечети или таким же учителем.

Как уже говорилось, учениками пондока могут стать не только дети, но и взрослые, даже старые люди: одни хотят углубить свои знания, другие ищут в пондоке успокоения, третьи, особенно пожилые, не надеясь попасть в Мекку, считают, что они приблизятся к состоянию, сходному с посещением Мекки, если будут совершенствовать свои познания под руководством наставника. Главное, что постигают ученики, — знание мусульманской религии, законов этики, нравственности. За серьезные нарушения ученики изгоняются, за небольшие — выслушивают нравоучения.

Ученики должны отвлечься от материальных интересов в процессе обучения, сосредоточиться на духовном познании, иметь самые скромные потребности в еде, одежде, во всем образе жизни. Каждый учащийся живет в хижине, имеет небольшое хозяйство, самый необходимый запас продуктов. Нередко устраиваются угощения для всей общины — по случаю чьей-нибудь свадьбы, в честь предков и т. д. Пожилых и старых учеников обязательно поддерживают внуки. Обучение происходит в молитвенном доме или доме учителя — в специальной комнате или на веранде. Ученики рассаживаются полукругом, скрестив ноги. Место для учителя покрыто тканью или подушкой и находится у входа. Перед каждым учеником лежит откры-

тая книга. Учитель читает строку за строкой, толкует текст, анализирует, ученики делают свои пометки на полях.

Обучение прерывается в период сбора урожая риса и в месяц Рамадан, а также в связи с какими-либо непредвиденными случаями — неотложными делами, смертью родственника и т. п. Праздник в связи с прекращением поста ученики обычно стараются проводить в семье вместе с родителями.

Те, кто остается в это время в общине, устраивают совместный праздник. Для этих целей имеется специальная утварь и посуда, принадлежащие всей общине.

По словам Замахшари Дофира, несмотря на то что малайзийские пондоки почти вытеснены современными религиозными училищами — медресе [Zamakhshari Dhofier 1990: 27], на периферии страны данная система обучения и воспитания все еще выполняет важную функцию сохранения мусульманских традиций в современной Малайзии.

ЭТНОГРАФИЯ В ИНДОНЕЗИИ¹

1945 год — год победы национально-освободительного движения Индонезии и освобождения страны от колониальной зависимости — можно считать и годом рождения индонезийской этнографии (антропологии). С этого времени и до сих пор никогда этнографическая наука не ставила перед собой иных задач, чем те, которых требовала практика экономического, культурного и национального развития страны. Подчиненность этнографических исследований актуальным потребностям и проблемам развития независимой Индонезии постоянно подчеркивали в своих работах и выступлениях как антропологи, социологи, представители других социальных наук, так и общественно-политические деятели. В этой цельности и неизменности задач, острой политической окрашенности этнографических исследований и состоит наиболее ярко выраженная черта этнографии как науки на протяжении всего послевоенного периода Индонезии. В этом отношении наука всегда носила и носит прикладной характер. Именно социально-политические потребности развивающейся по пути независимости страны обусловили возникновение и определили характер и направления в развитии индонезийской антропологии, придали ей ту специфику, которая отличает ее от антропологии в других странах Юго-Восточной Азии, не испытавших столь бурных революционных потрясений.

В этой статье сделана попытка показать, как конкретно реализовывались в Индонезии связи этнографии с современностью в различные периоды послевоенного времени, как постепенно с ростом профессиональных кадров развивались представления о содержании этнографии, расширялась и обогащалась методика этнографических исследований. И всякий раз, как бы ни возникало впечатление настойчивой повторяемости и однообразия, мне придется вслед за авторами рассматриваемых работ говорить об актуальных проблемах экономического, национального, культурного развития, ставших предпосылкой появления тех или иных исследований.

Лозунг о необходимости тесной связи этнографии с практическими потребностями страны, несмотря на свою неизменную актуальность, в первые годы существования республики (1949—1955) носил чисто декларативный характер и являлся скорее установкой на будущее развитие этой науки.

В стране еще не было профессиональных этнографов среди индонезийцев. Этнологическими исследованиями занимались в основном служащие административно-политического аппарата, которые осознавали необходимость этнографических знаний в своей практической деятельности. Отсутствие специальной подготовки не могло, однако, не отразиться на их трудах, представлявших собой «бессистемные и некритические компиляции фактов» [Village 1967: 28], — такую строгую оценку дает крупнейший

¹ Впервые опубликовано в: Этнографическая наука в странах Азии: Южная и Юго-Восточная Азия. М., 1993. С. 178—209.

современный индонезийский этнограф Р. М. Кунчаранингат, к работам которого мы будем неоднократно обращаться. Его слова относятся только к исследованиям по общине, но именно они в то время отражали состояние национальной этнографической науки в целом.

Неблагоприятно сказался на развитии национальной индонезийской этнографии в первые годы независимости и решительный разрыв с голландской традицией изучения народов Индонезии. А ведь как раз Индонезия стала тем огромным исследовательским полем, на котором возник ряд школ и направлений в голландской этнологии, внесшей заметный вклад в развитие мировой этнографической науки [Членов 1979: 274–288]. Первые индонезийские ученые не только отказались изучать голландский язык, но и не захотели использовать опыт изучения индонезийских народов голландскими учеными, считая их проводниками идей колониализма. Вскоре, однако, индонезийские ученые поняли необходимость изучения истории индонезистики, решили произвести переоценку важнейших достижений голландской этнологии, сделать труды голландских исследователей в какой-то мере доступными для индонезийцев. Именно с этой целью и был написан юристом Р. С. Сасонгко учебник для средней школы под названием «Введение в этнологию», где в облегченной форме дается пересказ на индонезийском языке содержания двух этнологических пособий голландских авторов — Дейфендака и Фишера [Sasongko 1956], т. е. собраны самые общие сведения о народах Индонезии, их происхождении, языке, социальной организации, хозяйстве, жилище, формах брака и т. п. В 1950-х — начале 1960-х годов появляются переводы голландских книг по этнографии, социологии, обществоведению, например «Введение в культурную антропологию Индонезии» Х. Фишера; «Экономико-социальная история Индонезии» Ю. Х. Бюргера; «Общение. Краткое введение в общую теорию обществоведения с упором на Индонезию» Р. Дайка; «Жизнь в древней Индонезии» Х. Хекерена и др. [Fischer 1959; Burger 1962; Dijk 1951; Heekeren 1955].

Позже, уже в 1970-е годы, возникнут совместные индонезийско-голландские исследования, в частности по проблеме семейного планирования. И все же неприятие голландской этнографии (хотя и в более умеренном выражении, чем в первые годы после революции) сохраняется в течение всего последующего времени. Голландские школы в этнографии, возникшие на основе полевых исследований в Индонезии, не оказали заметного влияния на современную индонезийскую этнографию, которая, как будет видно из дальнейшего описания, стала ориентироваться на методы и концепции английской и американской культурной и социальной антропологии и пошла по пути интеграции социальных, исторических и филологических наук, пытаясь соединить физическую и социальную антропологию, этнологию, археологию, этнолингвистику [Koentjaraningrat 1969a: 107]².

² О различном содержании понятий *этнология*, *социальная и культурная антропология* см.: [Бромлей 1979: 7–22].

Если обратиться к самым истокам индонезийской этнографии, то надо отметить, что началась она с проблем исследования культурного строительства и лишь несколько позже в ней ясно обозначилась социально-экономическая тематика, долгое время сохранявшая доминирующее положение в этой науке.

Сразу после провозглашения независимости, когда еще не было кадров профессиональных этнографов, не были определены предмет и задачи индонезийской этнологии в целом, в стране стали серьезно обсуждать проблемы развития культуры в независимой Индонезии. И это было не случайным явлением, а своего рода продолжением довоенной, разгоравшейся в 1930-х годах среди национальной интеллигенции еще в условиях колониального режима, но в преддверии грядущего освобождения страны полемики о культуре. «По какому пути должно идти развитие культуры независимой Индонезии?» — вот главный вопрос, который вызвал горячую дискуссию между сторонниками западной ориентации во главе с писателем, ученым и общественным деятелем Сутаном Такдиром Алишахбаной и националистически настроенными общественными деятелями и писателями во главе с Ки Хаджи Девантарой и Сануси Пανε. Сутан Такдир Алишахбана считал, что независимая Индонезия должна усвоить материализм, интеллектуализм и динамизм западной культуры, а Сануси Пανε утверждал, что Индонезии следует вернуться к своему прошлому, т. е. к созерцательности и умиротворенности восточной, прежде всего индийской, культуры [Kartamihardja 1954].

Проблемы, казавшиеся столь важными и значительными в довоенный период, потеряли свою остроту в условиях независимости. Стало ясно, что Индонезия должна идти собственным путем в развитии культуры, но актуальность приобрел другой вопрос: что такое культура и какова ее роль в построении нового общества? Этот вопрос в числе других обсуждался на двух всеиндонезийских конгрессах в 1948 г (в Магеланге) и в 1954 г. (в Бандунге), которые были организованы Обществом по изучению индонезийской культуры. Важное место, в частности, на 2-м конгрессе занимала проблема определения культуры³. Один из выступавших отметил, что если до 1948 г. под понятием *культура* подразумевалось прежде всего искусство, то теперь считается, что оно «охватывает всю жизнь человека в обществе, как внешнюю, так и внутреннюю <...> все внутренние силы и возможности, наличествующие в обществе, т. е. все результаты человеческого разума, включая его стремление к созиданию или его творческую энергию» [Indonesia 1952: 386, 392]. На этом же конгрессе подчеркивалось, что культура является движущей силой в борьбе за полное национальное освобождение. «Культура — это результат действий человека, который разрушает и формирует окружающий мир так, как это нужно для достижения более высокого жизненного уровня. Мы всегда рассматриваем культуру как результат слияния разума,

³ Материалы 2-го Индонезийского конгресса см.: [Indonesia. Madjalah kebudayaan. 1952: 2—486].

духа и материи», — сказал в приветственной речи конгрессу Мохаммад Хатта [Indonesia 1952: 21].

Тогда же был поставлен вопрос о том, как гармонично развивать культуру многочисленных народов Индонезии и как наилучшим образом воспринимать достижения западной культуры, чтобы способствовать обогащению национальной индонезийской культуры, не нарушая принципы и мораль индонезийского общества и, самое главное, не противореча принципам *панча сила* — основе государства.

На этом конгрессе еще не было специалистов-этнографов, но общественные деятели, искусствоведы, литераторы и другие деятели культуры определили, по существу, этнографический подход к изучению культуры, который в будущем подхватят и будут развивать этнографы.

В начале 1950-х годов в журнале *Indonesia* печатались статьи по культуре, имеющие важное этнографическое значение: о синтезе западноевропейской и индонезийской музыки, танцевальном искусстве Индонезии, судьбе балийского искусства, его индийских истоках, о балийских кастах, традиционной балийской культуре, об искусственной консервации некоторых ее сторон в интересах туризма, о современных веяниях в балийской культуре [Indonesia 1952, № 7: 1–6; № 8: 1–8; № 9: 5–7; Nomor Bali 1952]⁴

Чтобы преодолеть разобщенность и способствовать взаимному ознакомлению с жизненным укладом, представлениями и культурой многочисленных индонезийских народов и, таким образом, на деле осуществлять политику единства, провозглашенную в государственном лозунге «различны, но едины» (*bhineka tunggal ika*), в 1950-х годах создается серия под названием «Знай свой край» (*Kenallah tanahairmu*), которая продолжала выходить до конца 1970-х годов. Начало этой серии положил популярный очерк о тораджах, месте их расселения, основных занятиях, жилище, праздниках, одежде, жизненном укладе; затем были изданы подобные материалы о жизни и населении острова Роти, Восточной Явы, Бали, Мадуры, Сунды. Близи к этой серии вышедшие в 1950-е годы популярные описания истории, географии, населения Индонезии, Западного Ириана, Пасундана (части Западной Явы), а также воспоминания о жизни, праздниках, свадебных и похоронных обрядах, пище населения острова Роти [Harahap 1952a, b; Gyanto 1958; Boentaran 1957; Katoppo 1955; Safiudin dan Harahap 1955; Soemaatmadja 1960; Halim Karim 1952; Silitonga, Soekardin, Tambuan 1952; Efendi 1952; Samsudi 1954; Manafe 1967], книга об обычаях каро батаков [Tamboen 1952], в которой излагаются сведения по географии, истории, родовой социальной организации деревни, повседневной жизни, историях народа, описываются различные обряды жизненного цикла, религиозные представления. Поскольку автор книги о каро батаках — профессиональный судья, он уделил особое внимание вопросам землепользования, наследованию собственности, судопроизводству, административному управлению. Вышедший в 1956 г. сборник «Знакомьтесь с Южным Сулавеси» [Mangemba

⁴ Выпуск посвящен исключительно Бали.

1956] сочетает популярные очерки о жизни и представлениях народов Южного Сулавеси с научными статьями, посвященными вопросам исторических и культурных связей этой области с другими частями Индонезии.

Статьи по культуре и искусству, популярные очерки о жизни различных народов Индонезии, написанные искусствоведами, литературоведами, писателями, журналистами, юристами, государственными деятелями, но не профессиональными этнографами, в первое десятилетие после индонезийской революции, были, по сути дела, первыми образцами описательной этнографии, рассчитанными на широкие слои читателей и не претендовавшими на постановку, а тем более на решение важных проблем этнологии. Среди вышедших в начале и середине 1950-х годов работ по социальной тематике (например, о социальном положении крестьян в районе Пачет, результатах социально-демографического исследования в окрестностях Джокьякарты [Zahar 1953; Guritmo 1956]) выделяется своим проблемным характером работа К. Л. Тобинга о Западном Калимантане [Tobing 1954]⁵. Журналист по профессии, автор начиная с 1952 г. написал ряд статей и книг по социально-экономическим проблемам Индонезии. В названной книге его внимание привлекли вопросы традиционной экономики даяков и особенно проблема трансмиграции, т. е. взаимоотношения даяков с переселившимися на их земли из густонаселенных районов Явы. Анализируя вопросы землепользования у даяков, приверженность их своим традициям, подчеркивая их отличие от традиций пришлого населения, Тобинг объясняет причины неудачи политики трансмиграции на Калимантане. Так в начале 1950-х годов был впервые поставлен на обсуждение этот острый вопрос, который в будущем займет особое место в этнологических исследованиях.

Появляются первые работы самих индонезийцев по социологии и социальной психологии [Gondokusumo 1947; Soerjokoesomo 1951; Hadikusuma 1951; Adinegoro 1958]. Следует выделить книгу Х. Шадили «Социология в индонезийском обществе» [Shadily 1957], написанную в тюрьме в 1948 г. на основе двух европейских трудов по социологии (П. Вундта и Г. Спенсера), а также собственных наблюдений. Изложив социологические проблемы, автор заканчивает книгу главой «Общий взгляд на культуру и общество в Индонезии», в которой рассматривает культуру как саморазвивающееся, спонтанное явление в обществе и цивилизации, как явление, сознательно усвоенное обществом под влиянием внешних факторов. Главная цель, которую ставит автор книги, — с помощью социологической методики понять, что происходит в современной Индонезии, проанализировать характер изменений в индонезийском обществе и культуре и предсказать их развитие.

В первое десятилетие существования Индонезийской республики не сложились еще представления о предмете этнографии, содержании этой науки и ее границах, но из приведенных определений понятия *культура*,

⁵ На эту же тему в 1957 г. защитил диссертацию Камото Утомо [Kamoto Utomo 1957].

отбора книг для пересказов и переводов на индонезийский язык с голландского, социологических работ самих индонезийцев возникает явная тенденция тесного сотрудничества этнологии с социологией, экономикой, демографией, которое будет и дальше развиваться по пути синтеза социальных наук и культурологии. Вскоре появляются и первые теоретические обоснования намечающейся тенденции, подчеркивается необходимость особого пути развития индонезийской этнографии, отличного от этнографического развития в Европе и США.

В учебнике «Основы индонезийской антропологии», написанном доцентом Университета в Бандунге Абдурахимом Джих, разделяются понятия *физическая антропология* и *культурная антропология*; к последней относятся социальная структура, система родства, религия, первобытная экономика, типы общин. Кроме того, автор выделяет понятие *этнография* как описание отдельных этносов Индонезии (аче, батаков, минангкабау, ментавайцев, сунданцев, балийцев). Особенно подчеркивается необходимость антропологических знаний для изучения любых областей жизни страны и прежде всего для осуществления политики взаимного уважения и взаимопонимания, т. е. для практического применения государственного лозунга «Различны, но едины». «Главная задача культурной антропологии в нашей стране, — говорит автор, — помочь в развитии отсталым племенам страны и внести вклад в прогресс государства и всей нации» [Abdurachim Jih 1962: 100].

В середине 1950-х годов в начале своей научной деятельности Р. М. Кунчаранинград написал учебник по истории индонезийской культуры [Koentjaraningrat 1956] для средней школы высшей ступени, который вполне можно считать и первым учебником по общим проблемам индонезийской этнологии. Автор не отвергает достижения голландских исследователей в изучении культуры народов Индонезии. Более того, Кунчаранинград достаточно высоко оценивает их вклад, но при этом подчеркивает, что они рассматривали индонезийскую культуру и общество не изнутри, а с точки зрения внешних влияний: индийских, мусульманских, европейских. Полемизируя конкретно с голландским археологом В. Ф. Стюттерхеймом, который, выделив индуистский, а затем индонезийско-индийский период в истории культуры Индонезии, делает, кроме того, слишком большой крен в сторону археологии при исследовании культуры в целом, Р. М. Кунчаранинград формулирует свое понимание *культуры*, которое включает: 1) орудия труда в самом широком смысле слова, куда входят земледельческие орудия, оружие, жилище, одежда; 2) общество со всей социальной структурой; 3) язык; 4) науку («знание»); 5) верования; 6) искусство. Определив такое, по существу, неограниченное содержание культуры, в котором сливаются понятия собственно *культура* и *общество*, Кунчаранинград переходит к более конкретным проблемам антропологии и этнографии Индонезии, характеризует этапы истории культуры Индонезии, реконструирует доисторическое прошлое страны, кратко и в самой общей форме описывает происхождение народов Индонезии, родственные группы, территориальные объединения; рассматривает проблемы рода, племени, этноса, возник-

новения государств, верований и представлений об окружающем мире у индонезийских народов, первые произведения литературы и искусства, делает выводы о происхождении народов, языков, типов жилища, социальной организации народов Индонезии. Позже, в серии работ, посвященных культуре и социальной организации, Кунчаранингат более конкретно и определенно разовьет свои идеи. В свете его последующих трудов книгу по истории индонезийской культуры, вышедшую в период становления индонезийской этнографии как науки, можно рассматривать в качестве первой попытки сформулировать в самой обобщенной, несколько абстрактной форме основные задачи и проблемы будущих исследований.

Еще один известный антрополог И. Б. Аве в докладе «Рождение антропологии как науки и ее дальнейшее развитие» обратил внимание на важные функции культурной антропологии в деле государственного строительства, ссылаясь при этом на опыт СССР и Мексики. И. Б. Аве считает необходимым привлечь внимание исследователей к эволюционной теории, которая усиливает свои позиции в освободившихся странах Азии, Африки, Латинской Америки. «Хотя еще слишком рано утверждать, — пишет Аве, — что антропология в освободившихся странах Азии, Африки, Латинской Америки имеет одинаковые особенности, все же можно с уверенностью сказать, что в этих странах развивается единая антропология, отличная по своему характеру от европейской и американской. Антропологией занимаются местные кадры, практически сосредоточенные на исследованиях собственной страны, осуществляющие полевую работу в тесной связи с археологией, физической антропологией, лингвистикой, историей. Они уделяют внимание именно тем аспектам культуры, которые были недооценены функционалистами, а сейчас не учитываются этнопсихологами США. Индонезийские антропологи подвергают критическому пересмотру этнографический материал, собранный о стране иностранными антропологами» [Ave 1961: 30]. В 1970-е годы И. Б. Аве предложил свою классификацию индонезийских народов [Ave 1970].

С середины 1950-х годов в индонезийской этнографии начинают проводиться конкретные этносоциологические исследования деревни, прежде всего яванской общины. В 1954—1955 гг. Индонезийский университет в Джакарте обследовал 23 яванские деревни по специальной социодемографической программе. Интерес к сельской общине проявил также Институт по изучению социальных проблем и обычного права при университете в Джакарте; результаты обследования были опубликованы в журнале *Sociografi Indonesia*. В конце 1950-х годов были защищены диссертации и вышли в свет книги этнографов, экономистов, демографов, посвященные вопросам землевладения и землепользования в общине Центральной Явы, проблемам административного управления, проблеме лидера, различным демографическим проблемам [Bachtiar 1958; Sastrodihardjo Soedjito 1957; Nitisastro 1956; Nitisastro, Ismael 1959].

В 1958—1959 гг. Кунчаранингат, работая в Корнелльском университете США, предпринял на примере центральной яванской общины исследование принципа *gotong-rojong* (взаимопомощи и кооперации), считающегося од-

ним из основополагающих принципов, на котором строится современное индонезийское общество. С помощью метода контрольного сравнения, предложенного американским ученым Ф. Эгганом, Кунчаранинград изучил состав деревень, хозяйство, родственные связи и показал, сколь разнообразно может быть содержание принципа *gotong-rojong*, зависящее от характера помощи, времени ее осуществления, длительности, от отношений между участниками, способов вознаграждения. Учитывая все эти признаки, Кунчаранинград подразделяет единый по своей сути принцип на семь типов [Koentjaraningrat 1961a]. Несколько позже Кунчаранинград вернется к этой проблеме, но уже на более широком материале — в связи со сравнительным изучением индонезийской общины. Он отметит всю сложность понятий и представлений, выраженных в принципе *gotong-rojong*. Помимо взаимопомощи и кооперации этот принцип означает также возмещение услуг общине ради общего блага (*kerdja bakti, darma bakti*), а также особую духовную атмосферу, особый социокультурный этос, в котором находит выражение система ценностных ориентаций, нравов и обычаев общества. Последний аспект принципа *gotong-rojong* чрезвычайно важен в национальном строительстве [Village 1967: 394, 395, 397], о чем Кунчаранинград позже будет писать не один раз. В 1983 г. вышла еще одна книга Кунчаранинграта, посвященная яванской культуре. Эта работа была оценена в научных кругах как наиболее серьезное исследование этой темы со времен Т. С. Рэффлза (середина XIX в.) [Koentjaraningrat 1983].

Предстоящее введение земельной реформы и решение крестьянского вопроса усилило внимание ученых к проблемам деревни. Выходит в свет книга «Строительство деревенской общины» Ины Сламет, бывшей в то время заведующей отделом культурной антропологии в Институте общественных исследований, который состоял при юридическом факультете Индонезийского университета в Джакарте. И. Сламет также занималась сельской общиной Явы — вопросами землевладения, землепользования, урбанизации и обнищания, взаимопомощи и кооперации. Эта книга, во многом перекликаясь с книгой Кунчаранинграта, своеобразно дополняла ее. Второе издание своей книги Ина Сламет дополнила материалом о проведении земельной реформы и распределении урожая в общине [Slamet 1965].

В 1963–1964 гг., в течение года, на Западной Яве проводил этносоциологическое обследование Сантосо Састромихарджо. В десяти деревнях собирались сведения о различных сторонах жизни яванской общины: системе родства, воспитании детей, традиционных методах ведения хозяйства, религиозных верованиях, отношении членов общины к традиционным институтам. Социолог Село Сумарджан, опубликовавший ранее два глубоких социологических исследования о развитии деревенской общины и о социальных изменениях в Джокьякарте [Sumardjan 1962a; 1962b], после участия в этой экспедиции напечатал результаты своего обследования двух деревень по методу качественного анализа⁶

⁶ См. об этом: [Koentjaraningrat 1969a: 101, 102].

В 1964 г. группа от Университета им. Гаджи Мады в Джокьякарте изучала вопросы землевладения и землепользования на Яве с помощью методов количественного анализа. Что касается общины за пределами Явы, то в 1960-х годах можно назвать только одну общину, привлекавшую внимание ученых. Это община у отданумов (Южный Калимантан), экономические и социальные отношения которых изучала группа антропологов под руководством И. Б. Аве. Результаты этого исследования остались неопубликованными, кроме одной статьи о физических данных отданумов [Munandar, Liem Hiang Tjong 1961].

Достаточно большой материал по изучению преимущественно яванского общества, методика, отработанная при исследовании различных социально-экономических проблем, касающихся ее функционирования, подготовили почву для более широкого изучения общины Индонезии в целом на новом материале и на уровне междисциплинарных исследований. Новый этап в изучении индонезийской общины открывается уже упоминавшейся мною книгой, изданной на двух языках — английском и индонезийском, под редакцией Кунчаранинграта [Masjarakat desa 1964; Village 1967]. Эта книга — результат сотрудничества индонезийских, английских и американских специалистов по этнографии, социологии, обычному праву и сельскому хозяйству, которые подчинили свои интересы в изучении общины задачам ее этнографического исследования. Таким образом, если вся этнография Индонезии мыслится как синтез социальных наук, о чем неоднократно говорили ведущие ученые страны, то книга *Village in Indonesia* является примером синтеза в изучении индонезийской общины. Эта книга — первое фронтальное исследование индонезийского общества после колониального периода, которое продолжает оставаться преимущественно аграрным. Предметом внимания являются 13 типов региональных общин, разных по своим социально-экономическим и религиозным параметрам: общины Суматры (минангкабау, каро батаков, лампунгов), Центральной и Западной Явы, Сулавеси, Бали, Западного Ириана.

Очерки, посвященные каждому типу, построены по возможности единообразно: особенности демографии, характер поселений, характер собственности на землю, социальные и политические структуры. Богатый сравнительный материал по индонезийской общине, представленный в книге, раскрывает сущность многих явлений и процессов, происходивших в то время в стране. Эта книга стала своего рода эталоном для последующих работ по общине. Назовем для примера учебник по сельскому хозяйству для средней школы «Основы социологии общины». Автор — Сукандар Вириятмаджа, опираясь на европейских социологов и на указанную работу по общине, рассматривает проблемы деревенской жизни с точки зрения представлений ее участников о жизненном цикле, социализации, моделей поведения, понятий о социальной норме и жизненно важных ценностях, а также касается проблемы коммуникации и общественного мнения, социальной стратификации, социальных, экономических и религиозных институтов, изменений в социальной жизни города и деревни.

Появившиеся национальные кадры антропологов все шире привлекались к решению наиболее актуальных проблем экономического и культурного строительства. В 1960-е годы были популярны идеи строительства нового справедливого и процветающего общества, единства и интеграции народов Индонезии, идеи создания единой индонезийской нации, под которой подразумевалось не этническое, а политическое единство в рамках одного индонезийского государства. В эти годы рождается новое ответвление в индонезийской этнографии — изучение папуасов Западного Ириана. До этого времени территория Западного Ириана оставалась единственным владением Голландии, и изучением ее населения голландцы продолжали усиленно заниматься. Развернувшаяся в конце 1950-х — начале 1960-х годов борьба за освобождение Западного Ириана завершилась воссоединением его с независимой Индонезией, исследование народов этой области стало делом индонезийских ученых. Перед страной встал вопрос, как втянуть в общее революционное движение народы Западного Ириана и как проводить политику экономического и культурного строительства среди папуасского населения Западного Ириана, которое довольно резко отличается по своим физическим и культурно-бытовым признакам от основной массы индонезийского населения. Ученые справедливо полагали, что единственный путь к этому — подробное знакомство научных кругов и широких масс населения с жизнью и культурой папуасов.

Этой цели отвечали почти одновременно вышедшие три книги о папуасах Западного Ириана. Одна из них — книга уже упоминавшейся Ины Сламет «Жизнь народов Западного Ириана». Начинается она с классификации народов Западного Ириана по территориальному и культурно-хозяйственным признакам, но более подробно описывает культуру трех племен: мимика — наиболее отсталого полукочевого народа, населяющего южный болотистый берег; экари (а также мони) — племени, живущего высоко в горах, и мую — племени, живущего на границе с Восточным Ирианом и имеющего общие черты как с горными, так и с прибрежными народами этой территории. Под культурой автор понимает, как это нам уже известно по другим его работам, «всю жизнь определенного человеческого коллектива, включая его материальную и духовную деятельность» [Slamet 1964: 19]. После кратких сведений о хозяйстве, социальной организации, религиозных представлениях, описания системы родственных связей, которые пронизывают всю жизнь папуасов, автор переходит к главной проблеме, ради которой написана работа, — к проблеме их будущего развития в составе Индонезии. С одной стороны, низкий уровень развития культуры, крайняя изолированность и территориальная разобщенность племен и, как следствие, замкнутость и этноцентризм очень тормозят процесс адаптации папуасов к новым условиям жизни в Индонезии. Но, с другой стороны, по мнению исследовательницы, имеются и позитивные факторы, которые способствуют их интеграции с другими народами Индонезии. В этом отношении особенно большое значение приобретают принципы взаимных услуг и равенства (*timbal balik, kesamarataan*), а также чрезвычайно разветвленная система

родственных связей. Перечисленные факторы поддерживают в людях чувство собственного достоинства, уверенности в себе, свободную манеру поведения, что, по мнению ученого, облегчает им переход из каменного века в современное общество. Что касается проблемы культурной адаптации папуасов, то и здесь есть особенность в поведении, которая содействует как интеграции отдельных папуасских племен, так и интеграции их с индонезийскими народами, а именно — способность папуасов легко усваивать элементы пришлых культур, будь то элементы культур других папуасских племен или элементы культуры индонезийских народов. Используя все эти факторы, нужно преодолеть отсталость и замкнутость папуасов и приобщить их к культурной жизни и строительству нового общества в Индонезии — таков вывод книги И. Сламет о папуасах.

Одновременно с книгой И. Сламет о папуасах Западного Ириана вышел сборник очерков о них под редакцией Кунчаранинграта и социолога Харши Бахтиара [Penduduk Irian Barat 1963]. Задача сборника была определена так же, как и для большинства выходивших в послевоенное время книг по этнографии, а именно — знакомство народов Индонезии с культурой друг друга для того, чтобы понять и уменьшить этнические различия при строительстве справедливого и процветающего общества, основанного на принципе «Различны, но едины». Книга представляет собой историко-географические очерки как о Западном Ириане в целом, так и об отдельных племенах: биак нумфорах, варопеях, мую, каранках, маринд-аним и др. Как и в работе И. Сламет, затронут очень важный вопрос о культурной адаптации и изменении в культуре папуасов под влиянием культуры пришлого населения. Но взгляды на папуасскую культуру у авторов двух названных книг различаются. Если И. Сламет подчеркивает такие черты папуасской культуры, как ее нетронутость, жизненность, изолированность, то в сборнике под редакцией Кунчаранинграта и Х. Бахтиара обращено внимание на иной аспект культуры — ее восприимчивость к внешним влияниям. Правда, Ина Сламет тоже обратила внимание на эту черту папуасской культуры, приводя даже слова Т. И. Хелда о папуасах как импровизаторах культуры, но она не развила этот свой тезис.

В своей статье в указанном сборнике Х. Бахтиар подробно рассматривает древние культурные связи Западного Ириана с государствами Индонезии в период голландского господства и позднее, которые ускорили процессы социальной дифференциации папуасского общества. Автор считает, что в настоящий момент нужно подчеркивать факторы, не разъединяющие, а объединяющие папуасов: такими факторами должны стать индонезийский язык, общие денежные единицы, религия (мусульманство или христианство). Х. Бахтиар считает, что нужно проводить политику прочного единения папуасских культур, обогащенных влияниями, идущими от народов за пределами Западного Ириана.

В статье Кунчаранинграта в этом сборнике проводится мысль о том, сколь сложным может оказаться процесс столкновения двух культур для такого народа, как папуасы. Обрушившиеся на них иностранные влияния

переживались папуасским обществом как огромное потрясение, которое, по мнению автора, должно привлечь всестороннее внимание антропологов. Сам же Кунчаранинград анализирует одну проблему, связанную с культурной инвазией в Западном Ириане: культ карго. Рассматривая этот культ на сравнительном материале всей Меланезии, Африки, Америки, Кунчаранинград приходит к выводу, что в нем выражается внутренний протест аборигенного населения против влияния чужеземных культур. Кунчаранинград считает, что реакцию на культурные влияния, которая приобретает столь своеобразные формы в образе мышления и в поведении носителей местной культурной традиции, необходимо изучать для общего дела — строительства нового общества.

В 1964 г. антропологи, географы и лингвисты двух университетов — Паджаджаран (Бандунг) и Чандеравасих (Джайяпура) изучали папуасское племя мукоко с тем, чтобы установить причины, мешающие его развитию [Anwas 1964].

И наконец, упомянем еще одну работу о Западном Ириане, вышедшую в конце 1960-х годов [Koentjaraningrat 1969b]. Она стала результатом четырехмесячного изучения общественно-экономической структуры мелких производителей копры на северном побережье Западного Ириана. Анализируя резкое сокращение производства копры после присоединения Западного Ириана к Индонезии, автор приходит к выводу, что причиной этого являются наряду с тяжелыми природными условиями социально-культурные факторы — недостаток рабочей силы, а также слабое развитие принципа взаимопомощи и кооперации, дух индивидуализма и общественной апатии.

Потребности экономического строительства в Индонезии требовали еще более активного участия этнографов и социологов в этом важном деле. «Этнография на службе экономики» — так была сформулирована основная задача научных исследований. Двое видных ученых страны — этнограф Кунчаранинград и социолог Х. Бахтиар, ранее сотрудничавшие при изучении папуасов Западного Ириана, выработали проект изучения социокультурной ситуации в Индонезии в целях развития экономики [Koentjaraningrat, Bachtiar 1969]. Они выделили шесть основных факторов, влияющих на темпы экономического строительства в условиях независимости: 1) особенности демографии; 2) фактор социальной дифференциации; 3) фактор социальной стратификации; 4) этническое самосознание; 5) ценностная ориентация; 6) воспитание и образование.

Особенности демографии. В проекте отмечалось, что большой прирост населения, высокая рождаемость, особенно в густонаселенных районах Явы, приводит к определенным сдвигам в социальной жизни страны: усилению классовой дифференциации, нехватке земли, продуктов питания, увеличению числа свободных рабочих рук, что, в конце концов, сказывается и на межэтнических отношениях. Поэтому рекомендуется именно в плотно населенных районах Явы проводить исследования вопросов землепользования, изучать общинные структуры и их историю. В этой же связи

необходимо обратить внимание на этнографию питания, т. е. проследить, как осуществляется переход от риса к другим продуктам питания, поскольку его не хватает. Следует выяснить при этом, что выгоднее: ввозить рис или перейти к другим продуктам питания. Прямая связь демографических и экономических проблем сказывается и в области техники, т. е. большое количество свободных рабочих рук препятствует внедрению эффективной техники, что, в свою очередь, отражается на количестве продукции.

В связи с проводившейся политикой семейного планирования роль этнографов состоит в том, чтобы выяснить, каково отношение к ней в городах и сельских местностях, каково влияние религиозных представлений и системы ценностных ориентаций этноса в решении вопроса о количественном составе семьи.

С конца 1950-х годов в Индонезии проводились мероприятия по планированию семьи и установлению контроля за рождаемостью, которые, в конечном счете, должны были смягчить остроту ряда социально-экономических проблем, стоявших перед страной. С конца 1960-х годов мероприятия по планированию семьи становятся частью официальной государственной политики. В ее проведении участвуют демографы, экономисты, политические и общественные деятели⁷. Какова же роль этнографов в исследовании демографической проблемы? Они должны выяснить отношение к вопросу о количественном составе семьи в городах и сельских местностях, как влияют на его решение религиозные представления, система ценностных ориентаций этноса. Проблема планирования семьи сопряжена и с проблемой занятости населения. Антропологам (этнографам) поэтому рекомендуется изучить вопрос о занятости молодежи, что, в свою очередь, связано с проблемой воспитания и образования детей.

Есть еще один демографический фактор, который должен привлечь внимание этнографов и антропологов, — это вопрос о трансмиграции населения из плотно населенных районов Явы в другие области Индонезии. Курс на переселение проводится давно, буквально с первых лет существования республики, но до сих пор не выяснено, какова разница между спонтанной и организованной государством политикой трансмиграции, каковы причины, заставляющие людей мигрировать, и как складываются межэтнические отношения в районе миграции.

Фактор социальной дифференциации. Необходимо изучить связи между различными социальными группами и внутреннюю структуру этих групп, специфику их в центральных районах и на периферии, обратить внимание на подготовку кадров со средним образованием, изучить формы производственных объединений, решить в каждом конкретном случае вопрос об их модернизации. Надо провести на большом сравнительном материале исследование принципа совместного труда в разных типах общин Индонезии. Сказанное относится и к фактору социаль-

⁷ Подробный анализ и оценку этой политики с социально-экономической точки зрения см.: [Демин 1979: 146–160].

ной стратификации. Отмечено, что эта проблема получила достаточное развитие на материале таких областей, как Макаassar, Бали, Тимор, но в целом в Индонезии нет обобщающих работ по особенностям социальной стратификации в различных частях страны.

В стране, насчитывающей более 300 народов, говорится в проекте, особое значение в строительстве новой экономики приобретают факторы этнического самосознания и ценностной ориентации. Поэтому требуется всестороннее изучение межэтнических отношений, причин, усугубляющих или ослабляющих этническую напряженность. Естественным следствием этнического многообразия является различная система ценностных ориентаций у разных народов, разных социальных групп населения внутри одного этноса, разных религиозных общин, жителей городов и деревень, мигрантов и коренных жителей определенной территории. Иными словами, требуется широкое сравнительное изучение системы ценностных ориентаций на разных уровнях общественной структуры. В заключении проекта сказано о роли воспитания и образования в развитии национальной экономики.

Этот проект, нацеленный на изучение этнографии современности, исследование этносоциокультурных явлений и процессов современной Индонезии, оказывающих огромное влияние на практику национального строительства, в какой-то мере подводил итоги уже сложившимся направлениям научных поисков в индонезийской этнографической науке и определял дальнейший путь развития этнографии, отвечающей животрепещущим проблемам страны. Так, мы уже видели, что именно плотно населенные районы Явы стали объектами первостепенного внимания антропологов, демографов и социологов в 1950–1960-е годы.

Проблема трансмиграции также заняла определенное место уже в самом начале развития национальной этнографии. Мы отмечали книгу К. Л. Тобинга о трансмиграции на Калимантане. В середине 1950-х годов школа по изучению сельскохозяйственных проблем при Индонезийском университете провела сравнительные исследования проблемы трансмиграции в двух областях — в северной части Центральной Явы и Южной Суматре. Серьезное исследование политики трансмиграции в связи с новыми общинными отношениями в Индонезии, посвященное, в сущности, этносоциокультурным проблемам Индонезии, представил Судигдо Харджосудармо. Он начинает книгу с теории миграций, анализа причин, их вызывающих, поднимает связанные с миграцией проблемы десоциализации и ресоциализации группы мигрирующих этносов. Основная цель миграции — установление равновесия между природой и человеком в самом широком смысле слова, куда входит, в частности, правильное соотношение между промышленными и сельскохозяйственными резервами, между производительными силами городов и деревень в разных областях страны. Автор подчеркивает, что трансмиграция, осуществляемая прежде всего с целью построения единого, сплоченного, справедливого и процветающего общества, является важным политическим и социально-экономическим мероприятием, имеющим,

кроме того, стратегическое значение. Не обходит он вниманием и этнографический аспект этого мероприятия, так как оно предполагает взаимодействие культур разных народов Индонезии и в идеале должно способствовать культурной ассимиляции. «Трансмиграция означает связь двух стереотипов жизни, отличающихся друг от друга. Поэтому-то в нашем анализе мы не ограничимся только экономической стороной этого явления, а будем постоянно учитывать и антропологические его аспекты» [Hardjosudarmo 1965].

В Индонезии взаимодействие двух культур приобретает вполне конкретный вид: поскольку трансмиграция в этой стране означает переселение яванцев на другие острова, то речь идет о взаимодействии именно яванской культуры с культурой коренного населения других территорий. Автор подробно рассматривает традиционную привязанность яванцев к своей системе хозяйствования, своим социальным институтам, праздникам, обычаям, представлениям. В день окончания поста, например, они обязательно возвращаются в свои родные края, чтобы получить благословение более старых родственников, предков, которых они покинули. Пожилые люди возвращаются на родину, чтобы в случае смерти быть похороненными в земле предков. Яванцы стойко сохраняют свой язык, одежду, форму жилища, манеры, образ жизни, искусство (театр, гамелан, танцы), систему взаимопомощи, наследования, родственные связи, связи с большой семьей, оставшейся на Яве. Отсюда следует вывод о том, сколь важно учитывать этнокультурные особенности народов при осуществлении трансмиграции и как трудно предугадать результаты этой политики для каждой области в отдельности и для Индонезии в целом.

Что касается изучения систем ценностных ориентаций, то еще в конце 1950-х годов вышла книга Кунчаранинграта, посвященная проблемам семьи, социализации и воспитания детей на Центральной Яве, в которой автор поставил вопрос о формировании личности в связи с изменениями в культуре, о связи социальных процессов в общине с особенностями традиционной культуры и об учете специфических форм поведения отдельных этносов в культурном строительстве многонациональной Индонезии [Koentjaraningrat 1957].

Явное тяготение к злободневным вопросам современности продолжает быть характерной особенностью этнографических исследований и в последующие годы. Они осуществлялись в русле намеченной программы. Постепенные в ней задачи реализовывались по-прежнему в контакте этнографов с социологами, экономистами, демографами; исследования сохраняли ярко выраженную социально-политическую направленность.

В 1970-е годы продолжают выходить работы комплексного этносоциологического, демографосоциологического, философско-социологического содержания [Nitisastro 1970; Hardjosudarmo 1970; Sastrodihardjo 1968; Dinamika social... 1974; Susanto 1977]. Идее воспитания молодого поколения, его роли в национальном строительстве в социальной, экономической и культурной жизни страны был посвящен специальный выпуск проекта

программы по воспитанию молодого поколения [Pembinaan... 1975]. По-прежнему привлекают внимание исследователей вопросы межэтнических отношений, складывающихся отнюдь не безболезненно для обеих сторон в процессе трансмиграции. Сложные межэтнические отношения, возникающие при столкновении культур пришлых и коренных этносов, доходящие нередко до серьезных конфликтов и взаимной открытой вражды на Южном Сулавеси, стали предметом изучения в работах Мангурая Хасана «Эволюция развития трансмиграции на Южном Сулавеси» и Афдола «Проект трансмиграции: яванское общество и коренное население» [Mangurai 1977; Afdol 1977].

При решении важных социально-экономических проблем индонезийские этнографы, сознавая свои еще недостаточно сильные научные позиции, прибегали к сотрудничеству с иностранными учеными разных профилей. Об опыте такого сотрудничества я уже упоминала в связи с книгой, посвященной индонезийской общине, изданной на английском и индонезийском языках. В конце 1970-х годов примером подобного сотрудничества стала книга голландского социолога Х. Хеерена, много лет жившего в Индонезии и занимавшегося проблемой трансмиграции на Южной и Центральной Суматре. Ему помогали в работе студенты Индонезийского университета, и книга его написана на индонезийском языке [Heeren 1979]. Все эти обстоятельства позволяют считать книгу Х. Хеерена вкладом не только в голландскую, но и в индонезийскую этносоциологию. Автор рассматривает историю миграции за период с 1905 по 1967 г. и исследует ряд социально-экономических и культурных аспектов этой проблемы. Книга состоит из двух частей — описательной и теоретической. В теоретической части рассматриваются различные типы миграций — спонтанная, плановая, общая, семейная, локальная — и мотивы миграции. Главный вопрос, который исследует автор, — как складываются взаимоотношения между пришлым и коренным населением, а более конкретно — между яванцами и лампунгами, жителями Центральной и Южной Суматры. Различие социально-экономического развития, прежде всего взглядов на владение землей, различия в родовой и общественной структуре, приводящие нередко к реорганизации сложившихся традиционных институтов у лампунгов, разные религиозные представления порождают сложный и запутанный клубок межэтнических отношений, который трудно распутать, проводя только официальную государственную политику.

Особое внимание в книге обращено на то, что при осуществлении трансмиграции надо учитывать проблемы социализации, системы ценностных ориентаций, разный уровень развития экономики и разную адаптивную способность культур на уровне семьи и всей этнической группы, т. е. весь комплекс этнокультурных особенностей народов, вступающих в культурное взаимодействие. Учитывая всю сложность проблемы совместимости культур, Х. Хеерен выделяет три степени культурного взаимодействия: 1) сегрегация, т. е. ситуация, когда полностью отсутствуют социальные, а также культурные контакты между иммигрантами и коренными обитате-

лями; 2) абсорбция, т. е. полное поглощение одной культуры другой; 3) фузия, т. е. ситуация, когда иммигранты и принявшее их общество участвуют в экономической и социальной жизни, в процессе чего возможно взаимное усвоение особенностей культуры каждого из них и достижения некоего смешения культур. Складывающиеся отношения между яванцами и лампунгами представляют неутешительную картину, не способствующую фузии культур: яванцы занимают позицию безразличного отношения к лампунгам, редко контактируют с ними, обладают в то же время повышенной самооценкой. Лампунги, в свою очередь, презируют «бедных безземельных яванцев», сторонятся их (что, возможно, является компенсацией за яванское «высокомерие»), часто говорят: «Живем как вода и масло». Общество лампунгов обладает развитой стратификацией с разветвленной системой титулов и званий; иммигранты-яванцы причисляются в ней к низшим слоям. Браки между яванцами и лампунгами крайне редки. Все перечисленные факторы способствуют развитию изолированной и замкнутой яванской общины на Суматре. Таким образом, желаемая перспектива интеграции культур, которая возлагалась в определенной степени на политику трансмиграции населения, оказывалась с точки зрения этносоциологической, делом весьма далекого будущего.

Для того чтобы поднять уровень исследований в области социальных наук, по инициативе отдела воспитания и культуры было проведено два экспериментальных совместных индонезийско-американских и индонезийско-австралийских исследования на средства из Фонда Форда. Во главе организованного комитета встал известный социолог Село Сумарджан, членами его были также известные этнографы и социологи Кунчаранингра, Алфиан, Бахтиар и др. Первой областью исследования, проводившегося в 1974 г., была избрана Аче (Северная Суматра), второй — Уджунг Панданг (1975 г.). С американской стороны помощь индонезийским коллегам оказывали антрополог Стюарт Шлегель из Калифорнийского университета Санта Крус (1974 г.) и историк из Австралийского Национального университета Дэнс Касл (1975 г.). Исследования проводились по качественному методу в варианте *Grounded research*, предлагаемому Б. Г. Глэйзером и А. Л. Стросом [Glaser, Strauss 1974]. Участникам эксперимента предоставлялась полная свобода действий в поле, обеспечивающая как можно более глубокое вживание в материал и понимание проблемы. Собранный материал подвергали первичной обработке, классификации и анализу. Это была своего рода учеба в поле. Полевые исследования сочетались одновременно с семинарскими занятиями, дискуссиями и обсуждением полученных тут же результатов, на которые приглашали видных ученых. Все, что было написано, также обсуждалось. Таким образом, в результате первого эксперимента родилась коллективная работа «Социальные аспекты культуры ачесского общества» [Segi-segi 1977], в которой содержатся статьи по проблемам семьи и брака, воспитанию детей, о роли вождя и институте вождей в общине, роли фольклора в изучении традиционного общества аче, а также статьи о социальных изменениях в ачесской

деревне, соотношении обычного права, религиозных институтов и законодательства в аческой общине и др.

Если демографическая политика трансмиграции поставила в этнографической науке проблему изучения совместимости и взаимодействия культур, культурной адаптации и ассимиляции, то другое демографическое мероприятие, «планирование семьи», вызвало к жизни особое направление в этнографии — изучение народной медицины. И хотя этномедицина занимает значительно более скромное место по сравнению с социально-экономической тематикой, не упомянуть о ней нельзя, так как иначе проблема планирования семьи во многом теряет свой этнографический аспект, оставаясь в кругу чисто демографических и экономических проблем современной Индонезии. А эта проблема в 1970-е годы продолжает занимать видное место не только в научной литературе и индонезийской прессе. Мероприятия по планированию семьи пропагандируют не только социологи, демографы, врачи, но и политические деятели [Rakernas 1978]. В качестве средства пропаганды этой политики используется даже один из самых любимых и массовых видов древнего культурного зрелища яванцев — теневой (а правильнее — силуэтный) [Соломоник 1983] театр *ваян* [Guritmo 1973: 75–90].

В 1972 г. в стране усилиями двух университетов, Индонезийского в Джакарте и Лейденского в Голландии, был организован Центр общественного здоровья — *Pusat Kesehatan Masyarakat*. Медики и социологи, выбрав местом своих исследований область на Западной Яве Серпонг, поставили задачу проанализировать социальные, культурные и экономические факторы, влияющие на рождаемость, и изучить отношения разных групп населения к вопросу планирования семьи. В 1971–1975 гг. вышло 25 специальных выпусков с результатами исследований. Среди них внимание этнографов не может не привлечь публикация, посвященная народной медицине [Azwar 1974]. Автор ее, Асрул Азвар, исходит из двух теоретических установок: одна из них принадлежит Нико Каланги, другая — Л. Клику, изучавшему одно из племен Новой Гвинеи. Согласно первой установке, комплекс по охране здоровья, предотвращению и лечению болезней образует в общине особый социальный институт, который вместе с другими институтами (религией, верованиями, обычаями, системой воспитания и т. п.) составляет часть функционального целого, называемого культурой [Kalangie 1974: 16]. Согласно второй — традиционные способы лечения являются особой формой поведения и соответствуют уровню развития культуры [Click 1967]. А. Азвар считает, что в обществе, где традиционные способы лечения преобладают (а именно таковым является западнояванская община), самое мудрое решение состояло бы в том, чтобы медицинские круги не противодействовали им. Тогда современные способы по поддержанию здоровья внедрились бы гладко, не вызывая социальных конфликтов [Azwar 1974: 2]. Он изучил деятельность 144 *дукунов* (лекарей, шаманов) в области Серпонг, рассмотрел их деятельность с социально-культурной точки зрения, показал необходимость существования их в общине, подробно описал методы лечения в связи с яванской концепцией болезни и представлением о здоровье как о фи-

зическом, духовном и социальном благополучии, выявил взаимоотношения дукунов между собой и отношения их к современной медицине. Работа о деятельности яванского дукуна показывает необходимость изучения медицинских и социодемографических проблем в общекультурном контексте данного общества. Отметим, что подобным же образом подходит к изучению яванского движения, направленного на внутреннее усовершенствование, и психиатр Дипойоно. Он связывает истоки этого движения с особенностями национального характера и этнических принципов яванцев [Dipojono 1969: 37–45; 1970: 4–15]. В июле 1974 г. состоялся международный семинар в Бангкоке и Куала Лумпуре в связи с мероприятиями по планированию семьи, на котором, в частности, анализировалась роль повитух в наблюдениях за беременными и уходе за новорожденными в Малайзии, Индонезии, на Филиппинах и в Таиланде [Purwodihardjo 1974].

В плане этнокультурной специфики народной медицины очень интересна книга врача Сено Састроамиджой «Размышление о представлении театра кожаных кукол...», в которой представления силуэтного театра рассматриваются как своего рода психотерапия, очень важная для поддержания здоровья социального коллектива. Автор считает необходимым с этой точки зрения привлечь к изучению театрального искусства Явы специалистов по социальной психологии и врачей-психиатров [Seno Sastroamidjojo 1964].

В 1969 г. в Тугу состоялся семинар ученых, занимающихся изучением индонезийского общества и культуры, на котором было принято решение дать обобщение и типологию развития индонезийской общины. По материалам этого семинара вышел в свет сборник статей под редакцией Кунчаринграта «Человек и культура» [Manusia 1971]. Он был задуман в качестве одного из мероприятий по укреплению этнических связей народов Индонезии и всего мира [Manusia 1971: 117]. Сборник состоит из статей первого поколения индонезийских ученых, занимающихся изучением разных типов общин или, пользуясь нашей терминологией, хозяйственно-культурных типов. Было предусмотрено, чтобы каждый раздел писал либо представитель того же этноса, о котором идет речь, либо исследователь, много лет проживший среди изучаемого народа. Во всех разделах по различным ипам общин у народов Явы, Бали, Суматры, Калимантана, Сулавеси, Амбона, Флореса, Тимора, у китайцев в Индонезии освещались вопросы ведения хозяйства, семьи и социальной организации, религиозные представления, а также вопрос о модернизации культуры соответствующего этноса в связи с необходимостью учитывать степень этнического своеобразия и возможности участия различных этносов в общекультурной жизни государства. В заключении книги суммированы и обобщены этнические различия, представлены разные системы ценностных ориентаций, являющиеся нередко причиной конфликтов и тормозами для проведения политики культурного развития в масштабах всей Индонезии.

Мы уже имели возможность не раз убедиться в том, что почти каждое этнографическое исследование должно было отвечать животрепещущим

проблемам современности, т. е. способствовать экономическому, национальному и культурному строительству Индонезии. Из анализа рассмотренных нами работ создается впечатление, что в этнографии Индонезии существует крен в сторону изучения социально-экономической структуры общества. Это действительно так, хотя нельзя сказать, что этнографы уделяют мало внимания исследованию культурных традиций народов Индонезии. Наоборот, проблемы культурного развития, связей традиционной и современной культуры, религии и культуры, судьбы культурных ценностей — предмет постоянного обсуждения на симпозиумах, конгрессах, в печати. Однако индонезийские этнографы вкладывают в понятие *культура* свое содержание, отличное от принятого в других странах. Это можно было заметить уже в первые годы существования независимой Индонезии, когда еще не сформировалась этнография как наука, но был сформулирован этнографический подход к культуре, охватывающий всю жизнь человеческого коллектива. Кроме материалов по этому вопросу, рассмотренных на первых двух конгрессах по культуре, о чем говорилось в начале очерка, можно добавить и материалы семинара по традиционной культуре и искусству, проходившего в Джокьякарте в 1956 г., на котором наряду с докладами по традиционным танцам и музыке затрагивались проблемы реконструкции сельской общины [Proceedings 1956: 18–19].

Дальнейшие этнографические исследования лишь развивали и укрепляли идею равнозначности понятий *культура* и *общество*, включая в понятие *культура* и социальные отношения — точка зрения, разделяемая большинством американских ученых [Бромлей 1979: 7–22]. Наиболее подробно она изложена в книге Кунчаранинграта «Культура, образ мышления, строительство». Это историко-теоретическое исследование, основанное на методах англо-американских школ в этнографии с коррекцией на индонезийский материал. Кунчаранинграт еще в 50-е годы высказал свой широкий взгляд на культуру как на результат всей человеческой деятельности. В этой книге он добавил к ранее выделенным элементам культуры еще один — средства существования. Ссылаясь на книгу Кребера и Клакхона [Kroeber, Kluckhohn 1952], в которой собраны и критически рассмотрены 160 определений культуры, Кунчаранинграт дает свое определение культуры, согласно которому, это «совокупность идей и творений человека, которые усваиваются путем обучения, а также все, что относится к результатам его ума и трудовой деятельности» [Koentjaraningrat 1974: 19].

Культура у Кунчаранинграта предстает как упорядоченная система, реализующаяся, по крайней мере, в трех областях: 1) как комплекс идей и представлений, правил, системы ценностей; 2) как поведенческий комплекс; 3) как результат человеческого труда. Первая область — это духовная культура, традиции, обычаи, чья функция состоит в регулировании поведения и поступков людей. Вторая область — социальные отношения, третья — материальная культура. Все три области существуют в неразрывном единстве, и каждая из них включает широкий набор понятий и идей и состоит из ряда уровней. Например, духовная культура и один из ее уров-

ней — традиции и обычаи — в свою очередь подразделяются на культурные ценности — наиболее абстрактные представления, относящиеся к сфере эмоций, и на нормы и особые правила, которые выражают наиболее конкретные представления, связанные с ролевыми установками человека. Традиционным установкам в культуре, роли лидера, различиям в обычаях архаичных обществ, системе ценностных ориентаций (служащих нормативом в поведении большей части членов коллектива) уделено особое внимание в книге Кунчаранинграта, поскольку они оказывают самое сильное влияние на ход культурного строительства. Кунчаранингат не только теоретически обосновал пути исследования культуры индонезийского общества, но и начал проводить их в жизнь.

Возглавив Индонезийский институт научных знаний (*Lembaga ilmu pengetahuan Indonesia*) и отдел по изучению национальной культуры в этом институте (*Lembaga research Kebudayaan nasional*), он разработал пятилетний (начиная с 1969 г.) план исследований системы ценностных ориентаций у различных этнических групп и разных социальных слоев по срокам, полностью совпадающим с планом экономического развития Индонезии. Главная задача плана состояла в том, чтобы выяснить, какие элементы культуры мешают экономическому развитию. Большие надежды при этом возлагались на внедрение тех ценностей, которые способствовали бы развитию экономики, например внедрение духа предпринимательства среди индонезийской молодежи [Rintangan 1969]. Кунчаранингат осуществлял свою программу вместе со студентами отделения антропологии по тесту, предложенному Ф. Клакхон, учитывающему пять базовых черт личности: 1) внутренняя склонность человека; 2) отношение его к природе; 3) значимость для человека временного изменения; 4) наиболее высоко ценящийся этим человеком тип личности; 5) доминирующая черта в отношении одного человека к другому [Kluckhohn 1950: 376–394]. Правда, антрополог Д. Дананджайя, высоко оценивая это начинание Кунчаранинграта, считает, что лучше для этой цели использовать другой тест — по завершению предложения: он вызывает большую необходимость точного ответа, чем ответ на прямо поставленный вопрос [Danandjaja 1972: 13].

Не разбирая методику изучения системы ценностной ориентации, которой пользовался Кунчаранингат, я упомянула о ней, чтобы показать: эта работа, поощряемая индонезийским правительством, в сущности, заключается в себе идеи определенной школы — этнопсихологической, или школы психологической антропологии, или школы культуры и личности, возникшей в США в 1920–1930-х годах и развивающейся в тесной связи с психологией, психиатрией и социальной психологией [Рошин 1979: 23–47]. Еще голландские ученые Бет, Снук-Хюргронье, Вилкен изучали многие явления индонезийского общества с точки зрения теории культуры и личности. Позже это направление продолжили представители Лейденской школы (1920–1950-е годы), в 1940-е годы на индонезийском материале были написаны труды видных ученых этой школы Г. Бейтсона и М. Мид [Bateson, Mead 1942], К. Дюбуа [Dubois 1944]. В конце 1960-х годов оно получает раз-

витие среди индонезийских этнографов. Одна из первых статей представительницы этого направления Гуаван Митчел Истутиах называлась «Влияние социокультурных контактов на расстройство психики у минангкабау». На примере изучения больных минангкабау автор показывает, что столкновение двух систем ценностных ориентаций, двух социокультурных стереотипов, усвоенных минангкабау в родных местах с детства и приобретаемых ими в больших городах, куда они прибывают в поисках работы и образования, ведет к крайне напряженным состояниям психики [Istutiah 1968]⁸.

Другая индонезийская исследовательница, Пуспа Васанти Хендарто, сделала попытку определить подоплеку конфликтных ситуаций между индонезийцами и индонезийскими китайцами. Изучив представителей китайской национальности в Индонезии, она показала, во-первых, что китайцы далеко не все принадлежат к торговой прослойке, следовательно, распространенное мнение о них как о ловких предпринимателях не соответствует действительности, во-вторых, что многие китайцы Индонезии держатся обособленно от индонезийцев не потому, что противятся связям с ними, а потому, что плохо знают особенности культуры и характера индонезийцев. Китайцы Индонезии также пребывают во власти стереотипных представлений о лени и экстравагантности индонезийцев. Таким образом, только взаимная неосведомленность о культуре и личностных особенностях другого этноса часто ведет к серьезным осложнениям в отношениях, что делает курс правительства на ассимиляцию китайцев вряд ли осуществимым⁹.

К этому же направлению примыкают работа бывшего министра Мохаммада Саида Рексохадипроджо о национальном характере и системе ценностных ориентаций и образе мышления яванцев [Reksohadiprojo 1973: 17–23], а также статья культурантрополога Ихроми, подчеркившая важность систематических исследований процессов социализации, системы ценностных ориентаций, механизмов социального контроля, гарантирующих сохранение и передачу культуры этносов [Ihromi 1973: 24–35; Ave 1970].

Этнопсихологическому направлению в этнологии придается важное значение в современной Индонезии, так как, по мнению этнографа Дж. Дананджайи, исследования этнических особенностей культур, ценностей, которыми руководствуется в своем поведении большинство представителей этносов, изучение процессов социализации, предпочтительных в каждом обществе способов передачи культурных традиций, изучение базовой и модальной структур личностей способствуют более эффективному внедрению новых идей и представлений и позволяют по-настоящему осуществить культурное строительство в Индонезии [Danandjaja 1972: 13]. Сам Дж. Дананджайя проводил интенсивные полевые исследования на Яве в 1974–1976 гг., результатом которых стал большой труд, посвященный проблемам

⁸ Напечатана на англ. яз. [Indonesia 1969]. Под этим же названием см. в книге: [Larogan 1972: 1–49].

⁹ Работа не опубликована. Ее содержание см. в статье: [Danandjaja 1972: 8–9].

социальной структуры, культуры, религии, общественным отношениям и социализации детей у балийцев [Danandjaja 1980].

Большую озабоченность проявляют этнографы в связи с усиливающимся западноевропейским влиянием. Появляются работы, подчеркивающие необходимость создания и сохранения богатства собственно индонезийской культуры и обычаев и использования возможностей своих культурных традиций в процессе модернизации жизни [Indonesian... 1973: 2]. Поэтому возникает стремление конкретно изучать различные стороны традиционной культуры этносов с историко-этнографической и филологической точек зрения. Организуются специальные семинары и общества, посвященные изучению определенного этноса, и, как правило, инициаторами выступают ученые, принадлежащие к тому этносу, который они изучают. Эта тенденция явно выражена у минангкабау. В течение 1960-х годов был издан ряд хроник генеалогических легенд, описаний обычаев, одежды на языке минангкабау, иногда на двух языках — минангкабау и индонезийском¹⁰. Так, выход в свет книги об обычаях минангкабау воспринимается как прямой ответ на призыв возродить национальную самобытность и понять таким образом, какие элементы местной культуры необходимо использовать для создания общенациональной индонезийской культуры [Thaib 1965]. В 1970 г. в Батусанкаре состоялся семинар по изучению минангкабау, на котором обсуждались проблемы социальной организации этого народа и новые тенденции в ее развитии, миграция минангкабау, ее положительные и отрицательные стороны. В 1972 г. в Джакарте организовано общество минангкабау, издающее с 1974 г. специальный журнал, в котором печатаются статьи по культурной и физической антропологии, языку, литературе, искусству минангкабау. Во вступительной статье первого номера этого журнала главный редактор (он же председатель общества) Бахдер Джохан подчеркнул необходимость всесторонне изучать традиционную культуру минангкабау в связи с быстрыми темпами модернизации [Bahder 1974: 1–2]. Своеобразие культуры этого народа до Второй мировой войны и сохранению культурных традиций минангкабау, покинувших свой край и живущих в условиях урбанизированной чужой культуры, посвящены еще две статьи этого журнала [Hanafiah 1974: 36–43; Tjahaja Limbah 1974: 43–52].

Интерес к истории и этнографии своего народа проявляется и у аче. Еще в 1961 г. вышла книга о роли аче в истории Индонезии [Said 1961] — проблема, продолжавшая обсуждаться на Неделе изучения культуры аче, проходившей под девизом «Лицо ачесского народа в ходе истории» [Berita 1974: 13].

На смену непритязательным очеркам о жизненном цикле, верованиях, обрядах, родовой организации батаков [Harahap 1960; Daulae 1961] приходят серьезные исследования по батакской религии [Tobing 1956] и системе

¹⁰ В 1950–1960-е годы были изданы хроники минангкабау, генеалогические легенды, записаны их обычаи [Bahar 1966a; 1966b; Batuah A. 1956; Batuah M., Bagindo T. 195...; Radjab 1958; Tjahaja 1955].

родства [Singarimbun 1975]. Книга о системе родства у батаков написана первым ученым батакского племени каро Масри Сингаримбуном (прежние работы были написаны тоба и англола батаками), стажировавшимся в Австралийском Национальном университете под руководством известного ученого М. А. Джаспэна. Масри Сингаримбун критически подошел к материалам по системе родства каро батаков, собранным и исследованным европейцами, прежде всего голландскими учеными. Он собрал подробные сведения по мифологии, обычному праву, семье, браку, родственным группам в нескольких каро батакских деревнях и пришел к выводу, что распространенное представление об уникальности системы родства у каро батаков не соответствует действительности.

Идея о тесной связи этнографии с современной жизнью претворяется не только в тематике научных трудов. Необходимость в этнографических знаниях ощущается многими работниками в повседневной жизни. Поэтому этнографическому образованию придается большое значение в стране. Этнография входит в число общеобразовательных дисциплин в средних школах. Во многих высших учебных заведениях на юридическом, географическом, филологическом, психологическом, экономическом факультетах, на факультете социальных наук, общественного здоровья, в военно-юридическом институте читаются курсы «Введение в антропологию (этнографию)». Отделения этнографии (антропологии) имеются в Национальном Индонезийском университете в Джакарте при литературном факультете, в Университете им. Гаджи Мады в Джокьякарте при медицинском факультете, в Университете Паджаджаран в Бандунге при филологическом факультете, при Университете Чандеравасих (Джайяпура, Западный Ириан) есть Институт антропологии. Факультеты социальных наук (социально-политических или социально-юридических) имеются в 17-ти университетах страны. Упомянувшийся нами Институт научных знаний (*Lembaga ilmu pengetahuan Indonesia*) был образован в 1967 г. В его ведении находятся Институт национальной экономики и социальных исследований, Институт исследований по культуре. Во всех этих институтах комплексно изучаются этносоциологические и этнокультурные проблемы современной Индонезии. Научное общество по изучению индонезийской культуры (бывшее Батавское королевское общество по изучению языка, культуры и народов Нидерландской Индии) и Научно-исследовательский институт национального языка издает труды по различным вопросам культуры. Научные публикации издает и Центральный музей в Джакарте, в котором имеются отделы антропологии и этнографии. В 1972 г. в стране печатались 52 журнала по социальным наукам, но, по словам Алфиана, директора Центра по изучению политики при Институте экономических и социальных исследований, серьезных из них весьма немного [Alfian 1979].

В середине 1970-х годов начал издаваться журнал *The Indonesian Quarterly*, посвященный различным проблемам изучения традиционной культуры и общества. Та же тематика отражена в журналах *Indonesia Magazine*, *Masyarakat Indonesia*. Существуют журналы более узкой этнографической

тематики: *Berita Antropologi, Manusia Indonesia* — издания Центрального музея; *Minangkabau* — издание Общества минангкабау; журнал *Madjalah untuk ilmu bumi dan kebudayaan Indonesia* — издание Общества по изучению индонезийской культуры.

В январе 1972 г. при филологическом факультете Индонезийского университета в Джакарте в течение 20 дней работали курсы повышения этнографических знаний для преподавателей, читающих лекции по введению в этнографию. Курсы состояли из лекций и практических занятий: 48 часов было отведено лекциям по этнопсихологии, 40 часов — лекциям и 18 часов — практическим занятиям по методике изучения общества (формулировка задач, методика сбора, записи, классификации и анализа материала). 48 часов отводилось дискуссиям и обсуждениям основных проблем этнографии в целом и индонезийской в частности; рассматривались следующие вопросы: I. Область изучения современной антропологии. II. Задачи антропологии в современной Индонезии. III. Типология культуры и общины в Индонезии. IV. Индонезийская антропология и задачи национального строительства в целом, а также проблема модернизации и вестернизации культуры, проблема национальной интеграции и проблемы трансформации культурных ценностей [Laporan 1972: 4–5]. Весь этот круг вопросов, по существу, находится в центре внимания индонезийских этнографов по крайней мере в течение последних 10–15 лет. Печатные материалы курсов состояли из опубликованных статей английских и американских ученых из антологии *Teaching of Anthropology* [Teaching 1963], английского перевода индонезийской статьи о нарушениях психики у минангкабау, о которой уже упоминалось, впервые опубликованных статей Б. Поттера о психологических изменениях в культуре и индонезийского этнографа Дананджайи «Культура и личность в Индонезии. Прошлое, настоящее и будущее».

В данной статье встречается имя индонезийского этнографа, к работам которого мы обращались чаще всего. Это Р. М. Кунчаранингра — признанный глава индонезийской этнографии. С ним связаны основные достижения историко-теоретической этнографической мысли. Дадим несколько справок по его научной биографии. Кунчаранингра начал работать в 1950 г. в Университете им. Гаджи Мады (Джокьякарта), а в 1952 г. перешел на работу в Индонезийский университет (Джакарта). В 1956 г. он защитил диссертацию на степень *Master of arts* по антропологии в Йельском университете (США) за работу по яванской системе родства, о которой говорилось выше. В 1958 г. получил степень доктора антропологии Индонезийского университета за «Методы антропологии в изучении общества в Индонезии» [Koentjaraningrat 1961b]. Работал в Питтсбургском университете (США), в Утрехтском университете (Голландия, 1966–1967 гг.), Колумбийском университете (США, 1967 г.), в Иллинойском университете (США, 1968 г.), в университете штата Огайо (США, 1971 г.), в Австралийском университете (1973 г.). С 1970-х годов — профессор антропологии в университетах Джакарты и Джокьякарты, в Военно-юридической школе, Высшей полицейской школе, глава Института социальных исследований при Инс-

титуте научных знаний Индонезии. В настоящее время на пенсии. Он автор более 150 книг и множества статей по различным проблемам индонезийской этнологии, издающихся не только в Индонезии, но и в Голландии и США. Его труды определяли и продолжают во многом определять проблематику и основные направления индонезийской этнографии. Неудовлетворенный состоянием развития современной индонезийской этнографии, он создает проекты и программы будущих этнографических исследований.

Какой представляется ему сегодняшняя этнографическая наука Индонезии и какой он видит ее в будущем? Кунчаранингат подробно ответил на эти вопросы в 1969 г. в книге «Значение антропологии в Индонезии в настоящее время». В ней дан обзор этнографического изучения страны до и после Второй мировой войны, кратко характеризуется этнология разных стран Европы, в том числе и в СССР, США, Азии, и говорится о довольно скромных к тому времени результатах собственно индонезийских исследований. За этой историографической частью книги следует теоретическая часть, в которой определены границы и содержание этнографии. Кунчаранингат решительно выступает против представления об антропологии как науке, занимающейся изучением первобытных племен. Считая такой взгляд устаревшим и европоцентристским, он излагает свою точку зрения на этнографию как «науку, стремящуюся понять различные вопросы современной жизни общества и его культуры» [Koentjaraningrat 1969a: 108].

Индонезийская этнография, став самостоятельной наукой, склонна пользоваться методами и концепциями англо-американских ученых, но Кунчаранингат считает, что она должна обрести свою специфику, выбрать из множества идей, теорий, методов этнологии других стран только те, которые отвечают внутренним потребностям страны и способствуют построению прогрессивного индонезийского общества. «Индонезийская антропология — это наука, изучающая факторы социального и культурного развития, направленная на: 1) образование единого, национального, демократического государства, 2) строительство справедливого и процветающего современного общества, 3) установление прочной дружбы между различными государствами» [Koentjaraningrat 1969a: 108]. Далее в книге развернута конкретная программа этнографических исследований, в основном совпадающая с тем проектом, который был составлен Кунчаранингатом в содружестве с социологом Х. Бахтиаром, т. е. исследование процессов интеграции и ассимиляции народов и этнических групп через тщательные полевые работы у малоизученных народов Малых Зондских и Молуккских островов, Сулавеси, Калимантана, Суматры, а также через изучение общностей неиндонезийского происхождения — китайцев, арабов, индийцев. Внимание антропологов должны привлечь исследования народов и групп, обладающих духом лидерства и организации экономического строительства. Подчеркивается важность изучения общинной организации, духовной культуры, национального характера, системы родственных и социальных связей, процессов аккомодации и взаимодействия культур, разных систем ценностных ориентаций, отношения населения

к экономическим, демографическим правительственным мероприятиям и ряда других проблем социального и этнического порядка, о которых мы неоднократно упоминали.

В работе «Значение антропологии для современной Индонезии» Кунчаранингат возлагает на этнографию миссию укрепления дружбы между народами. Это целиком относится к будущему индонезийской этнографии, когда она от изучения народов собственной страны сможет перейти к изучению народов других стран — Азии, Африки, Океании. С этой целью предполагается написать серию этнографических очерков зарубежных народов (причем за образец взято советское издание «Народы мира»), а также опубликовать «Очерки народов Индонезии» на двух языках — индонезийском и английском. Так, знакомясь с народами других стран и знакомя другие страны со своими народами, индонезийская этнографическая наука будет содействовать укреплению дружеских связей во всем мире.

В 1982 г. Кунчаранингат составляет антологию социально-демографических и этнографических статей, сосредоточенных на проблемах национального строительства [Masalah 1982].

Каким же представляет себе Кунчаранингат индонезийского этнографа в перспективе? Он должен быть готов к исследованию сложных проблем, перед которыми стоит индонезийское общество. Следовательно, он должен владеть методикой диахронического и синхронического анализа, обладать палеоантропологическими, археологическими и лингвистическими знаниями, знать этнографию других стран — Азии, Африки, Латинской Америки, ориентироваться в смежных науках — социологии, экономике, географии, лингвистике, истории, социальной психологии, что необходимо как для совместных комплексных теоретических исследований, так и для практики национального строительства [Koentjaraningrat 1969a: 109–110]. Мечта об ученом такого масштаба и такой эрудиции присуща не только этнографам Индонезии. Вопрос только в том, как ее достичь. Сам Кунчаранингат и созданная им школа этнографов в Индонезии прилагают немалые усилия, чтобы приблизиться к этому идеалу.

ЭТНОГРАФИЯ В МАЛАЙЗИИ¹

Если индонезийская этнография до освобождения страны от колониальной зависимости составляла единое целое с голландской этнологией, то малайская (называющаяся с 1963 г. малайзийской) этнография была столь же неотделима от английской социальной и культурной антропологии. В отличие от Индонезии, первоначально после достижения независимости решительно порвавшей связи с голландской этнографической наукой, Малайзия, добившись независимости, продолжала сотрудничество с английскими школами в этнографии и, развиваясь в русле их идей, плавно перешла к собственным этнографическим изысканиям. Но о них можно говорить, только начиная с середины 1960-х годов, а до этого подлинными центрами изучения народов Малайзии были Англия и США, где первые малайзийские этнографы обучались, защищали диссертации и публиковали свои исследования в английских и американских научных изданиях.

Рождение малайзийской этнографии связано с работами экономиста по образованию Унгку А. Азиза, основателя этноэкономического направления в изучении малайской сельской общины (рыболовецкой и земледельческой). Его, в частности, интересовала проблема социальной стратификации общины [Ungku 1962; 1964; 1965: 1].

Ученик Унгку Азиза Хусин Саид Али, в настоящее время профессор кафедры антропологии и социологии при факультете гуманитарных и социальных наук (Малайский университет, Куала Лумпур), продолжает развивать экономическое и социологическое направления исследований малайской общины. В 1964 г. вышла его книга о малайской общине Кампонг Баган, в которой автор родился и которую хорошо знает. Первоначально работа была написана на малайском языке, а затем переведена на английский [Husin 1964]. В то время, когда Хусин Саид Али изучал общину, в ней было 167 домов, 383 хозяйства и 487 человек. Автор поставил перед собой цель определить, как соотносятся социальная и классовая структуры в общине и какова их роль на уровне всей общины.

Автор предупреждает, что его исследование не является теоретическим, а преследует чисто практические задачи, однако он использует разные теоретические посылки, в том числе и теорию классовой борьбы К. Маркса. Кратко изложив мнения разных ученых, Хусин Али дает следующие определения понятий *класс* и *сословие*: «Класс — это социальная категория, представляющая определенную группу людей, которые занимают одинаковое положение в обществе, имеют одинаковое отношение к средствам производства, играют одну и ту же роль в обществе, прежде всего в его экономике» [Husin 1964: 11]. Если класс, по мнению Хусина Али, это экономическая категория в первую очередь, то сословие представляет статус человека или группы людей внутри социальной иерархии. Оно определяется

¹ Впервые опубликовано в: Этнографическая наука в странах Азии: Южная и Юго-Восточная Азия. М., 1993. С. 146–162.

членами данного коллектива и отражает отношения людей, их ценности, взгляды на то, что считается в обществе престижным. Статус человека, таким образом, связан с понятиями социального престижа и социальной оценки [Husin 1964: 11].

После теоретического обоснования Хусин Али переходит к конкретному анализу классовой структуры, социальной стратификации в общине, изучает проблемы земельной собственности, распределения прибылей и приходит к выводам 1) о существовании двух классов в малайской общине — владельцев земли и безземельных; 2) о том, что классовая и социальная структуры перекрывают друг друга, т. е. чем выше экономическое положение человека в общине, тем выше и его социальный статус. Кампонт Баган оказывается, по мнению исследователя, общиной с высокой социальной мобильностью — как по вертикали, так и по горизонтали. Последнее обстоятельство помогает до некоторой степени смягчить проблему безработицы в общине.

Хусин Али ясно сознает, что, исследуя один тип моноэтнической общины, базирующейся на одном виде хозяйства — добыче и производстве каучука, нельзя делать выводы универсального характера. Он призывает исследователей обратить внимание на другие типы общин — с иной хозяйственной, этнической и социальной спецификой (рисоводческой, рыболовецкой, со смешанным населением, матрилинейной структурой, как, например, община минангкабау в штате Негри Сембилан и т.д.). Только тогда можно получить полную картину этносоциальных и локальных особенностей малайзийской общины в целом.

В 1970-х годах Хусин Али продолжает исследования малайской общины, интересуясь проблемой земельных отношений и лидерства [Husin 1968; 1972; 1975]. В 1977 г. выходит его новая книга «Нищета и земельный голод в Келантане» [Husin 1977]. В центре внимания автора — самый богатый в природном отношении и самый низкий по уровню социально-экономического развития штат Малайзии Келантан. Хусин Али отвергает распространенную точку зрения на то, что обнищание связано с перенаселенностью и недостаточным развитием техники, и видит основную причину нищеты в социальном и политическом неравенстве групп населения, в неравных правах на землю. Оценивая правительственные мероприятия, проводимые в 1974 г. в отношении земельной собственности, Хусин Али считает, что они выгодны только богатой прослойке, и приходит к выводу о необходимости изменить систему землевладения в Малайзии. Его книга была оценена этнографами и социологами как вклад в изучение малайской сельской общины [Yusoff 1978: 52–53]. Работы Хусина Али стали известны за пределами Малайзии: в 1981 г. в Европе им была опубликована статья о социальной и этнической стратификации в Малайзии периода независимого существования [Husin 1981].

В 1970-е годы малайзийские ученые, получавшие образование в основном в научных центрах США, занимались изучением социально-экономических проблем современной малайской деревни и защитили диссертации,

посвященные развитию социальных отношений и системе ценностных ориентаций в малайской общине Сарибаса (Саравак), организации управления в малайской общине, изменениям в традиционном мировоззрении малайской общности в районе Малакки [Kling 1974; Narifumi 1974; Nordin 1976; Othman 1977; Yusof 1976; Thaib 1967; Osman 1973].

Из краткого обзора социологического направления в современной малайзийской этнографии уже можно заметить, что в центре внимания исследователей находится малайская община. Это объясняется не только тем, что малайцы составляют большинство деревенского населения Малайзии, и не только недостатком кадров ученых, занимающихся проблемами других этносов, но и особой политикой национального и культурного строительства Малайзии, связанной со спецификой этнической ситуации в этой стране.

Исторически сложилось так, что этническая структура Малайзии представлена тремя крупными этносами (малайцы — около 4 млн, китайцы — 3,5 млн и индийцы — 1 млн), стойко сохраняющими свои культурно-бытовые особенности, что затрудняет общение между ними [Гордеев 1977; Ревуненкова 1974б: 210–231]. Среди европейских ученых, исследующих этнонациональные отношения в Малайзии, утвердился термин *плюральное общество*, характеризующий этническую ситуацию в стране. В малайзийской науке эквивалентом ему является термин *majemuk* (букв. «сложный, составной»). На кафедре малайистики и на других гуманитарных отделениях в Университете Куала Лумпура читается курс лекций «Малайцы в условиях составного общества». Однако в 1978 г. этнограф и социолог, ныне профессор кафедры антропологии и социологии Малайского университета Зайнал Клинг высказался против употребления термина *majemuk*, который, по его мнению, отражает подход к этнической структуре малайзийского общества с колониальных позиций, так как подразумевает наличие трех независимо существующих замкнутых этносов, между которыми невозможно объединение. Употребление государственного малайзийского языка, признание единого государства всеми гражданами Малайзии, общность социальных, политических и экономических задач, стоящих перед всем населением страны, создают, по мнению З. Клинга, предпосылки для сближения этносов и стирания границ между ними. Поэтому он предлагает считать малайзийское общество полиэтническим, которое постепенно эволюционирует в единое гетерогенное общество или станет, употребляя малайский термин, *masyarakat pelbagai* — обществом многообразия [Dewan Budaya 1978: 50]. Но как бы ни определять структуру малайзийского общества, нельзя отрицать существования в нем трех этнических общностей, разных по происхождению, языку, религии, культуре, обычаям, что усложняет контакты между ними. В национальных отношениях скрестились многие экономические и политические проблемы Малайзии. Вот почему создание национального единства признано главной политической проблемой страны, а этнические различия в настоящее время считаются важнее классовых [Alias Muhammad 1978: 14].

Вопрос национальной интеграции, создания единой нации приобрел в Малайзии более острый характер, чем в Индонезии. В решении его при-

нимают участие как политические деятели, так и специалисты по разным общественным наукам, в том числе и этнографы. С точки зрения некоторых исследователей, имеются два понимания этой проблемы: более узкое и более широкое. Национальная интеграция в узком смысле слова предполагает создание такой этнической общности, которая обладала бы способностью к эмпатии, говорила бы на общем языке и разделяла бы один и тот же образ жизни. Национальная интеграция в широком смысле слова означает одновременное действие следующих пяти процессов в обществе: 1) культурное взаимовлияние народов; 2) экономическое сотрудничество, отношения обмена и взаимопомощи между народами; 3) социальная интеграция; 4) создание учреждений, разрешающих конфликтные ситуации; 5) психологическая аккумуляция, создаваемая общим историческим опытом в национальном строительстве [Alias Muhammad 1978: 14, 16].

Решение проблемы единой нации Малайзии зависит прежде всего от того, как складываются отношения между малайской, китайской и индийской общностями, с одной стороны, и каковы их отношения с малыми народами Малайзии, так называемыми аборигенами (*оранг асли*), с другой стороны. Взаимоотношениям между тремя крупными этносами в Малайзии в 1950–1960-е годы большое внимание уделяли английские и американские ученые. Малайзийские ученые проявили не столь глубокий интерес к исследованию этой проблемы в этническом плане [Ginsburg 1958; King 1957; Silcock 1961; Ratman 1965; Taufik 1973; Wang Gungwu 1966]. Они приняли установку на создание единой малайзийской нации, понимаемой как единство всего народа внутри страны, который должен быть воспитан в духе верности и лояльности своему правительству и государству. Такое понимание единой малайзийской нации, так же как и единой индонезийской нации, ближе всего к тому, что имеется в виду в советской этнографической науке под термином *этнополитическое* или *этнорегиональное единство*. Малайзийских ученых больше всего интересует культурологический аспект этой проблемы, а именно: что такое национальная малайзийская культура, на каких принципах ее строить и из каких компонентов она должна состоять? Эти проблемы нашли свое наиболее полное выражение на Малайзийском конгрессе о культуре, состоявшемся в августе 1971 г.

На этом конгрессе были затронуты различные проблемы современного культурного развития Малайзии в самом широком смысле слова: связь культуры с социально-экономическим развитием общества, роль традиционных элементов культуры, а также литературы, языка, искусства, ремесел, средств массовой информации, системы ценностных ориентаций, воспитания в становлении и развитии национальной малайзийской культуры. Выступивший на конгрессе премьер-министр Малайзии Абдул Разак в своей приветственной речи дал следующее определение культуры: «Культура какого-либо народа — это комплекс идей, отношений, верований, символов, общественных ценностей и форм, а также материальных объектов, которые переходят от одной эпохи к другой и передаются по наследству из поко-

ления в поколение» [Asas 1973: 4]. В контексте этого определения культуры и шла работа конгресса.

Вообще же теоретические проблемы культуры довольно скудно разрабатываются малайзийскими этнографами. Их больше интересуют конкретные описания и проявления того или иного культурного влияния. Однако иногда в работах, посвященных какой-либо области культуры, авторы дают свои определения культуры, во многом сходные с приведенным выше определением Абдул Разака. Ряд ученых включает в понятие культуры также образ мышления. Для сравнения приведем два определения культуры. Одно из них принадлежит Азису Дераману в его книге «Общество и культура Малайзии», другое — Газалбе, данное в его книге «Искусство и ислам». Первое определение: «Культура — это то, о чем мы думаем, то, что мы делаем, то, чем владеем в жизни. Она охватывает все области жизни, такие, как наука, верования, искусство, законы, мораль, обычаи, а также образ жизни, и все это является порождением того, что мы наследуем в нашем обществе» [Deraman 1975: 8]². Второе определение: «Культура — это способ мышления и способ чувствования, которые проявляются во всех сторонах жизни человеческого общества в определенном пространстве и времени» [Gazalba 1977; Yusof 1979: 52].

Один из видных современных исследователей духовной культуры малайцев Мохаммад Таиб бин Осман, в настоящее время являющийся профессором кафедры малаистики в Университете Куала Лумпура, судя по его выступлению на малайзийском конгрессе, солидарен с американским ученым Ю. Х. Стюартом; согласно теории последнего культура представляет собой трехчленную структуру: 1) национальное творчество в области науки, литературы, философии; 2) социальные институты; 3) общее поведение, разделяемое всеми членами общества [Steward 1963: 48–50]. Исходя из этого понятия культуры М. Таиб бин Осман считает, что для Малайзии в настоящее время значима только первая сторона культуры, т. е. культура как национальное творчество в области науки, литературы, философии [Asas 1973: 50].

О чем бы ни говорили на конгрессе — о литературе или традиционном театре, языке или архитектуре, музыке или хореографии — все были единодушны в признании того, что сердцевиной, основой и сутью малайзийской национальной культуры должна стать культура малайского этноса. Но при этом подчеркивалась необходимость сохранять дух взаимного уважения и терпимости к культурам других народов Малайзии, обратить внимание на черты, роднящие их с малайской культурой, которые появились в результате общего исторического опыта, долгого сосуществования. Малаизация национальной культуры пока должна иметь чисто внешний характер и проявляться в повсеместном употреблении малайского (малайзийского) языка, национальной малайской одежды, в пропагандировании национальных малайских танцев, театральных представлений, ремесел и т. п. Абдул Разак

² Цит. по: [Hamdan 1979b: 54].

в своей приветственной речи подчеркнул, что этнокультурная ситуация, сложившаяся в Малайзии, уникальна, поэтому она должна найти свой путь созидания национальной культуры, но такой, при котором новые культурные ценности не разрушали бы старых [Asas 1973: 5–6]³. Вопрос о месте традиционной культуры в современной Малайзии занял важное место в работе конгресса. На эту тему было сделано четыре доклада. В докладе Мохаммада Таиб бин Османа говорилось о необходимости придать традиционным элементам культуры новое содержание в современной Малайзии, для чего надо использовать все социальные институты, играющие важную роль в воспитании молодого поколения. И это новое содержание должно быть принято всем народом Малайзии с любовью и уважением [Asas 1973: 51, 53].

В результате работы конгресса было сформулировано около 200 выводов, касающихся развития малайзийской культуры в самом широком смысле слова, и в каждом из них были выделены конкретные малайские элементы, которые должны стать основой общемалайзийской национальной культуры. Ученые выделили три основополагающих фактора, на которых должна базироваться культура Малайзии: 1) культуры этносов, населяющих Малайзию; 2) элементы других культур, соответствующие по духу местной; 3) ислам [Asas 1973: VII].

Естественно, что, руководствуясь официальной политикой малаизации, ученые направили свои усилия на изучение малайской этнической общности в первую очередь. Наряду с работами, посвященными проблемам малайской сельской общины, в 1970-е годы появляются исследования по малайскому фольклору, мифологии [Thaib 1967; 1972], системе родства у малайцев северной части Малаккского полуострова, а также работы, в которых исследуются роль образования в процессе национальной интеграции, адаптация малайзийцев в условиях урбанизированной общности, специфика малайской этнической общности в Малайзии, театральные представления [Kling 1970; Osman 1973; Yusof 1976; Yousof 1976; Othman 1977]. Постоянно подчеркивается особая роль малайского языка как языка межнационального общения и малайской литературы, осуществляющей посредническую функцию с древнейших времен между народами Малайского архипелага. На малайскую культуру возлагается важная миссия интеграции культур отдельных общностей в Малайзии. Один из исследователей призывает изучать многочисленные источники на австронезийских и европейских языках, чтобы в полной мере выявить различные культурные течения, которые впитывала в себя малайская культура, издавна связывавшая народы Тихоокеанского бассейна со всей мировой культурой [Al-Ah-madi 1978: 31, 34]. В 1977 г. выходит сборник под редакцией этносоциолога Зайнала Клинга «Малайское общество: между традициями и изменениями», в котором рассматриваются проблемы традиционных малайских институтов социализации в современной жизни Малайзии, урбанизации

³ Примером может служить Япония. Ср. с Индонезией, которая отрицает для своей страны японскую модель развития культуры и общества.

малайской сельской общины, а также различные вопросы семейной, политической и экономической жизни в современной малайской деревне [Masarakat 1977].

Основным центром изучения малайского общества и культуры является кафедра малаистики при факультете гуманитарных и социальных наук Малайского университета в Куала Лумпуре. Она существует с 1953 г. В интервью в связи с 25-летним юбилеем кафедры Зайнал Клинг определил ее задачи в период формирования национальной малайзийской культуры: углубленные исследования малайской культуры, традиционных и новых институтов, их роли в современной жизни государства, а также изучение в том же аспекте культур других народов Малайзии. Кафедра малаистики должна, по мнению З. Клинга, внести весомый вклад в концепцию единой национальной культуры, основанной на существующих культурах разных этносов, — концепции, выработанной конгрессом по культуре в 1971 г. [Dewan 1978: 48]. При кафедре малаистики существует отделение антропологии и социологии. Кроме того, на факультете гуманитарных и социальных наук имеется и специальная кафедра антропологии и социологии.

На кафедре малаистики студентам читаются специальные курсы по малайской этнографии и общетеоретические курсы, также в основном на примере малайской этнографии. В лекциях «Введение в изучение малайского общества и малайской культуры» и «Малайское общество и культура» теоретические понятия *культура*, *общество* освещаются на примерах из истории малайской культуры. В курсе лекций рассматриваются вопросы малайского мировоззрения, обычаев, верований, этикета, игр, развлечений, а также системы ценностной ориентации, социальной организации, системы родства, социализации, экономики общины, изменений в обществе в связи с урбанизацией и модернизацией. Специальный курс лекций читается о положении малайцев в условиях многосоставного общества. В лекциях, посвященных методике этносоциологических исследований, большое внимание уделяется проблемам малайской сельской общины (ее экономической, социальной и политической структуре, административному управлению, социальной мобильности и др.). В курсе лекций по малайской культуре студентов знакомят с разными этнографическими методами в изучении культуры, методикой полевых исследований, религией, верованиями народов Малайского архипелага, методами их изучения, подчеркивая связь религии с социально-политическими структурами. Кроме того, студентам читаются курсы по малайскому фольклору и мифологии, а также по этнографии Юго-Восточной Азии (вопросы социальной организации, системы родства, обычаи, религия, современное положение).

Все лекции в университете читаются на малайском (малайзийском) языке, но рекомендованная литература представлена почти целиком исследованиями на английском, кроме книги Рут Бенедикт «Модели культуры», переведенной на индонезийский язык [Benedict 1966]. Из малайзийских исследований рекомендованы только несколько уже упоминавшихся работ Азиза Унгку, Али Хусина, а также диссертация Абдуллаха Хаири, посвя-

шенная урбанизации малайцев в г. Махарани [Ungku 1962; 1964; 1965; Husin 1964; 1968; 1972; 1975; 1977; Hairi]. Кроме того, рекомендуются три работы видного индонезийского этнографа Кунчаранинграта: «Введение в антропологию», переизданная в Куала Лумпуре, «Методы антропологии в изучении индонезийского общества» и «Некоторые основы социальной антропологии» [Koentjaraningrat 1961b; 1967; 1970].

Все названные курсы лекций также читаются и на специальной кафедре антропологии и социологии, наряду с теоретическими дисциплинами (социальная антропология, социология, психология)⁴. На других отделениях факультета, таких, например, как отделение социальных наук и строительства, журналистики, читаются лекции, посвященные проблемам традиций и инноваций в культуре и обществе Малайского архипелага, малайской сельской общины, социальной стратификации малайской общины, культуры Юго-Восточной Азии [Buku panduan 1978/1979].

Поскольку малайская культура легла в основу малайзийской культуры, а малайцы — мусульмане, то в последнее время особенно подчеркивается роль ислама как консолидирующего фактора в национальной интеграции. В 1971 г. на Конгрессе по культуре известный филолог Саид Мухаммад Нагиб Атгас выступил с обширным докладом, в котором он призвал обратить внимание на роль ислама в формировании и развитии малайской культуры, считая, что она до сих пор недостаточно оценена [Asas 1973: 130–137].

В октябре 1978 г. в университете проходил семинар на тему «Малайя и ислам как основы жизни малайзийской нации». Один из выступавших на нем, преподаватель кафедры малаистики Хашим Муса, также подчеркнул роль мусульманской литературы и этики в формировании малайзийской нации, но не настаивал при этом на всеобщей исламизации [Hashim Musa 1979: 37–39]. Об этом же говорил другой преподаватель кафедры малаистики, Хамдан Хассан, в речи, посвященной 25-летию кафедры малаистики. Он отметил как весьма огорчительный факт, что малайцы-мусульмане не осознают специфики своей культуры по сравнению с другими мусульманскими культурами, например с арабской [Hamdan Hassan 1979: 24–25]. Вышли специальная теоретическая работа о стимулирующей роли ислама в развитии искусства и культуры [Gazalba 1977: 5], а также популярная книжка о принципах мусульманской культуры в серии «Культурный фон народов малайской земли», получившие, правда, весьма невысокую оценку в прессе [Zaki 1978; Hamdan Hamzah 1979a: 53–54].

Несмотря на официальное признание малайской культуры доминирующим компонентом в создании национальной культуры Малайзии, нельзя забывать, что одновременно на Конгрессе по культуре 1971 г. было принято решение об участии в культурном строительстве всех этносов, населяющих

⁴ Материалы из программы кафедры малаистики и справочника по Малайскому университету: *Jabatan pengajian melayu Unuversiti Malaya. Sukatan Pelajaran. Tahun I, II, III. Sessi 1978/1979; Buku panduan Universiti Malaya, Fakulti Sastra dan Sains social. Sessi 1978/1979.*

страну. На Конгрессе Джеймс П. Онгоколи призывал к тому, чтобы каждый народ развивал свою культуру, но направлял ее в интересах общемалайзийской национальной культуры. «Если мы считаем малайскую культуру ядром малайзийской, — говорил он, — то другие народы нашего государства, возможно, отнесутся к ней с подозрением, если только особенности их культуры, пусть самые незначительные, не будут украшать покрывало, которое мы создадим общими усилиями в нашем государстве» [Asas 1973: 158]. Министр образования Малайзии Муса Хитам в своем выступлении о национальной гордости и национальных предрассудках также подчеркнул, что в создании малайзийской культуры не должно быть пренебрежения к особенностям культурного развития других этнических общностей немалайского происхождения: «Национальная культура, к созданию которой мы стремимся, не уничтожает культуру иного происхождения. Национальная культура воплощает в себе союз и взаимопроникновение культур народов, имеющих в нашем государстве, ядром же ее является то, что нам в Малайзии известно под названием “малайская культура”» [Hitam 1979: 26].

Эти заявления ученых и политических деятелей реализуются в настоящее время скорее в отношении малых народов Малайзии. Что касается изучения двух других крупных этносов Малайзии — китайцев и индийцев, то им уделяется меньше внимания. Центрами изучения их являются китайская и индийская кафедры при факультете гуманитарных и социальных наук в Малайском университете Куала Лумпура. Не все ученые Малайзии, так или иначе связанные с этнографическим направлением в изучении культуры, разделяют терпимость и дух уважения к культуре китайцев и индийцев и не все являются сторонниками постепенного вращивания различных культурных элементов друг в друга, предпочитая действовать более решительными мерами в созидании национального единства и национальной культуры. Так, Исмаил бин Дауд на том же Конгрессе по культуре призывал к тому, чтобы ассимилировать китайцев и индийцев, ведя обучение только на малайзийском языке. Кроме того, он считает, что надо изучать не китайскую или тамильскую культуру в целом, а только культуру этих этносов в Малайзии [Asas 1973: 90]. В таком ракурсе и идет обучение на соответствующих кафедрах. Студентам, конечно, дают общие сведения по культуре и филологии Индии и Китая, некоторые лекции по литературе ведутся на китайском и тамильском языках, но в целом преподавание идет на малайзийском языке и касается в основном проблем китайской и индийской общин в Малайзии, а именно: общественная структура и культура китайцев в Малайзии и Сингапуре, общество и культура индийцев по ту сторону океана, социальные слои индийского населения в Малайзии [Buku panduan: 49–54, 71–77]. Эти курсы не читаются на кафедрах малаистики, антропологии и социологии, а курсы по малайской этнографии не читаются на китайской и индийской кафедрах. Лица малайского, китайского и индийского происхождения изучают особенности своего этноса и культуры в своей же среде и в очень ограниченных пределах знакомятся с культурой других

этносов, что, естественно, не способствует преодолению замкнутости и разобщенности между тремя группами основного населения страны. Единственным связующим звеном, способствующим в какой-то мере взаимодействию культур этих этносов, является малайзийский язык. Для ознакомления населения со спецификой китайцев и индийцев Малайзии в серии «Культурный фон народов Малайской земли» вышли научно-популярные издания «Принципы китайской культуры» и «Принципы индийской культуры» [Wang Gungwu 1962; Idaikadar 1978].

Если отношения между тремя основными этносами, населяющими Малайзию, определяют этническую специфику страны в целом, то отношения их с малыми народами, общая численность которых в 1978 г. составляла 1 млн 195 тыс. [Брук 1981: 482], придают этой специфике еще дополнительные оттенки. К малым народам относятся так называемые аборигены (*оранг асли*) Малаккского полуострова — негрито (семанги), сенои, протомалайцы и коренное население Восточной Малайзии (Сабаха и Саравака) — ибаны, дусуны (кадазаны), бидайю, баджау, меланау, муруты, кедаяны, бисайя, сулу, кенья, пунаны, келабиты и др. Большинство из них — охотники и собиратели, ведущие бродячий образ жизни. Официально коренные обитатели причисляются к малайской этнической общности, так как они имеют общее происхождение с малайцами и языки их принадлежат к одной семье, кроме негритосских и сенойских языков⁵.

Правительство Малайзии начиная с конца 1950-х годов проводит целую серию мероприятий в политической, экономической и культурной жизни, чтобы вовлечь коренное население в русло современности и способствовать его действительной интеграции с малайцами: были выделены средства на развитие у них хозяйства, на улучшение благосостояния и образования, административного и медицинского обслуживания. Ряд мер предприняты для того, чтобы аборигены постепенно переходили к оседлому образу жизни [Alun 1968: 290–306; Carey 1976: 300, 305; Демин 1972: 266–275; Ревуненкова 1982: 159–160].

Было создано специальное Управление по делам аборигенов, директор которого Искандер Юсуф Карей с 1960-х годов ведет серьезные этнографические исследования малаккских аборигенов. Ему принадлежит обобщающий труд по аборигенам Малаккского полуострова, основанный на изучении многочисленных работ европейских ученых, в том числе и работ Н. Н. Миклухо-Маклая, а также на собственных постоянных полевых исследованиях [Carey 1976]. Искандар Карей пересмотрел существующую классификацию аборигенов Малакки, рекомендовал новую на основе последних этнолингвистических исследований; он предложил заменить устаревшие и оскорбительные этнонимы (в частности этноним *семанг*) на нейтральные (*негрито*), подробно описал этнический состав, хозяйство, духовную и материальную жизнь различных локальных групп коренных

⁵ Последнюю классификацию языков аборигенов Малаккского полуострова см.: [Benjamin 1976: 37–128].

обитателей Малаккского полуострова и наметил перспективы их существования в современном обществе. Искандер Карей, будучи профессором кафедры малаистики, читает курс лекций по этнографии аборигенов Малайзии (Западной и Восточной), о проблеме рас, расовых предрассудков и дискриминации [Jabatan 1978/1979]. В 1970-е годы ряд малайских ученых защитили диссертации в европейских научных центрах по различным проблемам социального и религиозного развития малаккских аборигенов [Baharon 1973; 1979; Karim, Begum 1977].

Что касается изучения коренного населения Саравака и Сабаха, то оно сосредоточено прежде всего в Саравакском музее и издаваемом им журнале, основные силы которого составляют пока европейские ученые. С 1960-х годов в Сараваке появляются первые даякские ученые, среди которых прежде всего надо назвать ибана (морского даяка) Бенедикта Сандина — постоянного сотрудника, затем директора Саравакского музея. С 1975 г он работает в Университете в Пенанге. Бенедикт Сандин — автор нескольких книг по этнографии и этнической истории различных даякских племен Саравака, постоянно издает фольклорные тексты, печатает статьи по проблемам культурного и социального развития даяков [Sandin 1966; 1967; 1975: 53–81; Rubinstein 1973: 63–105]. В Саравакском музее работает ибан Джордж Джамуах, ведущий постоянные полевые работы, автор журнала Саравакского музея с 1949 г., а также так называемый «даяк суши» Ричард Няндох — автор работ по этнографии своего народа, собиратель фольклора клемантанов [Nyandoh 1963]. Бенедикт Сандин и Ричард Няндох связаны с Университетом Новой Зеландии: первый стажировался в нем, второй — помощник новозеландского антрополога У. К. Геддеса.

Этнографы Малайского университета также проявляют интерес к аборигенам Восточной Малайзии. Так, преподаватель отделения антропологии и социологии при кафедре малаистики Яп Бенг Лианг защитил диссертацию на степень *Master of Arts* по малоизученной этнографической группе баджау (морские кочевники) острова Омадал (Сабах). Он подробно описал места их обитания, занятия, рассмотрел проблему данного этнонима. Часть диссертации, посвященная верованиям баджау, опубликована в трудах кафедры [Yap Beng Liang 1978a]. Появилась работа об обычном праве у дусунов Сабаха [Wati Arena 1978; Thani 1979: 53], в журналах *Dewan Budaya* и *Widya* время от времени печатаются научные статьи о различных малоизвестных племенах Саравака и Сабаха — кайянов, кенья, пунанов и др., — в которых дается этнический состав, описывается их хозяйство, социальная организация, обычаи [Yap Beng Liang 1978b: 58–61; Hashim 1979: 33–34; Hussain 1979: 19–20]. Проблема изучения аборигенов выдвигается на одно из главных мест в малайзийской этнографической науке. Об этом свидетельствует все увеличивающееся число публикаций по различным аспектам жизни коренных обитателей, об этом же говорит и обсуждение этих проблем на теоретических симпозиумах и семинарах. Так, в мае 1979 г. две кафедры Малайского университета в Куала Лумпуре — малаистики и антропологии и социологии — провели симпозиум, на котором обсуждались

шесть докладов; среди тем социально-экономического и культурного развития страны в целом обсуждению подлежала и тема «Интеграция коренного населения» [Seminar 1979: 51].

Помимо Малайского университета в Куала Лумпуре изучением этнографии Малайзии в разной степени занимаются некоторые музеи (Национальный государственный музей, Саравакский музей, а также музеи отдельных штатов — Перака, Кедах, Негри Сембилана). Национальный государственный музей образован в 1963 г. на месте бывшего Музея штата Селангор, основанного еще в 1906 г. Он обладает богатыми этнологическими коллекциями, в том числе имеющими мировое значение коллекциями по культуре и быту аборигенов Малаккского полуострова. У музея обширная научная библиотека; регулярно печатается научный журнал *The Federation Museums Journal*. В нем постоянно публикуются статьи по этнографии народов Малайзии, в том числе и коренных ее обитателей.

Один из старейших музеев страны — Перакский музей в Тайпинге, основанный в 1884 г., также обладает богатыми этнологическими коллекциями. Этнографические отделы имеются в Музее штата Кедах (основан в 1917 г.) и в Музее штата Негри Сембилан (основан в 1954 г.), в котором особенно богато представлены малайские древности, прежде всего из жизни народности минангкабау. В Малакке есть музей, сохраняющий культурное наследие малайцев со времен Малаккского султаната (XV в.) [Zulkifli 1977: 3–9; 19–32].

Большую исследовательскую работу ведет Саравакский музей. Он был основан в 1886 г., имеет большие коллекции по этнографии, библиотеку, архив, издает журнал *The Sarawak Museum Journal*. Традиционная тематика журнала — археология, этнография, фольклор коренных обитателей Саравака и Сабаха. Основными научными кадрами музея в прошлом были исключительно английские ученые. Сейчас музей широко приглашает для научного сотрудничества специалистов из других стран. С 1960-х годов в музее и издаваемом им журнале начинают работать этнологи даякского происхождения, о которых уже говорилось, — Сандин, Дж. Джамуах, Р. Няндох.

В 1970-х годах была намечена обширная программа будущих исследований Саравакского музея в связи с задачами социально-экономического и культурного развития Малайзии. Согласно этой программе, этнографы должны сосредоточить внимание на трех главных направлениях: 1) изучение этнических и культурных процессов, результаты которых могут быть использованы в целях национального объединения страны. Наиболее актуальными с этой точки зрения являются полевые исследования у таких малоизвестных до сих пор народов Саравака, как бисайя, сианы, укиты, пунаны; 2) изучение процессов модернизации, социокультурных изменений, национальной интеграции различных народов Саравака и Сабаха; 3) теоретические исследования: предполагается создать новую классификацию народов Восточной Малайзии, написать каталоги этнографических коллекций, начать работу по составлению этнолингвистических карт и на-

чать картографирование культурных ареалов. Все будущие исследования должны сочетать методику прикладной и теоретической этнографии и социологии [Kedit 1975: 29–36]. В настоящее время эта программа, рассчитанная на много лет, планомерно реализуется Саравакским музеем, в основном в первых двух пунктах.

В этнографической науке современной Малайзии, тесно связанной с насущными проблемами социально-экономического и национального развития страны, явно преобладают исследования конкретных проблем культуры отдельных этносов, их социальной организации, возможного участия в создании национального единства. В ней пока нет крупных трудов обобщающего характера, трудно также назвать имена общепризнанных лидеров малайзийской этнографии, которые бы направляли в целом развитие этой науки и задавали бы определенный ритм этносоциальным и этнонациональным исследованиям, подобно таким индонезийским ученым, как Кунчаранингат, Х. Бахтиар, Дж. Дананджайя, Ина Сламет и др. Теоретический пробел малайзийской этнографии в какой-то степени восполнил неоднократно упоминавшийся видный индонезийский ученый Кунчаранингат. Исследуя проблемы индонезийской этнологии в историко-типологическом плане, он не мог исключить из своего научного кругозора и Малайзию, составляющую с Индонезией единую историко-этнографическую область, которая до середины XIX в. развивалась и как единая историко-политическая общность.

В своей книге «Введение в изучение народов и культур Индонезии и Малайзии» Кунчаранингат, обозревая этническое и культурное многообразие этих стран, сводит его к четырем хозяйственно-культурным типам:

I. Тип хозяйства, связанный со сменным огородничеством — выращиванием таро, ямса и других клубнеплодов. Он характерен для этносов, не имевших контактов с другими народами Юго-Восточной Азии, не испытавших влияния индуизма или мусульманства. К ним относятся семанги, сенои Малаккского полуострова, ментавайцы, энггано, население о-вов Солор, Алор, Ветар, Танимбар, Бабар (Малые Зондские о-ва), а также папуасы Западного Ириана, населяющие устья рек.

II. Тип хозяйства, связанный с суходольным или орошаемым земледелием, главным образом с разведением риса. Он характерен для этносов, живущих социально-дифференцированными общинами, которые испытали сравнительно небольшое влияние индуизма и мусульманства, а именно — батаков, тораджей, этнографических групп Флореса, Сумбы, Тимора, Минахасы, Центральных Молуккских о-вов.

III. Тип хозяйства, связанный с суходольным или орошаемым земледелием в прибрежных районах, разведением основной культуры — риса. Он характерен для торговых этносов, на которые сильное влияние оказало мусульманство. К ним относятся прежде всего малайцы Малаккского п-ова, восточной и южной Суматры, прибрежных районов Калимантана, а также аче и гайо северной Суматры, минангкабау и реджанги западной Суматры, буги, макасары, горонтало Сулавеси, население Ломбока, Сумбавы, от-

дельные этнографические группы на других Малых Зондских и Молуккских о-вах.

IV. Тип хозяйства, связанный с орошаемым земледелием во внутренних районах и разведением основной культуры — риса. Он распространен у яванцев, сунданцев, мадурцев и балийцев — народов, живущих социально-дифференцированными общинами и обладающих определенными культурными идеалами, ориентированными на образ жизни высокопоставленных особ дворцов и крупных административных центров.

Выделив четыре хозяйственно-культурных типа в малайско-индонезийском регионе, Кунчаранингат дал описание культурных элементов и тенденций их развития у отдельных этносов — наиболее ярких представителей каждого типа [Koentjaraningrat 1975].

Говоря о задачах современной этнографической науки в Малайзии и Индонезии, Кунчаранингат высказал ту же мысль, что и ранее в отношении Индонезии. Этнография, с его точки зрения, должна изучать в первую очередь проблемы национального строительства, а не фиксировать остатки и следы постепенно исчезающих культур; этнографы должны всячески содействовать национальной интеграции, созданию прочного геополитического единства страны, воспитанию приемлемого равновесия между этническими и общенациональными устремлениями. В соответствии с этой концепцией этнографии как необходимой актуальной науки (*urgent anthropology*) и ведутся исследовательские работы и в Малайзии, и в Индонезии.

ОБ ОДНОМ ИНДОНЕЗИЙСКОМ ПЛЕМЕНИ И ЕГО ИССЛЕДОВАТЕЛЕ¹

Все, кто занимается этнографией Юго-Восточной Азии, в очень сильной степени зависят от трудов зарубежных исследователей. Они тоже бывают разные, и каждый из нас нередко переживал такие состояния, когда, потратив много сил на поиски книги, заглавие которой, кажется, отражает именно то, что тебя интересует в данный момент, после знакомства с ней разочарованно откладывал ее в сторону. Однако встречаются порой труды настолько замечательные, что от чтения их испытываешь истинное творческое наслаждение, но в то же время и сожаление оттого, что в наших условиях подобных работ не создать. И отнюдь не потому, что не хватает общей теоретической подготовки или знаний. Недостает живого, непосредственного общения, собственных впечатлений, которые способны превратить научное произведение с высоким уровнем теоретического обобщения в увлекательное чтение о жизни изучаемого народа. Знакомству именно с такой интересной книгой и посвящено данное сообщение-рецензия. Книга под названием «Лиа. Большой ритуал на Ментавайских островах» [Scheffold 1988]² недоступна даже для специалистов по Индонезии, не говоря уже о других, ее нет в библиотеках. А если при этом учесть, что в богатой в целом коллекции предметов по Индонезии в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого отсутствуют предметы с Ментавайских островов, то не будь этой книги, снабженной к тому же прекрасными иллюстрациями, этнографической науке осталась бы неизвестной интереснейшая архаичная культура, в полной мере развивающаяся в наши дни, почти не затронутая цивилизацией соседних народов.

Автор книги Раймар Шефолд, возглавляющий ныне кафедру этнологии Лейденского университета (Нидерланды), имеет многолетний опыт полевых исследований на островах Ментавай и Сулавеси, а также в Тунисе; у него много трудов по культурной антропологии. Данная книга посвящена ментавайцам, вернее, жителям острова Сиберут — одного из четырех Ментавайских островов, расположенных к западу от Суматры. А если быть еще более точным, то в ней исследуется одна этническая группа этого острова, называемая *секуддей*. Площадь острова — 4480 кв. км, число жителей — 20 тыс. человек. Плотность населения — примерно 4 человека на 1 кв. км. Остров почти пустынный, есть долины совсем ненаселенные. Особенно резко контрастирует он в этом отношении с соседним островом Нияс, где примерно на такой же площади живет около 400 тыс. человек. Из 20 тыс. обитателей острова Сиберут племя, или этническая группа, секуддей насчитывает не более 800 человек, если принять во внимание, что

¹ Впервые опубликовано в: Курьер Петровской Кунсткамеры. 1995. Вып. 2—3. С. 367.

² Scheffold R. Lia: Das grosse Ritual auf den Mentawai-inseln. Berlin, 1988. 695 S.

они занимают 19 общинных домов (*ума*), в каждом из которых живет по 35–40 человек.

Автор получил этнологическое образование в Базеле (Швейцария), где и защитил диссертацию. О племени секуддей он впервые услышал в 1966 г., когда после защиты диссертации приехал в Голландию, чтобы получить возможность вести полевую работу среди какого-нибудь индонезийского народа. Интересы Р. Шефолда лежали в сфере религиозных представлений, он намерен был изучать их не по книгам, а в живой повседневности. В списке народов, которых он предполагал исследовать с этой точки зрения, ментавайцы стояли на первом месте. Придя к Хельмуту Бухгольцу, первому протестантскому миссионеру, побывавшему на острове Сиберут, и задав ему вопрос о племени секуддей, он получил ответ: «На все попытки индонезийского правительства вступить с ними в контакт они отвечают стрельбой из лука». «Для меня это уже многое обещало», — замечает автор. Желание изучать именно данное племя только укрепилось. И он стал готовиться к поездке на остров в качестве гостя от Института тропиков в Амстердаме.

До него полевую работу среди секуддеев никто не проводил. Правда, о Ментавайских островах существовала довольно обширная литература уже начиная с XVIII в., но она относится в основном к двум островам, жители которых переселились с острова Сиберут. О самом же Сиберуте было известно очень мало. А об этом острове следовало бы написать обстоятельное монографическое исследование. И в 1967 г., когда Шефолд впервые отправился на Сиберут, у него было такое намерение. Однако уже тогда он понимал, что подобное исследование — лишь первый подступ к тому, чтобы исследовать и объяснить модели поведения ментавайцев, вскрыть их явный или скрытый смысл. То, что ключ к этому находится в ритуале, Шефолд тогда еще не представлял себе столь отчетливо. К тому же автор прибыл на остров в весьма неудачное для полевой работы время: индонезийское правительство проводило политику «аккультурации» и пыталось переселить коренных обитателей из их традиционных общинных домов в современные типовые жилища, построенные в специально организованных поселках с церковью. Секуддеи сопротивлялись, убегали в горы, вверх по течению рек.

Р. Шефолд заранее договорился о своем прибытии, но, приплыв вместе с миссионерами на лодке к определенному месту, никого не увидел, а общинный дом показался ему заброшенным. Рядом с ним находился только один старик, еле ответивший на приветствие. Однако как только прибывшие произнесли по-ментавайски приветствие: *Анай леу ума* («Теперь мы вместе»), — из темноты дома появилось около дюжины мужчин. Настроение изменилось. Секуддеи внимательно рассматривали часы, рубашки, фотоаппараты прибывших. Большинство из них никогда до этого не видели белого человека, лишь один старик вспомнил, что когда-то остров посещали голландцы. Гости сказали, что слышали о секуддехах именно от голландцев и приехали их изучать и написать о них. Тем временем секуддеи очень внимательно наблюдали, как ходят часы, как работает фотоаппарат. Кон-

такт установился быстро, и уже через некоторое время секуддеи спросили, не хотят ли прибывшие осмотреть дом. Самое первое впечатление у автора от секуддеев — необычайная замкнутость образа жизни. Секуддеи дали понять, что они сознательно так реагируют на стремление правительства изменить их традиционный быт. Первое знакомство закончилось праздником; секуддеи обещали построить для автора отдельную хижину рядом с их традиционным общинным домом. Сам Шефолд остался жить среди этих людей и пробыл там два года: с 1967 по 1969. Позже — в 1974, 1978 и 1983 гг. — он жил у них по несколько месяцев.

Р. Шефолд начал с того, что стал изучать ментавайский язык. Его учителем был 20-летний ментаваец по имени Тенгатити (что означает «полутатуированный»), ставший настоящим другом ученого и сопровождавший его повсюду в течение двух лет. Говорили они только по-ментавайски, и всю полевую работу автор вел на ментавайском языке. Через 4 месяца для Шефолда был готов дом. Секуддеи часто посещали его, находили там много для себя интересного, даже иногда оставались в доме на ночлег. Ученый же, в свою очередь, нередко ночевал в общинном доме. Сначала Шефолд спрашивал совсем немного, просто он жил той же жизнью, что и секуддеи, принимал участие в их работах. Секуддеи охотно объясняли ему, как, например, строится дом, добывается и приготавливается пища и т. п. Постепенно завязывались темы для долгих бесед. А через некоторое время секуддеи обнаружили, что Шефолд все еще не является жителем традиционного общинного дома, т. е. членом их общины. И вот через 5 месяцев пребывания у секуддеев ученый был принят в члены традиционного дома, т. е. прошел ритуал адаптации. Теперь он становился полноправным участником всей ритуальной жизни, в том числе и того грандиозного ритуала, анализу которого посвящена рецензируемая книга. В течение двух лет Шефолд трижды принимал участие в данном мероприятии, переживал его так же, как и все другие члены общины — исполнители и участники ритуала, и смог дать описание его изнутри — не просто как наблюдатель, а как активный участник.

Ритуал, называемый *пулият* (от слова *лиа* — «петух», главная жертвенная птица), составляет основную тему книги. Он занимает ключевое место в жизни секуддеев, именно в нем реализуются главные религиозные представления, ценностные ориентации и установки, о чем пойдет речь дальше. А исследованию собственно ритуала предшествует детальное монографическое описание этнографической группы секуддеев, необходимость которого автор сознавал еще тогда, когда только приступал к ее изучению. В свою очередь, описание это во многом стало возможным благодаря тому, что ученый увидел жизненный уклад племени сквозь призму ритуала. Книга, таким образом, распадается на две большие части: первую можно было бы определить, по принятой у нас терминологии, как «историко-этнографический очерк», вторая посвящена собственно ритуальной жизни.

В первой части даются сведения по происхождению, ранней этнической истории, космологии, мифологии, родственным связям, религиозным представлениям, занятиям секуддеев. Перед читателем весьма зримо про-

ходит жизнь единственной в своем роде этнической группы, разбросанной по нескольким долинам острова. Живут секуддеи большими семьями в традиционных домах, по 35—40 человек в каждом, а всего, как уже говорилось, таких домов 19. Каждый из них занимают 5—10 семей, состоящих из кровных родственников и adoptированных. У каждой семьи в общинном доме имеется комната, в которой спит обычно мать с детьми; мужа и сыновья ночуют, как правило, на галерее в передней части дома. Кроме того, на поле у каждой семьи есть отдельный дом, где собираются все ее члены. Там же они держат свиней и кур, в этом же доме ночуют мужья. Жилища разбросаны по всему острову, по берегам рек. На острове нет больших дорог, к домам ведут только тропинки, а так как весь остров к тому же изрезан небольшого размера речками, то сообщение между жителями домов происходит в основном при помощи лодок-долбленок. Все дела, касающиеся общинного дома, решаются вместе мужчинами и женщинами. Секуддеи настроены обычно на дружеские отношения, стараются всячески улаживать конфликты, которые, конечно, время от времени возникают. Случается, что в целом дружеские связи, подкрепленные еще и брачными, вдруг подчас по совершенно ничтожному поводу могут перейти в неприязненные.

Основные занятия мужчин — добывание саго, охота. Основные занятия женщин — выращивание таро и ямса, ловля рыбы. Кокосовые пальмы находятся в личной собственности семьи. Главные продукты обмена с торговцами Суматры — орехи и ротан. Их обменивают обычно на ножи и другие изделия из железа. Сами секуддеи не знают обработки металла. Их одежда, весьма минимальная, сделана из растительного волокна. Автор очень подробно описывает жизненный цикл, права наследования, систему родства. Как явствует из вышесказанного, секуддеи образуют эгалитарное общество, но у них выделяются три категории людей, причем не по социальному или общественному положению, а по особым знаниям: распорядитель ритуала (*римата*), лекарь (*керей*), колдун (*пананае*). Очень выразительны портретные характеристики этих людей и жены распорядителя ритуала («настоящей матроны»). Великолепны также их фотографии, как и вообще снимки отдельных сцен жизни.

Поток жизни секуддеев с ее хозяйственными заботами, болезнями и их лечением, постройкой домов, свадьбами, рожденьями, похоронами, конфликтами, табу, заклинаниями и т. д. представлен во всей обыденности, иногда драматичности, но всегда необычайно содержательно и красочно. Явно выделяется ритуальный аспект этой деятельности. Он буквально поглощает время людей; во всяком случае, с точки зрения прагматического человека может показаться, что секуддеи очень непродуктивно расходуют время, ибо знаковая, символическая функция их поведения заметно доминирует над практической. И это действительно так, а вернее — в жизни секуддеев не различаются и не противопоставляются друг другу экономический, религиозный или социальный аспекты, они равнозначны и связаны друг с другом.

Напомню, что описание жизни и мировоззрения секуддеев с самого начала было для автора лишь прологом для раскрытия глубинной символики

и внутренней мотивировки их поведения. Время от времени, замечает Р. Шефолд, сравнительно мирное течение жизни буквально взрывается, наступает потребность общественно-религиозного очищения. Устраивается грандиознейший спектакль, в котором находят высшее кульминационное выражение религиозные представления и как бы обнажаются характер и специфика взглядов на окружающий мир, порой вступая в противоречие с повседневной жизнью, на почве которой они выросли. Эта церемония, называемая *пулияят*, как уже отмечалось, аккумулирует в себе отдельные ритуалы, являющиеся постоянной реальностью жизни. Названный грандиозный ритуал длится около месяца. Поводы для его устройства могут быть самыми разными: отнюдь не обязательно какие-то экстраординарные события, а даже, наоборот, вещи вполне обыденные — приобретение ценного предмета (например, гонга) для всей общины, ремонт старого или постройка нового общинного дома, принятие очередного члена в общину, скопление одновременно множества неблагоприятных предзнаменований, которые следовало бы устранить, улаживание конфликта, установление мира и т. п. Поводов для устройства такой церемонии может быть даже несколько, что случается чаще всего. Она не приурочена ни к какому-либо определенному времени, не носит регулярного характера, но обязательно совершается хотя бы один раз в год. Дело жреца — объявить о подготовке к празднику, который является кульминационным моментом жизни общины, демонстрацией ее единства. Нет ни одного члена общины, который бы не участвовал в данном грандиозном мероприятии: одни украшают цветами место представления, другие строят его, третьи приносят жертвенную еду, четвертые исполняют танцы, песнопения и т. д. В это время каждый член общины реализует свои творческие способности, которые в повседневной жизни могут остаться незамеченными.

Следует особенно отметить, что сам Р. Шефолд трижды был непосредственным участником названного ритуала. Первый раз его адаптировали в общину (ритуал длился 10 дней), в двух других случаях он участвовал в ритуале по устранению неблагоприятных предзнаменований и по поводу приобретения нового гонга, а также в связи со смертью лекаря из соседней общины. Кроме того, он имел возможность наблюдать подобный ритуал у других групп населения. И как результат — красочная, впечатляющая картина ритуала — зрелища в единстве его словесного, действенного, музыкального, изобразительного и многих других аспектов. Самым тщательным образом описано поведение как главного распорядителя ритуала и его помощников, так и всех его участников, в том числе детей. Подробно освещены пространственная организация, жертвоприношения, гадания по внутренностям петуха и свиньи, танцевальные представления, переходящие в транс, театральные действия с диалогами, пантомимой, хором — и все это не как просто сопутствующие ритуалу эффекты, а как сама его сущность. Режиссер всего мероприятия — жрец, помощниками выступают его жена и лекари. В самом же действе, сочетающем в себе словесное, цветовое, театрально-изобразительное, музыкальное, песенно-танцевальное искусство

и множество прагматических, религиозных и эстетических функций, обнаруживается причастность каждого члена общины к благу всей общины в целом. Поэтому самой подходящей метафорой для указанного действия, с точки зрения автора, было бы «благосостояние или благополучие души».

Всего сказанного о книге, дающей столь подробное и красочное представление о жизни неизвестного до сих пор племени, вполне достаточно, чтобы причислить ее автора к редко встречающейся ныне породе первопроходцев и первооткрывателей в науке. Пока речь шла о содержательной стороне книги. Но, как уже не раз говорилось, Р. Шефолда в первую очередь интересовало осмысление ритуала, проникновение в суть мировоззрения изучаемого народа. Конкретный материал, которым насыщена книга, неотделим от теоретической его интерпретации. В своем подходе к анализу конкретики автор исходит из определенных теоретических предпосылок, которые на протяжении всего последующего изложения оттачиваются, совершенствуются и, наконец, логично, естественно переходят на новый уровень теоретических обобщений. При этом надо подчеркнуть, что ему удается в равной степени создавать живые зарисовки образа жизни секудеев, запоминающиеся портретные характеристики отдельных действующих на страницах книги лиц и в то же время вовлекать читателя в свои рассуждения, теоретические построения, сомнения, поиски, иными словами, в свою творческую лабораторию. И это приглашение к совместным размышлениям действует таким образом, что обширная по объему и далеко не легкая для восприятия и понимания книга читается с неослабевающим, а порой и буквально захватывающим интересом.

Р. Шефолд уже на первых страницах своего исследования прямо говорит, что его исходное отношение к ритуалу — это теория выдающегося ученого В. Тэрнера. Вслед за ним автор видит в ритуале смысл существования первобытного коллектива. Столь же основательно, как и этнографическое описание, он представляет ритуал во всей его полноте, многозначной символике действий, жестов, сопровождающих атрибутов. В континууме ассоциативных связей автору удается каждый раз выделить именно тот контекст или сегмент, в котором так или иначе акцентируется символическое значение объекта или действия. Такая символика может быть иногда противоположной обыденному значению. Показательно, например, раскрытие многозначной природы кокосового ореха, выступающего в своем прямом смысле как еда и в то же время как средство обмена, символ здоровья отдельного человека и всей группы и, наконец, наделенного свойствами оборонительного и охранительного характера в силу того, что он часто становится объектом воровства.

Символика ритуального действия, занимающая огромное место в книге, заслуживает отдельного разговора. В рамках общей характеристики этого исследования можно только несколькими словами обрисовать важность данной темы, оставляя ее подробный анализ на будущее. Добавлю только, что автор не останавливается на раскрытии символики, через некоторое время он производит как бы перепроверку своих выводов. Спустя 4 года

после формулировки основных результатов изучения ритуала секуддеев он трижды посещает остров (1974, 1978 и 1983 гг.) и по специально разработанной им методике проверяет свою прежнюю интерпретацию, обращаясь как к прежним информантам, так и к тем представителям племени секуддеев, которые переехали жить на Суматру и усвоили в определенной степени иные культурные традиции. Это дало не только дополнительный материал о функциях ритуала, но и позволило увидеть в новом свете ранее описанные факты. В заключение можно только констатировать, что с появлением книги Р. Шефолда этнографическая наука обогатилась незаурядным исследованием не только в индонезистике, но и в общетеоретической области. Повезло и неизвестному до сих пор ментавайскому племени, ибо оно сразу обрело ученого, описавшего жизнь и культуру секуддеев с такой глубиной и блеском, что его книга сразу встала в ряд этнографической классики.

КИТАЙ ГЛАЗАМИ СРЕДНЕВЕКОВОГО МАЛАЙСКОГО ИСТОРИОГРАФА¹

Культурные и дипломатические связи Китая со странами Юго-Восточной Азии в целом и с государствами, расположенными на Малайском архипелаге, охватывающем территорию современной Малайзии и Индонезии в частности, восходят еще к первым векам нашей эры. Известно немало китайских исторических описаний, посвященных отношениям Китая с малайскими княжествами в древности и средневековье. Многие из них были переведены и прокомментированы европейскими исследователями еще в конце XIX — начале XX в. (В. П. Хрунефельдом, П. Пельо, У. У. Рокхиллом, Г. Ферраном и др.) [Groeneveldt 1876; Rockhill 1914, 1915; Pelliot 1933]. В российской науке этой проблеме посвящены труды А. А. Бокщанина и В. А. Вельгуса [Бокщанин 1968, 1970: 134–176; Вельгус 1978]. Все указанные работы основаны на интерпретации китайских источников. Особенно много внимания в китайской официальной историографии уделяется связям с малайской империей Шривиджайя. Из китайских исторических хроник династий Лян, Тан, Сун известно, что государство Шривиджайя (в китайской передаче Чилифоше, Саньфоци, Санбоца) признавало верховную власть Китая, платило ему ежегодную дань и неоднократно направляло ко двору китайского императора посольства с данью и рабами. В течение 60–80-х годов X в. миссии из Шривиджайи в Китай прибывали почти ежегодно. Торговые и дипломатические связи с Китаем продолжались вплоть до падения Шривиджайи, т. е. примерно до XIII в., и были унаследованы могущественным Малаккским султанатом, поддерживавшим постоянные отношения с Китаем до своего падения, т. е. до 1511 г., когда Малакка была захвачена португальцами.

Подробно анализируя китайские переводы посланий от правителей стран Южных морей, А. А. Бокщанин отмечает, что все они строились по определенному трафарету: в них обязательно выражались восторженные восхваления и славословия китайскому императору; правители, от имени которых направлялись послания, называли себя «слугами» и добавляли слова, выражающие покорность и подчинение. Подношения и подарки от посольских миссий китайцы именовали «данью», а сами страны считались данниками Китая. Исследователь приходит к выводу о несомненной фальсификации в официальной китайской историографии формы посланий правителей стран Южных морей, но добавляет при этом, что вопрос о том, насколько фальсифицировано их основное содержание, еще ждет дальнейшего исследования [Бокщанин 1970: 146]. Возможно, некоторое приближение к решению этой проблемы даст обращение к малайским источникам, также уделяющим пристальное внимание отношениям с Китаем в свой-

¹ Впервые опубликовано в: Кюнеровские чтения, 1995–1997 гг. СПб., 1998. С. 14–19.

ственной им манере, весьма отличной от китайской. Одним из таких источников является «Седжарах Мелаю» («Малайская история») — известнейший памятник малайской культуры средневековья. Он создавался анонимным придворным литератором в Малакке в конце XV — начале XVI в. и посвящен в основном истории Малаккского султаната и его связям с государствами как внутри Малайского архипелага, так и за его пределами. Историческая часть этого произведения распадается на два периода — на предысторию Малаккского султаната и на его историю, т. е. на описание событий, свидетелем и участником которых в значительной мере был сам автор. И в той и в другой части памятника немалое место занимают описания китайско-малайских отношений, представленных совсем в ином свете, чем в китайских исторических свидетельствах. В малайском произведении Китай описывается как государство, постоянно обороняющееся от натиска малайцев, заинтересованное в связях с Малайей и укрепляющее эти связи посредством брачных союзов. Согласно «Седжарах Мелаю», в древние времена китайский император просил руки малайской принцессы, добился этого, и с тех пор китайские императоры являются потомками этой принцессы [Sedjarah Melaju 1952: 31]. О том, как Китаю удалось избежать завоевания малайским князем, повествует малайская легенда: раджа Суран — один из потомков индийского правителя — собрался завоевать Китай. По дороге он встретил лодку с беззубыми китайскими стариками, ржавыми иглами и плодоносящим деревом. На вопрос, далеко ли до китайской земли, старики ответили, что уехали они из Китая, будучи еще мальчиками 12 лет. Они взяли с собой кусок железа величиной с локоть и посадили семена дерева. За время, пока они плыли, железо источилось до игл, дерево стало плодоносить, а сами они превратились в беззубых стариков и потеряли счет годам и месяцам. Узнав, что китайская земля так далеко, раджа Суран, намеревавшийся завоевать Китай, повернул домой [Sedjarah Melaju 1952: 16]. В китайской дипломатии была распространена практика дарения печатей, удостоверявшая права местных правителей от имени китайского императора. В «Седжарах Мелаю», наоборот, малайский правитель дарит такую печать китайскому императору.

Тот же тон в отношении к Китаю сохраняет автор «Седжарах Мелаю», когда переходит к описанию близких к нему по времени событий, связанных с основанием Малакки и расцветом Малаккского султаната. «И донеслась до Китая весть о величии Малакки, и китайский император послал в Малакку своих послов» [Sedjarah Melaju 1952: 138]. Отношения Малакки и Китая представлены занимательными рассказами о том, как китайский император послал в Малакку судно, в котором было столько игл, сколько народу на китайской земле, а в ответ на это Малакка послала судно, в котором было столько зерен, сколько людей в Малакке [Sedjarah Melaju 1952: 138–140]. Хитрые и изобретательные малайцы сумели увидеть лицо китайского императора, что никогда не удавалось даже китайским придворным. Китайский император почитает за честь выдать свою дочь за малаккского правителя, он заинтересован в дружеских связях с могущественным султа-

ном, напоминает об общих с ним предках, а малаккский султан позволяет себе посмеиваться над китайским императором: он посылает письмо со своей подписью — «sembah sahaja radja Melaka», которую можно понимать двояко, а именно: «посылаю поклон, я, ваш смиренный слуга, правитель Малакки» или «посылаю поклон слуге малаккского правителя» [Sedjarah Melaju 1952: 142–143]. Вместе с письмом малаккский правитель насылает на китайского императора болезнь — коросту, излечиваемую только одним способом — водой, в которой омыл ноги малаккский султан [Sedjarah Melaju 1952: 31].

В это же время китайские хроники подробно освещают отношения двух государств. В хронике императора Минской династии Юн-Лэ (1403–1424) описывается, как была основана Малакка и как китайский император даровал ей государственный статус: «11 ноября Малакке была дарована каменная стела с надписью для государства гор. В то время послы передали, что их правитель восхищен справедливостью китайского императора, желает стать одним из китайских подданных и платить Китаю ежегодную дань. Правитель просил назвать одну из гор великой государственной горой. Император вверил почтенному князю горы и реки, определил границы. Даровал титул и выказал особое благоволение далеким народам, давая понять, что ни один из них не обойден вниманием. Мы назвали гору к западу от города государственной горой и высекли на каменной стеле надпись» [Wang Gung-wu 1964: 101]. Китайские хроники пестрят постоянными сообщениями о миссиях и посольствах из Малакки. В «Истории Минской династии», цз. 325, говорится о том, что в 1403 г. китайский император послал дворцового евнуха Инь Цина с дарами — шелком, золотыми цветами и занавесями, а в ответ на это малаккский правитель, названный Пайлисура (Парамешвара), послал своих послов ко двору китайского императора с дарами. В 1405 г. китайский император санкционировал вступление на престол малаккского правителя, а малаккский посол выразил намерение своего повелителя, чтобы Малакка стала частью китайской империи и платила ей дань. В 1414 г. сын первого султана Малакки Искандар Шаха посетил Китай, сообщил о смерти своего отца и был щедро одарен. В 1419 г. он снова посетил Китай с жалобой на агрессию Сиам. Следующий малаккский султан Шри Махараджа трижды посетил Китай — в 1424, 1431, 1433–1435 гг. [Groeneveldt 1876]. Подобная тщательная регистрация посольств и миссий из Малакки в китайских источниках очень важна для восстановления хронологической последовательности событий, описанных в «Седжарах Мелаю», где полностью отсутствуют какие бы то ни было даты.

По словам А. А. Бокщанина, двусторонние посольские связи Китая со странами Южных морей достигли своего апогея в начале XV в. Это, несомненно, относится и к связям Китая с Малаккским султанатом. Но описание характера этих связей китайская официальная историография сохранила от предшествующих времен. При кажущейся беспристрастной регистрации фактов всячески подчеркивается зависимость Малакки от Китая, утверждается, что каждого нового правителя Малакки возводили на престол только

с согласия и благословения китайского императора, который дарил малаккскому правителю регалии: серебряную печать, шелковую одежду и желтый зонтик. Новоявленный правитель должен был являться к китайскому императору для выражения верноподданнических чувств и просить признания своей власти. Любое проявление уважения и официальные визиты китайскими летописцами истолковывались как выражение покорности [Marre 1892: 12; Winstedt 1949: 181–183].

Китайские исторические хроники, несомненно, обладают более точной фактографической информацией, чем малайские произведения на исторические темы, в которых подлинные исторические события буквально растворены в сказочно-мифологических и легендарных сюжетах. Но тон описаний малайско-китайских связей в малайских произведениях, особенно в таком выдающемся памятнике малайской средневековой культуры, как «Седжарах Мелаю», как бы нейтрализует непомерно высокую степень самовосхваления и самовозвеличивания, столь характерную для официальной китайской историографии. Обращение к малайскому источнику позволяет правильнее расставить акценты, говоря о характере связей двух государств, и скорее подтверждает мнение тех исследователей, которые склонны считать, что Малакка, несмотря на признание верховной власти Китая, с первых дней своего существования оставалась независимой, строила свои отношения с ним исходя из собственных интересов, и в целом эти отношения держались на взаимной выгоде [Wang Gungwu 1964: 103].

ДВА ГЕРОЯ В ИСТОРИИ БАТАКОВ¹

Данные заметки написаны под впечатлением поездки на Северную Суматру в августе 1999 г., осуществленной на средства фонда имени выдающегося голландского этнолога Г. В. Лохера. Из Джакарты я отправилась в Медан и области, населенные батаками племени каро и тоба (Кабанджахе, Берастаги, Тонггинг, Тарутунг, Балиге, Лагуботи, Порсеа, район оз. Тоба и о-ва Самосир). Во время этой поездки нельзя было не обратить внимание на обилие памятников и памятных мест, связанных с последним правителем независимой земли батаков Си Сингамангараджей XII (1858–1907). Во многих крупных городах Индонезии и в каждом батакском областном или районном центре обязательно имеется улица имени Си Сингамангараджи. Есть она и в Джакарте, а в Медане это вообще самый длинный проспект города. Имя последнего батакского правителя носят центральные улицы в Тарутунге, Балиге и других батакских городах и поселках. В городе Сиборангборанге (между Тарутунгом и Балиге) имеется Университет имени Си Сингамангараджи. По всей провинции тоба батаков встречаются памятники, изображающие либо самого правителя, либо его сподвижников. И в рисунках, и в скульптурных изображениях Си Сингамангараджа обязательно предстает сидящим на своем белом коне (*sihapas pili*) и держащим в поднятой руке знаменитый меч с рукояткой в форме слона (*Piso Gajah Dompok*). Существуют по крайней мере три погребальных монумента, воздвигнутых в его честь: один в Тарутунге, где он был первоначально похоронен 21 июня 1907 г., второй — в Сопосурунге, где в 1953 г. произошло его перезахоронение, и третий в Медане, в центре проспекта его имени. Памятник в Медане занимает целую площадь и представляет собой скульптурный комплекс, состоящий из статуи правителя на белом коне с поднятым в руке мечом и находящегося позади нее традиционного тоба батакского дома, перед которым возвышается каменный столб в виде магического жезла.

Для того чтобы понять всю меру почитания этой фигуры, необходимо сделать краткий исторический экскурс, относящийся к событиям последней четверти XIX в. в Индонезии. К этому времени почти вся территория современной Индонезии была уже подчинена голландской администрации, и только область Северной Суматры, а именно Аче и страна батаков, сохраняла еще независимость. В 1873 г. голландцы объявили войну Аче, чтобы таким образом подчинить область своему влиянию. Аче вскоре поддержал батакский правитель Си Сингамангараджа XII, который сам объявил войну голландцам в 1877 г., через два года после того, как в 1875 г. вступил в должность после смерти отца. Таким образом, батакская война, с одной стороны, неразрывно связана с ачешской войной за независимость, но — с другой — является самостоятельным эпизодом в истории батаков. Война эта

¹ Впервые опубликовано в: Страны и народы бассейна Тихого океана. М.; СПб., 2002. Кн. 6. С. 133–142. (СНВ. Вып. XXXI).

длилась почти 30 лет и имела трагический исход — она закончилась расстрелом Си Сингамангараджи XII, а также трех членов его семьи (двух сыновей и дочери) и некоторых его сподвижников 17 июня 1907 г. в Пеарадже в области Даири.

Так пал последний оплот независимости в Индонезии. Долгое время эти события в истории Нусантары в целом не привлекали должного внимания исследователей, мало известна была и роль последнего правителя батаков в борьбе за независимость своей страны. Даже в крупных современных изданиях по истории национально-освободительного движения Индонезии имя Си Сингамангараджи XII, как правило, не упоминается. Только в 1981 г. вышла небольшая книжка о батакской войне в серии популярных изданий [Indra Putra 1981]. Поворотным моментом в освещении тридцатилетней войны батаков с голландцами и фигуры лидера этой борьбы явилась книга В. Б. Сиджабата, вышедшая в 1982 г. [Sidjabat 1982]. Книга построена на многочисленных архивных источниках, впервые введенных в научный оборот, на материалах личного общения с потомками семьи Си Сингамангараджи XII, а также на обобщении и критическом анализе опубликованных к тому времени сведений о событиях батакской войны и о личности самого батакского правителя. Подробно раскрыта в книге социально-экономическая, политическая и культурная обстановка, в которой происходили конкретные сражения и ход военных действий в целом. Говоря о личности Си Сингамангараджи, автор подчеркивает, что он производил огромное впечатление на всех, кто встречался с ним, и приводит в качестве примера высказывание Иоахима Ф. фон Бреннера — ученого, посетившего в 1886 г. батаков племени каро, сималунгун и тоба на о. Самосир: «Совершенно особое положение занимает Сингамангараджа, живущий в городе Бакара на берегу озера Тоба. Его можно назвать жрецом-королем, а его имя овеяно многими легендами. Никто точно не знает ни причины, ни смысла подобного почитания. Тем не менее он выделяется среди других вождей поселений и, не занимаясь сколько-нибудь значительной руководящей деятельностью, считается личностью необычайной и высоко чтимой. Среди своих соплеменников он появляется тогда, когда нужно направить оружие против врагов — голландцев. Конечно, можно видеть в нем отражение величия прошлого, так же как и олицетворение государственного единства, потомка прежних правителей, государство которых пришло в упадок из-за внутренних войн и постоянных междоусобных распрей, возможно, возникающих под внешним влиянием» [Sidjabat 1982: 82].

В книге В. Б. Сиджабата личность Си Сингамангараджи предстает во всей своей многогранности и значительности. Он был не только религиозным лидером — жрецом-правителем, что отмечали впервые встретившиеся с ним голландцы и позже постоянно повторяли ученые XIX в., но и правителем-реформатором, внесшим ряд нововведений в хозяйственную, торговую, политическую жизнь. Главные его усилия были направлены на объединение постоянно враждующих между собой батакских поселений. Незаурядный военачальник, Си Сингамангараджа XII неоднократно одер-

живал победы над военными силами Голландии и много раз избегал смертельной опасности. Народ верил в его бессмертие, поэтому после расстрела тело его возили по всей батакской земле, чтобы люди убедились, что их герой, считавшийся непобедимым, действительно мертв [Р.Н.О.Л.Т. 1976]. И все-таки многие были уверены, что он не может умереть, и имя его продолжало вдохновлять народ на сопротивление голландцам еще несколько десятилетий после его гибели, вплоть до японской оккупации Индонезии в 1942 г. Еще в 1981 г. многие жители глубинных деревень на о. Самосир считали, что Сингамангараджа жив и продолжает быть воплощением исконно батакского божества — Муладжади на болон [Indra Putra 1981: 80]. В популярной книжке о батакском правителе говорится, что батаки до сих пор не могут ответить на вопрос, как он исчез: одни говорят, что во время жестокой схватки с голландцами он был ранен в бедро и обмывал рану в оз. Тоба, другие считают, что он погиб вместе с сыновьями, третьи думают, что он вместе с несколькими десятками сподвижников направился в сторону земель, населенных каро батаками [Indra Putra 1981: 325].

В книге В. Б. Сиджабата впервые раскрыта роль Си Сингамангараджи XII как подлинного национального героя не только в истории батаков, но и в масштабе всей Индонезии, стоящего в одном ряду с такими лидерами национально-освободительного движения, как принц Дипонегоро, Имам Бонджол, Теку Умар и многие другие.

Большим почитанием на Северной Суматре, особенно у тоба батаков, пользуется и первый христианский миссионер датско-германского происхождения Ингвар Людвиг Номменсен из Рейнского миссионерского общества, впервые появившийся у тоба батаков в 1861 г. (рис. 1). В Медане имеется христианский Университет имени И. Л. Номменсена. В окрестностях Тарутунга, где сейчас находится Центр христианской батакской протестантской церкви (*Huria Batak Kristen Protestan*, или *HBKP*), высоко в горах есть священное место, называемое «Крест любви» (*Salib Kasih*). По преданию, И. Л. Номменсен, глядя с высоты горы на расположенный у ее подножья Тарутунг, услышал голос, советующий ему именно в этом месте начать распространение христианства. Вскоре именно там была построена первая церковь. На горе в честь И. Л. Номменсена воздвигнут колоссальный каменный крест, а перед ним — расположенные амфитеатром каменные сидения. Здесь собираются по случаю Пасхи и других религиозных праздников, а в обычные дни сюда приходят, чтобы предаваться созерцанию в тишине и уединении. На крутом спуске горы находится могила самого Номменсена, представляющая надгробие из громадного камня. Большинство тоба батаков в настоящее время являются христианами, исправно посещающими церкви, которых весьма много и в Джакарте, и в Медане, и в более мелких городах и селениях. Особенно многолюдны воскресные службы, когда церкви заполнены до отказа и проводятся отдельные богослужения для детей разных возрастов, молодежи и взрослых. Безусловно, такой успех в христианизации тоба батаков связан с деятельностью И. Л. Номменсена, портреты которого нередко можно встретить в обычных



Рис. 1. Ингвар Людвиг Номменсен — первый христианский миссионер (1834—1918)

домах наряду с фотографиями, запечатлевшими членов семьи или важные события в их жизни, прежде всего свадьбу.

Эти две выдающиеся исторические личности не только жили в одно время и действовали в одной и той же области, но и поддерживали постоянные контакты между собой, характер которых менялся от вполне дружеских до сдержанно-уважительных. Только гибель Си Сингамангараджи XII оборвала эти контакты. Впервые они встретились в 1875 г., когда умер батакский правитель Си Сингамангараджа XI (с которым И. Л. Номменсен был в весьма дружеских отношениях) и власть унаследовал его семнадцатилетний сын, получивший титул Си Сингамангараджа XII. Новый правитель уверил миссионера, что он, как и его отец, не будет препятствовать распространению христианства. Несмотря на начавшуюся в 1878 г. войну с голландцами, связи Си Сингамангараджи XII и И. Л. Номменсена не прервались. Более того, во многом благодаря Номменсену сейчас можно точно восстановить ход некоторых военных действий и поведение противоборствующих сторон, так как И. Л. Номменсен был непосредственным участником многих событий того времени, а также нередко выступал посредником между голландцами и местными жителями, пытаясь предотвратить действия голландцев в районе оз. Тоба. И. Л. Номменсен остро переживал неудачи своей миротворческой деятельности. Обо всем этом известно из книги сына Номменсена об отце, изданной на батакском языке [Nommensen 1925]. Первый христианский миссионер явился как бы косвенным летописцем батакской войны за независимость. Отношения И. Л. Номменсена и Сингамангараджи XII стали более напряженными после нескольких нападений голландских войск в 1880-х годах, особенно после битвы при Балиге в 1883 г. и последовавшими за ней разгромом церкви и сожжением домов со стороны воинов Си Сингамангараджи. Не способствовали тесным контактам и дальние расстояния — И. Л. Номменсен находился в Тарутунге,

а Си Сингамангараджа, спасаясь от постоянных преследований, часто менял свое местопребывание. Последнее из них — Пеараджа в области Даири, где он и был убит. И, тем не менее, они не прекращали обмениваться письмами вплоть до конца жизни батакского правителя. Переписка Номменсена с Сингамангараджей XII хранится в архиве Рейнского миссионерского общества в Бармене (Вупперталь). Одно из последних писем Си Сингамангараджи датируется 20 октября 1903 г. Его впервые в оригинале опубликовал В. Б. Сиджабат вместе с переводом на индонезийский язык (рис. 2).

При захоронении Сингамангараджи присутствовал сын Номменсена Й. Т. Номменсен, отметивший, что церемония прошла торжественно, как и подобает при захоронении правителей [Indra Putra 1981: 302].

Так относившиеся друг к другу с большим уважением батакский правитель и христианский миссионер остались наиболее почитаемыми фигурами в истории батаков. И. Л. Номменсен достиг больших успехов в распространении христианства среди батаков, но последний батакский правитель, несмотря на личную дружбу с ним и на благосклонное отношение как к христианству, так и к мусульманству, остался верным приверженцем религии своих предков и в своих молитвах всегда обращался к исконно батакскому божеству — *Mulajadi na bolon*. Вскоре после смерти Си Сингамангараджи оставшиеся многочисленные члены его семьи в 1910 г. были обращены в христианство. Но в народном сознании Си Сингамангараджа XII как национальный герой так и остался правителем-жрецом, наделенным магической, сакральной силой, в том числе и способностью изменять погоду, вызывать дождь. Примечательно в связи с этим, что одним из элементов грандиозного погребального комплекса в Медане, посвященного Си Сингамангарадже, является каменный столб в виде магического жезла — одного из главных атрибутов батакского жреца-*damu* (рис. 3). Основные функции жезла — способность вызывать дождь и наносить ущерб врагу во время военных столкновений [Ревуненкова 1973a]. И сейчас потомки его сохраняют многие черты древней батакской религии (*agama suku*), по крайней мере в христианской среде их считают представителями именно этой религии. В этом я имела возможность убедиться в августе 1999 г., когда вместе с двумя представителями христианской церкви из Тарутунга — священницей Басой Хутабарат и дьяконессой Линдой Лубис — посетила склеп, где в настоящее время покоится прах Си Сингамангараджи XII в Сопосурунге (район г. Балиге). Обычно в это место людей не допускают. Но именно в то время, когда мы оказались там, происходила церемония излечения молодого человека, одного из потомков семьи последнего батакского правителя.

О том, что Си Сингамангараджа XII остается символом древней батакской религии, свидетельствует и современный потомок семьи правителя-героя — выдающийся современный индонезийский поэт, а в прошлом еще журналист и политический деятель, Ситор Ситуморанг (род. в 1924 г. в дер. Харианбохо на о. Самосир и ныне живущий во Франции). В июне 1999 г. в интервью с журналистом одной из голландских газет Ситор Ситуморанг рассказал, что его отец был ближайшим сподвижником и братом

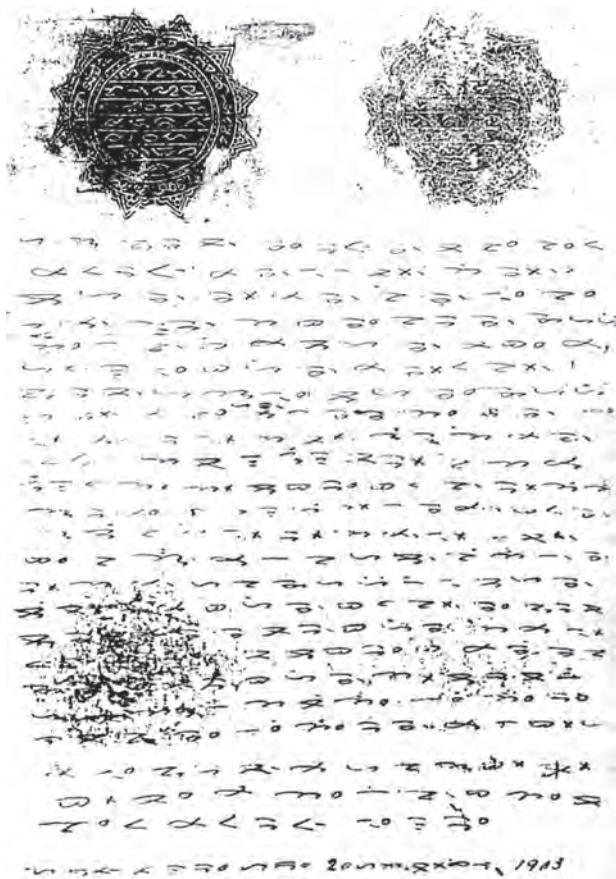


Рис. 2. Письмо Си Сингамангараджи XII к И. Л. Номменсену.
20 октября 1903 г. [Kozok 2000: 273]

«Это письмо от нас, правителя Си Сингамангараджа, к господину Номменсену в Сигумпар Хабинсаран. Надеюсь, что вы все в полном здравии. Мы приветствуем вас. Причина, по которой пишу Вам письмо, такова. Уже давно об этом Вы говорили с учителем Хеманом. Потом планы изменились. Потом Вы уехали. Я рад, если это решение соответствует желанию Вашего сердца и способствует достижению Вашей цели. Но сейчас ответьте как можно яснее на мое письмо, сможете ли поехать или пошлете письмо в Батавию? Хотя я говорю об этом только сейчас, подумайте и сообщите о своем решении в письме ко мне, чтобы я знал. На этом кончаю и будьте здоровы.

Сингамангараджа Даири

Пеараджа Даири 20 октября 1903».

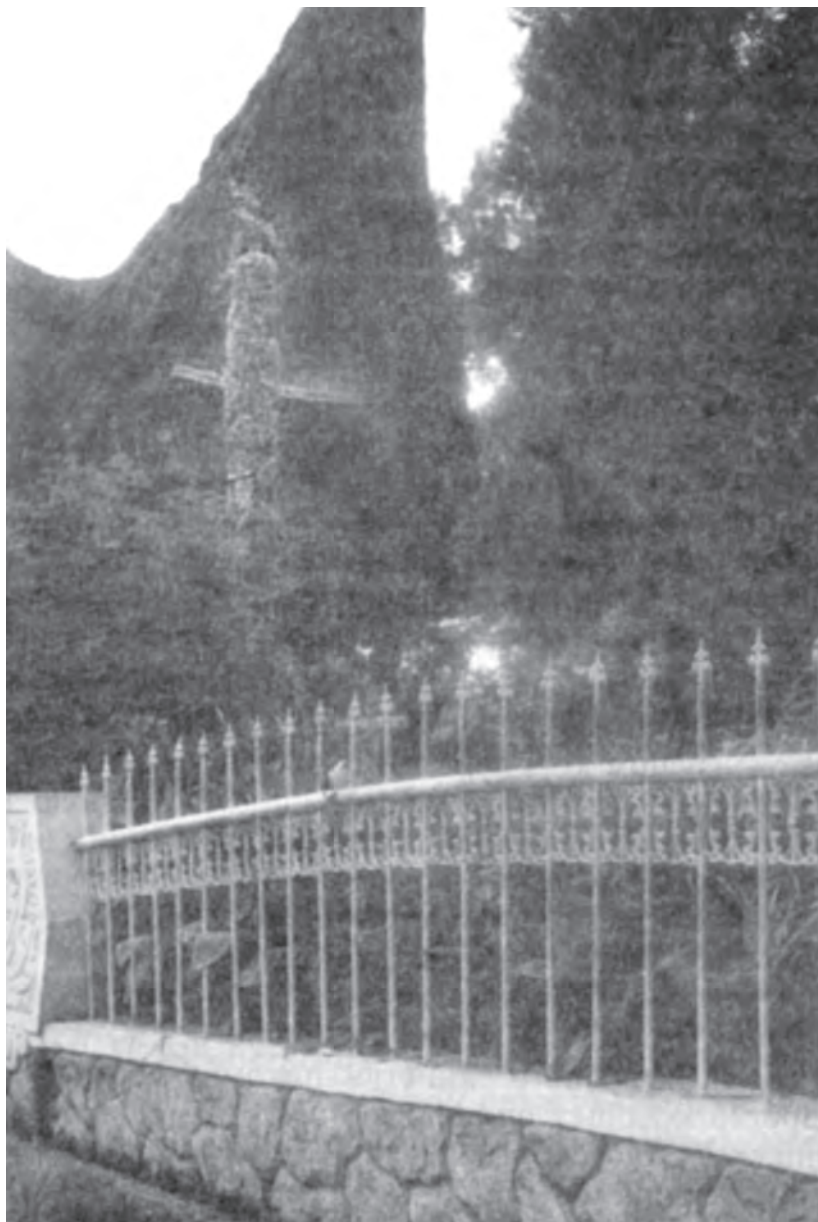


Рис. 3. Задняя часть памятника Си Сингамангарадже XII. Впереди сам раджа на белом коне с поднятой рукой с мечом (фото Е. В. Ревуненковой)

одной из жен Си Сингамангараджи. Ситор Ситуморанг родился, когда его отцу было 74 года. Умер он в 1963 г. в возрасте 113 лет. Он был одним из тех, кто заключал мир с голландцами в 1907 г. и потом был обращен в христианство, но при этом всегда считал себя наследником сакральной магической силы своих предков и оставался главой адата, судьей, знатоком древних ритуалов и истинным лидером, несмотря на формально действующую власть голландцев [VPRO 1999]. В определенной степени можно сказать то же самое и о Ситоре Ситуморанге. Он покинул свою родную деревню на о. Самосир будучи шестилетним мальчиком. В своей жизни испытал многое, в том числе как активный сподвижник Сукарно находился в тюремном заключении при режиме генерала Сухарто в 1967–1975 гг., потом в эмиграции. Но источником его вдохновения при всех жизненных коллизиях всегда оставалась традиционная культура батаков. В настоящее время он часто бывает в Индонезии. Но в 1988 г. такой возможности еще не было. Я встречалась с ним в Голландии в его доме в Гааге. После разговоров, продолжавшихся почти целый день, он повел меня в самый верхний этаж дома, где хранилась батакская шкатулка, в которой лежала красивая ритуальная батакская ткань (*ulos*) — символ жизни во всех ее проявлениях, в том числе и после смерти. В эту ткань, как сказал Ситор Ситуморанг, должны будут завернуть его тело после смерти и отправить на родину для погребения, как совершали этот обряд его древние предки.

Заканчивая эти заметки, хотелось бы отметить, что в почитании двух выдающихся деятелей Северной Суматры — батака и европейца, связанных отношениями личной дружбы и религиозного противостояния, в определенной степени отражается сознание современных тоба батаков, воплощающее различные религиозно-культурные ориентации. Считая себя последовательными христианами (протестантами), они остаются приверженцами традиционных верований, хотя нередко отрицают свою причастность к религии предков.

ЭКСПЕДИЦИЯ НА СУМАТРУ¹

Летом 1999 г. я была в экспедиции в Индонезии. После нескольких дней пребывания в Джакарте я отправилась на работу на Суматру к батакам. Батаки (численность около 6 млн чел.) живут в высокогорных районах северо-западной Суматры на обширных плоскогорьях вокруг оз. Тоба, а также к северу и югу от него. Они делятся на несколько групп: тоба (2 млн чел.), каро (600 тыс. чел.), сималунган, или тимур (800 тыс. чел.), пак-пак, или даири (1 млн 200 тыс. чел.), англола (750 тыс. чел.), мандайлинг (400 тыс. чел.). Я работала среди каро и тоба батаков. Каро занимают территорию к северу от высокогорного озера Тоба, тоба — к югу от него. Районы моей работы у каро батаков — города Кабанджахе и Берастаги, деревни Лингга, Тонггинг, у тоба батаков — города Тарутунг, Сиборонг-боронг, Балиге, Лагуботи, Порсеа, Прапат, несколько прилегающих к ним деревень, а также деревни на острове Самосир. Только два раза пришлось встретиться с мандайлингами.

Батакские коллекции Музея антропологии и этнографии, поступившие в основном в начале XX в., являются одними из самых многочисленных и интересных в индонезийском фонде музея. По своему составу и значению они не уступают самым представительным коллекциям подобного рода, хранящимся в известных музеях Европы, прежде всего Голландии и Германии, а также в самой Индонезии. Не один десяток лет я изучала предметы батакской коллекции МАЭ, главным образом связанные с религиозно-магическими представлениями батаков, а также занималась проблемами, касающимися особенностей жизненного уклада, социализации детей и мифологии этого народа [Ревуненкова 1969: 235–256; 1973а: 183–200; 1974в: 167–180; 1977: 27–37; 1984б: 120–135; 1988б: 39–61; 1995а: 265–281; 1995б: 94–107; 1997: 151–167]. Учитывая мой интерес к культуре батаков и вышедшие публикации по этой теме, голландский фонд имени выдающегося антрополога Г. В. Лохера счел возможным субсидировать мою экспедицию к батакам для проведения полевых исследований. Работники фонда определили и основные задачи моей работы, которые представляли бы для них интерес, а именно — изучение современной религиозной ситуации у батаков, прежде всего касающейся христианства.

Батаки — один из наиболее социально активных и подвижных народов Индонезии. Выходцы из батаков внесли немалый вклад в развитие литературы и культуры Индонезии. Батакская интеллигенция всегда составляла большой процент среди профессиональных деятелей самого высокого класса — поэтов, ученых, врачей, священников, политиков. Многие батакские студенты и будущие ученые учились и учатся в университетах Европы

¹ Впервые опубликовано в: Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2006. С. 71–81.

и США. Большая батакская община имеется и в столице Индонезии Джакарте. Что касается Медана — самого крупного города Суматры, то в его пестром этническом составе батаки являются лидирующим этносом, а сам город считается в настоящее время главным центром изучения батакской культуры, хотя географически он находится за пределами основного района расселения этого народа. Батаки, живущие в крупных городах, поддерживают постоянные связи со своими сородичами на Суматре в «стране батаков» (*Tanah Batak*).

Моя работа началась уже в Джакарте, где я встретила с известным антропологом — по национальности тоба батачкой — профессором Омах Ихроми, получившей образование в Корнельском университете США. Она дала мне ряд советов, как следует в ряде случаев вести себя с батаками, и рекомендательное письмо к социологу в Медане Маллогану Симатупангу, который позже, во время моего пребывания в Медане, снабдил меня рекомендательными письмами к своим батакским родственникам в Балиге.

Хочу особенно обратить внимание на то, что с самого начала своего пребывания в Индонезии вообще и у батаков в частности я находилась под покровительством протестантской церкви. Главным моим советником, организовавшим знакомство и работу среди батаков Джакарты, была первая священница Индонезии Маргарет Дхарма Анкюв (1925 г. р.), работающая в приходе старейшей больницы Чикини, принадлежащей Объединенной индонезийской церкви (*Persekutuan gereja-gereja Indonesia*). Главный врач больницы — доктор Польтак Хутагалунг — и многочисленный медицинский персонал, особенно медсестра Мариани Симатупанг и старшая медсестра Расмин (все по национальности тоба батаки), приняли самое горячее участие в моей работе и главное — связывали меня с батаками Суматры. Мариани Симатупанг за умение писать на древнебатакском языке подарила мне *ulos* — традиционную батакскую ткань, использующуюся у батаков в самых разнообразных ритуальных целях [Ревуненкова 1995б: 94–107]. Глава индонезийской протестантской церкви И. М. Паттиасина написал рекомендательное письмо архиепископу батакской протестантской церкви И. Р. Хутауруку, в резиденции которого в Тарутунге я жила все время пребывания у тоба батаков. В Тарутунге меня постоянно сопровождали и всячески содействовали моей работе священница Баса Хутабарат, дьяконесса Линда Лубис, у каро батаков (в Кабанджахе и Берастаги) — священница Росмали Барус. Портреты этих незаурядных женщин я собираюсь описать в специально посвященной им статье, где подчеркну также их особую роль в познании мной жизни обычных батакских людей. Большое значение имела также встреча со многими священниками, дьяконессами, учащимися духовных семинарий в течение всего времени моего пребывания у батаков, особенно у племени тоба.

Батаки были обращены в христианство (протестантство) в конце XIX в. Наиболее сильная приверженность к христианству выражена у тоба. Большим почитанием у них пользуется первый христианский миссионер Инг-

вар Людвиг Номменсен (1834—1918), в честь которого в окрестностях Тарунг на одной из горных вершин воздвигнут грандиозный каменный крест, а на крутом спуске горы находится его могила — надгробие из громадного камня. Портреты И. Л. Номменсена можно встретить в обычных домах вместе с фотографиями, запечатлевшими членов семьи в особенно важные моменты их жизни. Не будет преувеличением сказать, что И. Л. Номменсена тоба батаки почитают не меньше, чем своего национального героя Си Сингамангараджу XII (1858—1907) — последнего правителя независимой батакской земли².

В Джакарте почти в каждом районе есть батакская протестантская церковь, одна из них находилась недалеко от гостиницы, где я жила. На утреннюю службу в воскресенье я пошла вместе с Расмин — старшей медсестрой из больницы Чикини. До начала службы в церкви шли занятия с детьми разного возраста — от дошкольников и школьников начальных классов до подростков и юношей и девушек последних классов школы. Обучение проходило в форме диалога учеников и их наставников в очень непринужденной атмосфере, чувствовалось, что радость общения испытывали и те и другие. В 11 часов в переполненном зале началась служба. Стоит заметить, что в зале было 52 ряда, в каждом по 14 стульев. Кроме того, в каждом ряду было несколько приставных стульев. Многие из присутствующих (и я в их числе) стояли все время, пока шла служба.

В 1999 г. в Индонезии была очень беспокойная ситуация в политическом отношении, особенно в связи с предстоящими выборами президента и войной в Аче (северная оконечность Суматры). В разных частях страны проходили митинги, демонстрации, большая часть населения была втянута в политическую жизнь. В одном явно политизированном мероприятии я принимала участие, но не в столице, а на Суматре, в районе проживания каро батаков — административном центре Кабанджахе и расположенном в 4 км от него городке Берастаги. Я прилетела туда вместе с журналистками из Джакарты: одна из них — Анна Берта Симамора — тоба батачка христианского вероисповедания, другая — Роседиана — яванка мусульманского вероисповедания. Обе они должны были проводить семинар среди каро батаков, посвященный воспитанию чувства политической гражданственности (*Seminar pendidikan kewarganegaraan politik*). В рамках этого пропагандистско-просветительского мероприятия у каро батаков проводился специальный семинар, тема которого была связана с ролью женщины в преддверии XXI в. Она звучала так: «Голос женщины и его определяющая роль для будущего страны» (*Suara perempuan berperan menentukan masa depan*). Обсуждению подлежали следующие доклады:

1. Повышение роли женщины в преддверии XXI в. в эпоху многопартийности в Индонезии (*Meningkatkan peran perempuan menyongsong abad 21 di era multi partai di Indonesia*).

² Подробнее об И. Л. Номменсене см. с. 188—195 наст. изд.

2. Повышение женского самосознания в ответ на удары и тенденции, ожидающие ее в XXI в. (*Meningkatkan kesadaran perempuan akan tantangan serta kesederhanaan yang dihadapi perempuan di abad 21*).

Организатором этих семинаров у каро батаков была священница Росмалиа Барус — жена амбонца (Молуккские острова) и мать двоих сыновей-близнецов, которым тогда было по 13 лет. Дома они говорят по-индонезийски. Доклады и дискуссии велись на индонезийском языке, иногда священница обращалась к присутствующим с речью на каро батакском. Семинар проходил в специальной аудитории при церкви и продолжался два дня — 28–29 июля. В каждый из дней на автобусе привозили жителей из отдаленных десяти деревень, в основном женщин разных возрастов. Все они были нарядно одеты: пожилые — в традиционные длинные юбки и кофты, многие молодые женщины и девушки — в современные платья и костюмы ярких расцветок. Для всех присутствующих это было праздничным мероприятием. Мужчин было не более шести человек, т. к. они были заняты подготовкой полей для посадки риса, т. е. сжиганием кустарника. У каро батаков распространено суходольное рисоводство, в отличие от тоба батаков, которые в основном выращивают рис на заливных полях. Всего каждый день на занятиях было человек по 100. В середине дня для всех был бесплатный обед, а в конце дня каждому участнику семинара давали по 50 рупий (мне в том числе). После обеда женщины усаживались группами по 5–6 человек на траве и жевали бетель. Бетель считается очень дорогим, его привозят из Таиланда. Жуют бетель только женщины, мужчины в это время курят сигареты или папиросы.

Если оценивать это мероприятие по существу, как некий урок политпросвещения, то организаторы семинара не добились того, чего хотели, т. е. они не услышали стереотипные достаточно политизированные речи батакских женщин о демократии, в частности демократии в семье, свободе и т. п. Батакские женщины и девушки держались очень свободно, говорили, как правило, о своих насущных проблемах, «снижали» серьезный политизированный характер мероприятия до уровня шутки, иронии, так что время от времени зал буквально сотрясался от хохота. Деревенские батакские женщины часто «переигрывали» своих серьезных лекторов. Приведу только один пример. На весьма серьезный вопрос о том, что значит политика в повседневной жизни, одна из женщин быстро дала ответ: «Продать как можно дороже, а купить как можно дешевле» (*Menjual semahal-mahalnya, membeli semurah-murahnya*), — что, конечно, вызвало дружный смех. Присутствие на семинаре в течение двух дней позволило мне не только приобрести знакомых среди батаков племени каро, но и в полной мере оценить их остроумие, добродушный, ироничный, веселый и шуточный нрав. Вообще в повседневной жизни каро батаки говорят тихо, спокойно, медленно. Наш шофер признался, что, с его точки зрения, мы, т. е. две журналистки и я, говорим слишком быстро и громко. Он добавил, что по своей природе каро батаки не борцы, предпочитают спокойную размеренную жизнь. Действительно, как я могла убедиться

позже, каро и тоба батаки различны по своему темпераменту и социальной мобильности. Тоба в отличие от каро батаков очень активны, энергичны, они вели долгую борьбу за независимость — с 1873 по 1908 г. Выдающиеся в Индонезии государственные и военные деятели, поэты, такие как генерал Насутион, поэты и писатели Армейн и Сануси Пание, Ситор Ситуморанг, Мохтар Лубис и др., — тоба батаки. Тоба батаки более подвижны и легче покидают свою родину, хотя, как уже говорилось, не теряют постоянной связи с ней. Все батаки, с которыми я имела дело в Джакарте и Медане, а до этого в Лейдене — от ученых, медиков и поэтов до велорикш — принадлежали племени тоба. Мне кажется, что весьма красноречиво об открытости тоба батаков всему миру и в то же время стойкой привязанности к своей земле и ее обычаям говорит пример всемирно известного поэта Ситора Ситуморанга. Он родился в 1924 г. в деревне Харианбохо на острове Самосир, где до сих пор в полной мере сохраняется традиционный жизненный уклад и древние религиозно-магические представления. Покинул свою деревню будучи шестилетним мальчиком. В своей жизни ему пришлось испытать многое, в том числе и тюремное заключение (1967–1975 гг.), эмиграцию сначала в Голландию, ныне — во Францию. В настоящее время он часто бывает в Индонезии. Но в 1988 г., когда я встречалась с ним в Голландии, такой возможности у него еще не было. В его доме в Гааге я провела целый день. Конечно, мы говорили о батаках, их жизненном укладе, обычаях, сословии жрецов и т. п. Наш разговор кончился тем, что он повел меня на самый верхний этаж дома, где хранилась батакская деревянная шкатулка с ритуальной тканью *ulos*, в которую, по его словам, должны завернуть после смерти его тело и отправить на родину, чтобы совершить обряд погребения так, как его и в настоящее время совершают батаки.

Вернемся к каро батакам. Недалеко от Кабанджахе и Берастаги находится деревня Лингга, по своему облику очень напоминающая батакскую деревню конца XIX — начала XX в., представленную на макете экспозиции «Народы Индонезии» в МАЭ. Вход в деревню Лингга сделан в виде крытой площадки. Днем на ней сидят неработающие женщины, женщины с детьми, играют дети. Вечером площадка становится небольшим рынком. На ней же происходят собрания жителей деревни. В самой деревне имеются дома традиционной постройки на сваях с двухскатными или четырехскатными массивными конусообразными крышами, покрытыми *иджуком* — волосом пальмового ствола. Сохранился в деревне и так называемый дом раджи, т. е. вождя деревни. В нем еще живут потомки его семьи. Обычно в традиционном доме живут 8 семей. Внутри дома темно, имеются 8 очагов, циновки для сна. Вход в дом — по приставной лестнице, которую на ночь убирают. Повсюду сопровождавший меня житель деревни сказал, что при входе в традиционный дом женщины рожают детей, и показал, как это происходит: они сидят, расставив ноги, на полу и держатся за верхнюю часть дверного проема. Перед ними в нижней части дверного проема стоит сосуд с водой, куда попадает родивший-

ся ребенок. Помимо жилых домов имеется в деревне и дом для ночлега подростков и неженатых молодых людей, а также гостей мужского пола. Рядом с домами по всей деревне конюшни, загоны для скота. Надо отметить, что в деревне Лингга дома поддерживаются в хорошем состоянии, в отличие от многих других деревень, где новые дома традиционной конструкции уже не строят, а сохранившиеся находятся в ветхом полуразрушенном состоянии³. Особое положение деревни Лингга состоит в том, что это и живая, функционирующая по своим законам деревенская община, и одновременно своеобразный музей, где законсервировался традиционный жизненный уклад, что привлекает к этому месту множество туристов. В деревне имеется небольшая лавочка, где можно купить изделия местного производства, один из ее жителей охотно играет роль гида, получая за это вознаграждение. Открытки с изображением традиционных домов деревни Лингга продаются в магазинах, так же, как и предметы, всегда бывшие сакральными для батаков, но в настоящее время в большом ассортименте изготавливаемые для туристов. Кроме того, недалеко от деревни находится небольшой этнографический музей, расположенный в каменном доме, построенном в традиционном каро батакском стиле. В музее выставлены бытовые вещи и предметы, связанные с древними религиозно-магическими представлениями батаков, прежде всего с магическими жезлами. Тут же, очень недалеко от деревни Лингга и этнографического музея, находится современная постройка с использованием элементов традиционной архитектуры. Вверху имеется надпись — *Geriten Manik*, т. е. «Дом черепов, принадлежащих роду Маник». У каро батаков распространен обычай перезахоронения умерших через несколько лет после первого захоронения. Наиболее богатые члены родов строят специальные дома, где хранятся черепа умерших предков. Этот обычай существует и в настоящее время.

Вернувшись после поездки к каро батакам в Медан и встретившись с профессором Усманом Пелли, занимающимся изучением батакской культуры, и социологом Маллоганом Симатупангом — тоба батаком, получив от них очень ценные советы и рекомендательные письма, я поехала к тоба батакам в Тарутунг, где находится главная резиденция архиепископа батакской протестантской церковной общины (*Huria Kristen Batak Protestan*) И. Р. Хутаурука. И. Р. Хутаурук получил теологическое образование в Германии и там же защитил диссертацию. В его резиденции находится несколько административных зданий, домов для служащих и свя-

³ Многие элементы каро батакской архитектуры используются в современных постройках, как деревянных, так и каменных, особенно в строительстве официальных зданий. В виде крыши традиционного дома с изображением креста оформлен вход на территорию протестантской церкви в Берастаги, часовни по дороге из Кабанджахе в Медан. Ряд традиционных элементов использован в комплексе современных каменных построек для заседаний, расположенных также по дороге из Кабанджахе в Медан, Доме женщин в Медане и др.

щенников, а также общежитие для учащихся и приезжающих церковных деятелей и теологов. В этом общежитии мне предложили остановиться. Каждый день начинался со службы, на которой обязательно присутствовал архиепископ с женой, все работники церковной общины и гости. На всех службах я присутствовала. Проповеди читали разные священники и священницы, как правило, на батакском языке. Но один раз дьяконесса Линда Лубис прочитала проповедь на индонезийском языке и, как она призналась после окончания службы, сделала это специально, чтобы я могла все понять.

Особенно следует подчеркнуть, что мои интересы в области батакской культуры иногда шли вразрез с убеждениями моих постоянных спутников в работе, прежде всего священницы Басы Хутабарат, дьяконессы Линды Лубис, священника — представителя экуменического движения Робинсона Бутарбутара. Они получили христианское теологическое образование и в своей деятельности стремились просвещать свой народ, приобщать его к христианству и отвлечь от представлений, которые, с их точки зрения, были выражением дикости и отсталости. Мне пришлось быть свидетельницей встречи священник с колдуньей-целительницей на могиле национального героя батаков Си Сингамангараджи XII и его жен в местечке Сопосурунг в районе г. Балиге. Здесь в 1953 г. произошло его перезахоронение⁴. Колдунья должна была проводить обряд излечения одного из молодых потомков правителя в присутствии его многочисленных родственников. При встрече мы познакомились и вместе сфотографировались на память. Расставаясь, пожали друг другу руки. Священница Баса Хутабарат, не задумываясь, пожала руку целительнице, а потом спохватилась и дома долго мыла руку водой. Тем не менее все служители христианской церкви сразу поняли, что меня интересуют именно исконно батакские религиозные представления, и делали все возможное, чтобы помочь мне в работе. Так, уже в первой моей беседе с архиепископом И. Р. Хутауруком речь, конечно, зашла о культуре батаков, и он сразу же показал недавно полученный им подарок — магический жезл со всем комплексом традиционных изображений на нем (фигурами предков, хтонических животных, змей), но с новым элементом — изображением в верхней части жезла фигуры распятого Иисуса Христа (о современном развитии деревянной пластики батаков, образцом которой является магический жезл, я еще скажу в связи с погребальными монументами). Баса Хутабарат и Линда Лубис возили меня в деревню Хута Тингги в районе Лагуботи, жители которой сохраняют свои древние религиозные представления и в которой построены специальные дома для молений и хранения священных реликвий жрецов. Сами священницы не проявляли интереса ни к традиционной религии, ни к свя-

⁴ Я видела по крайней мере три погребальных монумента, воздвигнутых в честь Си Сингамангараджи XII. Два других находятся в Тарутунге, где он был первоначально захоронен 21 июня 1907 г., и в Медане, в центре проспекта его имени.

щенным предметам. А студенты-теологи на острове Самосир, напротив, очень интересовались своей древней культурой, конечно, удивлялись, что старинные батакские предметы имеются в России, и просили как можно подробнее рассказать о них.

Как и у каро батаков, традиционные жилые дома сохраняются в отдаленных высокогорных деревнях и на острове Самосир. Они имеют иную, чем у каро батаков, конфигурацию и по форме напоминают большой корабль. Подобная деревня, расположенная в окрестностях Тарутунга, под названием Лумбансиангкар известна тем, что женское ее население специализируется на ткачестве. Обучение этому ремеслу происходит от матери к дочери. В этой деревне я наблюдала, как одна женщина сидела за ткацким станком и изготавливала традиционные ткани, а на нижней платформе другого дома сидели за ткацкими станками друг напротив друга мать и дочь, и дочь повторяла те движения, которые делала мать. В целом традиционные тоба батакские жилые дома уже не строят, за исключением нескольких официальных зданий (в Медане — Дом народных представителей, в Тарутунге — Дом народных представителей и законодательства (*Dewan Perwakilan Rakyat dan Hukum*) и особенно богато ornamentированное в традиционном стиле грандиозное здание Комитета по делам искусства и культуры (*Gedung kesenian dan kebudayaan*). Современные жилые дома тоба батаков представляют собой небольшие дома на сваях, прямоугольные в плане, с двумя-тремя комнатами и кухней. Они имеют скромный и непритязательный вид. Тем более поражает контраст между скромностью современных жилых домов и пышностью, грандиозностью и архитектурной изощренностью погребальных сооружений у тоба батаков.

Прежде всего, надо подчеркнуть, что у тоба нет кладбищ. Их могилы находятся либо рядом с домом, либо недалеко от дома. Очень типичная картина — посреди бескрайних рисовых полей то тут, то там возвышаются грандиозные могильные склепы, очень разнообразные, ни один не похож на другой. Кажется, все средства семья и члены родов вкладывают в погребальные сооружения. Но их могут строить только те, кто владеет не только средствами, но и землей. Если земли нет, то умерших хоронят высоко в горах. Именно так была похоронена пожилая женщина, на погребальной церемонии которой я присутствовала. Нередко на погребальных монументах имеются скульптурные изображения умерших, но чаще всего монументы с теми или иными вариациями повторяют форму традиционных батакских домов, напоминающих корабль, а то и весь памятник увенчан скульптурой корабля⁵. Таким образом, элементы традиционной батакской архитектуры, утраченные при строительстве жилых домов, существуют и развиваются в погребальных сооружениях. В то же время у тоба давно существовала традиция сооружения для умерших высокого происхождения каменных гробов

⁵ О символике корабля подробнее см.: с. 293–306 наст. изд.

в виде лодки, нос которой представляет собой стилизованное изображение предка. Именно такое древнее погребение я видела на острове Самосир. Встречаются и гробницы нового облика, причем если есть средства, их строят еще при жизни. Однажды мне встретилось громадное сооружение в виде пирамиды с округлыми гранями. Ее построил для себя еще вполне здравствующий генерал.

Погребальный обряд у тоба батаков длится несколько дней. Вместе с группой священниц и священников (всего было 8 человек) я присутствовала на одном из циклов этой церемонии, которая происходила на третий день после смерти. Это было в деревне Джанджи Матогу в районе Порсеа. Захоронение должно было состояться на следующий день. Шло отпевание, священницы и священник произносили довольно длинные речи, в ответ на это сын умершей высказал слова благодарности. Весь обряд шел по традиционному порядку. Умершей было 73 года. Она лежала в гробу прямо в комнате. Около ее изголовья сидели муж, дети, пожилые подруги. Все были одеты в традиционные одежды. Женщины — в длинные юбки, кофты с перекинутым через правое плечо шарфом. После отпевания они охотно фотографировались, беседовали, муж выходил курить на веранду, пить кофе, разговаривать с посетителями, которые шли постоянным потоком. Около дома было очень оживленно — шли приготовления к трапезе, которая должна была состояться на следующий день после захоронения: толкли рис, готовили к нему приправы, разделявали тушу буйвола, опаленная голова которого лежала отдельно. В окружающей обстановке не чувствовалось особенной печали, не было слез, все присутствующие были приветливы и деловиты. На мой вопрос, выражают ли батаки каким-либо образом скорбь, они ответили: «Да, если умирают в молодом возрасте». Умершая же была пожилой, после нее остались 23 потомка, т. е. дети, внуки и правнуки. Ее потомство символически было представлено 23 сосудами, сплетенными из рисовой соломы, которые были расставлены на верхней полочке над окном комнаты, где лежала умершая. Она выполнила свое жизненное предназначение, поэтому и не было особенной грусти, когда она ушла из жизни. У этой семьи не было земли, и захоронение должно было происходить высоко в горах.

В связи с погребальными комплексами следует опять возвратиться к магическим жреческим жезлам. В настоящее время можно наблюдать их новую функцию — они становятся важнейшим элементом погребальных монументов членов высокопоставленных родов. Но в этой функции жезлы представляют собой уже не вертикально выстроенную деревянную пластическую скульптуру, а крупные каменные столбы, установленные на постаменты. Таково захоронение членов рода Пангабеан в деревне Симорангкир (окрестности Тарутунга), таково же одно из захоронений национального героя батаков Си Сингаманграджи XII в Медане в виде целого скульптурного комплекса, составляющими которого являются традиционный батаский дом со стоящим перед ним каменным столбом в виде магического жезла (см. рисунок на с. 194 наст. изд.).

Простые батаки не знают о том, что есть такая страна Россия, для них все европейцы являются выходцами из одного мира. В глубинных районах Суматры, где проживают батаки, россиян никогда не было. В связи с этим у меня было много смешных и курьезных случаев, о чем я собираюсь написать в будущем.

1.2. РЕЦЕНЗИИ

М. А. ЧЛЕНОВ. НАСЕЛЕНИЕ МОЛУККСКИХ ОСТРОВОВ. М., 1976. 285 С.¹

До недавнего времени на русском языке публиковались только короткие отчеты о недолгих поездках в район Молуккских островов, принадлежавшие перу ученых-биологов, мореплавателей и путешественников, посещавших острова в XIX — начале XX в. Несколько дней провел там Н. Н. Миклухо-Маклай по пути на Новую Гвинею. В 20-х годах XX в. на Молуккских островах побывали петроградский рабочий-металлист А. С. Эстрин и его жена Л. Я. Смотрицкая, деятельность которых выдающийся этнограф В. Г. Богораз определил как «научный подвиг». Они передали в Музей антропологии и этнографии богатейшую коллекцию предметов быта и культуры с островов Серам, Буру и Амбон [Трисман 1969: 257–279].

И только в 1960-х годах на Молуккских островах вновь появились советские люди, в числе которых был и автор рецензируемой книги. В течение двух лет М. А. Членов наряду со своей основной работой переводчика вел полевые исследования в области этнографии, языкознания и истории этой части Индонезии. Он обратил особое внимание на острый для того времени политический вопрос Индонезии, связанный с историей сепаратистского мятежа на Амбоне. И в своей книге автор подробно освещает амбонскую трагедию 1950-х годов, справедливо увидев в ней не просто конфликт, имеющий значение для Индонезии, а проблему сепаратизма малых народов, актуальную и для других развивающихся стран. Автор показывает, что истоки амбонского мятежа находятся по существу в событиях 300-летней давности и связаны с историей европейской экспансии на Молукках, которая постепенно привела к созданию особого европеизированного амбонского этноса, формировавшегося на такой экономической основе, как выращивание пряностей, и отличавшегося по своему положению от других народов Молукк. Амбонцы превратились, в конце концов, в «нацию чиновников и солдат», солидаризировавшуюся с колониальным аппаратом Нидерландской Индии, и стали играть доминирующую роль в политике и культурной жизни своего региона. Но обо всем этом читатель узнает примерно в середине книги, потому что до этого автор пытается обрисовать исторически

¹ Впервые опубликовано в: СЭ. 1979. № 1. С. 181–184.

сложившийся культурный облик амбонцев, что необходимо для понимания причин сепаратистского движения. Мятеж охватил не только амбонский этнос, но и их ближайших соседей — другие народы Молуккских островов. В связи с этим М. А. Членов счел необходимым представить основные этапы этнической истории Молукк.

Но прежде всего нужно было выяснить, кто живет на Молукках, — вопрос, естественно возникающий при первом знакомстве с регионом. Однако оказалось, что ответа на этот вопрос фактически не существует, хотя Молуккским островам посвящена обширная научная литература на западноевропейских языках. Автору пришлось заняться и этой проблемой, опираясь в основном на собственные полевые исследования. Таким образом, М. А. Членов сделал в своей книге то, что никто до него не делал: систематизировал данные об этническом составе и дал классификацию народов Молукк, представил основные этапы их этнической истории, рассмотрел и объяснил с исторической точки зрения ряд политических событий в современной жизни Молуккских островов.

Для решения поставленных задач М. А. Членов воспользовался прочно утвердившимся в нашей науке комплексным методом исследования. Он выделил четыре основных фактора, под влиянием которых складывается этнический состав: экологический, хозяйственный, исторический и языковой. Каждому из них посвящена специальная глава книги: гл. 1 — «Земля», гл. 2 — «Хозяйство», гл. 3 — «История», гл. 4 — «Языки и народы». Главы эти отнюдь не очерки по соответствующей тематике. В каждой из них строго отобран и проанализирован материал, необходимый для обоснования основных концепций автора. Хотя проблемы, касающиеся Молуккских островов, рассматриваются на фоне всей Индонезии и даже Юго-Восточной Азии, уже в самом начале книги подчеркивается мысль об особом положении «Островов пряностей» по отношению к остальной Индонезии.

Сначала читатель знакомится с непосредственными впечатлениями человека, обнаружившего несоответствие между устоявшимися в сознании представлениями о тропиках и их обитателях и той реальной картиной жизни на Молуккских островах, которая встает перед глазами очевидца. Описание климата и ландшафта, зарисовки внешнего облика, поведения, черт характера, быта молукканцев, резко отличающих их от населения Западной Индонезии, сделаны автором с немалым литературным изяществом и не принужденностью. Подобные описания пронизывают всю книгу и органически сочетаются с размышлениями о наблюдаемом, рожденными в результате тщательного анализа источников по географии, хозяйству, истории и языкам данного региона. Так, постепенно и естественно, читатель вместе с автором приходит к выводу об изначальной историко-культурной близости Молуккских островов к Океании, о необходимости выделения их в особый историко-этнографический ареал на территории Юго-Восточной Азии, тяготеющий к океаническому типу культуры.

Конкретный анализ четырех историко-культурных факторов, характерных для формирования этнического состава Молуккских островов, нераз-

рывно связывается с их теоретическим осмыслением. Описания экологии и исторических событий перерастают в размышления о влиянии географической среды на культурное развитие народов и о характере исторических процессов у народов, развивающихся вдали от основных центров цивилизации (гл. 1, 4). Существенные уточнения вносятся в модель хозяйственно-культурных типов и типологию этнических общностей (гл. 2, 3). Как отмечает сам автор, географическая характеристика региона является традиционной чертой работ подобного рода, но география интересует М. А. Членова не сама по себе и не для того, чтобы дать читателю представление, о какой части земного шара идет речь, а для того, чтобы показать роль географического фактора в развитии культуры и истории народа. Поэтому в книге дается прежде всего культурно-географическая характеристика региона, подчеркивается влияние территории, рельефа, климата на быт, хозяйство, повседневную жизнь, социальные связи и религиозное сознание людей. Иначе говоря, автор по существу поднимает проблему широкого культурологического плана, устанавливая и раскрывая связи между природой и культурой. Об этом говорится не только в главе «Земля», а на протяжении всей книги. В наиболее же компактной форме эти мысли автора изложены в небольшом разделе «Рис на Молукках», где представлена целостная картина жизни, в которой экология и хозяйственно-культурный тип обуславливают общественные и социальные явления, выражающиеся нередко в символической магии чисел (стр. 82–87). То, что под влиянием географической среды происходит размежевание хозяйственно-культурных типов, конечно, не является отличительной чертой только Молукк, но именно здесь это выражено особенно ярко. М. А. Членов, выделяя особую роль экологии, географической среды в специфическом развитии Молуккских островов, сумел на конкретном материале показать многообразие проявлений географического фактора, которые необходимо учитывать для понимания истории культуры разных народов. И это одно из больших достижений книги.

В главе «Хозяйство» выделены три основных хозяйственно-культурных типа региона и показаны ареалы их распространения: 1) добывателей саго; 2) палочно-мотыжных земледельцев, культивирующих клубнеплоды и корнеплоды; 3) палочно-мотыжных земледельцев-скотоводов. Поскольку сагодобывающее хозяйство сочетает в себе черты присваивающей и производящей экономики, а земледелие принадлежит целиком к производящему типу хозяйства, то естественно было бы рассматривать данную типологию в стадийно-исторической последовательности, что и предлагалось в ряде работ. Но как раз против такого подхода автор возражает. Здесь необходимо отметить характерную черту в исследовательской манере М. А. Членова, которую читатель ощущает постоянно. Он не боится высказывать взгляды, расходящиеся с установившимися в науке мнениями. Автор настойчиво проводит свою концепцию, полемизируя с традиционными представлениями и высказывая смелые, иногда даже парадоксальные мысли, касается ли это климата, исторических событий, поведения, быта или национального

характера молукканцев. Но смелость мысли сочетается у него с тщательным анализом фактов и источников, и иной взгляд на какое-либо явление аргументируется обычно не одним-двумя, а целой совокупностью фактов, которые можно толковать только так, а не иначе. Если же фактов недостаточно или если их можно по-разному интерпретировать, то автор прямо говорит об этом, предпочитая воздерживаться от окончательных выводов, но не подтягивать свои выводы к готовым схемам. Именно поэтому М. А. Членов не считает возможным рассматривать хозяйственно-культурные типы добывателей саго и палочно-мотыжных земледельцев тропического пояса в диахроническом соотношении. Эти два хозяйственно-культурных типа слишком связаны в своем сосуществовании и слишком дополняют друг друга, чтобы можно было уверенно проследить смену одного другим, и остается только признать их «экологически обусловленными вариантами единого хозяйственно-культурного типа земледельцев-собираателей тропического пояса» (стр. 95).

По сути дела, книга «Население Молуккских островов» посвящена проблеме связи истории и современности. Автор показывает, что в древности и в Средневековье, в Новое время и в современной жизни судьбы народов Молукк переплетались с судьбами других народов и государств Индонезии. Но это не означает, что Молуккские острова не имели собственной истории и что весь регион нужно считать лишь далекой периферией знаменитых государственных образований Западной Индонезии, как пишется во многих солидных трудах по истории этой страны. М. А. Членов не разделяет взгляда, при котором исторические события излагаются с точки зрения только одного из их участников, справедливо усматривая в таком подходе тенденцию к осужденному советской наукой делению народов на исторические и неисторические. «Каждый народ, — пишет он, — сколь бы мал он ни был, имеет свою культуру, свою специфику развития и свой оригинальный вклад в общечеловеческую историю и культуру» (стр. 104). М. А. Членова интересует прежде всего историческая судьба самих молуккских народов; именно эти народы являются субъектами истории, имеющей самодовлеющее значение. И тогда иной смысл приобретает ряд исторических событий, воспринимавшихся до сих пор в одностороннем стереотипном толковании. Так, например, мнение о решающей роли яванского влияния в образовании молуккского государства Хиту оказалось опровергнутым. Это государство возникло главным образом благодаря внутренним импульсам развития, идущим с периферии, с острова Тернате (стр. 134–147). Слишком преувеличенной выглядела до сих пор роль малайцев в развитии периферийных районов Малайского архипелага. Наоборот, центрами цивилизаций часто становились внутренние земледельческие районы, а малайцы, будучи очень подвижным и мобильным народом, связывали архипелаг в единый торговый организм. Да и сама малайзация Молуккских островов, действительно начавшаяся в Средневековье, приобрела парадоксальный характер: она происходила без участия собственно малайского компонента, т. е. осуществлялась переселенцами с Явы, Сулавеси, китайцами, арабами и другими

этнотемами, в которых малайский субстрат отсутствовал, но которые пользовались при этом малайским языком и опирались на традиции общеиндонезийской культуры. Соответственно этому произошло и переосмысление этнонима *малаец* в Восточной Индонезии. Он стал обозначать «торговые этносы» и население, находящееся под их культурным влиянием.

Торговый этнос — термин, введенный автором для обозначения особого этнического слоя, складывающегося из самых различных этносов на основе какого-либо местного субстрата. Торговые этносы существовали и существуют по всей Индонезии, как западной, так и восточной, но содержание этого термина различно не только в разных составных частях Индонезии, но и в разные исторические периоды, особенно на Молукках, где до недавнего времени шел процесс постоянного созидания и обновления этносов, возникающих из взаимодействия пришлого населения с многочисленным и разнородным местным субстратом. Особенно большое значение приобрели торговые этносы в эпоху европейских завоеваний, когда они начали специализироваться на выращивании пряностей, что определяющим образом сказалось на течении исторических событий на Молуккских островах и стало мощным импульсом в специфическом этническом развитии региона. Термин *торговый этнос* вполне может закрепиться в этнографии, особенно при изучении этнических процессов, так как удачно передает смысл того распространенного типа общности, которая формируется из различных этнических групп в крупных портах и торговых центрах во многих странах мира.

Немалое внимание в книге уделено такому этнообразующему фактору, как религия, прежде всего христианству. И здесь автор далек от того, чтобы повторять известные высказывания, которые кажутся вполне правильными и не вызывающими сомнений. Чуть ли не аксиомой стало мнение, что христианство глубоко не затронуло население Молуккских островов. М. А. Членов считает, что необходимо различать степень влияния христианства не только на различные этносы, но внутри одного и того же этноса. Если рассматривать роль христианства в системе местных верований, то она действительно ничтожна, но если оценивать его значение как общекультурного фактора, то придется признать весьма заметное место этой религии в становлении жизненного уклада, формировании современного социально-психологического облика народа, в частности амбонцев, которые сейчас являются ведущим этносом Молуккских островов. К сожалению, значительно меньше показано воздействие других религий на современные этнические процессы, хотя автор и признает, что оно велико. Применительно к исламу анализ религии как этнообразующего фактора заменяется статистическим обзором конфессионального состава Молуккских островов.

Еще в начале своей книги М. А. Членов провозглашает принцип, в соответствии с которым надо подходить к изучению культуры другого народа. Он состоит в том, чтобы исследователь попытался мыслить в тех же категориях, которыми мыслят люди, чью культуру он изучает (стр. 60). Вот почему отчетливо проявляется стремление автора проникнуть в психический склад

исследуемых народов, осмыслить их познавательные категории, мифологию, числовую символику, ритуально-политическую систему территориального разделения. Этот материал, с одной стороны, подкрепляет основные взгляды автора на характер этнического развития Молукк, а с другой — убеждает нас в том, в чем и хочет убедить автор, а именно: внутренняя динамика культуры многих народов данного региона лежала в иной плоскости и проявлялась в иных формах, нежели те, которые принято считать показателями прогресса в обыденном европейском рациональном мышлении (стр. 23). Без сомнения, умение представить культуру чужого народа изнутри, с точки зрения ее носителей, происходит прежде всего от знания языка, благодаря которому возможен непосредственный контакт с изучаемым населением. К данным языка, этимологическим разысканиям автор прибегает довольно часто, нужно ли ему доказать сравнительно недавнее появление оленя на Молуккских островах (раздел «Животный мир») или австронезийское происхождение культа тетрады на Северной Хальмахере (стр. 143, 144) и др. Но кроме того, М. А. Членов вел самостоятельные лингвистические исследования, на основании которых он создал собственную классификацию молуккских языков — впервые в истории их изучения. Глава «Языки и народы» имеет поэтому совершенно самостоятельное значение для лингвистики, помимо того, конечно, что она связана с основной задачей книги, для решения которой необходим анализ языкового фактора как одного из главных показателей этноса.

Автор проявляет превосходное знание источников и, критически оценивая научный уровень того или иного исследования, максимально использует даже старые, очень скудные публикации по различным молуккским языкам. Он разработал тонкий метод коррекции малодостовверных источников через анализ ошибок, сравнение с другими источниками, реконструкцию исследовательского пути. Кроме того, М. А. Членов вводит в науку собранный им (совместно с С. Ф. Членовой) и обработанный им же лингвистический материал по почти неизвестным ранее 35 языкам и использует опубликованные другими авторами данные по более чем 100 молуккским языкам. Результатом этого анализа и является упомянутая выше классификация, базирующаяся преимущественно на лексико-статистическом методе, модифицированном автором применительно к настоящей задаче.

Можно было бы упрекнуть М. А. Членова в излишнем доверии к методу лексико-статистики, хотя он и принимает его со значительными поправками. Лингвистическая классификация вряд ли может основываться только на одном критерии. Не вполне согласуется стремление к точности изложения с таким произвольным понятием, как «достаточная степень надежности» (стр. 198). Возможно, было бы интереснее привести собственный материал в не столь сжатой форме и, наоборот, сократить малодоступные для этнографа лексико-статистические вычисления. Однако, каковы бы ни были замечания к лингвистической работе автора, ясно, что его классификация молуккских языков является в настоящее время наиболее серьезным

опытом исследования в этой области и, очевидно, сохранит свое значение на долгие годы.

Подробно проанализировав основные этнообразующие факторы, М. А. Членов завершает свою работу классификацией народов Молуккских островов, в которой каждый этнос представлен набором основных и дополнительных значений ряда признаков соответственно месту, занимаемому им в хозяйственно-культурной и этнической типологии, его численности, району обитания, конфессиональной и лингвистической характеристикам. Соотношение между основными значениями для разных народов и между основными и дополнительными значениями для этнографических групп внутри одного народа дает возможность представить каждый этнос не как некую неизменную величину, а в его движении, развитии, связи с другими этносами, чему немало внимания уделялось в книге и что в заключении отражено в таблице.

Книга М. А. Членова полна открытий: в ней много новых фактов, которые теперь введены в науку, и много новых идей. Как и всякие открытия, они могут быть со временем дополнены, пересмотрены и даже оспорены, но к ним теперь постоянно будут обращаться специалисты. Однако не нужно думать, что эта работа важна и интересна только для индонезистов или для тех, кто изучает Юго-Восточную Азию. Будет очень жаль, если читатель, думая, что книга «Население Молуккских островов» посвящена узкой специальной теме, пройдет мимо нее. В этой книге он найдет много проблем, с которыми сталкивается всякий, кто занимается историческими судьбами народов. Но эти проблемы раскрыты на конкретном материале, который автор не просто изучил и знает, но и чувствует, а поэтому и смог изложить его взволнованно, оригинально и с несомненным литературным мастерством.

И. Г. КОСИКОВ. ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В КАМПУЧИИ. М.: НАУКА, 1988. 229 С.¹

Автор рецензируемой книги еще в 1960-х годах, будучи студентом, одним из первых советских исследователей стажировался в Камбодже, изучал язык, историю и культуру этой страны. Уже тогда, увлекшись этнографией, он собрал немало интересного материала. И позже, в 1970-х годах, он не раз бывал в этой стране, как и в других государствах Индокитая. Известны многочисленные публикации автора по различным проблемам этнокультурного развития Кампучии и Лаоса, отличающиеся обилием оригинального материала и высоким профессиональным уровнем исследования. Эти качества присущи и рецензируемой книге.

Во введении отмечается, что монография представляет собой первую в советской литературе попытку комплексного исследования этнических процессов в Камбодже за весь период независимости, начиная с 1953 г. и до середины 1980-х годов. Это выделяет книгу И. Г. Косикова на фоне, к сожалению, все еще достаточно редких изданий по Юго-Восточной Азии. Укажу и на то, что исследования подобного рода, в котором бы с достаточной полнотой использовались самые разнообразные источники — этнографические и художественно-публицистические, географические, демографостатистические и социально-экономические — для освещения проблем этнического развития Камбоджи, не было до сих пор и в зарубежной науке. Вот почему труд И. Г. Косикова носит, на мой взгляд, пионерский характер. С учетом этого можно было бы заранее снисходительно отнестись и к некоторым, как представляется, спорным положениям работы, поскольку добытый автором и им же научно обработанный материал представляет собой самостоятельную ценность. Но содержание книги этого не требует. Все разнообразные сведения так тщательно проанализированы под определенным углом зрения в тесной связи и взаимообусловленности с этническими процессами, происходящими в камбоджийском обществе, а авторская концепция сформулирована так четко и аргументированно, что чаще всего трудно с ней не согласиться.

Конечно, не все выводы и оценки автора можно принять безоговорочно. Поскольку И. Г. Косиков не старается совершить насилие над материалом, а представляет его объективно, то у читателя есть возможность в ряде случаев по-иному интерпретировать факты. Таким образом, тематика книги открывает перспективу актуальных дискуссий по вопросам будущего развития Камбоджи. Думается, что книге И. Г. Косикова суждена долгая жизнь в науке. I глава — «Природные, демографические и социально-экономические факторы этнических процессов в Кампучии» — отнюдь не бесстрастное описание географического и социального фона, на котором разворачиваются этнические отношения. Показав сложное взаимодействие указанных факторов и охарактеризовав численность, половозрастную

¹ Впервые опубликовано в: Народы Азии и Африки. 1990. № 1. С. 187–190.

структуру, различный уровень социально-экономического и культурного развития народов страны, автор сразу вводит нас в круг проблем, которые будут вставать на протяжении всей книги и в каждый период этнического развития приобретать специфическую окраску. Речь идет прежде всего о роли различных факторов в процессе интеграции и роста национального самосознания, резкой деформации этих естественных процессов в результате насильственных депортаций, искусственной урбанизации, смещений и других поистине варварских социальных экспериментов. Начатые еще при монархическом режиме, эти мероприятия приобретали все более широкий размах, шли по нарастающей в период так называемой Кхмерской республики и достигли своего чудовищного апогея при режиме Пол Пота (гл. I, III, IV, V). В книге вообще и особенно в главе I много диаграмм, картосхем, таблиц, в которых приведены сведения, выверенные по различным источникам и сопоставленные с собственными авторскими материалами. Казалось бы, насыщенный расчетами, статистико-демографическими прогнозами, этот материал не может претендовать на особую занимательность. И, тем не менее, страницы эти читаются с интересом, потому что в графическом выражении прослеживается трагическая судьба народа, подвергшегося насилию и унижению.

Было бы ошибкой считать, что этнические процессы в Камбодже периода независимости определялись только правительственной политикой. Ведь сама эта политика во многом опиралась на издавна сложившиеся стереотипы отношений между народами страны: между равнинным и автохтонным населением горных районов северо-западной и северо-восточной частей, с одной стороны, и между коренным населением (кхмерами) и пришлым, противопоставляющим себя кхмерам (китайцами, вьетами, таи, бирманцами и др.), — с другой.

Подробно описав этнический состав и основные этапы этногенеза, И. Г. Косиков детально останавливается на особенностях межэтнических контактов на территории современной Камбоджи. В центре этой пестрой этнической картины стоят кхмеры, вступающие в разнообразные и многосторонние связи с другими этносами: это обменно-торговые и брачные связи с близкими кхмерам по языку и культуре народами северо-запада (куой, поа, с'оуь); более напряженные — с горными народами северо-востока; доходящие до нетерпимости и враждебности отношения с тьямами; спокойно-деловые — с таи, лао, бирманцами. Драматическим образом складываются отношения кхмеров с китайцами и вьетами; они характеризуются постоянной неприязнью, предубеждением, готовы перерасти в конфликты и конфронтации.

Именно эти давно сложившиеся модели поведения между различными этносами по отношению друг к другу использовались монархическими властями после достижения независимости и были доведены до кульминации при режимах Лон Нола и Пол Пота. Они нашли свое выражение в культивировании антикитайских и антивьетских настроений, в фактах дискриминации и физической расправы с китайцами и вьетами.

Обнаруживается явная преемственность между линией на создание национально-политической общности после получения независимости за счет ускоренной кхмеризации и ущемления гражданско-правового и экономического статуса иноэтнических общин и политикой режима Лон Нола в 1970-е годы, вылившейся, в конце концов, в политику геноцида. Лишь с 1979 г. начинается процесс постепенного национального примирения и создаются условия для устранения отчужденности и противостояния между народами Камбоджи. Автор выражает надежду, что тенденция к мирному сосуществованию народов страны, обозначившаяся с начала 1980-х годов, объективно будет способствовать укреплению национально-государственного единства, ускорению процесса внутриэтнической консолидации и формированию в перспективе на основе сближения всех этносов качественно новой исторической общности — кампучийского народа.

Материал книги красноречиво свидетельствует о том, что годы насильственных трансформаций в области национальных и социально-экономических отношений не прошли бесследно и привели к таким серьезным изменениям в половозрастной, демографической, этнической структурах населения страны, что наметившаяся в последнее десятилетие тенденция к их выравниванию и нормализации вряд ли пока может дать основания для оптимистических прогнозов.

Да стоит ли вообще одобрительно относиться к весьма сомнительному идеалу — некоей новой исторической общности, в которой сознательно или бессознательно отдается предпочтение культурно-бытовым признакам и традициям преобладающего этноса, в данном случае кхмеров. Эта проблема касается не только Камбоджи, но и ряда других полиэтнических государств Юго-Восточной Азии, обретших независимость и поставивших задачи национального строительства, например Малайзии и Индонезии. И в этих странах всячески стимулируются процессы создания национально-политической (этнополитической или этнонациональной) общности, отнюдь не безболезненные для этих стран, хотя им и удавалось избегать катастроф, подобных камбоджийской.

Рецензируемая книга — не только теоретическое осмысление сложнейшего опыта национальной борьбы, это и обобщение опыта, накопленного самим автором. Тем более хотелось бы, чтобы в ней не встречались те словосочетания и формулировки, которые в силу разных причин и прежде всего директивных установок, существовавших до недавних пор в востоковедческой и этнографической науке, прочно укоренились в наших трудах, стали устойчивыми дефинициями и воспринимаются как само собой разумеющиеся, хотя не отражают реальности. В данной работе их, правда, немного, но лучше бы чтобы их не было совсем. Так, мы читаем о «компраторской китайской буржуазии», и встает вопрос, какой в этом термине смысл, если речь идет о буржуазии, живущей в Камбодже и обслуживающей нужды страны. Мне кажется неоправданным и утверждение о «националистических устремлениях тямов». Этот термин приобрел у нас сугубо отрицательный оттенок, в то время как речь идет о естественном чувстве са-

мосознания народа, отстаивающего свои этнокультурные особенности и сопротивляющегося политике насильственной ассимиляции. С трудом также верится, что классовое сознание тямов превалирует над национальным. Думаю, что здесь сказывается усвоенная всеми нами догма, ставящая абстрактные классовые интересы выше общечеловеческих чувств, не мирящихся с ущемлением национального достоинства и с унижением. В этом находит также проявление недооценка национального самосознания, объединяющего всех людей данной общности, независимо от их социального положения. Справедливо подчеркивая, что феодально-буржуазное правительство Камбоджи не смогло разрешить национальные проблемы, автор, говоря о современном этапе, пишет, что Народно-революционная партия, используя опыт стран социалистического содружества, приступила к осуществлению мероприятий, направленных на устранение вражды и недоверия между народами. Хотелось бы заметить, что и в рамках буржуазного государства национальный вопрос может быть решен в более или менее приемлемом виде, о чем свидетельствует, например, опыт соседней Малайзии, а социалистическая система, как хорошо известно, не всегда гарантирует успешное его решение.

И в этом отношении материал, содержащийся в книге И. Г. Косикова, не может не вызвать зловещих аналогий с судьбами народов нашей страны. Это горько сознавать, но параллели слишком очевидны, чтобы их не замечать: от стремления свалить все неудачи в стране на происки «инородцев» до политики геноцида по отношению к собственному народу. То, что произошло в Камбодже, было во многом повторением на наших глазах трагедий, происходивших в 1930–1950-х годах в Европе, в том числе и в СССР. Поэтому книга И. Г. Косикова весьма полезна не только для понимания национальных взаимоотношений народов Камбоджи и других стран Юго-Восточной Азии, но и в более широких масштабах; она дает материал для размышлений о путях решения национальных проблем и в нашей собственной стране.

Я намеренно сосредоточила внимание на тех проблемах книги, которые выходят за пределы собственно камбоджийского материала и прямо соотносятся с национальными конфликтами, происходящими в различных странах Европы и Азии. Но, конечно же, эта книга прежде всего о жизненно важных проблемах Камбоджи, ее национальной трагедии, культуре этой страны, которую автор не просто хорошо изучил, но буквально вжил в нее и любовь к которой ощущается на каждой странице этого солидного труда, написанного с глубоким знанием дела.

И. Н. СОЛОМОНИК. ТРАДИЦИОННЫЙ ТЕАТР КУКОЛ ВОСТОКА: ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ТЕАТРА ОБЪЕМНЫХ КУКОЛ. М., 1992. 312 С.¹

Рецензируемая книга принадлежит автору, хорошо известному своими исследованиями, раскрывающими мир восточного театра. Это продолжение вышедшей в 1983 г. под таким же названием книги, посвященной театру плоских изображений. Трудам исследовательницы присущи стройность и логичность композиции, глубокий анализ материала, весьма осторожные, но четко сформулированные выводы. Все эти черты характеризуют и рецензируемую книгу. В ней содержится объемный материал в широких географических (от Дальнего Востока до Передней, Южной и Юго-Восточной Азии) и хронологических (от периода зарождения театра кукол вплоть до наших дней) рамках. Помимо данных о восточном театре автор привлекает типологические параллели из русского и западноевропейского кукольного искусства. Весьма разнообразны источники, из которых И. Н. Соломоник извлекает материал. Это не только научные публикации, но и коллекции многих музеев мира, архивные материалы, картины, литографии, гравюры, буклеты, фотографии — словом, все, что может дать хоть малейшую информацию по интересующей автора теме. Многолетняя работа в научном отделе Театра кукол им. С. В. Образцова, изучение творческого процесса создания спектаклей, большой опыт просмотров различных кукольных представлений, в том числе крайне редких (из Китая, Японии, Таиланда), личные беседы с представителями этого искусства из разных стран позволили собрать и представить в книге уникальные сведения, в ряде случаев могущие служить первоисточником. В этом смысле работу И. Н. Соломоник я бы сравнила с полевыми наблюдениями этнографа. Нет необходимости доказывать, какому широкому кругу специалистов — востоковедов, искусствоведов, этнографов, театральных деятелей — такая работа может быть крайне полезной. Между тем из-за мизерного тиража (800 экз.) книга окажется недоступной для многих заинтересованных читателей. Поэтому считаю целесообразным более подробно, чем это требовалось бы в другом случае, изложить основное содержание книги и выводы автора, попутно давая там, где необходимо, свои комментарии к ним.

Рецензируемое исследование состоит из введения, четырех частей и заключения. Во введении обосновывается принцип классификации объемных кукол, базирующийся на формальном признаке — способе управления ими. Выделяются три типа кукол, каждому из которых посвящена отдельная часть книги: куклы на пальцах (перчаточные), куклы на палке, куклы на нитях (марионетки). Каждый тип кукол рассматривается в нескольких вариантах, представленных в разных культурных традициях Индии, Китая, Ирана, Таиланда, Индонезии (Явы), Бирмы. Специальный раздел отводит-ся уникальным формам кукольного театра, которые, по мнению автора,

¹ Впервые опубликовано в: Восток. 1995. № 1. С. 191–196.

хоть и не вполне вписываются в вышеназванный ряд, тем не менее оказывают большое влияние на развитие нового западного театра кукол. К ним относятся тибетский театр масляных кукол, иранские поминальные куклы, японские музыкальные пьесы *дзёрури* и вьетнамские куклы на воде. В заключительной части И. Н. Соломоник формулирует свое понимание процесса исторического развития театра кукол в связи с изучением восточного театра, а также прослеживает влияние кукольных традиций Востока на выразительные средства современного театра кукол в целом.

Такое построение книги дает возможность зримо представить ареал распространения того или иного вида кукольного театра, а в собственно кукольном искусстве проследить развитие того, что составляет его специфику, т. е. эволюцию жеста, нарастание свободы движения в сценическом пространстве — от довольно скованного у перчаточных кукол до максимально свободного у марионеток. Каждая часть построена, насколько возможно, по единому плану, в котором отражены география соответствующих кукольных представлений, история их изучения и происхождения, терминология, к ним относящаяся, даны подробнейшие описания устройства кукол, техники кукловодства, а также репертуара на уровне сюжета и его глубинного понимания. Части книги снабжены сценариями и текстами пьес с обширными примечаниями. Многие разделы внутри каждой части заканчиваются краткими обобщениями, касающимися в основном связей соответствующего типа театрального представления с религиозно-обрядовой деятельностью (или отмечается отсутствие таковых), а также доминирующих элементов художественного языка (вербального или пластического, иллюзионного или деиллюзионного).

Первая часть книги, посвященная куклам на пальцах, сообщает характерные черты театра перчаточных кукол Индии, Китая и Ирана. Автор отмечает сохраняющуюся явную связь с религией, преобладание словесной формы в системе выразительных средств, деиллюзионный способ показа в Индии, более светское содержание пьес, преобладание пластической формы выражения и иллюзионный способ показа в Китае; наконец, полный отрыв от религии, ориентацию на народные низы в репертуаре, преобладание словесной формы выражения, иллюзионный способ показа в партнерстве живого актера с куклой в Иране. И. Н. Соломоник убедительно показывает, сколь серьезное влияние на русского «Петрушку» оказала китайская перчаточная кукла, и прослеживает возможный путь этого влияния через Среднюю Азию. Автор высказывает также свои соображения о стадийном развитии театра перчаточной куклы от древней его формы, служившей религиозным целям и распространенной в основном в Южной Индии, через промежуточный этап китайской перчаточной куклы, еще не оторвавшейся от религии, но уже далеко отошедшей от нее, к поздней стадии, представленной иранской перчаточной куклой, полностью оторвавшейся от религии, «высокой культуры», и больше ориентированной на народные низы.

Уже в первой части книги проявились, на мой взгляд, все достоинства и уязвимые места этого глубокого и многопланового исследования. Наибо-

лее сильная, с моей точки зрения, сторона книги — скрупулезный анализ, систематизация и классификация материала, относящегося к сугубо эстетическому, театральному аспекту кукольного искусства. Основываясь на весьма скудной информации, И. Н. Соломоник, тем не менее, выстраивает определенную театральную систему или, во всяком случае, выявляет ее элементы. Если выше, говоря об источниках, я уподобила работу И. Н. Соломоник полевым наблюдениям этнографа, то сейчас, по глубокому проникновению в суть театральной техники представлений, относящихся к далеким эпохам и странам, я сравнила бы ее труд с трудом археолога, когда она по отрывочным свидетельствам реконструирует целое театральное действо. Справедливо исходя из того что традиционный театр кукол Востока помимо эстетических несет в себе множество внеэстетических функций, прежде всего религиозно-магических, автор старается выявить их. Но если во всем, что касается театрального аспекта, И. Н. Соломоник предельно осторожна в описаниях, безупречна в формулировках, рассмотрении театральных элементов во всей сложности их взаимодействия, то, обращаясь к внеэстетической области театра, она, на мой взгляд, допускает иногда и упрощенный подход, и приблизительные решения. Понятно стремление автора в обширном и весьма разнообразном материале уловить процессы и направления их движения во времени. В этом смысле теория стадийности, к которой обращается автор, в какой-то степени отражает эти процессы, но не исчерпывает всего их многообразия. Уже в первой части книги ощущается несколько преувеличенное значение, которое автор придает идее стадийного развития театра, выделяя при этом стадии по степени связи театрального действия с религией. Даже если полностью принять утверждение о существовании древней формы перчаточной куклы, служившей религиозным целям, то имеющийся в книге материал о перчаточных куклах Ориссы, Уттар-Прадеша и даже Тамилнада не подтверждает в полной мере эту связь. Пожалуй, только традиции Кералы более всего соответствуют данному утверждению, но и в таком случае оно относится не столько к театру перчаточных кукол, сколько к танцевальной драме Катхакали, которой куклы явно подражают. Материал книги по этому и другим видам театра убедительно свидетельствует, что по крайней мере в Индии и Китае существовала богатая общетеатральная традиция, оказавшая влияние на все театральные жанры. Можно ли вообще, имея столь ограниченные свидетельства о перчаточных куклах, говорить о стадийном развитии именно этого вида театра вне общетеатральной традиции? В то же время И. Н. Соломоник как будто не склонна безоговорочно принимать мнение, высказанное рядом исследователей, о возникновении перчаточной куклы на определенной стадии развития у разных народов еще в доисторические времена. Как уже отмечалось, убедительно показана роль китайских перчаточных кукол в возникновении некоторых сюжетных номеров и в деталях технического устройства русского «Петрушки». Сам же китайский театр этого вида появился довольно поздно, чуть ли не в XVII в., и заимствовал при этом свой репертуар и театральные реквизиты из театра живого актера,

не будучи, таким образом, эволюционной формой некоего древнего театра перчаточных кукол типа южноиндийских.

Вторая часть книги, посвященная куклам на палках, начинается с бенгальских представлений *путчул нач*, которые, как считает автор, являются культовым действием с ярко выраженным характером и иллюзионным способом показа. Наиболее богатой и изощренной традицией театра кукол на палке обладает Китай. И. Н. Соломоник характеризует устройство кукол, стиль, репертуар, амплуа, грим, костюмы, символику цвета этого вида китайского театра в двух его разновидностях — северной и южной. Автор отмечает, что китайский театр кукол на палке (как, впрочем, и театр перчаточных кукол) воспроизводит основные приемы и условности общекитайской театральной традиции, прежде всего театра живого актера.

После небольшого раздела о тайландском театре автор переходит к обширной главе, с моей точки зрения, наиболее интересной, посвященной яванскому театру тростевой куклы. В этом разделе изложена история изучения и бытования яванского *ваянг голека*, впервые дана подробнейшая классификация кукол с учетом музейных коллекций Москвы и Петербурга, приведены интереснейшие тексты пьес, очень «зрелищно» описаны сами представления. Но и здесь хочу упрекнуть автора в излишне прямолинейном подходе к тому, что прямо не относится к театральной эстетике, в данном случае — к пониманию роли шамана и шаманизма в возникновении этого театра. И. Н. Соломоник не разделяет мнения К. Хиддинга о шаманистских истоках сунданских представлений на том основании, что нет свидетельства о применении кукол в практике сунданских шаманов. Однако следует иметь в виду, что шаманское влияние сказывается не только в практическом использовании шаманами кукол. Оно проявляется и в функциональной значимости представлений, и в поведении действующих лиц и кукловода, и в глубинных сюжетных коллизиях, т. е. в целом комплексе эстетических и внеэстетических связей, которые явно и скрыто присутствуют в спектаклях. Художественно-творческие потенции шамана и шаманских действий прямо или косвенно оказывали большое влияние на многие виды театра, точнее, на ритуально-театральные действия, и среди них на *ваянг пурво* (плоскостный театр), являющегося ближайшим «родственником» *ваянг голека* (объемный театр). Поэтому вряд ли возможно, как это делает И. Н. Соломоник, полностью отрицать хотя бы косвенное влияние шаманизма на яванский театр объемной куклы.

В связи с затронутой проблемой взаимоотношений двух видов яванского театра — *ваянг пурво* и *ваянг голека* — хочу также высказаться по вопросу о возникновении последнего, поскольку ему уделено большое внимание в рецензируемой книге. Здесь, в сущности, речь идет о роли китайского театра кукол на палке в возникновении *ваянг голека*. И. Н. Соломоник не утверждает категорически, что *ваянг голек* появился под влиянием китайского театра. Вообще, по дискуссионным вопросам она старается объективно изложить все точки зрения и лишь потом либо присоединиться к какой-нибудь из них, либо высказать свою. В то же время

она склонна связать рождение ваянг голека с китайским театром кукол на палке. Аргументами в пользу подобной точки зрения служат гипотетическая этимология слова *голек*, восходящая к южнокитайскому *куйлэй* («кукла»), наличие некоторых элементов реквизитов и некоторых средств в выразительной системе. В конечном счете И. Н. Соломоник приходит к выводу о позднем происхождении этого вида театра на Яве, сложившегося на перекрестке китайского и мусульманского влияний не ранее XVI в., скорее всего во второй половине XIX в. Материал, имеющийся в книге, убедительно демонстрирует максимальную близость ваянг пурво и ваянг голека в стиле, технике управления куклами, репертуаре и во многих других деталях художественного языка. Автор полагает, что ваянг голек является, по существу, копией театра плоских кожаных кукол, хотя и с некоторым расширением репертуара и сужением функций ряда каналов в плане выражения.

Если суммировать все, что говорится в книге о китайском театре кукол, то у читателя складывается впечатление о существовании мощной общекитайской театральной традиции, включающей в себя театр живого актера и все разновидности кукольных театров. Все виды китайских театров используют один и тот же репертуар и перенимают друг у друга элементы художественного языка (грим, пластика, вокальное исполнение и т. п.). Внутри единой театральной традиции шел интенсивный культурный обмен, все виды театра как бы питали друг друга. Во многих случаях влияние этой традиции сказывалось за пределами Китая — в театральных представлениях Японии, Бирмы, Таиланда, Вьетнама. Что же касается Явы, то на ней существовала не менее сильная собственная театральная традиция, служившая источником возникновения многих театральных видов, в том числе и ваянг голека. Это не исключает, однако, заимствований сюжетов и театрального реквизита из других традиций, в частности китайской, так как театр Явы в силу своих принципиальных особенностей всегда был и традиционным, и очень современным искусством, живо откликающимся на веяния времени (кстати, И. Н. Соломоник отмечала это в книге, посвященной театру плоских изображений). Мне кажется, именно в таком ракурсе надо рассматривать проблему китайского влияния в становлении кукольных театров Востока, занимающую важное место во всей книге.

Подлинным открытием автора является, на мой взгляд, установление путей проникновения яванской тростевой куклы в современный кукольный театр, в частности в российский. Выявление непосредственных и косвенных связей европейских мастеров кукольного искусства с восточными традициями кукловождения, влияния восточных традиций на творческую фантазию выдающихся русских мастеров Ефимовых открывает новую, неизвестную до сих пор страницу в истории кукольного театра.

В третьей части книги описывается самый распространенный в Азии вид театра — театр кукол на нитках. Уделив немного внимания индийским и иранским марионеткам, имеющим немало общего в системе выразительных средств, автор переходит к Китаю, где этот вид театра достиг наивыс-

шего развития благодаря самой сложной конструкции кукол и блистательной, виртуозной технике актеров-кукловодов. Завершается третья часть разделом о бирманском театре марионеток, который, как убедительно показывает автор, сложился под китайским влиянием.

Четвертая часть рецензируемой книги посвящена уникальным видам кукольного театра. Строго говоря, можно было бы тибетский театр масляных кукол, иранские поминальные куклы, вьетнамские куклы на воде рассмотреть во второй части (куклы на палке), а японские *ниньгё дзёрури* — в третьей части (куклы на нитках). Но сами куклы названных видов и представления с ними отличаются такой необычностью, что действительно заслуживают особого внимания. Уникальны не только сами куклы, но и материал, связанный с ними и вводимый автором в научный обиход. Это относится, в частности, к тибетским масляным, иранским поминальным и вьетнамским водяным куклам.

Заключительная часть рецензируемой книги состоит из двух разделов: «Кукольные традиции Востока и процесс исторического развития театра кукол»; «Кукольные традиции и выразительные средства современного театра кукол». В первом разделе в какой-то мере повторяются выводы, сделанные в предыдущих главах, и даются обобщающие характеристики более высокого уровня. Если ранее автор выделяла стадии развития кукольного театра по степени его связи с религией (на мой взгляд, следует говорить о ритуале), то в заключительной части выступает еще один признак, определяющий стадии, — степень использования куклы. Линия стадийного развития театра выстраивается таким образом: частичное использование кукол в религиозном действе — целиком «кукольное» выражение ритуала — постепенная утрата куклами ореола священности. Одновременно с этим разрастается сюжетно-развлекательное начало, происходит постепенная десакрализация кукол, приводящая, в конце концов, к превращению театра в разряд эстетических развлечений и сопровождающаяся предельным усложнением техники кукловодства. Последняя стадия развития театра кукол — деградация кукольного искусства, сужение круга его зрителей до простонародных низов. Однако богатый и разнообразный материал, которым насыщена книга, нередко сопротивляется, если не сказать резче — противоречит, предложенной схеме стадийного развития. Если еще можно согласиться с тем, что в японском театре *ниньгё дзёрури* отражен этап полной десакрализации кукол и превращения кукольного театра в разряд зрелищ, то отнести к этому же этапу китайских марионеток, представления которых буквально слиты с религиозно-магическими обрядами (что подчеркивает и автор), я считаю большой натяжкой. Развитие театра кукол, как и театра вообще, по линии отрыва от ритуала, десакрализации кукол и усложнения техники управления куклами — один из возможных путей развития, но не единственный. Пример китайского театра кукол на нитках (а если обратиться к театру плоских изображений, то и ваянг пурво) показывает, что, долгое время оставаясь ритуалом и театром одновременно, он достигает необычайной высоты в технике управления куклами. Многие

виды театра кукол изначально могли не иметь связи с религиозными обрядами, а родились из других игровых форм. Можно ли считать русского «Петрушку», иранские представления кукол на палке или на пальцах деградированными формами кукольного искусства, как бы ритуалом, низведенным до уровня обыденной жизни? Для этого надо точно знать, что когда-то эти представления имели отношение к высокому ритуалу. Вряд ли необходимы и поиски обязательно ритуальной основы, так как помимо религии и ритуала есть ряд весьма распространенных игровых и обрядовых форм, из которых рождаются театральные представления, в том числе и кукольные. Нельзя забывать о том, что в любом ритуале и обряде обязательно присутствует элемент театральности, театрализованного действия, но не из каждого вырастает театр. В этом отношении можно несколько по-иному, чем это сделано в книге, взглянуть на относительно небольшой материал, касающийся иранских перчаточных кукол и кукол на палке, индийских перчаточных кукол из Ориссы или Уттар-Прадеша. Связать их с ритуалом довольно трудно. Но иранские поминальные куклы — явные участники ритуала, религиозного шествия, однако представления с ними не стали настоящим театром. Автор это чувствует и предлагает считать их зачаточной формой театра. То же можно сказать и о тибетском театре масляных кукол, который И. Н. Соломоник называет театром условно. Впрочем, все эти вопросы связаны с тем, что называть театром, а это уже особая тема. Суть моих замечаний к предложенной автором схеме эволюции театра кукол сводится к следующему: на основании имеющегося в книге материала исторический путь развития кукольного театра представляется мне более сложным и извилистым, гораздо более многовариантным, чем предполагает теория стадильности.

Приверженность идее стадильного развития, на мой взгляд, привела автора и к расширительному применению сравнительно-типологического метода. Типологические параллели — это прекрасная иллюстрация сходства в разных традициях, но вряд ли с их помощью можно восстанавливать недостающие звенья в развитии какого-либо театрального вида. А тенденция к этому прослеживается, например, в высказывании автора о том, что выявленные архаичные пласты в традиционном театре Востока могут восполнить ту часть наших знаний, которая касается предыстории европейского театра. Правда, тут же возникает существенный вопрос: может быть, эти пласты вообще не были известны европейскому театру? Справедливости ради отмечу, что подобная тенденция остается чисто теоретической, а практически И. Н. Соломоник больше выявляет сходные театральные элементы, возникшие в результате влияний и заимствований. Вполне убедительных примеров подобного рода по всей книге приводится множество.

В заключительной главе книги эта проблема поднята на более высокий уровень, касающийся взаимоотношений искусства Востока и Запада. В ней дан подробный анализ театральных постановок европейских кукольных театров, в которых были творчески использованы восточные традиции кукловодства, получили новое рождение тростевые и перчаточные кук-

лы, значительно трансформированные на европейской почве, усвоены различные формы сочетания живого актера и куклы и другие выразительные средства традиционного театра кукол Востока. Не остался без внимания автора и противоположный вопрос: возвращение на Восток собственных традиций в сильно измененном под воздействием западноевропейского театра виде.

В заключение, не повторяя высоких оценок книги И. Н. Соломоник, я хотела бы кратко выразить свои впечатления от знакомства с ней следующим образом. Впервые появился обобщающий труд по истории и теории кукольного театра Востока. Представленный в нем исключительно богатый, во многом уникальный материал открывает широкую перспективу его использования, дальнейшего осмысления и интерпретации специалистами разных областей знания. Идеи, высказанные автором, рождают у читателя встречное движение мысли, желание развить их, иногда в ином направлении, чем предлагает автор, т. е. вызывают стремление вступить с ним в научный диалог. Не это ли верный признак творческого исследования?

**ENSIKLOPEDIA SEJARAH DAN KEBUDAYAAN
MELAYU. KUALA LUMPUR: DEWAN BAHASA
DAN PUSTAKA, 1994. JILID 1. A-E. XXIX, [2], 723 H.
(В СОВАВТОРСТВЕ С А. К. ОГЛОБЛИНЫМ)¹**

Издание энциклопедий — одно из направлений деятельности Палаты языка и литературы, государственного научного и издательского центра Малайзии, начиная с 1965 г., когда была выпущена «Энциклопедия точных наук» [Ensiklopedia Sains]. За ней последовали другие и, наконец, в 1994 г. появился рецензируемый первый (из пяти) том «Энциклопедии малайской истории и культуры». По нему можно достаточно определенно судить о принципах построения, характере словника, типах словарных статей, географических и хронологических параметрах этого компендиума в целом.

Подобное справочное издание появляется впервые в истории малайстики и является событием огромной научной важности. В предисловии обозначена основная цель «Энциклопедии»: представить малайский мир в историко-культурном освещении, т. е. раскрыть значение имен и названий, терминов и понятий, отражающих исторические события, социальную жизнь и быт, языки, литературу, искусство, обряды, религию, мировоззрение, деятелей историко-культурных процессов за время от археологической древности до наших дней и в ареале, простирающемся от Малаккского полуострова до Австралии, от Тайваня до Мадагаскара. Дело в том, что в Малайзии термин *малайский* иногда употребляется в максимально широком значении, приблизительно совпадая с понятиями *малайско-полинезийский* или *австронезийский* (последнее в современном узусе более широкое, чем предыдущее, включает аборигенов Тайваня). Но основное внимание сосредоточено, как сказано во вводной статье, на более ограниченной историко-географической зоне, а именно — той, которая имеет непосредственное отношение к малайцам Малайзии.

Действительно, тематика, связанная с историческими событиями и культурой на территории современной Малайзии, т. е. на Малаккском полуострове, в Сараваке и в Сабахе, занимает в «Энциклопедии» весьма обширное место. При этом значительный пласт информации относится к периоду малайско-индонезийской общности, существовавшей с древнейших времен и до середины XIX в., и включает, таким образом, множество сведений о районах современной Индонезии (о-ва Ява, Суматра, Сулавеси, Молукки и др.). Но немало статей посвящено культурной, литературной и политической жизни Индонезии того периода, когда ее развитие шло уже независимо от остальной части малайского мира: с начала XX в. и вплоть до сегодняшнего дня. Имеются здесь и статьи об этносах, в основной массе

¹ Впервые опубликовано в: Культура стран Малайского архипелага. СПб., 1997. С. 86–105.

проживающих на территории современной Индонезии (*Batak* «Батаки» на Суматре, *Bugis* «Бугийцы» на Сулавеси и др.). Третье место после Малайзии и Индонезии занимает в «Энциклопедии» материал по Филиппинам. По своему типу это преимущественно статьи о различных деятелях — султанах, лидерах религиозных движений, государственных чиновниках периода XVI–XIX вв., но есть статьи и о некоторых этносах. Совсем отсутствуют в данном томе сведения о других районах Австронезии, в частности о Тайване и Мадагаскаре.

Работу над «Энциклопедией» осуществляет огромный коллектив: в списке ее участников насчитывается более 500 авторов. В основном это ученые из исследовательских и учебных учреждений Малайзии. Среди авторов есть и писатели, журналисты, общественные деятели. Привлечено также большое число ученых Индонезии, Сингапура, Брунея, разных стран Европы (Голландии, Англии, Италии, России, Франции), США, Австралии, КНР, Тайваня. Таким образом, в определенной степени это результат деятельности международного научного сообщества. Словник предполагаемого пятитомного издания насчитывает 4500 единиц.

Чтобы как-то охватить и проанализировать столь разнообразную и обширную информацию, представленную в трудно обозримой временной протяженности и расположенную, как обычно принято в энциклопедических словарях, по алфавиту, предварительно распределим ее по нескольким рубрикам. Можно выделить четыре крупных информационных блока: исторический, филологический, искусствоведческий и этнологический. Персоналии распределяются по всем рубрикам и большей частью снабжены портретами.

Нельзя, конечно, не сознавать всю условность такого подразделения. Часто сведения как бы перетекают из одной рубрики в другую: архитектура храмовых комплексов неотделима от истории, театрально-музыкальные представления совмещают искусствоведческий и этнологический аспекты, исторические средневековые тексты — это одновременно литературные или фольклорные памятники и т. д. Многие видные писатели, особенно в 1920–1940-х годах, были не менее известными политическими, общественными или религиозными деятелями. Означенная классификация при всей своей условности служит лишь ориентиром, позволяющим составить впечатление о содержании издания и о конкретном воплощении принципов, положенных в его основу.

Ранние свидетельства обитания человека, факты древней, средневековой, новой и новейшей истории, действующие лица исторических событий на территории малайско-индонезийского региона составляют содержание исторического раздела «Энциклопедии». Статьи об орудиях каменного века с подробной типологией и описанием их функций (отщепы, рубила, тесла, костяные изделия), характеристики отдельных археологических стоянок снабжены тщательно составленными картами, на которых отмечены очаги распространения палеолита, неолита и века металла на территории Малаккского полуострова, Саравака, Сабаха. Сведения эти соотнесены с анало-

гичными данными по другим странам Юго-Восточной Азии. В ряде случаев приводится сравнительный археологический материал каменного века Европы, включая Россию, — тем самым археологические свидетельства на малайзийской территории вписываются в общую картину древнейшего прошлого человечества, сложившуюся в основном на базе археологии европейского континента.

Большой цикл статей посвящен правителям государственных образований разных эпох в малайско-индонезийском ареале. Через биографии князей и султанов раскрываются малоизвестные, а то и вовсе не известные страницы истории княжеств, их отношения и между собой, и с прибывшими на архипелаг европейскими завоевателями. Это, например, статьи об Аирлангте (Восточная Ява, XI в.); буддийском князе Адитьявармане (Суматра, XIV в.), основателе города Пагарруйонг, распространившем свое влияние на область расселения минангкабау; выдающемся султানে Тернате XVI в. Баабуллахе (или Бабе), при котором политическое господство Тернате установилось на огромном пространстве от Сулавеси до Ириана. К этому же типу относятся статьи о деятелях последующих веков: Абдул Рахман Раджа Джаафаре (ум. 1844) — султানে Джохора; Арунг Палакке (ум. 1696) — бугийском правителе, пользовавшемся поддержкой Ост-Индской компании и сумевшем объединить под своей властью земли Южного Сулавеси; героя яванской народной войны 1825—1830 гг. Дипонегоро; Абдуллах Ахмаде (ум. 1874) — султানে Сунгай-Уджонга, потерпевшем поражение в борьбе с англичанами и кончившем свою жизнь в Сингапуре.

Политическая история региона раскрывается и в подробных историко-географических очерках, посвященных княжествам, островам, городам-государствам. Основные этапы истории области Аче, особенно прославившейся тридцатилетней войной с голландцами, отражены в статье *Aceh*. С ней смыкается и статья о Чут Няк Дин (Cut Nyak Dien, 1850—1908), сыгравшей выдающуюся роль в этой войне и ставшей национальной героиней Индонезии. Весьма содержательная статья имеется о Чампе — некогда могущественном государстве близких малайцам чамов в Центральном Индокитае, ныне национального меньшинства во Вьетнаме и Камбодже. Привлекает внимание статья об области Барус, первые сведения о которой есть в китайских хрониках VI в., но особенную известность получившей в XVI в., будучи родиной знаменитого поэта-суфия Хамзы Фансури. Представлена история древнего княжества Ару (Хару), расположенного на Северной Суматре в районе современной провинции Дели. Обстоятельные очерки посвящены государствам Баламбанган и Даха — последним оплотам индуизма на Восточной Яве после падения Маджапахита, Бантену — небольшому мусульманскому государству на Западной Яве, торговавшему пряностями и ставшему в конце XVII в. центром антиголландской борьбы. Столь же подробная информация дается о городах, селениях, местностях, игравших когда-то важную роль в исторических событиях древности и средневековья, но ныне превратившихся в малоизвестные поселения и городки (статьи *Bertam, Beruas, Batu Pahat, Batu Bara, Bengkalis, Bukit Gantang* и мн. др.).

О Молуккских островах особая статья должна появиться в одном из следующих томов, но и в данном томе есть очерки о некоторых из них: *Ambon, Banda, Bacan*. Здесь подчеркивается роль торговли в развитии этих островов-государств и ее влияние на исторические процессы в этой части Малайского архипелага. Другим островам — не только известным своей высокоразвитой культурой, как Бали, но и почти неизвестным в историко-культурном плане (Бангка, Белитунг, Банггай и др.) — также посвящены специальные статьи. Пожалуй, только в рецензируемом издании можно прочесть об истории этих небольших островов в связном изложении.

После чтения словарных статей, связанных с исторической тематикой малайского средневековья, весьма отчетливо вырисовывается особая роль Малаккского султаната — государства, объединившего под своей властью почти все малайские княжества по обе стороны Малаккского пролива. Специальная статья о нем предусматривается в будущих томах, в данном же томе есть статья «Город Малакка» (*Bandar Melaka*), освещающая значение торгового порта в укреплении могущества Малаккского государства. В многочисленных статьях, посвященных отдельным княжествам, постоянно указывается на то, какое влияние оказал на них Малаккский султанат и какие связи существовали между ними. Кроме того, эти статьи пе- стрят ссылками как на исторический источник на «Малайские родословия» (*Sejarah Melayu*) — выдающийся литературный памятник, созданный в средневековой Малакке в XVI в. Многие философские, социально-экономические, морально-этические понятия (*Anugerah, Daulat, Derhaka*), символы и атрибуты власти, регалии малайских княжеств от Джохора до Тренггану (*Alat kebesaran*), традиционная система управления, сословно-иерархические структуры, права наследования и собственности, ритуалы возведения на престол (*Adat perpatih, Adat temenggung, Bendahara, Dewaraja, Adat pertabalan*) — эти и многие другие элементы придворной культуры, этикета, поведения, выражающего отношения между султаном и подданными, восходят к блестящему периоду малайской государственности — периоду Малаккского султаната. Более того (и это видно из соответствующих статей), традиции Малакки и других средневековых княжеств, находившихся под ее мощным политическим и культурным воздействием, сохранились и в последующие периоды и дожили до самого последнего времени.

Современная история, с начала и до конца XX в., представлена деятельностью разнообразных обществ, организаций, партий, а также лидеров национальных, религиозных, политических движений. Территориально она охватывает Малайзию, Индонезию, Бруней, Филиппины (последние две страны в значительно меньшей степени). По сравнению со статьями указанных типов немногочисленны статьи, характеризующие тот или иной период современности или политико-экономическую стратегию современного правительства. Примерами могут служить статьи о периоде чрезвычайного положения в Малайе 1948–1960 гг. (*Darurat*) и о новой экономической политике (*Dasar Ekonomi Baru*).

При всей важности и необходимости сведений по персоналиям современности создается впечатление, что иногда эта информация избыточна, необязательна. Биографии госчиновников, например, министров авиации, обороны, юстиции и т. п., вполне уместные для энциклопедии общего характера, в историко-культурном издании кажутся излишними. Это не относится к тем административным лицам и государственным деятелям современности, которые внесли вклад в развитие культуры, например Абдул Разаку Хуссайну, премьер-министру Малайзии 1970–1976 гг., или Абдул Харису Насутиону, командующему Национальной армии Индонезии и автору монографий по истории этой армии, А. Хашми, общественному деятелю, литератору и историку.

Литературное творчество в малайско-индонезийском регионе представлено в «Энциклопедии» также с древнейших времен и по настоящее время. Сведения об эпиграфике на камне (*Batu Aceh*, *Batu bersurat Terengganu*) дополняются обширными статьями о писателях средневекового и переходного периодов (*Abdullah bin Abdulkadir Munsyi*, *Bukhari al-Jauhari*), переписчиках рукописей, часто бывших и творцами малайской литературы (*Ahmad Rijaluddin*). Характеристика литераторов мистического направления (*Abdurra'uf Singkel*) дается наряду со сведениями об отдельных произведениях — анонимных или авторских: *Babad Tanah Jawi*, *Bahr-al-Lahut*, *Bustan-us-salatin*; творчество *Engku Haji* (1779 — между 1855 и 1866), автора исторического труда *Tuhfat-an-Nafis*.

Период развития современной малайской и особенно индонезийской литератур представлен статьями двоякого рода. Одни посвящены целым литературным направлениям: о деятельности издательства «Балай Пустака» и связанного с ним периода литературы 1920-х годов; о группах и течениях 1930-х годов и после провозглашения независимости Индонезии, в 1950-х, 1960-х годах (*Balai Pustaka*, *Angkatan Pujangga Baru*, *Angkatan 45*, *ASAS 50*, *Angkatan 66*). Другие посвящены авторам или произведениям, сыгравшим выдающуюся роль в литературном развитии. При этом статья об авторе данного произведения, сборника или, наоборот, о книге данного автора может прийти на этот же или на последующие тома: см. *Armijn Pane*, *Belenggu* (роман Армейна Пана «Оковы»), *Amir Hamzah*, *Azab dan sengsara* (роман «Муки и страдания», автор — Merari Siregar), *Bebasari* (драма «Бebasари», автор — Rustam Effendi), *Chairil Anwar*, *Deru campur debu* («Крик и пыль», сборник стихов Хайрила Анвара), *Achdiat K. Mihadja*, *Atheis* («Атеист», роман Ахдиата К. Михарджи), *Hamka*, *Di dalam lembah kehidupan* («В долине жизни», сборник рассказов Хамки), *Idrus*, *Dari Ave Maria ke Jalan lain ke Roma* («От “Ave Maria” до “Иного пути в Рим”», сборник рассказов Идруса), *Balada orang-orang tercinta* (стихотворный сборник «Баллады о людях любимых», автор — W. S. Rendra). То же относится и к более молодым, но достаточно известным литераторам; так, имеются статьи о современных малайских драматургах и их пьесах: *Bidin Subari*, *Anak kerbau mati emak* («Не стало у буйволенка матушки», пьеса Бидина Субари), *Dinsman*, *Bukan bunuh diri* («Не самоубийство», пьеса Динсмана). В персоналиях заключена основ-

ная масса сведений о литературе. При этом немало писателей, особенно в Индонезии 1920–1930-х годов, были также и политическими или общественными деятелями. Ярким примером может быть Абдул Муис (Abdoel Moeis), один из зачинателей индонезийского романа и вместе с тем один из основателей просветительской организации «Буди Утомо», а позже деятель национальной организации «Сарекат Ислам». Современные литераторы часто сочетают в своей деятельности разные виды художественного творчества, будучи прозаиками и поэтами, драматургами, композиторами, художниками, режиссерами, актерами, журналистами (А. Ghafar Ibrahim, A. Ghani Hamid, A. Halim Teh, A. Samad Ismail, Bing Slamet и др.). Биографические сведения о происхождении писателя, полученном образовании, служебной и литературной карьере, присужденных наградах достаточно подробны, но нередко отсутствует даже краткая характеристика индивидуальных качеств его творчества в целом. Некоторые статьи посвящены жанрам современной литературы. Статья «Рассказ» (*Cerpen*) — о жанре, возникшем в 1920-х годах и приобретшем необычайную популярность, о чем свидетельствует большое количество статей о современных индонезийских, малайзийских, брунейских мастерах этого жанра.

Литературное движение отражено в литературных и литературно-художественных журналах, в деятельности писательских организаций и союзов, государственных учреждений, в премиях и наградах, имеющих отношение к литературе, см. статьи *al-Hikmah*, *al-Ikhwan*, *Anekawarna*, *Budaya*, *Asmupati*, *Asterawani*, *Biro Kesusasteraan Borneo*, *Dewan Bahasa dan Pustaka*, *Dewan Sastera*, *Dewan Budaya*, *Dewan Masyarakat*, *Dian*, *Cenderamata*, *Anugerah Sastera Negara* и др.

Восходящее к глубокой древности фольклорное творчество и в настоящее время остается живым и действенным элементом малайско-индонезийской культуры. Фольклорная тематика раскрывается в «Энциклопедии» в нескольких аспектах. Имеются в ней статьи об отдельных мифологических образах (*Burung Geroda*, *Burung Petalawati*), персонажах сказаний «утолителей печали» (*Awang Selamat*), героях произведений народной литературы и о самих этих произведениях (*Abu Nawas*; *Awang Lutung*; *Bawang Putih*, *Bawang Merah*; *Batu belah*, *batu bertangkup*); ряд статей дает характеристику эпических жанров: сказаний «утолителей печали», сказок о животных, этиологических рассказов, обрамленных повестей (*Cerita lipur lara*, *Cerita binatang*, *Cerita asal-usul*, *Cerita berbingkai*). Наряду с теоретическими статьями об устном народном творчестве (*Cerita fantastik*) есть статьи о некоторых мифологических и эпических сказаниях отдельных народов — минангкабау (*Cindo Mata*), сунданцев (*Ciung Wanara*). Представлены герои авантурных повестей и романов, мусульманского эпоса: *Awang Semaun* — брунейский двойник малаккского героя ханг Туаха; исламский воитель *Amir Hamzah*, странствующий принц Панджи в статье *Cerita Panji*. Заметим, что в библиографии к последней статье нет выдающейся работы В. Рассерса, хотя упоминается работа Я. Раса, развивающая его идеи на широком индонезийском материале архаичных этапов развития.

Специальные статьи раскрывают особенности малайского эпоса — истонного и заимствованного в исламскую эпоху (*Epik Melayu, Epik Islam, Epik warisan Islam*). Пословицам, видам народной поэзии, терминам стихосложения посвящены статьи *Bidalan, Berzanji, Bait* и др.

Заголовки статей лингвистического содержания большей частью начинаются словом *Bahasa* или *Dialek*. Собрано много полезного материала о разных вариантах малайского языка: перечни фонем и аффиксов, примеры на синтаксические конструкции, текстовые фрагменты из различных источников — эпиграфики, рукописей, полевых записей устной речи. Библиография нередко доведена до начала 1990-х годов. Разновидности малайского языка освещаются в плане территориальном, историческом, функциональном, включая разные жанры, социальном (*Bahasa Melayu di Sumatera, Bahasa Melayu Modern, Bahasa Melayu sebagai bahasa ilmu, Bahasa Melayu peranan, Bahasa Melayu klasik dalam karya agama*). Отсутствуют, правда, статьи на такие довольно известные обозначения, как *Bahasa Melayu rendah* и *Melayu Tionghoa*. Распределение материала между статьями не всегда хорошо мотивировано. Так, статьи *Bahasa Melayu kuno, Bahasa Melayu pada prasasti, Bahasa Melayu pada prasasti di Sumatera* во многом повторяют друг друга. То же — статьи *Bahasa Melayu Brunei, Dialek Melayu Brunei* (вообще статьи о разных территориальных диалектах начинаются то как *Bahasa*, то как *Dialek*).

Кроме малайского есть обзорные статьи о языках *orang asli* и языках Саравака и Сабаха, последняя снабжена картой.

Пожалуй, в «Энциклопедии» были бы уместны сведения и о других родственных и неродственных языках, внесших свой вклад в малайскую лексику (санскрит, арабский, яванский и др.) или, по крайней мере, тех из них, которые (например, английский и китайский) важны для лингвистической характеристики современной Малайзии. Нет в «Энциклопедии» статей и о языках-предках: реконструированных (Б. Нотхофером) прамалайско-яванском и (К. А. Аделааром) прамалайском. В статье *Bahasa Melayu Polinesia* сведения об австронезийской языковой семье, ее подразделениях, количестве входящих в нее языков значительно устарели.

Часть содержательных лингвистических статей посвящена письменно-сти, ее различным системам и этапам эволюции в истории языков малайско-индонезийского ареала. Здесь даются подробные сведения о малайской арабии и латинице. Имеются иллюстрации.

Некоторые статьи посвящены известным лингвистическим произведениям, а также исследователям малайского языка и литературы: *Dictionarium Malaico-Latinum...*, *Buku perbualan Melayu pertama, Asmah Haji Omar, Asraf, Brown C. C., Brandes J. L. A., Amin Sweeney*. Но мы не находим (за исключением библиографических ссылок в других статьях) справок о таких ученых, как Р. Брандштеттер, О. Демпвольф, Ж. Сёдес (желательно восполнить эти и другие пропуски в дополнительном томе).

Искусство и архитектура также занимают немаловажное место в первом томе «Энциклопедии». Во многом эта тематика переплетается со всеми те-

мами, названными выше, но имеет и самостоятельную значимость. Много статей об известных художниках, скульпторах, актерах, композиторах. Целый цикл статей освещает театральные, танцевально-драматические, танцевально-музыкальные жанры: танцевально-вокальное представление (*Asli*) и музыкальную драму (*Bangsawan*) у малайцев, оперу (*Arja*) и театрализованные танцы (*Barongan*, *Calonarang*) у балийцев, танцевальные представления минангкабау (*Endeng*), кенья Саравака (*Datun julut*) и др. В статьях этого цикла обычно имеется подробное описание движений, костюмов, музыкального сопровождения. О музыке, мелодиях и особенно о музыкальных инструментах имеются специальные статьи. Устройство этих инструментов описывается детально и, как правило, иллюстрируется.

Архитектурные памятники — индуистские и буддийские храмы — еще одна грань истории малайско-индонезийской культуры, нашедшая отражение в рецензируемом издании. О выдающихся памятниках буддизма — Боробудуре и Каласане, об индуистском храме в Кедахе (*Candi Bukit Pahat*) рассказывается в обстоятельных статьях, снабженных иллюстрациями. Им предшествует общая статья о храмах (*Candi*), где говорится об истории их возникновения, функциях, конструкции.

Завершая обзор содержания «Энциклопедии малайской истории и культуры», нельзя не остановиться на представленной в ней этнологической тематике. Она складывается из историко-этнологических очерков об отдельных народах Малайзии и Индонезии, описаний ритуалов, обычаев, игр, развлечений, а также из сведений о многих предметах культуры и быта, различных этнографических реалиях. В историко-этнографических очерках, как правило, дается этническая история и происхождение этнонима, освещаются социальная организация, хозяйство, система родства, обычаи и верования. Обязательно сообщаются сведения о современном положении того или иного народа в государственном устройстве Индонезии и Малайзии (*Batek*, *Batak*, *Bisaya*, *Bugis*, *Chewong*). Имеются статьи об этносах, образовавшихся в результате смешения других этносов (*Banjar*), или небольших локальных группах, живущих дисперсно в разных частях Малайзии и Сингапура (*Bawean* — бавеанцы, этноязыковая группа мадурцев). В «Энциклопедии» представлены также данные о некоторых народах Филиппин — прежде всего о моро (*Bangsa Moro*) — филиппинских мусульманах, причем не только об этносе в целом, но и о части их, проживающей на юге Филиппин, в провинции Сулу. В группе статей о народах, представляющих наиболее архаичную ступень развития (батеки, чевонг Малаккского полуострова, баджау — бродячие морские племена, населяющие пространство от Филиппин до Сабаха), явно не хватает статьи о филиппинских аэта. Чувствуется и отсутствие статьи о чамах, тем более что есть упомянутая выше статья о государстве Чампа. В содержательной статье о батаках упомянуты рукописные книги жрецов (в не совсем точном написании *pustaka* вместо *pustaha*) и магические жезлы — великолепные образцы деревянной скульптуры, но лишь в связи с философией триады, пронизывающей систему мировоззрения и социальной организации этого народа. В библиографии к этой статье мы

не встречаем имен выдающихся исследователей его языка и культуры — Х. Н. ван дер Тююка, И. Винклера, И. Варнека, чьи труды стали классическими (похоже, что представлены в основном только труды батакских ученых о своем народе).

Хотелось бы получить подробные сведения о такой интересной с историко-культурной точки зрения группе населения, как местные уроженцы китайского происхождения (*Baba*) — о них упоминается в статье, посвященной смешанному малайским языкам (*Bahasa Melayu peranakan*). Как особый культурный феномен, эта группа заслуживает специальной статьи с отсылкой на языковую. Попутно заметим, что система отсылок в целом очень тщательно разработана, и благодаря этому сведения о том или ином явлении, событии, произведении сразу попадают в более широкий историко-культурный контекст.

В целом в этнологической тематике, как и во всем издании, преобладают статьи конкретного содержания. Статей теоретической направленности меньше. Среди них явно выделяются две: *Animisme* и *Adat*. В первой раскрываются анимистические представления, лежащие в основе повседневной обрядовой жизни и в сфере традиционного искусства народов малайско-индонезийского ареала. Во второй представляется исключительно интересной теоретическая разработка понятия *adat*. В ней дается история его развития, наполнение его разным содержанием в разные эпохи, обозначено его движение от всеобъемлющей категории, равнозначной представлениям об окружающем мире в целом, культуре, образе жизни (и в таком виде это понятие сохраняется у ибанов, дусунов, тораджей и других народов малайского мира), до категории более узкого содержания, куда входят обряды жизненного цикла и законы обычного права.

За теоретической статьей следуют конкретные статьи, описывающие обряды жизненного цикла, связанные со свадьбой, у очень многих народов Малайзии и Индонезии, число которых далеко превосходит алфавитные границы первого тома «Энциклопедии» (*Aceh, Bajau, Banjar, Batak, Bawean, Bisaya, Bugis, Dusun, Iban, Idahan, Iranun, Jah Het, Jakun, Jawa, Kadar, Kelabit, Makasar, Mandailing, Melanau, Melayu Brunei, Melayu Riau, Melayu Sarawak, Melayu-Cocos, Minahasa, Minangkabau, Murut, Orang Sungai (Sabah), Patani (Thailand Selatan), Semai, Semelai, Sulu, Suluk (pantai timur Sabah), Sunda, Temiar, Toraja*). К этим статьям, содержащим огромный сравнительный материал по свадебным обрядам народов разного уровня развития культуры, примыкают статьи, связанные с рождением и воспитанием потомства — обряды по случаю первого шага ребенка, первой стрижки волос, сопровождаемой театрализованным представлением (*Adat pijak tanah, Cukur jambul, Berendoi*). С социализацией детей связаны и обряды обрезания (*Berkhatan*) и подпиливания зубов (*Asah gigi*), символизирующие переход от младенчества к подростковому возрасту.

Следует выделить цикл статей, связанный с традиционными способами лечения и отвращения злых духов у многих народов и деятельностью лиц, исполняющих этот ритуал — целителей, шаманов, знахарей, повитух, пред-

сказателей, колдунов, жрецов. Как правило, эти обряды представлены не только в своем действенном аспекте, но и с точки зрения атрибутики, куда относятся особые принадлежности, музыкальные инструменты, весь набор средств, способствующих успешному его проведению (*Ajung, Anding, Barasik, Bebayuh, Berayun, Bekam, Beralin, Berhantu, Berpuar* и т. д.). В перечне различного рода ритуальных лиц (*Bobohizan, Belian, Bomoh, Bidan, Dukun*) явно не хватает статьи о *Datu* — жреце у батаков, выполняющем множество функций, в том числе и целительных. Уместна была бы в этой связи и более общая статья о широко распространенном среди народов ареала термине *datu* с его разнообразными значениями, относящимися как к мирской, так и к сакральной сфере.

Статьи об одежде и пище, способах хозяйствования, традиционных занятиях, различных реалиях дополняют сведения об отдельных народах многочисленными подробностями их повседневной и ритуальной жизни. Некоторые из реалий, объясненных здесь, трудно найти даже в словарях. Примером может служить статья *Bangau* (букв. «цапля») — речь идет о носовом украшении лодки в виде головы цапли, которое представлено во всей своей бытовой и символической многозначности.

Рецензируемая энциклопедия представляет широкую панораму жизни народов малайского мира с древнейших эпох до нашего времени во всей многоликости исторических связей, событий, феноменов культуры и деятельности отдельных личностей. Эта книга — необходимое пособие для малаистов любой специализации, к которому они будут обращаться постоянно. Насыщенная огромным фактическим и сравнительно-историческим материалом, «Энциклопедия» очень важна и для исследователей других стран Юго-Восточной Азии. Поэтому ее следовало бы перевести на европейские языки. Справочные издания не относятся к особо увлекательному чтению. Но статьи этой «Энциклопедии» читаются с захватывающим интересом, что заставляет возвращаться к ним снова и снова и с нетерпением ожидать выхода следующих томов.

**MASING J. J. THE COMING OF THE GODS:
AN IBAN INVOCATORY CHANT (TIMANG GAWAI AMAT)
OF THE BALEH RIVER REGION, SARAWAK. CANBERRA, 1997.
VOL. 1. 132 P.; VOL. 2. 447 P.¹**

Среди народов, в сравнительно недавнем прошлом занимавшихся охотой за головами, ибаны северной части острова Калимантан снискали себе славу чуть ли не самых ярых приверженцев этой практики. Последние сведения о ее существовании относятся к концу 40-х годов XX в. Устраиваемый по случаю успешной военной операции праздник, во время которого в качестве трофея демонстрировалась добытая голова врага, был самым грандиозным, тщательно разработанным и престижным ритуалом у различных групп ибанов. Таковым он остается и сегодня, хотя изменились и цели, а во многом и смысл этого ритуала в честь воинственного бога войны, покровителя охоты за головами, представленного в виде вещей птицы Сингаланг Бурунг или Ланг. Ритуал этот имеет разные названия: у ибанов Саравака (северная часть Калимантана, относящаяся к Малайзии), населяющих бассейны рек Сарибас и Скранг, — *гавай бурунг* (букв. «праздник птиц»), а у ибанов бассейна р. Балех — *гавай амат*. Именно этому празднику и посвящен рецензируемый труд.

Важно отметить, что сам автор — представитель народа ибан бассейна р. Балех, получивший этнологическое образование в Австралийском национальном университете. Джеймс Джемут Масинг в настоящее время работает в правительстве Саравака, продолжая глубоко изучать культуру своего народа с позиции современной этнологической науки. Он ученик выдающегося этнолога Д. Фримэна. В конце 1940-х — начале 1950-х годов, когда еще были живы воспоминания об охоте за головами, Д. Фримэн записал тексты ритуальных песнопений (*timang*), сопровождающих этот обряд, от очень известного певца, которого звали Игох Анак Имрин. Д. Фримэн понимал, что по-настоящему интерпретировать эти тексты может только человек, чувствующий и знающий культуру ибанов изнутри и в то же время способный раскрыть весь тот историко-культурный контекст, в котором возник и развивался обряд охоты за головами, в свою очередь явившийся источником и мощным стимулом развития особой мифопоэтической традиции. Поэтому он передал эти тексты в конце 1970-х годов своему ученику. Дж. Дж. Масинг дополнил эти материалы собственными записями ритуальных песнопений, сделанными уже в 1970-х годах. Тексты этих песнопений и составляют основу исследования.

Первый том представляет собой собственно аналитическую часть, второй — содержит тексты ритуальных песнопений и переводы их на английский язык с комментариями. Таким образом, труд Дж. Дж. Масинга *The coming of the Gods* сочетает в себе принципы научного и художественно-

¹ Впервые опубликовано в: ЭО. 2000. № 5. С. 184—186.

поэтического подхода к материалу и создает в целом впечатляющую картину интереснейшего пласта культуры ибанов.

У автора рецензируемого труда было немало предшественников, оставивших красочные описания обряда охоты за головами и неизменно подчеркивающих его необычайно мрачный характер. В отличие от них Дж. Дж. Масинг подходит к анализу этого обряда с точки зрения системы мировоззрения ибанов в целом, стремясь наиболее полно выявить экономические, социальные, психологические, символические и художественно-эстетические аспекты этого комплексного феномена.

Исследование самого обряда и сопровождающих его песнопений проводится в двух измерениях: с точки зрения истории и с точки зрения современного состояния. Говоря о причинах возникновения обряда охоты за головами, автор прежде всего связывает их с историей расселения ибанов на территории Северного Калимантана, необходимостью освоения новых земель для возделывания риса и неизбежных при этом столкновений с другими народами, нередко перерастающих в настоящие военные конфликты, одним из последствий которых и была охота за головами. Важнейшую роль в обряде охоты за головами играют религиозно-магические представления ибанов, согласно которым голова — это источник жизненной силы, благоприносящая функция которой обеспечивает нормальную жизнь, здоровье и процветание всей общины. Считается, что заключенный в голове дух защищает общину охотников от враждебного воздействия чужого племени. Наряду с этим весьма серьезные побудительные причины для охоты за головами, о которых автор говорит неоднократно, — определенные морально-этические и психологические установки общества ибанов, общества эгалитарного, где высоко ценятся личная храбрость, мужественность, где особое уважение выпадает на долю людей, добившихся первенства в каком-либо начинании, открывателей новых, не заселенных до них земель или ставших духовными лидерами благодаря собственным заслугам. Потомки первых поселенцев или первооткрывателей в каком-либо деле всегда подчеркивают эти обстоятельства, гордясь своими предками. В полном соответствии с подобной системой ценностной ориентации ибанов следует очень высоко оценить труд Дж. Дж. Масинга как первое комплексное исследование ритуала охоты за головами, осуществленное в единстве слова и действия, во всей многофункциональности и многогранности.

Особая роль в проведении обряда отводится устройству ритуала, функция которого требует очень высокого напряжения сил и огромных материальных затрат. В то же время ритуал предстает как коллективное действие нескольких длинных домов, между членами которых распределены различные обязанности. Именно участие соседних общин придает празднеству масштабный, массовый характер, в процессе которого происходят знакомства, общение, устанавливаются дружеские связи. Иными словами, ритуал *гавай амат* становится эффективным социализирующим фактором у ибанов и способствует сохранению у них этнического самосознания. Автор раскрывает сложную природу ритуала, наделенного одновременно истори-

ческим, социальным, религиозным, символическим смыслами. Но, пожалуй, главные, с моей точки зрения, открытия в исследовании относятся к области ритуальных песнопений — *тимангов*. Содержание песнопений распадается на девять эпизодов, каждый из которых сопровождается определенным циклом ритуала, во время которого на праздник приглашается божество войны Ланг. Преодолев всевозможные препятствия, Ланг все-таки появляется на празднике, устроенном в его честь, и в конце осыпает своей благодатью всех его участников. Тиманги — неотъемлемая часть ритуала, они комментируют и ведут обрядовое действо, разъясняют его ключевые моменты. Они не могут быть в полной мере поняты вне определенных действий в ритуале, но в то же время освещают и объясняют многое в поведении его участников. В этом отношении сам ритуал и сопровождающие его песнопения занимают равноправное положение. Впервые в изучении культуры ибанов Дж. Дж. Масинг анализирует не только само содержание песнопений, но и их внутренний строй — ритмическую структуру, параллелизмы, игру звуковых сочетаний, особенности рифмы. Текст ритуальных песнопений предстает как сложное явление, обладающее глубинной символикой и метафоричностью, со своими принципами поэтической организации, разветвленным комплексом внетекстовых связей.

Едва ли не ведущее место в нем занимает символика, относящаяся к рису. Зерна риса уподобляется не только голова врага, принесенная в качестве трофея на праздник, но и каждое слово песни, а все песнопение, с точки зрения исследователя, можно рассматривать как развернутую метафору возделывания риса. Вообще, слово, по представлениям ибанов, неотделимо от ритуального действия, но в то же время существует независимо и обладает самостоятельной силой, способной магическим образом увеличить урожай риса или причинить ущерб врагу. Таким воздействием прежде всего обладает слово исполнителя ритуальных песен — *лемамбанга*, фигуре которого Дж. Дж. Масинг уделяет очень много внимания. Подробно описано его становление, обучение, совершенствование профессионального мастерства. Говоря об исполнительской манере, источниках и содержании песен каждого лемамбанга, автор особо выделяет сочетание в них строгой приверженности к сохранению традиционных текстов с возможностью варьирования ими, когда вступает в силу импровизационная стихия.

Лемамбанг, усваивая традиционный текст, как правило, из нескольких источников и соединяя их, а также внося в него некоторые нововведения и свой творческий опыт, как будто создает собственный текст в присутствии участников ритуала. Можно сказать, что лемамбанг знает свой репертуар в вариативных импровизациях. Безусловно, владение огромными текстами песнопений требует большого искусства, выучки, высокого мастерства и исключительной памяти. Нельзя не отметить при этом, сколь велика роль формульного творчества лемамбанга. Именно благодаря наличию богатого фонда формул и гибкому владению ими лемамбанг как бы заново воссоздает текст песен в ходе исполнения. В данном случае Дж. Дж. Масинг творчески применил идеи популярной школы М. Пэрри — А. Лорда о формулах

эпического сказительства к исследованию мифопоэтической традиции ибанов. Рецензируемый труд, конечно, прежде всего посвящен мифопоэтической и ритуально-символической традиции ибанов, но многие поднятые в нем проблемы, такие как соотношение ритуала и песенного творчества, устойчивости и вариативности текста песен, допустимых границ импровизации в исполнительском творчестве, а также касающиеся условий становления и обучения искусству певца или сказителя, роли формульного фонда в запоминании текста и т. д., имеют большое типологическое сходство с проблемами мировой эпической традиции. Чтобы еще раз убедиться в этом, достаточно обратиться к книге выдающегося фольклориста нашего времени Б. Н. Путилова «Эпическое сказительство» (М., 1997), где все перечисленные проблемы рассматриваются на широком фоне устных эпических традиций многих народов мира и где мы найдем немало идей, созвучных идеям автора рецензируемого исследования. Поэтому два тома книги *The coming of the Gods* — это новый, в большинстве своем неизвестный ранее материал по изучению ритуальной культуры, мирового эпического творчества и фольклористики в целом.

Какова же судьба ритуальных песнопений сегодня? В современных условиях, когда давно нет практики охоты за головами, обряд, связанный с ней, и ритуальные песнопения, исполняемые лемамбангом, не только сохранились, но и продолжают свое активное функционирование, причем не где-то на периферии культуры, а в самом ее центре. Обряд этот остается самым главным праздником ибанов. Сместились его основные акценты: он направлен теперь на то, чтобы получить благословление Ланга на благополучное существование, достижение успехов как отдельной семьи, так и всей общины. Что касается сопровождающих этот ритуал песнопений (тимангов), то, несмотря на адаптацию последних к постоянно меняющимся условиям жизни и определенную модернизацию, основная их тема остается связанной с обрядом охоты за головами. «Никакие инновации не подрывают и не камуфлируют эту тему», — пишет автор. У певца-исполнителя лемамбанга в настоящее время исчезла функция нанесения ущерба врагу с помощью слова. Значительно ослабла также приписываемая ему способность увеличивать урожай риса. Но при этом искусство лемамбанга совершенствуется в области художественной, эстетической. Вдохновенное творчество лемамбанга каждый раз придает новое звучание ритуальным песнопениям и охватывает все более широкий круг литературы.

Лемамбанг сегодня — это не только хранитель древней традиции песенного творчества, но и знаток стихотворных произведений, мифов, легенд, сказок. Сейчас, как и прежде, основной оценкой его исполнительского мастерства является не материальное вознаграждение, а эстетическое наслаждение слушателей, их восхищенная реакция на его творчество.

Автор исследования считает, что по своей изначальной функции лемамбанг ближе всего стоит к кельтскому барду. И это не единственная параллель, которую он проводит между культурной традицией ибанов и европейской устной поэтической традицией. Он устанавливает также сходство

между мотивами: явлением божества во сне с призывом стать певцом у ибанов и явлением греческих муз. Эти параллели можно продолжать и углублять. Вспомним, что уже давно Г. Гюнтерт показал, что язык богов и духов Гомера и Эдды построен по тем же принципам, что и сакральные языки шаманов и жрецов у некоторых так называемых первобытных народов. Очевидно, к этому ряду можно причислить и поэтический язык ритуальных песнопений у ибанов Саравака. Поэтому весьма глубокое основание имеет неодолимое желание автора познакомить европейских читателей и слушателей с песнями своего народа, чтобы они испытали такое же наслаждение от искусства слова ибанов, какое получают от «Илиады» или «Одиссеи». Во всяком случае, своими переводами на английский язык в стремлении передать дух ритуальной поэзии ибанов, сохранив содержание и красоту ее звучания, автор сделал главное — вписал эту поэзию в сокровищницу мировой поэтической культуры. Теперь только время покажет, насколько оправдуются ожидания ученого.

**KOZOK ULI. WARISAN LELUHUR:
SASTRA LAMA DAN AKSARA BATAK /
ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.
JAKARTA: GRAMEDIA, 1999. 159 H.¹**

Батаки относятся к той немногочисленной группе народов Индонезии, которые создали свою письменность (наряду с яванцами, сунданцами, балийцами, южносуматранскими народами, а также бугийцами, макаassarцами и народом бима на Сумбаве). Все эти письменности, в том числе и так называемое батакское письмо, восходят, как показал выдающийся голландский исследователь И. де Каспарис, к южноиндийской системе письма паллава. Батакские рукописные книги появились в Европе еще в XVIII в. В течение XIX–XX вв. они привлекли внимание выдающихся ученых-миссионеров Х. Н. ван дер Тююка, И. Варнека, И. Винклера, Й. Х. Нейманна и др. Огромный вклад в исследование рукописного наследия батаков внес П. Фоорхуве, изучавший батакскую культуру на протяжении всей своей долгой научной жизни с 1927 г. и вплоть до 1995 г. — года своей кончины. Автор рецензируемой книги Ули Коцок является учеником и сподвижником П. Фоорхуве, так же как и видного исследователя батакских рукописей Л. Маника, батака по национальности, работавшего в Германии. Посвятив много лет изучению литературы и письменной традиции батаков, У. Коцок основательно исследовал с палеографической и содержательной точек зрения сотни рукописных книг, обобщил научный опыт в этой области как своих предшественников и современников, так и собственный, и представил все это в книге, носящей одновременно исследовательский и учебный характер.

В предисловии автор объясняет, что побудило его написать такую книгу. Во время учебы и работы преподавателем в Университете Северной Суматры в течение 15 лет он, в полной мере осознавая все богатство культуры батаков, обратил внимание на то, что сами батаки очень гордятся своим древним культурным наследием, но, в сущности, мало знают его, не знакомы со старым батакским письмом. Существующие справочники и учебники для школ и вузов написаны на низком уровне и полны ошибок. В то же время высокопрофессиональные труды ученых XIX–XX вв. по культуре, литературе, языку батаков написаны на европейских языках. Это относится и к ученым — выходцам из батакской среды. Чтобы как-то исправить такое положение, автор решил написать книгу о письменной традиции батаков на индонезийском языке с точки зрения современных знаний, чтобы сделать эту тему доступной всем, кто питает к ней интерес. Тем, кто желает не только познакомиться с историей батакской письменной традиции, но и практически овладеть ею, предлагается серия упражнений с ответами в конце книги.

¹ Впервые опубликовано в: Нусантара: Юго-Восточная Азия: Сборник материалов. СПб., 2000. С. 126–132.

Поскольку книга *Warisan Leluhur* — «Наследие предков» — является библиографической редкостью, написанной на индонезийском языке, и затрагивает важнейшие аспекты батакской культуры, остановимся подробно на ее содержании.

Книга состоит из предисловия, 10 глав, терминологического глоссария, библиографии и указателя.

В предисловии после объяснения причин написания и задач книги автор определяет содержание этнонима «батак». На основании собственных полевых наблюдений он приходит к выводу, что в настоящее время этот термин относится только к этнической группе тоба (тоба батаки). Остальные этнические группы сохраняют собственные названия — каро, пак-пак или даири, сималунгун, англола, мандайлинг.

Во 2-й главе под названием *Bahasa dan Kesusasteraan* излагается краткая история развития батакских языков из некогда существовавшего протобатакского и соотношения их между собой. Выделяются северобатакская группа (каро, пак-пак/даири) и южнобатакская группа (тоба, англола-мандайлинг). Промежуточное положение между ними занимает язык сималунгун. Касаясь письменной традиции батаков, автор рассматривает три ее разновидности, а именно — относящиеся к 1) жреческой и лечебной деятельности (*hadatuon*); 2) переписке, включая т.н. «угрозные письма»; 3) жанру плачей и причитаний (распространен только у каро, сималунгун и у англола-мандайлинг). Каждый вид письменной традиции имеет свое вещественное выражение. Так, основной корпус письменных текстов, связанный со жреческой деятельностью, записан в книгах, изготовленных из коры дерева. Иногда в качестве материала для письма используются куски бамбукового ствола или кости буйвола (ребра, плечевые кости). Все эти тексты пишутся жрецами (*damu* у тоба, *guru* у каро). Довольно большой пласт письменной традиции составляет переписка как между обычными людьми, так и между представителями властных структур. Особое место в ней занимают «угрозные письма» (*pulas* у тоба, сималунгун, *musuh berngi* у каро). В них содержится угроза тому, кто поступил нечестно, например украл буйвола, не выплатил вовремя долг и т. п. Такие письма и послания пишут на бамбуковых дощечках. И наконец, третий вид письменной традиции составляют плачи и причитания (*bilang-bilang* — у каро, *suman-suman* — у сималунгун, *andung* — у мандайлинг). В них обычно описываются переживания и чувства, вызванные одиночеством, неразделенной любовью, смертью родителей или близких. Плачи и причитания также обычно записаны на бамбуковых стволах. У каро для этой цели используют межузлие бамбука, которое закрывают крышкой. Получается коробочка, в которой хранят известь для бетелевой жвачки (*tagan perkapuren*) или табак (*tagan pertimbakon*). У группы сималунгун наряду с табаком в таких испещренных письменах коробочках хранят прожилки пальмовых листьев, употребляемых в ткачестве. У англола и мандайлинг плачи записаны на длинных кусках бамбука. Надо отметить, что плачи и причитания известны также у групп тоба и пак-пак, но только в устном исполнении.

Несмотря на то что грамотность у батаков была распространена довольно широко, о чем свидетельствуют написанные на бамбуке письма и плачи-причитания, все-таки основными сочинителями и профессиональными писцами были жрецы, которые обучались своей науке и искусству в течение длительного времени и часто становились учениками знаменитых жрецов, совершая для этого путешествия в области, далекие от их постоянного местопребывания. Характеризуя особый стиль жреческих книг, автор отмечает в них смешение разных диалектных особенностей, которые объясняются обучением у жрецов, принадлежащих разным этническим группам батаков. В настоящее время уже нет жрецов, которые бы сами изготовляли и писали книги, но некоторые следы прежней традиции сохраняются в изготовлении книг для туристов, которые имитируют жреческие книги.

Третья глава *Bahan-bahan referensi* посвящена источникам, на которых базируется рецензируемая книга. Это прежде всего словари батакских языков и каталоги рукописей, в том числе и те, в составлении которых принимал участие сам автор. Говоря о том или ином источнике, Коцок всегда указывает, в какой мере им можно пользоваться, отмечая как его достоинства, так и недостатки и прямые ошибки. Особого внимания, с точки зрения автора, заслуживают три источника — это словари Х. Н. ван дер Туюка 1861 г. издания, И. Варнека 1906 и 1977 гг. издания, а также каталоги, изданные П. Фоорхуве в 1961, 1975, 1977 гг. Роль П. Фоорхуве в исследовании батакских рукописей особенно велика. «Как бедна была бы батакская филология, если бы не было этого человека, который отдавал всю душу и все свои силы изучению рукописного наследия Нусантары», — пишет автор. Я полностью разделяю это мнение, т. к. в течение многих лет пользовалась советами и консультациями этого выдающегося ученого, которыми он щедро делился со всеми, кто проявлял интерес к батакской культуре, особенно к работе с батакскими рукописями.

Четвертая глава посвящена процессу создания рукописи и называется *Pengadaan naskah*. Разделив все существующие рукописи по материалу, а именно: написанные на коре дерева, бамбуке, костях буйвола и бумаге, — автор основное внимание уделил рукописным жреческим книгам — *nustaham (pustaha)*. Тщательно описывается вся технология изготовления книг, начиная от обработки лыка специального дерева *алим* (*Aquilaria*) до записи текста и заключения сложенной в гармошку книги в деревянную обложку. Обращается внимание и на орудие письма, каковым является прожилка листа аренговой пальмы, и на приготовление специальной краски — *мангси*, и на направление письма — снизу вверх. Отмечается, что письма на бамбуке также вырезаются снизу вверх, а затем покрываются черной краской, приготовленной из смеси золы со смолой от сжигания особого растительного сырья.

После описания техники изготовления жреческих книг и нанесения букв на лубяную поверхность книг и на стволы бамбука, автор переходит к характеристике содержания книг. Ему посвящена пятая глава книги *Pustaha dan Isinya*. В ней Коцок в основном следует классификации деятель-

ности батакского жреца, представленной в книге Й. Винклера и разработанной более детально П. Фоорхуве и Л. Маником по материалам исследования около 500 рукописей, хранящихся в Голландии, Германии, Англии и Индонезии [Winkler 1925; Voorhoeve 1961; Voorhoeve 1975; Voorhoeve 1977; Manik 1973]. Деятельность жреца подразделяется на 1) искусство поддержания жизни; 2) искусство уничтожения жизни; 3) предсказания и гадания. В приведенной таблице не только суммированы конкретные функции жрецов, связанные с военной и лечебной магией, рецептами ядов и лекарств, насыланием воинственных духов на врагов и использованием духов-защитников, а также с гаданиями и предсказаниями, в том числе и по расположению созвездий, но и отмечено количество книг, которые посвящены той или иной теме. Подробно раскрываются значение и способы приготовления и употребления всевозможных средств, направленных на уничтожение врага (*пангулубаланги*), защиту от врага (*пагары*), а также описываются способы очищения, изгнания злых духов, гадания с жертвенными птицами и животными — петухом, буйволом, свиньей, собакой, гадания со шнуром-змеем, предсказания по звездам и астрологическому календарю и т. д. Все это можно было бы назвать введением в описание многогранной деятельности жреца. Следует заметить при этом, что конкретное содержание жреческих книг, описанное автором на основе изучения европейских коллекций, полностью совпадает с содержанием книг, хранящихся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). Коллекция эта сравнительно небольшая (в ней 20 книг), но по разнообразию содержания она не уступает обширным европейским собраниям [Ревуненкова 1969: 235–256; 1984б: 120–135].

После описания содержания жреческих книг Коцок переходит к проблеме происхождения батакского письма, которой посвящена шестая глава *Surat Batak*. Как уже говорилось, основываясь на работах крупнейшего специалиста по чтению древнеиндонезийских систем письма И. де Каспариса (работы которого, к сожалению, отсутствуют в библиографии), Коцок возводит батакское письмо к южноиндийскому шрифту паллава. С точки зрения автора книги, батакское письмо следует называть полуслоговым. Оно входит в круг близких ему систем письма Индонезии и Филиппин, также восходящих к южноиндийскому письму паллава: на Суматре это система письма *ка-га-нга* (керинчи, реджанг, лампунг, лембак, пасемах, серавай), на Сулавеси и в Восточной Индонезии — письмо бугийцев, макассарцев, бима, на Филиппинах — письмо тагалов, бисайя, тагбанува, мангьян. Далее приводятся образцы текста различных батакских племен и тщательно фиксируются разные написания букв и диакритик. Палеографический анализ батакских текстов, проведенный Коцоком, подтвердил мнение, высказанное Х. Н. ван дер Туюком еще в XIX в., о том, что распространение батакского письма шло от южной группы племен к северным, т. е. от батаков ангола-мандайлинг к батакам тоба и сималунгун и далее к каро батакам. Изучив сотни рукописных книг, автор не склонен связывать варианты написания одних и тех же букв с определенными этническими группами. Он

обращает также внимание на то, что современная батакская графика часто отличается от традиционной.

В седьмой главе *Pedoman Menulis Aksara Batak* представлены некоторые правила написания слов в батакской графике и предложены практически упражнения. Восьмая глава посвящена проблеме транслитерации батакской системы письма на латиницу и перевода текстов и также снабжена практическими упражнениями. В девятой главе своей книги — *Aksara Komputer* — автор предлагает разработанную им компьютерную систему батакского шрифта. В десятой главе *Varian-Varian* суммированы варианты написания отдельных букв в рукописных жреческих книгах батаков племени каро, сималунгун, тоба и мандайлинг. Последняя глава представляет собой ответы на практические упражнения предыдущих глав.

Заканчивая обзор книги *Warisan Leluhur*, надо отметить, что она представляет собой научно-популярное издание самого высокого образца. В ней обобщен и систематизирован исследовательский опыт изучения батакской культуры и письменной традиции нескольких поколений ученых начиная с XIX в. На этом фоне явно выделяется и вклад автора в изучение сложнейших аспектов батакской культуры, прежде всего батакской письменности. Исключительно важно практическое значение книги для освоения батакской графики, чтения батакского рукописного наследия. При этом важные и весьма непростые проблемы батакской культуры изложены на индонезийском языке так, что их поймет каждый заинтересованный читатель.

II. ИССЛЕДОВАНИЯ МУЗЕЙНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ ПО ИНДОНЕЗИИ И МАЛАЙЗИИ

КНИГИ БАТАКСКИХ ЖРЕЦОВ В СОБРАНИЯХ МАЭ¹

Батаки, живущие в труднопроходимых высокогорных районах северо-западной Суматры, долгое время находились в сравнительной изоляции и поэтому позднее и в гораздо меньшей степени стали подвергаться внешним влияниям. Такое положение позволило им больше, чем любому другому народу Индонезии, сохранить в неприкосновенном виде многие своеобразные черты культуры, которые не смогли поколебать даже усилия мусульман и христиан.

Батакская коллекция, всесторонне представляющая быт и культуру этого народа, — одна из самых редких и ценных в собрании Музея антропологии и этнографии. Из предметов религиозного культа в коллекции привлекают к себе внимание экзотические искусно вырезанные магические жезлы, амулеты, фигурки *пангудубаланга* — духа-воина и, наконец, объемистые рукописные книги с приклеенной тигровой шкурой или вложенные между двумя досками, часто резными (рис. 1), испещренные таинственными знаками и украшенные яркими плоскостными рисунками с характерной деформацией и диспропорцией. Эти книги являются необходимым атрибутом *дату* — жреца, колдуна, исполнителя магических обрядов, ясновидца. В повседневной жизни батака, ощущающего себя неразрывно связанным с природой, заселенной, по его представлениям, божествами и духами, дату играет большую роль. С его мнением считаются все члены общества. Функции жреца во многом совпадают с функциями шамана — посредника между человеком и духами: и тот и другой предсказывает судьбу, лечит больных, устраивает праздники жертвоприношений и т. д. Однако если шаман действует по наитию, порой бессознательно, в силу своей психической индивидуальности быстро впадая в экстаз, то деятельность дату основана на твердо установленных правилах, определенных предписаниях, на толковании признаков и их соотношений; любое предсказание — о болезни, исходе сражения и др. — им строго обосновывается. Для того чтобы овладеть таким многогранным искусством, нужно пройти большие испытания и сложные церемонии, связанные с жертвоприноше-

¹ Впервые опубликовано в: Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Л., 1969. С. 235–256 (СМАЭ. Т. XXV).



Рис. 1. Внешний вид батакской книги. № 381Д4

ниями и вознаграждениями наставнику, духам предков, божествам [Winkler 1925: 73–76]. Не каждый желающий стать жрецом способен выдержать весь цикл обучения. Задача жрецов — не только передавать свои знания из поколения в поколение, но и держать их в тайне от непосвященных. А поскольку устная передача знаний была бы недостаточно осторожной, то их фиксировали. Для этого ученика прежде всего обучали письму, и он под диктовку учителя или сам тщательно переписывал те священные книги (*pustaha*), из которых жрец черпал свои знания. Эти книги предназначались только для особой касты людей, посвященных в тайну магии.

Коллекция батакских книг в Музее антропологии и этнографии составлена в конце XIX — начале XX в. из даров европейских ученых-собираателей: Г. Мейсснера (в 1897 г.), К. Машмейра (в 1904 г.) и А. Грубауэра (в 1914 г.). Она насчитывает 16 книг; из них только одна не является пол-

ной, а представляет собой разрозненные листы². Но в этой коллекции отсутствует первая батакская книга, появившаяся в России в 1805 г., привезенная из Китая графом И. О. Потоцким. Она была подарена Кременецкому лицу, а затем поступила в Университет св. Владимира в Киеве. Любопытную историю этой рукописи, долгое время считавшейся эфиопским манускриптом, и многоступенчатые поиски, в результате которых удалось установить, что она принадлежит народу «батта», можно прочитать в увлекательной статье П. Кеппена «Неизвестная рукопись, принадлежащая Университету св. Владимира в Киеве» [Кеппен 1839: 61–68]. Правда, статья П. Кеппена была уже не первым упоминанием о батакских книгах в русской литературе. Так, в 1828 г. в статье анонимного автора «О нравах и обычаях батаков, народа, живущего на острове Суматре» [О нравах и обычаях... 1828], сообщаются сведения о роли дату и священных батакских книгах, почерпнутые, очевидно, из иностранных журналов. В ней говорится: «Книги имеют предметом войну, религию, жертвы, обряды, формы молитв, наконец, болезни и способы излечения оных, одним словом, это суть сплетения басен и глупостей, без всякой примеси нравственности» [О нравах и обычаях... 1828: 84–93]. Но П. Кеппен был первым, кто дал полное описание рукописи, привел фотографии некоторых рисунков, одной страницы текста, заголовка, воспроизвел батакский шрифт, но не смог прочитать саму рукопись. Надпись, которую привел П. Кеппен в качестве заголовка, гласит: *Poda ni pagarta ni adji* — «Заповедь (предписание) о нашем средстве защиты против колдовского средства *аджи*». Как мы увидим ниже, она сходна с некоторыми заповедями книг, находящихся в Музее антропологии и этнографии. Видимо, в этой рукописи, как и в большинстве батакских книг, содержится не одна заповедь. Но пока больше ничего нельзя добавить к существующему полному описанию П. Кеппена, так как позднейшая судьба рукописи неизвестна.

В Советском Союзе кроме Музея антропологии и этнографии одна батакская книга находится в Рукописном отделе Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Она поступила совсем недавно от частного собирателя А. Д. Окрокова. Благодаря любезности сотрудников отдела я имела возможность ознакомиться с этой книгой и использовать ее в данной работе.

В Европе батакские книги появились раньше, чем в России, — во второй половине XIX в. (две книги привезены еще раньше — в 1764 и 1781 гг.), но первые упоминания о назначении и священных свойствах жреческих книг носили самый общий характер³. Лишь в первой половине XX в. у ряда европейских ученых пробудился интерес к познанию этих книг. Известным знатоком жизненного уклада батаков был немецкий миссионер И. Винклер, который оставил ценнейшие сведения о мировоззрении батаков, исходя из собственных наблюдений и во многом опираясь на материал жрече-

² Коллекции зарегистрированы под № 381Д, 855, 2318.

³ Например, [The Athenaeum 1838: 186; Das Ausland 1838: 371].

ских книг. Он же дал развернутый комментарий одной книги из области Батипу [Winkler 1954: 346–354]. Имеются подробный каталог батакских книг, хранящихся в Лейденском этнографическом музее [Katalog 1917], и описание одной батакской книги из частной коллекции [Enter 1933]. Таковы немногочисленные сведения об этих книгах в зарубежной литературе, могущие служить ориентиром в изучении книг нашей коллекции.

В течение долгого времени батакские книги оказались незаслуженно забытыми филологами-индонезистами, хотя они являются исключительно интересными памятниками письменности и представляют особый вид магической литературы домусульманского периода, записанной индийским по происхождению шрифтом и профессиональным языком жрецов, насыщенным индийскими терминами, которые в других индонезийских языках полностью исчезли или превратились в архаизмы [Schreiber 1871: 2–3]. Но ценность их не только в этом. Батаки — единственный народ Индонезии, письменно зафиксировавший свои религиозные традиции, и изучать батакские культы просто невозможно, не обращаясь к этим первоисточникам. И каждый, кто хоть немного интересуется ранними религиозными представлениями индонезийских народов, найдет в батакских книгах богатый материал для сравнения, который нужно прочесть и интерпретировать. Углубленному же изучению их должен предшествовать хотя бы краткий предварительный филологический анализ: выявление структуры книг, определение их содержания, основанное на попытке чтения; к этому необходим и небольшой комментарий. Опыт такой работы предлагается в данной статье.

Батакские книги написаны на полосах коры дерева *алим* (*Aguilaria Malaccensis*) длиной 1,5–2 м, высокобленной и покрытой с двух сторон клеестером из рисовой муки. Пишут на листах с обеих сторон. По почерку можно увидеть, что иногда книгу писал не один жрец или ученик жреца, а несколько: они либо дописывали сочинение своих предшественников (№ 381Д3), либо записывали на уже начатой книге свои заповеди (№ 2318-12, заповедь 9). Для письма используют черную краску (*mangsi*), приготовляемую из смеси сажи и смолы дерева. Если получается слишком жидкая краска, к ней добавляют сладкое пальмовое вино, если она слишком густа, то добавляют сироп из сахарного тростника. Буквы наносят либо бамбуковыми палочками, либо расщепленным рогом буйвола, либо тугой жилкой пальмового листа. Большая часть книг написана на тоба батакском диалекте и лишь несколько книг — на каро батакском диалекте (№ 381Д2, Д4) и некоторых диалектах племени тимур, значительно отклоняющихся по начертаниям букв (№ 381Д1, Д3, Д5).

До сих пор неясен вопрос, в каком направлении располагали батаки буквы: снизу вверх или слева направо. Способ вырезания букв снизу вверх на бамбуковых коленях — самом распространенном материале для письма — мог быть перенесен и на книги. Кроме того, обычай у дату держать книгу так, что буквы идут в вертикальном направлении, а также форма некоторых букв, закругленных вправо, в какой-то мере подтверждают предположение,

что процесс писания шел снизу вверх, а не слева направо. Но окончательно решить этот вопрос может только специальное палеографическое исследование. Во всяком случае, если держать книгу в горизонтальном положении, то читать ее возможно только снизу вверх. Чтобы читать текст слева направо, нужно повернуть книгу вертикально. На рисунке мы видим, что перед жрецом книги лежат и в горизонтальном, и в вертикальном положениях (рис. 2). Текст книг сплошной, без всяких орфографических знаков. Принцип написания слов — этимологический.






Рис. 2. Жрец за чтением книг. № И 1598-35



Рис. 3. Начальный рисунок книги. № 2318-13

Обычно все книги начинаются с определенного рисунка декоративного характера, нанесенного красной краской (рис. 3). Рисунок почти одинаков во всех книгах, вариации очень незначительны. Далее следует название книги или параграфа (заповедь или предписание). Одна заповедь (*poda*) отделяется от другой определенными рисунками-разграничителями, более разнообразными, чем начальный рисунок.

Иногда отдельные периоды внутри одного предписания выделяются одинаковым во всех книгах знаком, похожим на цветок — , и лишь в одной книге на диалекте тимур в подобном случае употребляется знак  (№ 381Д1), а в другой — на диалекте каро — знак  (№ 381Д4).

В литературном языке батаков кроме диалектальных различий существуют еще определенные стили, характеризующие каждый вид литературы. Так, различаются язык плачей (*hata andung*), язык знахарей, на котором они призывают духов (*hata pangarausan*), язык молитв (*hata tabas*)⁴ и др. Особым эзотерическим языком (*hata poda*) написаны и жреческие книги, которые дату обычно читает монотонным голосом, нараспев. Он отличается не только специальными грамматическими конструкциями [Tuuk 1867: 91, 92, 105, 125, 159], но и своеобразной стилистической окраской. Порядок слов, ритмика, звуковые сочетания, повторы, непонятность или намек на скрытый смысл слов — все эти приемы призваны оказывать эмоциональное воздействие. В этом языке употребляются неизвестные и непонятные в повседневной жизни слова, а общеупотребительные слова приобретают иной, символический, смысл⁵.

⁴ Одно предписание из книги № 855 написано в форме *tabasa*.

⁵ *Adj*i — «титул», на языке книг — одно из названий средств уничтожения врага; *turak* — «артерия», но *turak ni Batar*a — «ткацкий челнок высшего божества»; *bisara* — «мысль», но на жреческом языке — «война», «вражда»; *banua* — «материк», в кни-

Если вслед за Винклером все многообразное искусство жреца по целевой направленности разделить на три основных вида: деятельность по поддержанию жизни (белая, или лечебная, магия), деятельность по уничтожению жизни (черная, вредоносная, или злая, магия), мантическая деятельность (предсказания и гадания), — то почти каждая книга, представляющая собой собрание различных заповедей, заклинаний, наставлений, рецептов, может иллюстрировать все эти функции дату. В то же время многие книги имеют сходное содержание (особенно часто мы видим в них предсказания по звездам, способы приготовления колдовских зелий, средств нападения на врага и защиты от него)⁶. Поэтому целесообразно представить здесь основное содержание жреческих книг в целом, а в конце статьи приложить опись книг с перечнем имеющихся в них предписаний, которые охарактеризуют краткое содержание каждой книги.

Записанные довольно поздно, очевидно не ранее XVII в., эти книги донесли до нашего времени древнейшие религиозно-магические воззрения батаков — иногда с заметным индийским наслоением и под весьма тонким покровом мусульманства.

Во всех работах, затрагивающих в той или иной мере религиозные взгляды батаков, обязательно говорится о том, что сущность батакского анимизма составляет представление о душе *тонди*, жизненной силе, имеющей собственное бытие и определяющей поступки и судьбы людей. Тонди имеется у всех организмов в большей (у людей, животных, особенно тигров, медведей, кабанов) или меньшей (у растений) степени, и к своим носителям она может быть настроена враждебно или дружески⁷. В книгах мы не найдем ни упоминания о душах, ни противопоставления душ умерших (*бегу*) душам живых людей, ни стройной системы духов и природных божеств, существующей у батаков. Но все содержание книг неотделимо от этих представлений. Заповеди книг как бы содержат «технику», с помощью которой дату, наделенный особой душой и искусством управления жизненной силой, может вступить в общение с враждебными духами, умиливать или обезвредить их. Все культовые действия жреца как бы воплощают синкретические религиозные воззрения батаков; в них анимистические представления сливаются с фетишистскими, и все они, в свою очередь, пронизаны магией и гаданиями. Мантическая деятельность, хоть и не является колдовской, но неизменно сопутствует совершаемым магическим обрядам и вплетается в анимистические представления. Оракульные тексты

гах — «мир духов», и т. д. Естественно, что понимание этих книг для людей, не прошедших специального посвящения в таинства колдовства, крайне затруднено. Кроме того, мешают чтению и такие заурядные причины, как ошибки и небрежность, часто неупорядоченность написания (например, *sitoho* вместо *sitoho toho* (в кн. № 2318-15), *umbato* вместо *umboto* (там же), *botara* вместо *batara* (в кн. № 2318-13) и др.) и плохая сохранность текста (№ 2318-10, 11, 17, 18).

⁶ Содержание лишь двух книг в коллекции посвящено одной теме: № 2318-15, 381ДЗ.

⁷ Подробно о душе см.: [Winkler 1925: 1–5].

занимают едва ли не самое обширное место в книгах. С них мы и начнем обзор.

Искусство предсказания жреца основано на убеждении, что духи живых людей и умерших, все природные божества и небесные тела существуют самостоятельно и проявляют себя и свои требования через знаки и знамения. Задача дату состоит в том, чтобы правильно понять и истолковать эти знаки и обеспечить благополучие всех тех, кто обращается к дату, — отдельных людей или всей общины. В этом случае дату прибегает к самому распространенному у батаков способу гадания — по петуху. Ни один праздник жертвоприношения, связанный с радостным (*hordja*, *sita-sita*) или печальным (*saēm*) событием, ни одно из таких важных мероприятий, как, например, лечение больного, направление на врага магических средств уничтожения, начало полевых работ, женитьба, роды, погребение, борьба с эпидемиями и т. п., не обходится без гадания по петуху. Широко известно гадание по петуху, возвещающему истину (*manuh sitoho toho*); ему посвящены заповеди 4 и 9 книги № 381Д1 (*Poda ni pormanuhon* — «Заповедь о гадании по петуху» и *Poda ni hata ni pormanuhon sitoho toho* — «Заповедь о том, что нужно говорить во время гадания по петуху, возвещающему истину»), а также вся книга № 2318-15 под названием *Poda ni gorah gorahan ni manuh sitoho umbato hita* — «Заповедь о том, что нужно знать о заклинаниях над петухом *sitoho*». Всего в книге 73 предписания разной величины: от одного предложения⁸ до нескольких страниц. В них подробно описываются симптомы заболевания, вызванного злыми духами, советы по лечению и предсказания о смерти. К гаданию по петуху *sitoho toho* обращаются, кроме того, во время военных походов и путешествий.

Основной принцип гадания по петуху состоит в установлении связи каждой части его тела с местопребыванием определенных духов. Например, внутренняя часть грудной клетки — место духов предков с материнской стороны, выше грудной клетки — местопребывание духов врагов, с правой стороны жрецу известно 15 точек, где помещаются духи предков с отцовской стороны. В Древнем Риме такой способ гадания по внутренностям назывался *арусникацией*. После того как жрец произнесет молитвы в честь природных божеств всех трех миров — верхнего, среднего, нижнего, — призовет духов предков быть благосклонными и поднесет им жертвоприношения, можно приступить к закалыванию и разделыванию петуха. Затем следуют тщательный осмотр внутренностей, соотношение местоположения различных частей тела, определение их окраски, т. е. все те действия, которые позволяют жрецу обосновать свои предсказания. Решить вопрос о том, умрет ли больной или излечится, жрец может только по положению желчного пузыря и печени петуха, а в зависимости от содержимого желудка можно определить, какой дух вызвал болезнь и, следовательно, рекомендо-

⁸ Пример предписания, состоящего из одного предложения: *Djaha habong ni manuk sumpat sapat djaha si sahīt mate manahiti inon* — «Если кто-нибудь проклял перо петуха, то больной умрет, терзаемый злым духом».

вать соответствующий способ лечения. Во время эпидемий убивают двух жертвенных петухов, и, если у умирающей птицы правая нога окажется над левой, а правое крыло — над левым, это должно означать благоприятный исход.

Гадание по внутренностям птиц было одним из распространенных способов гадания в мире и кроме малайско-полинезийских народов наличествовало у некоторых африканских племен [Тэйлор 1896: 111]. Э. Тэйлор отмечает, что со времен древнего мира, где этот способ гадания играл важную роль в решении общественных вопросов, арусипикация исчезла в большей степени, чем другие волшебные приемы [Тэйлор 1896: 111]. Батаки же еще и сейчас по самым разнообразным случаям пользуются повсеместно таким способом гадания и этим дают возможность этнографам восстановить древнюю картину исчезнувших поверий. Стоит обратить внимание и на сохранение сходных способов гадания по петуху и по буйволу у народов группы мяо в Южном Китае [Итс 1960: 92]. Очевидно, что такое сходство не может быть простой случайностью и небесполезно рассмотреть его с точки зрения гипотезы о древнейших этногенетических связях народов Южного Китая и Индонезии.

В книгах, находящихся в МАЭ, встречаются многочисленные изображения жертвенных петухов. В некоторых батакских областях (например, Силинданг) петуха почитают не только как жертвенную птицу, но и как символ божества. К его деревянному изображению обращаются и ждут ответа во время войн, голода, эпидемий [Pleyte 1891a: 289–290].

Нередко в жертву духам предков приносят одновременно петуха и буйвола. Церемонии, связанные с жертвоприношениями буйвола, занимают важное место в культе батаков и обычно сопровождаются ритуальными танцами. Чаще всего они производятся во время стихийных бедствий: засухи или неурожая. По поведению умирающего животного дату определяет, насколько благосклонно настроены духи предков, высшее божество и властелины восьми сторон горизонта⁹. В книге № 2318-14 имеется небольшая заповедь о заклании буйвола у жертвенного столба — *Poda ni suhutan ni boro-tan*. Подробные описания жертвоприношений буйвола и заклинания, произносимые над жертвенным животным во время войн, болезней и т. п., содержатся в книге, которая хранится в Рукописном отделе Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина.




Но прежде чем что-либо предсказать или принять участие в любом, даже самом незначительном деле — будь то праздничная трапеза, жертвоприношение или строительство дома и покрытие крыши — дату берет за свой астрологический календарь (*porhalaan*) (рис. 4). Батакский календарь служит не для отсчета дней, а исключительно для определения, насколько благоприятен тот или иной день для какого-либо начинания¹⁰, чтобы не на-

⁹ Подробно о гадании с буйволом см.: [Korn 1953: 35–41, 7–127; Voorhoeve 1958: 238–248].

¹⁰ Обычно календари вырезают на коленях бамбука, но встречаются они и в книгах.



Рис. 4. Батакский астрологический календарь. № 2318-14

влекать на себя гнев небесных тел и уклониться от пагубного влияния каждого 7-го дня месяца (*ari na pitu*). Подобный календарь имеется в книге № 2318-14, первая заповедь которой называется *Poda ni porhalaan* — «Заповедь о календаре». В этом календаре символическими знаками или буквами обозначаются благоприятные, сомнительные и неблагоприятные дни. Так, рисовые зерна (в количестве от 1 до 4) или слог па () означают благоприятные дни, крест (X) — сомнительный день, неблагоприятные дни отмечены знаком  или слогом nga (). Имеются и пустые дни, когда не грозит никакая опасность. В некоторых квадратах есть надписи *begu* (очевидно, 24-й день месяца — *anggara ni begu*), *mate* (вероятно, 23-й, 25-й или 28-й дни, называемые соответственно *suma ni mate*, *muda ni mate*, *samisara bulan mate*).

Третья заповедь этой книги *Poda ni ari na pitu* — «Заповедь о 7-м дне месяца», особенно неблагоприятном, когда запрещены все работы, праздники жертвоприношения, чтобы не обрушилось на людей несчастье.

В батакской астрологической системе господствует индийская терминология, совершенно исчезнувшая в других индонезийских языках. Названия семи дней недели, двенадцати созвездий, восьми периодов, пяти благоприятных моментов дня (см. ниже) восходят к индийским. Но за этим пластом индийского влияния прослеживаются древнебатакские представления о временных циклах. Еще Н. Адриани и А. Крайт [Adriani, Kruyt 1951: 16–20] показали на примере тораджей, что у них имеется свой особый сельскохозяйственный год, в котором дни месяца называются по состоянию луны. Батаки, очевидно, тоже с давних пор имели свой лунный календарь. В центре их системы отсчета находится созвездие Скорпиона. Когда на востоке появляется это созвездие и одновременно на западе исчезает созвездие Ориона, что происходит в мае и совпадает с новолунием, тогда начинается год. Древнебатакский счет дней в ряде случаев сохранился: в большей степени у каро батаков, в меньшей — у тоба батаков. Так, 3-й, 6-й, 9-й, 10-й, 19-й и 20-й дни недели называются на диалекте каро: *tělu uari*, *enem berngi*, *na siwah*, *sěpuluh*, *sěpuluh siwah*, *dua puluh*; 7-й день недели носит название *bělah naik*, 21-й — *bělah turun*. На диалекте тоба 21-й день недели называется *moraturun*, 28-й — *mate bulan*. В основе этих названий лежат представления о состоянии луны: 7-й день — начало восхождения луны, 21-й — начало нисхождения, 28-й — начало исчезновения луны. День полнолуния называется *tula* (на диалекте тоба). Нередко батакские наименования дней выступают вместе с заимствованными из Индии. Например, на диалекте каро — *anggara ni begu* (24-й день месяца), на диалекте тоба — *singora si dua puluh* (20-й день месяца).

В некоторых важных случаях: перед началом полевых работ, перед тем, как закладывают дом, или при известии о появлении в деревне чужеземцев, могущих привести к войне, — дату обращается к гаданию по звездам. Заповеди о двенадцати созвездиях довольно часто встречаются в книгах коллекции МАЭ (№ 381D5, 2318-10, 2318-13).

Названия двенадцати созвездий индийского происхождения для сравнения приведены в таблице.

Индийское наименование	Батакское наименование	Созвездие
Meṣa	Mesa	Овен
Vṛṣabha	Morsoba	Телец
Mithuna	Nituna	Близнецы
Karkāṭa	Harahata	Рак
Kanya	Hanija	Дева
Siṃha	Singa	Лев
Tulā	Tola	Весы
Vṛścika	Mortiha	Скорпион
Dhanus	Dano	Стрелец
Makara	Mahara	Козерог
Kumbha	Morhumba	Водолей
Mīna	Mena	Рыба

Интересны изображения этих созвездий. В них сказалось полнейшее переосмысление непривычных и малопонятных для батаков названий. Неизвестные животные — овца и лев — были заменены козлом (*hambing*) и тигром (*babiat*). Название *morsoba* было воспринято как обычное для их слуха *soba-soba* (бабочка), *hanija* — как *lali* (ястреб), *nituna* — как *tuna* (червь), *mahara* — как *gurampang* (краб), *mortiha* — как *bintang* (звезда); *mina* — как *mena* (рыба) и т. п. Именно такие символические изображения созвездий и встречаются в книгах (табл. I).

Если гадание по звездам не дает определенных результатов, то дату обращается к таблице *панггорд*. Панггорды (от санскр. *gr̥dha*) — названия восьми периодов, символами которых, подобно созвездиям, являются изображения животных¹¹. Общее название они получили по первому периоду (*gorda*) — его символизирует гриф [Tuuk 1861: 16]. За ним следуют остальные 7 периодов (табл. II): *diaek gora*, символически обозначенный птичкой-рисовкой (*amporik*), *sua* — собакой (*asu*), *misuḥa* — мышью (*tihus*), *sorpa* — змеей (*ulok*), *hinaja* — облаком (*umhum*), *singa* — львом, *sangbunia* — выдрой. Гадания по восьми панггордам (*poda ni panggorda*) неоднократно встречаются в наших книгах: № 381Д5 (заповедь 2), 2318-13 (3) и 855-216. Сравнивая сведения, полученные по таблицам созвездий и панггорд, дату обосновывает свои предсказания. Например: в 3-й день 4-го месяца ожидается нападение врага; чтобы определить, будет ли этот день благоприятным

¹¹ Существуют гадания и по шести панггордам, но в книгах говорится только о восьми.

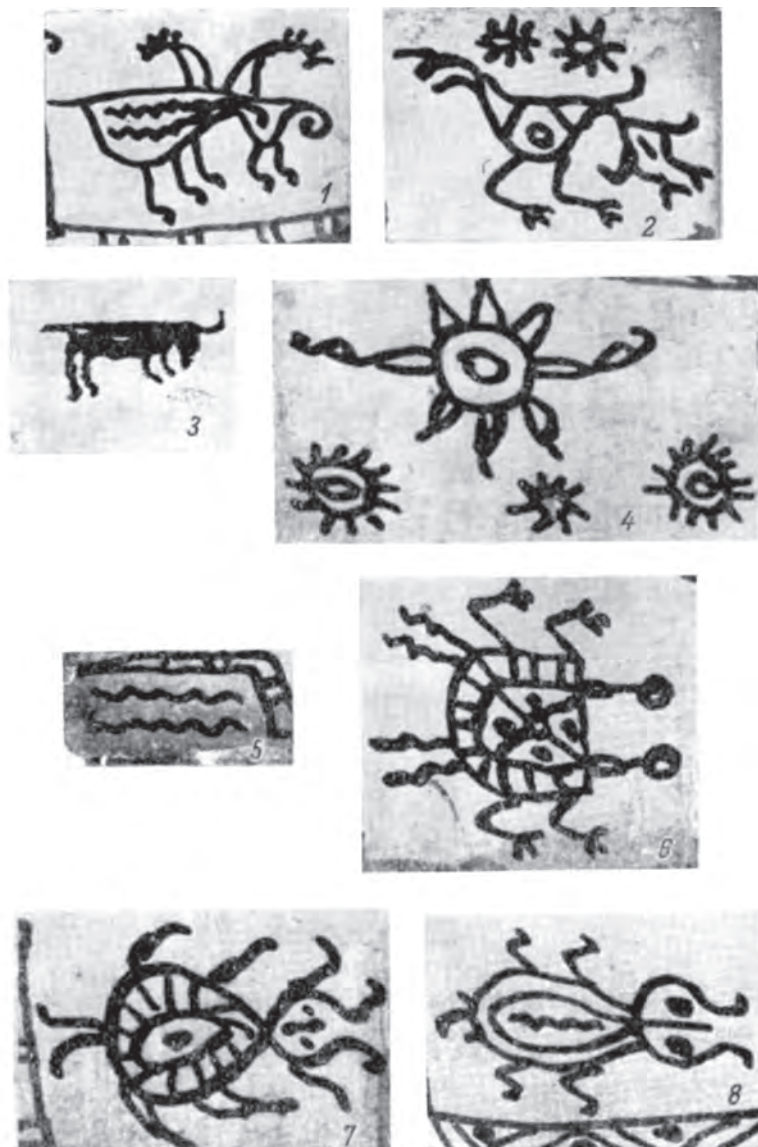


Табл. I. Изображение некоторых созвездий.

- 1 — Телец, № 381Д5; 2 — Дева, № 381Д5; 3 — Овен, № 855-216;
 4 — Скорпион, № 381Д5; 5 — Близнец, № 381Д5; 6 — Козерог, № 381Д5;
 7 — Водолей, № 381Д5; 8 — Рыба, № 381Д5

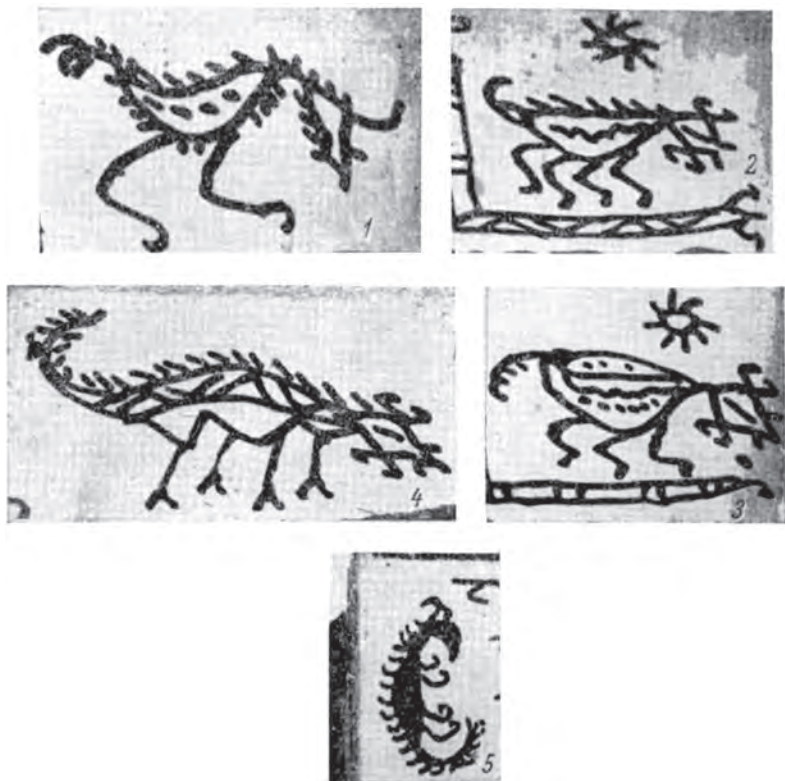


Табл. II. Изображение некоторых панггорд.

1 — *Горда*, № 381Д5; 2 — *Суа*, № 381Д5; 3 — *Сангмусика*, № 381Д5;
4 — *Сорна*, № 381Д5; 5 — *Синга*, № 855-216

для людей его общины, дату находит его по таблице созвездий, а затем по таблице панггорд. Если в 1-й таблице этот день приходится на созвездие Девы, обозначенное ястребом, а в 2-й — на период Суа, обозначенный собакой, то, так как собака может уничтожить ястреба, наступающая сторона победит. В том случае, когда противопоставление двенадцати созвездий и восьми панггорд не удовлетворяет дату, он прибегает к другому виду предсказаний — *пеху*¹².

В книге № 381Д5 заповедь 7 касается пеху. В основе названий семи пеху лежат индийские названия семи планет: *artia sanggasti*, *suma simonang barita*, *anggara patimosna*, *muda sumpe tua*, *boraspati pidoras*, *singora sunggu sori*, *samisara sunggu radja*.

¹² Значение слова *pehu* неясно. Ван дер Туюк предполагает, что оно может означать какое-либо созвездие [Tuuk 1861: 359].

Пеху символизирует семь пальцев, которые дату отсчитывает на левой руке начиная с большого до мизинца, а затем опять с большого. После этого, учитывая данные созвездий, панггорд и пеху, он предсказывает, какой день будет благоприятным, а какой нет. Гадания по семи пеху обычно применяют при ожидании родов или во время войн.

Перед свадьбой или совершением денежной операции непременно нужно учитывать время дня. Предсказания о пяти моментах дня встречаются, например, в книге № 381Д1 (заповедь 5). Этот тип гадания носит название *пормамис*. Названия пяти моментов (*мамис*, *бисну*, *сори*, *хала*, *борма*) восходят к именам индийских божеств: Махешвара (Шива), Вишну, Сурья, Кала, Брахма¹³. У каждого из них, по батакским представлениям, свой цвет и определенное время: мамис имеет желтый цвет и владычествует утром; время действия бисну — до полудня, он имеет зеленый цвет; в полдень наступает господство белого сори; после полудня его сменяет черный хала; наконец, вечером власть переходит к красному борма.

Мамис может означать также и деревянные изображения, которые становятся одушевленными после того, как дату магическим образом перенесет на них вредоносные признаки. Именно о таких изображениях с собачьей шерстью, способных нанести ущерб врагу, говорится в предписании 4 книги № 2318-13 — *Poda ni pormamisan tu halah di bisara na godang ija porsili ni tamis umbulu na asu* — «Предписание о мамисе — изображении человека во время большой войны. Это изображение мамиса с собачьей шерстью».

Подробные толкования значений 12 созвездий, 7 пеху, 8 панггорд и 5 мамисов в связи с теми или иными ситуациями составляют содержание отдельных заповедей в книгах (см. ниже).

С гаданиями и предсказаниями связаны магические или колдовские действия, как вредоносные, так и защитные. Эта область деятельности жреца бесконечно разнообразна, и трудно сказать, какой вид ее является самым важным. Очевидно, каждый из дату был искусен в определенном виде магии и соответственно этому получал особые титулы: *datu panaor* — «врач», *datu porsipuspus* — «специалист по черной магии», *datu pangarambu* — «специалист по военным предсказаниям» и т. д.

Участвовать в военных конфликтах дату приходилось довольно часто. Из содержания книг № 2318-10 (заповедь 5), 2318-12 (1, 7, 10), 2318-13 (1, 5, 6, 8, 9, 10, 12) можно представить себе, какое важное место в деятельности дату занимала военная магия, применяемая в борьбе против врагов своей общины во время «большой вражды» (*bisara na godang*) или войны (*hasuhutan na bolon*). Посредством специального гадания со шнуром¹⁴, свитым из луба дерева *порхас*, и особых таблиц дату мог предсказать, какие места опасны для воинов

¹³ Здесь мы имеем полное совпадение с распространенными у малайцев представлениями о пяти (иногда семи) моментах дня (*kutika lima*), над которыми властвуют индийские божества, см.: [Мааß 1910; Wilken 1893: 592].

¹⁴ Комментарии к способу гадания со шнуром, описанному в одной из книг, см.: [Winkler 1954: 346–354].

его общины, или определить, где находится дух врага, т. е. откуда грозит опасность общине (см., например, книга № 381D5, заповедь 4 — *Poda ni patudjolo na pangarumbui* — или книга № 855-216 заповедь 1 — *Poda ni hata ni porpaneap pangarumbui*). Но основная задача дату в военных столкновениях — направить на врага средство, которое обезвредило бы его магическую силу и обратило ее действие против него самого. Заповедям о подобном волшебном зелье — *пангулубаланге* — посвящена почти вся книга № 2318-13, в ней много знаков, которые еще ждут своего истолкования (табл. III).



Табл. III. Магические знаки жреческих книг. № 2318-12, 13

Некоторые знаки этой книги представляют собой изображения созвездий Рака, Девы, Близнецов, панггорд, а также *порсили* вырезанных из дерева человеческих фигур (идолов), на которые дату переносит болезни и дурные признаки; оживляют последние при помощи «жизненной силы», заполняя специально просверленные отверстия сильнодействующим пангулубалангом, приготовленным из жженных мозга, сердца и печени убитого ребенка. Идолы выступают в роли заместителя человека — носителя колдовства (рис. 5). Во время войны дату использует все свои знания, чтобы нанести ущерб врагу, дает рецепты приготовления всевозможных ядов. В этот момент рекомендуется похитить трехлетнего ребенка из враждебной деревни с тем, чтобы откормить, а затем убить для приготовления пангулубаланга. Дух убитого ребенка (или взрослого человека) служит защитой и покровителем всей деревни, он же становится духом войны, ему приписывается сверхъестественная сила, способная побороть врага. Когда пангулубаланг приготовлен, то, перед тем как направить его к врагам, устраивают праздник жертвоприношения с мясом, рыбой, жертвенными петухами,



Рис. 5. Изображение *порсили*. № 2318-13

пальмовым вином и бетелем. После этого петуху режут горло, и по движениям умирающей птицы дату определяет, кто из врагов погибнет. Затем он с копьем в левой руке и мечом в правой закликает пангулубаланга проявить свою волшебную силу и с криком «*Musu! Musu! Musu!*» («Враг! Враг! Враг!») направляет его в сторону врага. Если по типу действия пангулубаланг относится к вредоносной военной магии, то по способу действия представляет сочетание инициальной (символической) и парциальной магии, чрезвычайно распространенной у отсталых народов, особенно в Австралии [Токарев 1959: 30]. Существенную роль в этом магическом обряде у батаков играет словесный аккомпанемент — заклинания. Приведем образец заклинания жреца, обращенного к пангулубалангу (рис. 6):

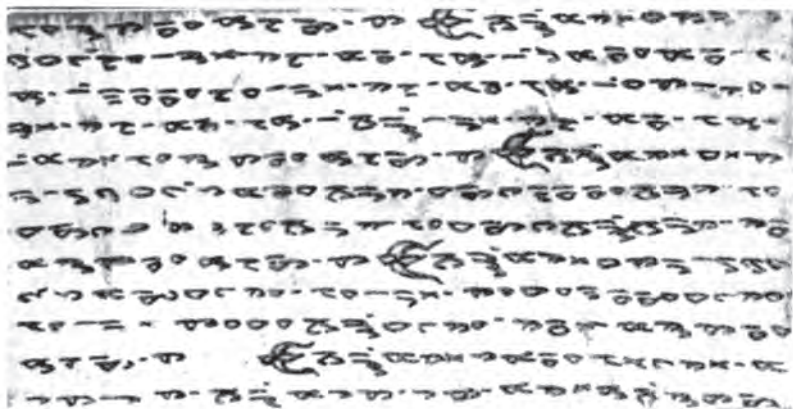


Рис. 6. Текст заклинания, обращенного к пангулубалангу. № 2318-13

Surung ma ho batara pangulubalang ni gurunghu	О ты, Высший пангулубаланг моего наставника!
Pangulubalanghu ni sipatondih	Мой пангулубаланг <i>сипатондих!</i>
Ama ni porhas manoro	Отец молнии, да порazi!
Ina ni porhas manoro	Мать молнии, да порazi!
Batara siporhas manoro	Небесный гадательный шнур, ¹⁵ да порazi!
Surung porhas manoro ma ho dihuta ni musunta	Порazi ты селение нашего врага!
Surung ma ho batara pangulubalang	О ты, Высший пангулубаланг!
Siporhas mandumpang	Небесный шнур да обезвредит врага!
Ama ni mandumpang	Отец [небесного шнура] да обезвредит врага!

¹⁵ Имеется в виду, очевидно, гадательный шнур, символизирующий молнию.

Ina ni siporhas mandumpang	Мать небесного шнура да обезвредит врага!
Batara siporhas mandumpang	Высший небесный шнур да обезвредит врага!
Surung porhas mandumpang ma ho dihuta ni musunta	Да обезвредит молния врага в его селении!
Surung ma ho batara pangulubalang Ama ni surah banua!	О ты, Высший пангулубаланг, Отец да издаст воинственный крик земли!
Ina ni surah dibanua	Мать да издаст воинственный крик земли
Batara disurah dibanua	Высший пангулубаланг да издаст воинствен- ный крик земли!
Surung surahhan ma huta ni musunta.	И достигнет воинственный крик селения нашего врага!
Surung ma ho batara pangulubalang Ama nibalih diportibi Ina nibalih diportibi Surung balihhon ma huta mi musunta	О ты, Высший пангулубаланг! Переверни отца в этой стране! Переверни мать в этой стране! И переверни селение нашего врага!
Surung ma ho ama ni doloh Magatgat surung magatgat Ma ho musung hubunii...	О ты, отец горы! Да разруби на куски, И врага я убью...

Хранят пангулубаланг в определенном месте, тайне от всех. Считается, что долгое время хранить его нельзя, так как яд может обратиться против владельца. Предписания о разных видах пангулубаланга — *сатибанг*, *силабу хира-хира* и пр. — встречаются в следующих книгах: № 2318-12 (заповеди 5, 10), 2318-10 (1), 2318-14 (5), 2318-16 (11).

Дату имеет в своем распоряжении и другие средства нападения и заманивания врагов: *dorma*, *adji pangulubalang*, — о которых сообщается в книгах № 2318-11 (5), 2318-12 (2), 2318-16 (5, 13, 16), 2318-18 (2, 4). В книге № 2318-10 заповедь 8 посвящена еще одному колдовскому средству против врага, обычно помещаемому в рог буйвола (*poda ni pabuni ni tanduh*).

Известный голландский этнограф Г. Вилкен определил отношение батаков к пангулубалангу как фетишизм: «Пангулубаланг — могущественный фетиш, отводящий все опасности от своего хозяина и как защитник убивающий его врагов» [Wilken 1912, III: 143]. Известно, что его почитают как божество и одаривают. Материал батакских книг позволяет уточнить это определение Г. Вилкена и увидеть в поклонении пангулубалангу сочетание магии разнообразного типа (символической, парциальной и словесной) с элементами фетишизма (поклонение пангулубалангу как веществу) и анимизма (поклонение пангулубалангу как духу-воину, охранителю). Но еще

более отчетливо слияние фетишизма, магии и анимизма проявилось в отношении батаков к *pagaru*. С одной стороны, *pagar* — дух-покровитель, защитник и в то же время предмет, отождествляемый с духом и носимый как амулет. Однако *pagar* — не только определенный предмет, это и средство отражения злых духов и духов умерших, средство, которое можно приготавливать и рецепты приготовления которого многочисленны, но обязательным ингредиентом в них является кровь жертвенного петуха. Сведения об одном из видов пагара мы найдем в книге № 2318-18, состоящей из нескольких предписаний, говорящих о способе употребления большого *pagar balih hunda* (*poda ni pagar ni balih hunda na bolon*). Помимо разнообразных специальных видов пагара (*pagar pangaramoti* — «хранитель», *pagar parorot* — «защитник детей», *pagar pamuro* — «защитник коней» и т. д.) имеются и пагары-покровители всей общины (*pagar sahuta*), к которым относятся *pagar patindih* — «защитник от эпидемий», *pagar pandiam panderem* — «усмиритель злых духов» во время культовых праздников жертвоприношений (*hordja*), праздника по случаю убийства жертвенного буйвола, церемоний погребения и др. Самим пагарам также устраивают ежемесячные подношения из пищи, содержащей в себе «особую силу» (рис, мясо, рыба). В некоторых случаях пагар теряет свое материальное значение определенного магического средства и обозначает заговор, заклинание, отражающие вражескую угрозу (см. заповеди, содержащиеся в книгах № 381Д2, 381Д4, особенно заповедь 1). Таким образом, мы можем проследить, как постепенно от одного конкретного типа магии отделяется магия слова и начинает существовать как самостоятельный тип магии наряду с той, от которой она отошла и по отношению к которой выполняет сопроводительную функцию.

Менее всего в наших книгах представлена деятельность дату, определенная Винклером как «искусство поддерживать жизнь», т. е. белая, или лечебная, магия. В книге № 381Д4, в заповеди 2, говорится о *тамбаре* — лекарстве, средстве излечения человека (*poda ni tambar halah*), в книге № 2318-16 имеется заповедь о противоядии. Приготовление лекарств сопровождается жертвоприношениями, молитвами, заклинаниями, которые начинаются не с традиционных восклицаний: *surung, mangmang, djaha* и т. п., — а с искаженного арабского изречения *Bitsumirlahi hiraman diramun dirahim* («Во имя Аллаха, милостивого, милосердного»), ставшего своего рода заклинанием.

Церемония лечения больного начинается с гадания по истинному жертвенному петуху (*manuh sitoho toho*), а в сложных случаях — с гадания по петуху под корзиной (*manuh diampang*). Это дает возможность определить причины заболевания, число которых ограничено: дурное влияние духов умерших (*begu*), прихоть собственного жизненного духа (души) больного (*tondi*), гнев небесных сил или предков, проклятие врага. В зависимости от того, что вызвало болезнь, дату предписывает средства, необходимые для излечения, и определяет, являются ли они достаточно эффективными. Если дату видит, что лекарство не дает благоприятных результатов, то он приказывает играть на музыкальных инструментах, чтобы усилить его действие. Если и это не помогает, лекарство выбрасывается.

Любопытное описание церемонии гадания по петуху под корзиной и процесса излечения больного, сопровождающегося обильными жертвоприношениями, ритуальными танцами с движениями, приветствующими возвращение души больного, мы встречаем в книге И. Винклера [Winkler 1925: 81–95].

На этом кончается общий обзор жреческих книг, находящихся в коллекции Музея антропологии и этнографии. В данной работе сделан лишь первый шаг к освоению совершенно неизведанной пока области — религиозно-магических воззрений батаков. Подробное изучение каждой книги позволит глубже проникнуть в сущность мировоззрения и познать обряды, культы, поверья и ритуалы батаков, многие из которых исчезают из их жизни. Уже первое поверхностное ознакомление со жреческими книгами говорит о том, что они содержат не только важный и богатый материал о религиозных представлениях батаков, но и обильные сведения о том, что им предшествовало. Магия и фетишизм с характерными для них толкованиями примет и гаданиями, составляющими основное содержание рассмотренных книг, вплетаются в анимистическую религию батаков, образуя в ней особый слой. Поэтому тщательное изучение подобных книг может значительно расширить и конкретизировать знания о повсеместно распространенных древнейших верованиях и об их трансформации в анимизме.

Опись книг, имеющих в МАЭ, с перечнем заповедей, в них содержащихся¹⁶

I. № 855-216. Дл. 12 см, шир. 9 см, выс. 6 см. 45 стр. Обложка из тигровой шкуры, перевязана шнуром.

1. *Poda ni hata hata ni porpaneang pangarumbui* — «Предписание о том, как определить, в каком месте находится дух врага». Имеются изображения созвездий, выполненные черной краской.

¹⁶ Некоторые заповеди остались непереуведенными ввиду невозможности прочтения из-за плохой сохранности текста или из-за того, что пока не удалось установить значение некоторых слов. По той же причине перевод ряда заповедей вызывает сомнения, что отмечено соответствующим знаком. Автор постоянно убеждался в правильности высказывания П. Фохрхуве (работа последнего по батакским книгам оказалась пока недоступной), что «единственным компетентным комментатором *пустак* может быть только дату, который сам написал ее» [Marshall 1967: 561]. Трудно выразить полнее и четче всю сложность работы с книгами, чем это сделал сам В. Маршалл: «Препятствия в переводе рукописей заключаются не в многочисленности батакских диалектов и не в батакском шрифте, все знаки которого известны, а в особом языке <...> При этом следует указать, что трудности перевода связаны не только с сокращенными формулами и языковыми особенностями, но самое главное — с тематической сложностью текстов. Известен батакский шрифт, транскрипция в большинстве случаев не представляет особых затруднений, но правильный перевод книг нам недоступен; он станет для нас возможным только с помощью соответствующих составителей или, по крайней мере, какого-нибудь дату» [Marshall 1967: 561, 562].

2. *Poda ni porbisihan ta dihasuhutan na bolon* — «Предписание о том, как нам нужно гадать с рисовыми зернами во время большого конфликта».

3. *Ija podah tabas pagar* — «Закливание-молитва о средстве отражения врага».

4. *Poda ni papangan nipomon* — «Предписание о том, что нужно есть шесть раз в месяц (?)». Имеются календарная таблица и изображение восьми сторон горизонта.

II. № 381D1. Жреческая книга на языке племени тимур. Дл. 21 см, шир. 17 см, выс. 5 см. 76 стр.

1. *Poda ni hata hata ni pangulahon* — «Заповедь о заклинаниях, которые вызывают болезнь или причиняют зло».

2. *Podah ni ma inon dabuwat alu* — «Как взять противника (?)».

3. *Poda ni pangarumai na ma inon* — «Заповедь о месте, предназначенном судьбой».

4. *Poda ni pormanuhon* — «Заповедь о гадании по петуху». Имеются различные изображения петуха.

5. *Poda ni pormamis na bolon* — «Заповедь о больших *мамисах*». Имеются условные изображения созвездий.

6. *Poda ni asal...* — «Заповедь о происхождении...».

7. *Poda ni hata hata ni ari rodjang* — «Заповедь о значении дней».

8. *Poda ni hata hata ni porhalaan* — «Заповедь о календаре».

9. *Poda ni hata hata ni pormanuhon sitoho toho ma inon* — «Предписание о гадании по петуху ситохо-тохо».

10. *Poda ni portean* (очевидно, *pormatean*. — E. P.) — «Предписание о смерти».

11. *Poda ni ruhang ni sanglasana ma inon* — (?)

12. *Poda ni onom hala . . . sabulan ma inon* — (?)

III. № 381D2. Дл. 12 см, 9 см, выс. 4 см. 45 стр. Книга вложена между двумя досками.

1. *Poda ni pagar* — «Заповедь о средстве защиты».

2. *Poda ni ari rodja* — «Заповедь о значении дней».

IV. № 381D3. Без заглавия. Дл. 13 см, шир. 10 см, выс. 3 см. 40 стр. Скреплена плетеным обручем. Написана разными почерками. В начале книги — изображения, выполненные черной краской, среди них — созвездие Скорпиона, порсили. Имеются заклинания, произносимые во время родов и во время излечения болезней.

V. № 381D4. Дл. 9 см, шир. 6 см, выс. 4 см. 103 стр. Книга вложена между двумя резными досками. Скреплена плетеным обручем.

1. *Poda ni hata hata ni pagar* — «Заповедь о защите врага».

2. *Poda ni tambar halah* — «Предписание о средстве излечения (или лекарстве) человека».

VI. № 381D5. Дл. 7 см, шир. 7 см, выс. 8 см. 109 стр. На обложке с двух сторон прикреплен тигровая шкура. Книга перевязана шнуром.

1. *Poda ni pormesa na sampulu duwa* — «Заповедь о двенадцати созвездиях». Имеются изображения этих созвездий, выполненные черной краской.

2. *Poda ni panggorda na uwalu ma inon* — «Заповедь о восьми панггордах». Изображения панггорд также сделаны черной краской.

3. *Poda ni porduduhon* — «О том, как положить конец вражде (?)».

4. *Poda ni patudjolo na pangarambui* — «Руководство к гаданию по таблице, чтобы определить, какие места опасны для борцов». Имеются различные изображения порсилаи.

5. *Poda ni pamahani rambu ni musunta* — «Заповедь о том, как определить, в каком месте находятся враги».

6. *Poda ni porduduhon ni pormesa na sampulu duwa* — «Заповедь о том, как прекратить вражду в период двенадцати созвездий».

7. *Poda ni hatiha pehu ma inon* — «Заповедь о значении *пеху*». Имеется таблица для вычисления благоприятных и неблагоприятных дней.

8. *Poda ni porbingkisan ma inon di portusuwan* — «Заповедь о том, как нужно стрелять во время вражды».

9. *Poda ni pamahani ari hala sungsang ma inon* — «Предписание о том, как определить день по созвездию Ориона».

10. *Poda ni pinangin...* — «О культовой еде (?)».

VII. № 2318-10. Дл. 27 см, шир. 20 см, выс. 7 см. 40 стр. Текст сохранил- ся очень плохо. Записан с одной стороны. Книга вложена между двумя дос- ками.

1. *Poda ni pangalaho ni pangulubalang* — «Заповедь о действии *пангулубаланга*».

2. *Poda ni pormunianta* — «Заповедь о том, как толковать знамения».

3. *Poda ni si pata mata ma ni bulan na sampulu duwa* — «О состоянии луны в те- чение двенадцати месяцев (?)».

4. *Poda ni pamusatan ni bulan na sampulu duwa* — «Заповедь о том, что нужно знать о двенадцати месяцах».

5. *Poda ni hatotogan dihasuhutan na godang* — «Заповедь о том, как вести себя во время большой вражды».

6. *Poda ni sa ini bulan sipata mata* — см. 3.

7. *Poda ni porli... an ni bulan* — (?)

8. *Poda ni pabunu ni tanduh* — «О средстве, хранящемся в роге буйвола».

VIII. № 2318-11. Дл. 29 см, шир. 18 см, выс. 7 см. 85 стр.

1. Без заглавия.

2. *Poda ni poransuanan ni gorah gorah* — «Заповедь о гадании с петухом».

3. *Poda ni hamatean na gorah gorahan ni babi hamatean ni pormesa sampulu duwa* — «Заповедь о заклинаниях с умирающим петухом и умирающей свиньей в перио- ды двенадцати созвездий».

4. *Poda ni hariara* — «Заповедь о священном дереве баньян».

5. *Poda ni pamusatan ni adj i pangulubalang* — «Заповедь о том, что нужно знать о главном колдовском средстве против врага (*аджи пангулубалане*)».

6. *Poda ni portibusan ni adj i pajung* — «Заповедь о гадании над свиньей с отре- занной головой».

7. *Poda ni hariara* — «Заповедь о священном дереве баньян».

IX. № 2318-12. Дл. 30 см, шир. 21 см, выс. 8 см. 58 стр. Книга вложена между двумя резными досками и скреплена обручем. Изображение порсилаи.

1. *Poda ni hatotogan dibisara na godang* — «Заповедь о том, как вести себя во время большой войны».

2. То же самое.

3. *Poda ni hatotogan ta dihasuhuton na bolon* — «Заповедь о том, как нам вести себя во время большой вражды».

4. *Poda ni hatotogan ta dibisara na godang* — см. 1, 2.

5. *Poda ni pangulubalang* — «Заповедь о пангулубаланге».

6. *Poda ni sipatulpah* — «Заповедь о средстве отражения перед входом в деревню духа врага».

7. *Poda ni hatotoganta dibisara na godang* — см. 1, 2, 4.

8. *Poda ni hatotogan dihasuhuton na bolon* — см. 3.

9. *Poda ni hatotoganta dinamapas dihita na morgoar adji* — «Заповедь о том, как нам вести себя, если нас подвергли действию *аджи*».

10. *Poda ni pangulubalang na morgoar satibang* — «Заповедь о пангулубаланге по имени Сатибанг».

11. *Poda ni hatotoganta dinamapas dihita* — см. 9.

12. *Poda ni dormanta* — «Предписание о нашем средстве отражения врага».

X. № 2318-13. Дл. 28 см, шир 21 см, выс. 7 см. 60 стр. В некоторых местах буквы размыты.

1. *Poda ni pangulubalang* — «Заповедь о пангулубаланге». Различные кабастические изображения, выполненные красной и черной красками. Среди них имеются изображения созвездий Скорпиона, Рака, Девы, панггорд, порсили.

2. *Poda ni harojan ni bulan pangalehon dipaturuninta inon* — «Заповедь о ежегодных празднествах, о жертвоприношении во время поминания умерших».

3. *Poda ni panggorda ni paturuni barang hita dasurungi halah dibisara na godang* — «Заповедь о том, в какие панггорды произносить заклинания, когда на нас послано проклятие во время большой вражды».

4. *Poda ni pormamisan* — «Заповедь о мамисах».

5. *Poda ni hatiha umboto hita mangihot dohot mamuni* — «Заповедь о том, как нам знать в какое время связывать и убивать».

6. *Poda ni pamotih dimusunta* — «Заповедь о том, как нам заманить врага».

7. *Poda ni pangalaho ni panuruni nasada* — «О нашем поведении при произнесении заклинания».

8. *Poda ni porpangiranta dihasuhuton na bolon* — «Заповедь об очищении во время большой войны». Имеются изображения порсили.

9. *Poda ni sipatondih dimusunta* — «Заповедь о средствах *сипатондих* против нашего врага».

10. *Poda ni sipatondih dipabunghari musu* — «Заповедь о средстве *сипатондих* против нашего врага и как изгнать врага».

11. *Poda ni pormesa na sampulu duwa ari na tolu pulu* — «Заповедь о тринадцатом дне в каждом из двенадцати созвездий».

12. *Poda ni pangulubalang sundat* — «Заповедь о том, как сделать пангулубаланг недейственным».

XI. № 2318-14. Дл. 21 см, шир. 14 см, выс. 3 м. 34 стр. Многие листы испорчены, текст стерт. Книга скреплена двумя обручами из плетеного ротанга.

1. *Poda ni porhalaan* — «Предписание о календаре». Имеются календарная таблица, изображения созвездий Тельца, Скорпиона и др.

2. *Poda ni rapangan ni hala sungung dohot pariamata ma inon* — «Заповедь о ранении в созвездие Ориона и Скорпиона».

3. *Poda ni ari na pitu ma inon* — «Заповедь о 7-ом дне месяца».

4. *Poda ni suhut ni borotan* — «Заповедь об убийении буйвола у жертвенного столба».

5. *Poda ni porlaho ni pangulubalang* — «Заповедь о действии *пангулубаланга*».

XII. № 2318-15. Дл. 15 см, шир. 10 см, выс. 3 см. 50 стр. Скреплена двумя обручами из плетеного ротанга.

1. *Poda ni gorahgorahan ni manuk sitoho* — «Заповедь о гадании с петухом, возвещающим истину».

XIII. № 2318-16. Дл. 15 см, шир. 10 см, выс. 4 см. 56 стр. Скреплена плетеным обручем.

1. *Poda ni hatotogan dibisara na godang* — «Заповедь о том, как вести себя во время большой вражды».

2. *Poda ni hatotogan dihalah namapas mida* — (?)

3. *Poda ni hatotoganta dibisara na godang* — «Заповедь о том, как нам вести себя во время большой вражды».

4. *Poda ni pagarta ma inon* — «Заповедь о нашем средстве защиты».

5. *Poda ni pagarta diadji ni halah* — «Заповедь о средстве защиты против чужого колдовского средства». Имеются различные изображения, выполненные красной и черной красками.

6. *Poda ni tambar dirasun* — «Заповедь о противоядии».

7. *Poda ni tambar dita diadji ni halah* — «Заповедь противодействию чужому колдовскому средству».

8. *Poda ni pangambanginta disigundja* — «Заповедь о жертвоприношении духу, который вызывает смерть при родах».

9. *Poda ni pandumpangta* — «Заповедь о том, как нам обезвредить колдовские средства врага».

10. *Poda ni pagar dibisara na godang* — «Заповедь о защите во время большой вражды».

11. *Poda ni pangulubalangta* — «Заповедь о нашем *пангулубаланге*».

12. *Poda ni hatotoganta nasada musaan* — «О нашем поведении во время вражды».

13. *Poda ni dormanta* — «Заповедь о колдовском средстве против врага (*дорма*)».

14. *Poda ni salusunta* — «Заклинение, облегчающее роды».

15. *Poda ni pangarumai* — «О месте, предназначенном судьбой».

16. *Poda ni dormanta* — «Заповедь о нашем колдовском средстве против врага (*дорма*)».

17. *Poda ni pamoltota* — «О нашем колдовском средстве *памольто*, применяемом во время войны».

XIV. № 2318-17. Дл. 10 см, шир. 9 см, выс. 3 см. Книга находится в плохом состоянии: многие страницы размыты и буквы стерты. Заголовков нет. Содержатся заклинания и угрозы, направляемые в селение врага.

XV. № 2318-18. Дл. 30 см, шир. 16 см, выс. 10 см. 118 стр. Текст сохранился плохо. Книга снабжена магическими знаками, выполненными черной краской. В конце имеются рисунки, сделанные красной краской.

1. *Poda ni porbalih hunda na bolon* — «Заповедь о средстве защиты *балих хунда*».

2. *Poda ni pagarta diadji* — «Заповедь о нашей защите от колдовского средства».

3. *Poda ni pamusatan ni pagar balih hunda* — «Заповедь о том, что нужно знать о средстве защиты *балих хунда*».

4. *Poda ni pagarta diadji ni halah* — «Заповедь о средстве защиты от чужого колдовского средства».

5. *Poda ni pagarta* — «О нашем средстве защиты».

6. *Poda ni pagarta na gamorsarang* — «Заповедь о роге, в котором хранится средство защиты».

7. *Poda ni pagarta panatatongin* — «Заповедь о средстве защиты от тайного средства, причиняющего вред».

8. *Poda ni pagarta diadji panatatongin halah* — «Заповедь о защите от средства, причиняющего вред».

9. *Poda ni pagarta diadji ni halah* — см. 2, 8.

10. *Poda ni pang...* — (?)

11. *Poda ni pamusatan ni pagar balih hunda* — см. 3.

12. То же.

13. То же.

14. То же.

15. То же.

16. *Poda ni panongtongin ni porpangiran balih hunda* — «Заповедь о тайном средстве, причиняющем вред, и о средстве очищения — *балих хунда*».

17. См. 11, 12, 13, 14, 15.

18. *Poda ni pangalaho ni...* — «Предписание к действию (?)».

19. См. 11, 12, 13, 14, 15, 17.

20. То же

21. *Poda ni montora ni pagar balih hunda* — «Заповедь о заклинании над средствами защиты — *балих хунда*».

22. *Poda ni gondang gondang* — «Заповедь о музыкальных инструментах дату (?)».

23. *Poda ni gondang gondangta na morsaingan...* — «Заповедь о наших (?) музыкальных инструментах... (?)».

24. *Poda ni pagarta diadji halah* — «Заповедь о средстве защиты от чужого колдовского средства *аджи*».

Оставшиеся три предписания чтению не поддаются.

XVI. Описание книги, поступившей в Государственную библиотеку СССР им. В. И. Ленина от А. Д. Окрокова. Дл. 25 см, шир. 17 см, выс. 4,5 см. 83 стр. Одна доска отсутствует. У многих страниц оторваны края. Книга состоит из четырех предписаний:

1. *Podah ni porbohitan beta dihasuhutan na bolon* — «О гадании над буйволом во время большой вражды».

2. *Podah ni mintora horbean disiborotan* — «О заклинании над буйволом у жертвенного столба».

3. *Podah ni suhutan ni borotan* — «Об установлении жертвенного столба».

4. *Podah ni porbohitan di hasuhutan na bolon* — «О гадании над буйволом во время большой вражды».

МАГИЧЕСКИЕ ЖЕЗЛЫ БАТАКОВ СУМАТРЫ¹

«Княжеская дочь из знатного рода, предназначенная в жены соседнему князю, полюбила простого батака. Отец не хотел слышать об этом и намеревался принудить ее к браку с юношей, равным по рождению. Поэтому в день свадьбы несчастная девушка бежала в лес. Все мужское население с семьей имевшимися в городе собаками предприняло поиски беглянки. В гуще девственного леса одна за другой были съедены тиграми и змеями шесть ищеек. Седьмая собака также исчезла, но после долгих поисков ее нашли полуживой от голода, сидящей на дереве с исчезнувшей девушкой. Отец велел ей сойти вниз с дерева, но дочь отказалась и сказала ему, что если ей не будет позволено выйти замуж за избранника, то она предпочтет собаку молодому князю и умрет с голоду. Отец, тронутый такой любовью и стойкостью, уступил. Молодой батак получил свою возлюбленную, которая претерпела столько горя и страданий, и был очень счастлив с нею. Впоследствии он стал могущественным князем и великим жрецом; в знак своей власти он сделал себе жезл и вырезал на нем всю историю страданий своей жены»². Так звучит один из многочисленных батакских мифов, объясняющих происхождение жреческого жезла (*tunggal panaluan*). Еще в XIX в. в результате усиленного внедрения христианства батакские жезлы исчезли, перекочевав в этнографические музеи европейских стран: Голландии, Германии, России, — или сохранились втайне в самых отдаленных уголках страны, а мифы о них продолжают свою жизнь в записях ученых и в старинных батакских рукописях [Voorhoeve 1968: 369–370].

Даже при первом взгляде на искусно вырезанные причудливые изображения жезлов *tunggal panaluan* (табл. I; рис. 1) легко представить себе, как могли они обрастать легендами и порождать мифы. Каждый жезл — это образец деревянной пластической скульптуры, в ряде случаев отполированный до блеска (№ 2318–20, 23, 25), а нередко покрытый патиной от долгого употребления (№ 855–207; 2318–24). Вся композиция жезла, полностью подчиненная назначению вещи, построена по вертикали, ярусами и четко распадается на две части: верхнюю, чрезвычайно насыщенную многофигурными скульптурными группами, и нижнюю — более разреженную (табл. III, 1, 2). Скульптурные группы верхней части состоят, в свою очередь, из сложных соединений человеческих и звериных фигур, переплетающихся друг с другом, перерастающих друг в друга (принцип инкорпорации; № 2318–19) или нанизанных друг на друга (принцип инкатенации; № 855–207). Объемные человеческие изображения выполнены с характерной геометризированной трактовкой черт лица, с непропорционально большой головой (табл. II). Животные переданы в более стилизованной, условной манере, особенно подчеркнутой у полиморфной скульптуры. Композиция

¹ Впервые опубликовано в: Культура народов Зарубежной Азии. Л., 1973. С. 183–200. (СМАЭ. Т. XXIX).

² Оп. колл. № 855. Стр. 18–20 (запись собирателя, перевод Л. Э. Каруновской).



№ 855-207

№ 2318-23

№ 2318-20

№ 381B2

№ 2318-22

№ 2318-24

№ 855-209

№ 855-208ab

Таблица I — Батакские жезлы



Рис. 1. Жезл, имеющий форму зигзага (№ 381B1)

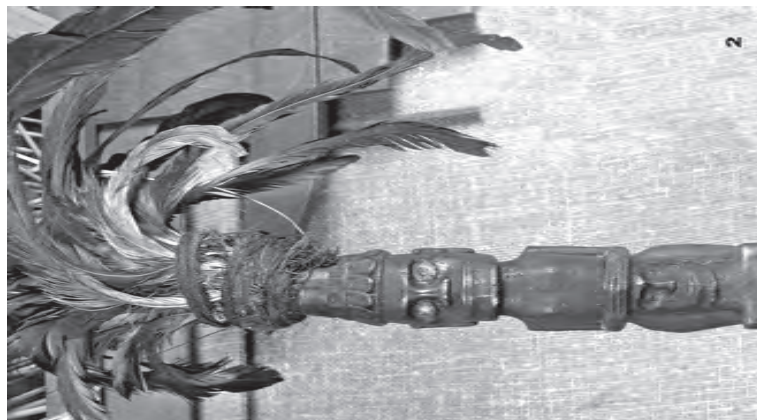
жезла может быть рассмотрена с разных точек зрения, причем при круговом обзоре скульптурные группы меняют свои формы, а элементы одного изображения гармонично вписываются в ритм следующей внизу фигуры или подключаются к ней (круглая скульптура). Особая экспрессивность отдельных деталей композиции создается сочетанием объема и плоскости, выпуклых и вогнутых поверхностей. Объемные скульптуры построены по принципу инкантации (№ 855-207), а плоскостные — по принципу инкорпорации (№ 2318-19; табл. III). Отдельные симметричные детали композиции, а также двойной ритм: чередование более крупных симметричных членений или отсеков, внутри которых в свою очередь чередуются более мелкие членения (рисунок на жезле № 2318-24), — создают одновременно уравновешенность и динамичность «остановленных форм» (рис. 2). Чередование фигур людей и животных, антропоморфных и зооморфных, симметрия в изображении, зрительно выраженный ритм линий (например, сочетание согнутых торсов и ног в рисунке на жезле № 2318-20; рис. 3) — все эти определенные законы изобразительного искусства, примененные в жезлах, придают орнаментальный строй рисунку, а общему ритму композиции — декоративный характер. Взятые вместе ритмически организованные детали композиции образуют самостоятельный узор, приближающийся к орнаменту.

У батаков имеется и другой тип жезла, гораздо проще по резьбе, — *tungkot malekat* (табл. I, № 855-209, 381B2). Это цилиндрический посох с отверстием в верхней части, пробкой для которого служит изображение всадника на лошади.

Изучение системы художественных средств, сочетающих в себе выразительность объема и плоскости, ритмико-орнаментальных изображений, элементов декоративности и других компонентов, позволит, вероятно, выявить ряд важных закономерностей в деревянном пластическом искусстве батаков. Однако



1



2



3



4

Таблица II. Верхняя часть батакских жезлов.
1 — № 855-207; 2 — № 381В1; 3 — № 2318-20; 4 — № 2318-23

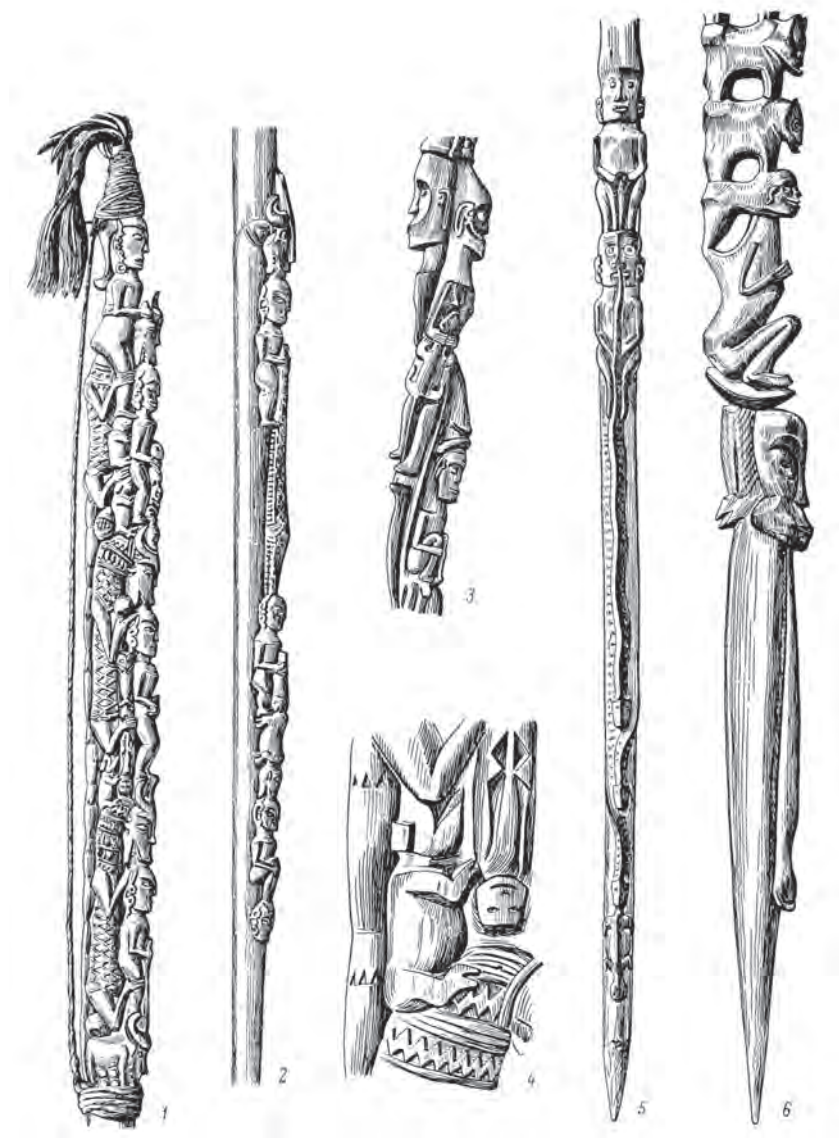


Таблица III. Детали композиции жезлов.

1 — верхняя часть жезла (№ 2318-19); 2 — нижняя часть; 3 — изображение ящерицы (№ 381B1); 4 — изображение собаки (№ 2318-19); 5 — изображение змеи (№ 2318-19); 6 — изображение кабана (855-207)



Рис. 2. Чередование симметричных членений (№ 2318-24)



Рис. 3. Ритм линий (№ 2318-20)

скульптура жезлов прежде всего интересна не только своей художественной организацией, но и тем, что в ней произошло слияние изобразительной и религиозно-магической, культовой стороны. Но с этой точки зрения начали изучаться не сами жезлы, а мифы о них³. В первой половине XX в. исследователи — приверженцы натуралистической школы в мифологии — С. М. Плейт, И. Х. Меервальдт, К. А. Опхайзен, М. Яустра [Pleyte 1894: 123–134; Meerwaldt 1902: 297–302; Orhuijsen 1912: 82–103] и др., собирая, публикуя и пристально изучая мифы о возникновении жезлов, пытались трактовать их композицию как отражение природных сил, а в изображениях на жезлах они видели конкретные персонажи мифов. Эти ученые из мифологии стремились вывести происхождение, назначение и функции жезлов. Обобщающую работу по мифотворчеству, связанному с жезлами, сделал Х. Решке. Он изложил пять основных версий мифа в нижеследующей схеме и подробно зарегистрировал их отличия [Reschke 1936: 319–336].

Основное внимание ученые сосредоточили на этимологических толкованиях имен главных героев мифа — близнецов си Аджи Донда Хатахутан (брат) и си Тапи Раджа на Уасан или Бору Тапи на Уасан (сестра), а также на мотивах инцеста и божьей кары за преступную связь. Но у сторонников натуралистической школы в мифологии не было единого подхода к конкретной интерпретации мифов, ибо каждый из них брал за основу одну, важную с его точки зрения версию и из многозначных батакских слов выбирал главные, по его мнению, значения. Меервальдт первый обратил внимание на значение слов, составляющих имена главных героев, считая, что этимология имен является руководством для мифолога, так как способствует сохранению точного смысла мифа или легенды. Имя брата Меервальдт истолковывает как «колдовское средство, падающее с неба» исходя из значения слов *аджи* — «колдовское средство», *донда* — «палка», *хатахутан* — «страх». А имя сестры по этимологии Меервальдта имеет значение «дающая воду» [Meerwaldt 1909: 297–302]. В близнецах Меервальдт видел персонифицированные образы дождя и молнии, опираясь также на батакскую легенду, в которой сильный дождь и молния считались близнецами [Meerwaldt 1902: 307–308]. Сам жезл Меервальдт рассматривал как символ молнии, поражающей землю. При этом он буквально понял назидательный смысл мифа, выраженный в заключении: «...так как приросшие к дереву существа погибли внезапно, то, следовательно, дух их способен уничтожить врага и прекратить засуху». Именно такую последовательность Меервальдт и устанавливает, выделяя две функции жезла, хотя из его интерпретации мифа следует обратный порядок возникновения функций: сначала функция вызывания дождя, а потом — устрашения врага. Точку зрения Меервальдта развил далее Х. Керн, который сравнивал жезл с индийской *ваджрой* — оружием Индры — и пришел к выводу, что индийцы и батаки совершенно независимо друг от друга стали считать молнию волшебным оружием, караю-

³ Мифы и легенды о жезлах в связи с проблемой группового брака затронула в своей статье Л. Э. Каруновская [Каруновская 1936: 354–361].

щим врага [Kern 1902: 155]. Взгляды Меервальдта и Керна подверглись серьезной критике со стороны Опхайзена, но все с той же позиции натуралистической школы. Опхайзен критикует не метод Меервальдта, а неубедительность его этимологических изысканий. Он исследует первую версию мифа по схеме Меервальдта, противопоставляет ей свою трактовку имен, беря за основу другие значения тех же самых слов в батакском языке: *си Аджи Донда Хатахутан* означает, по мнению Опхайзена, «посох, пугающий князя» (т. е. персонификация молнии), а *си Тани Раджа на Уасан* — «женщина, испытывающая жажду» (т. е. персонификация земли). Поэтому в изображениях жезла Опхайзен видит метафорическое представление о молнии и земле, а не о дожде и молнии. Подкрепление своей этимологии Опхайзен находит в следующей церемонии вызывания дождя, проводящейся с помощью жезла: «В Силиндунге в определенный базарный день *раджа на опат* («совершающий церемонию». — Е. Р.) раздает участникам церемонии рисовые лепешки длиной с палец; это должно означать, что в следующий базарный день пойдет дождь. В этот день на базарную площадь выносят жезл и вставляют его в землю. Раджа, упомянутый выше, — он является одновременно и жрецом — берет в руки рог буйвола, наполненный пальмовым вином, произносит молитвы и предлагает си Тани Радже на Уасан — второй главной фигуре на жезле — жертвенное питье и рогом касается губ обеих фигур. После этого часть жертвенного питья разбрызгивается по земле, а остальное выпивает сам жрец и стоящие около него высшие чиновники. Эта простая церемония еще недостаточна для того, чтобы вызвать дождь, поэтому после нее начинается большой праздник жертвоприношения с музыкой и танцами, причем с жезлами производят то же самое действие: ко рту обеих женских фигур подносят жертвенное питье» [Opheijzen 1912: 98].

Действительно, этот обряд подтверждает этимологию женского имени, которую предлагает Опхайзен, — «жаждущая», а не «дающая питье», как у Меервальдта. Кроме того, Опхайзен подробно анализирует значение имен второстепенных персонажей мифа, таких как дату Омбун Дебата, дату си Питу Тимпус, дату си Ренгунг Порминакан, дату Порманук Келинг, дату Пангпанг си Абунган и т. д., видит в них персонификацию различных природных сил и конструирует основные черты природного мифа, которые, по его мнению, скрываются за типичным мифом о происхождении жезла: «Длительная засуха. Образовалось небольшое облачко, которое разрастается и превращается в тучу. Ни дуновения ветра. Обработанная земля, голая и полная желания, лежит, как прекрасная молодая женщина, готовая к зачатию <...> Наконец, появляется огненное желание. Молния сверкает из-за черной тучи (дату Аранг Дебата) и достигает земли; она раскалывает и рвет все на своем пути (си Аджи Донда Хатахутан и его сестра си Бору Сопак Паналуан). Тучи рассеиваются (дату Питу Тимпус). Слышен шум дождя, пробуждающего к жизни (дату Ренгунг Порминакан). Гремит гром (дату Порманук Келинг) <...> Зарницы не отступают от неба (дату Полунг ни бегу). Бушует сильный ветер (дату Пангпанг си Абунган). И все, дети и отцы, бросаются на землю и соединяются с ней (Бору Тапи на Уасан). В лучах

солнца падает дождь (Дари Манорус), как змея извивается по земле вода, реки выступают из своих берегов (Банггик манаек). И тогда из земли появляются первые ростки, поднимаются растения» [Ophuijsen 1912: 98].

I версия	II версия	III версия	IV версия	V версия
А. имеет 7 сыновей и 7 дочерей. Из них ДХ ⁴ и БТ ⁵ любят друг друга.	У жены князя родились близнецы ДХ и БТ.	Брат и сестра жили в деревне.	Жили на свете близнецы: мальчик ДХ и девочка БТ.	Высшее божество видит, как человечество совершает грех.
Дети достигли брачного возраста, но от брака отказались.	Родители, боясь инцеста, удаляют девочку.	Боясь инцеста, родители стремятся удалить сестру.	Рождение близнецов считалось несчастьем, их разлучают.	-
ДХ и его сестра работают на поле и вступают в связь.	Брат находит сестру в деревне дяди; возвращаясь с ней обратно через лес, брат вступает с сестрой в связь.	Брат и сестра забывают о запрете. Обреченные на смерть, они бегут в лес. По их следам бежит собака, но обратно не возвращается.	Они встречаются в лесу и, не зная о своем кровном родстве, вступают в связь.	С давних пор люди не почитали ни законов, ни обычая и жили в грехе.
Все братья и сестры стали жить вместе. За ними последовали змеи <i>легуаны</i> . На их головах выросло дерево <i>тада-тада</i> .	Брат, сестра и пять жрецов приросли к дереву <i>пиу-пиу-танггу-хан</i> .	После долгих поисков сестру нашли на дереве <i>донгала</i> . Внизу между двумя корнями деревьев стояла собака. В дереве живет злой дух, который притягивает все живые существа, которые касаются его.	Брат и сестра забрались на дерево с кислыми плодами и приклеились к нему. К этому же дереву приклеились хамелеон, змея, жаба, крыса.	

⁴ ДХ — сокращение имени брата си Аджи Донда Хатахутан.

⁵ БТ — сокращение имени сестры си Бору Тапи на Уасан.

После этого наступил палящий зной.	Так как все эти существа погибли внезапно, то изображения их являются сильно действующим колдовским средством. Поэтому жезлы, на которых вырезаны образы этих погибших существ, могут убить врага и прекратить засуху.	Поэтому жезлы, вырезанные из дерева, в котором содержится дух близнецов, являются средством, отвращающим зло.	Поэтому жезлы вырезаются из дерева, на котором изображены все, кто приклеен к нему.	Для порядка на земле бог создал <i>дату</i> (жреца), научил его изготавливать магические жезлы и пользоваться ими.
------------------------------------	--	---	---	--

Считая, так же как и Меервальдт, что мужские и женские изображения — это персонифицированные герои природного мифа, Опхайзен постепенно переходит от одной аналогии к другой и видит в них отражение архаичного мотива о браке между небом и землей, имеющего самые широкие параллели в греческой, римской, индийской мифологии. Если Меервальдт видит в жезле символ молнии, то Опхайзен, соглашаясь с ним, считает, что подобное представление — сравнительно позднее; оно возникло как результат перенесения свойств си Аджи Донда Хатахутана — главного героя мифа — на весь жезл. Опхайзен скорее склонен считать жезл символом земли и особое внимание поэтому обращает на железный наконечник жезла, с помощью которого он вставляется в землю: таким способом, по мнению ученого, происходит установление внутренней связи с землей, т. е. действует чисто симпатическая магия [Ophuijsen 1912: 99]. Поддерживая теорию Керна о независимом происхождении батакского жезла, Опхайзен считает, что миф о нем заимствован из Индии [Ophuijsen: 1912: 102].

Воплощение мифа в композиции жезла видел и Решке. Но он акцентирует внимание на последней, пятой, согласно его схеме, версии мифа, где говорится, что бог создал на земле жреца, научил его пользоваться магической силой жезла, на котором изображен грех, с тем чтобы этот жезл служил предостережением будущему человечеству [Reschke 1935: 186; 1936: 335, 336, 339]. Если Керн пришел к выводу, что индийцы и батаки независимо друг от друга увидели в жезле символ молнии, то Решке, будучи сторонником теории Шмидта о всеобщности идеи единого высшего божества, считает, что батаки, как и христиане, совершенно самостоятельно создали легенду о грехопадении, сходную с легендой Ветхого завета. По мнению Решке,

те ученые, которые рассматривают миф о возникновении жезла как природный, не видят, что он — лишь поздняя оболочка, за которой скрываются древние представления о вечном божестве. А жреца, которому вручен жезл, Решке возводит к образу культурного героя. Однако точка зрения Решке не нашла себе приверженцев. Среди ученых, касающихся в той или иной степени данной проблемы, установился взгляд на изображения жезла как на персонифицированных героев природного мифа, а на сам жезл — как на символ молнии и дождя. Этому мнению придерживались и такие знатоки батакской религии, как Варнек и Винклер [Warneck 1909: 132–133; Winkler 1925: 8].

Сторонники теории мифологического происхождения жезла с филигранной точностью записали мифы, связанные с жезлами, что само по себе очень важно для изучения до сих пор почти неизвестного фольклора батаков. Кроме того, они детально сравнили существующие версии мифов и проанализировали связь между отдельными образами и мотивами. Их попытка восстановить на основании этимологии имен первоначальное значение природных мифов была сделана достаточно осторожно и в ряде случаев имела серьезные основания, так как опиралась на обстоятельные аналогии из классической — греческой, римской и индийской — мифологии. Поэтому они внесли много нового и оригинального для того времени в трактовку конкретных мифологических мотивов. Но не вполне удачной оказалась их другая попытка: вывести из метафорического толкования мифов происхождение и функции жезлов, ибо жезлы гораздо древнее, чем мифы, созданные о них. Искусство деревянной пластики, образцом которой является наш жезл, его причудливая композиция, обилие и переплетение фигур людей и животных следует рассматривать в связи с постепенным развитием, усложнением и трансформацией религиозных представлений батаков, восходящих к глубокой древности. Широкий сравнительный материал за пределами Индонезии (ассамские народы, лушей, чины, нага, гаро) и внутри ее (жители островов Флорес, Сумбава, Нияс, Бату, Калимантан) позволяет Х. Т. Фишеру проследить основные вехи развития этого искусства [Fisher 1940: 585–610]. Учитывая общеизвестные сведения о технике изготовления жезлов⁶, Фишер особенное внимание обратил на данные, сообщенные в одной небольшой заметке, что жезлы вырезают из столбов, около которых производилось человеческое жертвоприношение⁷. Фишер подроб-

⁶ Жезл вырезается из сырой очень твердой древесины, *пиу-пиу-танггухан* (*piu-piu-tangguhau*). Ветви этого дерева имеют длинные и острые шипы, а строение волокон напоминает спущенную веревку, что придает им особую твердость [Meerwaldt 1909: 302, 309]. В самом названии дерева заключены сведения о его свойствах: *пиу* — «ссучивать веревку», *танггухан* или *танггуле* — «кислый»; кислый вкус плодов часто упоминается и в мифах.

⁷ «Пойманного врага на открытом базаре привязывают к столбу и мучают до смерти, причем каждый батак отрывает себе кусок тела несчастного, кроме рук, которые достаются как лакомый кусок начальникам. Из этого столба смерти жрец изготовляет жезл длиной от 6 до 7 футов» [Lambrecht 1869: 213].

но анализирует жертвенные столбы у названных выше народов и показывает, что они одновременно являются и столбами смерти, т. е. деревянными изображениями мертвых. Особенно подчеркивая сходство орнамента и функций даякских столбов смерти (*hampatong*), являющихся одновременно и средствами отражения злых духов, и батакских жезлов, Фишер показывает закономерность связи последних с культом умерших предков. В своей работе Фишер воспроизводит фотографию одного жезла из опубликованной ранее коллекции Бреннера [Fisher 1940: 597]. Грубую обработку и рисунок этого жезла, очевидно, можно рассматривать как промежуточный этап от изображения предков на столбах смерти к богатой орнаментации жезлов типа *tunggal panaluan*. Таким образом, Фишер установил генетическую связь между жезлами и изображениями предков. Однако между ними существует и чисто стилистическая близость. Без особых усилий можно обнаружить внешнее сходство человеческих изображений на жезле с фигурками, представляющими предков, или с теми же фигурками на батакских кораблях мертвых. Часто мы видим на жезлах изображения людей в согнутом положении или сидящих на корточках (№ 2318-20, 22; 855-207; 381B1). Подобные изображения должны были, вероятно, отражать характерную позу, в которой происходило погребение, распространенную, кстати, не только у батаков племени даири, но и на Новой Гвинее, Молуккских островах, где встречаются аналогичные изображения предков [Wilken 1912, IV: 96–98, 100, 102, 132]. Причем о каменных изображениях предков существуют те же объяснительные мифы, что и о жезлах. Их возникновение связывается с возмездием бога за связь брата и сестры [Tichelman 1937: 632]. Подобные мифы о происхождении жезлов всегда заключают в себе представление о том законченном типе жезла, который существует сейчас, и ни в одном из них не нашел отражения процесс постепенного формирования композиции жезла. Поэтому в отдельных случаях жезл мог быть иллюстрацией какого-либо конкретного мифа, но лишь на позднем этапе развития, когда сформировались все элементы его композиции. Первоначально же миф был создан для объяснения существующих изображений и рисунков [Fisher 1940: 585]. Кроме того, сторонники мифологического происхождения жезла, беря за основу одну какую-либо версию мифа, рассматривали ее как застывшую и неизменную. Они не учитывали, что различные варианты типологически сходных мифов — это результат развития батакского мифотворчества во времени, таящего в себе пласты различной степени древности: в нем сохранились и реликты древнейшего мотива инцеста, который считался повсеместно нарушением брачных законов родовой экзогамии, а следовательно, и нарушением общественной морали, и следы архаичного близнечного мифа, восходящего к системе дуальной организации [Золотарев 1964: 60, 62, 297]. Позже, в результате постепенной трансформации близнечного мифа, вырастает представление о культурном герое, которое развивается в идею бога [Золотарев 1964: 296–297]. Все эти мифологические мотивы возникали в порядке хронологической последовательности. Кроме того, есть мифы о жезлах, где вообще отсутствует мотив инцеста, зато за-

метно влияние тотемистических воззрений [Voorhoeve 1968: 370]. Таким образом, жезлы стимулировали развитие батакской мифологии, но потом она уже развивалась по собственным законам, независимо от своего источника. Эти мифы нельзя обойти при изучении глубинных процессов мифотворчества, но они не могут рассматриваться как источник происхождения жезлов.

Еще в конце XIX в. Х. Шурц установил поразительное стилистическое сходство батакских жезлов и даякских столбов смерти с некоторыми изображениями Новой Гвинеи и Меланезии, с одной стороны, и тотемными столбами индейцев Северо-Западной Америки (глинцитов, хайда, кваки-ютль) — с другой [Schurz 1895]. Шурц объяснял это тем, что стилистические элементы из Индонезии достигли берегов Северо-Западной Америки через связующий их мост — Полинезию, но в самой Полинезии исчезли. Естественно, что Шурц не располагал тогда многими из тех данных об искусстве народов указанных стран, которые имеются в настоящее время. Проведенное недавно сравнительное изучение стиля деревянной пластики индейцев Северо-Западной Америки и Индонезийского архипелага привело Р. Гейне-Хелдерна к заключению, что он в обеих странах происходит из одного общего источника — Азиатского материка, этим и определяется сходство изделий. Ответвление этого стиля достигло Индонезии в середине или во второй половине II тыс. до н. э. [Heine-Geldern 1966: 52]. Гейне-Хелдерн сначала назвал общий стиль *древнетихоокеанским* (*old Pacific style*), но дальнейшие исследования заставили его расширить границы распространения общего стиля и привели к выводу, что прародиной его является не Дальний Восток, а Северная Евразия. Поэтому Гейне-Хелдерн отказался от этого термина [Heine-Geldern 1966: 85]. Таким образом, вывод Шурца о движении стилистических элементов из Индонезии в Северо-Западную Америку через Полинезию был опровергнут, но факт стилистической и исторической близости между тотемными столбами и батакскими жезлами остался непоколебленным. Поэтому столь же справедливыми остаются и выводы Г. Вилкена, сделанные на основе наблюдений Х. Шурца. Он рассматривал батакские жезлы по аналогии с тотемными столбами индейцев Северо-Западной Америки как предметы, отражающие тотемистические культы, в которые позже вплелись природные мифы [Wilken 1912, III: 563–565, 568–569, 577–578; IV: 132–133]. Вилкена можно упрекнуть только в недостаточной полной характеристике культовой природы жезлов. А для того чтобы дать полную характеристику последних, нужно не только представлять себе источник происхождения самих жезлов и стиля изображений, но и выявить семантику наиболее часто встречающихся на них образов. Мы это сделаем на примере небольшой коллекции МАЭ, а поскольку многие из ее жезлов сходны с жезлами из опубликованных коллекций других стран, то вполне возможно, что выводы, сделанные на основе одной коллекции, могут относиться в целом к жезлам типа *tunggal panaluan*.

В коллекции МАЭ имеется группа жезлов, которые очень близки по своей художественной манере, — они все выполнены по принципу инкор-

порации (№ 2318-19, 20, 22–24); есть и жезл, резко отличающийся от них (№ 855-207), выполненный в манере инкатенации, а также жезл (№ 381В1), имеющий форму зигзага (рис. 1). Жезлы первой группы имеют между собой незначительные отличия по количеству изображаемых фигур, порядку их расположения, ритмической организации. Но при всех различиях, более существенных между двумя группами жезлов и менее существенных внутри одной группы, в них легко выделяются постоянные компоненты, придающие явно выраженную стилистическую устойчивость всей композиции и сближающие все жезлы типа *tunggal panaluan*. К числу постоянных элементов композиции относятся человеческие изображения, о которых уже говорилось. Среди множества животных форм, подчас трудно поддающихся определению из-за своего крайне условного, стилизованного изображения, четко выявляется несколько постоянных образов: ящерица, змея, крокодил, буйвол, собака, кабан. Проследим, какое значение может иметь каждое из этих изображений на жезле.

Ящерица (табл. III, 3). Во всем малайско-полинезийском мире ящерица почитается как священное животное. В Полинезии — это природное божество, к которому обращаются, чтобы вызвать ветер, солнце, хорошую погоду или победу на войне, удачу в рыбной ловле [Wilken 1912, IV: 135–136, 140–142, 145]. В Индонезии, Меланезии и Микронезии ящерица олицетворяет собой духов-покровителей [Wilken 1912, IV: 142, 145, 148, 149, 151]. Что же касается батаков, то изображение ящериц встречается у них не только на жезлах, но и на фигурках, представляющих предков, на священных рогах, а также на обычных предметах — оружии, поясах, предметах домашнего обихода, где мотив ящерицы выполняет чисто орнаментальную функцию. Известно, что батаки, так же как и малайцы, считают одним из своих предков варана и почитание этого вида ящерицы носит у них тотемистический характер. Кроме того, ящерица у батаков — это воплощение духа среднего мира⁸, который властвует над землей и к которому обращаются с просьбой об урожае [Niemann 1879: 280]. В названии этого духа — *boraspati ni tano* — слились два слова: санскритское *brhaspati*, имеющее в числе многих значений и имя бога мудрости, и батакское *tano* — «земля». Очевидно, под влиянием индуизма ящерица стала обозначать не просто земледельческое божество, но и явилась символом мудрости. Однако последнее представление о ящерице у батаков носит более скрытый характер, чем, например, у балийцев, где богиня мудрости Сарасвати выступает в облике ящерицы [Wilken 1912, IV: 153–155], но можно предположить, что ассоциация ящерицы с понятием мудрости также нашла свое отражение на изображениях жезла, являющегося орудием мудрого жреца, способного при его помощи изменить погоду или уничтожить врага.

Змея. Изображение этого пресмыкающегося является столь же распространенным, как и ящерицы. Чаще всего рельефное изображение змеи

⁸ О понятии верхнего, среднего и нижнего миров в космогонии батаков см.: [Stöhr, Zoetmulder 1965: 57–60].

встречается в задней части жезла (табл. III, 5), иногда это две расходящиеся в стороны змеи (№ 2318–20, 24) или змеи, обвивающие человеческие фигуры (№ 381B1; рис. 1). На одном жезле змеевидный рисунок образуется от соединений хвостов буйволов и крокодилов (№ 2318–22). Обычно считалось, что культ змей появился в Индонезии вместе с распространением индуизма [Pleyte 1894: 95]. Батаки действительно испытали большое воздействие индуистской мифологии, особенно космогонической и космологической, связанной со змеями [Pleyte 1894: 95–100]. Батаки, так же как и даяки, яванцы, балийцы, восприняли индийское слово для названия змеи в космогонических мифах — *нага*. У батаков Нага Падоха — это главное божество нижнего мира, на котором держится земля и которое вызывает землетрясения [Stöhr, Zoetmulder 1965: 53]. В то же время народы Индонезии, никогда не соприкасавшиеся с индуистскими культами, считают змею божеством, воплощением добрых или злых духов, своим тотемом, обращаются к ней, как к оракульному животному [Pleyte 1894: 100]. Более того, культ змей, характерный для всей Австралии, распространился к северу от этого региона и оказал глубокое влияние даже на мифологию и орнамент айнов [Штернберг 1933: 569–577]. Поэтому можно предположить, что в данном случае произошло полное слияние собственно индонезийского культа с индуистским. Помимо рельефных реалистических изображений змей на каждом жезле образуется еще змеевидный орнамент от сочетания ритмически организованных деталей композиции (рис. 3), а жезл № 381B1 имеет зигзагообразную форму, в отличие от вытянутой формы остальных жезлов в коллекции. Этот жезл является, кстати, очень редким экземпляром и не имеет аналогий в других музеях мира. Естественно, что как собственные изображения змей, так и змеевидный орнамент могли породить ассоциацию с молнией, а сам жезл, таким образом, мог рассматриваться как символ молнии. Связь змеи и молнии отчетливо выражена и в следующем заклинании, употребляемом для вызывания дождя: «Приди сюда, змея балата, змея балута, змея джумабе, с гор! Приди сюда, белая змея, на это место! Испусти из себя дождь, большое облако! Приди сюда, дженгина! Повернись, иди играть на морской берег! Столкнись с князем гор и спустись, чтобы сразиться! Спустись, высшее божество, поднимись, низшее божество, встань, земное божество! Спустись дорогой, почтенный жрец, мой дух защиты, дух защиты гуру, дух защиты князя духов! К вам (обращаюсь), грозовые тучи, красные облака и перистые облака, и к тебе, буря: ты крутишь листья и бататы и ломаешь изгороди! Приди сюда, правитель ящериц, зеленая ящерица, слабый ветер» [Müller 1893: 74]. Имея в виду такую интерпретацию образа змеи, становится понятнее, как мифы о происхождении жезла постепенно сводились к природным мифам о дожде и молнии и как возникла одна из главных функций жезла — функция вызывания дождя.

Крокодил. Изображение этого животного является столь же обязательным элементом композиции, как змеи и ящерицы. Изображается крокодил иногда в реалистической манере (№ 2318–22), иногда в условной (№ 2818–25). Встречается и полиморфное изображение буйвола с телом крокодила

(табл. III, 1, 2). Батаки, так же как малайцы, тагалы, яванцы, сунданцы, ма-кассарцы и бугийцы, считают крокодила своим предком и поэтому не едят его мяса. На Суматре и Яве, кроме того, распространено поверье, что душа человека после смерти переходит в тело крокодила [Wilken 1912, III: 80, 81; IV: 111]. Следовательно, обязательное изображение крокодила на жезлах можно было бы объяснить влиянием тотемистических воззрений.

Буйвол. Это животное изображается обычно как ездовое (табл. II, 4), с телом крокодила (табл. III, 1, 2). Встречается и антропоморфное изображение (№ 2318-22), означающее, по-видимому, не что иное, как стремление представить одновременно и человека, и его животного предка, в которого попадает душа человека после смерти [Wilken 1912, IV: 115]. Некоторые батакские роды считали себя потомками белого буйвола, поэтому вполне правомерно предположение, что антропоморфные изображения буйвола зафиксировали существовавшие представления. К этим тотемистическим представлениям примыкают и обычаи батаков, связанные с жертвоприношением буйвола, о котором часто говорится в жреческих книгах, с гаданием по буйволу [Korn 1953: 35—41; Voorhoeve 1958: 238—248], заключением дружественного союза путем совместного поедания мяса буйвола [Wilken 1912, I: 536], т. е. все обычаи, связанные с многочисленными проявлениями культового значения буйвола, широко известными не только в Индонезии, но и во всей Юго-Восточной Азии.

Собака (табл. III, 4). Изображение собак, как правило, встречается на каро батакских жезлах. У каро батаков в мифах о возникновении жезла часто главным персонажем является собака [Kruyt 1937: 564]. А. С. Крайт, собравший обширный материал по всей Индонезии о поверьях и обычаях, связанных с собаками, утверждает, что на тоба батакских жезлах вообще нет изображений собак. На некоторых жезлах тоба батакского происхождения имеются фигуры, напоминающие собак, хотя, конечно, они не столь явно выражены, как на каро батакских жезлах, идентификация которых не вызывает сомнений. Как бы то ни было, на тоба батакских жезлах изображения собак не так часто встречаются и с трудом идентифицируются из-за стилизованной манеры исполнения. Но у тоба батаков получили распространение деревянные фигурки собак, наполненные магической массой, — *biang-biang*. Обычно их выставляют перед объявлением войны, т. е. они выполняют функцию, частично сходную с функцией самого жезла. У каро батаков, очевидно, те же самые магические представления о собаке заключены в изображениях жезла. У батаков вообще распространено множество поверий и обрядов, связанных с собакой. Они поедают собачье мясо, особенно воины; последним, по мнению батаков, передается агрессивная сила собаки, и тогда они воинственно настроенные идут в бой. Из собаки, перешагнувшей через труп, тоба батаки приготавливают магическое средство, защищающее всю деревню. При этом голову собаки закапывают на краю деревни, сопровождая такими заклинаниями: «О достопочтенный дед, пангулубаланг! Враг хочет нашей гибели. Поэтому мы вызываем к твоей помощи, устрани опасность! Охраняй нашу деревню, всех жителей, укажи наше-

му пагару сипатупаку (название средства защиты. — *E. P.*), как уничтожить презрение врага и духов, направленное на нас» [Kruyt 1937: 537, 547]. По представлениям каро батаков, злой дух — *begu gadjang* — имеет в своем распоряжении трех собак; услышав их лай, жрец произносит заклинание, и тогда собаки возвращаются к своему хозяину, не причинив никому зла [Kruyt 1937: 549]. У тоба батаков существует поверье, что господин неба — Батара Гуру — когда-то имел большую собаку. Когда человеческий род нарушил запреты, то Батара Гуру повелел собаке кусать грешников. И если кому-нибудь снится, что его преследует и кусает собака, то это значит, что надвигается эпидемия оспы. Нужно торопиться принести в жертву господину неба петуха и белого козла, а также обратиться к нему с просьбой простить грешника и прогнать оспу из деревни [Kruyt 1937: 554]. В сельском хозяйстве и медицине имеется ряд других обычаев, в которых тоже фигурирует собака [Kruyt 1937: 566, 579]. В меньшей степени сохранились у батаков тотемистические представления, связанные с собаками [Wilken 1912, IV: 162].

Кабан (табл. III, 6). На некоторых жезлах видны изображения зверей, которых можно принять за кабанов или свиней. И хотя у батаков нет представлений о родственной связи с кабаном, у них сохранилась вера в то, что душа после смерти человека переселяется в дикого кабана [Wilken 1912, III: 77–78]. И тогда становится понятным, почему это животное изображено по соседству с фигурой предков.

Проследив семантику наиболее часто встречающихся изображений на жезлах, вряд ли можно согласиться с мнением Фишера, что они означают животных, которых убил человек еще при жизни, и что позже подобные изображения были канонизированы. Очевидно, все компоненты композиции жезла постепенно складывались в канон по мере развития и усложнения образцов такого резного искусства. А определялся этот канон прежде всего стержневым изображением жезла — изображением предка. Взятые все вместе, фигуры жезла выражают комплекс синкретических религиозно-магических представлений, прямо или косвенно связанных с культом предков, куда входят тотемистические, теротоистические культы, а также вера в переселение душ.

Но не только внешние изображения символизируют магическую силу жезла. Уже сам материал, из которого первоначально вырезались жезлы, — жертвенный столб — придавал этому предмету особое значение. А уже с готовым жезлом совершали специальную длительную церемонию по его «оживлению». В небольшое отверстие в верхней части жезла и в квадратике, вырезанные на человеческих изображениях, закладывали особую магическую массу — *пупук*. Ее приготавливали сложным путем из различных ингредиентов, главными из которых являются печень и мозг ребенка, похищенного из соседней деревни, или мозг внезапно умершего человека [Meergwaldt 1909: 303; Fischer 1940: 592]. Органы, используемые для приготовления пупука, содержат, по батакским представлениям, особенно много жизненной силы — *тонди*, а душа убитой жертвы из враждебного племени,

находящаяся в пупке и называемая *пангулубалангом*⁹, способна защитить жезл от воздействия враждебных духов. Магическая сила жезла заключена также в своеобразном головном уборе, венце, который украшает голову самого верхнего человеческого изображения (табл. II). Первоначально венец состоял из волос человека, принесенного в жертву [Junghuhn 1847: 223; Lambrecht 1869: 213], но, по мере того как человеческое жертвоприношение исчезало, а традиция украшения головы сохранялась, вместо человеческих волос стали употреблять перья жертвенного и оракульного петуха или конские волосы. Кроме венца из перьев голову человеческого изображения украшает также тюрбан, состоящий из ниток, окрашенных в традиционную гамму батакских цветов: черный, белый и красный¹⁰. Иногда тюрбан обмазывают кровью жертвенного животного. На некоторых жезлах начертаны особые магические квадраты — *бинду матога*. Когда заканчиваются все церемонии по наделению жезла магической силой, он считается готовым к употреблению, но пробудить жезл к действию может только искусство жреца. «Он берет жезл, прикладывает его к уху, гладит длинные волосы, получая контакт с невидимыми силами, сообщая окружающим, что он узнал. Поедая сильно посоленное и наперченное сырое мясо, жрец может, танцуя вокруг жезла, разговаривать с ним, обращаться к нему, говорить ласковые слова, бормотать или быстро произносить молитвы. Постепенно впадая в экстаз, он сбрасывает с головы платок, яростно начинает вырывать волосы. В таком состоянии большого эмоционального возбуждения жрец может что-нибудь попросить, и тогда начинается жертвоприношение» [Tichelman 1937: 632]. Так описывает процесс пробуждения жезла к действию Г. Л. Тихельман; во время этого процесса происходит непрерывный обмен между магической способностью жреца и его орудием. С одной стороны, жрец, наделенный особой душой и искусством управления жизненной силой — *тонди*, может вступить в общение с другими душами. Но, с другой — он все время приобретает способность к колдовству от магического воздействия жезла. Магическая сила жезла передается его носителю [Reschke 1936: 326].

У всех исследователей существует единое мнение о двойственной функции жезла: наносить ущерб врагу и вызывать дождь. Расхождения имеются только в отношении порядка возникновения этих функций, в отношении того, какая из них первична. Уже отмечалось ранее, что Меервальдт считал первоначальной функцией — устрашение врага, а Опхайзен — вызывание дождя. По-видимому, нет оснований рассматривать функции во взаимосвязи, так как одна не вытекает из другой. Первая функция не является спе-

⁹ Словом *пангулубаланг* обозначается в батакском языке широкий круг понятий: дух убитого ребенка, защищающего общину от врага, соответственно, колдовское средство против врага, изображение, где хранится это средство. Кроме того, некоторые ученые называют пангулубалангом каменные фигурки предков [Hagen 1883: 511].

¹⁰ Опхайзен проводит аналогию между трехцветной ниткой и брахманским шнуром в Индии [Orhuijsen 1912: 102].

цифической функцией жезла. Ею обладают все предметы, в которых заключена магическая масса — *пупук*. То же назначение имеют изображения собственно колдовского средства — *пангулубаланга*, деревянные человеческие изображения, помещаемые перед домом или входом в деревню — *por-pagaran*, фигурки собак — *biang-biang*. С порпагараном жезлы объединяют и некоторые формальные признаки — небольшие отверстия для закладывания пупука, начертание магических квадратов, а с пангулубалангом — одинаковое жертвоприношение [Fischer 1940: 592]. Все перечисленные предметы способны нанести ущерб врагу, защитить от врага всю общину и мыслятся неразрывно связанными с духом убитой жертвы, который присутствует в магической массе — *пупуке*. Поэтому, будучи по происхождению связанным с культом предков и тотемистическими культами, по своей функции жезл примыкает к предметам фетишистского культа, которые, в свою очередь, ассоциируются с представлениями о вредоносной или предохранительной магии. Что касается второй функции жезла, то мы видели, что она могла родиться в результате переосмысления змеевидного орнамента, которое сомкнулось с представлением батаков о небесном шнуре — молнии — и с почитанием всех предметов, когда-либо тронутых молнией [Ревуненкова 1969: 247].

Менее определенные сведения можно сообщить о другом типе жезлов — *tungkot malekat*. О нем нет ни мифов, ни легенд, а в работах, посвященных жезлам, о *tungkot malekat* упоминается вскользь и называется он обычно также магическим жезлом. По внешнему виду он совершенно отличается от жезла типа *tunggal panaluan*, и лишь изображение лица всадника на нем очень сходно с изображением человеческих лиц на жезле первого типа. Происхождение образа всадника, в сущности, неясно [Huyser 1927]. Можно лишь предположить, что он обозначает одного из трех божеств — Батара Гуру, Сорипада или Мангабулана, так как каждый из них имеет в своем распоряжении черного, коричневого или пегого коня [Stöhr, Zoetmulder 1965: 152], и в батакских мифах явно указывается на человеческий облик богов. Они, в сущности, считаются основателями человеческого рода. «Каждое племя, — пишет И. Винклер, — имеет священного божественного коня (*hoda debata*), покровителя потомков, ведущих свое происхождение от общего предка. И в зависимости от того, какое из трех божеств считается родоначальником племени, почитают и священного животного: черного, коричневого или пегого божественного коня» [Winkler 1925: 152].

Иногда рядом с всадником имеется изображение ребенка, а так как жезл также заполняется пупуком, то можно предположить, что оно представляет собой персонифицированное изображение духа убитого ребенка — пангулубаланга. И если жезл *tungkot malekat* также называется магическим и выполняет ту же функцию устрашения врага, то в этом нет ничего необычного, ибо эта функция определяется действием магической массы. Более важна другая функция жезла данного типа — излечение от болезней. Эта функция объединяет его с рядом предметов фетишистского культа, с которыми ассоциируются представления прежде всего о предохранительной,

белой, и лечебной магии: *пагаром*¹¹, талисманами, амулетами. И композиция изображения жезла *tungkot malekat* чрезвычайно похожа на рисунки, которые мы видим на сосудах со снадобьями, на священных рогах. И нет никаких оснований считать жезл *tungkot malekat* более современным и удешевленным типом жезла *tunggal panaluan* [Tichelman 1937: 611]. Таким образом, жезлы обоих типов по своей функции могут рассматриваться как предметы фетишистского культа и заключают в себе представления как о черной, или вредоносной, магии, так и о предохранительной, белой, и лечебной магии, но жезл *tunggal panaluan* является преимущественно воплощением черной магии, а *tungkot malekat* — преимущественно белой. Эти наблюдения требуют дальнейшего исследования, но сейчас уже ясно, что жезлы двух типов, отличные по внешним изображениям и частично по функциям, имеют разные источники происхождения и каждый из них прошел также свой путь художественного развития.

¹¹ *Пагар* — это дух-покровитель и предмет, отождествляемый с духом, а также средство отражения злых духов и духов умерших.

«КОРАБЛЬ МЕРТВЫХ» У БАТАКОВ СУМАТРЫ **(по коллекциям МАЭ)¹**

Вера в бессмертие или в жизнь после смерти, коренящаяся, очевидно, в глубинных основах человеческой психики, является универсальным принципом любой религии и не зависит от того, продолжает ли человек свое существование как бестелесная душа или как вполне телесный «живой мертвец», т. е. остающийся после смерти, в сущности, таким же, каким был при жизни. Главным и объединяющим моментом здесь является представление, что для каждого отдельного человека жизнь не кончается с физической смертью, что существует прочная связь между его жизнью в настоящем и жизнью в будущем, в ином мире. Реализация же этого представления приобретает различные формы у разных народов. Однако у тех народов, жизнь и благополучие которых тесно связаны с водой, морем, культура которых определяется как «культура мореплавателей», очень сходны специфические формы выражения связи с потусторонним миром, в частности обряды захоронения в лодках, и в этом смысле нет разницы между погребением древнего викинга и современного самоанского или фиджийского вождя².

В системе погребальных обрядов народов Индонезии и Океании лодка фигурирует в различных вариантах: либо тело умершего выставляют в лодке, а затем закапывают в землю, либо устанавливают лодку на могиле вождя, либо хоронят в гробах, имеющих форму лодки, и т. п.

Все это — следы когда-то существовавших способов морских захоронений, таких как бросание умершего в море или погружение лодки с умершим глубоко в воду, связанных с представлением о возвращении на свою прародину, в страну предков или потусторонний мир. Сама же страна предков рисуется то как обиталище духов, расположенное тут же на острове, под землей (острова Сумба, Буру, Ару, Серам), то как реальный соседний остров (Ватубела, Тиморлаут, Саву, Роти, Соломоновы острова), то как легендарная страна на легендарном острове за морем (Фиджи, Самоа, Новая Зеландия). На примере островов юго-восточной части Малайского архипелага, Меланезии, Полинезии видно, как исчезают представления о конкретной прародине населяющих их народов: первоначальная идея о возвращении на свою прародину, в страну предков, понимаемую как вполне реальный остров, постепенно заменяется идеей самого путешествия души умершего в потусторонний мир, который, правда, сохраняет вид реального острова (Соломоновы острова) до тех пор, пока страна предков не превращается окончательно в легендарную страну, куда путешествует мифический «корабль мертвых» (Полинезия). Но как бы далеко ни зашел процесс мифоло-

¹ Впервые опубликовано в: Культура народов Востока. Л., 1974. С. 167–180. (СМАЭ. Т. XXX).

² О захоронении в лодках см.: [Анучин 1890]; о захоронении викингов в ладьях см.: [Arbman 1940: Abb XVI, XX, XXI, XXII]; о погребениях в лодках в Полинезии см.: [Moss 1925: 9–10].

гизации истории у народов Океании, в их представлениях о потустороннем мире, возвращении умершего в страну своих предков еще явно прослеживаются реминисценции древнейших миграций и следы существовавшего когда-то обычая отправлять тело умершего в лодке в сторону своей настоящей прародины [Moss 1925: 9–10, 13, 14, 23]³.

В какой-то степени этот обычай продолжает существовать в ритуальных «кораблях мертвых», особенно распространенных в Меланезии (Фиджи, Соломоновы острова), Полинезии (Самоа, Новая Зеландия) и в Индонезии: у даяков, батаков, нiasцев. Основное назначение их — перевозить души умерших в потусторонний мир⁴. Два батакских «корабля мертвых» (*perrahu pekkaluh*) имеются в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого в коллекции, приобретенной у Георга Мейсснера в 1897 г. (рис. 1, 2). В такие корабли (точнее, лодочки) батаки племени каро рода Сембиринг складывают после кремации останки умерших и пускают вниз по течению р. Лаубианг по направлению к своей прародине — читаем мы в ряде работ [Joustra 1926: 183; Loeb 1935: 8; Народы Юго-Восточной Азии 1966: 523]. Спуск лодки с душами умерших на воду, проводы душ в потусторонний мир на корабле — ключевой момент «праздника смерти» — тщательно разработанного ритуализированного представления, длящегося несколько дней у батаков и даяков. Сопровождает и ведет души в потусторонний мир особый проводник, а жрец, руководящий этой церемонией, поет песни, в которых подробно описывает долгий путь корабля через море и все опасности, преодолеваемые на этом пути [Stöhr, Zoetmulder 1965: 28, 32, 176; Encyclopaedia 1914: 244–245].

Возникновение подобного обряда в связи с миграцией кажется вполне естественным у народов, окруженных со всех сторон морем и сохранивших еще представление о своей реальной прародине — острове, который превратился для них в страну предков, в потусторонний мир. Но можно ли рассматривать смысл этого обряда у батаков столь однозначно, возводить его только к миграции, в конечном счете, связывать только с их этногенезом? Зачем батакам, живущим в глубинных районах Северной Суматры, не имеющим прямого выхода к морю, считающим, что царство мертвых находится здесь же, под землей⁵, или (лишь для некоторых) на небе [Eliade 1951: 259], и, как правило, закапывающим покойных в землю, отправлять души умер-

³ В книге Р. Мосс подробно освещаются представления о потустороннем мире у народов Индонезии и Океании в связи с проблемой миграций и соотношения веры и ритуала.

⁴ Культовым кораблям Индонезии посвящена специальная обширная статья А. Штеймана [Steimann 1941: 149–205], в которой подробно анализируется их стиль, орнамент, некоторые функции. Данная статья касается только назначения одного из видов культового корабля — «корабля мертвых» — и только у одного народа — батаков.

⁵ Батаки хоронят своих умерших в земле, в четырехугольных погребальных урнах, а наиболее уважаемых — в каменных саркофагах или в гробах в форме лодки. О способах захоронения у батаков см.: [Joustra 1926: 182–189; Loeb 1935: 72–74].



Рис. 1. «Корабль мертвых». № 381-В46



Рис. 2. «Корабль мертвых». № 381-В47

ших на кораблях и подчеркивать, что им надо пересечь море? Можно ли объяснить этот обряд только так, как предлагает Р. Мосс: там, где умерших помещают в лодку и в то же время представления о потустороннем мире не носят островного характера, следует говорить о домиграционных представлениях, которые с течением времени забылись, но позже, в связи с миграцией, лодки, первоначально предназначенные для возвращения умерших на прародину, стали ритуальными, а сама идея миграции превратилась в веру о путешествии души в страну мертвых или предков [Moss 1925: 4, 27, 31]. В лучшем случае с этим связано происхождение сохранившегося у батаков обряда захоронения в гробах, имеющих форму лодки, или обычаев выставлять тело в лодке на несколько дней, но вряд ли только миграцией можно объяснить весь комплекс представлений, относящихся к употреблению ритуальных «кораблей мертвых». И как, например, связать идею миграции с тем, что «корабль мертвых» перевозит умерших не только по воде, но и по небу, что это одновременно и небесный корабль [Steimann 1941: 163]?

Попытаемся рассмотреть батакский «корабль мертвых» не изолированно, не просто как один из элементов погребального культа, а в системе представлений, связанных с жизненным циклом, где корабль играет важную роль, привлекая при этом сравнительно-типологический материал по другим народам малайско-полинезийского региона.

У многих народов Океании и Индонезии вообще, в том числе и у батаков, с понятием «корабль», «лодка» ассоциируется сама жизнь, постоянное функционирование этноса. У жителей маленькой группы островов Танимбар (юго-восточные острова), так же как и у жителей крупных островов и архипелагов — Мадуры, Молуккских, Новой Гвинеи, Филиппин (бисайя, ибанги, яканы) и даже глубинных районов Центрального Сулавеси, отождествляются понятия «корабль», «лодка» и «деревенская община», т. е. одно понятие определяется через другое: «община — это корабль, в котором мы живем» [Vroklage 1936: 712–715, 729, 747].

На островах Танимбар и Амбон, например, место, где проходили общинные собрания, имело форму корабля, а старейшины и все знатные и уважаемые люди рассаживались в нем так же, как в ритуальном корабле, используемом по праздникам (рис. 3) [Vroklage 1936: 714, 717]. Старейшина общины называется даже капитаном корабля [Vroklage 1936: 747]. Сами дома, особенно их крыши, на огромном пространстве от Суматры и Калимантана до Сулавеси и далее, на Новой Гвинее, архипелаге Бисмарка, островах Адмиралтейства, Тробрианских и Каролинских островах, имеют форму корабля, а на островах Танимбар передняя и задняя части конька крыши дома называются соответственно передней и задней мачтой [Vroklage 1936: 712].

Что касается батаков, то у них указанная форма крыши выражена особенно ярко. Таким образом, понятия «корабль», «жизнь», «дом» буквально тождественны друг другу. Такое положение можно действительно объяснить только происхождением этих народов, чьи предки приплыли на лодках. Но человек умирает, и его помещают в гроб, имеющий форму лодки (Молуккские острова, кайяны и кенья на Калимантане и др.) или в специ-

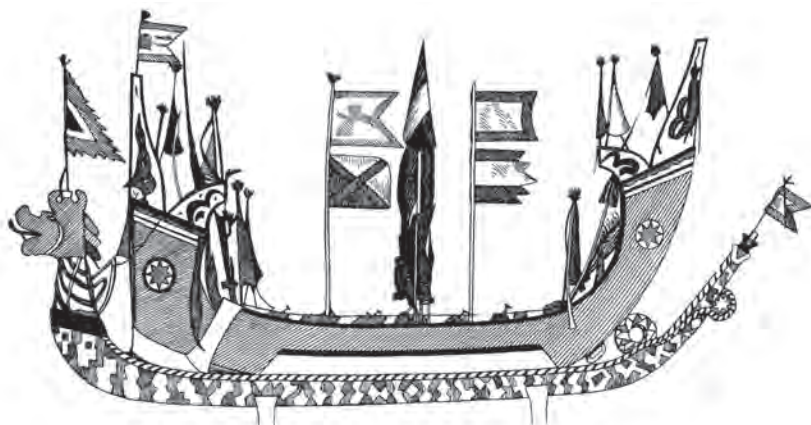


Рис. 3. Дом в виде корабля в северной части острова Хальмахера.
[Vroklage 1936: Abb. 6]

альный домик мертвых, также напоминающий по форме лодку, иногда с прикрепленной на нем птицей (острова Танимбар, Моротай). У батаков имеется несколько способов погребения, в том числе и в гробах-лодках (рис. 4) или в четырехугольных погребальных урнах, куда складывают кости умерших и крыша которых также имеет форму лодки. Иногда на могилах сооружают маленькие домики, аналогичные домикам мертвых на островах Танимбар [Vroklage 1936: 735]. Генетическая связь гроба и лодки подтверждается в ряде случаев и языковыми данными: так, у жителей Южного и Центрального Ниаса лодка называется *ово*, а гроб — *ово-ово* [Vroklage 1936: 727]. В различных районах о. Сумба словом *кабанг* обозначается деревянный или каменный гроб, а также погребальная каменная урна. Это слово, по мнению Крайта, родственно ментавайскому *аванг* со значением «лодка», «корабль». Возможно, и у даяков племени оло-нгаджу слова *раунг* (гроб) и *рохонг* (лодка) происходят от одного корня. Вообще у тораджей, даяков, ниясцев часто совпадают термины, обозначающие гроб и корабль [Encyclopaedia 1914: 245]. Таким образом, не только жизнь, но и смерть у многих народов Индонезии ассоциируется с понятием «корабль», «лодка». Это станет вполне ясным, если раскрыть их специфическое отношение к смерти.

Смерть для народов Индонезии и Океании — один из важнейших моментов жизненного цикла, такого же плана, как рождение, инициация, свадьба. В то же время, будучи заключительным этапом жизненного цикла, смерть является кульминационным моментом, в котором находят наиболее полное воплощение все предыдущие периоды жизни. Умирая, человек вступает в новую фазу своего существования⁶. Он продолжает жить как член общества умерших предков, в то же время давая новую жизнь на земле свое-

⁶ О представлениях, связанных с жизнью после смерти у народов Индонезии и Океании см.: [Frazer 1913; Moss 1925].

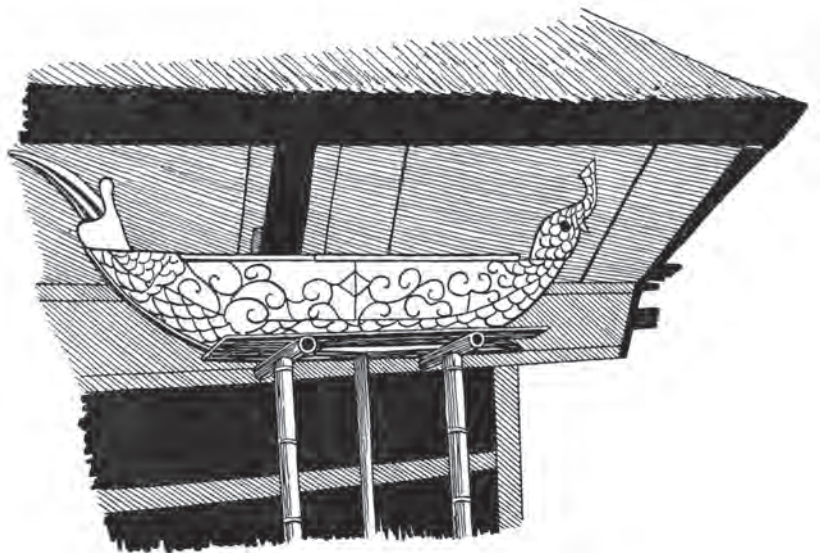


Рис. 4. Гроб батаков в форме лодки, установленный на галерее крыши дома
[Vroklage 1936: Abb. 17]

му потомку. Смерть является одновременно концом одной и началом другой жизни [Shärer 1946: 93, 105; 1966: 678, 681–682]. И в этом вечном круговращении, вечном возобновлении новой жизни осуществляется связь между прошлым, настоящим и будущим, понимаемая как конкретная цепь поколений. И поэтому неудивительно, что если жизнь, земное существование неотделимо от понятия «корабль», то и смерть как продление жизни в иной форме, как иной способ существования тоже связана с этим же понятием. В различных вариантах захоронения в гробах-кораблях и их модификациях (урнах с крышей корабля, домиках мертвых и т. п.) выражена, таким образом, не только идея возвращения к своим предкам, движения, путешествия на свою прародину, но и идея существования в потустороннем мире, в мире предков, в той обычной форме, какая была у человека в его земном существовании. Обе формы жизни — до смерти и после смерти — немислимы одна без другой, а человек, принадлежащий одновременно двум мирам, продолжает свое существование в одном и том же «доме-корабле». Это же значение имеет и ритуальный «корабль мертвых» у батаков. В данном случае «корабль мертвых» и различные способы захоронения, где присутствуют элементы, так или иначе восходящие к форме лодки, могут быть сопоставлены в функциональном плане. Тот факт, что у батаков племени каро рода Сембинг складывают в корабль останки после кремации, можно объяснить влиянием индуизма. В «корабле мертвых» наблюдается слияние индуистских представлений (обряд сжигания) с исконно батакскими. Однако это далеко не единственное и отнюдь не самое главное зна-

чение батакского «корабля мертвых». Посмотрим теперь, имея уже некоторый запас представлений о функциях корабля в жизненном цикле, что же собственно представляет собой «корабль мертвых», из каких компонентов он состоит и что на нем изображено?

№ 381-В46. Модель корабля. Сделана из светлого дерева. Длина 53 см. Нос корабля — изображение головы птицы с огромным клювом (птицы-носорога), корма — это хвост дракона, змеи или вообще рептилии. Корпус корабля покрыт красными пятнами, обведенными синими кружками, изображающими рыбью чешую или напоминающими змеиную кожу. На корабле имеется 12 изображений человеческих фигур из светлого дерева. Спереди и сзади 2 крупные фигуры (высота соответственно 18 и 17 см), остальные, расположенные в середине корабля, более мелкие (высота 8—8,5 см). Передняя фигура облачена в красную ткань. Голова покрыта белым платком. В руке держит предмет, похожий на подзорную трубу. Фигура, расположенная сзади, облачена сверху в красную, снизу в черную ткань. Голова покрыта черным платком. Из десяти более мелких фигур три завернуты в белую ткань, семь — в красную. Головы двух фигур покрыты красными, головы остальных — темно-синими платками. Ближе к корме корабля расположена мачта с тремя отстоящими на равном расстоянии друг от друга навесами; верхний и нижний красного, а средний — белого цвета. Между навесами прикреплены перья птицы. Длина мачты 69 см. Весь корабль установлен на плоской доске длиной 110 см.

№ 381-В47. Модель корабля. Сделана из дерева, покрашенного белой краской. Длина 80 см. Нос корабля — изображение головы птицы-носорога, корма — хвост дракона, змеи или другой рептилии. Корпус разрисован змеевидным орнаментом золотистого цвета. На корабле имеется шесть изображений человеческих фигур из черного дерева. Впереди расположена мужская фигура в брюках светло-бежевого цвета, облаченная в красную ткань. На ее голове — платок красного цвета. Темя покрыто белой тканью. В руках держит ружье в форме подзорной трубы. На корме корабля расположена женская фигура с характерными батакскими серьгами, облаченная в черную ткань. Руки широко расставлены. Высота обеих фигур 34 см. Между ними расположены четыре фигуры из черного дерева, длиной соответственно 16, 17, 18, 20 см. Голова у всех покрыта белой тканью. На корабле установлены три мачты с прикрепленными на них перьями птиц. Высота средней, самой большой мачты 100 см.

Что означают основные изображения на корабле — змея (дракон), птица, человеческие фигуры, мачта? Фроклаге считает, что птица-носорог и змея (дракон) обладают магической силой, благодаря которой умершие благополучно достигают своей прародины [Vroklage 1936: 744]. Однако это еще недостаточно раскрывает их символику⁷. В названных образах-символах нашли воплощение космологические представления батаков; они явля-

⁷ См. о символике архаичного мышления и символе как средстве познания в: [Elia-de 1961: 9—12].

ются также своего рода инструментами классификации и рационального освоения окружающего мира. Вселенная, по батакским представлениям, состоит из трех миров: верхнего (небо), среднего (земля) и нижнего (подземелье), соединенных мировым деревом. Нижний мир — это водная стихия, где царствует божество, представленное в виде змеи или дракона — Нага Падоха. На голове ее держится земля, или средний мир. В то же время змея связана не только с подземным миром, хотя это и главное место ее обитания. Она связана и с небом, точнее — с небесными силами, так как способна вызвать дождь, бурю, гром, молнию [Tobing 1956: 4], но и здесь сказывается прежде всего ее водная природа. Кроме того, божество подземного мира в образе змеи связано и иным способом с небом: подземная змея является одновременно двойником и антиподом божества верхнего мира, вернее, одного из трех божеств верхнего мира — Мангабулана. Согласно батакским мифам, Нага Падоха и Мангабулан произошли из одного яйца [Stöhr, Zoetmulder 1965: 52]. Таким образом, змея соотносится со всей трехчленной структурой вселенной: с нижним миром, поскольку она там живет, со средним миром, поскольку на ней держится земля, и с верхним миром, поскольку она влияет на небесные силы. Подземная водяная змея выступает также в трех ипостасях — в образе женского божества Бору Санианг Нага, живущего в озерах и морях, в образе Бораспати ни Тано — ящерицы, обитающей на земле, и в образе рогатой змеи Пане на Болон, обвивающей землю [Stöhr, Zoetmulder 1965: 51–53]. Верхний мир в восприятии батаков — это царство главного божества — Мула Джади, который действует в образах им же созданных трех богов — Батара Гуру, Сорипада и Мангабулана. Тройственная природа подземного божества соответствует тройственной природе небесного божества. Если змея является воплощением божества нижнего мира, то божество верхнего мира представлено в образах птиц — двух ласточек и петуха или, особенно у тоба батаков, птицы-носорога [Korn 1953: 116–120]. Однако существует не только противопоставление божеств верхнего и нижнего миров, выступающих в образах птицы-носорога и змеи, но и их единство. Мы уже видели, что есть намеки на слияние божеств обоих миров: Нага Падоха и Мангабулан произошли из одного яйца, змея связана с трехчленной структурой мира, а не только с подземным царством. Птица-носорог и змея — это два проявления, два образа, в сущности, единого амбивалентного божества. Это предположение подтверждает и даякский материал⁸. У даяков племени нгаджу божество верхнего мира — Махата — изображается птицей-носорогом, а божество нижнего мира — Джа-та — змеей или драконом, причем оно выступает как единая сущность с головой птицы и хвостом дракона. На культовых рисунках даякских жрецов змея часто рисуется с перьями птицы, а птица-носорог — с чешуей земно-

⁸ Религиозно-магические воззрения и модель мира даяков, особенно племени нгаджу, очень сходны, буквально даже в деталях совпадают с батакскими. Это позволяет в ряде случаев интерпретировать некоторые элементы батакской символики по аналогии с подобными же элементами у родственных им даяков.

водной змеи [Schärer 1946: 33–39]. Шерэр проследил и проанализировал у даяков последовательное противопоставление верхнего и нижнего миров, оппозиции «верх—низ» среди божеств, в социальном членении и в формах захоронения. Он показал, что птица-носорог и змея выступают у нгаджу-даяков в качестве одного из распространенных символов фратриальных различий. Птица-носорог — *бунгай* — и змея — *тамбон* — названия двух фратрий, одна из которых ассоциируется с мужским началом и патрилинейностью, другая — с женским началом и матрилинейностью. Соответственно этому у даяков имеются женские гробы в форме змеи и мужские — в форме птицы-носорога (рис. 5) или гробы, символизирующие единство водной змеи и птицы-носорога (рис. 6) [Schärer 1963: Pl. IX, 7; XVII, 90].

Но при всем том Шерэр подчеркивает не только различие, но и тождество двух символов. Сколько-нибудь важное мероприятие может быть



Рис. 5. Даякский мужской гроб [Schärer 1946: Taf. IX. Abb. 7]

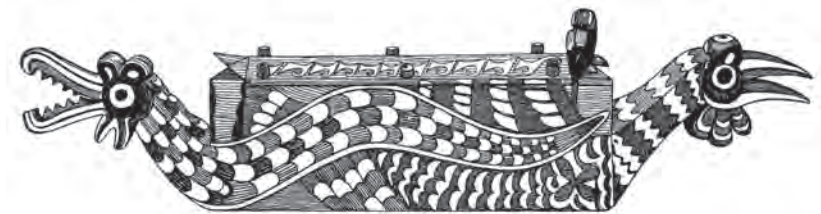


Рис. 6. Даякский гроб в форме змеи и птицы-носорога
[Schärer 1946: Taf. XVII. Abb. 20]

успешным только в том случае, если в нем участвуют представители двух фратрий, что выражается предложением «*tambom haruwei bungai*» (змея вместе с птицей) [Schärer 1966: 841, 870]. Птица-носорог и змея в мифах могут выступать как два брата-близнеца [Schärer 1966: 938], участвующих в процессе мироздания, и созидательная сила проявляется только в их единстве. Иначе говоря, Шерэр на тех же уровнях показал единство символов верхнего и нижнего миров и пришел к выводу, что основная характеристика даякской системы представлений об устройстве мира — это амбивалентность. Амбивалентна сама природа божества, выступающего в единстве мужского и женского начал, и его деятельность — одновременно и созидательная, и разрушительная, приносящая как благо и счастье, так и вред [Stöhr, Zoetmulder 1965: 52].

Аналогию этому мы видим и у батаков. Согласно батакскому космогоническому мифу, земля, средний мир, была создана в результате борьбы божеств верхнего и нижнего миров, птицы и змеи, и в то же время силами обоих божеств [Warneck 1909: 28]. Поэтому батакский «корабль мертвых», корпус которого изображает собой птицу-носорога с туловищем и хвостом змеи, — это символ единства и противоположности двух миров — верхнего и нижнего, символ динамичной и двойственной природы божеств обоих миров, различных и в то же время сливающихся и взаимозаменяющих друг друга, являющихся, в конечном счете, амбивалентной сущностью единого божества. Если мы установили, что птица-носорог и змея «корабля мертвых» символизируют верхний и нижний миры, то отсюда, естественно, следует, что мачта корабля представляет собой мировое дерево, соединяющее три космические зоны.

В одном батакском мифе говорится, что мировое дерево, или дерево жизни, возникло благодаря созидательной силе верховного божества — Мула Джади — и сначала стояло у входа в верхний мир, а своими корнями достигало среднего мира. Но позже три других божества обрезали его корни [Warneck 1909: 28]. Существует и другая версия мифа о мировом дереве: Мула Джади посадил дерево в центре среднего мира, оно своей кроной достигает верхнего мира, а корнями стоит в нижнем мире [Tobing 1956: 57, 60, 61]. У батаков, как и у многих народов, мировое дерево является не только моделью всей вселенной, но и источником жизни, хозяином судьбы. На каждом листочке его написаны различные судьбы душ, которые реализуются тогда, когда душа попадает в средний мир [Warneck 1909: 28]. Подобный взгляд на роль мирового дерева имеет самые широкие типологические параллели [Eliade 1951: 235–353]. Не случайно поэтому праздник мертвых и у батаков, и у даяков заканчивается разрушением изображения мирового дерева с тем, чтобы его снова воссоздать и показать, как из смерти возникает новая жизнь. В этом и состоит заключительный смысл праздника мертвых, который как бы выражает в ритуале, драматизирует космогонический миф [Schärer 1966: 786–787] и полностью смыкается со всей системой представлений о жизни после смерти. Роль мирового дерева специально исследована в ряде работ [Holmberg 1923; Bosch 1960], обобщенных в трудах

М. Элиаде [Eliade 1949: 238–281; 1951: 244–259; 1961: 29–33]. Он показал разнообразное воплощение представлений о мировом дереве (столб, гора, лестница, дорога, шаманское дерево) и обозначил всю его поистине неисчерпаемую символику как «символику центра или космической оси», пронизывающую всю картину вселенной от макрокосмоса до микрокосмоса, вплоть до устройства жилища.

Три навеса на мачте корабля № 381-B46 соответствуют трем мирам, а каждая из трех мачт на корабле № 381-B47, очевидно, олицетворяет определенные части мирового дерева, расположенные также во всех трех мирах. Трехчленное строение дерева соотносится не только с трехчленным вертикальным делением окружающего мира у батаков, но и с тремя воплощениями божеств верхнего и нижнего миров. У батаков действует космологическая схема «дерево-птица» и «дерево-змея». В какой-то степени змея сама подобна мировому дереву, будучи также связана со всеми тремя мирами, — представление, широко известное у ряда народов [Топоров 1972: 72]. Дерево жизни у батаков, так же как и птица-носорог и змея, является символом одновременно верхнего и нижнего миров, божеств этих миров, жизни и смерти, т. е. символом вселенной в ее единстве.

Итак, составные части корабля — птица-носорог, змея и мачта — синонимичны по значению и поэтому, вероятно, так легко взаимно заменяют и нейтрализуют друг друга. Сам же корабль в целом воплощает и снова повторяет в себе эту, казалось бы, уже избыточную символику представлений о вселенной, воспринимаемой в ее целостности. Если добавить к сказанному, что понятие «корабль» неразрывно связано с жизнью до и после смерти, что праздник смерти, в котором участвует «корабль мертвых», изоморфен космогоническому миру, является ритуализацией мифа о мироздании, то мы опять увидим, что это, в сущности, является повторением на разных уровнях и выраженной разными способами все той же символики единства вселенной и взаимосвязанности всех ее частей, возникновения жизни из смерти, вечного возрождения, приобщения человека к космическим силам, управляющим всей жизнью.

Однако уже не раз отмечалось, что те же самые символы находятся одновременно в отношении противопоставления, образуют оппозиции. В этом смысле они классифицируют явления внешнего мира, что можно обнаружить уже на рассмотренном выше материале. У батаков наблюдается отчетливый параллелизм противопоставлений верха и низа, выступающих в форме «небо—земля» и «земля—преисподняя», птицы и змеи, мужского и женского начала. Это подтверждается хотя бы наличием специальных мужских гробов в форме птицы-носорога и женских — в форме змеи. Низ, женское начало, связано с водой (водяная змея) и противопоставляется верху, мужскому началу, тому, что над водой. Человеческие изображения на корабле, к интерпретации которых мы переходим, дополняют эту картину. На корабле 381-B47 впереди изображена явно мужская фигура в светлых брюках, в красном одеянии, называемая «капитаном корабля» [Stöhr, Zoetmulder 1965: 176], который сопровождает души умерших в потусторон-

ний мир. Но сзади на корабле находится и явно женское изображение с серьгами в ушах, облаченное в черное одеяние. Очевидно, это изображение также представляет того, кто ведет души в потусторонний мир, но если мужчина, одетый в светлое, в красную или белую ткань, ведет умерших в верхний мир, связанный с птицей, с мужским началом, то женщина, одетая в черное, ведет умерших в нижний мир, связанный со змеей, женским началом, водой. Пространственная символика дополняется цветовой. Верх связан со светлым (белым и красным) цветом⁹, а низ — с темным. Универсальность этих оппозиций устанавливается на том основании, что она прослежена у многих народов мира [Иванов, Топоров 1965: 192—197], и батаки, по-видимому, не исключение. Что касается маленьких человеческих фигурок, то они являются, очевидно, персонифицированными изображениями душ умерших. Их цветовая символика (черно-белая — 381-B47, красная в сочетании с белым и черным — 381-B46) соотносится с выделенными пространственными противопоставлениями в структуре коллектива, что требует, конечно, специального исследования.

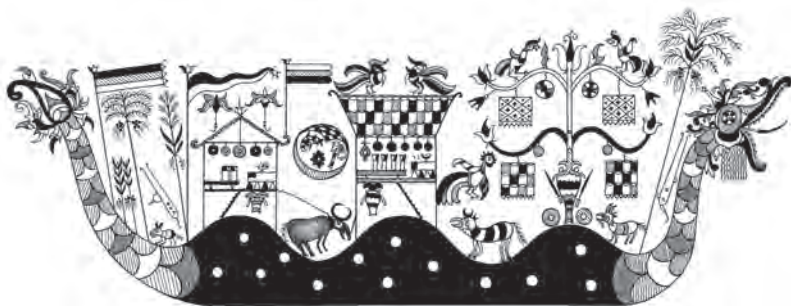


Рис. 7. Изображение даякского корабля духов (племя нгаджу)
[Zimmerman 1968: 205, Taf. XIX]

Итак, всего лишь в одной функции «корабля мертвых» — перевозить умерших в потусторонний мир — сосредоточились по существу разнообразные аспекты батакского мировосприятия, связанные со строением вселенной, природными явлениями, пучком понятий, относящихся к жизни и смерти. Благодаря всей символике постепенно выявилась полисемантическая природа «корабля мертвых». Если мы теперь взглянем на нее шире, с позиции сравнительно-типологического изучения, то в многозначной

⁹ Красное в различных системах противопоставлений выступает иногда функционально равным черному, а иногда белому [Иванов, Топоров 1965: 194, 196] У батаков, очевидно, этот цветовой признак характеризует то верхний мир (красный в сочетании с белым), то нижний (красный в сочетании с черным на женской фигуре и на мелких человеческих фигурках корабля № 381-B46).

символике корабля выявится еще одно его значение, может быть самое главное. Одновременно теперь можно ответить и на ряд вопросов, поставленных в начале статьи. Нетрудно провести параллель между трехчленным делением мира у батаков и трехчленными структурами классического шаманистского ареала [Анисимов 1958: 163–164]. А кто может быть проводником, «капитаном корабля» (у батаков в двух образах — мужском и женском), который ведет души умерших в потусторонний мир? Это одна из функций шамана вообще, в том числе и в Индонезии, но у различных народов она перешла к другим категориям лиц — особым жрецам (у нгаджу-даяков), профессиональным плакальщицам (у ибан-даяков) и т. д. Кто может повести души умерших не только в преисподнюю, но и на небо? Только душа шамана способна в экстатическом полете совершить ритуальное восхождение на небо. Следовательно, и здесь функции проводника на батакском корабле тождественны шаманским. Но шаман совершает свой полет благодаря дереву, связывающему три мира. Вариантом этого дерева на корабле является мачта (или три мачты), которая, таким образом, оказывается и воплощением шаманского дерева. Это же дерево помогает шаману проникнуть и в подземный мир, в преисподнюю, которая представляет собой водную стихию. Именно это символическое море, о котором поется в песнях, и должна пересечь душа умершего, что вполне согласуется с представлениями о потустороннем мире у батаков, который находится под землей, с путешествием по воде или по морю, которое является неизменным мотивом погребальных плачей. Батакский «корабль мертвых», очевидно, полностью соответствует шаманской лодке, являющейся средством передвижения шамана в его экстатическом путешествии в подземном мире и имеющейся у народов с развитой системой шаманизма¹⁰. «Корабль мертвых» у батаков является в таком случае воплощением необходимых и устойчивых признаков, позволяющих говорить о наличии шаманского комплекса, хотя у них отсутствует шаманизм как господствующее явление в религиозной жизни, как некая идеальная модель, в которой нашли бы выражение все характерные черты этого явления. Каким образом соединить теперь происхождение «корабля мертвых», связанное, в конечном счете, с этногенезом, миграционными процессами, предками батаков, пришедшими на лодках, и его функцию шаманского корабля? Тут возможны два пути решения проблемы: либо пришельцы на лодках принесли с собой комплекс шаманских представлений, что вполне возможно, если считать родной шаманизма Восточную Азию, либо лодки вошли как атрибут шаман-

¹⁰ См., например: Нишань самани битхэ (предание о нишанской шаманке) [Волкова 1961]. У ряда других народов Индонезии — даяков, малайцев, некоторых народов Южной Суматры — лодки используются в шаманской практике, с одной стороны, как вместилище злых духов (рис. 7), болезней, которое выпускают в открытое море, с другой — как средство передвижения шамана в стране духов в поисках исчезнувшей души больного [Steimann 1941: 182–195; Skeat 1906: 427; Cuisinier 1938: 108–109]. У батаков, однако, эти явления не нашли яркого отражения.

ства, существовавшего или возникшего позже уже у самих батаков, что также вполне возможно, если исходить из теории конвергентного развития шаманизма на определенной стадии. По существу, это уже выливается в решение проблемы происхождения шаманизма в Индонезии. Но, как бы ни был решен этот вопрос, важно только одно: «корабль мертвых» батаков со всеми его атрибутами является необходимым источником для изучения прежде всего шаманских представлений у этого народа.

КОЛЛЕКЦИЯ ПРЕДМЕТОВ КУЛЬТУРЫ И БЫТА ИЗ МАЛАЙЗИИ¹

Исторически сложилось так, что предметы, относящиеся к малайцам Малайзии, МАЭ специально не приобретались. До середины XIX в. территория Малаккского полуострова — часть современной Малайзии — составляла единое целое с Индонезией. Коллекции по всем народам, живущим в Малайзии и Индонезии, относились к малайско-индонезийскому региону в целом. Основную часть малайзийской коллекции составляет иллюстративный материал (коллекции № 2343, 2889, 3436, И-859). И предметы, и иллюстрации принадлежат в основном коренным обитателям — сеноям, джакунам (№ 1094, 2348, 3005, 3321), а не малайскому населению. К тому же немногочисленные предметы культуры и быта аборигенов — орудия труда, охоты и рыбной ловли, музыкальные инструменты, некоторые виды одежды — являются в значительной мере случайными и разрозненными приобретениями и не могут достаточно полно охарактеризовать их традиционную культуру. Можно добавить к этому, что последняя такая коллекция была получена в начале XX в.

В 1979 г. в МАЭ поступила коллекция из Малайзии (34 предмета), особое значение которой в свете сказанного выше нет необходимости доказывать. Собранная специалистом по малайско-индонезийской филологии доцентом Восточного факультета Ленинградского университета А. К. Оглоблиным во время пребывания в Малайзии в течение 1978–1979 гг., она оказалась по существу первой целенаправленно составленной коллекцией, отражающей традиционный быт и культуру собственно малайцев Малайзии — крестьянского и городского населения.

Предметы хозяйства и домашнего обихода составляют основную часть этой коллекции: орудие-сиденье для чистки кокосового ореха (№ 6820-28), кувшины для воды — хозяйственные и декоративные (№ 6820-1–5), плетеное блюдо для фруктов, ложки для накладывания риса, формочки для пирожных, печенья и хвороста, плетеные тарелки (№ 6820-8–13, 17). С домашней обстановкой связаны и особые настенные украшения (№ 6820-32–35).

Важное место в коллекции занимают предметы, связанные с сельским хозяйством, — серп, нож для срезания риса под метелку, веялки для риса, шляпа от солнца для работы в поле (№ 6820-6, 7, 14, 15, 26).

Несколько предметов коллекции характеризуют традиционную одежду и украшения: традиционная мужская рубашка (№ 6820-24) и мусульманская шапочка, вязаная белая шапочка, которую носят пожилые мужчины, ткань для саронга, браслеты, сеточка и заколка для прически (№ 6820-18 а, б, 19, 23, 27). Собирателем всегда, когда только было возможно, фиксировал место приобретения вещи и место ее происхождения. Это

¹ Впервые опубликовано в: Культура народов Индонезии и Океании. Л., 1984. С. 136–143. (СМАЭ. Т. XXXIX).



Рис. 1. Орудие-сидение для чистки кокосового ореха (№ 6820-28)



Рис. 2. Кувшин декоративный (№ 6820-2)



Рис. 3. Кувшин декоративный
(№ 6820-3)



Рис. 4. Кувшин для воды
хозяйственный (№ 6820-4)

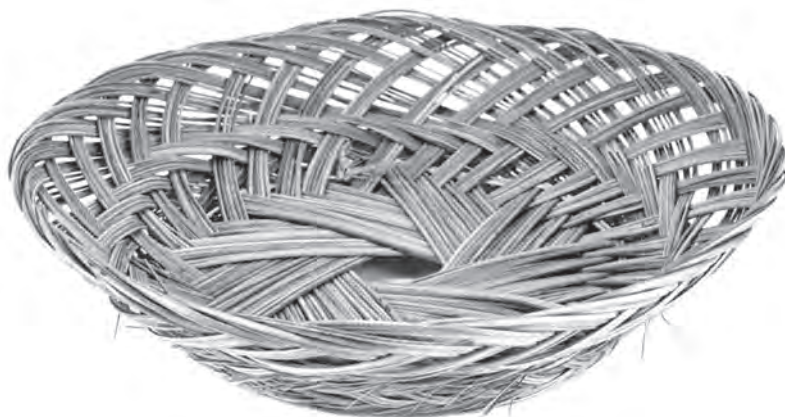


Рис. 5. Блюдо плетеное (№ 6820-13)

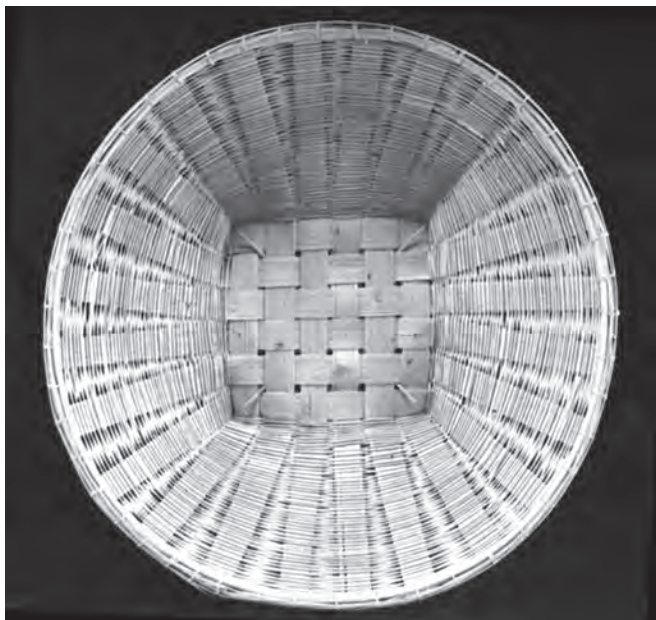


Рис. 6. Тарелка плетеная (№ 6820-17)

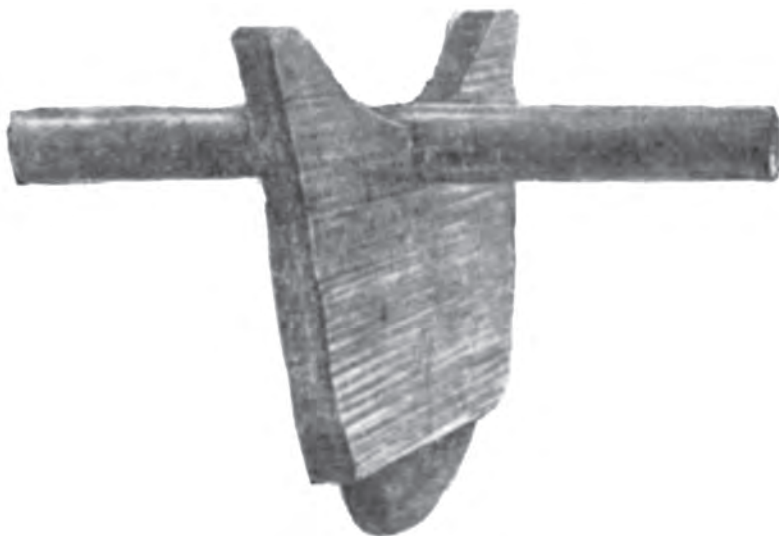


Рис. 7. Нож для срезания риса под метелку (ketam padi) (№ 6820-7)

несомненное достоинство коллекции позволяет увидеть в каждом предмете не только его общемалайские черты, но и региональные особенности. Не всегда место приобретения вещи совпадает с ареалом ее распространения и, следовательно, с распространением того культурного явления, которое данная вещь отражает. Например, кукла из раскрашенной буйволовой кожи, купленная на выставке народных промыслов в Национальном музее в Куала Лумпуре, представляет собой персонаж театра теней Ситу, героиню Рамаяны. Но происходит этот предмет из штата Келантан. И это не случайно, так как театр теней, особенно популярный на Яве, в Малайзии не получил большого распространения. Единственное место, где этот театр существует издавна и развивается сегодня, — это штат Келантан [Cuisinier 1957].

Ряд вещей из коллекции имеют тайское происхождение, хотя и приобретены в Куала Лумпуре: браслеты, плетеная тарелка, сеточка и заколка для поддержания прически. В то же время такие сугубо малайские предметы, как традиционная рубашка и шапочка, куплены в столице штата Кедах Алор Стар, где сиамцы проживают компактными группами (всего в Малайзии насчитывается 30–40 тыс. сиамцев) [Шпажников 1981: 126]. Факт проникновения тайских вещей в современный быт Малайзии сам по себе интересен, поскольку свидетельствует о том, что и сейчас сохраняются связи на бытовом уровне между Таиландом и Малайзией, которые существовали еще в древности и в средневековье и были отмечены многими источниками, в том числе и в малайских исторических произведениях [Sedjarah Melaju 1952: 100–110]. То же самое можно сказать и в отношении предмета индийского происхождения — ткани для саронга.

Как уже отмечалось, данная коллекция отражает быт современного малайского населения Малайзии, которое уже более ста лет развивается самостоятельно, не поддерживая регулярных и постоянных связей с Индонезией, в частности с островами Суматра и Ява. И чем больше проходит времени, тем сильнее ощущаются различия в жизни малайцев Малайзии и Индонезии. Но в области традиционной культуры единство малайского народа и его родство с другими народами Индонезии еще четко прослеживается. Предметы малайзийской коллекции дают возможность убедиться в этом: достаточно сравнить нож для срезания риса на Яве из коллекции XIX в. (№ 1796–32) и нож из малайзийской коллекции (№ 6820–7) или веялку для риса у батаков (№ 381 Н-5) и современную малайзийскую веялку (№ 6820–15), чтобы увидеть их полную идентичность. Также мяч из ротана у малайцев Суматры, полученный в музей в XIX в. (№ 2340–37), ничем не отличается от современного малайзийского мяча из ротана для игры *сепак такроу* (№ 6820–30).

Таким образом, первая малайзийская коллекция представляет в миниатюре жизнь Малайзии с разных сторон: в ее сегодняшнем виде, давних исторических связях с Таиландом и Индией и в единстве с традиционной культурой Индонезии.



Рис. 8. Традиционная мужская рубашка (№ 6820-24)

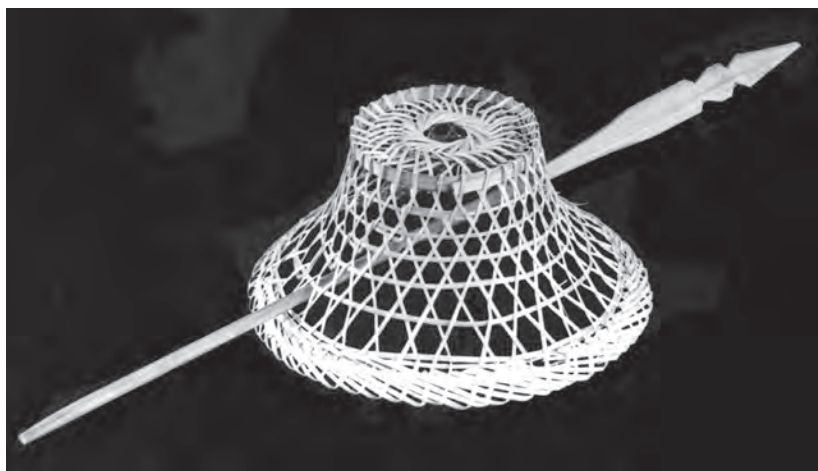


Рис. 9. Плетеная сеточка и заколка для волос (№ 6820-18)

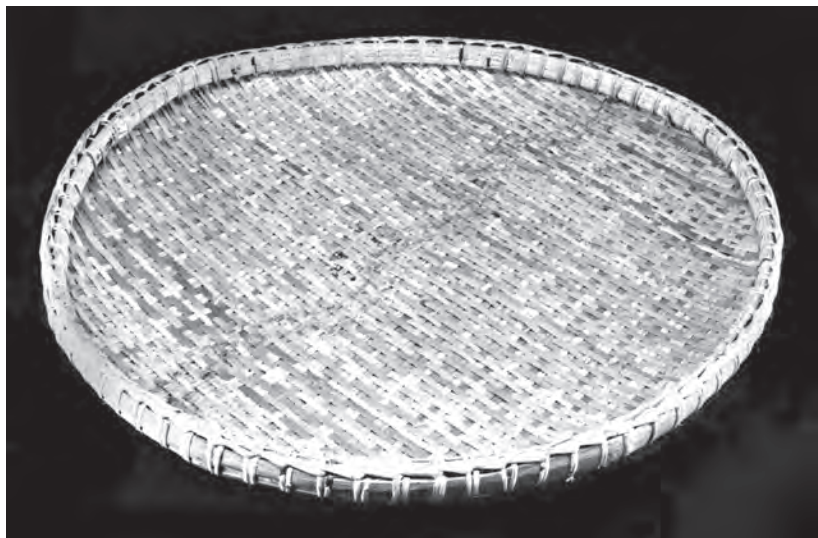


Рис. 10. Веялка для риса (№ 6820-15)



Рис. 11. Мяч плетеный из ротана (6820-30)

Описание коллекции

№ 6820-1. Кувшин декоративный коричневого цвета с пробкой. Сделан в штате Перак. Куплен на выставке промысла и сельского хозяйства шт. Перак. Высота 21 см, окружность тулова 35 см.

№ 6820-2. Кувшин декоративный коричневого цвета. Сделан в штате Перак. Куплен на выставке промысла и сельского хозяйства шт. Перак. Высота 13 см, окружность тулова 27 см.

№ 6820-3. Кувшин декоративный коричневого цвета. Сделан в штате Перак. Куплен на выставке промысла и сельского хозяйства шт. Перак. Высота 13 см, окружность тулова 27 см.

№ 6820-4. Кувшин хозяйственный черного цвета для воды. Сделан в г. Парит (шт. Перак). Куплен в хозяйственной лавке города Парит. Высота 35 см, окружность тулова 53 см.

№ 6820-5. Кувшин хозяйственный черного цвета для воды. Сделан в г. Парит (шт. Перак). Куплен в хозяйственной лавке г. Парит. Высота 26 см, окружность тулова 39 см.

№ 6820-6. Серп железный, рукоятка деревянная. Куплен в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина 40 см.

№ 6820-7. Нож для срезания риса под метелку (*ketam padi*). Лезвие железное, рукоятка деревянная. Куплен в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина 9 см, ширина 5,5 см.

№ 6820-8. Ложка деревянная для накладывания риса. Куплена в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина 24 см, ширина 9 см.

№ 6820-9. Ложка деревянная для накладывания риса. Куплена в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина 24 см, ширина 9 см.

№ 6820-10. Ложка деревянная для раскладывания пирожных и печеных изделий. Куплена в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина 34 см, ширина 5,5 см.

№ 6820-11. Формочка деревянная для пирожных или печенья. Куплена в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина 18 см, ширина 3,5 см.

№ 6820-12. Формочка металлическая для пирожных или хвороста. Куплена в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина 18 см, ширина 3,5 см.

№ 6820-13. Блюдо для фруктов плетеное коричневато-сероватого цвета. Куплено в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Ширина 27 см.

№ 6820-14. Веялка плетеная в форме треугольника с закругленными углами. Куплена в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина 37 см, ширина в самой широкой части 30 см.

№ 6820-15. Веялка плетеная круглая. Куплена в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Диаметр 54 см.

№ 6820-16. Кукла из кожи буйвола. Изображает Ситу — жену Рамы и героиню малайского эпоса по мотивам «Рамаяны». Раскрашена в синий и желтый цвета. Является принадлежностью театра теней или плоских кожаных кукол из штата Келантан. Куплена на выставке народных промыслов в Национальном музее в Куала Лумпуре. Длина 40 см, ширина в бедрах 11 см.

№ 6820-17. Тарелка плетеная. Происхождение тайское. Куплена у уличного торговца в Куала Лумпуре. Ширина 20 см.

№ 6820-18 а, б. Плетеная сеточка и заколка для волос. Происхождение тайское. Куплены у уличного торговца в Куала Лумпуре. а. Сеточка для поддержания прически (узла из волос). Ширина 6 см; б. Заколка для волос деревянная. Длина 17,5 см.

№ 6820-19. Браслет на руку. Происхождение тайское. Сплетен из соломы и ниток

красного и белого цветов. Куплен у уличного торговца в Куала Лумпуре. Диаметр 7 см.

№ 6820-20. Браслет на руку. Происхождение тайское. Сплетен из соломы и ниток красного и белого цветов. Куплен у уличного торговца в Куала Лумпуре. Диаметр 7 см.

№ 6820-21. Браслет коричневый. Происхождение тайское. Сплетен из соломы и ниток. Куплен у уличного торговца в Куала Лумпуре. Диаметр 7 см.

№ 6820-22. Браслет синий тайского происхождения. Сплетен из соломы и ниток. Куплен у уличного торговца в Куала Лумпуре. Диаметр 7 см.

№ 6820-23. Шапочка вязаная из белых ниток для пожилых мужчин. Куплена в малайском торговом центре г. Алор Стар (шт. Кедах). Диаметр 18 см.

№ 6820-24. Мужская рубашка традиционного покроя (*baju kurung*), расширенная книзу. Ткань хлопчатобумажная бледно-голубого цвета. Куплена в малайском торговом центре г. Алор Стар (шт. Кедах). Окружность ворота 32 см, длина рукава 53 см, ширина в поясе 51 см, общая длина 72 см.

№ 6820-25. Мусульманская мужская шапочка из черного бархата (*songkok*). Куплена в малайском торговом центре г. Алор Стар (шт. Кедах). Диаметр 11,5 см, длина 21,5 см.

№ 6820-26. Шляпа крестьянская плетеная круглой формы. Защищает от солнца во время полевых работ. Куплена в малайском торговом центре г. Алор Стар (шт. Кедах). Диаметр 47 см.

№ 6820-27. Ткань хлопчатобумажная для саронга индийского происхождения. Ткань в крупную клетку коричневого, темно-серого и белого тонов. Куплена в малайском торговом центре г. Алор Стар (шт. Кедах). Длина 1,7 м, ширина 1,2 м.

№ 6820-28. Складное орудие-сиденье из дерева для чистки кокосового ореха. Наконечник железный. Куплено в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Длина в сложенном состоянии 58 см.

№ 6820-29. Курильница в форме глиняного сосуда с ручкой. Куплена в хозяйственной лавке г. Парит (шт. Перак). Диаметр 12 см, высота 8,5 см.

№ 6820-30. Мяч плетеный для игры *sepak takraw*. Имеется этикетка с надписью *sepak takraw*. Куплен в торговом центре Куала Лумпура. Длина окружности 44 см.

№ 6820-31. Высушенный плод пальмы *nipah*, или болотной пальмы, коричневого цвета в форме бутылки. Растет в Малайзии повсеместно. Данный плод — из д. Алор Мелинтаг (шт. Кедах). Употребляют для приготовления самогона (мякоть плода), а листья используют как материал для покрытия крыши. Длина 12 см, ширина в самой широкой части 10 см.

№ 6820-32. Настенное украшение из битого стекла в форме квадрата, вставленного в рамку. Искусство *hat*. Изображает сцену из малайского эпоса о ханг Туахе: ханг Туах убивает ханг Джебата. Написано по-малайски: *tak hilang Melayu didunia* — «не исчезнут малайцы из мира». Куплено на малайском рынке Пасар Минггу в Куала Лумпуре. Размер — 20×20 см.

№ 6820-33. Настенное украшение из битого стекла в форме квадрата, вставленного в рамку. Искусство *hat*. Изображение представляет собой надпись, выполненную арабским шрифтом, со значением «Аллах». Куплено на малайском рынке Пасар Минггу в Куала Лумпуре. Размер — 18×18 см.

№ 6820-34. Настенное украшение из битого стекла в форме квадрата, вставленного в рамку. Искусство *hat*. Изображение представляет собой надпись, выполненную арабским шрифтом, со значением «Мухаммад». Куплено на малайском рынке Пасар Минггу в Куала Лумпуре. Размер — 18×18 см.

НОВАЯ КОЛЛЕКЦИЯ БАТАКСКИХ ЖРЕЧЕСКИХ КНИГ¹

Первые жреческие книги батаков (*pustaha*) поступили в МАЭ в конце XIX — начале XX в. от немецких ученых-собирателей Г. Мейсснера (в 1897 г.), К. Машмейра (в 1904 г.) и А. Грубауэра (в 1914 г.). Всего в коллекции было 16 книг². В 1974 г. эта коллекция пополнилась новыми книгами, приобретенными специально для Музея голландской ученой-миссионеркой Маргарет Корделией Йонгелинг во время ее работы в Индонезии в 1973 г.

Все батакские жреческие книги написаны на длинных полосах коры дерева *алим* (*Aguilaria Malaccensis*), выскобленной и покрытой с двух сторон клейстером из рисовой муки. Для письма используют черную краску (*mang-si*), приготовленную из смеси сажи и смолы нужной консистенции. Пишут заостренными бамбуковыми палочками, расщепленным рогом буйвола или тугой жилкой пальмового листа.

Данная статья представляет собой опыт интерпретации конкретных сведений, полученных при изучении четырех книг из коллекции № 6731-1, 2, 3, 4. Работа с книгами была значительно облегчена тем, что их предварительно изучил крупнейший знаток батакских рукописей, литературы и фольклора проф. П. В. Фоорхуве (Голландия). Он определил их содержание и для последней, четвертой, книги дал полную транслитерацию текста, которая приводится в конце статьи. В связи с этим я выражаю проф. П. В. Фоорхуве огромную благодарность за помощь.

Книги являются необходимым атрибутом батакских жрецов. Жрецы сами их составляют, переписывают и постоянно обращаются к ним в своей деятельности. Из книг можно даже узнать имена их составителей и владельцев. Книга № 6731-2 принадлежала двум жрецам: наставнику по имени Si Djuwangan pi adji и его ученику по имени Ama Si Mordjombut. Книга № 6731-3 также принадлежала двум владельцам и даже написана разными почерками. Начал ее писать жрец-наставник по имени Guru Tumugun, а продолжил его ученик Ama Si Talbe. Из 4-й книги мы не только узнаем имя ее составителя и владельца — жреца Si Radjoin, но и его этническую принадлежность. Он происходит из батакского племени сималунган. Об этом прямо говорится на с. 11 и 32.

Первая рассматриваемая книга (№ 6731-1) посвящена двум темам: 1) предсказаниям по небесному шнуру (*poda ni rambu siporhas*), 2) правилам приготовления противоядий, лекарств от болезней и дурного воздействия (*tabar*). Небесный шнур — это особый вид оракула, к предсказаниям которого обычно прибегают во время военных столкновений. Прежде чем объяснить этот вид предсказаний, необходимо кратко охарактеризовать виды деятельности жрецов в целом.

¹ Впервые опубликовано в: Культура народов Индонезии и Океании. Л., 1984. С. 120–135. (СМАЭ. Т. XXXIX).

² Более подробно об этих книгах см.: с. 247–272 наст. изд.

Среди батакских жрецов существует «специализация» в определенном виде магии, и соответственно этому каждый из них имеет особые титулы: *datu panaor* — жрец-исцелитель, врач; *datu porsipuspus* — жрец-специалист по черной магии; *datu pormangmang* — жрец-заклинатель; *datu pangatiha torus* — жрец-ясновидец, толкователь примет; *datu porsisean* — жрец-наставник; *datu pormangsilopian* — жрец-каллиграф; *datu panusur di bisara na godang* — жрец-специалист по уничтожению магической силы врага; *datu panudju* — жрец-предсказатель погоды, и т. п. [Winkler 1925: 77]. До недавнего времени батаки вели между собой постоянные войны, и в деятельности жреца большое место занимала военная магия. Отправляясь на войну, батаки должны были знать, какие места особенно опасны для воинов общины и где находится дух врага. Ответить на этот вопрос мог только *datu*, да и то не всякий, а только *datu pangarumbu*, который владеет искусством гадания и предсказания по небесному шнуру. Один из способов этого вида гадания следующий: из смеси воска и древесной смолы жрец лепит две головки ящериц и вставляет в их рты перламутр, а в глаза — бисеринки, причем одной — белого, а другой — красного цвета. Воск должен быть взят из улья диких пчел с приклеенными к нему жалами (*puli na morporhas*). Ящерица с глазами из красного бисера называется *porhas*. *Porhas* — это предмет, в который когда-то попала молния, а потому он особо почитается. Ящерица с глазами из белого бисера называется *sibangke*, что значит «труп». Затем жрец берет черный шнур, свитый из волосяного покрова пальмового ствола (*ijuk*), длиной около 1 м и прикрепляет его к головкам ящериц. Это и есть небесный шнур. Он хранится в специальной бамбуковой коробочке, покрытый куском тигровой шкуры или *ijuk*’ом и бамбуковой корой. Жрец называет шнур «знаток опасности и победы». Перед каждым употреблением шнура ему приносят жертвы, перед ним жгут благовония, произносят заклинания и просят духов, действующих через него, дать благоприятные предсказания. Жрец несколько раз вертит коробочку, а затем открывает крышку. Если окажется, что головка ящерицы *porhas* задела головку ящерицы *sibangke*, то это значит, что своя деревня победит и воины вернутся невредимыми. Жрец также предсказывает, будет ли взят в плен военачальник врага или только его подчиненные [Winkler 1925: 191].

Текст в книге распадается на описание значений и функций отдельных мест на шнуре (*rima ni rambu*) и на перечень примет, раскрывающих смысл отдельных положений шнура (*pandjanai*).

Книга подобного содержания была транслитерирована и переведена на немецкий язык И. Винклером [Winkler 1954: 346–354]. Сходны по содержанию книги из коллекции МАЭ № 385Д5 (заповедь 4) и 855-216 (заповедь 1).

В книге № 6731-1 имеются иллюстрации: три ящерицы, выполненные красной краской, черная ящерица (рис. 1), а также рисунок, изображающий различные положения шнура (рис. 2). В этой же книге очертания ящерицы приданы и традиционному рисунку декоративного характера (рис. 3), который выполняет функцию заставки или указывает на начало нового предписания (главы). Этот рисунок называется *bindu matoga*.

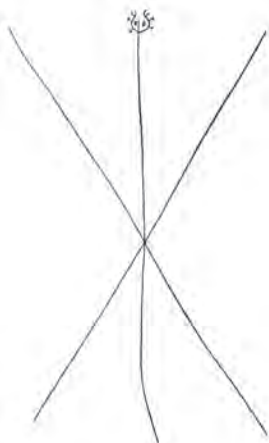


Рис. 1. Изображение ящериц (№ 6731-1)

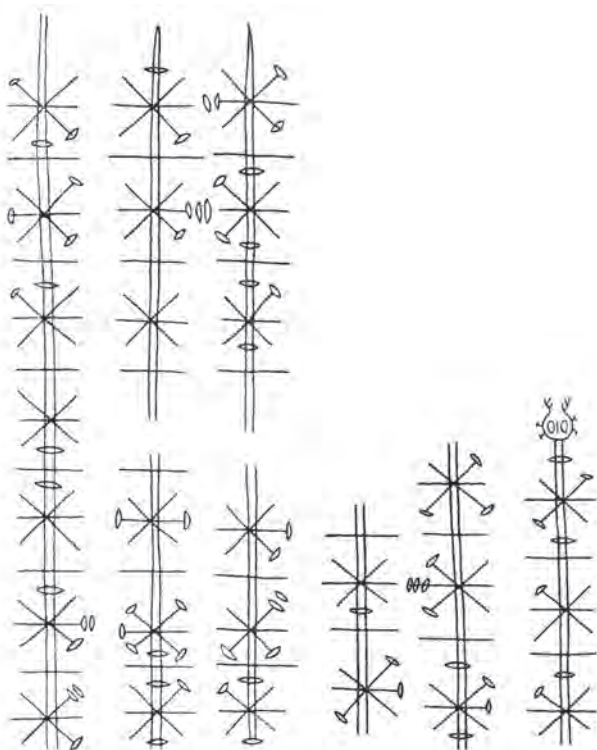


Рис. 2. Различные положения гадательного шнура (№ 6731-1)



Рис. 3. *Bindu matoga* — рисунки в виде ящериц, указывающие на начало главы или абзаца книги (№ 6731-1)

Существуют и другие способы предсказания по небесному шнуру. Жрец, вынув шнур из коробки, кладет его на землю и, наступив на середину, выбрасывает оба его конца с головками ящериц. Если при этом часть шнура с головкой ящерицы *roghas* извивается или оказывается сверху, то это означает благоприятный исход войны; если сверху окажется шнур *sibangke* — это признак поражения [Winkler 1925: 191].

Имеется еще один вид предсказания с небесным шнуром. В коробочке цилиндрической формы находятся два шнура с головками змей, вылепленными из каучука. Жрец вынимает их, обматывает вокруг пальца и кладет в свернутом виде в коробочку. Затем, плотно закрыв крышку, он правой рукой держит веревки, к которым прикреплена коробочка, а левой с силой крутит ее. Через некоторое время жрец перестает вращать коробочку, которая, однако, по инерции продолжает крутиться. Сосчитав до семи, жрец останавливает коробочку, произносит заклинания и открывает крышку. Если оказывается, что головы змей обращены к нему, то не произойдет ничего неприятного; если же они обращены в противоположном направлении, то это считается неблагоприятным знаком и надо приложить усилия, чтобы предотвратить предсказание [Pleyte 1891a: 311]. Давать предсказания по шнуру — одна из обязанностей жреца-специалиста по военной магии, но не самая главная.

Основная его задача состоит в том, чтобы направить на врага средство, называемое *pangulubalang*, которое должно нанести ущерб врагу, обезвредить его магическую силу и в то же время защитить свою деревню от дей-

ствия вражеского колдовства. *Pangulubalang* — это общее название магических средств; многочисленные рецепты их приготовления, заклинания, связанные с ними, занимают обычно самое большое место в различных жреческих книгах [Ревуненкова 1969: 46–247]. Этому сюжету посвящены многие батакские рукописи, хранящиеся в Лейденской университетской библиотеке [Voorhoeve 1977]. О конкретном виде *pangulubalang*’а под названием *si tapi sindar mata ni ari* говорится во второй рассматриваемой книге (№ 6731-2). Что касается второй заповеди книги № 6731-1, посвященной приготовлению лекарств и противоядий, то она примыкает к жреческим текстам из коллекции МАЭ, описанным ранее, — № 381Д4 (заповедь 2), № 2318-16. Третья рассматриваемая книга (№ 6731-3) заполнена предписаниями, связанными с талисманом (*poda ni taoar humala djolma*). Книг с подобным содержанием в коллекции МАЭ до сих пор не было.

Работа с указанными жреческими книгами крайне затруднена не только вследствие исключительной сложности текстов подобного рода, но и из-за их плохой сохранности.

Более подробного освещения и комментариев требует четвертая книга, сохранившаяся в наилучшем виде. Она состоит из двух частей: первой (с. 1–25) — предписаний, связанных со значением определенных дней (*poda ni hata-hata ni ari ni rodjang*), и второй (с. 25–32) — предписаний, касающихся предсказаний по рисовым зернам (*poda ni ale amang hata-hata ni tandung parbisikan*).

Что касается первой части книги, то аналогичное содержание встречалось в ранее описанных книгах коллекции МАЭ №№ 381Д1, 381Д2. В книге № 381Д1 7-я заповедь называется *poda ni hata-hata ni ari rodjang*, а в книге № 381Д2 2-я заповедь называется *poda ni ari rodja*, т. е. «заповеди, касающиеся значения дней». Но полного совпадения текстов нет. Каждая жреческая книга, будучи принадлежностью определенного жреца или нескольких жрецов, отражает особенности их индивидуальной техники предсказаний и гаданий. Число сюжетов и тем в жреческих книгах может быть вполне определенным и ограниченным, но конкретное раскрытие известной темы составляет единственное в своем роде и неповторимое содержание каждой книги. Поэтому сами тексты никогда не бывают идентичными, хотя частично состоят из одних и тех же формул.

Содержание этой части книги будет совершенно непонятным, если не знать, как представляют себе батаки время, временные циклы. Поэтому сведения, сообщенные в книге, требуют соответствующей интерпретации и комментария.

Как и многие древние народы Азии, батаки создали календарь на основе периодичности в движении луны³. В книге перечислены все дни недели имеем в зависимости от состояния лунных фаз. Первая неделя месяца — период новолуния (*poltak*), и соответственно названы дни недели: первый

³ О лунных и лунно-солнечных календарях см.: [Селешников 1977: 96–146].

день новолуния, т. е. понедельник (*suma ni poltak*), второй день новолуния, т. е. вторник (*anggara ni poltak*), третий день новолуния, т. е. среда (*muda ni poltak*), и далее четверг (*boraspati ni poltak*), пятница (*sihora ni poltak*), суббота (*samisara ni poltak*). Затем идет вторая неделя месяца, когда луна прибывает. Соответственно перечислены те же дни недели, но с добавлением иной лунной фазы: *purasa* или *tangkop* («прибывающая луна»). После этого наступает полнолуние (*tula*). Затем перечисляются дни недели, когда луна начинает исчезать. К названиям дней недели добавляется слово *holom*, буквально «темный»: *suma ni holom* — первый день исчезающей (темной) луны, т. е. 3-й понедельник месяца, *anggara ni holom* — второй день исчезающей луны, т. е. 3-й вторник месяца, *muda ni holom* — 3-я среда месяца, *boraspati ni holom* — 3-й четверг месяца; и наконец, наступает последняя неделя месяца, когда луна скрылась (*matei*). Также перечислены все недели соответствующей лунной фазы: *Suma ni matei*, *anggara ni matei*, *mudaha ni matei*, *boraspati ni matei*. Названия дней недели у батаков восходят к индийским наименованиям, которые, в свою очередь, обозначают названия планет (см. таблицу).

К каждому санскритскому названию дня недели приставлено батакское слово, означающее состояние луны: *poltak* — восходящая луна, *purasa* или *mangadop* — прибывающая луна, *holom* — исчезающая луна, *matei* — исчезнувшая луна. Таким образом, как правило, названия дней недели состоят из двух компонентов: индийского слова, восходящего к наименованию планет, и батакского, обозначающего лунную фазу. Но это правило не касается названий воскресенья. Оно обозначается словами *tija tuwannadjok*, *tuwan-nangga*. Кроме того, второй компонент в названиях дней иногда представляет собой просто числительное, а не лунную фазу. Например, второй вторник в книге обозначен как *anggara sapuluh*, т. е. состоит из индийского названия вторника и батакского числительного «десять» (иначе говоря, десятый день месяца). Точно так же третья пятница названа *sihora dua puluh* (дословно «пятница» и «двадцать»), третья суббота названа *boraturum*, а четвертая суббота — *samisara marhurung*. Таким образом, в этих названиях сохранился еще более древний счет дней месяца у батаков — просто по числительным.

Названия дней недели		Названия соответствующих планет
Батакское	Индийское	
Artia или tija	Адитья	Солнце
Suma	Сома	Луна
Anggara	Анггара	Марс
Muda (ha)	Будха	Меркурий
Boraspati	Брихаспати	Юпитер
Singkora (Sihora)	Шуюкра	Венера
Samisara	Шаянаисхтьяра	Сатурн

Все дни месяца перечислены в книге для того, чтобы показать, какое созвездие и какое животное управляет каждым днем. *Rodjang* на батакском языке, собственно говоря, и означает название дня месяца, которым управляет определенное животное, влияющее на исход любого начинания в этот день. В тексте книги сказано, что первый четверг месяца — «день карликового оленя» (*ari hidjang*), первая пятница — «день буйвола» (*ari horbo*), первая суббота — «день мыши» (*ari tihus*), первое воскресенье — «день муравья и пчелы» (*ari porkis loba*), второй понедельник — «день собаки и овцы» (*ari asu haming*), второй четверг — «день ласточки» (*lajang*), вторая суббота — «день льва» (*singa*), второй вторник — день, которым управляет созвездие Тельца (*sumba*), второй средой управляет созвездие Скорпиона (*mortiha*), а второй пятницей — созвездие Овна (*mesa*). Во время полнолуния управляет слон (*gadajah*) и т. д. Все это нужно знать жрецу для того, чтобы дать определенные ответы в тех случаях, когда к нему обращаются.

Каждый батак знает множество правил, касающихся того, что можно, а чего нельзя делать в определенные дни месяца. Например, если в семье нечетное число сыновей, то отец не будет устраивать свадьбу своего сына в месяце с нечетным числом дней, и наоборот. Многие из подобных запретов родились по созвучию с изречениями, словами, поговорками, в которых заключен оттенок неприятного: свадьбу нельзя устраивать на 8-м по счету месяце, так как число 8 (*walu*) ассоциируется по звучанию с выражением *sipahaulu mabalu*, что означает «овдоветь на 8-м месяце». В 3-й, 10-й, 17-й и 24-й дни месяца, т. е. во все вторники, название которых начинается со слова *anggara*, женщинам не полагается натягивать нитки на ткацкий станок, так как ткань может сгореть или вообще может возникнуть пожар (слово *anggara* напоминает слово *gara* — «огонь»). Не следует заниматься ткачеством и в полнолуние — это, считает батак, может нанести ущерб семье или даже привести к смерти одного из супругов. Нельзя находиться в пути в то время, когда луна только что появилась или, наоборот, уже исчезла, т. е. между последней четвертью старого и первой четвертью нового месяца, потому что тогда бродят злые духи — *begu*. По этой же причине не следует купаться между девятью и десятью часами. Подобные знания широко распространены в народе. Но, конечно, квалифицированный ответ о результате любого серьезного дела (постройка дома, похороны, свадьба, начало сева, военный поход) может дать только жрец, который, во-первых, обладает особыми познаниями в области астрологии и магии и, во-вторых, имеет в своем распоряжении специальные календари, по которым он предсказывает, насколько благоприятен такой-то день для такого-то начинания. Подобные календари начертаны прямо в книгах или на бамбуковых коленях (рис. 4), на бамбуковых коробочках, на ребрах буйвола и просто на бумаге.

В описываемой книге самого календаря нет, но содержание ее — это пособие, справочник для такого календаря, в соответствии с которым жрец дает указания в трех случаях, а именно: он определяет, что произойдет в такой-то день, если пойти в военный поход («на чужую землю», «в страну



Рис. 4. Батакский календарь
на куске бамбука
(№ 2318 а, б)

людей»); говорит, что делать, если что-нибудь пропало или если кто-либо заболел.

Книги жрецов написаны особым эзотерическим языком, который понятен лишь человеку, прошедшему обучение жреческому искусству. Этот язык характеризуется специальной лексической символикой, особыми грамматическими формами и синтаксическими конструкциями, не свойственными обычному батакскому языку [Tuuk 1867: 91, 92, 105, 125, 159]. Вот что пишет в связи с этим один исследователь: «Трудности в переводе рукописей заключаются не в многочисленности батакских диалектов и не в батакском шрифте, все знаки которого известны, а в особом языке. При этом следует указать, что трудности перевода связаны не только с сокращенными формулами и языковыми особенностями, но самое главное — с тематической сложностью текстов. Известен батакский шрифт, транскрипция в большинстве случаев не представляет особых затруднений, но правильный перевод книг нам недоступен; он станет для нас возможным только с помощью соответствующих составителей или, по крайней мере, какого-нибудь жреца» [Marschall 1967: 561, 562].

А вот что пишет по этому поводу П. В. Форхуве: «Единственным действительно компетентным комментатором пустяки является жрец, который сам писал ее. Но даже в стране батаков теперь редко можно получить помощь такого рода, так как большинство населения обращено в мусульманство или христианство, а древняя наука магии и прорицания пребывает в сильном упадке, даже среди тех, кто все еще крепко держится за религию своих предков» [Voorhoeve 1951: 284]. Кроме того, крайне усложняют работу плохая сохранность текстов, индивидуальная манера написания букв, часто трудно понятный почерк. Что касается книги, о которой идет речь, то сложность понимания усугубляется еще и тем, что она написана на сима-лунгском диалекте батакского языка. Поэто-

му понятными в этой книге оказались только слова, принадлежащие общебатакскому лексическому слою. Значение ряда слов можно было установить по фонетической близости и по контексту. Например, слово *tija* на сималунгском диалекте — это батакское *artia* — «воскресенье»; *risanni* — это диалектная форма *irisanja* — «северо-восток». Но значительное число слов так и осталось непонятым.

Надо иметь в виду еще одну специфическую черту жреческих книг. Как правило, содержание их не представляет связного текста. Это не трактат на определенную тему, а лишь ключевая схема, понятная только жрецу; схема, исходя из которой он, обладая особыми знаниями, обосновывает и дает свои указания. Поэтому представить логически связный текст перевода принципиально невозможно, поскольку не существует логически связного текста в оригинале.

Учитывая все вышесказанное, можно, тем не менее, попытаться дать перевод некоторых частей книги, чтобы читатель составил себе представление о конкретном ее содержании, помня, конечно, о том, что перевод этот — только внешняя, словесная форма, тайный смысл которой все равно остается за пределами данного текста. Транслитерация текста, принадлежащая проф. Фоорхуве, воспроизводится ниже. Вот что говорится на первых страницах этой книги (a2—ab).

«Это предписание о значении 30 дней, о дорогой наш жрец, повторяй и не забывай эти заповеди. Если в воскресенье мы пойдем в чужую землю, то надо возвращаться оттуда скорее. А наши жертвоприношения в этот день — девять камней, семь крупных прожилок пальмовых листьев, семь сердцевин от ствола банана с зернами неочищенного риса, и направить их нужно попеременно на восток и на запад. Если [в этот день] мы хотим найти то, что пропало, то на северо-востоке выше к горизонту надо спрятать подношения: первые побеги риса, зерна неочищенного риса, ветхую циновку [еще что-нибудь], и дома найдем полную корзину, плетенную из ротана, для переноски тяжестей. Если в этот день есть больной и возвратится большой дух предков, то пусть дату даст предсказания по цветам, и да угостят дорогого дату и дадут ему деньги.

Если мы пойдем в первый понедельник месяца, когда только появился лунный серп, на чужую землю, то будет нам удача, а жертвоприношения наши в этот день: нераспустившийся бутон цветка, который носят в волосах девушки, семь кусков камня, разбитого молнией; надо направить их на юго-восток и северо-запад, и тогда дочери наших врагов выкатят глаза. Если в этот день пропал буйвол, то спрячься в стволах (деревьев) и изучай созвездие Тельца в этот день. Жертвоприношения этого дня — побеги риса, и надо разбросать на берегу еду и найти семь крупных прожилок пальмовых листьев. Если в этот день есть больной, то пусть дух предка прибудет в селение к дорогому отцу, дату, нашему наставнику.

Учти, что первый вторник месяца [т. е. второй день новолуния] — день злых духов. Если в этот день мы пойдем в чужую землю, то можем испустить дух, умереть, когда прибудем туда. Наши жертвоприношения: цветы, кожа,

семь веток растения сампилпил. Если направить их на юго-восток и северо-запад, то мы найдем предводителя наших врагов. Если в этот день исчез буйвол, то спрячь в холмики подношения: капкан из бамбука, клещи, кусок древа холинг, щипцы. Если в этот день кто-то заболел, то вызвал эту болезнь пангубаланг нашего врага, внимательно смотри на сломанную рукоятку топора в углу дома, омой водой... [?] наставник, о дорогой.

Если в первую среду месяца настанет день кошки и льва, то нас ждет удача в этот день, когда солнце будет светить прямо, о отец, когда же солнце будет светить косыми лучами, то мы можем испустить дух в то время, когда прибудем».

Прежде чем дать перевод следующего отрывка, надо осветить некоторые представления батаков о времени. Результат любого важного мероприятия, по мнению батаков, зависит не только от дня, но даже и от того, в какой момент дня оно происходит. Весь день делится либо на пять, либо на семь периодов. Пять периодов следующие: раннее утро — 6 часов, утро — 9 часов, полдень — 12 часов, послеполуденное время — 3 часа, вечер — 5 часов. Каждым из этих периодов управляют божества индийского происхождения: Махешвара, Сурья, Кала, Брахма, Вишну. И названия этих периодов восходят к именам индийских божеств: *tamis*, *bisnu*, *sori*, *hala*, *borma*. Если же день делится на семь периодов, то считается, что каждый из них находится под воздействием одной из семи планет: Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна. Некоторые часы дня при этом ассоциируются с определенными животными: 6–7 часов утра — время рыбы, 9–10 часов утра — время тигра, 11–12 часов — время дракона, 12–13 часов — время змеи, 15–16 часов — время лягушки, 17–18 часов — время слона. Каждый из этих периодов благоприятен для одного дела и неблагоприятен для другого. Например, время от 9 до 10 часов утра (время тигра) — самое лучшее для улаживания конфликтов, спорных дел; от 17 до 18 часов (время слона) — самое подходящее для посещений, а время от 12 до 13 часов (время змеи), наоборот, совершенно не подходит для этой цели [Маав 1910: 758].

На этих представлениях основано и применение специальных календарей, один из образцов которых приведен здесь. Он называется *galah salapan*, т. е. восемь стержней (рис. 5). На рисунке изображены восемь сторон горизонта, каждой из которых управляет определенное животное: тигр, крокодил, олень, циветта, овца, рыба, змея, петух. Слева нарисован лунный серп. Этот календарь употребляют в тех случаях, когда нужно предпринять путешествие или отыскать пропавшую вещь (сюжеты, часто встречающиеся именно в текстах, связанных с календарем). Чтобы получить правильное указание, нужно направить этот рисунок на восток (как показано на рисунке). В данном случае это направление обозначено тигром. Теперь, в зависимости от того периода времени, которым управляет данное животное, результат окажется благоприятным или неблагоприятным [Маав 1910: 754]. После таких предварительных разъяснений станет понятнее и содержание

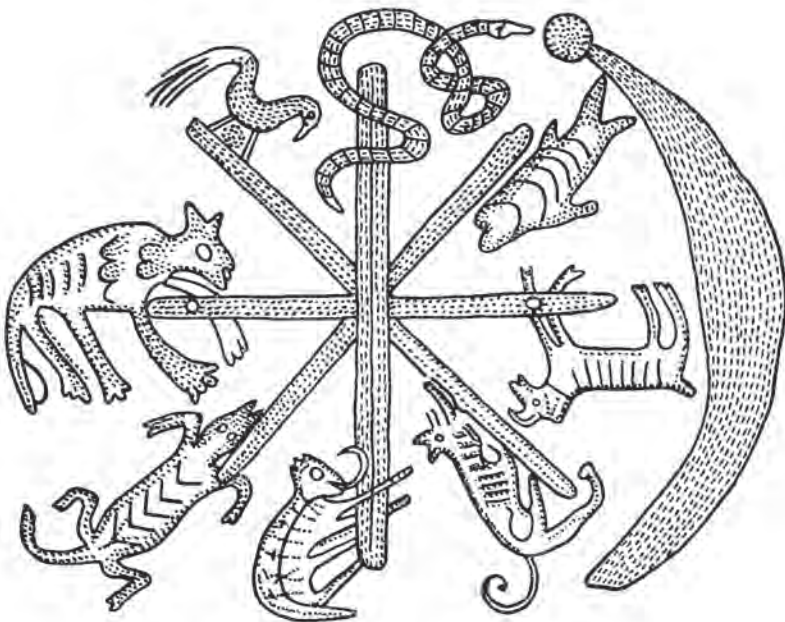


Рис. 5. Батакский календарь *galah salapan* (приводится по: [Мааß 1910: 755])

приведенного ниже отрывка из книги, в котором говорится о том, насколько благоприятно то или другое время дня, независимо от того, к какой лунной фазе относится этот день. На с. 12 (b) отмечены следующие моменты дня: раннее утро (7–8 часов), 10 часов, полдень, время после полудня, вечер. И вот что говорится о них.

«Это предписание о значении дней. Если в воскресенье рано утром мы отправимся на чужую землю, то будет нам плохо; если в 10 часов — нас ждет удача; если в полдень — то нас будут мучить духи; после полудня — будет удача; вечером — ждет опасность встретить врага. На восток и на запад надо поставить палки, когда взойдет луна, и пойти с цветком папайи, ротаном красного цвета, перьями красного петуха, разрезанного на части, и преподнести все господину Катибату и его племянникам».

В конце книги имеется таблица (рис. 6), которая в тексте не объясняется, поскольку, очевидно, жрецу она и так понятна. Мы вряд ли могли бы сказать о ней что-либо более определенное, чем просто «магический рисунок», если бы не обнаружили аналогичного изображения в уже упоминавшейся статье А. Мааса, посвященной астрологическим календарям (рис. 7).



Рис. 6. Магическая таблица № 6731-4



Рис. 7. Магическая таблица (приводится по: [Маав 1910: 766])

Автор считает таблицу тоже календарем и объясняет, что она обозначает. Применяют ее, когда собираются на охоту, в большое путешествие, а также в случае болезни. Таблица состоит из четырех concentрических кругов, разделенных на восемь частей вертикальными, горизонтальными и косыми линиями. В отдельных сегментах схематически изображены люди с головами и без голов. Внешний круг означает «свои; мы», внутренний круг означает «наши враги». «Мы победим» (изображен человек с головой) или «будем ранены, а может быть, и убиты» (изображен человек без головы), в зависимости от того, в какой день месяца происходит сражение и кто в этот день сражается сильнее — «мы» или «наши враги» [Maab 1910: 766].

Вторая часть книги представляет собой правила гадания с помощью зерен риса. Существуют различные способы этого вида гадания. Один из них называется *tondung singko-singko*; *tondung* — это вообще «оракул», к которому обращается жрец, чтобы узнать, какое несчастье угрожает данному делу и как его избежать.

При неблагоприятных ответах оракула жрец несколько раз повторяет свою попытку или обращается к другим видам предсказаний, стараясь добиться благоприятных ответов. В некоторых случаях жрец прибегает к заклинаниям, пытаясь воздействовать на духов, с тем чтобы они изменили свои предсказания. Если же действия жреца не приводят к желаемым ответам оракулов, то жрец говорит, что «изменить ничего нельзя, таково желание духов, самое лучшее — не браться за такое-то дело» [Winkler 1925: 185].

Singko-singko означает на сакральном языке «очищенный рис». К гаданию с зернами риса прибегают, например, в ожидании родов. Один из способов гадания состоит в следующем: расстилается циновка, на ней — наплечный платок, а на платок ставятся два равных по весу мешочка риса, смесь для жевания бетеля с орехом, деньги. После этого приносится вареный рис с приправами, и произносятся заклинания. Это приношение главному божеству Мула Джади, трем божествам — земли (*boraspati ni tano*), покровителю деревни (*bauta ni huta*), божеству воды (*boru saniang naga*), духам предков, покровителям восьми сторон горизонта, духам наставника жреца и душе оракула (в данном случае — душе риса). Затем ставится условие гадания: если число рисинок окажется нечетным, то результат будет неблагоприятным, если четным — то все кончится благополучно. После этого жрец берет из обоих своих мешочков сразу по щепотке риса, разбрасывает их на платке, пересчитывает и делает соответствующее заключение [Winkler 1925: 190–191]. В данной книге речь идет о гадании по рисовым зернам, к которому прибегают в случае болезни.

Рассмотренные книги дополняют ранее известную коллекцию как сходными по теме, так и новыми жреческими текстами, фиксирующими представления, связанные с религиозно-магическим мировоззрением батаков. Исследование каждой такой книги — еще один шаг в постижении архаичных пластов сознания и еще одна возможность проникновения в психологию деятельности жреца.

Опись книг, рассмотренных в статье, и перечень заповедей, в них содержащихся

№ 6731-1. Размеры 19×13¹/₂ см. 26 с. Начало книги отсутствует. Справа ¹/₄ часть, книги сломана (отгрызана?). Внутри книги текст почернел от копоти. Практически буквы разобрать можно только с 6-й страницы и только с левой стороны. Книга состоит из двух заповедей.

1. *Poda ni rambu siporhas* — гадание с небесным шнуром. На с. 13–18 имеются рисунки, изображающие различные положения шнура. На с. 22–24 изображены три змеи (или ящерицы), выполненные красноватой краской, а также черная ящерица. Имеется таблица в связи со значением 30 дней месяца.

2. О лекарстве против дурного действия и болезней (*taoar*).

№ 6731-2. Размеры 14×11 см. 28 с. У первых трех листов справа отломаны края. Пять листов подклеены белой бумагой. Текст виден ясно. Книга посвящена приготовлению средства, направленного против врага. Во введении упомянуты имена жрецов — учителя guru So Djuwangan ni Adji и ученика Amasi Mordjombut.

№ 6731-3. Размеры 8×5¹/₂ см. 49 с. Первые два листа поломаны. Текст трудно поддается чтению, так как почти все листы почернели, как будто обгорели.

Книга представляет собой заповедь о магических средствах, связанных с талисманом — *poda ni taoar humala djolma*. Первая часть написана учителем *Guru Tumurun*, вторая, очевидно, его учеником *Ama si Talbe*.

№ 6731-4. Размеры 12×8 см. 32 с.

1. *Poda ni hata-hata ni ari rodjang na tolu puluh ma inon* — заповедь о значении тридцати дней месяца.

2. *Poda ni ale amang hata-hata ni tondung parbisikan ma inon* — заповедь о гадании по рисовым зернам.

Транслитерация текста № 6731-4⁴

- a2 *Poda in hata-hata ni ari rodjang na tolu puluh ma inon ale amang datunamije wu-lang ma ho lupa di podahni inon. Ija di Tija hita mardjalan-djalan hu banuwa ni halak girah do hita mulak ija [hi] pinangan ni arinta sambilu batu pitu purih tunggal pitu tohal ni omei di purba gorahani di pastima sorini. Ija hita maniti na*
- a3 *magou di risanni ibunihon huwatas n/i deisa ija pinangan ni ari mamona omei amak na buruk pipira deba ija pandapotni hulung-kulang dibagas gantang. Djaha di sahiti silawon na bolon marulahi ija parsilisihini bunga-bunga dagalangkon ale datu na (ma)masai. Ija di Suma ni poltak hita mardjalan-djalan hu banuwa ni halak marulah (makasih) ma hita ma halak banta ija pinangan ni arinta rudang ni anak bora na so halijaban*
- a4 *batu porkas pitu di agoni gorahani ni mangabija / sorini dapat ma anak bo (ru) ni munsuhta mabondil matani. Djaha dorbija magou di batang-batang ibunihon morguru sobasoba ari inon. ija pinangan ni ari manumona omei pinah-hi(nah)na tarbuwang di tapijan ija pandapotni purih tunggal pitu djaha di sahiti silawon sol sampei u huta ale amang datu gurunamije.*
- a5 *Djaha di Anggara ni poltak hita mardjalan marguru ari be/gu ni ari. Djaha hita mardjalan hu banuwa ni halak salang so matei hosah wutang lagija datang di banuwa ni halak ija pinangan ni ari(n)ta bunga-bunga hulung-kuling sampilpil pitu kamata di agoni gorahani di mangabija sorini dapat ma wulubalang ni munsu(h)ta djaha dorbija mago di buntu-buntu dibunihon ija pinangan ni ari(n)ta basir pandjabat*

⁴ Транслитерация выполнена проф. П. Фoorхуве.

- a6 *holing gansip. Djaha di sahit pangu/lubalang na manasiti ija parsilisini[hi] ni songkir na masuwak dagalangkon di suhi ni rumah disuwapi di ajek dapulpul deisa guru ni ari ale amang.*
Djaha di Mudaha ni poltak ari huting singa ari sampei djaha hita mardalan hu banuwa ni halak marulih ma hita sigor mata ni ari ma panorangta amang ija salah do panorang salang so matei hosah wutang datang. Ija pinangan ni ari(n)ta huling-
- a7 *kuling ni begu jindahan sampohul dapot / ma munsu(h)ta matingko bohini djaha ulubalang gorahani di daksina ija sorini di otara sampun borna ma wulihta girah do hita mulak djaha bonda mago naboru manangkosi madjubal bohini mabisuk paruhurni ditongah djabu dibunihon ija pinangan ni ari mamona omei oma-oma hubang ija pandapotni durving taduhan ale amangna i pudi gurunami.*
Djaha di boraspati ni poltak ari hidjang djaha laho tandang hita hawudanan ma hita mandapot bah mangabolon [djaha] djaha djumpahan na maringor wutang pe lagi
- a8 *datang ha/pilinni ija lang dong jin mangan minum ma hita sahit do wulihta di ari i amang ija pinangan ni ari(n)ta bobak ni begu sigor mata ni ari ma panorangta habohowan hitei do homani djaha bonda magou di haju na maborat dibunihon di daksina gorahani di wotara sorini apuran sampilpil purih tunggal boras huling na tasak pinangan ni ari mamona omei di djuma pahu na suwang rangin-rangin ija panda-*
- a9 *potni / sambilu basir ale amang gu.*
Djaha hita mardjalan di sihora ni poltak ari horbo ari ihan ija ma halungkung djaha tandang wutang datang di banuwa ni halak di pastima gorahani di purba sorini ija pinangan ni ari(n)ta hubang ni horbo bulung maratah narambuskon oma-oma nasaburhon hu huta ni munsu dapot munsu malimbei pangalahoni ija pinangan ni ari
- a10 *mamona pagei singke na matah ambulu ni manuk na lopak asa/r-asar ija pandapotna pulut aribut ale amang guruwele.*
Djaha hita mardjalan di Samisara ni poltak ari tikus marhutala.
Djaha mardjalan hita hu banuwa ni halak marulih ma hita turuti ateimu amang makasih ma halak banta samuwana halak ija pinangan ni arinta mamona omei boras dapot munsu paromei djaha dorbija mago di haju na pungguran dibunihon dijatas
- a11 *haju diponopkon di mangabija go/rahani di agoni sorini ija pinangan ni ari mamona pagei di djuma timbangan batu piso wulos pandapotni hurapei-hurapei palu-palu mining.*
Djaha hita mardjalan hu banuwa ni halak di Tuwannajok ari porkis loba. Djaha dorbija magou di haju na marbuwah dibunihon dohorhon bah mabonar parhata ni
- a12 *panagko di risanni gorahani di nariti sorini pinangan ni ari padang to/guh dapot ma na na sangkorowan parhata sangkil sipilit bosik-bosik jin ma pinangan ni ari ija mardalan wutang datang ija lang rotap ni hosah ija pinangan ni ari mamona pagei tahu-tahu tabu-tabu holei sibur ija pandapotni bah ale amang gurunamije.*
Djaha hita mardjalan di Suma ni mangadop marguru muha gandjou asu hambing parbijar ma na laho tandang inon djaha hita laho ma tandang salang so matei hosah
- a13 *wu/tang datang di banuwa ni halak djaha dorbija mago hombarhon bah dibunihon di haju na pungguran hapilinni di pastima gorahani di purba sori ni ari. Ija pinangan ni ari ampi [ra] pira rudang sampilulul bunga mirah jindahan sampohul dipadjokkon di lobei-lobeita ija panorangta hos mata ni ari dapot ma munsuhta na maridi djaha*
- a14 *parbijar / ija pinangan ni ari mamona pagei di djuma horsik dongan batu wut ni babi tinimbur ija pandapotni durung taduhan dapot ma omei buwei.*
Djaha hita mardjalan di Anggara sepuluh marguru sumba. Djaha hita mardjalan hu banuwa ni halak sampun borna ma ulihta hapilinni mangan minum ma halak banta makasih ma halak girah do hita mulak. Djaha dorbija magou di baleita dibunihon di ta/ noh tubuh hapilinni di purba gorahani di pastima sorini ija pinangan ni arinta
- a15 *horsik topik-topik di pinggan sibur rere sarumpajet nasaburhon hu munsu dapot ma munsu*

na mawuli mabuldag boltokni. Ija pinangan ni ari mamona omei tabu-tabu garpei dongkei bagot di tandok-tandok martambul-tambul ma hita.

- a16 *Djaha hita mardjalan di Mudaha ni mangadop morguru mortiha ija bintang. Djaha hita mardalan mabijar ma halak banta djaha dorbija magou di bona ni haju dibunihon dohorhon bah dibunihon dijagoni gorahani di mangabija sori ni ari(n)ta sampilulut bulungni bulung ni bungkei ambulu ni manuk na lopak bunga ni soriginging djahat do jin naminei dapot munsu parhartip ma dapot munsu. Ija pinangan ni*
- a17 *ari / mangamoti omei di djuma jin homani do pinangan ni ari pandapotni holi-holi tabu-tabu pitu topik-topik ni pinggan ale amang.*
Djaha hita mardjalan di boraspati ni tangkop ari tanga ari lajang. Djaha hita mardjalan hu banuwa ni halak suwada hita mormara di banuwa ni halak mansori badjik manunggu badjik. Djaha dorbija mago di bibir ni bah dibunihon di agoni gorahani di
- a18 *mangbija sorini. Ija pinangan ni ari songkir / hubei ni omei dohot padang toguh hubei ni oma-oma hubang ni horbo boras dapot ma munsu malimbei pardalanni.*
Ija pinangan ni ari mamona omei batu dongan horsik hubei ni oma-oma pitu pandapotni palu-palu ale amang na malungun.
Djaha di sihora purasa morguru mesa. Djaha hita laho mardjalan hu banuwa ni halak salang so matei wutang datang manunggu badjik mansori badjik mapusuk ma halak dapot hita. Djaha dorbija magou di ruwang ni haju dibunihon di nariti goraa 19 hani di / risanni sorini ija pinangan ni arinta hubang sampohul dongan bunga-bunga pitu batu pitu rudang dapot ma munsu malimbei pardalanni pisar naheini. Ija pinangan ni ari mamona omei bane-bane rere ni amak batu porkas pitu sampilulut ampipira ija pandapotni rapu-rapu ale amang na ripei mangantinkonsi do hassa ham le na i pudi.
- a20 *Djaha hita di samisara purasa ari singa marguru badja. Djaha hita lah/o mardjalan djaha hu banuwa ni halak makasih ma halak banta samuwana hafkjlak girah do hita mulak mangan minum ma hita di hula ni halak. Djaha dorbija mago di bala-miha di [di] tano tubuh hapilinni di daksina gorahani di hotara sorini. Ija pinangan ni arinta wullop wupok ni padang toguh bunga mirah pitu dapot ma parsulang ni munsuhta magara djambulanni. Ija pinangan ni ari mamona omei pinah-pinah dongan horsik ija pandapotni bosik-bosik,*
- a21 *Ija di Tula marguru metu dadjah. Parbijar do hita di banuwa ni halak djaha dorbija mago di haju na marbuwah dibunihon salang so matei hosah wutang datang di banuwa ni halak di paja dibunihon di nariti gorahani di risanni sorini. Ija pinangan ni arinta api bah bagot nitak sampohul tanoh sampohul naroreihon ma hu bah dapot ma munsu malimbei pardalanni ambulu ni manuk mirah. Ija pinangan ni ari ma-mona omei hubang horsik oma-oma ija pandapotni pandjabat dongan taduhan dijatas*
- a22 *dabajen datuwe. Ija di Suma ni holom morguru morhata lipan ari ni babi. Djaha hita mardjalan mirah ma wulihta mansori badjik. Djaha dorbija mago di toruh ni sopo dibunihon di toru ni papan hapilinni di agoni gorahani di mangabija sorini. Ija pinangan ni ari(n)ta suhat nabonom hodop nabonom dapot ma tuwanboru ni munsu (h)ta.*
- a23 *Ija pinangan ni ari mamona omei oma-oma bahbah hubang taduhan hor/sik ija pandapotni durung hundatas. Ija di anggara ni hilom morguru singa mansori badjik. Djaha laho mardjalan wulang be hita laho djahat ma inon djaha dorbija mago dijalaman dibunihon di tano tubuh pe ra do. Ija pinangan ni ari(n)ta purih na pangpang di hotara gorahani di daksina sorini dapot ma munsu malimbei pardalanni. Ija pinangan ni ari mamona omei sam-pilpil rangin-rangin huling na tasak ija pandapotni basir sambilu datu.*
- a24 *Ija di Mudaha ni holom marguru la/jo. Djaha hita mardjalan-djalan hu banuwa ni halak salang so matei hosah wutang lagi datang manunggu badjik mansori badjik djaha dorbija mago di batang-batang dibunihon di nariti di risanni sorini. Ija pinangan ni ari mamona*

- omei rapu-rapu ni haju suhat binonom hodop binonom pinangan ni ari mamona omei dokkei na matah asar-asar ranggas pandapotni pulut rambnt hapit ni tinonun.*
- a25 *Ija di boraspati ni holom morguru tula ija ma timbanga/n ari huning. Djaha laho tundang hawudanan ma hita mandapot bah bangga ma hita djaha djumpahan na ma-ringor suwada dong jin mangan minum ma hita hos mata ni ari ma panorangta amang. Djaha dorbija mago di haju na bungkar dibunihon di daksina gorahani di ho-tara sorini ija pinangan ni ari(n)ta haju na buruk timbangan apuran dapot ma na*
- a26 *malimbei pangalaho munsu(h)ta malombing pinggolni / djaha paromas paromei. Ija pinangan ni ari mamona omei timbangan batu pitu pandapotni wulos hurapei-hiirapoi datu. Ija di sihora dua puluh ari naga wulat. Djaha hita mardjalan-djalan hu banuwa ni halak wulang be hita laho tumaram mara dong ma dalanta laho nang dalam marulak di agoni gorahani di mangabija sorini ija pinangan ni ari(n)ta topung si tolu morga*
- a27 *bunga mirah bunga bontar dapot ma munsu na ma/go-mago ale amangku na na-masaije.*

- Jja di Samisara boraturun ari huning marguru ni. Djaha hita mordjalan hubanuwa ni halak marulih ma hita assi pe marulih mago do use di dalam mara do wulihta mar-*
- a28 *linggil kapilinni di daksina gorahani di otara sorini. Djaha dorbija mago di holbung dibunihon ija pinangan ni arinta jindahan / bunga-bunga mirah dapot ma munsu ta wulubalang. Ija pinangan ni ari mamona omei hodop binonom ija pandapotni taduhan ale datu gurunami olo.*
- Di Tuwan nangga ari harang marguru lipan. Djaha laho tandang salang so matei hosah wutang lagija datang di huta ni halak. Djaha dorbija mago dijatas dolog dibuni-*
- a29 *hon di risanni gorahani di nariti sori ni ar/i inon. Ija pinangan ni arinta buwah ni rimbang rampah ompak-ompak dapot ma pardjudi bolon ni munsuhta di atas ni wurung. Ija pinangan ni ari mamona omei tapijan bagot dokkei tambul mangamoti omei pandapotni topung horsik. Ija di Suma ni matei ari longas djaha hita laho*
- a30 *mordjalan hu huta ni halak putih ma wulih magou do di dalam dapot di dalam/do wuse wulin djaha dorbija mago dijatas haju dibunihon di pastima gorahani di purba sorini. Salei-salei na bontar haju na bontar sada dasampakkon ma hu mata ni ari dapot ma parboniaga munsu pinangan ni ari mamona sorigingging bungani horsik hubang batu pandapotni holi-holi durung huwatas dabajan hu lopah ma daporih ale ambija.*

- b3 *Jja di Anggara ni matei ari lomas marguru rumah pirak. Djaha hita mordjalan hu banuwa ni halak marulah ma hita samuwana halak makasih ma halak di hita mangan mimum ma hita di banuwa ni halak girah do hita mulak ase mawuli. Djaha dorbija*
- b4 *mago di haju na marbuwah dibunihon di pur/ba gorahani di pastima sorini ija pinangan ni ari(n)ta ambulu ni manuk mirah bunga mirah dapot ma munsu mabondil matani djaha mahatip hatani ija pinangan ni ari mamona omei horsik hubang sampohul ija pandapotni palu-palu hodop sampohul.*
- b5 *Ija di Mudaha ni matei ari mapar guru mena ari pat. Djaha hi/ta mordjalan hu ba-nuwa ni halak salang so matei hosah wutang maman na datang di banuwa ni halak mansori djahat. Djaha dorbija mago di rubun-rubun dibunihon di agoni gorahani di mangabija sorini ija pinangan ni arinta haju na buruk haju na gantung hapilinni*
- b6 *hotang pe mawuli do dapot ma pandei ni munsu(h)ta. Ija pinanagn ni ari ma/mona omei rere bungkei pitu lambar dohot bunga ni sampilpil salohot hambing pandapotni palu-palu rompa silima-lima tinali amang guruwe. Ija di boraspati ni matei ari huda asu. Djaha hita mardjalan hu banuwa ni halak marulih ma hita di banuwa ni halak suwada mara djaha dorbija magou hombarhon bah dibunihon di batang-batang hapilinni di agoni gorahani di mangabija sorini.*

- b7 *Ija / pinangan ni ari mamona horsik batu durung taduhan ija pandapoini pinah-pinah di tapijan amang. Ija di sihora ni matei marguru metu ari olang ari wulat djaha hita mardjalan hu banuwa ni halak salang so matei hosah wutang lagidatang porgi ma hita di agoni gorahani di mangabija sorini.*
- b8 *Ija pinangan ni arinta boras binorna si tolu morgia bunga bon/tar dapat ma mun-suhta na mago-mago pinangan ni ari mamona omei oma-oma hubang horsik pan-dapotni holi-holi sampilpil ale aleihu. Di samisara marhurung marguru hata ari punija. Djaha hita mardjalan hu banuwa ni halak marulih ma hita makasih ma halak banta di daksina gorahani di otara*
- b9 *sori ni ari. Djaha dorbija mago di tapijan dibunihon ija pinangan ni ari ma/mona omei bah di taduhan hubang oma-oma tunggar ija pandapotni durung taduhan olo ma jin. Di hurung bulan matei marguru singa marguru pijap. Djaha mardjalan marulih ma hita di banuwa ni halak makasih ma halak di hita di daksina gorahani di otara sorini djaha dorbija mago di mangabija dibunihon pinangan ni ari mamona omei*
- b10 *oma-oma tunggar di bah taduhan pandapotni taduhan durung amang guru. / Di hu-rung lingkari ari sanija ari gunu lipan ari limut. Djaha tandang hu banuwa ni halak di pastima gorahani di purba sorini djaha dorbija mago di tupang dibunihon di (ha)ju dibunihon di sirpang pe ra do. Ija pinangan ni ari mamona omei bunga-bunga inirah rangin-rangin di dalam pitu pinangan ni arinta barang laho tandang pe sonin ma panbajenta wulang amang lupa di podah ni ari rodjang na tolu puluh wulang*
- b11 *pipot / di ari datuwe barang laho mardalan barang di hostas di hasuhuton na bolon harang martomu bajobarang mamona pagei di djuma wulang amang marassa bani ari rodjang maborit ma jin diguruhon si Radjojin na malungun na masajak ni andung na lading maetek ditadingkon amangni nabasajai nape tarhona di adjar si Radjojin.*
-
- b12 *Poda ni pungutan ni ari rodjang ma inon djaha di Tija mardjalan hita [ta] sogot datang wutang di banuwa ni halak panguluwi marulih tongah arijan salang sahei guling marulih hot tumaram djumpahan munsu di pur(ba) ma gorahani di pastima sorini lobei marhijou se laho rudang saidangan ambulu ni manuk mirah bulung dirambuskon Tuwan Katibat berewon. Djaha di sahit simagot djabu manahiti binoba*
- b13 *ni begu na lawos / silawon pe ra do magerger hasiholni ijangbannani ambulu ni manuk mirah ut dabonom popei garam jindahan nagalangi apuran ma lobei simagot di para ase laho hita manggalang di tangga panitolu. Djaha di Suma hita mardalan amang sogot djahat panguluwi marulih tongah arijan djahat guling marulih hot djahat otara gorahani mangabija sorini lobei manaptati se laho*
- b14 *wudjung ni hijo marsuwap pinangan ni ari hambili p/itu Tuwan Palekah borejon. Djaha di sahit adji ni halak manahiti na matei binunuh pe ra do mabirong hasiholni naborei apuran di para djaha nawulak ale amang guru. Djaha di anggara hita mardalan amang sogot djahat panguluwi marulih tongah arijan djomuhan haratan ni paruhuran [ni paruhuran] ma hita giling marulih bot makasih ma halak tarbakta wulih di hotara gorahani di daksina sorini lobei tarassa*
- b15 *se laho pipangan ni / ari ipuh garam popei jindhan bunga mirah Tuwan Putori Hidjou boreiwon. Djaha di sahi(t) ma djindjung marulahi magorsing hasiholni naborei tondini. Djaha di Mudaha hita mardalan hita sogot djumpahan wurangkaja [ja] ma hita pan-gului marulih ma hita tongah arijan djahat guling marulih hot djahat di nariti gora-hani irisanni sorini lobei modom se laho ija pinangan ni ari bulung pangopolan Tuwan*
- b16 *Sa/nudji borejon. Djaha di sahit na matei maetek marulahi hantu ni djuma pe ra do maratah hasiholni nagalangi apuran di tuho. Djaha di Boraspati sogot marulih panguluwi magowan ma hita di banuwa ni halak tongah arijan mabanggal ma wulihita guling djahat*

- hot djumpahan tondong ma hita tarbakta pe soni do agoni gorahani mangabija sorini lobei mardum se laho ranggas*
- b17 *pitu tolur sada Tuwan Sarindang borejon djaha d/i sahiti rasun ni halak marulahi wuhur pe ra do malopak hasiholni ija ambanganni ambulu ni manuk na lopak garam poge hu lubang naboreihon amang. Djaha di sihora mardalan hita sogot marulih pangului djahat tengah arijan djahat guling djumpahan tondong ma hita hot marulih di pastima gorahani di purba sorini lobei mamuni asa laho dohot madom wulop jindahan pinangan ni ari Tuwan*
- b18 *Djamu/ning boreion. Djaha di sahiti hantu marulahi pagar pe ra do megara hasiholni bunga mirah berejansi. Djaha di Samisara mardjalan hita sogot marulih pangului djahat tengah arijan djahat guling djahat tengah turun marulih hot marulih mangabija gorahani di daksina sorini manarai lobei se laho pinangan ni ari banei-banei padang jindahan sambilu suga*
- b19 *purih tunggag pitu Tuwan Sahosahkosah borejon. Djaha di sah/it wuhur bidja-bidja sapata bulawan na manahiti maratah hasiholni ambanganni poge garam doraham hu bah dagalangkong ambangan amang. Lingkar sajatunglah ditija sanggapati suma ma-godang anggara hadang barita mudaha sampei tuwah boraspati madoras sihora sang musori samisara sang binaja ajahon begu ajahon adji ni halak ija suwah tabas ni pinangan ni ari ma inon le.*
- b20 *Owe/sumirlam si radja subutan si radja puhun puhunkon paranganku na gandjil kuhup di pudi-pudi di lobei-lobei ratus marratus ribu marribu djangan hasahitan djangan amba binasa ija ma tuwanku ija ma djungdjunganku. Puwang ni ari na pitu ma jin ma djadi sunggul hoppangan di dalan age digompangi halak ma hita di dalan habijaran asa naborei ma puwang ni ari na pitu jin ija borejansi apuran*
- b21 *sajur tolu napasuk ma raras di tengah ni dalan / na salopkon ma apuran ondi naon-doskon ma bani goran jin napasuk raras sijamun sijambilou sidjamahan turut maron-dos landjar ma hita laho dong ma disi gompangan napagabei ma jin wulang hita disuwarhon lolou taran marmangmang i do pangidahan. On ma bamu apuran Puwang Muhadal, Puwang Nan Sijattal, harana ho puwang ni abudja halak, Puwang Nan*
- b22 *Radjanan, santi puwang radja/ija dup dunija, rumadja lajang-lajang radja pinang sijat, Puwang Nan Radjatoran. Radjah ni pinangan ni ari na tolu puluh nitak naga na suwang rupa ni asu napatibal di tongahni minak saloh nabajen amang. Puwang ni ari na lima jin barang tarsumbung di wutang ni ari asa nadilo ma di*
- b23 *bona di andar daborei apuran rudang tiga rupa bagot dibagas anduri tolkas ija / dung ma naboba hu bona ni sopsopan dilowan ma inon ditija si dajang toralohi ma hape goranmu ija borejansi batu pitu apuran minak saloh boras binorna. Di suma si dajang mangale bunga ma hape goranmu bunga minak sali apuran. Ija di anggara si dajang parmesuwari ma hape goranmu bunga mirah rudang buhu. Di mu-*
- b24 *daha si dajang toribunga ma goranmu borejansi sihalu wu/ma-wuma minak saloh. Di boraspati si dajang pasang ponuh ma hape goranmu borejansi untei mungkur ribak ni durung apuran nitak minak saloh amang guru. Ung sah kulitku surirangku idalam tubuhku najikkon batu borani tubuhku ru sail togar di hulanguk sah najik di hu-langku ija tuwanku ija wadju (wup?). Poda ni ale amang hata-hata ni tondung parbisikan ma inon barang laho martandang*
- b25 *barang laho ma/rbadjo barang manangko hita asa nabuwat ma boras parmangmang horbou as nanahkon ma dibagas mangkuk natabasi asa nagugung ma lima gugung asa napartodoh ma sada bei harosuhita ija dung ma naparduwa-duwahon ma asa nadjahai ma amang. Djaha tondung sapata djaha laho badjo djahat ma inon ija di*
- b26 *sahiti matei ma na sahiti / djaha laho tandang dirobuhon halak ma na laho tandang inon wulang be laho. Djaha tondung samunijan djaha laho badjo djahat ma inon djaha di sahiti matei na ma sahiti inon djaha martomu bajo marsirang di hitei ma halak na martomu bajo i*

amang. Djaha tondung sawungguwan djaha laho badjo mangarigop ma papanganta ija kuhup do parbuwei ija pisik do parbuwei mabugang ma paranganta djaha martomu bajo kuhup do se mamora halak ija pisik do naparsilikhon sirang boru badjora sa mawuli djaha di sahit horas ma na sahit anggo kuhup anggo pisik matei ma.

- b27 *Djaha tondung adopan dorgahaju djaha laho badjo sangkopi haba-haba djaha/t ma inon djaha di sahit marsilihi sa mawuli di lejan sibagot ni ompung na marda-roh lea. Djaha tondung toga na bisa radjo ni tondung ma inon djaha laho tandang mangarigop ma paranganta ija kuhup do parbuwei ija pisik do parbuwei mabugang ma sada paranganta djaha di sahit horas ma na sahit ija kuhup do parbuwei ija pisik do parbuwei buwang djangkani djaha wugas magou mulak do banta ija mardjuwal mulak i dalan do djinuwalta inon ale amang.*
- b28 *Djaha tondung dihutkon dorga/haja djaha laho badjo maruli ma hita djaha di sahit ningon diparsilikhon wulos di angkulani se mawuli amang. Djaha tondung sadoha-doha djaha laho tandang salang sahei ma inon djaha di sahit horas ma na sahit djaha di goraha monang di pudi ma hita marbahbah asa mawuli ale datu. Djaha tondung saroha-roha djaha badjo marulih ma hita anggo kuhup parbuwei pisik do djahat ma inon ija di sahit horas ma ija kuhup do ija martomu bajo matei man-dolos do boru inon ale a. Djaha tondung wulijan di patajan ija di sahit marbahbah sa mawuli djaha badjo*
- b29 *djahat ma inon simagot na sudi. / Djaha tondung selamat djaha badjo marulih ma hita marbanggal do pandondon sa mawuli djaha di sahit maruhur horas ma martomu bajo hamamara (mamora). Djaha tondung minta suhun djahat ma inon djaha di sahit suding simagot matei nini matei na horas nini ho(ras). Djaha tondung nan dahur di banuwa djaha badjo djahat ma inon sahit matei. Djaha tondung sapuluh sunggu badjik badjo marulih malanou abat mulak di dalan di sahit horas martomu bajo mora ma inon mahol hatawon ale.*
- b30 *Djaha tondung sunggu badjik badjo mara / ma inon di sahit nagan mateihape horas nagan horas hape matei djaha martomu bajo mamora ma marowa lobih rowani jin ma tondung mamorih parrumahan age sahit amang Radjojin tabasni ma jin. Turun ma hamu pangulubangku pangulubalang ni tondung rambu siporkas bisikan si adji nangka piring lahi-lahi ni parmanukan wung huhalapit huhalopit asa masangkan masungkun do ahu bani ompung botara guru so dapot sambat so bingkolang panungku-*
- b31 *nan mara ijangkan adong do mara sambat bing/kolang tardjomput ma ho tondung parbisikan on ijangkan dong do laba wulih tardjomput ma ho tondung parulihan wung selamat djiji selamat purna suwada sambat suwada bingkolang suwada pogi hata ni tondung parbisikan on ahu mangan dawan debata ni to dapot man-lansu nimu ompung debata hasi-hasi wulang amang marassa maborit ma diguruhon Radjojin.*

О БАТАКСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ КУНСТКАМЕРЫ¹

В первой половине XIX в. в Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) начали поступать вещи с островов Малайского архипелага, и уже к концу XIX в. сформировалась достаточно объемная коллекция, состоящая из предметов культуры и быта народов различных островов, входящих ныне в государство Индонезия: Калимантана (Борнео), Молуккских, Явы, Сулавеси (Целебес). Но в ней оказался существенный пробел: совершенно не была представлена культура народов крупнейшего острова — Суматры. Вскоре, однако, этот пробел был восполнен приобретениями коллекций, которые по своему масштабу, полноте и профессиональному комментарию собирателей во многом превосходили в целом весьма ценные коллекционные собрания малайско-индонезийского региона предшествующего времени. Речь идет о батакских коллекциях, поступивших в Музей в период с 1897 по 1914 г. от немецких собирателей: Георга Мейсснера (Georg Meissner) — администратора табачной компании в Дели (Суматра), Карла Машмейера (Carl Maschmeyer) — служащего той же компании и профессора Альберта Грубауэра (Albert Grubauer).

Батаки — один из многочисленных народов Индонезии, населяющий северную часть Суматры, в основном горные районы. В настоящее время численность их составляет около 4 млн человек. Батаки подразделяются на пять племен — тоба, каро, ангола-мандайлинг, сималунган, пакпак-даири. По мнению современного ученого, батака по национальности, в настоящее время собственно батаками называются только тоба [Siregar 1994: 423].

До того как в России появились первые батакские вещи, российский читатель мог уже кое-что узнать об этом народе из журналов и газет первой половины XIX в., таких как «Русский инвалид», «Северный архив», «Северная пчела», «Казанский вестник», «Санкт-Петербургские ведомости» и др., в которых нередко перепечатывались статьи из иностранных изданий об экзотических странах и народах — свидетельства путешественников, возвратившихся из дальних странствий. Так, в «Северном архиве» в 1826 г. появилась статья «Людоеды и поклонники крокодилов на Суматре», название которой достаточно красноречиво говорит о ее содержании. Это был пересказ сочинения Дж. Андерсена «Экспедиция к восточному берегу Суматры в 1823 году», вышедшего в Лондоне в 1826 г. Сам Дж. Андерсен служил в администрации на острове Пинанг (современная Малайзия). В журнале «Казанский вестник» в 1828 г. появилась статья «Нравы и обычаи батаков, народа, живущего на острове Суматра», в которой сообщаются сведения о роли жреца в жизни батакской общины и о знаменитых священных книгах. О них, в частности, говорится: «Книги имеют предметом войну, религию, жертвы, обряды, формы молитв, наконец, болезни и способы излечения оных, словом, это суть сплетения басен и глупостей, без всякой

¹ Впервые опубликовано в: Этнография, история, культура стран Южных морей. Макаевские чтения 1995–1997 гг. СПб., 1997. С. 151–167.

примеси нравственности» [Казанский вестник 1828: 84–93]. Это первое упоминание о знаменитых рукописях батакских жрецов, известных ныне в коллекциях многих музеев мира, в том числе и в Кунсткамере. Вскоре в российской печати появляется и первая научная публикация о книге батакского жреца, появившейся в России еще в 1805 г. Она была привезена из Китая графом И. О. Потоцким, подарена Кременецкому лицей, затем оказалась в Университете св. Владимира в Киеве. Долгое время книга считалась эфиопским манускриптом, пока не удалось установить принадлежность ее народу «батта» [Журнал Министерства народного просвещения 1839: 61–68]. Оценивая сведения о батаках в российской печати первой половины XIX в. с точки зрения современной хронологической перспективы и отвлекаясь при этом от специфического способа изложения материала, нельзя не отметить, что в целом они очень скупо и сжато, но правильно передают суть архаичной культуры этого народа, в которой удивительным образом сочетаются и переплетаются черты, одновременно вызывающие у современного человека как содрогание перед распространенными некогда обрядами охоты за головами и практикой человеческих жертвоприношений, так и восхищение выдающимися рукописными памятниками, высочайшими образцами искусства резной деревянной скульптуры и ткачества [Ревуненкова 1969: 235–256; 1995а: 265–281; 1995б: 94–107]. Поэтому, когда Г. Мейсснер в 1897 г. подарил Музею антропологии и этнографии свою первую коллекцию, ученые и работники Музея могли быть в какой-то мере подготовлены к встрече с малоизвестной культурой батаков, мир которой во многом постигается при изучении их вещей.

Прежде чем перейти непосредственно к описанию батакских коллекций, необходимо отметить, что все они были приобретены Музеем в период, когда директором его был выдающийся ученый-тюрколог акад. В. В. Радлов. Это было время большого подъема музейной деятельности, когда к работе в Музее привлекались лучшие научные силы, налаживалась система обмена с зарубежными музеями, постоянно изыскивались средства на приобретение коллекций и снаряжение этнографических экспедиций. Большую роль в пополнении музейных фондов играл основанный В. В. Радловым Попечительский совет, куда помимо ученых входили и крупные промышленники. Благодаря им закупались многие коллекции, в том числе и по Индонезии вообще и батакская коллекция в частности. Так, через члена Попечительского совета К. К. Шейблера — одного из учредителей акционерного общества Бауманских мануфактур — была куплена в 1914 г. батакская коллекция у А. Грубауэра². Как дополнительный штрих к портрету ученого и директора Музея отметим, что он сам нередко регистрировал поступившие коллекции и среди них — коллекцию предметов с островов Борнео (Калимантан), Целебеса (Сулавеси) и Суматры, приобретенную в 1901 г. у К. Машмейера, в которой имеются две батакские вещи (колл. № 665).

² О пламенном, по выражению А. М. Решетова, служении В. В. Радлова музею см.: [Решетов 1995: 75–87].

Коллекция Г. Мейсснера, подаренная им в 1897 г., состояла из 379 номеров и 459 предметов³. Собиратель сопроводил ее подробнейшим рукописным каталогом, батакскими названиями предметов в древнебатакской графике и в латинице и переводом на немецкий язык. Он также представил этикетки к предметам в трех вариантах написаний их названий, как и в каталоге. В год поступления коллекция была зарегистрирована под номером 381, а каталог переведен в сокращенном виде Е. Л. Петри. Имеется рукописный и печатный варианты этой описи. В ней представлены все рубрики от А до L, по которым распределил предметы своей коллекции собиратель.

Группа А, № 1–31. Украшения, монеты, предметы ухода за телом и для изуродования тела.

Группа В, № 1–59. Орудия колдовства, банки для лекарств и ядов, талисманы, амулеты, волшебные средства для заклинаний болезней и модели погребений.

Группа С, № 1–9. Музыкальные инструменты.

Группа D, № 1–8. Образцы письма, книги.

Группа Е, № 1–31. Оружие.

Группа F, № 1–26. Детские игры, игры, азартные игры.

Группа G, № 1–43. Орудия охоты и рыбной ловли, модели ловушек для крупной и мелкой дичи и рыбы.

Группа H, № 1–100. Предметы домашнего обихода, кухонная утварь, меры, принадлежности для изготовления опиума и сахара, для изготовления меда и *сири* (имеется в виду жевательная смесь, одним из ингредиентов которой является бетель. — Е. Р.).

Группа I, № 1–17. Модели земледельческих орудий и приспособлений для защиты полей.

Группа K, № 1–34. Материалы и станки для изготовления тканей. Образцы одежды.

Группа L, № 1–14. Модель *кампонга*, состоящая из домов, помещений для скота, кузницы. Модели судов.

Следует заметить, что еще до того, как Г. Мейсснер предложил коллекцию предметов культуры и быта батаков Кунсткамере, он в 1881 г. подарил сходную коллекцию Берлинскому музею народоведения. Хранитель музея проф. Д. Грюнведель (Grünwedel), заметив некоторые ошибки в описании, попросил Г. Мейсснера, чтобы слова на батакских диалектах каро и папкак написали бы сами носители этих языков. Мейсснер выполнил эту просьбу, и в таком виде батакская терминология вышла в свет в описании коллекции Г. Мейсснера, хранящейся в Берлинском музее народоведения и изданной Ф. В. К. Мюллером [Müller 1893]. Надо думать, что, передавая коллекцию

³ Количество номеров и предметов батакских коллекций указывается на время их поступления. В дальнейшем происходили изменения в составе коллекций, поэтому их современное состояние можно охарактеризовать после предстоящей инвентаризации.

Кунсткамере, Г. Мейсснер учел свой прежний опыт с подобной же коллекцией Берлинского музея народоведения.

Чтобы оценить в полной мере батакскую коллекцию, подаренную Г. Мейсснером, надо обратиться к оригиналу составленного им каталога, представляющему собой развернутый научный комментарий, раскрывающий бытование той или иной вещи в контексте батакской культуры, в основном племени каро. Здесь следует подчеркнуть огромную заслугу сотрудницы Музея антропологии и этнографии Лидии Эдуардовны Каруновской, которая очень точно, скрупулезно перевела каталог на русский язык. Этим ее труд не ограничился. В 1926 г. Л. Э. Каруновская перевела с немецкого языка подробный каталог другого собирателя — К. Машмейера, которым он сопровождал свою батакскую коллекцию, преподнесенную в дар Музею в 1904 г. (колл. № 855). Так, благодаря деятельности Л. Э. Каруновской любой человек, интересующийся культурой народов Индонезии и прежде всего батаков, может ознакомиться с прекрасно документированными коллекциями, пользуясь не только оригинальными каталогами собирателей, но и высокопрофессиональными переводами специалиста-этнографа.

Приведу в качестве образца описание только одного предмета коллекции из каталога Г. Мейсснера в переводе Л. Э. Каруновской. Оно относится к магическому жезлу — атрибуту батакского жреца:

«381B1 Tegal penaluan или penaluwan⁴

Волшебный жезл, представляет мужчину. Называется *t. penaluan* в западных и *t. penaluwan* в восточных районах высокогорья. Всегда вырезается из дерева *tegolan*, и именно из ствола, у которого был умерщвлен человек, присужденный к съедению. По другим сведениям, пожирание человека вообще не встречается, и это правдоподобно, поскольку касается каро.

Существует много легенд и сказок о волшебной силе и ее причинах. По одной версии, молодой человек был влюблен в свою невесту, которая сказала, что лишь в том случае уделит ему внимание, если он поймает оленя с деревянными рогами (т.е. потребовала невозможного). В поисках оленя влюбленный заблудился в лесу и при виде тигра в страхе влез на дерево *tegolan*. Обитавший в дереве дух — все деревья, скалы, горы, родники обитаемы духами — воспрепятствовал ему спуститься с дерева. Так он со своей собакой, которую, спасая, поднял наверх, погибли от голода.

Суковатый ствол в своем причудливом росте показал форму множества живых существ. Согласно другой версии, все живое, оказавшись на стволе, должно было погибнуть от голода, так как дух никого не отпустил и так как душа погибшего от голода была внедрена в ствол дерева в виде духа, то и все деревья *tegolan* считаются имеющими духа.

⁴ Изображение этого жезла см. в статье из этого сборника «Магические жезлы батаков Суматры»: Таблица II, рис. 2 на с. 276 наст. изд.

Вырезанные фигуры представляют подражание найденного подлинного дерева.

Его используют жрецы для заклинания духов и их изгнания, против дурного глаза и околдовывания, причем *guru* под удары в *gintang* (*pukul gintang*) с копьем и заклинанием рассеивает волшебство в туман.

Покрытый резьбой ствол или жезл из темного дерева, заплеванный слюной *sirih* и обмазанный ею, сохранявшийся под дымной крышей, покрытый черной коркой. Внизу железное острие. В нижней части две гладкие и две свившиеся змеи. В последних две ящерицы. Над этим — семь собак, расположенных одна над другой, выше в свившихся спиралях демонология из десяти человек, с ящерицей и змеей. Верхняя персона в тиаре, сходной с короной и пучком петушиных перьев и головной повязкой из черной, белой и красной пряжи. В этой сложной форме весьма редкий экземпляр».

На примере этого описания хорошо видно, насколько бережно относилась Л. Э. Каруновская к информации собирателя в своем стремлении почти дословно передать ее, иногда и в ущерб стилистической ясности изложения. Батакские и малайские слова, оставленные автором каталога без перевода (*guru* — «жрец», *pukul gintang* — «бить в музыкальный инструмент», *sirih* — «бетель» или «бетелевая жвачка»), она также оставляет в первозданном виде, ничего не добавляя от себя, а в точности следуя авторскому тексту. Поэтому выполненные Л. Э. Каруновской переводы каталогов собирателей батакских коллекций являются надежным источником для изучения культуры и быта этого народа. Сделать же из ее описаний стилистически гладкие переводы и литературно обработанные тексты для заинтересованного исследователя не является столь же трудоемким делом, как перевод, адекватный по смыслу оригиналу.

Вторая крупная коллекция батакских предметов поступила в Кунсткамеру в качестве дара от К. Машмейера в 1904 г. Она была зарегистрирована под № 855 в том же году Е. Л. Петри и состояла из 285 номеров и 418 предметов. Вещи принадлежат в основном батакам племени каро, но есть среди них и три тоба батакских предмета — модели торгового, военного и рыболовного судов и художественно вытканый кусок ткани (№ 855-12, 13, 115). Собиратель также сопроводил свою коллекцию подробным каталогом, переведенным в 1926 г. Л. Э. Каруновской. Все предметы коллекции К. Машмейер сгруппировал в основном по тем же рубрикам, что и предыдущий даритель, а именно: 1) жилые постройки; 2) домашняя утварь; 3) предметы, относящиеся к колдовству; 4) украшения; 5) игры, игрушки; 6) музыкальные инструменты; 7) сельскохозяйственные орудия; 8) оружие; 9) охота и рыбная ловля; 10) одежда; 11) разное.

Как и в коллекции Г. Мейсснера, важное место в собрании К. Машмейера занимают рукописные книги жрецов. Но в дополнение к рукописному наследию батаков в коллекции К. Машмейера есть небольшой документ — записанное на бумаге заклинание жреца от укуса ядовитой змеи (№ 855-263), воспроизведенное ниже.

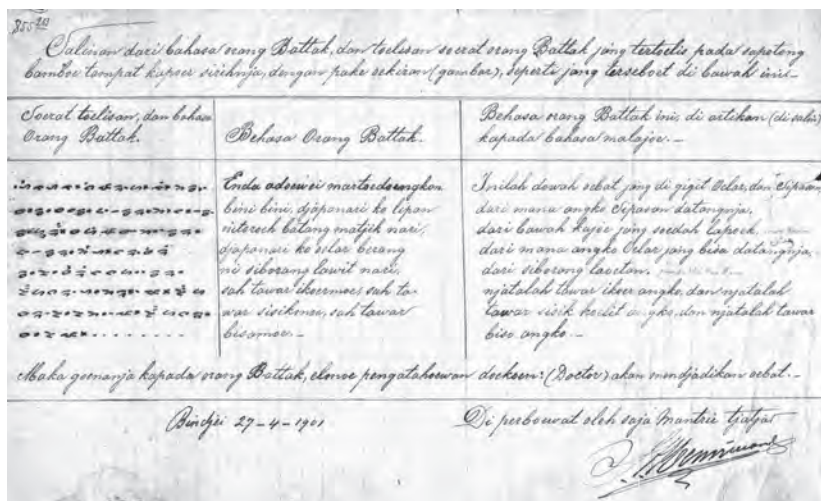


Рис. 1. Заклинание батакского жреца

Прочтение этого документа позволит конкретизировать сведения собирателя. В нем слышится звучание речи жреца, и из бумажки с письменами он превращается в живое свидетельство конкретной жизненной ситуации почти двухсотлетней давности. На одном только этом примере можно показать, насколько важная информация, ждущая еще своего раскрытия и прочтения, заключена в самих предметах батакской коллекции. Итак, перед нами кусок бумаги размером 34×21 см. Сверху на нем имеется следующая надпись на малайском языке:

«Salinan dari bahasa orang Battak dan toelisan surat orang Battak jang bertoeelis pada sepotong bamboe tempat kapoer sirihnya dengan pake ukiran (gambar), seperti jang tersebut di bawah ini» — «Это перевод с батакского языка и надписи на батакском языке, сделанные на украшенном резьбой бамбуковом сосуде для извести и бетеля».

Далее лист разделен на три колонки: слева — текст на древнебатакском алфавите, в центре — тот же текст на батакском языке в латинице, справа — на малайском языке. Тексты на батакском и малайском совпадают не целиком, поэтому я воспроизвожу их в печатном виде и даю их дословный перевод:

На батакском языке

Enda aduoeei martoedoengkon Bini-bini,

djapanari ko Upon ni toroeh batang

Вот на женщину набросилась
ты, сколопендра,
Живущая в стволе сгнившего
дерева

*matjik nari, djapanari ko ular belang
ni siborang lawit nari, sah tawar
ikoermoe, sah tawar sisikmoe, sah tawar*

bisamoe

Ты, разъяренная змея,
С того берега моря,
И вот смотри, твой хвост
теряет яд,
Смотри, нет уже яда.

На малайском языке
Inilah dowah oebat jang digigit oelar

dari Sipasan dari mana angko Sipasan

Dari bawah kajoe jang soedah lapoek,

*dari mana angko oelar jang bisa datangnja,
dari siborang laoetan,
njatalah tawar ikoer
angko dan njatalah*

Это заклинание-лекарство
от укуса змеи
Из Сипасана ты пришла,
из Сипасана,
Из корня сгнившего дерева,
Оттуда прибыла ты, ядовитая
змея,
С того берега моря,

Смотри, твой хвост теряет яд,
Смотри, твоя чешуйчатая кожа
теряет яд,
Смотри, нет уже яда.

*sisik kulit angko, dan njatalah tawar
bisa angko.*

И пусть используют это батаки, знание дукуна (доктора) станет лекарством — заклинание для лекарства сочинено мною, лекарем.

Подпись

Бинчеи 27-4-1901 г.

Как уже было отмечено, К. Машмейер подарил свою первую коллекцию Музею в 1901 г. В ней были только две батакские вещи, остальные — с островов Калимантан и Сулавеси. Коллекцию эту зарегистрировал в том же году В. В. Радлов. Сразу же после преподнесения в дар своей батакской коллекции в 1904 г. К. Машмейер отправляет еще одну небольшую коллекцию, состоящую из шести предметов. Об этом он пишет специальное письмо В. В. Радлову. Коллекция была зарегистрирована под № 896 Е. Л. Петри. Она же сделала краткое описание коллекции, отметив, что в Музей прибыло только пять предметов. Е. Л. Петри сделала извлечение из письма К. Машмейера В. В. Радлову на немецком языке, касающееся описания вещей, но оставила его без перевода. Между тем это письмо интересно во многих отношениях, прежде всего с точки зрения характеристики личности собирателя как глубокого знатока батакской культуры, тщательно фиксирующего сведения о функциях, назначении того или иного предмета, его историко-культурный контекст, что проявилось в составленном им каталоге к коллекции № 855. В этом не мешает убедиться еще раз, учитывая, что в данный момент нам совершенно не известна биография этого человека. Кроме того, это письмо свидетельствует не только о более или менее постоянных контактах В. В. Радлова и К. Машмейера, но ярко характеризует стиль отношений, во многом, вероятно, распространенный вообще в науч-

ной среде того времени. Короче говоря, мы имеем дело с документом, который был до сих пор неизвестным фактом личной биографии как В. В. Радлова, так и выдающегося немецкого собирателя К. Машмейера. Поэтому я считаю необходимым представить полный перевод этого важного письма. Письмо написано на бумаге с печатью *Deli, Sumatra*. Но написано оно из Герн-Мюнхена, Бёклингштрассе, 1, 18 ноября 1904 г.

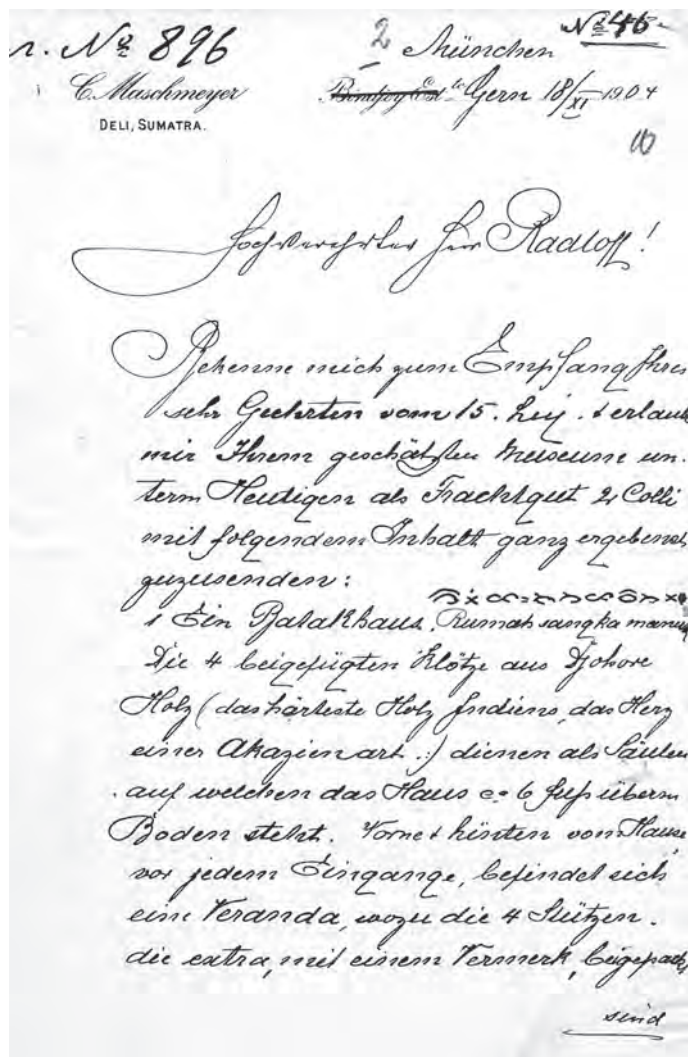


Рис. 2. Письмо К. Машмейера В.В. Радлову

Vr Radlov

sind, dienen

Da Sie bereits kleinere Modelle haben
wird Ihnen die Aufstellung des Stammes
nicht schwer fallen, doch bin ich gerne
bereit Ihnen, falls Sie sich nicht zurecht
finden sollten, jede Aufklärung zu
geben.

2. Ein Modell eines Kriegesbootes =

Sölü na bolon x x x x x x x x x x

vom Toba-Meer mit Besatzung etc,

3. Ein Totenschiff - Gari x x x x x

Die "Lipirings" ein von Atjeh stammendes
Volk hatte sich im Lande der Karos
angesiedelt & von ihrem Fürsten in
Atjeh unter der Bedingung hierzu
die Erlaubnis zu bekommen, daß
Sie alljährlich die Asche ihrer Verstorbe-
nen dem Kampeu (Korn) hinunter
nach Atjeh zurücksenden. Zu diesem
Zwecke schützten die Lipirings ein
Boot

Simbirsk
←

Рис. 3. Письмо К. Машмейера В.В. Радлову (продолжение)

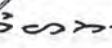

Sam. № 896 11 4
 C. Maschmeyer Pindjey Est^{te} 18/XI 1904
 Ca DELI, SUMATRA
 München-Gern, Böcklinstr. No. 1
 Post, fertigen Modelle von dem im
 Laufe des Jahres Verstorbene an + laßen
 das mit den Holzfiguren besetzte Fahrzeug
 Kämpfe-abwärts fahren, daß der Täu-
 fe schon seit Jahrzehnten nicht mehr
 gleich durchströmt ändert Nichts an
 dem alten Gebrauche.
 4. Golark. 
 Eine Handschelle, vermittelt welcher durch
 Hindurchstecken der Hände + zwar die
 eine von der einen, die andere von der
 anderen Seite, die Arme um eine
 Säulensäule gelegt, der Gefangene ge-
 fesselt wird.
 5 Eine Kurnelvoll geschnitzte Dose zum
 Aufbewahren von Geschmeiden
 6. Ein Durung  Handnetz
 zum Fischfang, von Frauen benutzt.

Рис. 4. Письмо К. Машмейера В.В. Радлову (продолжение)

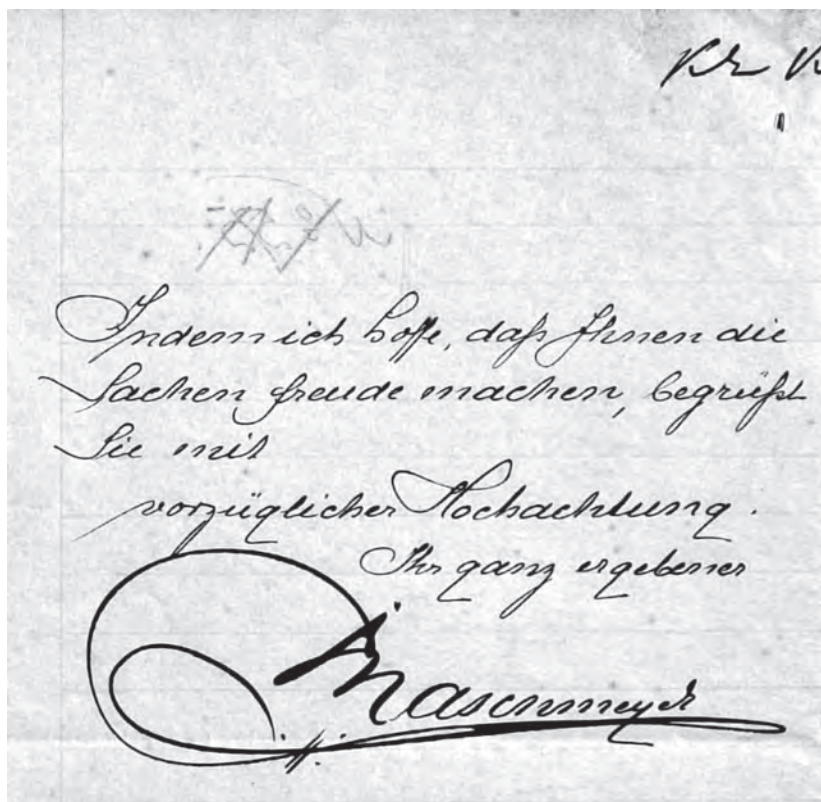


Рис. 5. Письмо К. Машмейера В.В. Радлову (окончание)

«Глубокоуважаемый господин Радлов!

Сообщаю Вам о получении Вашего в высшей степени важного письма от 15 июня. Разрешите мне одновременно с этим с величайшим почтением препроводить для Вашего высокоценомого Музея груз, состоящий из 2-х кофферов со следующим содержимым:

1. Батакский дом, *Rumah sangka tanuk*⁵. Дом стоит на 4-х массивных подпорках высотой около 6-ти футов от поверхности земли. Подпорки из дерева *джохар* (самое твердое дерево в Индии, сердцевина которого напоминает вид акации). С каждого входа — в передней и задней частях дома — имеется веранда, в качестве которой служат 4 плотно уложенные друг на друга подпорки, скрепленные с внешней стороны специальным креплением.

⁵ Название предмета дано в письме не только в латинской, но и в оригинальной батакской графике, которую технически воспроизвести трудно, поэтому здесь она пропущена.

2. Модель военного корабля *Solu na bolon* с командой и т.д. с озера Тоба.

3. Корабль мертвых *Gagi*. Сипиринги — люди, имеющие ачехское происхождение, но обосновавшиеся в области Каро. От своих ачехских правителей они получили разрешение ежегодно отправлять вниз по течению реки Вампу прах умерших в Ачех. С этой целью сипиринги вырезают лодку, изготавливают изображения умерших в течение года и пускают судно с деревянными фигурками вниз по течению реки. То, что река Вампу уже десятки лет не течет в Ачех, никак не меняет этот обычай.

4. *Gotak* — наручники. Кисть одной руки просовывается с одной стороны, кисть второй — с другой стороны наручников. При этом руки кладутся так, что обвивают подпорку дома и пленник таким образом оказывается прикованным.

5. Искусно вырезанная коробочка для хранения драгоценностей.

6. *Durung* — ручная рыболовная сеть, употребляемая женщинами.

В надежде, что эти вещи доставят Вам радость, приветствую Вас.

С совершеннейшим к Вам почтением, искренне преданный

Ваш К. Машмейер».

Коллекции, подаренные Г. Мейсснером и К. Машмейером, отражали прежде всего культуру и быт батаков племени каро. В 1914 г. Музей приобрел коллекцию, состоящую из предметов, принадлежащих тоба батакам. Коллекция № 2318 была куплена у проф. А. Грубауэра через члена Попечительского совета Музея К. К. Шейблера и состояла из 195 номеров и 237 предметов. А. Грубауэр не представил каталог своей коллекции, подобно двум своим предшественникам. Но в списке вещей он обычно всегда указывал место приобретения предмета и давал название его на батакском языке в латинице. Только в 1941 г. коллекция была частично описана Л. Э. Каруновской (с № 1 по 38); опись была продолжена В. Г. Трисман в 1944 г. и в последующие годы.

Коллекцией А. Грубауэра завершается период крупных музейных поступлений по батакам. Лишь в начале 1970-х годов Музеем были куплены четыре батакские жреческие книги от голландской исследовательницы М. К. Йонгелинг через посредницу Л. А. Данилину. Эта небольшая коллекция дополнила фонд батакских рукописных книг предыдущих трех коллекций [Ревуненкова 1984б: 120–136].

Собиратели, о которых говорилось в данной статье, внесли большой вклад в музейное собрание Кунсткамеры не только одними батакскими коллекциями. Г. Мейсснер в 1910 г. подарил Музею еще три коллекции — предметы культуры и быта, оружие с островов Калимантан, Ниас (колл. № 1795). Есть в ней вещи и с Суматры, но в основном принадлежащие народам гайо, алас, ачех, минангкабау и лишь два предмета — № 1795-55 и 1795-57 — принадлежат батакам. Это ножи батакских племен мандайлинг и пакпак. Две другие коллекции Г. Мейсснера относятся к островам Ява, Бали, Сулавеси, Флорес, Калимантан — колл. № 1796 (из 142 номеров

и 174 предметов) и № 1798 (из 36 номеров и 45 предметов). Что касается А. Грубауэра, то только в 1914 г. он предложил Музею несколько коллекций, разносторонне характеризующих быт и культуру многих народов Индонезии, в том числе тораджей и бугов Сулавеси, яванцев, балийцев, — колл. № 2286 (из 411 номеров и 578 предметов), а также № 2317, 2319 (из 31 номера и 37 предметов) и № 2320 (из 40 номеров и 173 предметов). Некоторые из них были приобретены Музеем через посредничество членов Попечительского совета Э. Л. Нобеля и К. К. Шейблера⁶. Высоко оценивая вклад этих собирателей в музейные коллекции по разным народам Индонезии, я не могу не подчеркнуть особой значимости их батакских коллекций. Именно в собирании предметов искусства, быта батаков проявился глубокий интерес к культуре народов, среди которых им приходилось работать. Они во многих отношениях проникли и познали суть этой культуры, что явно видно по тем профессиональным описаниям, которыми они снабдили свои коллекции. Не будучи этнографами по службе, они оказались истинными этнографами по духу, преданными народу, который изучали, а также Музею антропологии и этнографии, которому предложили свои коллекции. К сожалению, в данный момент мы не знаем личных биографий этих замечательных в своем роде людей. Поэтому, может быть, единственным благодарным откликом на их деятельность ради Кунсткамеры могло бы быть издание каталогов батакских коллекций, составленных самими собирателями, с комментариями, касающимися сегодняшних представлений и знаний о батакской культуре.

⁶ Все указанные коллекции проверены и перерегистрированы Е. С. Соболевой, так что состав коллекций отражает их современное состояние.

ВЫСТАВКА, ПОСВЯЩЕННАЯ 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ¹

В числе важных мероприятий, связанных с празднованием 150-летия со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая, было открытие выставки предметов, привезенных им из своих путешествий. В истории научной и культурной жизни России и Петербурга это третья выставка из коллекций ученого. Первая была организована самим Миклухо-Маклаем при содействии Императорской Академии наук в Большом конференц-зале Академии наук в 1886 г. Им же был составлен каталог выставки [Миклухо-Маклай 1886]. Вторая выставка его коллекций, приуроченная к 50-летию со дня смерти ученого, была открыта 14 апреля 1938 г. в Музее антропологии и этнографии (МАЭ). Она находилась на галерее зала Индии. На следующий год был издан подробный путеводитель по ней, написанный крупным специалистом по Океании А. Б. Пиотровским [Пиотровский 1939]. Недавно в газете «Санкт-Петербургские ведомости» появились очень живые и интересные воспоминания ныне известного ученого, а в то время школьника, принимавшего активное участие в ее осуществлении [Жамойда 1996]. Что касается первой выставки, только в настоящее время благодаря статьям Б. Н. Путилова стали известны обстоятельства, связанные с ее подготовкой, трудности, пережитые Н. Н. Миклухо-Маклаем в процессе ее устройства, отклики прессы на нее. К этим статьям я буду часто отсылать читателя и обращаться сама, так как представленный в них важный материал опубликован в малодоступном издании, часть же его еще не вышла из печати [Путилов 1994в: 27–37].

Первая выставка коллекций Н. Н. Миклухо-Маклая проходила с 8 октября и предположительно до начала октября 1887 г., после чего коллекция была передана в МАЭ. «И с этого дня — пишет Б. Н. Путилов, — начинается новая глава в истории океанийской коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая, от ее создателя уже независимая...» [Путилов 1994в: 36]. Сейчас можно определить основные вехи истории этой коллекции: часть ее находится на постоянной экспозиции «Народы Австралии и Океании», примерно треть этой коллекции опубликована в собрании сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая 1950–1954 гг. На нынешней временной выставке экспонируются 257 предметов, находящихся в фондах МАЭ. В настоящее время идет подготовка каталога всей коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая для шестого тома собрания сочинений ученого.

Говоря о современной выставке предметов, собранных Н. Н. Миклухо-Маклаем, трудно не сопоставить ее с выставкой, осуществленной им самим, особенно в части, касающейся ее пространственной организации. Это можно сделать благодаря топографически точному описанию выставки Миклухо-Маклая в газете «Правительственный вестник» от 1 октября

¹ Впервые опубликовано в: Кунсткамера: вчера, сегодня, завтра. СПб., 1997. Т. 2. С. 87–108.

1886 г., которое разыскал Б. Н. Путилов. С его любезного разрешения я считаю необходимым привести здесь это описание целиком.

«Налево от входа, вдоль стены залы, выходящей на набережную Невы, расположены запакованные в ящики краниологические и остеологические коллекции, некоторые образцы последних выставлены для обозрения. Затем рядом помещаются уложенные в ящиках коллекции мозгов в спирту: малайцев, полинезийцев, австралийцев и папуасов. За этими коллекциями, между двумя стойками, растянута койка с папуасским навесом, служившая Н. Н. Миклухо-Маклаю во время его экскурсий. На одном из подоконников залы выставлена картина, изображающая вид порта Великого князя Алексея Александровича на одном из островов архипелага «Довольных Людей»: вдаль за островами виднеются горные вершины Берега Маклая на Новой Гвинее, достигающие 12 000 футов высоты. До самого угла залы и затем по другой стене почти до ее середины тянутся живописно расположенные этнографические коллекции, начиная с коллекций, относящихся до южных берегов Новой Гвинее. Здесь выставлены: головные украшения, имеющие вид конусообразной плетенки с выходящим из ее вершины длинным прутком, одежда, состоящая из одного пояса, с навешанною на него бахромою из фибр древесных волокон, парики из того же материала, гребни из бамбука и т. п. Далее идут предметы с Берега Маклая: оружие, копья, луки, стрелы, древесные мечи и чрезвычайно оригинальное оружие для ловли убегающих врагов, состоящее из длинного шеста, оканчивающегося широким ошейником, в задней части которого сделано острие: ошейник накидывают на голову бегущего человека и протыкают ему шею острием. Тут же выставлены два чучела животных из породы сумчатых, музыкальные инструменты — барабан, длинная бамбуковая труба и т. п.

Вдоль следующей стены, против кафедры, стоит витрина, наполненная различными украшениями и предметами домашнего обихода, большую частью обделанными при помощи простых камней; в других витринах расположены подобные же предметы. На стене, рядом с кафедрою, повешена карта, на которой нанесены пути Н. Н. Миклухо-Маклая, захватывающие значительную часть островов Полинезии и Малайского архипелага. Путешественнику удалось побывать, между прочим, на островах: Новой Каледонии, архипелага Лойяльти, Новых Гебридах, Соломоновых, Тробрианд, Новой Британии, Новой Ирландии, Архипелага Адмиралтейства, в нескольких местах берега Слоновой Гвинее, Целебеса, Борнео, Явы, Суматры, полуострова Малакки, Филиппинских, Архипелага Пелау и т. п.

Рядом с картою, вдоль третьей стены залы, расположены этнографические коллекции с островов Адмиралтейства, где туземцы до прибытия Н. Н. Миклухо-Маклая не знали употребления железа и все предметы их жизненного обихода были отделаны каменными орудиями. Отделка этих предметов свидетельствует о большом искусстве дикарей.

Затем расположены коллекции из Австралии, здесь между прочим находится знаменитый бумеранг, которым дикари убивают различных животных и который, совершив полет до своей цели, сам возвращается к месту,

откуда был брошен. Далее лежит меловая фигура с островов Британии, оружие и одежда с острова Пасхи и северного Целебеса.

Выставка, посвященная 150-летию со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая, расположена на первом этаже МАЭ, у самого входа, так что посетители при желании могут начать знакомство с музеем прямо с нее, сразу попадая в мир людей каменного века. Они могут затем дополнить свои впечатления на втором этаже — на постоянной экспозиции, посвященной культуре и быту народов Австралии и Океании, где немалое место занимают также предметы из коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая.

Коллекционные предметы расположены в плоских стеклянных шкафах вдоль стен зала по обе стороны от входа и в четырех стеклянных шкафах прямоугольной формы — по два с каждой стороны, как бы разрезающих пространство на три отсека (бухты). Экспонирование вещей дополнено пятнадцатью подлинными рисунками Н. Н. Миклухо-Маклая, а также фотографиями и литографиями с них, передающими внешний облик аборигенов, пейзаж некоторых мест пребывания ученых, зарисовки отдельных реалий. Иллюстративный материал выставки призван не только продемонстрировать явный художественный дар Н. Н. Миклухо-Маклая, но и в некотором роде служить пояснением о функциях и назначениях тех или иных вещей. Кроме того, выставка сопровождается фотографиями, относящимися к семье ученого, запечатлевшими его облик в разные годы жизни, а также его связи с выдающимися людьми того времени, прежде всего И. С. Тургеневым, Л. Н. Толстым. Иллюстративный материал расположен в основном слева от входа на выставку — в первом стеклянном шкафу и в витринах и стендах между прямоугольными шкафами.

При входе на выставку с правой стороны, после планшета с текстом, раскрывающим значение Н. Н. Миклухо-Маклая в науке, в шкафах можно видеть бумеранг и деревянные палицы из Австралии. Далее представлены предметы острова Пасхи (Рапа-Нуи) и из Южной Америки: дощечка с письменами, известная под названием «Большой ленинградской», антропоморфные женская и мужская фигуры из дерева, инструмент универсального назначения из обсидиана. На стене прикреплены корзины из морской травы для переноски горячих камней и шпоры (дерево, кожа, железо), принадлежавшие индейцам Магелланова пролива. На левом планшете размещены пять чаш из оболочки плода тыквы лагенарии для черпания воды (Боливия), сосуд для мате (патагонского чая — оболочка лагенарии), а также сосуд из костянки кокосового плода и глиняный с росписью сосуд, извлеченный из древнего погребения (Копиано де Чили). Рядом располагаются деревянные жертвенник и горизонтальный барабан (оба предмета из софоры) с острова Мангарева (Полинезия). На стене в верхней части этого шкафа представлен рисунок Н. Н. Миклухо-Маклая с изображением хижины, где он жил на острове Мангарева с 7 по 12 июля 1871 г. Далее представлен индонезийско-малайский мир: острова Сулавеси, Тимор и Лусон (Филиппины). На стене висят деревянный щит, большой нож с железным клинком и деревянной рукояткой, куртка-«кольчуга» из волокон кокоса

и ротана, пропитанных соком растения, верхняя часть воинского шлема с головой птицы-носорога. Все предметы приобретены на Сулавеси. Внизу на левом планшете сосуд из костянки плода кокоса с о. Тимор, а на правом планшете — небольшая деревянная ложечка и бамбуковый гребень с о. Лусон. За этими коллекциями снова следуют предметы из Полинезии: на верхнем планшете укреплены гребень из бамбука и прожилки листа, нагрудное украшение из зубов кашалота и кокосовых волокон с островов Западного Самоа, а на нижнем планшете — украшение-подвеска вождя из раковины *pinctada margaritifera* с Ротумы и две самоанские носовые деревянные флейты с Западного Самоа. На стене слева от этих предметов висят три деревянные палицы с островов Западного Самоа, Новой Зеландии и Ротумы. Под ними на подставке стоит каменный пест с о. Таити.

Наибольшее число предметов на выставке относится к Меланезии. Они занимают несколько плоских и прямоугольных шкафов по обе стороны зала. Сразу после полинезийских вещей в большом прямоугольном шкафу, выступающем почти до середины зала, представлены вещи с островов Адмиралтейства, Западных островов. Центральное место занимает большой сосуд для пиршества (тонирующее дерево), вокруг которого стоят миски, чаши, сосуды для подачи пищи (круглой и лодкообразной формы, также из тонирующего дерева). В правом углу шкафа лежат два плетеных сосуда, пропитанных соком растения. На вертикальном планшете висят сосуды для хранения извести из оболочки плода лагенарии и деревянные лопаточки с резными ручками для толчения и доставания извести из сосуда. При дальнейшем осмотре, оглядя прямоугольный шкаф справа и проходя вдоль плоскостенного шкафа, прилегающего к стене зала, посетители видят множество предметов с островов Адмиралтейства разнообразного назначения. Это и оружие, и бытовые предметы, и музыкальные инструменты, и украшения, и т. п. На висячем планшете прикреплены кинжал и наконечник, топор (дерево, камень), деталь прибора для добывания огня (дерево). На нижнем планшете — две бамбуковые коробочки для мелочей, свирель Пана (тростник, ротан) и три деревянных сосуда в форме лодки. Прямо на стене плоскостного шкафа висят три плетеные сумки и женский передник (растительное волокно), три рыболовные сети (растительное волокно), сосуд для воды с пробкой (костянка кокоса, растительное волокно), погремушка из раковин, подвеска для украшения носа (раковина тридакны), браслет наручный (растительное волокно, раковины), три браслета с гравировкой (раковина конуса), налобные украшения (диски из раковины тридакны, ажурные накладки из панциря черепахи), низка из мелких дисков, вылепленных из раковины, детский браслет, набранный из раковинных дисков, два черпака с резными ручками (костянка кокоса, дерево), два бамбуковых сосуда для извести (в одном — шпатель с резной деревянной рукоятью), три флакона с известью, красной съедобной глиной и толченой яшмой, три раковинных скребка, два клинка топора из полированного камня. Здесь же на левом планшете представлено несколько вещей с Новой Гвинеи (инструмент для татуировки — сучок дерева) и сосуд из тыквы лагенарии для хране-

ния извести. На правом планшете лежат четыре украшения из тыквы лагемари, фаллокрипт из раковины *Ovum Ovulum* с о-вов Ниниги и Западных островов, а также украшения из раковины тридакны и панциря черепахи с острова Онтонг-Джава и Соломоновых островов. Над ними на стене плоскостного стеклянного шкафа висят предметы с островов Луизиады, Тробрианд и Новой Гвинеи: два танцевальных атрибута (дерево), три шпателя для доставания извести и ступка (тонирующее дерево), три деревянных топора. Предметами с Новой Британии: палицей (дерево, растительное волокно, раковины) и частью резной деревянной доски, употребляемой во время праздника мертвых, подвеской и браслетом из раковины и фигурой предка из глобигеринового ила с Новой Ирландии — заканчивается осмотр экспонатов, размещенных справа от входа на выставку.

Слева от входа на выставку часть пространства занята стендами и витринами, в которых представлен, как уже отмечалось, иллюстративный материал. Это фотографии родителей и родственников Н. Н. Миклухо-Маклая, фотографии самого ученого в разные годы жизни, а также его жены и детей. Безусловно, стержнем иллюстративного материала выставки являются 15 подлинных рисунков Н. Н. Миклухо-Маклая: статуй с острова Пасхи, правителя Айдумы, правителя Амбона, малайского судна, домика Н. Н. Миклухо-Маклая на мысу Айва и др. В объемном стеклянном шкафу, выступающем к центру с левой стороны зала, можно видеть продолжение экспозиции меланезийской коллекции, к которой примыкает коллекция из Микронезии. На стене представлены вещи с архипелага Вануату (бывшие Новые Гебриды). Это браслеты *пако* (один из них — из дерева и листьев, с острова Эпи, для защиты руки от удара тетивы, другой — из бамбука, с острова Лунга в группе Соломоновых островов, оказавшийся расширителем мочки уха), ритуальная маска (дерево, плотная паутина, с острова Этафе), под ними на планшете расположены вещи из Микронезии (группы Каролинских островов): пять ложек и плошка из панциря черепахи с острова Палау, деревянный топор с клинком из раковины тридакны и каменные деньги *фе* с острова Яп. Микронезийские вещи представлены и в следующем отсеке шкафа: на стене висит антропоморфная фигурка из дерева с островов Гилберта, часть костюма воина из волокна кокоса с острова Понапе (Каролинские острова); внизу, на планшетах: три сумочки для мелочей из листьев пандануса с острова Яп (Каролинские острова); новогвинейские вещи: бамбуковые трубки для курения и футляры для хранения извести, ручки от погребушки и погребушки со скорлупками ореха пангиума съедобного, деревянный пест с антропоморфным навершием, антропоморфная деревянная фигурка, украшавшая корнеплоды ямса на празднике урожая, инструмент для проверки роста ямса из кости, свистульки из костянки кокоса, используемые в обрядах, связанных с ямсом, а также резные деревянные топорыща и детский подголовник. Далее экспозиция переходит в эффектную демонстрацию крупных вещей с Новой Гвинеи, в той или иной степени связанных с мужской военной и ритуальной деятельностью. В объемном стеклянном шкафу к стене прикреплены петля с острием для охоты за голо-

вами (тростник, дерево, ротан), боевой деревянный щит, три деревянные гуделки и три дротики из тростника и бамбука. На правом планшете лежат ручной барабан (дерево, ротан), два мужских пояса (один из коры дерева, другой — из окрашенного луба хлебного дерева). Справа от них вертикально стоят копья, дротики, стрелы (всего 5 штук — дерево, кость, растительные волокна), под ними лежит наплечный браслет из челюсти человека с раковинами каури и растительными волокнами. Луком с тетивой и 29-ю бамбуковыми и деревянными стрелами и дротиками, расположенными в левой боковой части шкафа, заканчивается показ предметов из коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая.

Завершая обзор выставки, производящей огромное впечатление как на этнографов-специалистов, так и на рядовых посетителей, нельзя не отметить, как сам Миклухо-Маклай относился к коллекционной работе. По ряду причин, о которых он подробно писал, ученый не считал сбор вещей основной целью своих путешествий, прежде всего потому, что был убежден, что «путешественнику следует главным образом обращать внимание не на собирание коллекций, а на собирание наблюдений, изучая антропологический *habitus*, характер, нравы и обычаи туземцев, заноса их тщательно в свои заметки, дневники, журналы» [Миклухо-Маклай 1996: 552]. И, тем не менее, питая, по его же собственному признанию, антипатию к собиранию вещей, он привез ценнейшую коллекцию, которая, с современной точки зрения, в ряде случаев требует уточнений в описании, а некоторые предметы нуждаются в атрибуции. При этом основным источником атрибуции служат материалы самого Миклухо-Маклая, прежде всего его рисунки, научные статьи, дневниковые записи. Некоторые результаты этой работы, осуществляемой Л. А. Ивановой и Е. С. Соболевой в связи с подготовкой каталога коллекции Миклухо-Маклая для последнего, шестого, тома полного собрания сочинений ученого, нашли отражение на данной выставке. Ограничусь только двумя примерами. Миклухо-Маклай описал предмет с островов Адмиралтейства, состоявший из белого раковинного диска и подвески, как украшение. Л. А. Иванова убедительно показала, что в этом экспонате соединены (видимо, для удобства транспортировки) два предмета — налобное или нагрудное украшение (диск) и носовое украшение (*асанга*), и подтвердила свою атрибуцию рисунком Миклухо-Маклая с его же подписью «туземец с острова Лунева с асангою», демонстрирующимся на выставке. Выше отмечалось, что один из браслетов *нако* с острова Лунга оказался бамбуковым расширителем мочки уха. Рядом с этим экспонатом приводится доказательство подобной атрибуции: фотография с рисунка Миклухо-Маклая, иллюстрирующая его применение.

Одной из причин, побудивших Миклухо-Маклая собирать вещи в местах пребывания, была замеченная им тенденция исчезновения традиционной культуры туземцев под натиском европейской культуры. «Подобно тому как нравы и обычаи папуасов Берега Маклая, островов Адмиралтейства, с которыми я жил, “искажаются”, “изменяются”, — писал он — туземные орудия, утварь, оружие и т. п. в свою очередь станут достоянием прош-

лого...» [Миклухо-Маклай 1996: 553]. В настоящее время представилась уникальная возможность показать, в какой мере ученый оказался прав, дополнив выставку предметов, собранных Н. Н. Миклухо-Маклаем, 193 предметами, собранными двумя советскими экспедициями 1971 и 1977 гг. на судне «Дмитрий Менделеев». Эти предметы впервые выставлены на обозрение и имеют большое значение как с научной, так и с эстетической точек зрения, так как дают возможность наглядно продемонстрировать, какие черты традиционной культуры сохраняются и в современных условиях и в каком направлении они эволюционируют.

В объемном стеклянном шкафу с левой стороны от входа в центре зала представлены предметы с Новой Гвинеи. На стене — деревянные гуделки для обрядов посвящения мальчиков в группу взрослых мужчин, на планшетах — два наплечных браслета (ротан, раковины), боевой амулет на грудь или спину, который для придания воину силы во время битвы берется в рот (растительное волокно, раковины), мужское украшение, имитирующее завернутые в кольцо клыки кабана (раковина тридакны), ручной барабан (дерево, кожа ящерицы), шпилька в футляре (бамбук, шерсть), гребень из панциря черепахи и пять бамбуковых гребней. Над всеми этими экспонатами как бы парит маска (ритуальное облачение) в виде кабана, смонтированная из черепа кабана, глины и ротана. Далее с правой стороны объемного шкафа, в плоскостных стеклянных шкафах и с левой стороны следующего прямоугольного объемного шкафа, представлены в большом количестве плетеные изделия из листьев пандануса и других растительных волокон в основном с архипелага Вануату, островов Эллиса (Тувалу) и Тробрианских островов. Это три циновки и четыре сумки, нагрудное украшение (семена *Coix*, панданус), две юбки из растительного волокна (одна с архипелага Вануату, другая с Тробрианских островов). Здесь же в плоскостном шкафу предметы гончарного производства с Новой Гвинеи и острова Били-Били демонстрируются таким образом, чтобы их можно было сравнить с подобными же предметами, приобретенными Н. Н. Миклухо-Маклаем в том же месте. Так, на правом планшете внизу размещены горшки для приготовления пищи (глина) и инструменты для формовки глиняной посуды (коллекция Миклухо-Маклая), на левом планшете — глиняные горшки для приготовления пищи, приобретенные советской экспедицией 1971 г. Явные черты сходства можно увидеть между пропитанным соком растения сосудом для кокосового масла с островов Фиджи на правом планшете (коллекция Миклухо-Маклая) и чашечкой для кеу (кавы) (*Piper methysticum*) из костянки кокоса с Новой Гвинеи (коллекция советской экспедиции 1977 г.). Плетеные изделия и изделия гончарного производства дополнены в этой экспозиции предметами домашней утвари с Новой Гвинеи — двумя ковшками с ручками (костянка кокоса, дерево), футлярами из бамбука, тыквы, раковинными скребками.

Центром притяжения выставки материалов океанийских коллекций 1971 и 1977 гг. является монументальная деревянная скульптура: изображение предков и резные маски. Это и помещенное в объемном стеклянном

шкафу скульптурное изображение предка из черного дерева с торчащими из рта клыками кабана и головой, покрытой кожей казуара с перьями, и висящая на стене в этом же шкафу маска-украшение (дерево, раковины насса и каури), и расположенные на стене при обходе стеклянного шкафа справа деревянная резная маска и деревянная скульптура предка (все с Новой Гвинеи). Три ранговые фигуры из корня древовидного папоротника стоят в прилегающем к стене плоском шкафу в конце зала (архипелаг Вануату). Рядом с одной из них лежит нижняя челюсть кабана с закругленным клыком (архипелаг Вануату).

Слева от входа на выставку материал советских экспедиций, размещенный в объемном и плоских шкафах вдоль стен, представлен предметами с Новой Гвинеи, Фиджи, островов Эллиса, островов Гилберта (атоллы Бутаритари, Фунафути). К ним относятся выставленные в объемном шкафу крупная ловушка и ловушка в виде домика, модель лодки с балансиrom и парусом (дерево, растительное волокно), сигнальный инструмент из раковины тритона. В следующем отсеке, образованном выступающими к центру зала двумя объемными шкафами, показаны изделия из растительного волокна: пять вееров и пять юбок (окрашенные и неокрашенные, одна из них танцевальная) и сосуд из костянки кокоса для сбора кокосового сока. В прямоугольном стеклянном шкафу стоит крупных размеров изображение, представляющее собой ритуальный костюм с маской — глина, ротан, растительное волокно (Новая Гвинея). Вокруг него — предметы с Западного Самоа: на стене — махалка от мух (дерево, растительное волокно), внизу на планшете — чаша для приготовления кавы (дерево, кокосовое волокно, раковины каури) и сухой корень кавы в чаше. Завершается левая часть экспозиции коллекций советских экспедиций, как и правая ее часть, резной деревянной скульптурой с Новой Гвинеи, размещенной в боковой части объемного шкафа: маска-украшение из панциря черепахи, глины, растительных волокон и перьев, деревянное изображение предка и по всей длине плоского шкафа, прилегающего к стене, — образцы современной деревянной скульптуры, изготовленной на продажу. Жертвенник с фигурой предка, стоящий в центре в конце зала прямо напротив входа на выставку, как бы объединяет обе части экспозиции, придавая ей законченный вид. Особый художественный эффект придают выставке и развешанные с левой стороны (закрывающие окна зала) и на центральной стене позади жертвенника красочные современные тапы. Иллюстративный материал — фотографии участников советских экспедиций, сцены из жизни обитателей островов — удачно дополняет представленный вещественный материал.

В заключение нельзя не сказать слов глубокой благодарности в адрес всех, кто помог осуществлению этой выставки. Первые слова признательности следует отнести Институту этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, возглавляемому В. А. Тишковым (единственному учреждению, оказавшему финансовую помощь в организации выставки). Ее концепция была разработана таким высококвалифицированным специалистом в области океанийской культуры, как Л. А. Иванова. Благодаря ее

поистине самоотверженной работе, а также четко организованной, слаженной работе профессионалов-дизайнеров Е. А. Спешилова, Д. К. Маевского, Т. П. Дрозда творческий замысел выставки получил свое художественное воплощение в максимально сжатые сроки. Огромную помощь оказали научные консультанты выставки: Н. А. Бутинов, Б. Н. Путилов, Е. В. Ревуненкова, Д. Д. Тумаркин, Е. С. Соболева. Искренние слова благодарности заслуживают те, кто обеспечил материально-техническую сторону выставки и редакторскую работу — С. А. Старостенков, Т. Ф. Лопатина, В. Н. Кисляков, А. В. Курбанов, Л. Н. Гижа. В результате тесного содружества всех участников, ответственных за выполнение той или иной части ее производства, выставка была открыта в присутствии многочисленных гостей 26 июня 1996 г. И с этого времени не иссякает поток желающих ознакомиться с нею.

ЖРЕЧЕСКИЕ ЖЕЗЛЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ БАТАКОВ СУМАТРЫ¹

Магические жезлы батакских жрецов составляют ценнейшую часть батакской коллекции, которая, в свою очередь, является одним из представительных и интересных собраний предметов индонезийского фонда Кунсткамеры. Жезлы поступили в составе обширных батакских коллекций в конце XIX — начале XX в. от служащих Делийской табачной кампании на Суматре Г. Мейсснера и К. Машмейра, а также от А. Грубауэра, предоставившего Музею несколько коллекций предметов, отражающих культуру и быт народов Индонезии, в том числе и батаков (№ 381 В1, В2; 855-207, 208; 2318-19—24). Коллекция жезлов Петербургской Кунсткамеры уступает по количеству, но не по значению подобным коллекциям, хранящимся в известных музеях Европы, прежде всего в Голландии и Германии, а также в самой Индонезии — в Национальном музее Джакарты и этнографических музеях Медана, Лингги, острова Самосир (Суматра).

Жезл был непереманным атрибутом батакского жреца, без которого не мыслилась жизнь батакской общины. Без его участия не обходилось ни одно сколько-нибудь важное событие — свадьба, рождение или похороны, строительство нового дома, обряды, связанные с возделыванием риса, лечение болезней, улаживание конфликтов и т. п. В прошлом батаки вели между собой постоянные войны. Военные операции обычно возглавлял жрец, который нес свой жезл, «оживленный» особо приготовленной магической массой, способной защитить свою общину от врагов и нанести им ущерб. Это была основная функция жезла. Вторая его важнейшая функция относилась к повседневной жизни — жрец совершал с ним обряд вызывания дождя.

Каждый жезл — это образец чрезвычайно сложной, искусной и изощренной деревянной пластики батаков. Он представляет собой вертикально выстроенную скульптуру с многофигурной композицией, состоящей из человеческих и звериных изображений, соединяющихся, переплетающихся или перерастающих друг в друга. Длина жезлов варьируется в пределах от 1,5 до 2 м. Жрец когда-то сам вырезал изображения на жезле. Ни один из известных до сих пор в мире жреческих жезлов не похож на другой, хотя набор изображенных на нем фигур ограничен — это прежде всего мужские и женские фигуры, а также животные и рептилии — буйволы, собаки, кабаны, крокодилы, змеи. Ряд животных невозможно идентифицировать из-за стилизованно-фантастического характера изображений. В целом скульптурные изображения жреческих жезлов выражают комплекс религиозно-магических представлений, прямо или косвенно связанных с культом предков. Их батаки почитают настолько, что строят для хранения черепов и костей умерших специальные дома, оставляют их лежать над спальным местом в доме (каро батаки) или возводят погребальные монументы рядом

¹ Впервые опубликовано в: Радловские чтения 2004: Тез. докл. СПб., 2004. С. 57—62.

с домом, на своих рисовых полях или других землях, принадлежащих той или иной семье (тоба батаки).

О происхождении жреческих жезлов существует множество мифов, основными героями которых являются разнополые близнецы, а центральная тема связана с мотивом инцеста. Различные варианты мифа могут быть сведены к следующей композиционной схеме: в семье рождаются близнецы — брат и сестра. Родители разлучают их. Оба страдают в разлуке. Наконец брат находит сестру, они убегают вместе и становятся мужем и женой. Находясь в лесу, сестра захотела съесть висящий на дереве плод. Брат, залезая на дерево, чтобы сорвать плод, прирос к нему. Сестра, пытаясь помочь брату, тоже приросла к дереву. Та же участь постигла всех, кто хотел спасти приросших к дереву брата и сестру: жрецов, буйволов, крокодилов, змей. Это было наказание богов за кровосмесительную связь.

Сами жезлы, так же как и мифы об их возникновении, начали привлекать внимание исследователей еще в конце XIX в. В течение XIX—XX вв., во многом под влиянием школы сравнительно-мифологических исследований, было опубликовано много версий мифов о происхождении жезла, изучая которые, ученые пытались связать сам миф, функции жезла и совершаемые с ним обрядовые действия. Очень много внимания было уделено этимологии имен главных героев мифов, которые давали ключ к объяснению функций жезла. Приверженцы натуралистической школы в мифологии видели в композиции жезла воплощение персонифицированных героев мифов и отражение в них природных сил и стихий, прежде всего молнии, дождя, воды. Жезл и мифы о нем рассматривались с точки зрения систем родства, в частности как доказательство существования в прошлом группового брака. В 1998 г. была впервые опубликована обобщающая работа о магическом жезле. Ее автор В. Х. Рассерс — выдающийся голландский ученый, представитель лейденской этнографической школы, с которой связано зарождение структурных методов исследования в этнологии за несколько десятилетий до того, как структурализм получил признание в этнографической науке. В работе «On the Batak Magic Staff», написанной еще в 30-х годах XX в., В. Х. Рассерс подробно проанализировал почти всю известную литературу о жезле и высказал новаторские для того времени взгляды на его моделирующую роль в отношении основных аспектов социальной структуры батаков. Он считал, что жезл нужно рассматривать как часть сакральной собственности, принадлежащей всему роду или его части, а не только как личную собственность жреца.

Все сказанное относится к тому периоду, когда у батаков были широко распространены традиционные религиозные представления и активно действовали жрецы, пользуясь своими основными атрибутами, одним из которых является магический жезл. С середины XIX в. положение начинает меняться, т. к. среди батаков развернула активную миссионерскую деятельность протестантская церковь. В настоящее время тоба батаки — самая крупная батакская общность, живущая к югу от высокогорного озера Тоба, — считаются полностью христианизированными. Они очень почита-

ют Людвиг Ингмара Номменсена (1864–1918) — первого протестантского миссионера. В окрестностях небольшого городка Тарутунга, где Номменсен начинал свою деятельность и где в настоящее время расположен центр батакской христианской протестантской церкви, на одной из горных вершин в его честь воздвигнут огромный каменный крест. Около него амфитеатром построены каменные террасы с рядами сидений, где люди в тишине могут молиться и предаваться созерцанию. Здесь же на крутом склоне горы находится и его могила с огромным надгробным камнем.

Каро батаки, живущие к северу от озера Тоба, в меньшей степени исповедуют протестантство, среди них имеется немало приверженцев мусульманства.

В настоящее время уже невозможно встретить жреца, совершающего обряды, направленные на пробуждение магической силы жезла, вызывание дождя или уничтожение враждебного духа врага, столь красочно описанные в литературе. Современные батаки среднего и молодого возраста плохо представляют себе как религиозно-мифологическое, так и эстетическое значение изобразительно-пластического искусства, представленное жреческим жезлом. Но это не значит, что жезлы исчезли из современной жизни батаков. Они существуют, но уже не в тех традиционно связанных с ними функциях. Ниже я суммирую свои наблюдения об изменениях функций жезла, сделанные во время работы среди каро и тоба батаков в июле 1999 г.

С одной стороны, старинные жезлы обязательно имеются в экспозициях упомянутых выше современных этнографических и краеведческих музеев Явы и Суматры, характеризующих традиционную культуру батаков. Кроме того, у тоба батаков есть несколько деревень, жители которых остаются приверженцами древних религиозных представлений. В одной из них — деревне Хута Тингги, расположенной около районного центра Лагуботи, имеется специальный дом, где хранятся священные реликвии батаков, к числу которых принадлежат и жезлы. С другой стороны, в настоящее время жезлы превратились в товар для туристов, в большом количестве продающийся в лавочках, на рынках, в магазинах как у каро, так и у тоба батаков. В таком виде жезл стал одним из расхожих современных символов батакской культуры, утративших свой сакральный смысл. Но на уровне религиозных представлений современных батаков можно увидеть тенденцию к сосуществованию исконных батакских представлений с протестантскими, что явно нашло отражение в изображениях жезла, выполненных по всем традиционным канонам. Я не раз встречалась с архиепископом батакской протестантской церкви И. Р. Хутауруком, человеком в высшей степени образованным, получившим теологическое образование в Германии и защитившим там диссертацию. Уже в первую встречу он показал мне недавно полученный им подарок — традиционный батакский жреческий жезл с изображением распятого Иисуса Христа в верхней части композиции.

Жреческий жезл в виде большой каменной скульптуры в настоящее время стал одним из главных элементов погребальных комплексов. Это относится к монументальным родовым захоронениям знатных людей или

выдающихся деятелей. Таково захоронение рода Пангабеан в деревне Симорангкир недалеко от Тарутунга. Один из погребальных монументов, посвященных национальному герою батаков Си Сингамангарадже XII, построен в Медане. Помимо памятника герою, сидящему на белом коне с поднятой рукой, держащей меч, составляющими этого погребального комплекса являются стоящий позади памятника традиционный тоба батакский дом и каменный столб в виде магического жреческого жезла. Использование жреческого жезла в качестве элемента погребальных сооружений до сих пор не встречалось.

В связи с новой функцией жреческого жезла необходимо обратиться к стилистическим параллелям скульптурных изображений батакского магического жезла. Отдельные детали композиции жезла как особого вида резной деревянной скульптуры в форме столба имеют аналогии в культуре как самих батаков, так и других народов малайско-индонезийского региона. Мужские и женские изображения жезла очень сходны с деревянными и каменными скульптурами предков у батаков. Они близки по своей стилистике к подобным изображениям на даякских «столбах смерти», фигурам предков у аборигенов Малаккского полуострова, островов Ниас, Сумбава, Центрального Сулавеси и других областей Индонезии. Наиболее распространенные изображения из мира животных (буйволы, змеи, ящерицы) имеют множество параллелей в деревянной пластике не только народов Индонезии, но и многих горных народов Юго-Восточной Азии и Северо-Восточной Индии (лушей, нага, гаро, ассамцы и др.). Однако в данном случае речь идет о сходстве и параллелях отдельных деталей батакского жезла и скульптурных изображений у народов обширного региона, включающего в себя Юго-Восточную Азию и Северо-Восточную Индию. Жезл как особым образом организованная конфигурация элементов, расположенных по вертикали, не имеет прямых аналогий в культуре народов указанных регионов, но обнаруживает большое сходство с деревянной резной скульптурой народов бассейна Тихого океана — Меланезии, Полинезии и Северо-Западной Америки (тлинкиты, хайда, квакиютль). В данном случае я хочу особенно подчеркнуть явное стилистическое сходство между батакскими жреческими жезлами и деревянными резными столбами, называемыми часто тотемными столбами, у индейцев Северо-Западной Америки. И те и другие представляют собой вертикальные композиции человеческих и животных изображений, нанизанных или «врастающих» друг в друга отдельными своими частями и очень близких по художественной выразительности.

На это сходство было обращено внимание еще в конце XIX в. На протяжении столетия ученые постоянно стремятся объяснить это сходство и найти прародину общего пластического стиля. В настоящее время все большую популярность приобретают работы миграционистской школы, в которых приводится ряд новых доказательств, подтверждающих существование древних и постоянных контактов между Восточной и Юго-Восточной Азией и Океанией с одной стороны, и Северо-Западной Америкой — с другой,

контактов, способствовавших распространению общих художественных приемов.

Тотемные столбы имели разное назначение, в том числе они служили надгробиями и ставились непосредственно на могиле или воздвигались в качестве мемориальных колонн в честь умершего соплеменника.

До сих пор подчеркивались исключительно стиливые параллели между батакскими жреческими жезлами и тотемными столбами. И размеры, и функции этих предметов были различны. В настоящее время, когда истинные функции батакского жреческого жезла если не исчезли, то значительно ослабли и когда изображение жезла в виде каменной монументальной скульптуры стало использоваться в погребальном комплексе, можно говорить не только о стилистическом, но и о функциональном сходстве батакских жреческих жезлов и тотемных столбов индейцев, только эти функции разошлись во времени: у индейцев они существовали всегда, а у батаков появились сравнительно недавно.

БАТАКСКАЯ ДЕРЕВНЯ В ПЕТЕРБУРГСКОЙ КУНСТКАМЕРЕ И В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ¹

В экспозиции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), посвященной народам Суматры (Индонезия), неизменно привлекает внимание посетителей большой макет «Традиционная батакская деревня». На нем изображены различные жилые постройки, в том числе и дома старейшин, амбары, общественная ступка для обрубивания риса, площадка для игр и многие другие сооружения, составляющие личную или общественную собственность обитателей деревни. Макет отражает собирательный образ деревни, в которой проживали и проживают батаки племени каро — одного из шести батакских племен (числ. 600 тыс.), населяющего высокогорные районы северо-западной Суматры к северу от горного озера Тоба². Большая часть территории, населенной каро батаками, находится на высоте 1000—1200 м над уровнем моря и занята тропическими лесами, в долинах между которыми на большом расстоянии друг от друга расположены деревни. Горные склоны заняты полями риса, возделываемого суходольным способом. В значительно меньшей степени у каро батаков распространено орошаемое рисоводство.

Макет традиционной деревни был сделан самими каро батаками [Каруновская 1950: 192] и подарен Кунсткамере вместе с обширной коллекцией предметов культуры и быта этого народа Георгом Мейсснером, администратором Делийской табачной компании, в 1897 г. Несколькими годами раньше — в 1881 г. — Г. Мейсснер подарил подобную же коллекцию Королевскому музею народоведения в Берлине вместе с каталогом. В каталоге оказалось немало ошибок, в основном касающихся написания каро батакских слов. Они были исправлены проф. д-ром Грюнвеллем, в чьем ведении находилась данная батакская коллекция, с помощью самих батаков — представителей разных племен, и только после этого исправленный и дополненный каталог, составленный Г. Мейсснером, был издан Ф.В.К. Мюллером в 1893 г.³ В каталоге имеется раздел, посвященный описанию батакской деревни и типов жилых и общественных построек в ней. С тех пор появилось несколько работ, в которых даны подробные характеристики поселений каро батаков с расположением и планировкой домов, описанием осо-

¹ Впервые опубликовано в: Кюнеровские чтения 2001–2004 гг.: Крат. содерж. докл. СПб., 2005. С. 116–124.

² Самую большую группу батаков составляют тоба (числ. 2 млн чел.), живущие к югу от озера Тоба. Именно эта группа и называет себя батаками. Соседями каро батаков с запада являются пакпак или даири (1 млн 200 тыс. чел.), с востока — сималунгун или тимур (800 тыс. чел.). К югу от тоба батаков проживают англола (750 тыс. чел.) и мандайлинг (400 тыс. чел.).

³ Müller F.W.K. Beschreibung einer von G. Meissner zusammengestellten Batak-Sammlung mit sprachlichen und sachlichen Erläuterungen versehen und herausgegeben. Berlin, 1893.

бенностей их архитектуры, символики изображений, отражением в разных типах жилищ социальной организации и системы родства в каро батакском обществе [Singarimbun 1975: 13–55; Sibeth Achim 1991: 46–55; Waterson 1991: 5, 137–139, 188, 215; Goes 1992: 1–32], но в целом они не изменяют, а лишь дополняют, уточняют и конкретизируют те сведения, которые впервые дал о каро батакских поселениях один из первых собирателей предметов культуры и быта этого народа Георг Мейсснер. Более чем через сто лет, в июле 1999 г., я побывала в местах, откуда Г. Мейсснер привез свои коллекции, и смогла своими глазами увидеть, в какой степени сохранились традиционные поселения каро батаков и какие изменения произошли за это время. Но прежде чем говорить об этом, следует, используя известные к настоящему времени сведения об архитектуре и функциях традиционных жилищ каро батаков, дать краткое описание их, в том числе и тех, которые ярко представлены на макете «Традиционная батакская деревня».

Обычно традиционная каро батакская деревня насчитывает от 8 до 20 домов, расположенных в свободной планировке, но, как правило, параллельно течению реки. Выделяются несколько типов жилых домов. Один из них, называемый *rumah pasuk*, представляет дом, стоящий на сваях, врытых в землю, без всяких украшений. В таких домах живут в основном бедные жители деревни. Второй тип — *rumah sangka manuk* — также стоит на сваях, но покоящихся на камнях как на фундаменте. На коньках крыши подобных домов имеются украшения в виде скульптурных изображений голов буйволов, покрытых известью. Наружные стены таких домов пестро орнаментированы в той части, где проходит граница между нижней и верхней половинами жилища. Третий тип домов называется *rumah sendi* и принадлежит богатым и зажиточным людям. Такой дом также стоит на сваях, установленных, в свою очередь, на больших камнях. Стены таких домов также орнаментированы. Как бы ни различались по своей конструкции жилые постройки деревни, всем им присущи некоторые общие черты, а именно: каро батакские дома стоят на сваях, под которыми находятся загоны для скота, они построены без гвоздей, косо стоящие стены сшиваются грубой бечевкой из волосяного покрова пальм⁴, доминирующим конструктивным элементом в архитектуре домов является массивная крутая крыша с плотным волосяным пальмовым покрытием. Основные столбовые конструкции, стены и крыши соотносятся в пропорции 1:1:9, т. е. столбы и стены имеют высоту 1–1,5 м, крыша — 14,5 м [Singarimbun 1975: 55]. Именно крышей определяется стиль дома и социальный статус его обитателей. Двух- или четырехскатные крыши имеют обычно седловидную или конусообразную форму. Особенно выделяются крыши домов старейшин, знатных или

⁴ Иногда на стенах дома имеются украшения из такой же бечевки с изображением ящерицы — божества земли и символа плодородия у батаков. Модель такого дома также имеется в экспозиции Музея антропологии и этнографии и была подарена Карлом Машмейером (также служащим Делийской табачной компании) в 1904 г. (№ 896-1).

богатых людей — с пирамидальной многоярусной структурой, состоящей из нескольких надстроек, которые повторяют в уменьшенных размерах конструкции основной крыши. В самой верхней части все сооружение заканчивается маленьким домиком, предназначенным для духов (*rumah anjung*). Нижняя часть дома представляет собой площадку (*ture*), построенную из бамбуковых стволов. Площадка служит местом купания детей, стирки, мытья посуды. Вечером она является местом встречи и бесед обитателей дома, а также юношей и девушек деревни. С двух противоположных сторон площадки — восточной и западной — имеются две двери, ведущие в разные половины дома. В каро батакском доме, таким образом, нет различия между передней и задней его частями. В большом доме каро батаков жили от 4 до 12 семей. Подняться в дом можно было по бревну с зарубками, служащему лестницей, которую на ночь убирали. В настоящее время со стороны каждого входа в дом имеются постоянные деревянные лестницы. Внутри дома сумрачно, почти темно. В некоторых домах имеются два небольших узких окна, но чаще всего окна вообще отсутствуют, и дневной свет пробивается только сквозь стенные щели.

Что же представляет собой внутреннее жилое пространство традиционного батакского дома, предназначенного для нескольких семей, чаще всего для восьми? Такой дом и называется «дом из восьми комнат» (*rumah ni waluh jabu*). Внутреннее пространство дома делится на две половины проходящей по центру балкой-желобом, нижняя часть которого находится на 20 см ниже уровня пола. Называется балка *dalan lau* (буквально — «место, где течет вода») и является своего рода коридором. В каждой половине дома обитают четыре семьи. Каждая семья имеет комнату (*jabu*), спальню (*ingan medem*) и кухню (*dapor*), но при этом только спальни напоминают отдельные комнаты, поскольку отделены друг от друга циновками, висящими на бамбуковых шестах, а от остальной части жилого пространства — занавесками. Собственно комнаты, которые занимают отдельные семьи, где едят, принимают гостей, проводят семейные торжества, где спят дети и девушки, проходят роды, совершаются погребальные обряды, а также многие другие действия, ничем не отделены друг от друга. Каждые две соседние семьи имеют кухню, которая также не отделена от жилого пространства. В центре каждой кухни стоят пять камней, образующих два очага — по одному для каждой семьи. Камень, стоящий посередине, а также висящая полочка с кухонными принадлежностями и продуктами принадлежат двум соседним комнатам. Пользование очагами внутри дома создает общую заданность его внутреннего пространства.

В спальне имеют двухэтажные полочки. На нижней полочке лежат одежда, украшения, на верхней обычно находятся жертвоприношения для духов предков (*dibata*), умерших внезапно или неестественной смертью.

Обитатели традиционного дома необязательно связаны близким кровным родством. В идеале считалось, что в таком доме живут три категории родственников — самые близкие из одной семьи (*senina*) и родственники по

браку с мужской и женской сторон. Однако на отношениях внутри дома никак не сказывается, населяют ли его близкие родственники по крови или более отдаленные. Главой дома (*pengulu rumah*) раньше считался основатель дома, как правило, это был близкий родственник основателя деревни и член правящего рода в ней. Его комната в доме называлась комнатой правителя (*jabu raja*) и находилась в западной части дома, называемой «основанием дерева». В восточной части дома, называемой «вершиной дерева», находилась комната низшего по положению родственника по браку — из так называемого «рода, дающего жен» (*anak беру*). Глава дома является центром домового общества, знатоком правил поведения и обычаев. Но он не вмешивается во внутрисемейные дела своей общины и принимает важные решения, обязательно консультируясь со всеми обитателями дома. Домовая община открыта для всех — в ней нет генеалогических ограничений, одни семьи могут свободно покидать ее, другие — по своей воле вливаться в нее. Но это небольшое сообщество тесно связано со всеми происходящими в доме событиями, начиная с выбора и срубаания первого дерева для его строительства и кончая многочисленными ритуалами, сопровождающими всю жизнь населяющих дом семей.

Место для строительства нового дома выбирает жрец (*guru*) или будущий глава дома, семья которого займет самое важное место в жилище. Прежде чем выбрать место, осуществляют гадание по рисовым зернам: берется горсть риса и подсчитывается число оказавшихся в ней зерен. Если их оказывается четное число, то это считается благоприятным признаком. При неблагоприятном предзнаменовании, т. е. если оказывается нечетное количество зерен, процедуру повторяют, передвинувшись на несколько метров от предполагаемого ранее места строительства. Это действие продолжается до тех пор, пока не будет достигнут благоприятный результат. Именно в том месте, где предзнаменование оказалось благоприятным, прежде всего устанавливается балка (дерево) для главного жилого пространства дома, у основания которой (основание дерева) будет жить семья главы дома, а у вершины (вершина дерева) — семья его родственников по браку. Деревья для строительства дома срубают в разных местах, в том числе и тех, которые считаются прибежищем злых духов. Против них предпринимаются защитные меры. Важнейшим ритуалом является освящение нового дома. Этот ритуал проводит жрец на десятый день лунного календаря. Непрерывно звучит музыка, состоящая из 48 мелодий. Жильцы дома во главе с теми, кто займет комнаты у опорной балки — у ее основания и вершины, — сопровождаемые другими обитателями дома, в ритуальных одеждах поднимаются по лестнице на площадку, где их встречает жрец с чашей со специальным снадобьем, нейтрализующим неблагоприятное воздействие злых духов. Этим снадобьем, представляющим собой смесь рисовой муки с водой (*tepung tawar*), он смазывает лоб и щеки всех входящих в новое жилище.

Особый праздник, называемый «объединение душ» (*persadan tendi*), устраивается по случаю вселения в дом новых людей. Новые поселенцы устраивают угощение для всех обитателей дома. Если кто-либо из жителей

традиционного дома умирает, то в погребальном обряде участвуют все. Каждый житель скоблит поверхность своих ногтей и языка и соскобленное кладет у тела умершего. Все присутствующие непременно участвуют в поминальной трапезе и в особых танцевальных представлениях [Singarimbun 1975: 67–69].

Кроме жилых домов обязательной принадлежностью традиционной каро батакской деревни являются амбары для хранения риса. По конструкции они сходны с жилыми домами типа *rumah sangka manuk*, т. е. имеют орнаментированные стены и скульптурные изображения голов буйволов на коньках крыш. Рис хранится в верхней части дома, разделенной на четыре части, т. к. обычно один амбар строится на четыре семьи. Доступ к хранилищу возможен по особой лестнице в виде бревна с зарубками. Существуют амбары двух типов — с нижней площадкой и без нее. Амбары без площадки используются только как хранилище риса и называются рисовыми домиками (*hingan page* или *sopo page*). Амбары с площадкой имеют более широкие функции. На нижней площадке обычно хранятся самодельные глиняные горшки с большим круглым туловом, засунутым в плетеную сетку. В горшках хранится жидкая краска для окрашивания нитей и готовых тканей. Но самое главное состоит в том, что амбары с площадкой являются не только хранилищем риса, но и местом ночлега для подростков, неженатых молодых людей и гостей мужского пола, а также местом встреч и общения молодежи — юношей и девушек. Мальчики с восьми лет все свободное время проводят в амбарах, общаясь со своими сверстниками и взрослыми мужчинами. Домой они забегают на очень короткое время для того, чтобы поесть. Ночуют они тоже в рисовых амбарах — на чердаке. В этом смысле можно говорить об определенной социализирующей роли рисового амбара у каро батаков, типологически сходной с мужскими домами. Такие амбары носят название *jambur*. Взрослые и женатые мужчины также используют рисовые амбары как место отдыха, встреч и бесед с приятелями, для занятий всякими поделками — изготовлением бамбуковых ложек, починкой рыболовных сетей и т. п. Вечером, возвращаясь с рисовых полей, мужчины нередко идут сначала в амбар, ожидая, когда в доме будет приготовлена еда. И после вечерней еды они возвращаются в амбар и уходят домой только на ночлег. Утром после умывания мужчины также идут в амбар выкурить сигарету или просто поговорить до утренней еды. Раньше в таком рисовом амбаре собирался совет старейшин и уважаемых в деревне лиц для решения насущных дел. В этом отношении амбар выполнял общественную функцию и назывался *bale*, т. е. «здание» [Singarimbun 1975: 19–20].

Если местом общения для подростков, юношей и мужчин в традиционной каро батакской деревне был рисовый амбар, то для женской части населения таким местом была общественная рисовая ступка — *lesung*. Она представляет собой находящиеся под навесом два бамбуковых ствола с круглыми глубокими выемками для обрушивания риса и бамбуковыми толкушками. У рисовой ступки каждое утро собирались женщины для приготовления необходимого на весь день запаса риса. Не менее оживленно у рисовой ступки

было и по вечерам. Женщины приходили сюда с маленькими детьми, сидящими у них в специальном куске ткани за спиной или на боку. За работой они обсуждали события и новости деревенской жизни. У рисовой ступки собирались и девочки разного возраста, рано приобщавшиеся к сугубо женскому делу, связанному с выращиванием и обработкой риса. Общественная рисовая ступка, так же как и рисовый амбар, была местом общения девушек и юношей деревни.

Еще одним обязательным сооружением в деревне каро батаков был так называемый дом черепов — *geritan*. В нем хранились черепа и кости предков выдающихся, знаменитых или богатых жителей — вождей, жрецов, шаманов, кузнецов, музыкантов. Дома черепов по конструкции ничем не отличаются от жилых домов. Захоронения у каро батаков происходят обычно за пределами деревни, в лесных зарослях. Через два года могилу вскрывают, черепа и кости высушивают, помещают в деревянную коробку и хранят в специальном доме. Бедные жители хранят черепа и кости своих предков в той части крыши дома, которая расположена над спальным местом.

Еще Г. Мейсснер отмечал, что каро батакские деревни в среднем состоят из 20 домов, но наиболее крупные из них — такие как Кабанджахе или Лингга, — насчитывают до 60 домов. В июле 1999 г. я посетила оба эти поселения, находящиеся поблизости друг от друга и на расстоянии 77 км от Медана. Кабанджахе в настоящее время является административным центром каро батаков и представляет собой небольшой город с современными домами. Следы традиционной архитектуры можно заметить в оформлении, в частности, автобусных остановок или в декоративных деталях построек. Что же касается деревни Лингга, то это одна из очень немногих каро батакских деревень, которая в настоящее время сохраняет свой традиционный облик и традиционный жизненный уклад. Деревня имеет изгородь с калиткой. Входя через нее, сразу попадаешь на большую крытую цементную площадку. Днем на ней сидели и беседовали не работающие на рисовом поле женщины, женщины с детьми, играли дети. Вечером площадка превратилась в небольшой рынок, где жители деревни продавали что могли — овощи, фрукты, одежду и т. п. Эта же площадка сейчас используется как место собраний. Слева от площадки имеется небольшое заведение типа кафе, где днем проводят время мужчины — курят, пьют кофе, играют в шахматы. И площадка, и кафе являются сравнительно недавними постройками, во многом выполняющими те же функции, что и рисовые амбары. Однако в деревне Лингга сохранились и поддерживаются в хорошем состоянии традиционные жилые дома и рисовые амбары.

Так, в частности, сохранился «дом раджи», т. е. дом старейшины деревни, в котором еще живут его потомки, в основном женщины очень преклонного возраста. Дом стоит на сваях, имеет массивную конусообразную крышу из волосяного пальмового покрытия (*ijuk*). Поднявшись по теперь уже постоянной деревянной лестнице, через небольшую дверь попадаешь на площадку, а затем в жилую часть дома, которая полностью соответствует описаниям, сделанным еще в XIX в. В доме царит полумрак, он также раз-

делен «коридором» в виде балки-желоба, в нем отсутствует какая-либо мебель, а в кухонной части пространства стоят традиционные очаги. Вечером около одного из них старая женщина чистила батат для приготовления еды. Выше я упоминала о том, что детей рожали тоже в таком традиционном доме. Сопровождающий меня житель деревни уточнил, что женщины рожают детей при входе в дом, и показал, как это происходит: женщина садится на порог у входа и держится рукой за косяк двери. На ступеньку лестницы ставят сосуд с водой, куда попадает новорожденный.

В деревне сохранился и функционирует в качестве своеобразного мужского дома большой рисовый амбар. Он представляет дом, на крыше которого имеется уменьшенных размеров надстройка. В настоящее время на амбаре прикреплена красная материя с изображением дикого быка (символа демократии) и надписью *Anda memasuki zona Banteng Kedaton PDI perjuangan desa budaya Lingga kec. Simpang Empat* (Вы вступили в зону дикого раненого быка Демократической партии Индонезии, культуры деревни Лингга, области Симпанг Емпат). Эта надпись требует пояснения. Конец 90-х годов XX в. был очень напряженным в политическом отношении в связи с предстоящими президентскими выборами. Политическая борьба достигла и самых отдаленных уголков Индонезии. В одном из таких политизированных мероприятий я также принимала участие. Это был трехдневный семинар, организованный протестантской церковью в Кабанджахе, посвященный проблеме повышения роли женщины в преддверии XXI в. На этот семинар каждый день привозили не менее ста женщин из разных деревень. Многие из участниц этого семинара были родом из деревни Лингга.

Рядом с традиционными домами в деревне имеются загоны для скота и конюшни. Общественной рисовой ступки в настоящее время нет. Теперь каро батаки пользуются мельницами. Я не видела в самой деревне дом черепов, хотя в 1986 г. он существовал [Waterson 1991: 222]. Но за пределами деревни, очень близко от нее, имеется красивое каменное сооружение с колоннами и несколькими характерными надстройками на крыше. На этом доме имеется надпись *Geritan Manik*, т. е. это сравнительно недавно построенный дом черепов, принадлежащий роду Маник.

Современная деревня Лингга — это не только традиционно функционирующая деревенская община, но и своеобразный заповедник традиционной каро батакской культуры, привлекающий немало туристов. В деревне имеется лавочка, в которой можно приобрести предметы, широко распространенные в быту. Недалеко от деревни располагается краеведческий музей. Это современное здание, построенное в традиционном стиле каро батакской архитектуры. Собственно музейная площадь состоит из одной комнаты, где представлены бытовые предметы, а также предметы, относящиеся к древним религиозно-магическим представлениям батаков (жреческие книги, магические жезлы и др.), некоторые виды ритуальной одежды.

Подобного рода деревни с их традиционными постройками почти полностью исчезли в современной жизни батаков племени каро. Традиционные дома в настоящее время не строят, оставшиеся — в разрушенном или

полуразрушенном состоянии. Их сменили дома общеиндонезийского типа, более удобные для современного проживания. Но это не означает полного исчезновения архитектурного стиля каро батаков. Отдельные его элементы используются в различного рода современных постройках. Так, в виде модели традиционного дома оформлен вход в зал заседаний, принадлежащий протестантской церкви, где проходил вышеупомянутый семинар. Верхние части деревенских протестантских церквей также представляют собой домики в традиционном каро батакском стиле. По дороге из Кабанджахе в Медан находится современное каменное здание для заседания членов парламента, по своему архитектурному стилю напоминающее каро батакское жилище. В таком же стиле построены в Медане здание Этнографического музея и здание для женщин, где несколько раз в неделю проводятся богослужения. Таким образом, каро батакский архитектурный стиль частично продолжает свое существование в современных зданиях государственного значения и в основном сохраняется в виде обязательных архитектурных деталей в постройках самого разнообразного назначения.

III. ПОРТРЕТЫ УЧЕНЫХ И СОБИРАТЕЛЕЙ КОЛЛЕКЦИЙ

III.1. СТАТЬИ

БОРИС НИКОЛАЕВИЧ ПУТИЛОВ (К 75-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)¹



Вряд ли у кого-либо из знающих Бориса Николаевича Путилова возникнут сомнения в том, что 75 лет для него — не тот возраст, когда следует подводить жизненные итоги. Деятельная натура ученого не знает отдыха и перерыва в работе. Только что, буквально ко дню рождения, вышла его очередная большая монография «Фольклор и народная культура» (СПб., 1994), а он уже заканчивает следующую, постоянно погружен в повседневную научную жизнь с сочинением и редактированием работ, организацией разного рода конференций и симпозиумов, как российских, так и междуна-

¹ Впервые опубликовано в: Кунсткамера: Этнографические тетради. 1994. Вып. 5–6. С. 451–471.

родных, многочисленными консультациями, чтением лекций — короче говоря, ведет обычную жизнь исследователя, внося во все ее аспекты, как это он умеет, творческое начало. Воспользовавшись этой датой, можно попытаться на какое-то время остановиться, оглянуться назад и представить некоторые вехи жизненного пути ученого, дать, что теперь принято называть, «штрихи к портрету», раскрыть наиболее характерные черты его по своему яркой, талантливой, многогранной личности на фоне научной атмосферы в фольклористике 1940–1990-х годов, в формировании которой он принимал и принимает самое активное участие.

Борис Николаевич Путилов родился 14 сентября 1919 г. в станице Солдатской, ныне входящей в Кабардино-Балкарию, а в прежние времена находившейся в составе Области Войска Терского. Родители его были сельскими учителями, интеллигентами в первом поколении, отец — выходец из каспийских рыбаков, мать — терская казачка. После окончания средней школы в г. Грозном, куда семья переехала в 1932 г. после нескольких переездов из одной станицы в другую, Борис Николаевич поступил в 1936 г. в Ленинградский педагогический институт им. А. И. Герцена. После окончания института в 1940 г. работал учителем, сотрудником газеты, редактором, диктором областного радио, пока в начале 1943 г. не поступил на работу в Грозненский педагогический институт старшим преподавателем кафедры литературы. В 1948 г. защитил кандидатскую диссертацию «Исторические песни XVI–XIX вв. на Тереке». В 1954 г. Б. Н. Путилова приглашают на работу в Институт русской литературы (Пушкинский дом) на должность старшего научного сотрудника, в 1958 г. он становится там заведующим сектором фольклора. В 1960 г. он защищает докторскую диссертацию «Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI вв.». В 1967 г. Борис Николаевич перешел на работу в Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая (ныне Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН), где в течение многих лет исполнял обязанности заведующего сектором общих проблем, а сейчас занимает должность главного научного сотрудника. Биография ученого небогата внешними событиями, его путь в научные учреждения шел довольно ровно и плавно. Стремительно с самого начала шло развитие собственного научного творчества, характеризующегося сразу многоплановостью, широтой научного диапазона, интенсивностью научных контактов, жадным усвоением традиций петербургской фольклористической школы, созданием новых научных направлений.

Сейчас, с позиций знаний о вкладе Б. Н. Путилова в отечественную и мировую фольклористику, очень трудно, почти невозможно себе представить, что сначала он отнюдь не собирался связывать свою судьбу с изучением фольклора. Как рассказывает сам Борис Николаевич, первым его серьезным увлечением были литература и литературоведение. Не желание стать учителем привело его в Педагогический институт им. А. И. Герцена в Ленинграде, а потребность получить литературное образование. Борис Николаевич мечтал стать писателем, в школе он сочинял рассказы и даже роман, в институте сразу же записался в литературный кружок. Но посте-

пенно, отчасти под влиянием лекций, отчасти под воздействием новых друзей и особого ленинградского литературного «воздуха», он увлекся литературой как предметом научного изучения. Очень важную роль в этом сыграли лекции по литературе XVIII в. профессора Сергея Александровича Адрианова, который, по словам Б. Н. Путилова, был человеком замечательным, настоящим петербуржцем, в прошлом — блестящим журналистом, либеральным деятелем. Он был превосходным лектором, первым, кто приобщил молодого студента к науке. По рекомендации С. А. Адрианова Борис Николаевич Путилов взял тему «Журналы Михаила Чулкова» и стал пропадать в Публичной библиотеке. Ни с чем не сравнимую интеллектуальную атмосферу Ленинграда того времени прекрасно описал великий сверстник Б. Н. Путилова Юрий Михайлович Лотман, который примерно в эти же годы стал студентом университета (как выяснилось позже, они часто слушали лекции одних и тех же преподавателей) и который тоже после лекций сидел в Публичке до закрытия. «Публичная библиотека, — говорил Ю. М. Лотман, — тоже была другой. Сейчас туда не то что студентов, даже аспирантов стараются не допустить, а тогда для студентов был специальный зал. И Публичная библиотека, и Университет отличались одной особенностью: они были наполнены людьми, которые были счастливы, если к ним обращаются и они могут помочь. Это были высоко интеллигентные люди. Эта атмосфера совместной работы и высокого благожелательства, с которым относились старшие коллеги (мы уже чувствовали себя коллегами) к нам, студентам первого курса, — это было замечательно, это создавало фон жизни. К любому профессору — Гуковскому или Мордовченко — можно было подойти, и он, конечно, никуда не торопился и был рад выслушать. Точно так же и в библиотеке» [Ю. М. Лотман и тартуско-московская... 1994: 470]. А Борис Николаевич вспоминает, как просто он, студент III курса, был допущен в Рукописный отдел и как сам И. А. Бычков подходил к нему, чтобы узнать, не нужна ли юноше помощь. К слову сказать, истинная демократичность и теплота общения, дух высокого доброжелательства, говоря словами Ю. М. Лотмана, в полной мере присущи и Б. Н. Путилову, и в этом отношении, как и во многих других — личностных и творческих — он воплощает традиции петербургской интеллигенции.

Но вернемся к студенческим годам. В это время в институте был объявлен конкурс на лучшую студенческую работу. По итогам конкурса уже в конце второго курса статью Б. Н. Путилова взяли в специальный сборник студенческих работ, который вышел в 1940 г. С этого времени ученый ведет счет своим печатным трудам, ныне подбирающимся к цифре 600. Пока готовился сборник, Борис Николаевич принялся за вторую тему — «Повесть о Ваньке Каине». Эта работа ввела студента в область довольно сложных библиографических разысканий и чтения архивных рукописей. Весной 1940 г. Борис Николаевич Путилов отдал свое сочинение, переписанное от руки, Сергею Александровичу, а сам вскоре отправился к месту своей первой службы. Увы, в первую же блокадную зиму Сергей Александрович погиб в Ленинграде, от рукописи, конечно, никаких следов не осталось.

Логика первых научных шагов Бориса Николаевича Путилова вела его к занятиям русской литературой XVIII в. Однако следует сказать, что в жизни Бориса Николаевича несколько раз возникали такие случайности, которые подчас играли определяющую роль в поворотах его научной судьбы, способствовали реализации многих заложенных в его природе склонностей, служили толчком к особым творческим взлетам, появлению новой направленности в научных изысканиях, никогда бы не развившихся, не будь подобных случайностей. Одной такой «продуктивной» случайностью оказалась оплошность деканата — студентам забыли прочитать на младших курсах лекции по русскому фольклору и решили исправить это положение на IV курсе. Пробел этот суждено было заполнить Николаю Петровичу Андрееву. Его лекции, вспоминает Б. Н. Путилов, буквально покорили и захватили его полностью. Впечатление от лекций Н. П. Андреева усиливалось и всколыхнувшимися под их влиянием детскими воспоминаниями о песнях, которые пели рыбаки, когда он мальчиком единственный раз выходил с ними в море, о казачьих песнях в станице, которые прекрасно пели мама и тетя. Неосознанное, чисто эстетическое наслаждение и любовь к русской народной песне слились теперь с проявлением явно научного интереса к ней. Молодой ученый понял, что именно фольклор — та область, куда он должен направить все силы. Но было уже поздно: вскоре были сданы экзамены — по фольклору, а затем и государственные. Б. Н. Путилов окончил институт, и началась работа, вплоть до 1943 г. не связанная с наукой. Когда же в начале 1943 г. Б. Н. Путилов опять-таки совершенно случайно попал на работу в Грозненский педагогический институт старшим преподавателем кафедры литературы и среди других должен был читать и курс русского фольклора, — вот здесь-то и пригодились школа Н. П. Андреева, тогда-то Б. Н. Путилов и осознал его несомненное значение в фольклористике. Н. П. Андреев был горячим сторонником исторического изучения фольклора, он первым разработал периодизацию русского фольклора, соотнес с выделенными периодами историю жанров. Идею историзма Б. Н. Путилов усвоил именно от него, первоначально — в его трактовке, она рано заняла одно из определяющих мест в творчестве ученого, о чем подробнее будет сказано дальше. Долгое время он был последовательным приверженцем этой теории, лишь позже увидев ее недостатки. Так или иначе, фольклор стал истинным призванием Б. Н. Путилова.

Очень рано наряду с тягой к историко-теоретической проблематике фольклора Б. Н. Путилов почувствовал вкус к полевым фольклористическим наблюдениям, к живому функционированию народного поэтического творчества. Потребность в непосредственном соприкосновении с фольклорной действительностью привела его к участию в нескольких экспедициях — в России, на Кавказе, в Югославии и, наконец, на островах Океании. Во многих его работах передано ощущение неповторимой прелести живого народного творчества, стихия которого иногда настолько захватывала его, что он становился не просто наблюдателем, но и соучастником этого процесса. Отсюда же идет интерес Б. Н. Путилова к личности исполнителей,

сказителей, со многими из которых он сохраняет дружеские отношения на протяжении всей жизни и которым посвящает свою следующую книгу. А первая его фольклорная экспедиция состоялась еще в 1945 г. к самой старой группе казачьих поселений — гребенскому казачеству, происхождение которого точно не было выяснено. Интерес к этой группе усиливался еще и потому, что в гребенских станицах жили в свое время и творили М. Ю. Лермонтов, А. Полежаев и Л. Н. Толстой, повесть которого «Казачья» — это, помимо всего прочего, великолепное этнографическое сочинение о гребенцах. Фольклор гребенских казаков собирали и публиковали в конце XIX — нач. XX в., но с тех пор о нем ничего не было известно. И вот сразу после окончания войны Б. Н. Путилов с группой студентов отправился в экспедицию, которая дала поразительные результаты. Оказалось, что казачий фольклор жив: они записали былины (что было исключительной редкостью) и исторические песни, нашли прекрасных знатоков старой песни. По итогам экспедиции вышел сборник «Песни гребенских казаков» (Грозный, 1946). С этой книгой зимой 1946 г. Борис Николаевич поехал в Ленинград, в Пушкинский дом, где сектором фольклора в то время руководил М. К. Азадовский — признанный глава советской фольклористики. Он принял молодого ученого с исключительным вниманием, поддержал, одобрил, дал массу советов. Связи с ним Борис Николаевич не прерывал до 1954 г. — года его кончины. М. К. Азадовский принимал у молодого исследователя кандидатский экзамен, он же был оппонентом на защите кандидатской диссертации. Защита состоялась в 1948 г. и была последним «мирным» событием в жизни Пушкинского Дома. Вскоре последовала кампания борьбы с космополитизмом, жертвой которой стал М. К. Азадовский. Б. Н. Путилов наезжал в Ленинград только летом, в отпуск, бывал у М. К. Азадовского, изгнанного из университета и Пушкинского Дома, больного физически, но крепкого духом. В то время он много занимался декабристами. В 1954 г., когда атмосфера стала немного улучшаться, повеяло оттепелью, Б. Н. Путилова пригласили на работу в Пушкинский дом. М. К. Азадовский успел благословить его на это, но вскоре его не стало. Таким образом, на работу в Пушкинский дом Б. Н. Путилов пришел достаточно зрелым человеком, жизнь и работа в провинции приучила его к самостоятельности и независимости суждений, определенной смелости высказываний, далеко не всегда приветствовавшихся в то время. В Пушкинском доме тогда складывался сильный коллектив фольклористов, он по праву считался центром отечественной фольклористики. Неофициально сектор возглавляла А. М. Астахова, замечательный знаток и собиратель северной русской былины, создатель целой школы изучения былин. Как отмечает Б. Н. Путилов, она изумительно знала живую былинную традицию, отлично разбиралась в местных сказительских школах, могла детальнейшим образом охарактеризовать особенности того или иного сказителя. Она знала былинку одновременно и через книгу, и через живой быт. Можно сказать, что А. М. Астахова была последним ученым русской школы, еще заставшей и изучавшей эпос в его полнокровном живом состоянии и зафиксировавшей процесс его угасания. С сектором

фольклора тогда был тесно связан В. Я. Пропп. Б. Н. Путилов рассказывает, что познакомился с ним еще в 1946 г. и сразу же получил от него в подарок «Исторические корни волшебной сказки». Эта книга потрясла его и перевернула многие его представления. Уже после нее молодой ученый внимательно перечитал «Морфологию сказки» и навсегда уяснил связь этих работ. С тех пор Б. Н. Путилов не упускал малейшей возможности послушать В. Я. Проппа, посещал его лекции, восхищаясь логикой их, и, набираясь опыта, слушал его доклады. Студенческая приверженность идее историзма, подсказанная блестящими лекциями Н. П. Андреева, соединилась с чтением трудов В. Я. Проппа, чье понимание сущности фольклора и характера его связей с исторической действительностью во многом определили и позиции молодого ученого. Начало было положено сборником «Исторические песни на Тереке» (Грозный, 1948) и кандидатской диссертацией «Исторические песни XVI–XIX вв. на Тереке». Уже в этой работе проявилось стремление автора к широким теоретическим обобщениям, к пониманию жанра русской исторической песни как художественного феномена со своими специфическими взаимоотношениями с историей. В 1955 г. вышла книга В. Я. Проппа «Русский героический эпос» (переиздана в 1958 г.), идеи которой тогда полностью овладели Б. Н. Путиловым. Он стал горячим сторонником и последователем В. Я. Проппа в самом понимании фольклора как явления, в характеристике его специфики, отношений с действительностью. Вскоре они стали единомышленниками и даже однажды — соавторами. Посторонний читатель в двухтомном издании былин, вышедшем в 1958 г., вряд ли сможет отделать то, что сделал В. Я. Пропп, от доли Б. Н. Путилова, настолько он был в то время проникнут духом идей В. Я. Проппа. Как считает сам Борис Николаевич, он должен был пройти школу В. Я. Проппа, чтобы в итоге обрести самостоятельность позиций, идей, методов. В методологическом плане в конце 1950-х — начале 1960-х годов важнейшей задачей было выявление художественной исторической специфики фольклора и отдельных его жанров, преодоление догматизма и вульгарного социологизма, прямолинейных сопоставлений фольклора с литературой. Именно здесь роль трудов В. Я. Проппа была особенно велика. Докторскую диссертацию «Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков», защищенную в 1960 г. в Ленинградском университете, монографию под таким же названием, а также ряд других фундаментальных работ и изданий текстов, подготовленных Б. Н. Путиловым в конце 1950-х — начале 1960-х годов [Былины 1957; Сборник 1958, 1977; Былины 1958; Исторические 1960; Народные 1962], можно считать реализацией этих задач в сфере фольклора Древней Руси. В них получила обоснование концепция, согласно которой так называемые исторические жанры русского фольклора не являются простым «отражением» (натуральным или искаженным) исторических фактов, а их герои — копиями реальных прототипов, но сами как бы творят историю «заново», соответственно народным понятиям и идеалам. Поэтому задачей исследователя является не возведение сюжетов к историческим реалиям, но прочтение их согласно законам фольклорного

историзма и раскрытие этих законов. С этих позиций Б. Н. Путилов выступил с резкой критикой работ академика Б. А. Рыбакова, доказывавшего прямые связи былинных сюжетов и героев с событиями и лицами истории Киевской Руси. С одной стороны, он показал фактическую несостоятельность конкретной аргументации ученого, с другой — выявил ошибочность методологии, полностью игнорировавшей специфику эпоса, его художественную природу, конструктивную роль фантазии и мифологической традиции [Путилов 1962; 1966a]. Вместе с В. Я. Проппом Б. Н. Путилов отстаивал и развивал понимание историзма эпоса в дискуссиях 1960-х годов. Время подтвердило правильность и плодотворность их позиций, ныне толкование эпоса как прямого отражения фактов реальной истории выглядит безнадёжным анахронизмом.

В связи с серьезными переменами в советской фольклористике в конце 1950-х — начале 1960-х годов, о которых упоминалось выше, и необходимостью избавляться от догматизма, конъюнктурщины, вульгаризаторства, которые были в этой науке еще достаточно сильны, одной из важнейших задач стала разработка основных принципов теории фольклора, исследование проблем его сущности, природы, специфики. Сектор фольклора Пушкинского дома, которым тогда заведовал Б. Н. Путилов и в котором активно действовали В. Е. Гусев, Н. В. Новиков, А. М. Астахова, с которым также охотно сотрудничал В. Я. Пропп, сыграл в этой работе значительную роль. Первым мероприятием всесоюзного масштаба явилась организованная Б. Н. Путиловым и В. Е. Гусевым в 1958 г. конференция по проблемам теории фольклора. Б. Н. Путилов выступил на ней с докладом «Проблемы изучения русского фольклора». Доклад этот имел большое значение для существенного обновления подходов к изучению русского фольклора, в первую очередь — для решительного поворота в сторону исторического изучения его жанров. В своем понимании фольклора, задач и путей его исторического изучения Б. Н. Путилов исходил из признания глубокой качественной специфики фольклора, принципиальных отличий его от литературы как по способам возникновения и функционирования, так и по характеру отношений к действительности. Это понимание отразилось прежде всего в конкретных исследованиях Б. Н. Путилова по эпосу, балладам и другим жанрам, но также и в ряде сугубо теоретических работ [Путилов 1960a; 1960б; 1965б; 1975a; 1977a].

По мере накопления материалов и расширения исследовательских интересов, а также в связи с общим движением отечественной фольклористики Б. Н. Путилов все более освобождался от утвердившихся в советской фольклористике представлений о фольклоре как искусстве слова и развивал идеи, согласно которым фольклор как феномен культуры не ограничен вербальными рамками, характеризуется синкретическими формами и, в конце концов, не может быть сведен к категориям одного художественного творчества. В последние годы в ряде выступлений и статей Борис Николаевич стремится опровергнуть расхожий взгляд на фольклор как исключительно феномен народного творчества, освободить понятие фольклора от социологических пут и понять его как универсальное явление челове-

ской культуры [Путилов, 1989; 1991а; 1991б; 1992а; 1994а]. Итогом многолетних исследований в области специфики и природы фольклора как феномена культуры явилась последняя монография Б. Н. Путилова «Фольклор и народная культура» (СПб., 1994).

Важнейшее место в филологической науке занимают вопросы текстологии, которые применительно к фольклору разрабатывались явно недостаточно. Значительный теоретический и практический вклад в этой области был сделан Б. Н. Путиловым. Он подготовил ряд сводных изданий жанров классических фольклорных сборников и антологий. Среди них прежде всего необходимо назвать фундаментальный, около 50 л., том «Исторические песни XIII–XVI веков», вошедший в известный к середине 1950-х годов фонд текстов и давший пример научной систематизации, строгой текстологической обработки и комментирования произведений этого жанра. Под руководством Б. Н. Путилова коллектив фольклористов Пушкинского дома издал также том исторических песен XVII в. Б. Н. Путилову принадлежит публикация оригинала классического сборника Кириши Данилова XVIII в. в серии «Литературные памятники» (М., 1958; изд. 2-е. М., 1977), а также вступительная статья и обширный комментарий. Под его редакцией осуществлено новейшее научное издание «Песен, собранных П. Н. Рыбниковым» в трех томах (Петрозаводск, 1990), основанное на тщательной текстологической работе и архивных изысканиях. Наконец, при участии Б. Н. Путилова проходит подготовка свода русских былин, издание которого, к сожалению, задержалось из-за финансовых трудностей.

Борис Николаевич опубликовал ряд образцовых антологий, главным образом былин и исторических песен. Таковы два издания былин в «Библиотеке поэта» (Большая серия 1957 и 1986 гг.), издание русских исторических песен в той же серии 1962 г. Особо следует выделить издание «Былины в двух томах», осуществленное совместно с В. Я. Проппом в 1958 г., о чем уже говорилось, которое единодушно было признано наиболее полной антологией былин, отвечающей самым высоким научным требованиям.

Работа над изданиями предвлялась и сопровождалась теоретическими исследованиями Бориса Николаевича в области текстологии фольклора и участием в разработке практических правил издания памятников русского фольклора [Путилов 1958; 1961; 1963а; 1963б].

В ряде работ Б. Н. Путилов подверг обоснованной критике издания, в которых научные принципы приносились в жертву конъюнктурным соображениям, а также небрежные и безответственные работы [Путилов 1955]. Принципы текстологических исследований, выработанные на материале русского фольклора, были позже применены и усовершенствованы при издании собрания сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая, осуществляемом при самом активном участии Б. Н. Путилова, о чем речь еще впереди.

Международный съезд славистов в Москве в 1958 г. и особенно доклад на нем В. М. Жирмунского в большой степени способствовали выходу

Б. Н. Путилова как исследователя за пределы русского фольклора. В. М. Жирмунский развивал идеи, согласно которым общность, сходство, даже совпадения в сюжете, описании героев, образности эпических памятников Запада и Востока следует объяснять в первую очередь не заимствованием, а действием общих типологических закономерностей. Еще раньше, в монографии В. Я. Проппа «Русский героический эпос» (Л., 1955), были раскрыты связи русских былин с эпическими сказаниями народов Сибири, основанные не на творческих взаимовлияниях, а на законах типологической преемственности. Идеи историко-типологического изучения фольклора увлекли Бориса Николаевича. В. М. Жирмунский ограничивал действия законов типологии рамками героического эпоса, Б. Н. Путилову показалось перспективным попытаться применить эти законы к другим фольклорным жанрам. По ряду обстоятельств его выбор остановился на так называемых исторических балладах. Он предпринял сопоставление восточнославянских баллад о татарском и турецком полоне с соответствующими западнославянскими, южнославянскими, венгерскими, восточнороманскими и доказал, что сходные по сюжетике баллады русских и украинцев, чехов, словаков, болгар и сербов, румын и венгров о чужеземных набегах, похищении девушек, уводе полона, судьбах пленников, встречах родных в плену и т. д. возникали независимо, на почве сходных исторических переживаний и на основе действия единых жанрообразующих и сюжетообразующих законов, путем сходной трансформации сходной же эпической традиции. Предварительные результаты нашли отражение в ряде статей и докладов [Путилов 1963в; 1963г; 1963д; 1965а; 1965в], а итогом разработки этой темы явилась книга «Славянская историческая баллада» (М.; Л., 1965), встретившая широкий и положительный отклик в научной печати в СССР, Югославии, Болгарии, Румынии, Венгрии, Чехословакии.

В это время исключительное значение для ученого имела поездка в Югославию для участия в Международной конференции славистов в Белграде и в XI Конгрессе фольклористов Югославии [Путилов 1964а; 1966б]. Б. Н. Путилов издавна питал симпатии к Югославии, интересовался ее историей, тяжело переживал послевоенный разрыв между нашими странами, горячо радовался восстановлению добрых отношений. Но непосредственное знакомство со страной, замечает он, сразу его покорило и превратило симпатию в прочную любовь, возбудило уже никогда не затихавший интерес к культуре, языку и, конечно, фольклору народов Югославии. Благодаря счастливому стечению обстоятельств ученый регулярно, с 1964 по 1970 гг., приезжал, хоть и ненадолго, в Югославию для участия в конгрессах фольклористов, подружился со многими учеными из разных республик страны. Б. Н. Путилов приложил много усилий для популяризации югославской фольклористики в СССР, где с ней были мало знакомы², старался

² Б. Н. Путилов регулярно публиковал отчеты о конгрессах югославских фольклористов, напечатал несколько рецензий на труды ученых Югославии, дал в «Советской этнографии» обзор «Новейшие труды югославских ученых об эпосе» (1966. № 3).

в своих работах привлекать материал из фольклора народов Югославии. Таким образом, увлечение историко-типологическим методом совпало у ученого с обостренным интересом к югославскому фольклору, и свое почти ежегодное участие в конгрессах Союза фольклористов Югославии и в различных международных конференциях он использовал, в частности, для развития своих идей, связанных с типологическим подходом к изучению эпоса и для популяризации этого подхода среди зарубежных фольклористов [Путилов 1968а; 1968б; 1971б, 1971в]. Между тем постепенно складывалось исследование по исторической типологии русского и южнославянского эпоса, завершившееся выходом в свет монографии «Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование» (М., 1971). Рассмотрев во всем объеме фонд сходных сюжетов двух эпических традиций, ученый установил общность их исторического развития, содержания, сюжетных тем и конфликтов, мотивов и персонажей. При этом было доказано, что общность эта основывается на типологических закономерностях, единстве процессов возникновения эпоса из мифологических истоков и последовательной их жанровой трансформации в эпос архаического типа, а из него — в эпос классического типа. Постепенно установка на доказательство историко-типологической общности сюжетов эпоса у Б. Н. Путилова смещалась к другим не менее важным целям: историко-типологический анализ становился средством прочтения глубинного содержания эпических произведений, выявления в них скрытых смыслов, установления генетических связей, раскрытия различных загадок. В ходе конкретных сравнительных исследований эпических памятников разных народов и эпох ученый пришел к открытию ряда закономерностей, которые в конечном счете определяют процесс создания эпоса и общность его в международных масштабах. Среди таких закономерностей стоит назвать прежде всего, закон эпической последовательности и эпической преемственности, принцип эпического подтекста, принцип сюжетной замкнутости и связанного с ним второго сюжетного плана, специфику пространственно-временных описаний, особые способы изображения предметов, событий и людей в эпосе [Путилов 1969; 1970а; 1971г; 1971д; 1972; 1975б; 1970б; 1975в; 1992б; 1993]. Одним из результатов этих исследований явилась обобщающая работа «Эпический мир и эпический язык» [Путилов 1983а: 170–184], в завершающем же виде многолетние разыскания исследователя в области специфики народного творчества получили обобщение в монографии «Героический эпос и действительность» (Л., 1988).

Тем временем собственный исследовательский опыт и многочисленные работы советских фольклористов по сравнительно-типологическому изучению различных фольклорных жанров привели Б. Н. Путилова к созданию монографии теоретического плана «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора» (Л., 1976). В этой книге ученый показал, что мы вправе говорить о возникновении в нашей науке и плодотворном развитии историко-типологической теории — со своим методом, своим

пониманием природы, сущности и специфики фольклора, своим кругом задач. Книга раскрывала возникновение, формирование и утверждение теории, ее достижения в различных сферах, а также ставила на обсуждение спорные и нерешенные проблемы. Одну из задач своей работы автор видел в объективной критике традиционного компаративизма в фольклористике, его ограниченности.

После сравнительно-типологического исследования былин и юнацких песен дальнейшие усилия Б. Н. Путилова были направлены на изучение следующего, более позднего, этапа эпического творчества. Для этой цели ученый выбрал черногорский героический эпос. Почему именно его? Сам Борис Николаевич объясняет свой выбор несколькими причинами. Главная, конечно, заключалась в том, что именно у черногорцев поздний эпос получил в высшей степени яркое развитие и дожил в естественных формах до нашего времени. Другая причина носила личный характер: природа, история, культура, люди Черногории чрезвычайно привлекали ученого, он склонен был даже несколько романтизировать черногорский мир. Во всяком случае, по его словам, сердце его начинало биться сильнее, когда он с жадностью впитывал впечатления от встреч с людьми и культурой этой земли, изумляясь виду панорамы, открывающейся с вершины Ловчена. В 1972–1973 гг. Б. Н. Путилову удалось провести в Черногории целый месяц и не только поработать в библиотеках Цетинья, но и, главное, поехать по эпическим местам, услышать гусяров, записать на магнитофон, произвести разного рода эксперименты, собрать материал для понимания творчества гусяров. Для ученого эта поездка была незабываемой. Опубликовав по результатам этой экспедиции ряд статей и выступив с несколькими докладами [Путилов 1964б; 1973а; 1974а; 1977б; 1984б], Б. Н. Путилов подытожил свои исследования в монографии «Героический эпос черногорцев» (Л., 1982), в которой рассматривает его как специфический вариант поздней стадии героической эпики у славян. Книга была с большим интересом встречена в Югославии, очень тепло принята в Черногории, ее перевели на сербскохорватский язык (Титоград, 1985).

Проблемы поздних форм героического эпоса разрабатываются Б. Н. Путиловым в ряде статей и докладов, в том числе «Песня. История. Традиция», «К изучению типологии поздних форм народного эпоса», «Поздний героический эпос на Балканах» и др. [Путилов 1976; 1983б; 1984а; 1988]. Как особая форма позднего эпического творчества рассматривается в многочисленных работах ученого народная баллада. Ему удалось раскрыть глубинное содержание ряда балладных сюжетов и циклов, выяснить их истоки в фольклорной традиции и этнографические связи [Путилов 1964в, 1965г; 1968в; 1975г; 1975ж; 1970в; 1973б; 1973в].

Значительное число работ Б. Н. Путилова посвящено исследованию сюжеттики, семантики и истории эпических памятников разных народов, преимущественно славян. Применяя сравнительно-типологическую методику, ученый раскрывает сюжетные загадки, заново прочитывает сюжеты былин и южнославянских песен, пересматривает установившиеся взгляды на ис-

торизм некоторых песенных циклов южнославянского эпоса, вскрывая в них собственно эпическое начало [Путилов 1965д; 1973г; 1991в].

В кругу проблем, связанных с народным эпосом, специально следует выделить проблему сказительства как особого феномена традиционной культуры. Так называемая русская школа фольклористики с середины прошлого столетия уделяла сказителям — творцам, носителям, хранителям, исполнителям эпических сказаний — самое пристальное внимание. В наше время оно распространилось на сказителей, сохранявших эпос народов Сибири, Крайнего Севера и Средней Азии. К сожалению, к середине XX в. живая сказительская культура у большинства народов стала быстро угасать. Между тем в связи с нею у ученых возникали все новые и новые вопросы, для ответа на которые нужны были, с одной стороны, исследования еще сохранившейся традиции, а с другой, — изучение на новых началах сбереженного исследователями прошлого материала, прежде всего эпических текстов. Методы «русской школы» уже не могли полностью соответствовать новым задачам. Здесь серьезным стимулом могли стать идеи американских ученых М. Пэрри и А. Лорда, успешно проводивших серию экспериментов с югославскими гусярами и предложивших ряд новых концепций относительно сказительского искусства вообще. К сожалению, основной труд А. Лорда *Singer of Tales* (1960 г.) был встречен у нас довольно холодно, лишь некоторые ученые обратили внимание на заключенные в нем позитивные положения. Б. Н. Путилов был среди них, как всегда быстро реагирующий на новое, интересное, способное к творческому использованию. Он, в частности, предпринял опыт приложения некоторых идей и методических приемов А. Лорда к изучению севернорусских былинных сказителей. Поскольку сказительское искусство в России к этому времени уже полностью угасло, Борис Николаевич обратился к сравнительному анализу былинных текстов, исполнители которых были известны. Результатом этого анализа явилась обширная статья «Искусство былинного певца (из текстологических наблюдений над былинами)», напечатанная в 1966 г. в сборнике «Принципы текстологического изучения фольклора». Новый подход позволил внести существенные поправки в общепринятые представления о делении всех былинных сказителей на три категории по отношению к исполняемому тексту, а также к известному утверждению А. Гильфердинга, будто сказитель одной части былин («типические») исполняет наизусть, не меняя их, а другие («переходные») всякий раз сочиняет заново. Б. Н. Путилов подтвердил выводы А. Лорда о том, что сказитель (имеется в виду классический тип) не заучивает свои тексты, но при каждом новом исполнении как бы воссоздает их, опираясь на знание эпической «грамматики» и владение техникой такого воссоздания.

С этого времени Борис Николаевич поставил своей целью оживить интерес к сказительству у ученых, занимающихся эпосом разных народов нашей страны, и всячески пропагандировать идеи и методы А. Лорда. На эти темы он неоднократно выступал на всесоюзных и региональных конференциях по эпосу [Путилов 1973д; 1980б; 1991г], стал одним из инициаторов

Лордовских конференций (в память о Лорде, умершем в 1992 г.). К настоящему времени состоялись три международные конференции (две — в Петербурге, одна — в Якутске), основная направленность которых — разработка актуальных проблем сказительства. На этих конференциях Б. Н. Путилов выступал с докладами, в которых разъяснял сущность теории Пэрри-Лорда, сопоставлял ее с работами «русской школы» и стремился подчеркнуть плодотворные возможности идей и методов А. Лорда для исследования сказительства.

Разыскания в области генезиса, истории и художественной специфики фольклорных жанров привели Б. Н. Путилова к необходимости заново пересмотреть отношения фольклора с этнографической действительностью, а отсюда — и взаимоотношения фольклористики и этнографии.

Примерно с конца 1920-х — начала 1930-х годов связи двух научных дисциплин стали ослабевать и даже во многом оборвались. Лишь немногие ученые продолжали изучать явления народного быта, материальность культуры, обрядности, социальных отношений в тесной связи с явлениями устного творчества, и, напротив, фольклористы стали часто отделять это творчество от этнографического контекста, рассматривать его как явление устной литературы. Литературоведческий подход к памятникам фольклора явно ограничивал возможности проникновения в глубинное содержание их, в изучение их структуры, поэтики. Уже в работах 1960-х годов Б. Н. Путилов делает попытки преодолеть эту ограниченность и найти пути внедрения новой методики, которую он впоследствии, опираясь на опыт В. Я. Проппа, И. И. Толстого, Е. М. Мелетинского и других ученых, стал определять как методику этнографизма. Перейдя в 1967 г. на работу в Институт этнографии из Пушкинского дома с его сильнейшими традициями литературоведческого отношения к фольклору, он находит полное понимание и поддержку своим замыслам и начинает серию индивидуальных работ и коллективных мероприятий, посвященных взаимоотношениям фольклора и этнографической действительности. Он организует ряд конференций, семинаров на тему «Фольклор и этнография», привлекая фольклористов и этнографов самых разнообразных специальностей и интересов. В итоге в течение 1973—1990 гг. выходит шесть сборников под общим названием «Фольклор и этнография» с характерными тематическими подзаголовками, такими как «Обряды и обрядовый фольклор»; «Связи фольклора с древними представлениями и обрядами»; «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов»; «Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры». Сюда же вписывается изданный учениками и единомышленниками ученого в честь его 70-летия сборник «Фольклор и этнографическая действительность» (Л., 1992). Следует упомянуть здесь и подготовленный под редакцией Б. Н. Путилова очередной том сборника МАЭ «Материальная культура и мифология» (Вып. 37. Л., 1981).

Конкретными собственными исследованиями Б. Н. Путилов дал удачные примеры интерпретации фольклорных сюжетов, образов, мотивов, по-

этических элементов на основе привлечения этнографических данных, а также, в свою очередь, показал органическую включенность явлений фольклора в различные стороны этнографической действительности. Б. Н. Путилов предложил, наконец, ряд теоретических соображений к типологии и специфике фольклорно-этнографических связей и отношений. Обрядовым и мифологическим связям фольклора посвящен ряд статей общетеоретического и более конкретного плана [Путилов 1975д; 1977в; 1979; 1983в; 1994б].

Большую роль в разработке и осмыслении этой проблемы сыграла полевая работа на Берегу Маклая и на других островах Океании, которая заслуживает особого разговора. В 1971 г. произошел еще один счастливый случай в жизни Б. Н. Путилова — он принял участие в большой комплексной экспедиции «По следам Миклухо-Маклая» на острова Океании на научно-исследовательском судне АН СССР «Дмитрий Менделеев». Эта поездка вызвала очередной поворот в научной жизни ученого, расширив ее горизонты, способствовал появлению новых исследовательских интересов, в том числе к теме, связанной с деятельностью великого русского путешественника и ученого Н. Н. Миклухо-Маклая. Эта тема стала одной из главных в современном творчестве Бориса Николаевича, он, что называется, прикипел к ней душой. В составе этнографического отряда ученый занимался сбором фольклора и изучением современного состояния фольклорной традиции на Новой Гвинее и на ряде островов Меланезии, Полинезии и Микронезии. В деревне Бонгу, где несколько лет прожил Н. Н. Миклухо-Маклай, Б. Н. Путилову удалось найти традиционные музыкальные инструменты, записать их звучание, снять на фото- и киноплентку традиционные пляски папуасов, записать на магнитофон несколько десятков традиционных песен, преимущественно обрядовых. Аналогичная работа проводилась и в других местах Океании. Она дала немало свежего материала для наблюдений над фольклорно-этнографическими связями, которыми автор делился в ряде докладов и выступлений на международных конгрессах, в том числе в США, Югославии и Болгарии, а также в ряде статей [Путилов 1973е; 1974б; 1974в; 1975е; 1978а; Ритмы 1978]. Не ограничиваясь материалами полевой работы, Б. Н. Путилов осуществил исследования в области фольклора и мифологии Новой Гвинеи, основанные на интерпретации в духе современных теорий фольклорных источников, собранных путешественниками [Путилов 1977г; 1978б; 1981а]. В монографии «Миф — обряд — песня Новой Гвинеи» (М., 1980) им предложен анализ многочисленных фактов генетических, семантических, функциональных связей элементов, входящих в заглавие книги.

Как уже отмечалось, участие в экспедиции по следам Миклухо-Маклая явилось стимулом для пробуждения острого интереса к личности Н. Н. Миклухо-Маклая. Особенную роль в этом сыграли, конечно, пребывание на Берегу Маклая и знакомство в Сиднее с внуком Миклухо-Маклая Робом Маклаем и хранимыми им материалами. Изучение произведений самого

Миклухо-Маклая, его переписки, русской печати 1870—1880-х годов, материалов из архивов РГО и Академии наук в сочетании с личными переживаниями от пребывания в местах, где жил русский путешественник и ученый, вызвали буквально творческую вспышку: Б. Н. Путилов издал три книги на русском и английском языках, в которых предложил свое понимание деятельности Н. Н. Миклухо-Маклая, места его в отечественной науке и культуре, характеристику его личности [Путилов 1981б; 1982; 1985]. С конца 1970-х годов Б. Н. Путилов начал работу над подготовкой нового собрания сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая в составе научного коллектива Института этнографии АН СССР. Он использовал свой большой опыт текстологической работы, стал инициатором новых, подлинно научных принципов издания текстов ученого, основанного на строгих текстологических правилах, сумел убедить большую часть коллектива в верности такого подхода. Первый том, включающий дневники путешествий 1871—1874 гг., полностью подготовлен им, во втором и третьем томах ему принадлежит ряд разделов, в значительной мере им подготовлен том пятый (письма). В ходе работы над изданием Б. Н. Путилов собирал архивные и иные материалы по биографии Н. Н. Миклухо-Маклая, послужившие темой для различных докладов, выступлений, статей.

Казалось бы, такая поглощенность научно-исследовательской работой не оставляет ни времени, ни возможности заниматься другими видами деятельности. Но в силу своей организованности Б. Н. Путилов способен при этом вести интенсивную, громадную по объему организационную и просветительскую деятельность. Собственно говоря, для него — это та же научная работа, но в ином аспекте и несколько иной ориентации.

Начиная с 1953 г. ученый активно участвует в фольклористической жизни страны, устраивает сам различные мероприятия, участвует в многочисленных всесоюзных, региональных и международных конференциях, в том числе в нескольких международных съездах славистов, конгрессах фольклористов Югославии, во всесоюзных сессиях, посвященных итогам полевых антропологических и этнографических исследований, конференциях, организованных Советом по фольклору АН СССР, в ряде фольклорных конференций в Болгарии, Венгрии, Чехословакии, Польше. В течение нескольких лет Б. Н. Путилов был деятельным участником Международной комиссии по изучению народной культуры Карпат и Балкан, под его руководством готовился коллективный труд о фольклоре опришков-разбойников на Карпатах.

Организаторская деятельность Б. Н. Путилова в науке проявилась в подготовке и редактировании им коллективных трудов и сборников на различные фольклорные и этнографические темы. Начиная с 1950 г., когда он стал редактировать «Известия Грозненского областного института и Музея краеведения», и вплоть до настоящего времени он как ответственный редактор выпустил в свет около 60 научных изданий. Как соредактор или член редколлегии он участвовал в издании около сорока трудов.

В настоящее время Б. Н. Путилов является членом редколлегии журнала «Живая старина» и заместителем ответственного редактора собрания сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая.

Как член Союза писателей Санкт-Петербурга Б. Н. Путилов принял участие в организации эссеистского журнала «Всемирное слово» и является членом его редколлегии. В числе книг, отмеченных печатью литературного творчества (при сохранении высокого научного уровня), надо назвать «Заставу богатырскую», вышедшую в издательстве «Детская литература», и упоминавшиеся книги о Н. Н. Миклухо-Маклае, написанные для широкого отечественного и зарубежного читателя.

Из данной выше характеристики творческого облика Б. Н. Путилова достаточно ясно, кто оказал влияние на формирование его научных подходов, чьи идеи получили плодотворное развитие в его трудах, в какие новые направления они выросли в собственной его научной деятельности. Тема учителей и учеников имеет свой особый оттенок применительно к научной судьбе ученого. Будучи почтенным мэтром науки (хоть это слово не вполне соотносится с личностью и манерой поведения Бориса Николаевича, но каким более подходящим термином определить автора около 600 работ, имеющего несколько десятков учеников в разных странах ближнего и дальнего зарубежья, ставших кандидатами и докторами наук, организатора и «души» бесчисленных конференций, симпозиумов, конгрессов, в том числе и международных?), он сохраняет трогательную преданность своим учителям. Иные из них в свое время стали его коллегами, но он до сих пор ощущает себя их учеником и постоянно подчеркивает, сколь многими идеями и исполнениями замыслов им обязан. Меньше всего при этом Борис Николаевич следует юбилейным ритуалам. Как обычно, его поддержка не столько словесная, сколько действенная. Одна из его постоянных забот, которую он считает своим долгом, — это осмыслить и популяризировать опыт своих учителей и коллег старшего поколения. Это он делает постоянно, в течение всей своей научной деятельности, в исследованиях на разные темы, но есть у него и специальные статьи и рецензии на труды М. К. Азадовского, И. И. Толстого, В. Я. Проппа, В. М. Жирмунского, П. Г. Богатырева, Э. В. Померанцевой. Особый цикл составляют статьи, посвященные творческой деятельности В. П. Адриановой-Перетц, А. М. Астаховой, М. О. Скрипиля, В. Я. Проппа, В. М. Жирмунского, П. В. Линтура, Д. Нельковича (Югославия). Наконец, Б. Н. Путилов подготовил к изданию сборники трудов М. К. Азадовского, В. Я. Проппа, а также участвовал в подготовке тома собрания сочинений В. М. Жирмунского [Азадовский 1960; Пропп 1976; Жирмунский 1979]. Имена выдающихся учителей всегда с ним, в его трудах, он оказался хранителем их духовных ценностей в самом широком гуманистическом смысле слова и, передавая их своим коллегам и ученикам, не может не оказывать на них облагораживающего влияния. Благодаря таким людям остается надежда на то, что сколь бы ни был тонок «культурный слой» российской интеллигенции, он все-таки не

исчезнет, какие бы потрясения нам ни преподносила история. Будучи сам учителем многих, щедро делясь знаниями со своими учениками, пользуясь безусловным авторитетом, но несколько при этом не давящим, Борис Николаевич, тем не менее, и сам до сих пор сохраняет страсть к ученичеству. Учителя для него — это не только те, у кого он принял эстафету, чье дело продолжает. Каждая встреча с интересным, самобытным человеком для него становится школой, и, не скрывая любопытства, он охотно учится у своих младших коллег. Легкий на подъем, Борис Николаевич может поехать слушать заинтересовавший его доклад или сообщение, совсем не обязательно связанные с наукой. Как и в молодые годы, он часто пропадает в Публичной библиотеке, одним словом, во многих отношениях он молоде некоторых молодых своих коллег.

Судьба отнеслась к Борису Николаевичу Путилову милостиво. Его обошло стороной «красное колесо» нашей истории и военное пекло, унесшее жизнь многих его сверстников. Б. Н. Путилов смог реализовать свои способности, его движение в науке проходило вполне благополучно. Творческая зрелость ученого пала на мрачные послевоенные годы идеологических проработок, которые также не коснулись его лично, но от которых пострадали его учителя. И вот еще одна характерная черта ученого: он не только не отрекся от своих учителей, но всячески старался их поддержать, а это в те времена дорого стоило. Только тот, кто сам не испытал ужаса атмосферы послевоенных лет, не может понять, какое огромное значение имели и были просто актом мужества просто молчание, уступка в малом, использование требуемых цитат в качестве чистой декорации для того, чтобы иметь возможность высказать главные, заветные идеи, необходимые для развития науки. Очень редко, но приходилось идти на такие уступки Б. Н. Путилову, что несколько не подточило его репутацию честного, порядочного человека и достойную позицию в науке. Его научные работы, изданные в 1940–1950-е годы, не утратили своей значимости, потому что писались в угоду истине, а не по случаю очередного юбилея или в свете очередных указаний. Отличаясь независимостью мнений во времена своего научного становления, он и в последующие годы смог оставаться внутренне свободным человеком, насколько это было вообще возможно. Б. Н. Путилов не относится к типу пламенных обличителей (хотя и бывают у него моменты взрыва негодования, когда он дает волю своему темпераменту), в целом — это не его стиль. Стиль его глубокой порядочности — негромкий, уравновешенный, но действенный и очень надежный. Будучи сам человеком счастливой научной судьбы, он делает все, чтобы ни в науке, ни в жизни не было возврата к страшным временам. И делает это не политическими речами, а так, как может себе позволить профессионал его уровня, — с помощью своей науки. В ноябре 1992 г. Б. Н. Путилов совместно с В. С. Бахтиным организовал первую в нашей стране конференцию «Фольклор ГУЛАГа», в которой приняли участие бывшие узники ГУЛАГа, писатели, ученые-фольклористы, а недавно вышел сборник «Фольклор и культурная среда ГУЛАГа» (СПб., 1994) — пронзительный памятник жертвам нашей эпохи.

Закончить краткий очерк о научном пути и сфере исследовательских интересов Б. Н. Путилова я хотела бы этюдом о К. С. Станиславском, во-первых, считая, что эстетика науки, особенно фольклористики, сродни искусству (вспомним слова Ю. М. Лотмана о том, что наука и искусство — это как бы два глаза человеческой культуры), и, во-вторых, учитывая определенный артистизм натуры Бориса Николаевича. В день своего семидесятилетия К. С. Станиславский, занимаясь актерским мастерством с одной из своих учениц, на прощание написал по ее просьбе несколько слов на клочке бумаги, в том числе и следующие: «Теперь спросите меня: в чем счастье на земле? В познании. В искусстве — и в работе, в постигновении его. Познавая искусство в себе, познаешь природу, жизнь мира, смысл жизни, познаешь душу — талант! Выше этого счастья нет! А успех? — Бренность. Какая скука принимать поздравления, отвечать на приветствия, писать благодарственные письма, диктовать интервью. Нет, лучше сидеть дома и следить, как внутри создается новый художественный образ» [Станиславский 1961: 324–325]. Думаю, что такое же кредо исповедует и Б. Н. Путилов. Сколь бы естественен и органичен ни был он в любой аудитории — научной и лекционной, в экспедиции или на конференции, на заседании или, в конце концов, за веселым застольем (ведь ему, по известному высказыванию, ничто человеческое не чуждо), все-таки самое естественное его состояние — это сидеть за письменным столом и создавать свои сочинения. Общаясь с ним в повседневной научной жизни, мы не осознаем (и это, конечно, заслуга самого Бориса Николаевича, его открытости, простоты и доступности в общении), что, в сущности, являемся современниками человека, воплощающего в себе историю науки и творящего эту историю, ученого поразительного трудолюбия и высокого полета мысли, одного из создателей современной школы в фольклористике, отрывающего новые, до сих пор не освоенные пространства в этой науке, личности на редкость гармоничной. Что же можно пожелать человеку, полвека преданному своему делу, испытывающему радость от напряженного творчества и передающего эту радость другим? Только то, чтобы судьба по-прежнему была бы к нему благосклонна и не помешала свершению его обширных планов.

Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЙ ОБ АБОРИГЕНАХ И МАЛАЙЦАХ МАЛАККСКОГО ПОЛУОСТРОВА¹

Имя Н. Н. Миклухо-Маклая в глазах миллионов людей связано с папуасами. Лишь узкому кругу специалистов известно, что он изучал и население глубинных районов Малаккского полуострова, совершив туда в 1874–1875 гг. путешествия, занявшие у него 165 дней в общей сложности. Что побудило ученого к этим поездкам? Одержимый идеями всестороннего исследования папуасов и стремлением выяснить их происхождение, он искал родственные папуасам народы по всему миру, что и привело его в 1873 г. в горные области Лусона к аэта, а в следующем году — на полуостров Малакка. Результаты своих путешествий во внутренние области Малаккского полуострова Миклухо-Маклай вскоре опубликовал в голландских, немецких и английских журналах [Miklucho-Maclay 1873; 1874: 230–254; 1875a; 1875b: 303–304; 1875c: 309–312; 1876: 3–26; 1878: 205–221]. Путешествия по Малакке мыслились как важные, но все-таки дополнительные для решения главных вопросов, которые ставил исследователь, но собранные им материалы и выводы приобрели совершенно самостоятельное научное значение, так как способствовали решению проблем собственно аборигенов Малаккского полуострова.

Для того чтобы было яснее, о каких народах идет речь, напомним, что аборигены Малаккского полуострова составляли следующие этносы: семаңги (около 3 тыс.), сенои (около 32 тыс.), протомалайцы, из которых самыми многочисленными являются джакуны (около 10 тыс.) [Брук 1981: 482]². Н. Н. Миклухо-Маклай называет сеноев распространенным в его время термином *сакай*, а джакунов — *якун*.

Я попытаюсь оценить сведения Миклухо-Маклая об аборигенах Малакки, с одной стороны, с точки зрения науки конца XIX — начала XX в., с другой стороны, исходя из современных знаний о них.

Н. Н. Миклухо-Маклай побывал у племен Малаккского полуострова в то время, когда европейские исследователи только начинали знакомиться с ними. Основные, ставшие впоследствии классическими труды по этим народам были еще впереди — они вышли почти через 30 лет после статей Миклухо-Маклая [Martin 1903; Skeat, Blagden 1906]. Тем не менее у русского исследователя были предшественники; сам он отмечал, что об этих племенах написано уже немало. Однако все написанное не удовлетворяло Н. Н. Миклухо-Маклая, поскольку не решался главный, с его точки зрения, вопрос: существует ли на Малайском полуострове (во времена Миклухо-Маклая именно так по английской традиции называли п-ов Малакку) племя, совершенно отличное от племен малайской расы, или, по крайней мере, следы такового [Миклухо-Маклай 1950, II: 202, 210]. Он ответил на

¹ Впервые опубликовано в: ЭО. 1994. № 1. С. 134–148.

² Численность приведена по современным данным.

этот вопрос вполне определенно, основываясь на собственных изысканиях. Суть его научных результатов, вытекающих из антропологических, этнографических и лингвистических наблюдений, состоит в следующем.

1. В южной части Малаккского полуострова, в Джохоре (или Иохоре, по терминологии ученого), живут народности смешанного происхождения (*оран утан*) со значительной примесью малайской крови, но сохраняющие следы меланезийского происхождения. 2. В северной части Малаккского полуострова обитают сакаи и семанги — племена, стоящие очень близко друг к другу как по физическому типу, так и по языку. Они представляют собой чистое, несмешанное ответвление меланезийцев [Миклухо-Маклай 1950, III (1): 353]. «Эти люди, — пишет он в письме к О. Бётлинку, видному специалисту в области сравнительного языкознания, — являются первоначальными жителями этих областей, по своему физическому типу принадлежат к меланезийской расе. Ведя бродячий образ жизни, уходя под напором малайцев все дальше в горы и леса полуострова, они остались несмешанными и еще сохраняли собственный язык» [Миклухо-Маклай 1951, III (1): 375].

Н. Н. Миклухо-Маклай отвергал взгляды своих предшественников на племена Малакки, — И. Логана, Д. Кроуфорда, Т. Ньюболда и др., считая их свидетельства сбивчивыми и противоречивыми, основанными на признании значительного сходства племен [Миклухо-Маклай 1951, III (1): 325, 352; Logan 1853; Newbold 1839; Crawford 1856; Low 1850; Waitz 1865]. Между тем взгляды тех ученых, которых называет Миклухо-Маклай, так же как и других, интересовавшихся антропологическими проблемами Малаккского полуострова, — Рэффлза, Андерсона, Эрла, отличаются друг от друга иногда настолько, что их трудно сопоставлять. В то же время некоторые выводы Миклухо-Маклая приближаются к взглядам тех ученых, теории которых он в целом не признавал. Так, Миклухо-Маклай справедливо не разделяет точку зрения Дж. Лоу о сходстве сакаев, семангов и малайцев, но при этом он, как и его предшественник, считает сакаев и семангов одним и тем же по происхождению племенем. Его не удовлетворяет взгляд Т. Ньюболда, подчеркивающего антропологическое сходство сакаев, семангов и джакунов, с одной стороны, и малайцев — с другой. Но и сам Миклухо-Маклай отмечает сходство джакунов с малайцами: «Общий тип лица у этих людей не отличается от малайского, не зная, что это так называемые оран утан, я бы не подумал, что нахожусь среди малайского населения» [Миклухо-Маклай 1950, II: 143]. Указывая на различия в физическом облике сакаев, семангов и малайцев, чего не заметил Т. Ньюболд, Миклухо-Маклай опять ошибочно относит первых двух к одному племени — меланезийцам [Миклухо-Маклай 1951, III (1): 325, 358]. Настаивая на сходстве джакунов и малайцев, Миклухо-Маклай отмечает и антропологические отличия джакунов от малайского типа, и в этом он, конечно, оказался более проницательным, чем такие его предшественники, как Дж. Лоу или Т. Ньюболд, не видевшие этих отличий. Тем не менее нельзя не признать, что Миклухо-Маклай и эти ученые придерживались одинаковой точки зрения о едином происхождении всех племен внутренних областей Малаккского полуострова, с той лишь

разницей, что Лоу и Ньюболд объединяют аборигенов Малакки с малайцами, а Миклухо-Маклай — с папуасами и меланезийцами в целом.

Обратимся к взглядам И. Логана и Д. Кроуфорда. Они писали только о семангах и справедливо считали их негритосами. Кроуфорд еще в 1820 г. утверждал, что все негроидные формы от Андаманских островов до Новой Гвинеи генетически связаны. В этом отношении взгляды Миклухо-Маклая и Кроуфорда предельно близки. Правда, позже, в 1856 г., Кроуфорд отмечал различную расовую принадлежность азиатских негритосов и негро-малайцев, стоящих между малайцами и папуасами, но и в таком виде взгляды Миклухо-Маклая, считавшего по крайней мере джакунов смешанным меланезийско-малайским племенем [Миклухо-Маклай 1950, II: 217], не так уж далеко отстоят от взглядов Кроуфорда, которые он не приемлет. Логан и Кроуфорд отмечали при этом разное происхождение семангов и джакунов и были, конечно, ближе к истине, чем Миклухо-Маклай. Не вникая в тонкости гипотезы Логана и Кроуфорда, касающейся только семангов, Миклухо-Маклай распространяет ее и на другие племена Малаккского полуострова. Приписав своим предшественникам взгляды, им не свойственные, Миклухо-Маклай оспаривает их, противопоставляет им свою точку зрения. Именно целостное неприятие выводов всех предшественников Миклухо-Маклая и его увлечение собственными открытиями в области антропологии и лингвистики привели к тому, что он создал картину научных подходов к проблеме малаккских аборигенов, не вполне соответствующую истинному положению дел. Сравнивая сейчас точку зрения Миклухо-Маклая и отвергаемые им гипотезы и теории его предшественников, можно заметить, что между ними всеми нет резкого различия: каждый из ученых оказался прав в одном и неправ в другом. И Лоу, и Ньюболд, и Миклухо-Маклай отмечали сходство малайцев с джакунами, но истоки этого сходства видели неодинаково: английские ученые считали, что все народы, населяющие Малаккский полуостров, родственны по происхождению, Миклухо-Маклай усматривал малайское влияние на физический облик джакунов, которые исконно, по его мнению, были меланезийцами. В действительности же сходство, в частности джакунов и малайцев, объясняется тем, что джакуны — это одно из протомалайских племен, родственное по происхождению малайцам. Что касается расхождений Миклухо-Маклая с Логаном и Кроуфордом, то они объясняются непомерно расширительным толкованием русским ученым взглядов его английских предшественников.

Если рассмотреть полемику Миклухо-Маклая в рамках научной атмосферы конца XIX в., то она покажется гораздо глубже отдельных критических выпадов. Не согласившись с мнением антрополога Т. Вайца о семангах как особой расе, Миклухо-Маклай отметил, что это мнение осторожное и не позволяющее возражать, но, во всяком случае, неудовлетворительное [Martin 1903: 1005—1006]. Эти высказывания не столько направлены против взглядов Т. Вайца, сколько выражают стремление поддержать паннегритосскую теорию, резким оппонентом которой был Т. Вайц и, наоборот, приверженцем которой был Миклухо-Маклай, имевший здесь немало после-

дователей и союзников. Паннегритосская теория возникла еще в начале XIX в., получила довольно широкое распространение в конце XIX — начале XX в. Согласно ей, устанавливалась связь между всеми негритосами и неграми Африки и папуасами, причем под папуасами и в то время, и позже подразумевались все негроидные азиатские и океанийские расы. Применительно к Малайе отметим, что выдающийся ученый В. Шмидт был также сторонником африканского происхождения негритосов Малаккского полуострова; его ученик П. Шебеста, специально занимавшийся проверкой этой гипотезы, сыграл огромную роль в изучении негритосов и пришел к отрицанию их африканского происхождения [Schmidt 1910; Schebesta 1952: 478–479].

Т. Вайц, выступая против паннегритосской теории, утверждал, что в семангах так же мало африкано-негроидного компонента, как и папуасского, с чем, конечно, Миклухо-Маклай согласиться не мог. В современной теории рас принята более подробная и многоступенчатая классификация, в которой выделяются негритосский, собственно меланезийский и папуасский типы, входящие в меланезийскую расу и далее в негро-австралоидную большую расу. Таким образом, подтверждается негроидный характер семангов, как считали Кроуфорд, Логан, Раффлз и другие исследователи, в том числе и Миклухо-Маклай, хотя сам он думал, что противостоит им. Подтверждается также близость негритосов, папуасов и меланезийцев по расовым признакам, которую видел Миклухо-Маклай. Таким образом, полемика его с предшественниками с течением времени утратила сущностный характер и стала фактом истории науки. То же самое можно сказать и о разногласиях Миклухо-Маклая с Т. Вайцем. Сейчас, когда утверждается идея о независимом происхождении африканских и азиатских пигмеев, параллельном возникновении негритосских типов в разных районах Юго-Восточной Азии и неправомерности их объединения в единую группу негритосских популяций и о возможности считать семангов подрасой внутри большого негроидного ствола [Левин 1946; Wagenseil 1967: 1–25; Glinka 1981: 79–113], паннегритосская теория сама по себе отпала, и в конечном счете абсолютно правыми относительно происхождения негритосов, в частности семангов, не оказались ни сторонники, ни противники этой теории. Однако и сейчас, спустя более чем 100 лет после посещения Миклухо-Маклаем аборигенов Малаккского полуострова, проблема их происхождения не может считаться вполне решенной. Только в начале XX в. она была поставлена по-настоящему в фундаментальном труде У. Скита и Ч. Блэдена, которые использовали также работы Миклухо-Маклая. Именно в этом труде была высказана теория происхождения народов внутренних областей Малакки, которая с некоторыми уточнениями и сейчас принята в науке. Согласно этой теории, аборигены Малаккского полуострова принадлежат соответственно негроидной (семанги), веддоидной (сеной или сакаи) и южномонголоидной (джакуны) расам [Skeat, Blagden 1906: 30]. Сейчас ученые склонны признать принадлежность сеноев также к южномонголоидной расе, усматривая их близость к горным народам Индокитая — точка зрения,

восходящая еще к В. Шмидту [Carey 1976; Endikott 1979]. Можно добавить к этому, что и в настоящее время проблема происхождения негритосов Малаккского полуострова остается не решенной окончательно. С одной стороны, отвергаются непосредственные связи между негритосами Юго-Восточной Азии и низкорослыми меланезийцами; с другой — негритосов считают остатками древней палеомеланезийской расы, прошедшей через Юго-Восточную Азию на своем пути к современной Меланезии. Иногда их называют локальным вариантом аустромеланезийского или австралоидного расового ствола. Имеется немало свидетельств о генетической связи негрито и протомалайцев, об антропологической однородности семангов и сеноев [Coon 1962; 1965; Cole 1965: 48—49; Glinka 1978; 1988]. Все это говорит лишь о том, что Миклухо-Маклай с его теорией генетической близости негритосов с меланезийцами может быть равноправным участником не прекращающейся и до сих пор дискуссии о происхождении негритосов.

После рассуждений об антропологических гипотезах Миклухо-Маклая возникает вопрос, какие же конкретно племена он все-таки изучал? Этот вопрос может показаться неуместным, так как в своих работах он сам как раз перечисляет множество племен, которые видел: оран улу, оран сакай, якун, оран райет, оран мантра, берсисси, оран букит, оран утан, оран семанг, оран удай, оран лиар, оран гергасси и т. п. Большинство из перечисленных названий — не этнонимы, а малайские названия либо всех «диких» народов (*оран утан* — «лесные люди», *оран лиар* — «дикари» и т. п.), либо названия одного и того же народа в зависимости от местности, где он обитает (*оран далам* — жители внутренних районов, *оран улу* — обитатели верховьев рек, *оран букит* — жители холмов и т. д.). Действительно этнонимами являются только *семанги*, *сенои* и *джакуны* (якуны). Для того чтобы понять, у каких племен был Миклухо-Маклай, а точнее, был ли он именно у тех, кого он называет джакунами или сакаями, прежде всего обратимся к карте путешествий, составленной самим ученым.

Судя по карте, и во время первого, и во время второго путешествий он посетил места расселения джакунов, т. е. южную часть Малаккского полуострова. В первый раз он посетил, очевидно, также места обитания семангов, так как слышал об оран текам (или оран панган), однако видеть их ему не удалось. Причем Миклухо-Маклай считал эти племена сакаями. Второе путешествие сначала повторило маршрут первого; затем путь ученого проходил по северной части Малаккского полуострова, где сосредоточено в основном семангское население, а не сенои или сакай, как он их называет. Пишет же он о сакаях. Во время второго путешествия Миклухо-Маклай был уверен, что видел только двух семангов, но так как он еще раньше пришел к выводу о родственном происхождении всех трех групп населения Малакки, то в своих заметках часто не делает между ними разницы и рассматривает их в целом.

Краткое этнографическое описание свидетельствует, что во время второго путешествия Миклухо-Маклай скорее всего видел семангов и общался с ними, так как фиксирует такие черты культуры, которые характерны преж-

де всего для семангов, однако сам исследователь по-прежнему считает, что описывает сакаев. Так, он отмечает, что нашел у оран сакай оружие — лук со стрелами, снабженными железными наконечниками [Миклухо-Маклай 1951, III (1): 359]. Подобное оружие сохранилось в то время только у семангов. Имеется у семангов и духовое ружье (стрелометательная труба), но переняли они это оружие у сеноев [Pleyte 1891b: 265; Brandt 1961: 144; Carey 1979: 73]. В одной из записных книжек есть такое замечание: «тип[ичные] ор[ан] ут[тан] — братья Ахмата не имеют *сумпитана* (духовое ружье по-малайски. — *Е.Р.*)» [АРГО 6. Оп.1. № 48: 59], что косвенно указывает на то, что в данном случае под названием *оран утан* («лесные люди») скорее всего имеются в виду семанги, которые не имели духовых ружей, а пользовались луком со стрелами.

Далее Миклухо-Маклай пишет о носовой перегородке у сакаев. Обычай вставлять палочку или иглу дикобраза в нос распространен как у сеноев, так и у семангов. Если раньше считалось, что этот обычай типичен только для сеноев [Skeat, Blagden 1906: 252], то сейчас есть веские доказательства считать его характерным и для различных семангских племен. Он известен только у тех племен сеноев, которые живут в тесном контакте с семангами, особенно у темиаров, причем сами темиары при виде человека чужого или из другого племени тотчас вытаскивают палочку из носа [Carey 1976: 75, 209, 213]. Темиары живут в основном в горных районах северо-западной части Малаккского полуострова, где проходит водораздел между реками Перак и Келантан. В этих районах Миклухо-Маклай не был. Следовательно, обычай вставлять палочку в нос относится скорее всего к семангам, которых Миклухо-Маклай воспринимал как сеноев.

Космемся еще одного обычая, зафиксированного Миклухо-Маклаем, — татуировки. Из его очень краткого описания неясно, идет ли речь действительно о татуировке или о раскрашивании и скарификации. Эту нечеткость описания отметили у него У. Скит, Ч. Блэгден и Р. Мартин. Во всяком случае, татуировка распространена у сеноев, у семангов же встречается крайне редко [Skeat, Blagden 1906: 28]. Но обратимся не к статье Миклухо-Маклая, а к его дневниковым записям этого же времени, относящимся к оран текам или оран панган, живущим в районе р. Пахан[г]. Напомню, что сами названия племен, как уже говорилось выше, принадлежат семангам. Миклухо-Маклай пишет о татуировке, но разъясняет ее таким образом: «Делают на щеках и на теле надрезы» [Миклухо-Маклай 1950, II: 152]. Совершенно ясно, что речь идет о скарификации, которая действительно характерна для семангов, но называет он этот обычай татуировкой.

Таким образом, изучив по карте маршруты двух путешествий Миклухо-Маклая и внося некоторые уточнения в сделанные им этнографические описания племен, можно считать, что он действительно был у джакунов, и выразить большое сомнение в том, что он посещал сеноев (сакаев). Скорее всего он общался с семангами. Еще более убеждает в этом предположении собранный ученым языковой материал, к анализу которого я перехожу. Несмотря на то что сведения о языке, вернее, списки слов, приводимые

Миклухо-Маклаем, очень невелики, несмотря на то что он сознательно не указывал, у каких племен фиксировались слова, считая это излишним ввиду кочевого образа жизни этих племен [Миклухо-Маклай 1951, III (1): 373], все-таки именно этот языковой материал дает возможность более уверенно и точно определить, у каких конкретно народов был Миклухо-Маклай, и осветить его роль в изучении аборигенов Малакки с современной точки зрения, поскольку, как мы увидим далее, его самооценка и наш взгляд на его деятельность в этой области расходятся.

Находясь дважды в южной части Малаккского полуострова, Миклухо-Маклай записал 65 слов явно немалайского происхождения, хотя все население говорило по-малайски. Это натолкнуло Миклухо-Маклая на мысль, что он собрал рудименты прежнего языка оран утан, т. е. джакунов, который позже был вытеснен и заменен малайским. Во время второго путешествия по северу Малаккского полуострова он записал 81 слово из языка жителей верховьев рек Келантан и Патани и обнаружил лексические совпадения с языковым материалом, собранным в южной части Малакки. Таким образом, ранее сделанный вывод о принадлежности племен внутренней части полуострова Малакка к меланезийской расе Миклухо-Маклай теперь подкрепил лингвистическим материалом, который, по его мнению, свидетельствует о наличии у них в прошлом общего языка. На юге полуострова этот язык сохранился в виде рудиментов, на севере — в живом функционировании.

Несколько слов следует сказать о языковом ландшафте полуострова Малакка. Хотя языки его обитателей вызывали интерес уже в начале XIX в., серьезные попытки их изучения были предприняты одновременно с этнографическими исследованиями только в начале XX в. Именно тогда В. Шмидт предложил научную классификацию этих языков, позже развитую Ч. Блэгденом и с различными модификациями, уточнениями и дополнениями существующую по сей день. В. Шмидт выделил аустрический ствол, состоящий из австроазиатской и австронезийской семьи языков. В австроазиатскую языковую семью входит мон-кхмерская группа языков, включающая языки семангов и сеноев (сакаев). В. Шмидт не считал, что языки джакунов относятся к австроазиатской семье или к мон-кхмерской лингвистической группе. В ряде статей В. Шмидт уточнял, видоизменял свою классификацию, но на принципиально той же основе [Schmidt 1901; 1906; 1926b]. Ч. Блэгден, лингвист, специально изучавший языки и диалекты аборигенов полуострова Малакка, создал более подробную классификацию. Он выделил у них два языка — семангский и сакайский — и шесть диалектов — два семангских и четыре сакайских [Skeat, Blagden 1906: 395–396]. Более поздние классификации языков основаны на классификации Ч. Блэгдена с большей или меньшей конкретизацией отдельных диалектов [Przylyusky 1924: 385–403; Pinnow 1963: 140–152; Headley 1976: 431–435]. В настоящее время имеется классификация аборигенных языков, предложенная учеными Сингапурского, Чикагского и Австралийского национальных университетов — Дж. Бенджамином, Ж. Дифлотом, К. Эндикоттом.

Австроазиатские языки Малаккского полуострова ученые называют термином *аслиан* («исконные», «аборигенные»). В них выделяется северная ветвь (языки семангов и сакаев, по старой терминологии), относящаяся к мон-кхмерской группе языков. Язык джакунов относится к австронезийской или малайско-полинезийской языковой семье [Benjamin 1976: 37–93; Difloth 1975]. Слова, которые Миклухо-Маклай записал у джакунов во время путешествия, считая их рудиментами древнего языка, родственного языкам семангов и сакаев, не являются таковыми, так как у джакунов никакого языка, кроме малайского или его диалектов, не могло быть. Конечно, он ошибся в определении языка джакунов, и при том состоянии изученности в этом нет ничего удивительного. Ошибались и современные исследователи, специально занимавшиеся проблемами мон-кхмерских языков. Такие лингвисты, как Ж. Пшилуски, Х. Пиннов, относили язык джакунов к мон-кхмерской группе, так же как языки семангов и сеноев [Headley 1976: 431–433]. Если во время первого путешествия Миклухо-Маклай записал слова не из языка джакунов, то встает вопрос, слова какого же языка он записал?

Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, хотелось бы подчеркнуть особую точность ученого в записи слов. Это хорошо видно по его записным книжкам. Миклухо-Маклай сам отмечает, что слова подбирал очень тщательно, два раза проверял их [АРГО 6. Оп. 1. №46: 60 об]. И действительно, в первоначальном списке у него было несколько малайских слов, такие как *диохот* (мал. *джахат* — «плохой») и другие, которые в публикацию статьи не вошли. Но несколько малайских слов все-таки остались в издании, такие как *бибир* или *ипох*. Миклухо-Маклай старался постоянно уточнять значения слов. Так, в записной книжке слово *чегн* имеет значение — «грудь» [АРГО 6 Оп.1. № 48: 48], но в окончательном варианте публикации он дает его правильное значение — «живот». Очевидно, не будучи твердо уверенным в правильном значении слова, он не решался публиковать его, проявляя порой излишний педантизм. Так, из его списка выпало и не вошло в публикацию слово *калтун* («колени»), которое имеется в записной книжке. Слово это очень важное, так как распространено во всех семангских и сеноевских языках. Нередко одно и то же слово Миклухо-Маклай записывает в нескольких вариантах, добываясь эквивалентной передачи его звучания. Именно точность, даже скрупулезность записей слов у Миклухо-Маклая отмечал Ч. Блэгден и на этом основании включил их в свой сравнительный словарь семангских и сакайских языков, приложенный к двухтомному исследованию народов Малаккского полуострова, о котором уже не раз говорилось выше. Эта же точность записей Миклухо-Маклая позволяет сравнивать его слова со списком основного словарного фонда (146 слов) Малакки, составленным Дж. Бенджамином в 1975 г, из 20 языков и диалектов в современной транскрипции.

В списке Миклухо-Маклая и в списке слов Дж. Бенджамина имеются 48 совпадающих по звучанию и значению слов, некоторые из них совпадают буквально. Сравнение их привело меня к убеждению, что слова, которые

Миклухо-Маклай считал рудиментами древнего языка джакунов, соответствуют южносенойским диалектам семелай и темок. Ограничусь несколькими примерами:

	Миклухо-Маклай	Бенджамин
Земля	<i>atel, ate', atei</i>	<i>te', atey, atih</i>
Огонь	<i>us', oos</i>	<i>'o, us</i>
Гора	<i>benum, bnun</i>	<i>bônôm, bônôm</i>
Лес	<i>bri</i>	<i>bôrih</i>

В письме к О. Бётлинку Миклухо-Маклай указывает место, где собирал слова во время первого путешествия — Палон и Улу Индау (Палонг и верховья р. Эндау). В записной книжке место указано точнее — между Тенан и Эндау, именно в местах расселения племен семелай, темок, мах мери. Миклухо-Маклай посетил и собрал слова у очень интересных племенных групп, которые антропологически являются протомалайцами, т. е. близки к джакунам, но говорят на южносенойских диалектах, т. е. на языках монхмерской группы.

Весьма показательны и числительные, которые Миклухо-Маклай записывал везде, где бывал, обычно до семи. Они также совпадают с записанными в настоящее время видным исследователем аборигенов, бывшим главой Департамента по делам аборигенов в Малайзии И. Кареем и Дж. Бенджамином [Миклухо-Маклай 1951, III (1): 265; Carey 1976: 264].

Числительное	Миклухо-Маклай	Карей	Бенджамин
1	<i>moi</i>	<i>moi</i>	<i>muu, muu</i>
2	<i>potn, dua</i>	<i>duwa</i>	<i>duwa</i>
3	<i>npe</i>	<i>empik</i>	<i>hmpe, hmp</i>
4	<i>prui npun</i>	<i>empur</i>	—
5	<i>massok (?)</i>	<i>misohg</i>	—
6	<i>pru (?)</i>	<i>peruk</i>	—
7	<i>tempo (?)</i>	<i>tempoh</i>	—

В последних трех случаях Миклухо-Маклай поставил знак вопроса, но, как показывает сравнение со следующими записями, сомнения его были напрасны.

Когда материал для исследования столь невелик, то буквально каждое маленькое, как бы случайно сказанное замечание приобретает особый смысл. Современный исследователь аборигенных сенойских языков Ж. Дифлот отметил, что только у семелаев встречается слово *дак* со значением «вода» [Bendjamin 1976: 60–79; Difloth 1976: 264]. То же слово в том же значении («вода», «море») зафиксировано и у Миклухо-Маклая, что еще раз доказывает его принадлежность именно к этому племени.

Итак, Миклухо-Маклай считал, что он был только у джакунов и записал слова их уже исчезнувшего языка. Сопоставление же с современными записями аборигенных языков позволяет предположить, почти утверждать, что он был у племени семелай и у родственного ему племени темок (численность семелай в настоящее время 2300 чел., темок — всего 100 чел.) [Carey 1976: 250]. Эти племена живут в южной части княжества Паханг и до сих пор очень мало изучены, но исключительно интересны: они говорят на сенойских языках, но по образу жизни, культуре близки к джакунам, т. е. прото-малайцам. Естественно поэтому Миклухо-Маклай и считал, что находится у джакунов. Он оказался первым, кто побывал у этих племен, и сам признавал свою роль первопроходца. «По этому пути уже более года не проезжал ни один малаец, не говоря о европейцах, из которых не был ни один», — пишет он в дневнике 19 января 1875 г. [Миклухо-Маклай 1950, II: 185]. Перейдем к списку слов, который был им собран во время второго путешествия в верховьях рек Келантан и Патани на северо-востоке полуострова Малакка. Миклухо-Маклай считал эти слова сакайскими. По карте, составленной самим ученым, и по отдельным этнографическим описаниям, интерпретация которых в свете позднейших открытий отличается от предложенной Миклухо-Маклаем, я пришла к выводу, что был он все-таки в основном у семангов. Список слов, собранный им, также подтверждает это. Материалы Миклухо-Маклая совпадают с лексикой северной ветви аборигенных (по терминологии Бенджамина) или семангских языков (по принятой ранее терминологии). К ним относятся языки семангских племен батек де, кенсиу, кинтак, бонг, джехай, мендрик, минтил. Слова, собранные Миклухо-Маклаем, совпадают также с теми центральноаборигенными (по терминологии Бенджамина) или сенойскими языками и диалектами (по принятой ранее классификации), которые находятся в непосредственной близости к семангским языкам и диалектам. Это языки сенойских племен ланох ир, ланох джендженг. Подчеркнем, что именно в местах расселения семангов и был Миклухо-Маклай: джехай живут в основном в Кедахе, на юге Таиланда, батек — в Келантане, в северной части Паханга, мендрик — в Келантане, кинтак — в Пераке, на границе с Кедахом, кенсиу — в Кедахе [Carey 1976: 30–32].

Для наглядности я приведу несколько примеров из списка слов Миклухо-Маклая и списка Бенджамина, собранного из 20 языков и диалектов аборигенов северной и центральной части Малаккского полуострова. Напомню, что всего имеются 48 совпадающих в двух списках слов.

	Миклухо-Маклай	Бенджамин (племена батек де, кенсиу)
Живот	<i>tscheggen</i>	<i>cəŋ</i>
Волосы	<i>sok, sogk</i>	<i>sək, sok, sog</i>
Глаза	<i>med</i>	<i>mət, məd</i>
Вода	<i>tom</i>	<i>tom, təm</i>

Таким образом, Миклухо-Маклай считал, что во время первого и второго путешествий по Малаккскому полуострову он посетил джакунов и сеноев (сакаев) и видел только двух семангов. В действительности же он был у джакунов, у племен семелай и темок, говорящих на сенойских языках, а по образу жизни близких к джакунам, и у семангов. Ошибки Миклухо-Маклая сыграли в науке едва ли не большую роль, чем те открытия, которые, по его мнению, он совершил. У сеноев были исследователи и до него, он же оставил, пусть и весьма краткие, заметки о жизни местных племен, которые до 1875 г., по выражению У. Скита, были «terra incognita».

Есть еще одно открытие Миклухо-Маклая, которое обнаружилось только в конце 1970-х годов. Приведем небольшой отрывок, относящийся ко второму путешествию Миклухо-Маклая: «...на границе Пахана, Трингано, Калантана <...> встретил несмешанное меланезийское население — оран сакай, известное число их мне удалось видеть и на дальнейшем пути, на речке Аренг (приток Лебе)» [Миклухо-Маклай 1951, III (1): 350]. В тех же местах побывал и современный австралийский ученый К. Эндикотт. Он изучал религиозные представления семангского племени батек де. Обратившись к статьям Миклухо-Маклая, проанализировав его маршрут и сравнив собственные лингвистические материалы с записями слов Миклухо-Маклая, К. Эндикотт пришел к заключению, что Миклухо-Маклай был первым, кто побывал у этого племени, после него в течение 100 лет это племя не посещал ни один исследователь [Endikott 1979: VIII]. Миклухо-Маклай ни в путевом дневнике, ни в статьях не упоминает об этом племени. Но в одной из его записных книжек есть запись: «Мал. Улу Пахан нах.[одятся] оран-утан “батак”, отлич.[ающиеся] от плем.[ени] удай — менее дик.[ое], наз.[ывается] “батак дина”.— Мне гов.[орили] и что улу-Пахан батак употр.[ебляют] лук». Запись относится к 25 июля 1875 г. [АРГО 6. Оп. 1. № 48: 49]. В этой коротенькой записи содержится не только информация о его пребывании у племени батек, но и, как нам теперь известно, что это племя относится к семангам, так как они употребляют лук — типичное оружие семангов. К. Эндикотту, естественно, не была известна эта запись, он, по существу, реконструировал пребывание Миклухо-Маклая у племени батек де по опубликованному списку слов обитателей Улу Келантан (верховье р. Келантан). Обнаруженное ныне письменное свидетельство самого Миклухо-Маклая более чем вековой давности, безусловно, подтверждает реконструкцию австралийского ученого. Семангское племя батек де и сейчас представляет собой редкий тип чистых охотников и собирателей, сравнимых только с австралийскими аборигенами. Увлеченный поисками доказательств связей папуасов и жителей внутренних областей Малаккского полуострова, Миклухо-Маклай не придавал значения, вернее, не заметил важности своих свидетельств, и только сейчас можно сказать, что, зафиксировав свое пребывание у племени батек де, он сделал важное открытие, о чем даже не подозревал.

В одной из статей Миклухо-Маклай писал: «Моему продолжателю не придется тратить столько труда, как пришлось затратить мне на поиски ма-

териала, так как из моего краткого сообщения он узнает, где можно найти эти племена и в каких условиях ему придется работать» [Миклухо-Маклай 1951, III (1): 367]. Действительно, кое в чем он облегчил труд своим последователям. Миклухо-Маклай — выдающаяся личность и поэтому не нуждается в искусственном преувеличении его заслуг и открытий. Его краткие заметки об аборигенах Малаккского полуострова нельзя сравнивать с фундаментальными трудами, появившимися уже в начале XX в. Важно, что его работы были творчески использованы в последующих ученых трудах. Антрополог Р. Мартин на протяжении всей своей книги обращается к антропологическим изысканиям Миклухо-Маклая на Малаккском полуострове, критически оценивая его теорию происхождения негритосов [Martin 1903: 191, 195, 197, 203, 204, 206, 320, 407, 408, 1001–1005]. В двухтомном исследовании Скита и Блэгдена перепечатаны три фотографии из статьи Миклухо-Маклая с комментариями, что это лучшие экземпляры в его коллекции. На них явно выступают различия между сакаями и семангами, хотя Маклай этого не замечает [Skeat, Blagden 1906: 329, 414, 424, 425]. Несколько раз ученые ссылаются на материалы Миклухо-Маклая о так называемом *камфорном языке* — тайном языке сборщиков камфоры, употребляемом в качестве меры предосторожности против духов [Skeat, Blagden 1906: 329, 414, 424, 425]. Языковой материал, собранный Миклухо-Маклаем, был включен Блэгденом как ценнейший первоисточник в составленный им сравнительный словарь языков аборигенов. Неоднократно обращался к заметкам Миклухо-Маклая в сравнительно-типологических исследованиях выдающийся голландский ученый-миссионер Г. Вилкен. В частности, он ссылается на сообщаемые Миклухо-Маклаем сведения о страхе перед умершими у сакаев [Wilken 1912, III: 402–403]. Уже одного этого было бы достаточно, чтобы сказать, что часть научного наследия Миклухо-Маклая, касающаяся аборигенов Малаккского полуострова, навсегда вошла в этнологическую науку малайско-индонезийского ареала. Но к материалам Миклухо-Маклая обращаются и современные исследователи, и отнюдь не для того, чтобы оценить еще раз его мужество и заслуги как первопроходца, а потому, что его немногословные, но точные заметки не утратили своего значения и сегодня: они позволяют современным исследователям как проследить развитие аборигенов, так и объяснить неизменность их быта и культуры [Carey 1976; Endikott 1979]. Еще раз подчеркну, что наша сегодняшняя оценка его трудов в этой области не совпадает с тем, как он сам оценивал свою миссию на Малакке. Он несправедливо отвергал идеи своих предшественников, не замечая, что во многом исповедует те же взгляды. Он думал, что побывал у племен, о которых уже немало написано, а оказался первооткрывателем племен, у которых не был до него никто, и после него еще 100 лет ни один из европейских исследователей не ступал туда. Он считал, что имеет дело с одними и теми же по происхождению народами — меланезийцами, родственными папуасам, а фактически описал три разных по происхождению, антропологическому типу и языку народа, хотя думал, что был только у двух племен — джакунов и сакаев. Исходя из идеи единства расы и языка, он

считал, что открыл рудименты языка у древнейшего населения Малаккского полуострова, в действительности же его материалы показали родство семангских и сенойских языков, т. е. как бы подготовили почву для будущей классификации австроазиатских языков, в которой языки семангов и сеноев заняли свое место в мон-кхмерской группе языков. Идеи Миклухо-Маклая о существовании общего языка у джакунов, семангов и сеноев, весьма осторожные намеки на их связь с языком аэта Филиппин и папуасскими языками не подтвердились. Даже если принять существование единого австрического ствола, распадающегося на австронезийскую и австроазиатскую семьи (идея, высказанная еще В. Шмидтом и развиваемая Р. Одрикуром), то и в таком случае папуасские языки выпадают из этой системы, так как не относятся ни к одной из названных семей. Свою главную заслугу ученый видел в открытии меланезийской расы на Малаккском полуострове, но это касается только семангов, и в определенной степени сделано было, в сущности, до него, хотя и по-иному сформулировано. Те открытия, которыми он гордился, ради них предпринял два нелегких путешествия, которым придавал первостепенное значение, в настоящее время интересны только для воссоздания исторической ретроспективы как факты научной биографии Миклухо-Маклая и истории науки. То, о чем он писал как бы попутно, лишь фиксируя сиюминутную действительность, и то, что должно было, с его точки зрения, служить подтверждением его главной идеи, со временем приобрело совершенно самостоятельную ценность, которую можно понять в свете последующих научных изысканий по проблемам аборигенного населения Малаккского полуострова. Если в конце XIX в. мимоходом сделанная им запись — «окажется, что моя работа — это приобретение для науки и каждый день, который я записал, будет иметь значение для науки» [АРГО 6. Оп. 1. № 50: 12] — могла быть расценена как излишняя самоуверенность, то сейчас в ней слышится нечто пророческое, осознание своего предназначения в будущем развитии науки. На сегодняшний день его небольшие заметки о народах Малаккского полуострова — в статьях, дневнике, записных книжках — действительно во многом пока остаются как бы неподвластными времени, они постоянно присутствуют во всех и в настоящее время не часто появляющихся публикациях по этнологии этого региона, их используют, как будто они были написаны только вчера.

Начиная подготовку к путешествию на Малаккский полуостров, Миклухо-Маклай преследовал еще одну цель, правда, по его словам, второстепенной важности, а именно: «ознакомление с малайцами и их социальным и политическим положением в странах, бывших совершенно в стороне от прямого влияния европейцев; в эти три месяца я получил, я думаю, более верное понятие о малайцах и их характере, чем во время почти трехлетнего пребывания в голландских колониях Малайского архипелага» [Миклухо-Маклай 1950, II: 234]. Свои материалы по малайцам Миклухо-Маклай нигде не публиковал, и среди его неопубликованных материалов нет никаких законченных или начатых работ или набросков, касающихся этой темы. Причину этого сам Миклухо-Маклай объясняет тем, что его сведения об-

легчили бы вторжение англичан, что противоречило его убеждениям. «Малайцы, доверявшие мне, — пишет он в письме к секретарю Русского географического общества, — имели бы совершенное право назвать такой поступок шпионством. Поэтому не ожидайте найти в моих сообщениях об этом путешествии что-либо касающееся теперешнего status quo, социального или политического, Малайского полуострова» [Миклухо-Маклай 1950, II: 238]. К жизни малайцев Миклухо-Маклай испытывал явный интерес, который проявился и в сознательной фиксации материала — в дневнике, записных книжках, и во многом бессознательно — в его творческой манере, в том, как он работал, фиксируя материал только для себя. Еще только собираясь впервые в этот регион, Миклухо-Маклай делает выписки из книги Фридриха Мюллера «Этнография». Он конспектирует три главы этой книги, посвященные австралийцам, папуасам и малайцам [АРГО 6. Оп. 1. № 12: 9–10]. На Малаккский полуостров он прибывает впервые в 1874 г., а в 1873 г., находясь в Восточной Индонезии на островах Тернате и Тидоре, изучает малайский язык, записывает малайские числительные, отдельные малайские слова и выражения [АРГО 6. Оп. 1 № 28: 3–4, 10, 21–23, 26]. Вообще характерная черта его записных книжек, относящихся к Малайскому региону, — обилие малайских слов. Стремление овладеть малайским языком было вполне естественным, он был нужен для повседневного общения и в Индонезии, и на Малаккском полуострове, так как именно малайский язык издавна был средством межнационального общения в этом регионе. Оказавшись на Малаккском полуострове, он записывает в дневник все, что считает для себя интересным и важным, в том числе и сведения о малайцах, хотя, конечно, в первую очередь его записи относятся к племенам, населяющим глубинные районы страны. Из дневника мы узнаем о расприх и войнах между малайскими правителями, об убийствах, совершаемых в одних княжествах по приказу правителей других. Скорее всего, эти сведения и удерживали Миклухо-Маклая от публикации. Имеются в дневнике и весьма краткие данные об отношениях между малайцами и аборигенными племенами. Это прежде всего отношения взаимного страха: малайцы боялись оран сакаев, так как те, по его словам, «отделялись от сношения с малайцами ядовитыми стрелами», оран сакай боялись быть схваченными и уведенными в плен малайцами. Изучая племена внутренних районов Малаккского полуострова, Миклухо-Маклай обращался к помощи малайских начальников, в ведении которых находилось управление аборигенами. Прежде чем отправиться в путешествие, он заручился рекомендательным письмом от султана, которое сохранилось в архиве Миклухо-Маклая [АРГО 6. Оп. 1. № 9]. Оно написано от руки в арабской графике на гербовой бумаге и вложено в конверт также с гербом. В переводе с малайского это письмо звучит так: «Сопроводительное письмо от светлейшего и достопочтимого господина великого правителя Джохора, данное высокородному господину по имени Маклай, когда он отправился на реке Муар. И пусть каждый вождь или другой человек, который встретится с ним, поможет ему, если у него будут трудности, то мы выражаем надежду, что каждый, кто встретит-

ся с этим господином, окажет ему помощь. Все, что нужно ему для дела, пусть возьмет для своего путешествия. Во время своей работы он желает видеть все леса, джакунов и собирается делать рисунки этих людей. Пусть все вожди и другие люди оказывают ему помощь в его намерениях, не отказывают. Да будет с нами Аллах, Джохор Бару, 7 день Зулкаедн, 1291».

В своей работе Миклухо-Маклай прибегал к помощи проводников и переводчиков. В дневнике он дает выразительные характеристики этим юдам, довольно точно уловив такие черты малайцев, как услужливость, вежливость, — черты, составляющие необходимый компонент малайского стиля поведения и этикета и издавна отмечающиеся всеми, кому пришлось соприкасаться с этим народом. Миклухо-Маклай несколькими штрихами создает образы малайских начальников — мягких, нерешительных, с интеллигентной физиономией, но и людей с характером, который также проявляется в физиономии. Словесные характеристики дополняются и портретными зарисовками малайских мужчин и женщин, но их несравненно меньше, чем портретов аборигенов.

Во время первого путешествия Миклухо-Маклай был у джакунов, но, по-видимому, не сразу осознал, что находится среди аборигенов, а не малайцев, ввиду их большого внешнего сходства с малайцами и употребления малайского языка. Очевидно, этим обстоятельством можно объяснить, что некоторые его записи в записных книжках первоначально относились к малайцам, а позже при обработке их в дневнике — к джакунам. Например, сведения о том, что мужчины женятся на молодых девушках, о распространении топора с гибкой рукояткой, об антропологическом типе. Позже, поняв, с каким народом он имеет дело, Миклухо-Маклай в записной книжке отметит сходство между джакунами и малайцами: «NB. Я не мог часто отличить спутствующих меня малайцев от якун» [АРГО. Оп. 1. № 45: 31 об] — и выделит этот момент в дневнике, о чем я уже говорила в начале статьи. Он объяснит и причину сходства этих народов — браки между малайцами и женщинами оран утан. Начав понимать, что имеет дело с разными народами, Миклухо-Маклай не только научился различать их, но даже описал черты характера джакун, как бы противопоставляя их малайским. Таким образом, он дал характеристики обоим типам личности: «Оран утан говорливы, живы, даже очень, просты в обращении по сравнению с малайцами», [АРГО. Оп. 1. № 46: 42] — делает он заметки в записной книжке.

Миклухо-Маклая интересовали детали малайского быта: он делает зарисовки малайских домов, дает подробнейший план внутреннего устройства малайского жилища, тщательно фиксирует в рисунках внутренние покои малайского правителя (очаг, диван, другие элементы обстановки) [АРГО. Оп. 1. № 48: 48, 54], отдельно дает рисунок орнамента деревянной резьбы на окнах малайских домов, орнамент на каменных гробницах султанов [АРГО. 6. Оп. 1. № 47: 21–22, 61], зарисовывает облик священных мест, усыпальниц султанов и первых министров малайских княжеств. В описаниях быта аборигенов он часто пользуется малайскими реалиями, некоторые из них сам подробно объясняет: *атап* — покрытие для крыши, *пондо* — на-

звание наклонного заслона из пальмовых листьев, образующих одновременно и крышу и стены, *чавт* или *тидиак* — набедренная повязка. В записной книжке Миклухо-Маклай подробно описывает рецепт приготовления рисовых лепешек (*лепет*), завернутых в пальмовые листья, особенно любимых малайцами и аборигенами. Есть отдельные свидетельства, что он собирался написать работу о физическом развитии малайцев от рождения до совершеннолетия [АРГО. Оп. 1. № 48: 43, 53], он обращает внимание на физический облик малайцев, особенности бытового поведения, на одежду, украшения. Делаются краткие заметки о цвете лица малайцев, об их привычке размахивать руками при ходьбе, вытягивать губу, показывая на что-либо, об их умении не выказывать удивления, вежливо уклоняться от нежелаемой темы разговора, сказав только *тра тау*, *тра боле* («не знаю, невозможно») [АРГО. Оп. 1. № 50: 20]. Все эти отрывочные сведения о малайском быте, характере и этикете никогда не были собраны воедино ни самим ученым, ни другими. Они остались в кратких путевых заметках. И только представляя себе его стиль работы, при котором краткие заметки для себя могут превратиться в подробные описания (именно такой его метод хорошо прослеживается при сравнении записных книжек и дневника первого путешествия по Малаккскому полуострову), можно предположить, во что могли вылиться эти беглые записи о малайцах и какое познавательное значение они могли бы иметь в конце XIX в. Весь этот материал стал известен по более поздним трудам малайистов, но и сейчас он интересен тем, что отражает определенные черты характера, особенности поведения малайцев в повседневной жизни, которые часто ускользают от внимания исследователей, интересующихся социальной или культурной жизнью народа, подчас пренебрегая элементами бытовой культуры.

А теперь несколько слов следует сказать о роли малайского языка у Миклухо-Маклая. Выше говорилось о том, что еще до поездки на Малаккский полуостров он начал изучать, во всяком случае, разговорный малайский язык, о чем свидетельствуют записи в записных книжках. Позднее он довольно хорошо ориентировался в этом языке: об этом говорит не только употребление им малайских слов, часто без пояснений. Это относится к дневнику путешествия и особенно к записным книжкам. В дневнике имеются более 50 малайских названий, титулов, выражений, реалий, употребленных в тексте не только когда речь идет об аборигенах, но и от своего имени. Например, передавая речь джакунов, он воспроизводит следующий диалог: «Сегодня с рассветом все женщины с детьми исчезли. «Такут», — объяснили мне мои люди. «Оран-лиар», — прибавили они. Пиги чори макан» [Миклухо-Маклай 1950, II: 162]. Смысл диалога требует пояснений: «Боятся, они дикие. Пошли искать себе еду». В данном случае употребление малайских выражений для передачи речи аборигенов естественно. Иногда Миклухо-Маклай вставляет малайские слова в собственную речь, в таком случае его текст также требует пояснения. Например «Кубур Сайд — находится совершенно в лесу, но теперешние жители предполагают, что темпо дулу здесь было большое селение» [Миклухо-Маклай 1950, II: 200]. *Темпо*

дулу — малайское «раньше, в прежние времена». И таких мест в его дневнике, особенно в записных книжках, не так уж мало.

Надо сказать, что Миклухо-Маклай старался как можно ближе передать звучание малайских слов при помощи русских букв. Написанные иногда сразу слова, выражения, названия местностей в записных книжках были правильнее по звучанию, чем потом, когда он переносил свои записи в дневник. Вообще он стремился выработать определенные принципы передачи звуков малайского языка русскими звуками как можно ближе к оригиналу. Можно заметить и некоторые характерные для Миклухо-Маклая ошибки в восприятии малайских звуков, которые, возможно, объясняются особым произношением их аборигенами. Так, *nenem* (безударное «е») он передает через «о»; губные: употребляет «м» вместо «б», звук «п» в начале слова часто отсутствует.

Разговорный малайский язык стал, по-видимому, настолько привычен для Миклухо-Маклая, что, путешествуя по Сиаму, на границе с Малайей, он записал тайские слова основного словарного фонда (это он делал везде, где бывал) с малайскими эквивалентами. Его записная книжка в этом отношении выглядит очень необычно: малайские слова, переданные русскими буквами, и их тайские эквиваленты, также переданные русскими буквами, — и разобраться в них можно, только зная, одновременно, русский, малайский и тайский языки.

Кроме разговорного, Миклухо-Маклай в какой-то степени, вероятно, владел и письменным малайским языком, во всяком случае, ему явно нравилась арабская графика, несколько подписей к своим рисункам он сделал на малайском языке в арабской графике, в записных книжках часто встречаются слова, записанные арабским шрифтом. Дневник его первого путешествия по Малаккскому полуострову начинается с фотографии, где изображен автор с мальчиком Ахматом, а сбоку сделана аккуратная надпись арабскими буквами на малайском языке: «Н. Н. Миклухо-Маклай, господин из России». В конце дневника имеются два очень хороших рисунка также с подписью на малайском языке в арабской графике. Одна из них: «Это Джохор Танджунг Сурат, 25 месяца Зулхиджа», вторая: «Это дом сиамского князя». Записные книжки его пестрят арабской вязью, чувствуется, что арабская графика удовлетворяла его эстетические вкусы художника.

Интересы Миклухо-Маклая к малайцам до сих пор не получали освещения, отчасти потому, что сам ученый не собрал воедино заметки, ничего не подготовил для публикации. Это, на мой взгляд, не главная причина. Главное — что пути Миклухо-Маклая и малайстов до сих пор не пересекались. Случись это раньше — история русской малаистики могла бы начинаться с его имени, ведь Миклухо-Маклай в конце XIX в. оказался чуть ли не единственным ученым в России, знавшим образ жизни малайцев и малайский язык. Но этого не произошло. И теперь, когда встреча Миклухо-Маклая с малайцами в какой-то степени состоялась, можно лишь с большим запозданием представить до сих пор не известную страницу творческой биографии ученого.

КАПИТАН ГОЛЛАНДСКОГО ФЛОТА ПИТЕР СВАН И ЕГО НОВОГВИНЕЙСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ В КУНСТКАМЕРЕ (в соавторстве с М. Йонгелинг (Голландия))¹

В настоящее время, когда отмечается трехсотлетняя годовщина с момента посещения Петром I Голландии и установления русско-голландских связей, уместно вспомнить тех голландцев, которые внесли свой вклад в коллекционное собрание Музея антропологии и этнографии. Среди них прежде всего надо назвать Питера Свана — дарителя крупной новогвинейской коллекции.

Имя его до сих пор не упоминалось в числе собирателей океанийских коллекций и появилось совсем недавно в неожиданном контексте: в связи с первой выставкой предметов с Новой Гвинеей, осуществленной Н. Н. Миклухо-Маклаем.

Подробно описывая трудности организации этой выставки и подчеркивая недоброжелательное отношение к ученому и путешественнику Императорской Академии наук и некоторой части российской прессы, Б. Н. Путилов пишет: «Газета “Русский курьер” уязвила Миклухо-Маклая тем, что тот не передал до сих пор Академии наук ни одного предмета, и в укор ему сообщила о некоем Сване, якобы предоставившем Академии свои коллекции» [Путилов 1994в: 29]. В этом высказывании явно сквозит сомнение, если не в существовании самого Свана, то в предоставлении им коллекций Музею. Между тем сомнения Б. Н. Путилова, скрупулезно изучающего научное наследие Н. Н. Миклухо-Маклая и все, что связано с его личностью, в данном случае не имеют никаких оснований. П. Сван действительно передал в дар Музею антропологии и этнографии в 1883 г. свою коллекцию с Новой Гвинеей, т.е. на три года раньше, чем это сделал Н. Н. Миклухо-Маклай. Коллекция была зарегистрирована под номером 137 в 1903 г. Еленой Львовной Петри, и с тех пор хранится опись в отделе Австралии и Океании. Что касается личности Свана, то кроме указаний, что он был капитаном голландского флота, ничего о нем известно не было. Собственно говоря, Питер Сван разделил судьбу многочисленных иностранных собирателей, которые почитали за честь подарить свои приобретения уже давно снискавшему мировую славу российскому музею, но чьи творческие биографии оставались либо совершенно неизвестными, либо забытыми. Авторы статьи поставили перед собой задачу заполнить одну из многочисленных лагун в истории формирования музейных коллекций Кунсткамеры, касающихся Тихоокеанского региона, в которой сведения о самой коллекции неразрывно связаны с биографическими данными и в какой-то степени творческим портретом ее собирателя.

Благодаря поискам одного из авторов настоящей публикации (М. Йонгелинг) в архивах и библиотеках Голландии, удалось установить основные

¹ Впервые опубликовано в: Кунсткамера: вчера, сегодня, завтра. СПб., 1997. Т. 2. С. 109–120.

вехи биографии и научной деятельности Питера Свана [Algemeen Nr. 151], из которых следует, что этот морской офицер заслуживает огромного уважения за свою в высшей степени достойную службу и большую исследовательскую работу. В глазах же россиян особенно, может быть, возвышает образ П. Свана как то, что он преподнес в дар российскому музею ценную коллекцию, так и то, что в его деятельности явно видна связь с Н. Н. Миклухо-Маклаем, хотя, будучи примерно в одни и те же годы в одном и том же регионе, подчас близко друг от друга, они лично вряд ли были знакомы.

Питер Сван (Pieter Swaan) родился 8 апреля 1835 г. в Бреде (провинция Северный Брабант). В 1849 г. он становится кадетом Морского Королевского Института в Медемблике, а после закрытия последнего переходит в Королевскую Военную Академию в Бреде. Далее его карьера морского офицера развивалась следующим образом: с сентября 1852 г. он становится кадетом 1-го класса, с января 1855 г. — лейтенантом флота 2-го класса, с августа 1865 г. Питер Сван лейтенант флота 1-го класса, с мая 1875 г. он уже капитан-лейтенант флота, и, наконец, с ноября 1881 г. и до конца жизни он оставался капитаном флота.

Первое морское путешествие П. Сван совершил в 1852 г. в возрасте 17 лет на фрегате «Принц Оранский». С этого времени и вплоть до выхода на пенсию в 1882 г. он совершал плавания по разным морям и океанам на различных судах, особенно много — по водным просторам Голландской Индии (Индонезии). Питер Сван проявлял немалые склонности к исследовательской работе. В течение трех лет, с 14 января 1864 г. по 28 июля 1867 г., он был откомандирован гидрографическим бюро для участия в гидрографической экспедиции на Новой Гвинее и по окончании ее получил особую грамоту министра за «похвальное усердие и проявленные научные познания во время работы при Морском Департаменте Ост-Индии» (от 4 октября 1867 г.). Позже вышла его научная работа, посвященная гидрографической характеристике Новой Гвинеи с приложенной к ней картой, им составленной [Swaan 1879: 85–97]. Решением Министерства Военно-Морских Сил от 10 апреля 1868 г. ему была предоставлена шестимесячная поездка для расширения научных знаний во Францию, Бельгию, Англию и Германию.

В 1873–1874 гг. П. Сван участвует в морской экспедиции на Аче (Северная Суматра), за что в 1878 г. был награжден медалью. С 21 декабря 1874 г. по 3 сентября 1875 г. он был командующим судна «Суматра» и учебного судна в Батавии.

20 сентября 1875 г. начинается самый интересный для нас период морской службы П. Свана — его переводят на судно «Сурабая» и 28 сентября назначают командующим этого судна, отправляющегося в плавание вокруг западной части Новой Гвинеи. Путешествие продолжалось с ноября 1875 г. по март 1876 г. и отражено в подробном отчете [Verslag der Reis... 1879: 211–342].

Уже в декабре 1876 г. Питер Сван награждается грамотой министра за составление карты Новой Гвинеи. После путешествия на Новую Гвинею его переводят на учебное судно в Сурабае. В 1877 г. он отправляется в по-

ездку по Франции и Бельгии, по возвращении — с 1878 по 1881 гг. плавает на учебном судне «Анна Павлова», а с октября 1881 г. по август 1882 г. совершает различные путешествия на разных судах по Атлантическому океану и Средиземному морю. 1 сентября 1882 г. П. Сван выходит на пенсию. Скончался он 4 ноября 1883 г. в Гааге.

Этот незаурядный морской офицер был награжден многими орденами и медалями, в том числе и за научные заслуги. Питер Сван был удостоен серебряной медали за вклад в Государственный Этнологический Музей Лейдена. Он передал этому музею 132 предмета с Новой Гвинеи (коллекция № 175). А незадолго до смерти, 23 марта 1883 г., Питер Сван передал в дар Музею антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге коллекцию предметов, собранных им во время путешествия на Новую Гвинею, а также составленную им карту Новой Гвинеи. Все это он сопроводил соответствующим дарственным письмом и каталогом предметов на французском языке.

Перевод сопроводительного письма:

«Замечания, составленные бывшим капитаном П. Сваном в связи с отправкой этнографических предметов.

Ящик содержит 60 номеров предметов, сопровождаемых объяснительным каталогом и картой Новой Гвинеи до 141 градуса к востоку от Гринвича. Описи сделаны во время моего пребывания в этой береговой зоне, когда я имел честь быть командующим судна “Сурабайя” с возложенной на меня политической и научной миссией.

Все предметы имеют номер; тот же номер, во избежание путаницы, имеется на бумаге, в которую они завернуты.

Настоящим

Гаага, 23 марта 1883 г.

Личная подпись».

После личной подписи с левой стороны листа приклеена визитная карточка с надписью: «Капитан корабля П. Сван».

Далее на 4 страницах, заполненных с обеих сторон, имеется опись, составленная собирателем. Она имеет заголовок:

«Объяснительный каталог к этнографическим предметам, представленным правительству Его Величества Всероссийскому Императору Пьером Сваном, бывшим капитаном морского флота Королевства Нидерландов». В конце описи поставлена та же дата и имеется также личная подпись дарителя.

Характерными чертами каталога, составленного П. Сваном, являются, во-первых, точное указание на место, где им был приобретен тот или иной предмет, — будь то остров, бухта, побережье залива, название деревни, гор и т. д.; во-вторых, указание на материал, из которого изготовлен предмет, на его назначение, функции, способ ношения (если речь идет об одежде или украшениях), приводятся местные названия. Все это, естественно, относится не ко всем предметам, а к тем, где это оказалось возможным выяснить. В итоге, не будучи этнологом, Сван, тем не менее, очень профессионально представил в своем каталоге в сжатом виде определенные черты

традиционной культуры папуасов северо-западного и юго-западного берегов Новой Гвинеи. Напомним, что коллекция П. Свана была зарегистрирована впервые через 20 лет после ее поступления в Музей антропологии и этнографии.

Е. Л. Петри — первый регистратор коллекции — в целом следовала оригинальной описи, но в ряде случаев не вполне точно воспроизводила ее. Она сохранила географическую характеристику, данную П. Сваном, но не в таком строгом виде, как она представлена у собирателя. Регистрация сопровождалась некоторыми искажениями сведений собирателя, исчезновением ряда его ценных замечаний относительно материала, функций, названий предметов. В последующей регистрации коллекции 1955 г. сотрудник отдела Австралии и Океании Л. Г. Розина дала подробные и добротные описания самих предметов, но при этом указания собирателя на место сбора либо исчезли вовсе, либо были отнесены к отдельным предметам и тоже не вполне точно. Кроме того, все искажения и пропуски, допущенные во время первичной регистрации, были повторены и в последующей описи. Вот почему в настоящее время, для того чтобы в полной мере оценить коллекцию П. Свана, надо обратиться к оригиналу каталога коллекции и восстановить его полностью. П. Сван все предметы своей коллекции распределил на географические рубрики от А до М. Они выглядят следующим образом:

А. Предметы из Анзуса, южный берег Новой Гвинеи, № 1–10 (веревка, волокна из воздушных корней пандануса, два браслета, двенадцать стрел, гарпун для ловли рыбы, музыкальный инструмент *тифа*, траурная одежда).

В. Предметы из местности Дорей, западный берег залива Гельвинка, № 11–14 (тесло, церемониальная одежда, головное украшение из птичьих перьев, коробочка из листьев веерной пальмы).

С. Предмет из Серой-Амбай, южный берег Йоби, № 15 (браслет).

Д. Предмет из Амбербакена (северный берег Новой Гвинеи), № 16 (передник).

Е. Предметы горных племен Арфак, северный берег Новой Гвинеи, № 17–20 (курительная трубка, налобное украшение, носовое украшение, наплечная лента).

Ф. Предметы из местности Андай, западный берег залива Гельвинка, № 21–22 (стрела, образец паразитного растения для изготовления трута / о. Мом/).

Н. Предметы с о. Рон, западный берег залива Гельвинка, № 23–27 (деревянный идол /*корвар*/, сигнальная раковина, бамбуковый лук, гарпун, две стрелы).

И. Предметы из бухты Вандаммен, южный берег залива Гельвинка, № 28–30 (4 стрелы, гарпун, лук).

К. Предметы с о. Круду, к востоку от о. Йоби, № 31–34 (лук, кусок высушенного бананового листа для сигарет, сигнальная раковина).

Л. № 35 (кусок угля, найденный на поверхности о. Лакахеа, южный берег Новой Гвинеи).

М. Предметы с залива Гумбольдта (Телук Линчу), северный берег Новой Гвинеи, № 36–60 (украшение из веревок, нагрудное украшение, бамбуковый футляр, украшение к лодке, древесная кора, стебель водоросли, деревянный топор, стрела, инструмент для вскрывания кокосового ореха, футляр для пениса, идол, образец табака, съедобная глинистая земля, головной убор из перьев казуара, калемба для извести, гребень деревянный, носовое украшение, браслет из раковины, браслет из панциря черепахи, мешок для переноски провизии, весло орнаментированное, шейное украшение).

Как уже говорилось, регистрация предметов из коллекции П. Свана в Кунсткамере в ряде случаев сопровождалась искажениями или пропуском очень важных сведений собирателя, кратко, но всегда четко раскрывающих происхождение, бытование, функцию, материал той или иной вещи, т.е. тех указаний, из которых вкупе и складывается облик традиционной культуры. Ограничусь несколькими примерами. Предмет № 9 назван в описи траурным плащом. В оригинальном каталоге у П. Свана он определен как траурная одежда и указано, что ее носят на спине и надевают на голову. Это указание собирателя пропущено, также пропущено его указание о церемониальной одежде (№ 12, также названной в описи плащом), что ее носят на голове и она спускается по спине. Неправильно обозначен и материал, из которого изготавливается эта церемониальная одежда: это не панданус, а листья веерной пальмы (у П. Свана обозначен индонезийским словом *лонтар*). Из листьев веерной пальмы сделана и коробочка (№ 14), а не из пандануса, как указано в описи. В описании браслетов (№ 5) опущено замечание собирателя, что их носят на руке ниже локтя, а в описании другого браслета (№ 15) — что подобные браслеты носят на запястье или на руке. Предмет № 23 зарегистрирован как деревянный идол. П. Сван дает название этого идола у папуасов Новой Гвинеи — *каровар* — и отмечает, что их ставят в жилищах или укрепляют на лодках. Название *каровар* пропущено и в описании другого деревянного идола (№ 48), при этом сохранено указание собирателя, что его помещают на нос лодки. А предмет № 39, обозначенный как украшение к лодке, также помещают на нос лодки (резной форштевень), о чем пишет П. Сван, но в русской описи Кунсткамеры этого нет. Первый регистратор коллекции П. Свана воспроизвела описание П. Свана нагрудного украшения в виде щитка из кабаньих клыков, зерен и мелких раковин (№ 37), но упустила важное замечание собирателя, что это украшение носят мужчины. Е. Л. Петри также ограничилась кратким описанием предметов № 24 и 34 как сигнальных раковин, а у Свана имеется объяснение, в каких случаях и как ими пользуются.

О том, как важно не пренебрегать даже, казалось бы, самыми незначительными указаниями П. Свана, могут показать следующие примеры. Предмет № 10 обозначен в описи как деревянный барабан. П. Сван называет его музыкальным инструментом и при этом дает его туземное название *тифа*. Вряд ли П. Сван знал, что *тифа* — это индонезийское название одностороннего барабана, распространенного на Молуккских островах. Скорее

всего, этот предмет был заимствован папуасами у индонезийцев. А в отношении тесла (№ 11) с деревянной резной рукояткой и железным клинком в каталоге П. Свана сказано: «Железо ввозилось купцами из Тернате, которые любят торговать в этой части Новой Гвинеи». Это замечание П. Свана (последняя часть которого, кстати, пропущена в русской описи), так же как и установленное нами распространение у папуасов музыкальных инструментов с Молукк, является весьма важной информацией, подтверждающей существование этнокультурных и торговых связей между индонезийскими и папуасскими народами в этой части Новой Гвинеи, способствующих формированию торговых этносов. Вещи из коллекции П. Свана, снабженные его пояснениями, являются как бы материализованными воплощениями этих связей.

Думаю, из всего, что сказано выше, вряд ли могут возникнуть какие-либо сомнения в особой ценности коллекции П. Свана, до сих пор совершенно неизвестной даже тем исследователям, интересы которых лежат в области традиционной культуры папуасов. Поэтому публикация прекрасного документированного каталога этой коллекции в его первоначальном виде явилась бы первым шагом к введению этого важнейшего первоисточника в научный оборот. Коллекция П. Свана, кроме того, может дать ключ к научному описанию других коллекций из того же региона, не столь хорошо документированных, помочь произвести сравнительный анализ и атрибуцию некоторых предметов из таких коллекций. Это касается прежде всего некоторых вещей, привезенных Н. Н. Миклухо-Маклаем, которому, как говорилось в начале настоящей заметки, ставили в пример П. Свана. На связях П. Свана и Н. Н. Миклухо-Маклая следует остановиться подробнее.

Несколько раз их жизненные пути сходились очень близко, они бывали в одних и тех же странах примерно в одно и то же время и расходились буквально на несколько месяцев. П. Сван с 24 апреля по 24 октября 1868 г. был в шестимесячной научной поездке по Европе, в том числе посетил и Германию. Это был последний год обучения Н. Н. Миклухо-Маклая в Йенском университете, точнее, он находился там до сентября 1868 г. Теоретически можно предположить, что они могли встретиться в Германии (в Йене) в период с апреля по август, но никаких документальных подтверждений подобной встречи, конечно, нет. В одно и то же время, в 1873–1875 гг., оба находились в Голландской Индии (Индонезии) и даже в одних и тех же местах, но время их пребывания не совпадало. Так, в 1874 г., уже после путешествия на Папуа Ковий (западная часть Новой Гвинеи) Н. Н. Миклухо-Маклай был в Батавии и Бейтензорге и подготавливал меморандум генерал-губернатору Нидерландской Индии о социальном положении папуасов Берега Папуа Ковий. Питер Сван в течение 1874–1875 гг. был командующим на судне «Суматра», а когда с 3 сентября 1875 г. был переведен на учебное судно в Батавию, то Н. Н. Миклухо-Маклай в это время уже совершал второе путешествие по Малаккскому полуострову. В ноябре 1875 г. Питер Сван отправился в путешествие на Новую Гвинею, которое продолжалось до марта 1876 г., при этом он во многом следовал по пути Н. Н. Ми-

клухо-Маклая, повторив маршрут русского ученого по северо-западной и юго-западной части Новой Гвинеи, проделанный им с декабря 1873 по июль 1874 г [Миклухо-Маклай 1990: 277–337, 377]. И если можно сомневаться в факте их личного знакомства, то вряд ли можно сомневаться в том, что они слышали друг о друге, по крайней мере, можно с большой долей вероятности утверждать, что П. Сван слышал о Н. Н. Миклухо-Маклае от общих знакомых. Кто же были эти знакомые? Это прежде всего резидент Тернате, семья султана Тидоре и итальянский ученый-натуралист Одоардо Беккари.

Как известно из биографии и записок самого Н. Н. Миклухо-Маклая, он несколько раз был на о. Тернате — в 1872, 1873 и 1874 гг. С резидентом Тернате он был знаком лично, что следует из его собственных слов. Составляя меморандум генерал-губернатору Нидерландской Индии и сообщая о разбойничьих акциях на юго-западном побережье Новой Гвинеи, он, в частности, пишет: «Резиденты Амбоины и Тернате (как я узнал от них самих) ничего не знают об этих фактах» [Миклухо-Маклай 1950: 206]. Н. Н. Миклухо-Маклай был знаком и с тидорским султаном, от которого получил в дар папуасского мальчика Ахмата, о чем свидетельствует особая грамота тидорского султана, хранящаяся в архиве Российского географического общества [АРГО. Ф. 6. Оп. 4. № 11].

Мальчик Ахмат, кстати, был родом из Амбербакена, места, которое позже посетил П. Сван и привез оттуда один предмет — передник.

Хорошо известно о связях Н. Н. Миклухо-Маклая с известным итальянским натуралистом Одоардо Беккари (1843–1920). Они не раз встречались, Одоардо Беккари отмечал, что Н. Н. Миклухо-Маклай произвел на него сильное впечатление, он принимал большое участие в судьбе российского ученого, оказывая ему всяческую помощь [Миклухо-Маклай 1990: 276, 435–437].

А теперь посмотрим, кто сопровождал Питера Свана в его поездке по западной части Новой Гвинеи. Это были прежде всего резидент Тернате А. И. Лангефельдт ван Хемерт, два тидорских принца Дайвенбоде и Абдул Вахал и, наконец, Одоардо Беккари [Verslag der Reis... 1879: 391]. Вполне правомерно предположить, что резидент Тернате отправился в эту поездку после меморандума Н. Н. Миклухо-Маклая, в котором говорилось о разбойничьих нападениях на юго-западном побережье Новой Гвинеи, к которым были причастны султаны Тернате и Тидоре. Что касается О. Беккари, то он сам сообщил Н. Н. Миклухо-Маклаю о своей возможной поездке еще в 1874 г. Так, из дневника Н. Н. Миклухо-Маклая мы узнаем, что 22 и 23 декабря 1874 г., будучи в Макассаре перед отплытием в Папуа Ковиай, он встретился с О. Беккари. Н. Н. Миклухо-Маклай пишет, что тот был доволен своим прошлым путешествием, и тут же добавляет со слов самого О. Беккари о его планах в будущем году (т.е. в 1875) в октябре или ноябре отправиться к реке Амбер, южнее залива Гельвинка [Миклухо-Маклай 1990: 273]. Как мы теперь знаем, О. Беккари отправился в путешествие действительно в ноябре 1875 г. на корабле «Сурабая», которым командовал П. Сван.

Питер Сван подробно описал буквально по месяцам путь, пройденный судном «Сурабая» по западному побережью Новой Гвинеи. В ноябре—декабре участники экспедиции посетили следующие места: Салавати, Самате, Дорей, Анзус, Андай, Моми (Вариан), Вайроп, о. Рон, бухту Вандаммен, Серуй, Амбай, о. Круду, заливы Гумбольдта и Садили, Абек (к северу от острова Япен). В январе 1876 г. они продолжили путешествие через Саонек у южного берега о. Вайгео, к Вайгале и Лилинта на о. Мисоль и к южному берегу залива Мак-кюр (Атти-Атти, Сисир, Аргуни, Омомбарей). В феврале 1876 г. они посетили острова Карас, Ади, Намамоте, залив Тритон, острова Айдуму и Лакахию. После неудачной попытки бросить якорь на Утанату судно поплыло в обратный путь [Verslag der Reis... 1879: 213-342, 391-392]². Теперь, имея в своем распоряжении дневниковые записи Н. Н. Миклухо-Маклая и П. Свана, мы можем даже утверждать, что никому из них не удалось остановиться в Утанату. Особенно сожалел об этом О. Беккари. Ему не удалось это сделать в 1872 г. Н. Н. Миклухо-Маклаю пришлось возвратиться в Айву из-за невозможности остановиться в Утанату. Не удалась эта попытка и П. Свану, а следовательно, и О. Беккари уже во второй раз.

Благодаря точно зафиксированному маршруту плавания и точному указанию на место сбора вещей в каталоге П. Свана, можно буквально определить время приобретения той или иной вещи собирателем. В нескольких местах Новой Гвинеи П. Сван был вслед за Н. Н. Миклухо-Маклаем. Это совершенно определенно острова Айдума, Ади, Намамоте, Лакахия, залив Тритон. Оба путешественника посетили местность Дорей на западном побережье залива Гельвинка. И эта местность — единственное указание на место приобретения одного предмета (деревянного гребня № 168-71), сделанное Н. Н. Миклухо-Маклаем. Что касается остальных предметов, привезенных Н. Н. Миклухо-Маклаем из своего путешествия на Папуа Ковиай (№ 168-72—107, № 402-37), то их место приобретения ограничивается общим указанием — южный берег Новой Гвинеи. В свете этого точно документированная коллекция П. Свана, обладающая теми же пространственно-временными параметрами, что и некоторые предметы из коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая, может служить надежным ориентиром для географической и функциональной атрибуции этих предметов. Надо отметить, что комментарии Н. Н. Миклухо-Маклая к собранным им предметам в основном следует искать в его дневниках, записных книжках, рисунках, научных статьях, которые, в свою очередь, тоже дополняют сведения, сообщенные П. Сваном в его каталоге. Даже беглое прочтение материалов двух путешественников позволяет установить их перекличку.

Только один пример. Путешествуя по территории Папуа Ковиай, Н. Н. Миклухо-Маклай записывает в своем дневнике: «На песчаном берегу разбросаны кусочки каменного угля, нахождение которого здесь известно уже давно и в последний раз было констатировано комиссией парохода

² См. также приведенную в отчете карту.

“Этны”» [Миклухо-Маклай 1990: 310]. П. Сван привозит образец каменно-уголя и поясняет, что подобные кусочки находятся на поверхности земли о. Лакахиа (№ 137–35). Имена П. Свана и Н. Н. Миклухо-Маклая были уже сопоставлены в голландской картографии в конце XIX в. Ученые подвергли взаимной сверке и корректировке карты, составленные двумя путешественниками, что помогло точнее определить местоположение того или иного географического объекта [Versteeg 1885: 125, 145, 150–151, 162–163]. Безусловно, коллекции П. Свана и Н. Н. Миклухо-Маклая, взаимодополняющие друг друга в сочетании с письменными материалами того и другого — отчетом о путешествии П. Свана, дневниками и статьями Н. Н. Миклухо-Маклая, — позволяют глубже проникнуть в суть традиционной культуры папуасов западной части Новой Гвинеи, к которой оба ученых-путешественника испытывали явный интерес. После Н. Н. Миклухо-Маклая, подарившего свою коллекцию предметов с Новой Гвинеи в 1886 г., Музей антропологии и этнографии приобрел небольшую коллекцию (20 предметов) с западной части Новой Гвинеи у выдающихся российских собирателей А. С. Эстрина и А. Я. Смотрицкой (№ 2094), известных прежде всего своими молукканскими коллекциями. И наконец, только в 1963 г. коллекции этого региона пополнились значительным количеством предметов, собранных советским дипломатом, директором департамента Общественных работ Временной администрации ООН в Западном Ириане П. В. Коминым (№ 6528, 108 предметов).

П. В. Комин частично работал в тех же местах на северо-западе Новой Гвинеи, которые когда-то посетили и П. Сван, и Н. Н. Миклухо-Маклай (западный берег залива Гельвинка, залив Гумбольдта, о. Япен). Он передал в дар МАЭ свою коллекцию, снабдив ее всеми необходимыми сведениями, касающимися места приобретения и назначения предметов. В этом отношении его коллекцию можно сравнить только с коллекцией П. Свана, и она заслуживает специального рассмотрения.

Так на протяжении почти ста лет в Музее антропологии и этнографии сформировался обширный фонд предметов, принадлежащих особому культурному ареалу, входящему ныне в состав Индонезии и называемому Западный Ириан. Этот ареал особенно интересен тем, что образует некий переход от индонезийской культуры к папуасской и сочетает в себе черты той и другой этнокультурной общности. Основу же этого ценнейшего музейного собрания заложил капитан голландского флота Питер Сван³.

³ Выражаю большую благодарность Л. И. Ивановой за ценные замечания.

СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ ШИРОКОГОРОВ (в соавторстве с А. М. Решетовым)¹

Труды С. М. Широкогорова давно хорошо известны в мировой науке. За работами исследователя ученые европейских стран начали внимательно следить с тех пор, как появились его первые публикации. Основатель берлинской этносоциологической школы Рихард Турнвальд (1869–1954) обращался к ранним трудам С. М. Широкогорова, изданным еще в 20-е годы XX в., и рекомендовал их для изучения своим ученикам. Некоторые из них, ставшие впоследствии видными учеными, попали под сильное влияние идей российского этнолога и разделяли их на протяжении всей своей научной деятельности [Йохансен 2002: 139–143]. Интерес к трудам С. М. Широкогорова не только не угасал, а все более разрастался — к европейским последователям его взглядов, особенно в последние десятилетия, присоединились ученые из стран Азии, прежде всего из Китая, Японии, Кореи. И в настоящее время, когда прошло 64 года после смерти выдающегося ученого, его взгляды, мысли и теории, охватывающие, в сущности, все области, подвластные этнологии и этнографии, находятся в постоянном научном обращении у зарубежных исследователей и удостаиваются самых восторженных эпитетов.

Вильгельм Эмиль Мюльман (1904–1988) — ведущий теоретик немецкой послевоенной этнологии, долгие годы имевший тесные научные контакты с С. М. Широкогоровым и воспринявший многие идеи своего учителя, считал его одним из самых оригинальных этнологов-мыслителей современности. Высказывая эту мысль в 1940 г. в некрологе, посвященном С. М. Широкогорову, он с горечью подчеркнул, что этот ученый даже как этнолог не был достаточно оценен [Мюльман 2002: 144–145]. Подобное сожаление, даже упрек в недооценке научного дарования С. М. Широкогорова, в гораздо большей степени относится к российской науке, где многие десятилетия его имя упоминалось очень редко и, как правило, со ссылками только на две ранние работы ученого, написанные еще на русском языке [Широкогоров 1919: 47–108; 1923: 1–134]. Основные же труды С. М. Широкогорова изданы на английском и других европейских языках и почти не попадали в поле зрения отечественных ученых.

В связи с создавшейся вокруг имени ученого в советский период атмосферы явного игнорирования его крупных трудов особого уважения заслуживает обращение выдающегося российского этнографа Г. М. Василевич в конце 50-х годов XX в. к материалам своего не менее выдающегося соотечественника, касающимся религиозных представлений тунгусов (эвенков) [Василевич 1959: 163, 181].

В 1970–1980-е годы имя С. М. Широкогорова стало чаще появляться в научных трудах отечественных ученых, прежде всего в связи с его теорией

¹ Впервые опубликовано в: ЭО. 2003. № 3. С. 100–119.

этноса, которая получила оценку у двух самых известных в то время отечественных исследователей этнических проблем — Ю. В. Бромлей и Л. Н. Гумилева. Постоянно полемизировавшие ученые не сошлись и во взглядах на теорию и определение этноса, высказанные С. М. Широкогоровым. Ю. В. Бромлей сопроводил их нейтрально-сдержанными комментариями [Бромлей 1973: 23, 26; 1983: 19, 20], а Л. Н. Гумилев — резко критическими [1989: 69—71, 238]. К этим оценкам мы еще вернемся, когда о теории этноса С. М. Широкогорова будем говорить более подробно. В 1980 г. в России были впервые отмечены новаторские взгляды С. М. Широкогорова на сущность шаманизма и личность шамана [Ревуненкова 1980: 17—18, 33, 38—39, 58—59], а в 1989 г. появилась первая публикация о его жизни и деятельности [Решетов 1989: 25—27]. Так было положено начало признанию заслуг ученого на Родине, но явный перелом в отношении к С. М. Широкогорову произошел лишь в самое последнее время, в конце 1990-х годов.

В 1999 г., через 60 лет после смерти ученого, в Москве состоялся международный конгресс «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» посвященный памяти трех выдающихся российских ученых — С. М. Широкогорова, Н. П. Дыренковой и А. В. Анохина [Шаманизм и иные... 1999; 2001], на котором был представлен доклад о взглядах С. М. Широкогорова на шаманизм [Ревуненкова, Решетов 1999: 23—30]. Вслед за этим в 2000 г. появился ряд статей, в которых подчеркивалась необходимость внимательно изучить взгляды С. М. Широкогорова на этногенез и религиозные представления тунгусов, отмечался его вклад в разработку теории этноса и археологические исследования Сибири и рассматривались некоторые материалы ученого по тунгусским языкам [Кочешков 2000: 11—13; Данченко 2000: 13—16; Певнов 2000: 16—18; Решетов 2000: 18—21].

Вскоре после конгресса 1999 г. во Владивостоке в 2001 г. прошла конференция, посвященная памяти С. М. Широкогорова — Широкогоровские чтения. В ряде докладов конференции впервые были освещены некоторые периоды личной и научной биографии ученого, комментировались и анализировались с позиции современных научных знаний взгляды С. М. Широкогорова в области лингвистики, психологии, этногенеза, шаманизма применительно к тунгусо-маньчжурским народам, но затрагивающие более общие проблемы языкового родства, языковой политики, психологии и психофизиологии человека [Широкогоровские чтения 2001]. Не все представленные на конференции доклады были равноценны, но сама конференция, посвященная выдающемуся российскому ученому после нескольких десятилетий почти полного забвения, представляется важным научным событием.

В том же 2001 г. была утверждена специальная программа исследования жизни и деятельности С. М. Широкогорова в Дальневосточном государственном университете. Итогом реализации этой программы явилась публикация документов, связанных с деятельностью С. М. Широкогорова, подробных биографических очерков о петербургском и владивостокском периодах его жизни, основанных на архивных источниках, а также некото-

рых писем и работ ученого [Широкогоров 2001]. Особенно следует выделить очень важную публикацию последнего времени — некролог, посвященный С. М. Широкогорову, и предисловие к нему видного современного немецкого этнолога Уллы Йохансен. И в некрологе, и в предисловии к нему раскрывается огромная сила воздействия российского ученого на формирование западноевропейской этнологии [Йохансен 2002: 139–143; Мюльман 2002: 144–155]. Авторы этой публикации надеялись, что тем самым будет сделан еще один шаг к возвращению имени С. М. Широкогорова в российскую этнологию. И действительно, еще один очень важный шаг сделан. Но при этом по-прежнему к творчеству С. М. Широкогорова, составившему целую эпоху в развитии науки, в российской этнологии обращаются крайне мало: как и в прежние годы, используются только его ранние работы, основные же книги этого признанного во всем мире классика этнологии, написанные на английском языке, по-настоящему еще не прочитаны отечественными исследователями, и одна из причин этого — отсутствие их переводов на русский язык.

С. М. Широкогоров был исследователем исключительно большого диапазона и грандиозного научного темперамента, заставлявшими его вторгаться в области многих наук, не только гуманитарных. Высказанные им взгляды и теории как в самих текстах работ, так и в отступлениях, обширных сносках и примечаниях, столь основательны и многогранны, что касаются проблем, находящихся на пересечении многих наук. Очень непросто их адекватно передать с точки зрения специалиста в какой-либо одной отрасли науки. При чтении работ С. М. Широкогорова весьма часто ощущается наличие соответствующей подготовки в области математики, биологии, медицины и других отраслей знания, которыми он владел. При этом С. М. Широкогоров прежде всего был первоклассным исследователем тунгусо-маньчжурских народов, но специалисты и в этой области, за редким исключением², проходят мимо его трудов.

Данная статья — это первая попытка раскрыть именно российским читателям научное значение трудов С. М. Широкогорова, носящих всеобъемлющий характер, познакомить со взглядами и теориями нашего выдающегося соотечественника, которые во многом предвосхитили современные идеи и направления в мировой этнологии, имея в виду то понимание места этой науки в системе знаний о человеке, которое определил ей сам ученый. Мы делаем лишь первое приближение к созданию образа С. М. Широкогорова как этнолога, каким он вырисовывается при прочтении его работ. Статья посвящена выявлению основных направлений его научных устремлений, его пути в науке, судьбам его произведений. Это также и запоздалый долг, который российские этнографы отдают исследователю редкого дарования и огромной интеллектуальной силы, ученому, несомненно состав-

² К материалам из основных крупных работ С. М. Широкогорова кроме Г. М. Василевич в последнее десятилетие обращались только исследователи нанайского шаманства А. В. Смоляк и Т. Д. Булгакова [Смоляк 1991: 125, 128, 258; Булгакова 2001].

ляющему гордость отечественной науки, давно достойному стоять по крайней мере в одном ряду с признанными ее классиками — В. В. Радловым, Л. Я. Штернбергом, В. Г. Богоразом, Д. К. Зелениным, Г. М. Василевич, С. В. Ивановым, А. А. Поповым и др.

В последние годы довольно подробно была исследована биография С. М. Широкогорова [Решетов 2001б: 6–32; Кузнецов 2001: 32–53]. Поэтому мы отметим только некоторые важные для его научной биографии факты, взятые прежде всего из работ самого С. М. Широкогорова, который, к счастью для читателей, обязательно сообщал, каким образом возникал замысел той или иной работы и на каких материалах она основана.

С. М. Широкогорov родился 19 июня (1 июля) 1887 г. в Суздале, скончался 19 октября 1939 г. в Пекине. Первоначально он получил высшее образование в Париже, закончив филологический факультет Сорбонны, одновременно посещая Высшую школу политической экономики и Антропологическую школу. Возвратившись в 1910 г. в Россию, С. М. Широкогорov поступил на естественное отделение физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета (1911 г.), посещал также занятия в Археологическом Институте. Но в Петербурге он не завершил образования ни по одной из названных дисциплин. Будучи еще студентом, С. М. Широкогорov в 1912 г. (а по некоторым данным в 1910 г.) начал работать в Музее антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге над составлением карточного каталога и регистрацией коллекций. В октябре 1912 г. он был избран на должность сверхштатного сотрудника (младшего антрополога) и вскоре стал заведующим отделом антропологии МАЭ. В том же году он уехал в экспедицию в Сибирь. В 1917 г. он очень ненадолго приезжал в Петроград, но в Музей антропологии и этнографии уже не вернулся, хотя должность сохранялась за ним до 1923 г.

Что привело его в Музей антропологии и этнографии? Обратимся к его последней книге *Psychomental Complex of the Tungus* [Shirokogoroff 1935], насыщенной не только научными теориями и материалами, относящимися преимущественно к мировоззрению тунгусов, но и философскими размышлениями, страстно-полемическими отступлениями по ходу изложения материала, оценивающими переживаемый данный исторический момент, а также некоторыми биографическими подробностями. Вот как описывает С. М. Широкогорov начало своего пути в науку: «Первоначально мои научные интересы были направлены на изучение общих проблем, которые в то время можно было бы отнести к “философии истории” и которые намного позже были мною сформулированы как “механизмы этнических и этнографических изменений”. Начав заниматься социологией, экономикой и историей в узком смысле слова, я постепенно обратился к проблемам, связанным с изучением населения, к этнографии и, наконец, к антропологии (физической), что также потребовало от меня подготовки в биологии. Расширив области своих интересов, я сделал попытку решить два вопроса, а именно: 1. О параллелизме между искусством и культурой Мадленской эпохи и палеоазиатскими народами Сибири. 2. О корреляции между фор-

мой и материалом стрел и между используемым материалом и техническим назначением этого вида оружия. Стремление решить эти проблемы привело меня в Музей антропологии и этнографии Императорской Академии Наук в Петербурге, директор которого В. В. Радлов после 4–5 месяцев моей работы в этом Музее предложил мне начать работу в поле и изучать языки — самоедские, дравидийские или тунгусские — по моему выбору. Хотя я не представлял себя в роли полевого исследователя и, в частности, совсем не думал изучать языки, относящиеся к совсем иным языковым ветвям, но в принципе принял предложение В. В. Радлова, поверив ему, что я могу попробовать себя в полевой работе и прежде всего изучать малоизвестные языки. К тому же подобные идеи отвечали в то время моему желанию вступить в прямой контакт с живым материалом, для того чтобы получить новые факты и особенно конкретные представления о неевропейских народах. Что касается трех групп народов, то я, не колеблясь, выбрал тунгусов, представившихся в моих глазах наиболее интересными для изучения. По моим тогдашним сведениям, они были менее всего подвержены влиянию других этнических групп, относящихся к так называемому “цивилизованному человечеству”, и менее известны, чем самоедские или дравидийские народы, изучавшиеся большим количеством исследователей» [Shirokogoroff 1935: 40].

О том, где и в каком направлении шли его первоначальные исследования, С. М. Широкогоров подробно написал сам. В 1912 и 1913 гг., а также в 1915–1917 гг. он был направлен Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии на Дальний Восток, причем последняя экспедиция была организована и частично финансировалась Императорской Академией наук и называлась Маньчжурской. Поэтому в 1917 г. С. М. Широкогоров работал в Маньчжурии, а также посетил Китай, Монголию и прилегающие к ним районы Сибири. Исследовательские планы ученого были нарушены из-за революционных событий в России, неспокойной обстановки в Сибири и на Дальнем Востоке. С. М. Широкогоров изменил свою научную программу: он вынужден был остаться в Китае, где до 1918 г. продолжал исследование маньчжуров в южной Маньчжурии и Пекине. Как уже отмечалось, приехав в 1917 г. очень ненадолго в Петроград, он больше никогда туда не возвращался. Весной 1918 г. С. М. Широкогоров провел некоторые исследования у тунгусов, говорящих на диалекте Манкова, совершил кратковременную поездку в Маньчжурию, встретился с некоторыми тунгусами.

В период с 1912 по 1918 г. он буквально жил, с небольшими перерывами, среди различных групп тунгусов-оленьеводов и кочевников Сибири и Маньчжурии, а также у маньчжуров, солонов и дагуров. Основное внимание его было направлено на этнографическое исследование тунгусов, изучение тунгусских диалектов и маньчжурского языка в области Айгун и Пекине, собирание антропометрического материала у тунгусов и других групп населения. Его исследовательские интересы распространялись не только на области, традиционно относящиеся к этнографии и физической антропологии, они охватывали также географическое и археологическое изучение

Дальнего Востока и Сибири. Географические наблюдения ученый вел постоянно, где бы он ни находился. В 1916 г. он принимал участие в археологических раскопках на берегу Амура в районе Благовещенска, в ущелье Малого Хинганского хребта.

Еще во время своих экспедиций 1912 и 1913 гг. исследователь собрал большую коллекцию предметов, сделал много фотографий и фонографических записей. Весь этот этнографический материал в 1914 г. был подарен С. М. Широкогоровым Музею антропологии и этнографии, но с 1917 г. и до конца жизни он так и не имел доступа к своим коллекциям³. Бурные политические события в Сибири и начавшаяся гражданская война не позволили С. М. Широкогорову после 1918 г. вести полевые исследования у тунгусо-маньчжурских народов. Его этнографические изыскания во Владивостоке и Китае теперь касались европейских и других этнических групп Сибири и Дальнего Востока. Как отмечает сам С. М. Широкогоров, эти исследования были далеки от его главных интересов, связанных с тунгусами, тем не менее они оказали влияние на его представления об этносе, этнических категориях или единицах, в том числе и тунгусских [Shirokogoroff 1924a; 1929: V–VI].

Дальнейшая деятельность С. М. Широкогорова в 1918–1922 гг. проходила во Владивостоке, где он работал сначала на Историко-филологическом факультете, а затем в Дальневосточном государственном университете, в организации которых в качестве самостоятельных высших учебных заведений С. М. Широкогоров принимал активное участие [Ермакова 2001: 10; Кузнецов 2001: 43–45]. Он был принят на должность приват-доцента и читал курсы по этнографии, в процессе которых вырабатывались его теоретические подходы к проблемам этноса, социальной организации, шаманизма, прежде всего на материале тунгусо-маньчжурских народов. Во Владивостоке вышли первые его работы на русском языке — среди них программный труд по шаманизму «Опыт исследования основ шаманства у тунгусов», главные идеи которого позже были использованы в главе о шаманизме в его последнем фундаментальном исследовании, посвященном психоментальному комплексу тунгусо-маньчжурских народов.

В 1922 г. С. М. Широкогоров не по своей воле вынужден был остаться в Китае, куда он поехал в командировку. В Китае он и жил до своей кончины, работая в разных городах — в Шанхае (1922–1926), Сямэне (Амое) (1926–1928), Гуанчжоу (Кантоне) (1928–1930), в последнем он возглавлял департамент антропологии Института языка и истории. Потом он переехал в Пекин, в Университет Цинхуа, где был с 1930 г. профессором антропологии и социологии. В Китае С. М. Широкогоров был известен под фамилией Ши Луго (китайский вариант его русской фамилии). Большинство его работ издавались в Китае на английском языке, многие из них вскоре после выхода в свет переводились на другие европейские языки, некоторые сравнительно недавно — на китайский. С. М. Широкогоров внес большой вклад

³ Подробнее о коллекциях см.: [Решетов 2001б: 28, примеч. 40, 41].

в развитие этнографии Китая, создал свою школу, был избран членом Академии наук Китая. Многие видные китайские ученые были учениками С. М. Широкогорова [Кузнецов 2001: 45]. Находясь в Китае и не имея больше возможности проводить исследования среди тунгусов, он вместе с доктором В. Эплтоном проводил чисто антропологические исследования среди различных территориальных групп китайцев, результатом которых явились три книги, изданные в 1923 и 1925 гг., о чем пойдет речь ниже.

Говоря об ученых, больше других оказавших влияние на направление и характер его деятельности, С. М. Широкогоров называет прежде всего акад. В. В. Радлова, который благословил его на изучение тунгусов и оказывал всякую помощь, В. Л. Котвича — в то время приват-доцента Петербургского университета и члена Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, позже — профессора Львовского университета, Я. В. Чекановского — сотрудника МАЭ, позже также ставшего профессором Львовского университета. От В. Л. Котвича С. М. Широкогоров получил очень ценные советы по полевой лингвистике еще до поездки к тунгусам, а под руководством Я. В. Чекановского он обрабатывал свои антропологические материалы после первой Забайкальской экспедиции. Наряду с именами ученых-этнографов, лингвистов и антропологов, которым он многим был обязан в своей исследовательской работе, С. М. Широкогоров называет и имя своей жены — Елизаветы Николаевны Широкогоровой (они поженились в мае 1908 г. в Париже). Она постоянно сопровождала его в экспедициях, была незаменима в установлении дружеских связей с тунгусами и маньчжурами — без ее помощи проникновение во внутренний мир изучаемых народов было бы для него невозможно [Shirokogoroff 1929: V]. Е. Н. Широкогорова, музыкант по профессии, опубликовала собственные работы по географии и музыкальной культуре тунгусов и маньчжур, в частности ее внимание привлекли шаманские песни [Широкогорова 1919: 109–148; Shirokogoroff E. N. 1924]. Работы своей жены С. М. Широкогоров высоко ценил, постоянно к ним обращался.

И все-таки с самого начала своих научных исследований С. М. Широкогоров шел самостоятельным путем. Он обладал прекрасной интуицией и острым критическим умом, хорошо знал историю этнографических школ, был знаком с различными методиками изучения так называемых первобытных народов. С. М. Широкогоров считал XIX в. блестящим в отношении развития этнографической науки, но при этом, владея опытом предшественников, вырабатывал свои принципы изучения жизни и культуры этноса. Очень небольшой раздел его книги *Psychomental Complex of the Tungus* (с. 6–10) посвящен обзору теорий, оказавших большое влияние на этнографов. К ним относятся прежде всего теории представителей эволюционистского и функционального направлений (Э. Б. Тайлор, Дж. Фрэзер, Э. Лэнг, Б. Малиновский), а также школы «культурных кругов» (Ф. Гребнер, В. Шмидт, В. Копперс).

Высоко оценивая вклад этих исследователей в развитие этнографической науки, С. М. Широкогоров, не вдаваясь в подробный анализ указан-

ных теорий, обратил внимание на их уязвимые места. Критически была воспринята С. М. Широкогоровым теория первобытного мышления Л. Леви-Брюля и психологическая (по его терминологии) теория Л. Я. Штернберга. Не вызвали одобрения ученого взгляды Ф. Боаса и Р. Лоуи, деливших народы на примитивные и цивилизованные. Следует подчеркнуть, что С. М. Широкогоров дает очень беглую характеристику существовавших в то время направлений в этнографии — для него важнее было обосновать свое понимание этнографии, этнологии и свой подход к изучению этноса.

Обратимся опять к его собственным свидетельствам. Исследователь отмечает, что начал изучение тунгусов так, как это обычно делали другие ученые, т. е. с фиксации отличий их культуры от его собственной. Очень скоро он понял, что подобная методика его не удовлетворяет и пришел к выводу, что прежде всего надо овладеть языком и все факты и явления тунгусской жизни интерпретировать с точки зрения мировоззрения и культурного комплекса тунгусов в целом. Все более погружаясь в жизнь изучаемого народа, С. М. Широкогоров почувствовал, как под влиянием тунгусов и маньчжуров менялся он сам. В результате он решил: понятия *примитивный* или *первобытный* применительно к таким народам, как тунгусы, оказываются весьма поверхностными и от них следует отказаться. Ученый показал, насколько эти народы в некоторых отношениях превосходят европейские, особенно в том, что касается приспособляемости к окружающей среде [Shirokogoroff 1935: 41]. Неутомимый исследователь, в экспедициях объездивший и исходивший по несколько раз огромные территории, он исключительно легко вживался в любую среду обитания, сумел сродниться с тунгусами и маньчжурами, установить близкие дружеские связи с ними и получить от тунгусов, как он сам подчеркивал, особый дар понимания, который не только помогал ему в работе, но оказывался спасительным средством в его личной жизни.

Именно благодаря тунгусам он избежал ареста красными командирами в 1917 г. Вот рассказ самого С. М. Широкогорова: «В 1917 г., когда разразилась революция, нас арестовали в поезде на Амурской железной дороге по пути в Забайкалье как “пособников старого режима”. Тунгус, ехавший с нами, отказался оставить нас одних с представителями новой власти. Заключительные слова тунгуса об этом инциденте были такие: “Похоже, эти новые чиновники глупее, чем ничтожные чиновники нового китайского правительства”. Естественно, я не мог защищать новую власть и согласился с тунгусом» [Shirokogoroff 1935: 41]. Испытывая к С. М. Широкогорову большое доверие, тунгусы, по его словам, подчас сообщали ему столько информации, что ему казалось уже невозможным всю ее усвоить. И хотя это его несколько огорчало, в основном, он был счастлив, как может быть в подобных случаях счастлив настоящий этнограф.

Вообще к профессии этнографа С. М. Широкогоров предъявлял очень высокие требования. Быть этнографом для него — это значит обладать определенным комплексом психофизических и умственных качеств, высоким уровнем восприятия общего и особенного, высокой степенью самоана-

лиза и самоконтроля, наблюдательностью, этнографическими знаниями, многие из которых можно приобрести, но само умение приобретать их — свойство врожденное. «Вот почему, — замечает он, — так мало истинных этнографов» [Shirokogoroff 1935: 11]. Очень похоже, что образ истинного этнографа он создавал исходя из собственного опыта. Во всяком случае, С. М. Широкогоров соответствовал всем перечисленным им признакам этнографа по призванию.

Не относя себя ни к одной из существовавших школ, весьма критически настроенный к современным направлениям в этнографии, ученый заявлял, что является этнографом этнологической школы [Shirokogoroff 1935: XI]. И это — не каламбур. Он вынашивал в течение всей жизни концепцию об этнологии как особой науке, создающей необходимую теоретическую базу, которой должен руководствоваться исследователь.

Этнология, с точки зрения С. М. Широкогорова, — наука, стоящая в центре изучения человека, охватывающая все его существование в том виде, в каком оно проявляется в реальной жизни, где нет искусственного разделения между физическими условиями существования этноса и комплексом его культурных элементов, хотя это и разные виды биологической адаптации. Эти идеи он высказывал в своих ранних работах, они были четко сформулированы и в самом последнем его труде, изданном в 1935 г. В письме к В. Мюльману, датированном 1938 г., т. е. за год до своей смерти, С. М. Широкогоров дает очень содержательные комментарии по поводу определения самого себя как «этнографа этнологической школы» и еще раз подчеркивает необходимость создания специальной дисциплины — этнологии [Мюльман 2002: 152–153]. Об этнологии и ее месте среди других наук мы еще будем говорить более подробно.

В сущности, мы уже перешли к рассмотрению одной из главных теоретических позиций С. М. Широкогорова, но такое рассмотрение необходимо предварить несколькими замечаниями о наиболее характерных чертах его подхода к этнографическим явлениям и особенностях его творчества, нашедших яркое выражение во всех крупных работах ученого.

Одним из главных принципов научного исследования С. М. Широкогоров считал целостный, системный подход. С его точки зрения, изучение культуры — духовной и материальной, социальной организации, языка, психологической сферы в целом и шаманизма как ее неотъемлемой части должно происходить в тесной связи и взаимодействии друг с другом. «Материальная культура, социальная организация и психоментальный комплекс образуют сбалансированную систему, каждый элемент которой тесно прилажен к другому и взятые все вместе взаимодействуют между собой», — пишет он [Shirokogoroff 1935: 1]. Но для реализации этого принципа предварительно нужно раздельное описание каждого из названных аспектов жизни.

С. М. Широкогоров издал ряд работ, посвященных теории этноса, основам шаманизма, социальной организации, языку. При обозрении его научного творчества в целом они воспринимаются как отдельные фрагмен-

ты последней обобщающей работы *Psychomental Complex of the Tungus*, в которой эти фрагменты слились. Все основные работы С. М. Широкогорова взаимосвязаны и являются, по сути дела, главами одной большой книги о тунгусо-маньчжурском этносе. Он, правда, не смог написать книгу о материальной культуре, т. к. собранные им во время экспедиций предметы культуры и быта тунгусо-маньчжурских народов находились в России и были ему недоступны.

С. М. Широкогоров подчеркивает сложный характер не только всей этносоциальной, духовной и материальной культуры, образующей некую систему, но и отдельных ее составляющих, тоже носящих системный характер, изменение одного элемента в которых приводит к изменению всей системы. Адекватным выражением целостности и сложности изучаемых систем является у С. М. Широкогорова слово *комплекс*. Вот как определяет он понятие *социальная организация*: «...это комплекс этнографических элементов, регулирующих функционирование общества как постоянного конгломерата людей, образующих в свою очередь комплекс с определенным внутренним равновесием, которое дает возможность этнической единице воспроизводить себя, сохранять экономическую систему, материальную культуру, умственную и психическую деятельность, т. е. обеспечивать непрерывность существования этнической единицы в ее целостности» [Shirokogoroff 1929: 5]. Этнос, психологическую сферу, шаманизм он также определяет через понятие *комплекс*. Это слово входит составной частью и в представление С. М. Широкогорова об этнографе, о чем говорилось выше.

Как уже отмечалось, с самого начала исследовательской деятельности С. М. Широкогоров шел самостоятельным путем. Он рано выработал собственные принципы подхода к материалу, к понятиям, используемым в этнографической науке, дал свое представление о содержании этой науки, о предмете ее изучения и месте среди других наук. Основные теории и принципы этнографического изучения первоначально были применены им на материале тунгусо-маньчжурских народов. Затем, по мере все большего углубления в этот материал, дополненный сведениями о других народах Сибири и Дальнего Востока, он совершенствовал, уточнял, расширял свои теоретические подходы и постоянно возвращался к ним в следующих друг за другом трудах. Например, теорию этноса он впервые развивает в специальной работе, вышедшей еще в 1923 г., затем возвращается к ней в исследованиях, посвященных социальной организации тунгусов (1929 г.), урал-алтайской гипотезе (1931 г.) и, наконец, в своем последнем монументальном труде (1935 г.).

В каждой последующей работе известная проблема приобретала дополнительные оттенки, находила выражение в более точных и пространственных формулировках. То же самое можно сказать и о проблемах шаманизма, о понятии *этнология* и ряде других. Естественно, для того чтобы осветить те или иные затрагиваемые С. М. Широкогоровым проблемы, нельзя ограничиваться одной работой ученого, даже если она специально посвящена ка-

кой-либо одной из них (а именно так поступали те немногочисленные российские исследователи, ссылавшиеся на С. М. Широкогорова). Необходимо учитывать все работы, в которых данная проблема представлена. Помня об этих особенностях творческой манеры С. М. Широкогорова, мы постараемся выявить круг тем и вопросов, связанных с этнографическим изучением народов, интерес к которым он сохранял на протяжении всей своей научной деятельности, в той или иной форме затрагивая их, по существу, во всех своих произведениях. И в этом тоже находит выражение один из основных исследовательских принципов ученого — принцип целостного системного подхода к изучаемым явлениям.

Очень важное место в научной деятельности С. М. Широкогорова занимает проблема этноса. Термин *этнос* известен в научном обороте с середины XIX в., но в этнографию, где он стал основополагающим понятием, был введен именно С. М. Широкогоровым. Впервые с проблемой этноса ученый столкнулся в начале полевой работы в 1912 г., обратив внимание на то, что разные группы народов обладают одинаковыми признаками, несмотря на различные условия жизни. Первые впечатления нашли подтверждение в экспедициях 1913 и 1915–1917 гг. С тех пор интерес к этой проблеме занял прочное место в его жизни. Оказавшись в 1918 г. во Владивостоке и читая курсы лекций по этнографии, С. М. Широкогоров одновременно активно занимался теоретическими разработками в изучении этноса, которые вылились в статью, специально посвященную этой проблеме, изданную уже в Китае на русском языке в 1923 г. (как уточняет автор, фактически она вышла в 1922 г.). Эта статья сразу привлекла внимание западноевропейских ученых. Уже через год после ее выхода в свет отдельные ее разделы были переведены на английский язык, появились рецензии в английских и французских журналах. В 1930-е годы эта статья была переведена на немецкий и французский языки. Как уже было сказано, к теории этноса он возвращался в последующих своих трудах: ее основные принципы лежат в основе его книг о социальной организации тунгусов и маньчжур, психологической сфере названных народов, а также его чисто антропологических работ. Не останавливаясь подробно на том, как шло развитие этой теории от книги к книге, пока она не приобрела законченный вид в его капитальном труде о психоментальном комплексе у тунгусов, попробуем кратко выразить ее наиболее значимые положения.

С. М. Широкогоров определяет этнос или этническую единицу как группу людей, говорящих на одном языке, объединенных верой в общее происхождение и обладающих определенным культурным комплексом, отличным от других групп населения. Характерным признаком этноса является эндогамия. Как живой организм, этнос проходит периоды роста, расцвета и упадка. С точки зрения внутренних потенций этнос может быть сильным (в период роста) и слабым (в период упадка). К этносу нельзя подходить как к неизменному, статичному явлению. Это динамический процесс, в котором действуют силы, консолидирующие и дезинтегрирующие (центробежные и центростремительные), находящиеся под влиянием трех

составляющих, а именно: среды обитания, или физических условий существования (т. е. первичной среды), культуры (т. е. производной или вторичной среды) и межэтнического окружения (т. е. третичной среды). Таким образом, этнос, с одной стороны существующий в трех пространственных измерениях (в первичной, вторичной и третичной средах), с другой — сам является элементом каждой из перечисленных сред, неотъемлемой частью всей системы, который отдельно невозможно рассматривать. С точки зрения Широкогогорова, этнос — это одновременно биологическая и социокультурная единица. Пограничный характер этноса выражается в так называемом этническом равновесии — термин, который вводит С. М. Широкогооров. Оно определяется соотношением между численностью этноса, занимаемой им территорией и степенью адаптации к среде (физической или культурной). Этническое равновесие С. М. Широкогооров выражает формулой ($w = q$)/(TS), где w — константа этнического равновесия, q — численность этноса, S — биологическая адаптация в форме культуры и функциональной силы, T — территория. Этнос как единица может существовать только в условиях сохранения равновесия. Изменения в каком-либо одном элементе, образующем равновесие, служат толчком к появлению других изменений [Shirokogoroff 1924a; 1931: 16; 1932; 1936: 85–115]. Эта константа этнического равновесия была установлена им для себя еще в 1912 г., но в последнем его труде она приобретает более разнообразные варианты. С. М. Широкогооров снова подчеркивает динамический характер этноса, выявляет соотношение в нем центробежных и центростремительных сил, роль экологического и экономического факторов, а также биологических условий его формирования. Еще раз говоря об адаптивных способностях этноса, являющихся, в сущности, двумя видами биологической адаптации — физической и культурной, он особое внимание уделяет роли межэтнических связей в процессе формирования этноса и нарушении этнического равновесия, могущего вызвать полное его исчезновение. Примером этноса, потерявшего этническое равновесие и поглощенного другим этносом, являются маньчжуры. Но они сохранили основные черты древней социальной организации, особенно в Северной Маньчжурии, и удержались от полной ассимиляции китайским этносом. Будучи вымирающим этносом, маньчжуры передали многие черты своей культуры этносам, имеющим общее с ними происхождение, а именно — тунгусам Маньчжурии, Монголии и Сибири [Shirokogoroff 1924b: 155]. Строго разделяя понятия *этнос* и *нация*, С. М. Широкогооров вводит новое понятие *лидирующий этнос*, который служит как бы моделью для других этнических единиц [Shirokogoroff 1935: 12–19].

Таковы в кратком изложении основные взгляды С. М. Широкогоорова, которые лежат в основе его работ как по социальной организации, так и по психоментальному комплексу тунгусо-маньчжурских народов. Социальная организация, с точки зрения С. М. Широкогоорова, — результат биологической адаптации этнических единиц, ведущих борьбу за существование [Shirokogoroff 1929: 5]. Важной своей задачей С. М. Широкогооров считал

выделение родов и соотношение родовой организации и этноса. Психоментальный комплекс тесно связан со всеми отношениями, существующими внутри этноса, физическими условиями его существования и со всеми разнообразными контактами, возникающими между соседними этносами [Shirokogoroff 1935: 23–25]. Вот почему все наиболее крупные работы ученого начинаются с изложения теории этноса.

Теория этноса С. М. Широкогорова сразу же вызвала большой отклик в науке многих стран мира. Одни ученые приняли ее и применяли отдельные принципы этой теории в своих работах, другие объявили эту теорию своего рода мистификаторством и даже фарсом, о чем прямо пишет сам С. М. Широкогоров [1931: 17]. Только в отечественной этнографии имя С. М. Широкогорова в связи с теорией этноса долгое время вообще не упоминалось. Впервые взгляды ученого на проблему этноса были замечены только в 1970–1980-е годы. Как уже говорилось, российские исследователи обращались только к самой ранней работе С. М. Широкогорова на эту тему. Ю. В. Бромлей уважительно упомянул имя С. М. Широкогорова среди первых исследователей этой важнейшей для этнографии проблемы. Среди значительного числа определений этноса Ю. В. Бромлей особо выделил дефиницию, принадлежащую С. М. Широкогорову, но заметил при этом, что понимание этноса у Широкогорова удивительным образом сочетается с причислением этой общности к биологическим [Бромлей 1973: 22, 26; 1983: 10, 20]. Такое впечатление может создаться только при поверхностном чтении трудов С. М. Широкогорова.

Действительно, С. М. Широкогоров много говорит о биологической адаптации этноса. Но при этом он всегда различает биологическую адаптацию в узком смысле слова (физическую адаптацию) и в широком смысле слова — вторичную адаптацию (иногда он называет ее реадаптацией или специфической формой биологической адаптации), каковой является культурная адаптация. Он, таким образом, указывает на опосредованную связь культурной адаптации с физической или чисто биологической. Кроме того, постоянно совершенствуя свою теорию, С. М. Широкогоров старался как раз выявить тот синтез (или, пользуясь его любимым термином, *комплекс*) биологических, социальных и культурно-психологических компонентов, которые образуют этнос в его динамическом развитии. Труды по социальной организации, шаманизму, психологической сфере тунгусов и маньчжур, книга, посвященная этнологическому и лингвистическому рассмотрению урало-алтайской гипотезы, и другие — это прежде всего работы о соотношении этноса и социума, этноса и рода, этноса и мыслительной деятельности.

Очень критически оценивает теорию этноса С. М. Широкогорова Л. Н. Гумилев. Небольшой специальный раздел его книги представляет эту теорию в крайне урезанном и примитивном виде. Он состоит из отдельных цитат, конечно же, только из ранней работы С. М. Широкогорова, с которыми автор не соглашается, не считая нужным серьезно аргументировать свою позицию. Утверждая, что в отличие от С. М. Широкогорова он распо-

лагает системным подходом (не подозревая или игнорируя тот факт, что именно системный подход — это одна из наиболее характерных и ярких черт в научном творчестве С. М. Широкогорова), Л. Н. Гумилев предлагает взамен более совершенную, с его точки зрения, собственную теорию. Правда, заключая раздел, он все-таки положительно оценивает работу С. М. Широкогорова: «И все-таки книга С. М. Широкогорова для своего времени была шагом вперед, ибо расширяла перспективу развития этнографии в этнологию». [Гумилев 1989: 7]. Но эта оценка абсолютно не вытекает из высказанных несколькими строками выше резких выпадов против теории этноса С. М. Широкогорова. В данной статье не место обсуждать пользующуюся немалой популярностью книгу Л. Н. Гумилева, написанную в остро-полемиическом духе и с особой художественной выразительностью. Хотелось бы обратить внимание только на некоторые идеи Л. Н. Гумилева, касающиеся связи человека как члена социума с характерными чертами этноса. Он считает, что этносы всегда связаны с окружающей природой, что это субстанция биосферы, что этнос — это долгоидущий процесс, система социальных и природных единиц, традиций, вмещающей географической среды его обитания, этнического окружения, а также определенных тенденций, господствующих в развитии системы. «Таким образом, реальную этническую целостность мы можем определить как динамическую систему, включающую в себя не только людей, но и элементы ландшафта, культурную традицию и взаимосвязи с соседями» [Гумилев 1989: 103].

Нельзя не заметить в этих высказываниях Л. Н. Гумилева не просто удивительные совпадения, но и почти дословные выражения критикуемого им С. М. Широкогорова, теорию которого он считал устаревшей. Те же аналогии с идеями С. М. Широкогорова можно увидеть и в утверждении Л. Н. Гумилева о четырехфазисном развитии этноса — возникновении, подъеме, упадке и умирании — и во многих его ярких, но весьма противоречивых рассуждениях, касающихся роли пассионарных взрывов в становлении этноса, об этнических полях, этнических доминантах и т. п. В научной литературе уже было обращено внимание на сходство взглядов С. М. Широкогорова и Л. Н. Гумилева на природу этноса [Данченко 1997: 72–74; 2000: 13–16]. Е. М. Данченко указал на преемственность взглядов двух ученых и пришел к выводу, что С. М. Широкогоров был предтечей Л. Н. Гумилева в области теории этноса. Это, конечно, так и есть, только автор «более совершенной» теории считал иначе, и, повторив, в сущности, основные идеи С. М. Широкогорова, их предварительно подверг уничтожительной критике.

Теория этноса С. М. Широкогорова, согласно которой этнос — это явление биологическое и социальное, точнее, социокультурное, тесно связана и с другой волновавшей его проблемой: о соотношении наук, занимающихся исследованием человека и этноса в разных аспектах, т. е. между антропологией, этнографией, этнологией и историей. Обратившись к этой проблеме еще в начале полевой работы, затем в 1920-е годы, при разработке курса этнографии [Широкогоров 1922], он не оставлял ее на протяжении

всей жизни, окончательно оформив свои взгляды во введении к книге *Psychomental Complex of the Tungus* [Shirokogoroff 1935: I–X].

Больше всего С. М. Широкогорова интересовало соотношение между этнографией и этнологией. Придавая большое значение собиранию материалов и считая, что антропология и этнография имеют блестящее прошлое, он выступает против установившейся «мании собирательства» и настойчиво проводит мысль о необходимости этнографу-собирателю овладеть наукой, которая была бы теоретической основой его деятельности. Такую науку он называет этнологией. Этнография, вооруженная современными теоретическими знаниями, должна описывать и анализировать «живые» комплексы в их историческом и функциональном аспектах. В этом отношении она близка к историческим дисциплинам и всем наукам, занимающимся изучением культуры. Задача этнографии — это изучение культурной адаптации этносов. Этнограф должен вскрыть внутренние механизмы действия того или иного комплекса культур, понять причины функционирования этих механизмов, которые нередко находятся вне сферы культуры, т. е. коренятся в человеческой природе, географической среде, историческом развитии. Установить связь между физическими условиями существования человека и культурной адаптацией, происходящей в этнической среде, этнография не в силах, это — одна из задач этнологии. Поэтому этнологию С. М. Широкогоров определяет как науку, изучающую общие процессы изменений, происходящих с этносом, и в предложенной им схеме классификации наук помещает этнологию в самом центре [Shirokogoroff 1935: V, X]. Стремясь в своей практической деятельности воплотить исповедуемые им принципы научного подхода, он, как мы помним, называл себя этнографом этнологической школы.

Несколько комментариев требует взгляд С. М. Широкогорова на антропологию. Первоначально он рассматривал ее как ответвление зоологии. Но в результате своей практической деятельности и корректив, которые он вносил в теоретические разработки по мере освоения конкретного материала, он изменил взгляд на эту науку. Антропологией он особенно интенсивно начал заниматься в 1923 г., оказавшись в Китае. Вместе с доктором В. Эплтоном ученый проводил антропометрические исследования нескольких территориальных групп китайцев. Сначала результаты этих исследований были опубликованы в китайском медицинском журнале, но потом вышли отдельными изданиями [Shirokogoroff 1923; 1925a, b; Shirokogoroff, Appleton 1924: 400–414]. Эти работы ввели новый материал в этнографию китайцев. Они точнее определили место китайцев среди других этносов и показали, что по мере продвижения с севера на юг у них наблюдаются изменения среднего роста и ослабление монголоидных черт. Казалось бы, выводы имели сугубо антропологический характер, но С. М. Широкогоров и к этому материалу подошел с позиции своей теории этноса. Он показал, что физические, физиологические, умственные, психические и биологические процессы протекают в этносе очень медленно, быстрые же изменения могут нарушить этническое равновесие [Shirokogoroff 1925b: 21]. Ре-

зультаты своих работ в области физической антропологии автор считал относящимися и к этнологии. Знание языка изучаемого народа С. М. Широкогоров считал неперенным условием для осуществления этнографических исследований. Сам он хорошо знал различные диалекты эвенкийского (тунгусского) языка и благодаря этому смог исключительно глубоко проникнуть в систему мировоззрения изучаемого народа. Он был не только знатоком языка, но и, имея склонность и вкус к теоретической лингвистике, написал несколько статей сугубо лингвистического характера⁴, стал составителем тунгусско-русского и русско-тунгусского словарей, изданных в Японии уже после смерти ученого [Shirokogoroff 1944].

Как этнолог С. М. Широкогоров и лингвистические проблемы не отделял от этнографических. Именно поэтому он не мог не включиться в возникшую еще в 1920-е годы дискуссию по алтайской теории языков, неоднократно воспроизводившуюся в различных вариантах в последующие годы. Немало сторонников этой теории имеется и в настоящее время. Алтайскую теорию или теорию родства тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских и, возможно, корейского языков развивали такие крупные лингвисты, как Г. Й. Рамстедт, П. П. Шмидт, П. Пельо, А. Соважо, Н. Н. Поппе и др. Для подтверждения своих взглядов они широко привлекали материалы различных тунгусских языков. На этой теории основана гипотеза о генеалогической связи народов, говорящих на этих языках.

С. М. Широкогоров обращается к ней по крайней мере в трех работах: в статье о терминах ориентации у северных тунгусов, в книге о социальной организации тунгусов и в специальной книге, посвященной урало-алтайской гипотезе [Shirokogoroff 1928: 167–187; 1929: 359–361; 1931: 89–198], так как некоторые сторонники общности происхождения тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков присоединили к ним и так называемые уральские, т. е. финно-угорские и самодийские языки. С. М. Широкогоров показал, сколь неубедительны ссылки на тунгусские языки с точки зрения реально существующего живого эвенкийского материала. Он отметил, что приводимые учеными примеры, которые должны были свидетельствовать в пользу урало-алтайской гипотезы, случайны и не отражают действительного распределения лексем и значений как в диалектах эвенкийского языка, так и в других тунгусо-маньчжурских языках и диалектах. Он также показал, как трудно отличить исконно тунгусские слова от древних монгольских заимствований, детально разобрав множество примеров, весьма существенных для генетических выводов. Различия между тунгусскими и другими языками постулировавшейся алтайской семьи настолько велики, что, с точки зрения С. М. Широкогорова, целесообразнее говорить о существовании отдельной независимой тунгусской языковой семьи, которая подверглась сильному влиянию монгольских языков. С. М. Широко-

⁴ А. М. Певнов очень корректно проанализировал некоторые лингвистические взгляды С. М. Широкогорова с точки зрения современных представлений о тунгусских языках [Певнов 2000: 16–18].

горов формулирует свой окончательный вывод вполне определенно: пока не реконструированы пратунгусский, прамонгольский и пратюркский языки, вряд ли возможно постулировать общий алтайский праязык. Необходимо отметить, что алтайская теория, в настоящее время почти утратившая свою популярность⁵, долго оставалась предметом неутрахающих дискуссий, в которые были вовлечены многие ученые следующего за С. М. Широкогоровым поколения и современные исследователи. С. М. Широкогоров с его историко-аналитическим подходом к развитию тунгусского языка и этноса и сейчас воспринимается как вполне современный участник обсуждения этой еще совсем недавно животрепещущей проблемы.

Находясь в эмиграции и не имея возможности вести полевые исследования у сибирских тунгусов, потеряв связи с ними, С. М. Широкогоров внимательно следил за происходившими в 1930-е годы в Сибири процессами, глубоко и страстно переживал за судьбу коренных народов этого региона. Он резко критически отреагировал на одно из начинаний, организованных советской властью, — создание письменности и литературного языка у тунгусов [Shirokogoroff 1991: 35–66; Широкогоров 1995: 132–159]. В полной мере оценив наивный энтузиазм и благородные порывы ученых, взявшихся за это дело, С. М. Широкогоров не мог одобрить начинание, которое не исходило из внутренних культурных потребностей самих тунгусов. Прекрасно зная и чувствуя язык, он не мог не видеть, что созданный литературный язык тунгусов оказался искусственным, упрощенным, детским. Заключает свою полемическую статью С. М. Широкогоров весьма категорично: «Литературный тунгусский язык не имеет ни научной ценности, ни будущего». Статья С. М. Широкогорова была написана в 1930-е годы, но опубликована только в 1991 г. Современные исследователи в целом подтверждают прогнозы С. М. Широкогорова. Так называемый литературный язык эвенков (тунгусов) оказался нежизнеспособен [Хасанова 1994: 74–75].⁶

В 1935 г. вышла последняя книга С. М. Широкогорова — *Psychomental Complex of the Tungus*. Это капитальное, очень подробное описание мировоззрения, или, говоря современным языком, картины мира, тунгусо-маньчжурских народов с использованием методов этнографии, психологии, биологии, математики и других наук. Как и в предыдущих работах, ученый подчеркивает тесную связь психоментального комплекса со всеми многосторонними отношениями, которые существуют внутри этнической единицы и возникают под влиянием иного этнического окружения в результате межэтнического общения. Таким образом, в основе интерпретации явлений, входящих в психоментальный комплекс, лежит теория этноса, кото-

⁵ Об алтайской гипотезе в историческом освещении и современном состоянии этой проблемы см.: [Шербак 1991: 163–185].

⁶ А.А. Бурыкин, выразив свое несогласие с позицией С. М. Широкогорова, в конце концов признает неудачным создание эвенкийского литературного языка [Бурыкин 2001: 12–17].

рую автор излагает в начале своей книги в наиболее полном и законченном виде. Он также развивает свои взгляды об этнологии, о которых говорилось ранее и в соответствии с которыми он строит свое исследование.

Что же такое психоментальный комплекс? Это прежде всего те элементы культуры, которые являются психической и интеллектуальной реакцией на окружающую среду, это способ адаптации этноса к среде, которая может быть устойчивой или постоянно меняющейся, статичной или динамичной. Функция психоментального комплекса состоит в обеспечении существования этноса в целом, через него этнос проявляет и сохраняет себя. Содержание психоментального комплекса менее стабильно по сравнению с материальной культурой, но гораздо более разнообразное. В него входят идеи и представления, обряды, обычаи, поведение людей. Раскрытию содержания психоментального комплекса тунгусов и посвящена вся книга С. М. Широкогорова, причем по ходу изложения это понятие постоянно совершенствуется, дополняется, уточняется и постепенно раскрывается во всей полноте и разнообразии. Неизменным при этом остается строгое следование главному принципу, провозглашенному во всех крупных работах ученого, — принципу целостного системного подхода к изучаемому явлению.

«Как только в 1935 г. вышла книга “Психоментальный комплекс тунгусов”, мне стало ясно, — пишет В. Мюльман, — что этим трудом Широкого-ров разрушил рамки этнографии (в прежнем значении этого термина) и поставил себя в первые ряды теоретиков этнологии» [Мюльман 2002: 146]. Фундаментальное исследование С. М. Широкогогорова настолько пронизано аналитическими рассуждениями и теоретическими концепциями, что трудно охватить разом все принципы освоения материала и дать оценку его многочисленным открытиям. О некоторых из них мы уже говорили в связи с другими работами ученого, которые, как уже было отмечено, в сущности, были отдельными фрагментами давно задуманного им капитального труда. Мы подробнее остановимся на той части книги, которая сразу же вызвала самый большой интерес у исследователей, не угасший вплоть до сегодняшнего дня, — это раздел о шаманизме.

Шаманизм, с точки зрения С. М. Широкогогорова, будучи неотъемлемой частью психоментального комплекса, сам при этом представляет собой комплексное явление. Исследование его выделено в особый раздел книги ввиду огромной значимости шаманизма в жизни этноса, а в методических целях — для удобства описания.

С тех пор как вышла книга С. М. Широкогогорова, посвященная психоментальному комплексу тунгусов, к ней постоянно обращаются зарубежные исследователи, занимающиеся проблемами шаманизма в теоретическом или сравнительно-историческом плане. В 1938 г. В. Мюльман опубликовал рецензию на «Психоментальный комплекс тунгусов», которую завершил словами: «Эта книга не из тех, что, как многие иные, будет прочитана, поставлена на место, оценена и затем отложена в сторону; напротив, это именно тот труд, который в значительной мере будет способствовать научной консолидации этнологии, а результаты его еще долго бу-

дуг дискутироваться» [Мюльман 2002: 146]⁷. И сейчас этот фундаментальный труд российского ученого воспринимается как исключительно новаторское произведение, заслуживающее самых восторженных оценок: его называют «блистательным», «восхитительным» [Shamanism in Eurasia 1984: 37, 192]. Он сохраняет непреходящую притягательную силу, интерес к нему у современных ученых не иссякает, в диалогах с давно ушедшим из жизни автором рождаются новые ассоциации и встречные движения мысли, что в конечном счете стимулирует появление новых подходов в изучении шаманского комплекса. В отечественной же этнографии этот труд С. М. Широкогорова разделяет судьбу всех его крупных работ, т. е. он почти никому неизвестен. В постоянном научном обращении, правда, находится только самая первая его статья по шаманизму, вышедшая на русском языке в 1919 г. во Владивостоке, по которой уже можно судить о том, насколько он опередил свое время в подходе к шаманизму. Главное же произведение его научного творчества остается пока непрочитанным большинством российских исследователей шаманизма у народов Сибири.

Чтобы в полной мере оценить новаторский дух этого труда, надо представить себе атмосферу, в которой пребывало изучение шаманизма в 30-е годы XX в. А тогда существовало только одно направление в исследовании этого явления, которое можно определить как «психопатологическое»⁸. С. М. Широкогоров уже в первой своей программной статье по изучению основ шаманства у тунгусов — прообразе будущего раздела о шаманизме в книге, посвященной психоментальному комплексу тунгусов, подверг сомнению тезис о болезненной психике шамана. Он скорее говорит о физическом и психическом здоровье большинства из них, «...так как физическая немощь не позволила бы шаману владеть собою по своему желанию, а нервное и психическое заболевание в решительный момент могло бы воспрепятствовать поддержанию экстаза и все камлание превратить в обыкновенный нервный припадок» [Широкогоров 1919: 107].

В своем фундаментальном труде ученый, развивая этот взгляд на поведение шамана, обращается к проблеме психофизиологической организации шаманов у тунгусов вообще. С. М. Широкогоров считал, что изучение нервно-психических и мыслительных реакций у лиц с различными отклонениями от нормы является очень важным условием, может быть, даже ключевым моментом для понимания психоментального комплекса в целом и шаманизма в частности. Но при этом С. М. Широкогоров ясно сознавал (и подчеркивал), сколь трудно дать определение нормы, особенно сталкиваясь с иной этнической традицией. Тем не менее он смог глубоко раскрыть и проанализировать психические условия формирования тунгусского шаманства, описать немало случаев болезненного состояния психики, встре-

⁷ Рецензия была напечатана в газете *Deutsche Literaturzeitung*. 1938. N 15. S. 534ff (примеч. Д. А. Функа [Мюльман 2002: 153]).

⁸ Подробно о различных направлениях в изучении шаманизма см.: [Ревуненкова 1980: 13–28].

чающихся в том числе и у шаманов. В то же время исследователь подчеркивал, что случаи психических и умственных расстройств у тунгусов достаточно редки и не играют заметной роли в функционировании психоментального комплекса. Если явления, кажущиеся патологическими при чисто внешнем поверхностном наблюдении, рассматривать более глубоко — в определенном историко-культурном контексте и с точки зрения тунгусского мировоззрения, то выясняется, что в каждом отдельном случае эти явления играют конкретную роль, будучи то формой игры, то формой релаксации или назидания и т. п.

Таким образом, формы поведения и их варианты, выраженные в симптомах, внешне сходных с истерией или психозами, в действительности с точки зрения мировоззрения тунгусов коренятся в нормально функционирующем психоментальном комплексе, в котором большое место отводится действиям духов, устранить же их влияние может только специалист, т. е. шаман. Подобные формы поведения придают жизни тунгусского этноса такие краски, без которых эта жизнь была бы намного беднее [Shirokogoroff 1935: 241–268].

Уделив очень большое внимание психическому аспекту шаманизма, С. М. Широкогоров считает, что акцентирование внимания на внешней, часто преувеличенной связи шаманизма с психозами в действительности является реакцией европейских этнографов на чуждую им культуру. В связи с этим он формулирует важнейшее положение о том, как следует подходить к изучению культур, отличных от европейских не только по времени, но и по всему своему настрою: «Применение терминов одного культурного комплекса для интерпретации другого культурного комплекса не всегда способствует пониманию действительно существующих функций последнего» [Shirokogoroff 1935: 268, 332]. Сейчас это стало аксиомой этнологического изучения культур.

Шаманизм, играющий огромную роль в жизни тунгусо-маньчжурских народов, С. М. Широкогоров рассматривает как явление, стоящее на грани психологии и биологии, и приходит к заключению, что шаманизм — это проявление биологических функций рода, средство самозащиты, предохранительный клапан или саморегулирующийся механизм психологической сферы людей (так же как и психоментальный комплекс в целом, органической частью которого является шаманизм). Впервые ученый высказал эти мысли еще в 1919 г., развивал их в книге, посвященной социальной организации тунгусов, к ним он не раз возвращался и в своем последнем труде.

Немало внимания уделено в книге и таким методам воздействия шамана на своих соплеменников, как внушение, гипноз, экстаз. На проблеме экстаза следует остановиться подробнее.

Едва ли не все исследователи шаманизма считают одним из главных отличительных признаков шамана его способность впадать в экстаз. С. М. Широкогоров, конечно, касается этой проблемы. Но и в данном случае его интересовало не столько внешнее проявление экстаза, сколько сущность этого явления. Ему важно было знать, что происходит во время экста-

за с шаманом с психологической и познавательной точек зрения. «В это время, — писал С. М. Широкогоров еще в 1919 г., — его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с тем приобретает ряд новых возможностей сознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза» [Широкогоров 1919: 106].

Глубоко проникнув в суть мыслительных операций шамана, которые сейчас можно было бы назвать перестройкой работы мозга в измененном состоянии сознания, С. М. Широкогоров выявляет роль интуиции как особого метода познания, разрушающего стандартные модели логического мышления и создающего условия для символического, образного мышления, которое, в свою очередь, придает более совершенную и законченную форму умозаключениям. В состоянии экстаза, с точки зрения С. М. Широкогорова, происходит частичное выключение сознания, но при этом у настоящего шамана экстаз не переходит в неконтролируемый припадок, однако и не сдерживается настолько, чтобы была подавлена способность к интуитивному познанию. Шаман, по мнению С. М. Широкогорова, должен уметь контролировать свой мыслительный аппарат, знать методы приведения себя в состояние экстаза, а также поддерживать и регулировать это состояние в течение того времени, какое требуется, учитывая аудиторию и цель камлания [Shirokogoroff 1935: 363].

Развивая идеи о том, что камлание удовлетворяет самые разнообразные потребности психологического, социального, познавательного свойства, С. М. Широкогоров особенно выделяет эмоционально-эстетическую функцию камлания. Эстетическая сторона камлания остается чрезвычайно привлекательной как для исполнителя, так и для присутствующих, которые являются не просто зрителями, а активными участниками коллективного действия. Нередки были случаи, когда тунгусы принимали участие в камлании из чисто эстетических побуждений, удовлетворяя свои художественно-эмоциональные потребности. Они выше ценят шамана-артиста, который достигает большего эффекта в воздействии на аудиторию, чем шамана с не очень высокой художественной одаренностью [Shirokogoroff 1935: 343–344]. «Мне кажется, — пишет С. М. Широкогоров, — что шаману столь же необходим экстаз, как личности истерической время от времени переживать припадки, а людям творческим — поэтам, музыкантам — испытывать вдохновение» [Shirokogoroff 1935: 365].

Многое о чем говорилось выше, сейчас воспринимается совершенно естественно, как будто иначе и не должно быть. Но в этом тоже состоит заслуга С. М. Широкогорова, который вырвал исследования шаманизма из замкнутого круга одних и тех же взглядов на проблему. В настоящее время вряд ли у кого-либо возникнут сомнения в нормальной психической организации шамана, но для признания этого потребовались десятилетия, в течение которых проводились серии экспериментов по психологическим тес-

там, выявлению влияния условий сенсорной недостаточности, действий галлюциногенов на поведение шаманов, а также опыты по изменению состояния сознания и выявлению подоплеки того, что традиционно относится к неосознаваемой сфере человеческой психики и к проблеме бессознательного.

С. М. Широкогоров до всяких экспериментов еще в 20-е годы XX в. предвосхитил выводы современных исследователей о роли интуиции в творческом процессе⁹. Сейчас кажется само собой разумеющимся признавать наличие у шамана художественного мышления и особые творческие потенции в области поэтического, изобразительного, театрального и других видов искусств¹⁰. Но именно об этом впервые писал С. М. Широкогоров. Его подробные описания шаманских действий и поведения шамана во время камлания позволяют прокомментировать процесс шаманской работы с позиции современного направления в этнологии — физико-психологической антропологии¹¹ [Харитоновна 2001: 27–30], а его взгляд на шаманизм как на систему взаимодействия сознания шамана, его бессознательного и коллективной психики рода позволяет видеть в С. М. Широкогорове предтечу трансперсонального направления в современной психологии и психотерапии¹². Вероятно, не без влияния мыслей С. М. Широкогорова об экстазе создавал свою известную книгу *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Р., 1951), сыгравшую тоже огромную стимулирующую роль в изучении шаманизма в мировом масштабе, М. Элиаде [Ревуненкова 1979: 241–258]. Взгляд на шамана как на великого хозяина экстаза (М. Элиаде) или как на психотерапевта и предшественника психоаналитика (высказанный К. Леви-Строссом и тоже ставший весьма популярным) в несколько иных словах был сформулирован уже С. М. Широкогоровым.

После выхода в свет книги *Psychomental Complex of the Tungus* появились труды, в которых шаманизм исследовался с точки зрения его структуры. Следует сказать, что С. М. Широкогоров рассматривал шаманизм в том числе и по ряду структурных, формальных признаков и сделал это задолго до утверждения методов структурного анализа в науке. Таким образом, книга С. М. Широкогорова *Psychomental Complex of the Tungus* способствовала рождению новых творческих подходов в изучении шаманского комплекса в целом. Но при этом не стоит забывать, что эта книга насыщена конкретным материалом, касающимся тунгусо-маньчжурских народов,

⁹ В этом плане очень интересные гипотезы и взгляды были высказаны на международном симпозиуме по проблеме неосознаваемой психической деятельности. См.: [Бессознательное 1978–1985].

¹⁰ Подробнее об этой проблеме см. с. 447–455 наст. изд. и в: [Ревуненкова 1974а; 1992: 87–104, 141–151].

¹¹ Название направления предложено В. И. Харитоновой [Харитоновна 2000: 74].

¹² Концепция предложена Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик ИЭА РАН на основе трудов современных научных психологов трансперсонального направления. Разработка поручена М. Н. Ошуркову. См.: [Ошурков 2001: 17–20].

и является комплексным исследованием, которое охватывает все формы существования этноса в единой функционирующей системе. В ней воплощен принцип целостного подхода к динамике жизни этноса во взаимосвязи и взаимообусловленности всех ее проявлений, при этом С. М. Широкогоров не упускает из виду и те ее стороны, которые до него представлялись чем-то незначительным. Эта книга — образец этнологического исследования в соответствии с представлениями о науке этнологии, выработанными ученым в самом начале научной деятельности, которым он стремился следовать в течение всей своей последующей работы.

В последние годы своей жизни С. М. Широкогоров напряженно работал над завершением большого труда под названием «Этнология», состоявшим из двух томов, семи частей и 35 глав. В этом труде, который он практически завершил, но не успел довести до публикации, ученый в законченном виде представил собственную методологию этнографии как комплексной науки, существующей независимо от смежных с нею наук, таких как история, социология, биология, география и т. д. В ней на новом витке обобщения материалов по ранее разрабатывавшимся им проблемам он развивал более подробно высказанные им положения. Так, в гл. 7 автор уделил особое внимание проблеме межэтнического давления, которую он разрабатывал на заре своих полевых исследований. «Основными источниками для формирования данного понятия послужили политическая и культурная история Европы и тщательный анализ географического распределения этнических групп и общностей в различных областях земли <...> Давление межэтнической среды постоянно возрастает с ростом населения и “импульсивных вариаций”. Так, в Европе межэтническое давление намного сильнее, чем у тунгусов <...> Этнографии старой школы этот фактор в системе этнического равновесия и в формировании и существовании этнических общностей “людей природы” был неведом»¹³. Нам представляется, что обращение к идеям С. М. Широкогорова о межэтническом давлении было бы весьма целесообразным и актуальным особенно теперь, при изучении природы современных этнических конфликтов.

Из фактов биографии и из ряда работ видно, что С. М. Широкогоров, несмотря на свою поглощенность наукой, не был бесстрастным ученым. Его очень волновала судьба народа, который он не просто искренне любил, но с которым буквально сроднился. В научных трудах С. М. Широкогорова немало зарисовок, живых сцен, описаний поведения, жестов, высказываний близких ему людей — изучая, он жил одной жизнью с ними. Оказавшись в эмиграции, навсегда оторванный от среды обитания, бывшей долгое время для него привычной, он стремился не упустить из виду все то, что происходило в Сибири в 1930-е годы. Выше мы говорили о его реакции на культурную политику, проводимую у тунгусов. Хорошо зная отношение советской власти к шаманам, С. М. Широкогоров допускал возможность исчезновения шаманизма у тунгусо-маньчжурских народов, а может быть,

¹³ Об этом подробнее см.: [Мюльман 2002: 152–153].

и самих народов. «Очевидно одно: даже если тунгусы выживут, то шаманизм их будет уже не таким, каким я наблюдал его. Нужно будет изучать новый комплекс в новой этнической среде, от начала до конца, элемент за элементом», — писал он на последних страницах своей последней книги [Shirokogoroff 1935: 402]. Прогнозы С. М. Широкогорова не сбылись целиком. Тунгусские народы, несмотря ни на что, выжили, изучается у них и то, что осталось от шаманизма, но без творческого использования трудов С. М. Широкогорова.

Специального изучения заслуживают общественно-политические взгляды ученого, их эволюция в эмигрантский период от республиканских до монархических. 3 июля 1938 г. он произнес речь в Российском доме в Пекине в память 325-летия Дома Романовых «Значение династии Романовых для России» [Широкогоров 1938: XV—XVIII].

По прочтении работ С. М. Широкогорова перед нами встает облик ученого, у которого исключительно развито то, что другой выдающийся ученый, современник С. М. Широкогорова В. М. Алексеев (1881—1951) называл подлинно научным чувством, которое может вести к «беспредельному рождению новых истин во имя бесконечно длящегося, до самой смерти, научного психоза и состоящего из постоянных озарений и называемого точно так же наукой» [Алексеев 1982: 31, 32, 446]. Кстати, с В. М. Алексеевым у С. М. Широкогорова установились постоянные научные контакты начиная с 1917 г., в течение пяти лет — с 1927 по 1932 гг. — они состояли в переписке. В. М. Алексеев высоко ценил исследовательский талант С. М. Широкогорова и откликался на его новые работы даже тогда, когда тот находился в эмиграции [Решетов 2001а: 22—24].

Ученый огромного масштаба, во многих своих открытиях опередивший время, живший в изоляции от основных центров европейской науки и оказавший, тем не менее, немалое влияние на европейскую этнологию, будучи создателем целых школ и направлений в ней, С. М. Широкогоров лишь в России пока занимает место где-то на периферии истории науки. Его творческое наследие необходимо освоить и сделать доступным российскому читателю. Тогда наш выдающийся ученый-соотечественник получит достойное его имени признание не только в мировой, но и в российской науке.

III.2. РЕЦЕНЗИЯ

INTERNATIONAL DICTIONARY OF ANTHROPOLOGISTS / GEN. ED. CH. WINTERS. N. Y.; L., 1991. 823 P.¹

Рецензируемый международный словарь антропологов — библиографическая редкость. А между тем это справочное издание необходимо едва ли не каждому этнографу, так как содержит биобиблиографические данные об антропологах разных стран мира с краткими аналитическими характеристиками их трудов и методов исследования. Иными словами, словарь представляет в сжатой, очень лаконичной форме историю этнологической науки со времен ее становления и до сегодняшнего дня.

Основную цель издания международного словаря антропологов составители видели в том, чтобы расширить географические рамки антропологии и познакомить читателей не только с англо-американскими научными школами, но и с другими подходами в изучении народов и культур, получившими развитие в странах Европы, Азии, Африки, Латинской Америки, Австралии. Пользуясь их терминологией, они стремились перебросить мост между центрально-периферийной моделью антропологии, представленной англо-американской научной традицией, и параллельными этнографическими школами, развивающимися как под влиянием англо-американских школ, так и независимо от них. И надо признать, что им это вполне удалось, так же как удалось через научные биографии исследователей представить как путь отдельных деятелей науки, так и складывание самой антропологии, синтетической по своей сути, постоянно развивающейся в тесном взаимодействии с другими областями знания и имеющей свою специфику в каждой из многочисленных представленных в словаре стран.

Для оценки международного словаря антропологов прежде всего следует пояснить, какое содержание имеет сам термин *антропология*. Составители словаря, следуя американской научной традиции, охватывают этим понятием культурную, социальную и физическую антропологию, а также лингвистику, фольклористику, археологию, историю в той степени, в какой они тесно соприкасаются с этнологией или антропологией. В рецензируе-

¹ Впервые опубликовано в: ЭО. 1995. № 6. С. 171–172.

мом издании мы находим статьи не только об этнологах в прямом смысле слова, но и о представителях вышеперечисленных наук, работавших или работающих на грани с этнологией и внесших заметный вклад в ее развитие.

Рецензируемое издание — пятая книга, опубликованная организованной в 1971 г. профессором Чикагского университета Солом Таксом группой этнологов и библиографов. Он же является одним из 10 членов редколлегии.

Словарь содержит 725 статей разного объема. Хотя авторам было поставлено условие вместить информацию об ученом примерно в 500 слов, в библиографию трудов предлагалось включать не более 10 наименований, многие статьи значительно превышают заданный объем, что вполне объяснимо, так как очень трудно в столь ограниченных пределах представить научную биографию таких, например, ученых, как Л. Морган, М. Мид, Б. Малиновский и др. Но если в отношении объема статей редколлегия допускала определенную свободу, то возрастной критерий исследователей соблюдался очень строго: в него вошли только ученые, родившиеся до 1920 г.

На фоне столь широкого толкования термина *антропология*, рассмотренного к тому же на огромном географическом пространстве и в большой временной протяженности, становится очевидным, какая малая часть представителей этой науки отражена в словаре даже при учете возрастного ограничительного критерия. И, тем не менее, та важная и ценная информация, которая в нем содержится, дает представление не только о научной биографии отдельных ученых, но и о целых направлениях и методах этнологии. Словарные статьи в своей совокупности дают возможность выстроить как магистральную линию развития этой науки, так и отдельные ее ответвления, а также осветить роль этнографических школ, сложившихся вне сферы влияния сильных англо-американских научных традиций.

Авторский коллектив словаря насчитывает 336 имен. Составители сочли необходимым отметить, что 15 % словарных статей написаны ими. По содержанию это преимущественно статьи об американских и английских представителях культурной и социальной антропологии, но есть несколько статей, посвященных российским этнографам, о чем я скажу ниже. Сведения об исследователях из других ареалов были получены через систему корреспондентов разных стран. Из огромного коллектива авторов редколлегия особо выделила тех, кто не только сам написал большое количество статей, но и содействовал распространению соответствующей информации среди соотечественников, ее сбору и пересылке. Это Б. Риз из Германии, С. Пуччини из Италии, В. Новотный из Чехии, Ф. Эставес из Испании, Р. Берндт из Австралии и др. Их роль, очевидно, будет оценена этнологами каждой из названных стран. В данной же рецензии я считаю необходимым особенно подчеркнуть роль российского корреспондента, также упомянутого среди наиболее активных сотрудников издания, — А. М. Решетова. Он автор 55 словарных статей, из них 53 по российской и 2 по китайской этнографии.

Ученый написал один почти столько же словарных статей, сколько остальные члены редколлегии этого издания. Благодаря А. М. Решетову в мировую науку введены имена и очерчена сфера деятельности многих отечественных ученых, как профессиональных этнографов и антропологов (в российском понимании, т. е. физических антропологов), так и исследователей, интересы которых в основном лежат в иных областях, но которые в своей деятельности неразрывно связаны с этнологией, — археологов, фольклористов, востоковедов, историков, т. е. антропологов в западном понимании.

Авторам словарных статей была предоставлена возможность свободного изложения как биографии ученых, так и их взглядов, теоретических подходов к изучаемым народам и их культуре. Поэтому можно заметить, что отношение к одним и тем же ученым, особенно к создателям новых школ и методов исследования, не всегда совпадает у разных авторов, а иногда и явно противоречит друг другу. Так, например, совершенно по-разному оценивают идеи М. Мид автор статьи о ней Р. Метро и автор статьи о Д. Фримэне Дж. Эппел. Финский исследователь Р. Сархо считает, что функциональный метод впервые применил Гунар Ландтман, а не Б. Малиновский. Такое свободное высказывание своих взглядов по отношению к тем, кого принято считать уже классиками этнографии, очень важно. Оно говорит о том, что к классикам отношение далеко не канонизированное, что их воспринимают как современников. Это свидетельствует о живой творческой атмосфере в коллективе международного научного сообщества. Но не всегда, однако, свободный стиль способствует созданию верного портрета ученого и раскрытию сущности его деятельности. В этой связи показательна статья о Д. А. Ольдерогге (автор Э. Геллнер). В ней много рассуждений, которые подошли бы к мемуарному жанру, а не к информативному справочнику («эрудит», «блестящий собеседник» и т. п.). В то же время имеется очень мало информации о его взглядах. Вместо этого — не подкрепленные никакими фактами утверждения о том, что Д. А. Ольдерогге еще в 40-х годах предвосхитил идеи К. Леви-Стросса, что, не имея ни одной книги (что неверно), он опубликовал феноменальное количество статей — около 200 (что тоже не совсем верно). Из этой мало содержательной статьи у зарубежного читателя вряд ли может создаться впечатление, адекватное действительному положению Д. А. Ольдерогге в российской этнографии.

Статьи о выдающихся российских ученых (В. Г. Богоразе, В. И. Иохельсоне, Л. Я. Штернберге, С. В. Максимове), написанные американскими авторами, очень точны и содержательны как по материалу, так и по оценкам их деятельности.

Конечно, любой этнограф, какой бы страной или народом он ни занимался, легко обнаружит упущения в этом справочнике. Составители ясно отдавали себе в этом отчет, также совершенно справедливо считая, что для полного охвата исследователей нужна серия подобных справочников, которые к тому же должны постоянно дополняться. Есть серьезные упущения применительно и к российской этнографической науке. Но не следует на

них акцентировать внимание, поскольку это не словарь российских этнографов. Появление словаря международных антропологов, в котором большое место занимают отечественные этнографы, только еще раз выявляет настоятельную потребность в издании посвященного им справочного издания, подобно имеющимся словарям российских востоковедов и фольклористов.

IV. ШАМАНИЗМ И ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В СРАВНИТЕЛЬНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИХ СВЯЗЯХ

IV.1. СТАТЬИ

О ЛИЧНОСТИ ШАМАНА¹

С тех пор как появились сведения о шаманизме, темы «шаманизм» и «личность шамана» неизменно сопутствуют друг другу. С течением времени менялись ракурсы исследования по шаманизму, наряду с чисто описательными работами вышло немало трудов, где шаманизм анализируется с точки зрения его истории, философии или социологии религии в целом, но по-прежнему ученые всех стран и направлений, как и сто лет назад, решают вопрос, кто же такой шаман: больной или здоровый, эпилептик, истерик или обманщик? Какого бы метода ни придерживался тот или иной исследователь шаманизма, вопрос о психическом складе, психофизиологических особенностях шамана так или иначе обсуждается им, а иногда находится в центре внимания. Можно сказать, что вопрос о личности шамана стал типичным «общим местом» научных сочинений по шаманизму, превратился в постоянный и устойчивый мотив, преодолевающий этнические, языковые и географические границы. В целом эта «сквозная» тема, касающаяся изучения шаманизма любого народа, может быть обозначена как «шаманизм и психопатология» (так ее называет крупный современный религиовед М. Элиаде [Eliade 1951: 35]) или «шаман и масса», как предлагает ее называть исследовательница шаманизма Северной Америки Марсель Бутейе [Bouteiller 1950: 36].

С точки зрения здравого смысла, трудно объяснить столь длительное увлечение этой проблемой, которая к тому же не может иметь решающего значения для изучения всех многообразных явлений, связанных с шаманизмом. Казалось бы, это чисто медицинский вопрос и самое простое — предоставить слово врачам и навсегда изъять его из поля зрения этнографов. Но почему же тогда не иссякает интерес к проблеме личности шамана именно среди этнографов, а сейчас и не только среди этнографов — к ним присоединились культорологи, религиоведы и психологи? Их уже не удовлетворяют эмпирические наблюдения и исследовательский импрессионизм ученых первой половины XX в.; они обращаются к более надежному и верному критерию — эксперименту.

¹ Впервые опубликовано в: ЭО. 1974. № 3. С. 104–111.

Проблема психофизиологической организации шаманов продолжает возбуждать интерес у самых разных специалистов, прежде всего, потому, что она связана с общим подходом к изучению культуры. Это по существу всего лишь одна грань более широкой проблемы, касающейся общественного сознания в целом, а именно проблемы качественного различия между психическими типами в разных культурах и на разных уровнях культурного развития. Развитие общественного сознания в этом аспекте, как убедительно показал С. А. Токарев, всегда интересовало ученых, с момента зарождения этнографии до создания современной этнопсихологической школы и школы культурного релятивизма [Токарев 1972: 236–246]. Каждый раз эта проблема ставится вновь, на новом уровне, применительно к новым условиям. Поэтому сейчас в связи с современным подходом к изучению культуры вопрос о личности шамана решается в комплексе разных наук — этнографии, психологии, медицины — в широком плане взаимодействия культуры и личности, иначе говоря, с точки зрения этнопсихологии.

И все-таки вопрос о психическом складе шамана не стоил бы столь пристального внимания, если бы в нем, совершенно незаслуженно, не сфокусировались центральные, ключевые проблемы шаманизма и даже религии. Оказалось, что от его решения во многом зависит подход к изучению шаманизма, определение понятия *шаманизм*, анализ соотношения шаманизма и религии. Выдающийся исследователь шаманизма В. Г. Богораз раскрывал содержание понятия *шаманизм*, исходя из представления о шамане как о человеке с больной психикой: «Шаманство есть стадия религиозного развития, которая соответствует анимизму как стадии развития философского. Анимизм — это философия и вместе с тем теология шаманства. Шаманство, в свою очередь, как слитная первичная форма соединяет в себе первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, культ религиозный... Изучая шаманство, мы, прежде всего, наталкиваемся на целые категории мужчин и женщин, больных нервной возбудимостью, порою явно ненормальных или совсем сумасшедших... Во всяком случае, при изучении шаманства нельзя забывать, что это форма религии, созданная подбором людей, *наиболее нервно неустойчивых*» [Богораз 1910: 5–6] (выделено мною. — Е. Р.). В больной психике находил предпосылки любой религии Д. К. Зеленин [Зеленин 1936: 379]. И к такому выводу нельзя не прийти, если быть последовательным сторонником точки зрения, что шаман — больной человек. Именно потому, что данный вопрос связан с кардинальными проблемами религии в целом, отнюдь не безразлично, как решается он тем или иным исследователем.

Стоит только обратиться к истории вопроса, и мы увидим, что за сто лет мнение ученых о шамане, подобно маятнику, качнулось из одного крайнего положения в другое, и нет никакой уверенности, что маятник не будет продолжать колебаться. В первоначальный период изучения шаманизма на материале Северной и Центральной Сибири общепризнанным считался взгляд на шамана как на человека нервно или психически больного. «Шаманство есть психопатологическое явление, — писал К. М. Рычков, — оно

связано с истерией, эпилептическими и резко выраженными нервными припадками. Шаманы — нервно-импульсивные люди, с крайне болезненной возбудимой нервной организацией, а таковая дается от рождения, передаваясь и усиливаясь наследственностью. Таким образом, в возникновении шаманства играют существенную роль факторы чисто психопатологические» [Рычков 1914: 3]. Это высказывание может служить эпиграфом к любому исследованию по шаманизму Северо-Восточной Азии и Сибири. Русская этнографическая школа в этом отношении представляет собой удивительное единообразие. Из зарубежных исследователей ту же точку зрения разделяли М. Чаплицкая и особенно А. Ольмаркс, автор обобщающей работы по северо-сибирскому шаманизму, в которой он подробно рассмотрел все стороны шаманской деятельности в связи с особой болезнью — *полярной истерией* [Ohlmarks 1939]. Нет необходимости перечислять всех, кто связывал возникновение шаманства с особенностями психической организации шамана. Д. К. Зеленин писал в своей работе: «Что нервноболезные в Сибири — шаманы, всем известно и в особых доказательствах не нуждается» [Зеленин 1936: 363]. Действительно, вывод этот казался настолько простым и очевидным, что принимался на веру, без доказательств.

В течение XX в. шаманизм, а также явления, типологически и функционально близкие к нему, были открыты в Северной и Южной Америке, Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании. Теперь можно с полным правом говорить о существовании шаманского комплекса как универсального явления. И вместе с тем такую же универсальность приобрел и тезис о психической неуравновешенности шамана. Описывая шаманизм других регионов, например, Индонезии, ученые механически переносили в свои работы посылку о нервноболезном шамане, выдвинутую исследователями северо-сибирской зоны: здесь, как принято считать, существовала классическая модель шаманизма [Wilken 1912, III: 325, 375; Loeb 1929: 60–84; Cuisinier 1936: 4]. Но если в Северной Сибири действительно встречаются нервные заболевания, связанные с полярной истерией, то чем же тогда объяснить их, например, в Индонезии или Южной Америке? Это положение никак не аргументировалось, а воспринималось как сложившаяся готовая формула.

Первым, кто подверг сомнению это устоявшееся мнение, был С. М. Широкогоров. Он принадлежал к тому типу ученых, для которых «привычность, естественность» той или иной идеи еще не служили доказательством ее истинности. В своем монументальном этнопсихологическом исследовании, посвященном тунгусам, он глубоко раскрыл и проанализировал психологические условия формирования тунгусского шаманства и уделил большое внимание болезненным состояниям психики у тунгусов. Но это не мешало ему отметить физическое и психическое здоровье тунгусских шаманов, иначе «физическая немощь не позволила бы ему владеть собою по своему желанию, а нервное и психическое заболевание в решительный момент могло бы воспрепятствовать поддержанию экстаза и все камлание превратить в обыкновенный нервный припадок» [Широкогоров 1919: 60–62]. Шаман, по мнению С. М. Широкогорова, должен уметь контроли-

ровать свои мысли и приводить себя в состояние экстаза, а также поддерживать и регулировать это состояние в течение того времени, какое требуется для камлания, учитывая при этом характер аудитории и цель камлания [Shirokogoroff 1935: 362].

Уно Хольмберг (Харва), исследовавший шаманизм сибиро-алтайской зоны, также, хотя и довольно осторожно, отходит от господствовавшей ранее точки зрения: «То, что болезненные состояния являются предпосылкой для шаманской профессии, еще не нашло удовлетворительного объяснения, но совершенно ясно, что сибирские шаманы, пользующиеся большим уважением, сохраняют его не только за счет душевной болезни» [Holmberg (Harva) 1938: 456].

Вслед за первыми сомнениями появляются уже прямо противоположные мнения о шамане. Исследовательница шаманизма у индейцев Северной Америки М. Бутейе категорически заявила, что шаман «ни по своему состоянию, ни по своему поведению в обыденной жизни не отделен от остальной массы людей непреодолимым барьером» [Bouteiller 1950: 36]. С ней солидарны и другие исследователи шаманизма Северной Америки. Но это еще не означало, что отныне стала преобладать эта точка зрения. И сейчас еще можно проследить своеобразное равновесие: в общих работах по религии, шаманизму, духовной культуре в целом, как правило, высказывается традиционное мнение о личности шамана, (исключение составляет книга М. Элиаде о шаманизме), а в конкретных работах такой взгляд часто подвергается сомнению или оспаривается [Spencer 1970: 1–32; Murphy 1964: 70; Butt, Wavell, Epton 1967: 40]. Этот вопрос усиленно дискутировался в 50-х годах, когда его коснулись ученые этнопсихологической школы, разрабатывающие проблемы шаманизма в широком контексте взаимодействия культуры и личности. И внутри одной этой школы сразу же обозначились крайности. Почти одновременно выходят два исследования этнопсихологов на одну тему и во многом сходные, но в них высказываются прямо противоположные взгляды на шамана [Linton 1956; Culture 1959]. Характерны уже их заглавия: «Культура и психические расстройства» (автор Р. Линтон), «Культура и психическое здоровье» (редактор М. К. Оплер). В последнем проводится идея о том, что шаман ничем не выделяется среди обычных людей.

Большим авторитетом в области изучения культуры в настоящее время является А. Ф. Уоллес, который рассматривает шамана в плане структуры личности и ее внутреннего кризиса [Wallace 1961; Wallace 1966; 1968: 62–89]. Статистика, по его мнению, достаточно ясно показывает связь шаманизма с эмоциональными расстройствами; имеющиеся данные прокомментированы многими учеными. А. Ф. Уоллес отмечает, что процесс становления шамана сходен в общих чертах в различных частях мира, и его можно охарактеризовать как шизоидный распад личности. Взгляды Уоллеса, так же как и многих его предшественников — этнографов А. Л. Кребера, В. Г. Богоразы, этнопсихологов Р. Линтона, Р. Бенедикт, этнопсихиатров Е. Акеркнехта и Ж. Девере, — психиатр Ю. Силвермен подтверждает экспериментальным путем [Silverman 1967: 21–32]. Продолжая и развивая в этнографии

метод психоанализа З. Фрейда, экспериментатор использует также выводы крупнейших этнографов. Ю. Силвермен наблюдал больных шизофренией в клинических условиях и выявил пятиступенчатую модель их поведения. Полученный синдром он сопоставил с характеристикой поведения шаманов, данной в трудах этнографов. Выяснилось, что клиническая картина заболевания шизофренией совпадает с системой поведения шаманов. Однако эксперимент Силвермена нельзя считать удачным, поскольку он ограничил свою задачу и исследовал только ярко выраженные формы психопатологического поведения шаманов. Поэтому не удивительно, что его эксперимент подтвердил распространенную и традиционную точку зрения. Материал был подобран тенденциозно и состоял лишь из отдельных случаев психопатологического поведения шаманов, между тем как выводы исследователя претендовали на всеобщность. Гораздо показательнее другой эксперимент, точнее, серия постепенно усложнявшихся психологических опытов по изучению функций головного мозга у обычных людей и у шаманов, проведенных в психологических лабораториях Университета Мак Джилла в США. Результаты оказались настолько важными и интересными, что были доложены на симпозиуме по шаманизму, состоявшемся в 1962 г. в Або [Nordland 1967: 166–185]. Была поставлена задача — выявить материальную подоплеку того, что относится к сфере подсознательного и что по традиции в применении к индивидуальному шаманскому опыту называют *экстазом*, *галлюцинацией*, *трансом*. Исследователи отказались принять на веру «простое» и «очевидное» значение этих слов. Только так можно было избежать, наконец, постоянной логической ошибки, описания понятий, основных для данной проблемы, но не до конца ясных, через другие, еще более неясные и расплывчатые. Сначала был произведен эксперимент с психически и физически здоровыми людьми в условиях сенсорной недостаточности, т. е. когда сведены до минимума световые и звуковые раздражители, а также осязательные способности или введено длительное и монотонное действие одного вида раздражителя. В результате оказалось, что любой человек при определенных условиях (исключая сон, гипноз или интоксикацию) способен испытать то состояние, которое, за неимением другого термина, мы называем галлюцинациями, и которое раньше считалось свойственным только нервноболюшему шаману. Подобное состояние является естественной реакцией церебрального аппарата на недостаток чувственных раздражений. Шаман же, однажды испытав такое состояние, навсегда убеждается, что он имел контакт с духами. Кстати, полученные выводы полностью соотносятся с теоретическими положениями советской психиатрии, изучающей те же явления: «Понять природу галлюцинаций во многом помогают современные представления о механизме циркуляции импульсов в определенных функционально-динамических системах мозга с обязательным сличением новой информации с имеющейся в запасе. При этом обнаруживается, что, если по одному из каналов воспринимающей системы перестает поступать информация, в системе создается “угрожаемое” положение, в результате чего происходит экстраполяция хранящихся

в памяти образов и представлений <...> С подобного рода механизмом мы встречаемся при состояниях сенсорного голода (всевозможные виды сенсорной изоляции) <...> Мы рассматриваем все истинные галлюцинации как результат экстраполяции ассоциаций, образов, воспоминаний в ответ на недостаток новой информации» [Портнов, Федоров 1971: 36–37]. Таким образом, отпадает, видимо, один из характерных признаков, позволяющих считать шамана больным.

Проводились опыты по изучению собственно мыслительной деятельности функций головного мозга в момент транса у шаманов из племени апачей. В результате было доказано, что у шамана преобладает интуитивный способ познания, который реализуется не в словах и понятиях, как логическое мышление, а в комбинации различных образов и картин. Скорее всего, можно говорить об органическом сочетании вербального мышления с чувственными восприятиями и представлениями. Не об этом ли писал в свое время еще С. М. Широкогоров, который старался понять поведение шамана в состоянии экстаза: «В это время его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с этим приобретает ряд новых возможностей сознательного и бессознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза» [Широкогоров 1919: 60].

Подобный синтетический характер имеет мышление особого рода — художественное мышление [Митрофанов 1971: 134–136]. Естественно говорить поэтому, что в отличие от остальных людей шаман обладает именно художественным мышлением.

Следующим шагом было изучение «структуры» личности в момент транса шаманов и псевдошаманов племени апачей в резервации Мескалери. Во время эксперимента применялся распространенный тест в виде цветковых пятен (так называемый тест Роршаха). Выяснилось при этом, что шаманы, в отличие от псевдошаманов, обладают особой способностью «регрессии», т. е. могут экстраполировать хранящиеся в их памяти образы и представления, вызвать в себе эмоциональную реакцию на них; при этом они как бы все время смотрят на себя со стороны, контролируют себя. Исследователи пришли к выводу, что с точки зрения современной психологии шамана нужно рассматривать как «личность, обладающую необычайно большой способностью контакта со своими собственными запасами переживаний вплоть до невербального уровня, а также строить комбинации, неуловимые и не прослеживаемые на этом, уровне» [Nordland 1967: 166–185]. Это явление также характерно именно для художественного мышления и составляет важнейший аспект психологии творчества вообще.

Полученные результаты дали основание одному из инициаторов эксперимента, Бойеру, прийти к заключению, что в целом шаманы — типичные представители племени апачей и проявляют полное психологическое соответствие с ними. Их отличие — в большей потенциальной творческой энергии.

Если мы теперь снова вернемся к истории вопроса о личности шамана, то нам придется констатировать, что умозрительным путем невозможно примирить крайние точки зрения. Даже экспериментальные исследования не обладают абсолютной доказательной силой. С помощью эксперимента нашли подтверждение взгляды, противоположные друг другу. И зависит это отнюдь не от недостаточной точности или тщательности процедуры исследования, а прежде всего, от позиции исследователя. Спор часто носит схоластический характер и может продолжаться бесконечно, потому что основа его — принципиально разный подход к изучению культур иных психических типов, иного уровня общественного сознания, чем та, к которой принадлежит исследователь, а также разное представление о том, что такое «норма» поведения. Исследуя личность шамана, ученый имеет дело с культурой, хронологически и этнически отдаленной от своей; ему в значительной степени чужды структура сознания и нравы далеких от него народов. Тем не менее, он невольно описывает культуру в привычных для него категориях, применяет к ней мерки, идеи, представления, порожденные совершенно другой эпохой и другой культурной традицией. Как искажает подобный метод реальную картину (преимущественно на примере средневековой культуры), прекрасно показано в трудах Ю. М. Лотмана, М. И. Стеблина-Каменского, Д. С. Лихачева [Лотман 1964; 1967; 1969а; 1971; Лихачев 1969; Стеблин-Каменский 1971], призывающих подходить к любому культурному явлению с точки зрения имманентно выраженных в них представлений. Может быть, еще в большей степени это относится к древним культурам, в которых сохранились черты шаманского комплекса. Конечно, с точки зрения той культуры, которая принимается за норму, другая система культуры воспринимается не как культура иного психического типа, не как непохожая, а как не соответствующая некоей норме. И к поведению шамана в таком случае применяется, по словам Ю. М. Лотмана, другой код неидентичной кодовой структуры, который не дешифрует его [Лотман 1967: 32]. Кроме того, надо учесть, что само понятие нормы не только различно в разных коллективах, но имеет многоступенчатый характер внутри одного коллектива [Чернов 1967: 54].

Явления шаманского комплекса принадлежат культуре иного психического «спектра» и в пространстве (они существуют в настоящее время наряду с другими культурами), и во времени (они предшествуют некоторым нешаманским культурам). Поэтому к ним и неприменимы критерии, вырабатываемые при изучении культур европейских народов. К шаману неприменимы и чисто рационалистические нормы логического мышления. Это означает, что вопрос о личности шамана в том виде, в каком он существует, просто отпадает. С точки зрения понятий и представлений той культуры, выразителем которой он является, шаман, конечно же, человек вполне нормальный.

Проблема «нормы» занимает особое место в этнографических исследованиях. Р. Бенедикт считает ненормальным человека, поведение которого не соответствует господствующим в его культуре нормам. О необходимости

учитывать относительность понятия «норма» при изучении шаманизма и религии говорит И. М. Льюис в своей недавно вышедшей книге. Такая же мысль содержится в указанной выше работе И. А. Чернова: поведение человека считается нормальным, если оно не выпадает из общепринятой системы поведения в данном социальном организме и не вызывает эмоциональной реакции (положительной или отрицательной) у других членов коллектива. Поведение шамана вполне удовлетворяет этим требованиям [Benedict 1935: 258–270; Lewis 1971: 184–187; Чернов 1967: 54]. Его поведение не только не выпадает из общепринятой системы поведения в данном коллективе, но и оказывает на нее в известном смысле формирующее влияние. Благодаря своим знаниям и особой технике, путем самовнушения и самоконтроля он прекрасно владеет своей психикой, доводя себя до состояния, внешне сходного с безумием, но никогда не впадает при этом в бесконтрольную истерию. Обладая повышенной рефлексивной способностью, он может «моделировать» психику других людей и таким образом управлять психологической атмосферой и сознанием своих соплеменников². И если все-таки неизбежно приходится в наших понятиях говорить о сущности действий шамана, то нужно проводить аналогию с актером и художником в самом широком смысле слова. По характеру мышления и поведения, в котором обязательно присутствует «игра» — реализация одновременно двух планов — практического и условного, шамана скорее можно сравнить с актером. Такое сопоставление отнюдь не парадоксально. Параллель «шаманское камлание — театральное действие» не раз проводилась исследователями. В. Н. Харузина отмечала такие элементы драматического искусства в камлании, как перевоплощение, диалоги, мимика, жесты. Она показала, в основном на материале сибирского шаманизма, как элементарные формы драматического представления в камлании, так и сложные многоактные действия с массой действующих лиц, исполняемые одним шаманом [Харузина 1928: 29–43]. Образное сравнение шамана и артиста вскользь высказывается В. Шмидтом, видевшим в шаманской практике корни происхождения театра [Schmidt 1926a: 326, 334]. Мысли В. Шмидта развил Д. Шредер, который рассматривал шаманское камлание как своеобразный театр одного актера, где в одном лице и в одном действии соединились мифология и ритуал, мистерии, охотничьи пляски, т. е. все те представления, которые в разные периоды истории выделились в самостоятельные виды искусства [Schröder 1955: 875–876]. Однако до сих пор больше отмечалось внешнее сходство шаманского камлания с драматическим представлением. Но суть дела не столько в том, что шаманское камлание по своему содержанию и функциям напоминает театральное представление. Главное, что у исполнителя — шамана и актера — родственная, вернее, одна и та же психологическая основа творческой деятельности: способность мыслить чувственными образами и обращаться к запасам прежних пережи-

² Шаман отнюдь не нервно или психически больной, скорее он психиатр. См. об этом в кн.: [Туголуков 1969: 171].

ваний. В теории психологии актерского творчества К. С. Станиславским был выделен ряд элементов духовной и физической природы артиста, благодаря которым происходит зарождение эмоций и внешнее проявление этих эмоций. К ним относятся: запас жизненных впечатлений, видения внутреннего зрения, устойчивое внимание, развитое воображение, эмоциональная память, натренированное тело и др. [Станиславский 1954: 6]. Благодаря взаимодействию и взаимосвязи этих элементов актер может привести себя в естественное творческое состояние (К. С. Станиславский называет его самочувствием). Нетрудно заметить, что тот же внутренний механизм характеризует и шамана: запас жизненных впечатлений у актера — то же, что и способность регрессии у шамана, внутреннее видение актера можно сопоставить с образными представлениями у шамана. Подобно тому, как артист управляет своим творческим процессом по определенным законам природы, вызывая вдохновение, так и шаман овладевает внутренней техникой своего искусства, суть которого — сознательное управление подсознательным, или, как говорил К. С. Станиславский, «естественное возбуждение творчества органической природы с ее подсознанием» [Станиславский 1954: 6]. Благодаря этому шаман может вызвать в себе внутреннее переживание такого состояния, когда ему действительно кажется, что душа покидает телесную оболочку и вступает в контакт с миром духов (состояние экстаза); он способен передать внешнее воплощение этого состояния в акте камлания. Но многогранная тема «шаман и актер» требует самостоятельного исследования и к теме «личность шамана» в ее традиционном понимании прямого отношения не имеет.

ПРОБЛЕМЫ ШАМАНИЗМА В ТРУДАХ М. ЭЛИАДЕ¹

Трудно назвать какой-либо другой этнографический или историко-религиозный объект, который на протяжении всей истории его изучения обладал бы такой силой притяжения и возбуждал бы такой острый интерес и столь же острые разногласия, как шаманизм. Например, к 1932 г. исследования по шаманизму только в русской этнографической науке составили уже 650 названий [Попов 1932]. Непрерывное внимание к проблемам шаманизма со стороны историков религии, этнографов, психологов и даже парапсихологов породило столь многочисленную литературу, что уже полущитя-полусерьезно был поставлен вопрос об особой отрасли науки — шаманологии [Schröder 1953: 671]. Однако, несмотря на обильный поток литературы, надо все-таки отметить, что отдельные проблемы шаманизма освещены крайне неравномерно. И сейчас еще в силе остается заявление Д. К. Зеленина, высказанное им в отношении сибирского шаманизма в 1935 г.: «Сибирское шаманство изучали больше всего со стороны внешних его проявлений. Шаманский ритуальный костюм и бубен, процесс шаманского камлания, шаманские фокусы, экстаз и средства к его возбуждению описывались чаще всего. В последние годы много внимания уделено социальной роли шаманства. В тени остается чисто идеологическое, так сказать, теоретическое содержание шаманской религии» [Зеленин 1935: 709]. Поэтому не случайно у исследователей этого явления после долгого ожидания теоретических работ по шаманизму сразу возник интерес к книге М. Элиаде «Шаманизм и древнейшие способы достижения экстаза» [Eliade 1951].

Чтобы понять значение работ Элиаде по шаманизму для изучения общих проблем шаманизма, надо хотя бы кратко познакомиться с выработанными ученым принципами исследования религиозных явлений, которые характеризуют основные его научные труды.

Многие работы Элиаде составляют неразрывное целое, так что каждая новая является продолжением предыдущей, в которой воспроизводятся в краткой форме ранее высказанные идеи, но основное внимание уделяется специфическому для данной работы аспекту рассмотрения религиозных представлений. Так, уже в одной из первых своих книг «Трактат по истории религии» [Eliade 1949] Элиаде касается ряда проблем, связанных с символической мировой дерева, ритуала небесного восхождения, священного пространства и мифологического времени, функций мифа и символа и т. д., которые получают дальнейшее подтверждение на новом конкретном материале в других его работах: в книгах «Образы и знаки» [Eliade 1961], «Шаманизм и древнейшие способы достижения экстаза» [Eliade 1951], «Священное и мирское» [Eliade 1965], «Религии австралийских аборигенов» [Eliade 1973]. Проблема символизирующего первобытного мышления вырастет

¹ Впервые опубликовано в: Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л, 1979. С. 241—258.

в самостоятельное исследование — книгу «Образы и знаки», а вопросы инициации будут специально рассмотрены в книге «Рождение и возрождение» [Eliade 1958]. В «Трактате по истории религии» Элиаде выделяет *мировое дерево* как космическую категорию, присущую первобытной религии; в книге «Образы и символы» — как мыслительную категорию, символ мировой оси, и представляет здесь всю цепь значений, связанных с мировым деревом и его многочисленными аналогами, а в работе по шаманизму описано конкретное воплощение этого символа в образе шаманского дерева. Взгляды Элиаде на роль шаманов, шаманизм, шаманскую инициацию, высказанные в книге по общим проблемам шаманизма, получают дальнейшее подтверждение на австралийском материале. В книге по религии австралийских аборигенов значительное место уделено вопросу шаманского избрания, выделены «сценарии» шаманских инициаций, установлено их сходство с инициациями шаманов у народов Центральной Азии и Сибири, с одной стороны, и Малайи, Индонезии и Огненной Земли — с другой [Eliade 1973: 151–155].

Существует не только тематическая, но и структурно-композиционная связь между работами Элиаде. Сам ученый считает, что вся его деятельность направлена на выяснение структуры и значения религиозных явлений. Его не удовлетворяют существующие до сих пор методы в изучении первобытной религии. Они укладываются, с точки зрения Элиаде, в два направления — эволюционистское (от О. Конта и Г. Спенсера до Э. Тэйлора и Дж. Фрэзера) и романтико-декадентское (Ж.-Ж. Руссо и французские просветители, Э. Лэнг и В. Шмидт). Оба направления, несмотря на их различия и взаимное отрицание методов, постулируют линейный путь развития религиозных представлений — либо как восхождение от простых, элементарных форм к более сложным (эволюционисты), либо как распад первоначально высокоразвитой религии (романтики-декаденты). Называя такой подход натуралистическим и теологическим, но не историческим, Элиаде считает, что он имеет определенное значение, но скорее для истории развития западноевропейской научной мысли, чем для понимания первобытной религии [Eliade 1973: XII–XV]. Ученый подчеркивает сложный характер первобытной религии, которая не сводится только к анимизму или аниматизму, тотемизму или фетишизму. По мнению Элиаде, при изучении религии надо исходить из ее собственных законов развития. Он предлагает рассмотреть первобытную религию по основным космическим категориям и культам, связанным с ними: солнца, луны, воды, мирового дерева. От анализа солярных и лунарных культов, культов плодородия и аграрных культов он переходит к морфологическому анализу мифов и описанию структуры символов. Элиаде считает, что расчленение религии на отдельные категории и описание их по типу словарных статей обладает рядом преимуществ. Такой подход помогает понять, как отдельные представления связываются в единую систему, а так как каждая категория прослеживается в различных пространственно-временных связях, то создается возможность одновременного анализа высших и низших религиозных форм.

Подобное рассмотрение освобождает, по мнению Элиаде, от априорного определения религии, но помогает ответить на вопросы, во-первых, что такое религия, и, во-вторых, в какой мере можно говорить об истории религии [Eliade 1949: 12]. В предисловии к этой книге видный современный исследователь и учитель Элиаде Ж. Дюмезиль отмечает, что, если взглянуть только на названия глав, сразу вспоминаются работы М. Мюллера. Но содержание этих глав, интерпретация представленного в них материала у Элиаде совсем иные. И в этом Дюмезиль видит заслугу ученого, благодаря которому «после бурной реакции против эксцессов натуралистической школы в современном религиоведении вновь признано важное значение тех представлений, которые являются первичным материалом мифологического мышления» [Eliade 1949: 8].

Такой же аналитический метод исследования характерен и для других книг Элиаде. Так, чтобы показать специфику архаичного сознания, в книге «Образы и знаки» он исследует различные мыслительные категории, связанные с представлением о мире, мировом дереве, времени, вечности и истории, боге и т. п. Элиаде акцентирует внимание на символическом характере первобытного мышления. «Символ, миф, образ — это истинные сущности интеллектуальной жизни людей на протяжении всей истории человечества, это способ мышления и существенная функция человеческого сознания. Символическое мышление — отнюдь не привилегия детей, поэтов и людей с неустойчивым интеллектом: оно составляет неразрывное целое с человеческим бытием <...> Символы и мифы идут из такой глубины, где они неотделимы от существования человека», — пишет он [Eliade 1961: 11–12, 25]. Считая, что передать конкретным термином смысл символа — значит уничтожить его как средство познания [Eliade 1961: 15], Элиаде постепенно раскрывает многозначную природу символических представлений о мировом центре, времени, описывает архетипы инициации и ассоциативную символику раковин, прослеживая всю цепь связанных друг с другом значений от элементарных образов до сложных мотивов спирали в изобразительном искусстве. «Символика, — пишет Элиаде в заключение, — прибавляет новую ценность предмету или действию, не нанося никакого ущерба его существующей ценности <...> символическое мышление раскрывает их как непосредственную реальность, не уменьшая или недооценивая ее. При таком взгляде не существует замкнутой вселенной, нет предметов, взятых в отдельности, самих по себе, все связано друг с другом в компактной системе соответствий и движений» [Eliade 1961: 178].

Интересно в этом плане сравнить взгляды М. Элиаде и К. Леви-Стросса на первобытное мышление и миф. Для Леви-Стросса первобытный человек — философ, обладающий интеллектуальной гибкостью ума и особой логической познавательной способностью, для которого миф является логическим инструментом разрешения противоречий [Леви-Стросс 1970: 153–164; Мелетинский 1970: 165–173]. Для Элиаде первобытное мышление все пронизано символикой, и миф — это механизм символического познания мира.

Несмотря на то что книга «Образы и знаки» посвящена структуре религиозных символов, Элиаде подчеркивает, что непременным условием изучения любых религиозных явлений должен стать принцип историзма. Он пишет, что обобщение и систематизация материала возможны лишь в том случае, если учитывается, в какой исторической обстановке выкристаллизовывается данное понятие, символ, и как они интегрируются в определенной культуре. Однако здесь у Элиаде не везде, а только в описании группы ассоциативных символов, связанных с раковинами, действительно удачно сочетается исторический подход со структурным анализом. Мысль о соблюдении принципа историзма в изучении религиозных явлений получает более четкое выражение в книге по религиям австралийских аборигенов. Опираясь на труды видных исследователей-австраловедов Б. Спенсера, Ф. Гиллена, А. Хауитта, А. Элькина, Р. Берндта и др., Элиаде создал обобщающую работу по этой теме. Описывая представления о верховном божестве и культурных героях, погребальные обряды и «сценарии» шаманских инициаций у ряда племен Австралии, Элиаде, пользуясь аналитическим методом, выявляет структуру австралийской религии в целом. Он отстаивает «историчность» самой так называемой первобытной религии и выступает против широко распространенного мнения об аборигенах Австралии как детях природы, остановившихся на определенной стадии развития истории и обладающих статичной и монолитной культурой. Культура австралийцев — это результат длительного исторического развития, в ходе которого они творчески воспринимали культурные влияния, шедшие из Меланезии, Юго-Восточной Азии и даже из Индии. Элиаде подчеркивает, что у австралийцев имеется собственное понимание истории, специфическое историческое сознание, которое резко отличается от европейского: «Австралийцы имеют дело со своей собственной “священной историей”, т. е. с мифическими и творческими деяниями, в результате которых была создана их культура, общественные институты и человеческое существование приобрело смысл...» [Eliade 1973: XV–XVI].

М. Элиаде говорит об отличии исторического сознания австралийцев от европейского, я бы сказала, от современного европейского, так как взгляд на историю у средневекового европейца, унаследованный им от эпохи варварства, мало чем отличался от австралийского. «История для австралийца, — пишет Элиаде, — это отнюдь не серия непреложных событий, протекающих в одностороннем историческом времени. У них нет историографии; все исторические события становятся частью их священной истории, т. е. мифологизируются» [Eliade 1973: 186]. А вот что пишет по поводу средневековых взглядов на исторический процесс советский исследователь А. Я. Гуревич: «История не представлялась уму средневекового человека самостоятельным, спонтанно по своим имманентным законам развивающимся процессом — этот поток во времени получал свой смысл только при рассмотрении его в плане вечности» [Гуревич 1972: 11].

Такой взгляд на историю тесно связан и с особым представлением о времени — сложной философской проблемой, которая постоянно рассматри-

вается в разных аспектах в трудах Элиаде. Он говорит о мифологическом времени у австралийцев, определяя его вслед за Стэннером термином *время сновидений* (*dreaming time*). Это, в сущности, время творения, «время до всякого времени», начало всех времен, которое воспроизводится в любом священном действии австралийцев — празднике, ритуале, рассказывании мифа [Eliade 1973: 186]. Более полную характеристику подобного представления о времени, присущего архаичному сознанию, мы находим в книге Гуревича: «Архаичное сознание антиисторично. Память коллектива о действительно происшедших событиях со временем перерабатывается в миф, лишаящий эти события их индивидуальных черт и сохраняющий только то, что соответствует заложенному в мифе образу; события сводятся к категориям, а индивиды к архетипу. Новое не представляет интереса в этой системе сознания, в нем ищут лишь повторения прежде бывшего, того, что возвращает к началу времен. При подобной установке по отношению к времени приходится признать его “вневременность”. Здесь нет ясного различия между прошедшим и настоящим, ибо прошлое вновь и вновь возрождается и возвращается, делаясь реальным содержанием настоящего. Но, утрачивая самостоятельную ценность, настоящее вместе с тем наполняется более глубоким и непреходящим содержанием, поскольку оно непосредственно соотносено с мифическим прошлым, являющимся не только прошлым, минувшим, но и вечно длящимся» [Гуревич 1972: 88].

Такое восприятие времени способствует и закрепляет представление о циклическом характере истории, свойственное австралийским аборигенам. Добавим к этому, что именно такая циклическая концепция времени и мифологическое мировоззрение определили специфику содержания и формы исторических описаний [Топоров 1973: 106—150], и не только древних, но и средневековых: примером может служить малайская средневековая историография, в которой даже современные автору события явно мифологизируются и в которой с современной точки зрения отсутствует грань между правдой и вымыслом [Ревуненкова 1972: 260—274]. Развивая далее свои взгляды на исторический характер религиозных представлений, Элиаде высказывает свое мнение в методе их изучения: «...конечная цель истории религии не только в том, чтобы указать на существование определенных типов религиозного поведения, описать их символический и теологический смысл, а скорее всего в том, чтобы понять их значение. Но эти значения не даны раз и навсегда, они не окаменевают в независимых религиозных моделях, они “открыты” в том смысле, что изменяются, растут и творчески обогащаются в ходе истории» [Eliade 1973: 200]. Подтверждением этих взглядов является его анализ связи религиозных институтов с социальной историей на примере движения Курангара, с невероятной быстротой распространившегося среди многих австралийских племен. Элиаде показал, что в этом движении выражена реакция против традиционных религиозных представлений старого поколения, но эта неудовлетворенность старыми институтами в конечном счете выражается в возрождении общеавстралийской религиозной модели в новых формах [Eliade 1973: 175—186].

Признание сложного характера первобытной религии и рассмотрение религиозного явления как факта, наделенного социальным, экономическим, психологическим и историческим смыслом (чисто религиозных явлений, по мнению Элиаде, не существует) [Eliade 1964: 168], отказ от применения европоцентристских взглядов и неадекватных масштабов при исследовании древних, в частности австралийских, религий — все это звучит очень актуально не только для изучения религиозных представлений, но и культуры в целом у любого народа. В этом и заключается принцип историзма у Элиаде, но применяет он этот принцип лишь до определенных пределов. Элиаде остался чужд метод сравнительно-исторического исследования. Хотя он сам говорит, что «любое религиозное явление одновременно есть и историческое явление, так как оно имеет место в определенное историческое время и обусловлено всем тем, что происходило до него» [Eliade 1964: 168], тем не менее он не считает возможным на основании современных данных реконструировать древнейшие представления человечества. Понять структуру и значение архаичного типа культуры — это не значит проникнуть в какую-то первоначальную стадию развития. Поэтому реконструкция первобытных социальных или религиозных институтов на австралийском материале — это химера, с точки зрения Элиаде [Eliade 1973: 186]. Такой взгляд логически не может не привести к отказу от возможности понять происхождение религии. И действительно, он считает, что историк религии может только раскрыть сущность религиозного явления, но вопрос о происхождении религии для него недоступен [Eliade 1964: 168–169]. Скепсис, с которым смотрит Элиаде на вопросы реконструкции прошлого и происхождения религии, — это результат широко распространенных теорий, отрицающих закономерности исторического развития и историко-типологический подход к явлениям культуры².

Отмеченные выше взгляды Элиаде на специфику архаичного сознания и метод его исследования проявились и в его книге «Шаманизм и древнейшие способы достижения экстаза». Он ставит задачу «охватить шаманизм во всей совокупности его черт, обобщить отдельные исследования по психологии, социологии и этнологии шаманизма, представить одновременно историю и морфологию этого комплексного явления, отведя ему соответствующее место в истории религии» [Eliade 1951: 9]. Он исследует шаманизм аналитически, так же как исследовал первобытную религию и мифологическое мышление, т. е. расчленил его на отдельные компоненты: получение шаманского дара, инициацию, функции и символику костюма и атрибутов. Затем Элиаде переходит к конкретному описанию региональных и исторических форм шаманизма: от индоевропейских древностей до современных шаманских представлений Северо-Восточной, Центральной и Юго-Восточной Азии, Северной и Южной Америки, Австралии и Океании. Известные из других книг взгляды Элиаде на роль символов в первобытном мышлении получают освещение теперь уже в системе шаманизма

² Критику подобных теорий см.: [Бутинов 1968: 89–154; Кабо 1972: 53–67].

(образы мирового дерева и его аналогов, символика костюма, атрибутов). Вновь встает в этой работе и проблема мифологического времени. Шаман в состоянии экстаза как бы возвращается к началу всех начал, когда все было единым: мир, природа, божества. А в работе по религии австралийских аборигенов Элиаде еще резче выразил эту мысль, связав проблему шаманизма со специфическим восприятием времени и особым историческим сознанием австралийцев: шаман благодаря своей экстатической способности живет одновременно в двух мирах — в настоящем мире своего племени и в священном мифологическом времени, когда первоначально еще жили на земле. Выйдя за пределы своего земного существования, шаман осуществляет посредничество между своим племенем и героями священной истории, как бы возвращаясь в то время, когда все создавалось, и возрождая это «начало всех начал». При этом он выступает как творец новых мифов и ритуалов, которые постоянно вводятся в традиционную историю племени [Eliade 1973: 129, 187]. Проблемы шаманизма Элиаде рассматривает в более широком контексте проблем, связанных с первобытным мышлением. В то же время шаманизм давно интересовал ученого как тема, заслуживающая вполне самостоятельного исследования, и можно даже проследить постепенное формирование его взглядов на это явление. Еще в 1946 г. вышла статья Элиаде «Проблемы шаманизма» [Eliade 1946: 1–50] — прообраз его будущей книги. В ней ученый выступает против утвердившегося в науке психопатологического подхода к изучению шаманизма, крайним выражением которого была книга Ольмаркса [Ohlmarks 1939].

Элиаде соглашается с Ольмарксом в том, что необходимо отделить шаманизм в строгом смысле слова от явлений, сходных с ним, но отрицает выделенные Ольмарксом следующие пять признаков истинного шаманизма: 1) идеологический (т. е. интерпретация, которую дает шаман своему экстатическому состоянию); 2) этнографический (музыка, наличие бубна, чревоушание, участие помощников); 3) социологический; 4) функционально-этнологический; 5) психологический (более интенсивный опыт шамана по сравнению со знахарем и магом).

По мнению Элиаде, линия разграничения проходит там, где начинается особая магическая теория и техника шамана, прежде всего проявляющаяся в способе лечения — отыскании души больного. Техника шамана состоит в путешествии его в потусторонние миры, в страну мертвых. Это — одна характерная черта шаманизма. Другая характерная черта — его способность в транс совершать путешествие на небо, но транс шамана — не его личный, индивидуальный опыт, он связан с космологической теорией. В этой статье Элиаде еще не дает определения шаманизма и шамана, не представляет тот огромный историко-сравнительный материал, которым будет насыщена его следующая книга, но в ней уже изложены ее основные принципы.

Работа Элиаде «Шаманизм и древнейшие способы достижения экстаза» вызвала необычайный резонанс в науке, ни одно серьезное исследование по шаманизму уже не может обойтись без нее. Что же нового внес Элиаде в исследование шаманизма? Его книга — своего рода отрицание психопато-

логического направления в изучении шаманизма, безраздельно господствовавшего до середины 1930-х годов. Элиаде не считает возможным определить шаманизм как явление, связанное прежде всего с личностью шамана, притом личностью нервнобольной, слабой, истеричной. К шаманизму нужно подходить не с точки зрения личности, а с точки зрения выраженного в нем явления. Экстаз и есть такое всеобщее, универсальное явление, которое не ограничено хронологически какой-либо эпохой или культурой, но меняет свой смысл в различные исторические периоды, в различных типах культуры и в различных религиях. То, что Элиаде тесно связал шаманизм с понятием экстаза, еще не было чем-то оригинальным. Нет исследователя, который бы не признавал экстатическую способность необходимым признаком шамана. Разница между учеными в подходе к этому явлению заключалась лишь в том, считали ли они экстаз главной и первоначальной чертой шамана или признавали его вторичную, производную роль от психопатологического состояния. Русские исследователи шаманизма В. Г. Богораз и особенно Д. К. Зеленин считали, что экстаз, так же как и связь шамана с духами, не играли первоначально существенной роли в шаманизме, который возник как способ лечения. Экстаз стал играть значительную роль лишь на поздней стадии развития шаманизма [Зеленин 1936: 358]. Большинство же зарубежных исследователей логически связывает возникновение шаманизма с экстазом. Элиаде принадлежит к их числу. Экстаз он считает тем минимальным и необходимым признаком, без которого трудно говорить о шаманизме. Может даже показаться, что он вообще сводит шаманизм к экстазу, когда говорит: «Шаманизм — это древнейшая техника экстаза» [Eliade 1951: 18], — если не иметь в виду его более широкий взгляд на это явление, высказанный несколькими строками выше: «Шаманизм — это именно архаичный способ достижения экстаза, одновременно мистика, магия и религия в широком значении слова» [Eliade 1951: 14]. Тем не менее именно это лаконичное и, по собственным словам Элиаде, слишком смелое определение шаманизма вызвало такой отклик и полемику, какой еще не было за весь период изучения шаманизма. Взгляд Элиаде, пленивший своей простотой и внутренним единством, сразу завоевал большую популярность. Появился целый ряд работ, которые прямо исходят из его теории, принимают ее безоговорочно; некоторые предпочитают давать более развернутые определения шаманизма, но в основе их все-таки лежит лаконичная формула Элиаде. Полностью разделяют его точку зрения исследователи религий Юго-Восточной Азии и Африки Х. Г. Кворитч Уолз и Л. Хойш, шведский религиовед — специалист по народам Северной Азии — Ивар Паульсон [Quaritch Wales 1957: 62; Heusch 1962; Paulson, Hultkrantz, Jettmar 1962: 129]. Вообще с момента появления книги Элиаде по шаманизму почти в каждой фундаментальной работе по этой теме выражается либо восторженно положительное (чаще всего), либо отрицательное отношение к его взглядам [Sterly 1965: 23]. После выхода книги Элиаде особенно усилился интерес к проблемам экстаза. Появились специальные труды, которые ставят вопросы: что такое экстаз, одержимость, норма. Возник ряд дополни-

тельных терминов: *экстаз*, *псевдоэкстаз*, *полудержимость*, *подверженность* и т. д. Состоялся даже специальный симпозиум по проблеме одержимости, в котором приняли участие психологи, религиоведы, этнографы [Lewis 1971: 118]. Обширная методологическая и психологическая литература по теме «экстаз» превратила ее в самостоятельную область исследования, подчас уже не связанную непосредственно с шаманизмом.

Некоторые ученые не считают обязательным четко разграничивать понятие *экстаз*, *транс*, *одержимость* и употребляют соответствующие термины как эквивалентные и взаимозаменяемые (Х. Финдайзен, Э. Арбманн, И. Стерли) [Findeisen 1957: 238; Arbmman 1963; Sterly 1965: 218]. А. Метро, изучавший шаманизм Южной Америки, не делает различия между терминами *транс* и *одержимость* [Métraux 1968: 117]. Однако большинство ученых призывает к терминологической точности, справедливо считая, что отсутствие ясных и точно обоснованных терминов только усугубляет трудности в определении понятия *шаманизм*, которое и без того едва уловимо и расплывчато. Элиаде также настаивает на необходимости четко различать и даже противопоставлять два понятия: *экстаз* и *одержимость*. Экстатический опыт, с точки зрения Элиаде, — это способность души освободиться от своей телесной оболочки, выйти за пределы своего индивидуального существования и предпринять путешествие в потусторонние миры, прежде всего на небо или под землю. Шаман — такой человек, который обладает только ему присущей магико-религиозной техникой, с помощью которой он совершает экстатическое путешествие на небо, в подземный мир или водные глубины. Шаман — великий хозяин экстаза [Eliade 1950: 299; 1951: 18]. Одержимость — непосредственно психическое влияние или вселение духов. Одержимость не является, по мнению Элиаде, необходимым элементом шаманизма в строгом смысле слова. Более того, одержимость представляет собой вторичный момент в шаманизме и первоначально чуждый ему [Eliade 1951: 434]. Это положение Элиаде горячо оспаривалось теми, кто признавал одержимость основным признаком шаманизма. Дело в том, что почти одновременно с Элиаде и независимо от него сходный подход к шаманизму провозгласил и В. Шмидт. Он также считал необходимым разграничить понятия *экстаз* и *одержимость*, но при этом именно одержимость, т. е. способность вмещать духов, признавал свойством истинного шаманизма. В результате один и тот же тунгусский шаманизм для Шмидта является настоящим и классическим типом шаманизма, а для Элиаде — нет (для него таковой — чукотский шаманизм). Кроме того, сам Элиаде, считая, что оба явления все-таки относятся к шаманизму, хотя и в неравной степени, дал возможность развивать свой взгляд в двух направлениях: существенную черту шаманизма одни видят в экстазе, другие — в одержимости. Х. Финдайзен, видный исследователь сибирского шаманизма, не согласен с Элиаде: «Без одержимости нет шаманизма» [Findeisen 1957: 238]. А Х. Г. Кворитч Уолз, поддерживая Элиаде, идет еще дальше, заявляя, что для шаманизма вообще не характерна одержимость, что говорить об одержимости можно только в отношении медиумства [Quaritch Wales 1957: 62].

Шведские этнографы, развивая взгляд Элиаде, также считают, что *экстаз* и *одержимость* — это два абсолютно противоположных понятия, которые выражают два различных процесса [Paulson, Hultkranz, Jettmar 1962: 129–130].

Есть еще группа ученых, которые стараются сочетать высказывания Элиаде и Шмидта. Они признают, что необходимо различать экстаз и одержимость как два способа контакта с миром духов, но ни один из них в отдельности не является определяющим признаком шаманизма. Оба эти состояния все время взаимосвязаны или постоянно сопутствуют друг другу; четкую границу между ними провести невозможно (Х. Финдайзен, Д. Шредер, Льюис, А. Метро).

То, что экстаз и одержимость действительно взаимосвязаны настолько, что критерии для их определения часто одни и те же, пожалуй, лучше всего видно в книге М. Херманнса [Hermanns 1970: XIV]. Херманнс как раз относится к той группе ученых, которые призывают к строгой терминологической точности. Он не только различает *экстаз* и *одержимость*, но и вводит новое понятие — *подверженность* (*Umsessenheit*), т. е. частичное, лишь внешнее проявление вселения духов. Истинным экстазом Херманнс считает лишь такое состояние, когда мысль и поступки лиц находятся в полной зависимости от «сверхъестественных агентов» — духов или сил. Но, как известно, именно так определяет большинство авторов понятие *одержимость*. Опровергает такой односторонний взгляд на основной признак шаманизма малайский материал. У малайцев сохранились сакрализованные ритуальные танцы, которые являются одновременно и шаманским камланием. Центральный момент, кульминация всех танцев — состояние транса, передаваемое малайским термином *lupa* (буквально «забыть»). Цель одного такого танца — *белиана* (*belian*) — состоит в том, чтобы исполнитель изменил свою личность, телесную оболочку (*tukar badan*), перевоплотился в тигра, который является его духом-предком, вселяется в него, и от имени которого исполнитель танца говорит и действует. В другом танце — *гебиах* (*gebi-ah*) — момент высшего напряжения достигается тогда, когда танцовщица как бы выпускает свою душу. С точки зрения связи с духами в танце белиан мы имеем дело с одержимостью, а в танце гебиах — с экстазом, и все это проявляется в шаманизме одного и того же народа — малайцев.

Экстаз и одержимость признаются основными свойствами шаманизма, и одновременно дается двоякая интерпретация этих состояний независимо от того, какое содержание в них вкладывалось, а именно: рассматривать ли их в ряду патологических (В. Шмидт, Х. Финдайзен и др.) или нормальных явлений (М. Херскович, А. Метро, Э. Арбманн). Таким образом, проблема экстаза явно вышла за пределы этнографии и религиоведения в область психологии и психопатологии. И такой повышенный интерес к этой теме был вызван книгой Элиаде о шаманизме. В этом массовом увлечении проблемой экстаза и одержимости выявился новый подход к этому явлению — социологический [Lewis 1971: 118]. Творческим импульсом к написанию книги Льюиса послужила теория Элиаде, крупную заслугу которого он ви-

дит в сравнительном изучении экстаза. Однако, по мнению Льюиса, чрезмерное увлечение внутренней структурой общих символических мотивов и их историческими связями не дали возможности Элиаде уделить внимание социологическому анализу экстаза. «В сущности, — пишет он, — социология экстаза должна быть еще написана» [Lewis 1971: 25]. Льюис отвлекается от внешней, экспрессивной, театральной стороны экстаза. Его интересует прежде всего то, что выражает экстаз, каков его социальный смысл, как он концептуализируется в различных обществах и религиях. Для этого Льюис совершает интереснейший экскурс к народам Центральной и Южной Америки, демонстрируя зависимость функций шамана и института шаманизма от социальной структуры общества, в которой они действуют.

Внимание к вопросу об экстазе не ограничилось изучением его психологической и социологической стороны. Один из главных почитателей и в то же время главных оппонентов Элиаде Д. Шредер [Schröder 1955] подошел к экстазу с точки зрения его структуры и стал основателем структурного направления в изучении шаманизма. Шредер считает экстаз имманентным структурным принципом понятия *шаманизм*, объединяющим все его формы. В этом он абсолютно согласен с Элиаде, но на этом и кончается его солидарность как с Элиаде, так и со Шмидтом. Шредер полемизирует с обоими учеными сразу и одновременно пытается примирить их. Ему кажется недостаточно раскрытым как содержание понятий *экстаз* и *одержимость*, так и способ их применения. Оба ученых берут в качестве структурного принципа не универсальное, общечеловеческое явление экстаза, а его определенную историческую форму, при этом ограничивают смысл этого понятия только идеей путешествия шамана в потусторонние миры. Развивая свою теорию экстаза, Шредер подчеркивает, что самое важное в ней то, что душа (или жизненное начало) может не только отделиться от тела, но и вступить в непосредственное общение с существами потустороннего мира. Шаманский экстаз Шредер совершенно не согласен трактовать только как технику или искусство. Экстаз имеет свое содержание — негативное и позитивное. С негативной точки зрения, экстаз — это разъединение связи души и тела. Элиаде и ограничился, по мнению Шредера, только негативным содержанием экстаза, с которым непосредственно связана идея путешествия в космические зоны. Шредер, наоборот, развивает позитивное содержание экстаза, с которым связана идея перевоплощения. Но сколько бы подробно ни анализировал Шредер экстаз вообще и шаманский экстаз в частности, он справедливо считает, что шаманизм не исчерпывается экстазом. Шаманизм — это структурный комплекс, имеющий социальное и культурное значение, и Шредер предлагает следующее определение шаманизма: «Шаманизм — это установленная обществом и выраженная в определенной форме экстатическая связь людей с потусторонним миром, служащая интересам всего общества» [Schröder 1955: 879].

Книга Элиаде по шаманизму явилась тем центром, из которого как радиусы расходятся многочисленные исследования, так или иначе связанные

с его теорией. Как видно из вышеизложенного, самое большое влияние, во многом обусловившее направление научных поисков, оказало определение шаманизма как древнейшей техники экстаза. Однако, как ни важны исследования по психологии, социологии или структуре экстаза для понимания шаманизма, многие сугубо частные стороны этого явления для этнографического анализа оказываются не столь необходимыми. Для этнографа совсем необязательно решать вопрос о том, находится ли шаман в состоянии искусственного или естественного транса, экстаза или одержимости, который так часто занимает исследователей. Шаман, имея вполне нормальную психофизиологическую организацию, проходит специальный длительный цикл обучения под руководством наставника, в процессе которого он получает знания и овладевает особой техникой вызывать определенные симптомы болезней и управлять ими, поддерживать и регулировать состояние экстаза в течение того времени, какое требуется для камлания. В связи с этим вопрос о потере сознания, раздвоении личности и т. п. в состоянии экстаза просто отпадает, так как их нужно рассматривать в ряду не патологических, а нормальных явлений [Ревуненкова 1974а: 104–111]. Хотя повышенный интерес к экстазу, одержимости, трансу был вызван взглядами Элиаде, сам ученый не сводит шаманизм только к технике экстаза, провозглашая широкое понимание этого явления как «мистики, религии и магии одновременно» и анализируя его как историко-культурное явление, распространенное в разнообразных формах от Северной Азии до Огненной Земли. Между тем само содержание книги Элиаде осталось незамеченным, хотя до него не было исследования шаманизма в таком масштабе. При всем том, что Элиаде оперирует материалом по шаманизму очень многих народов и регионов, все-таки основные проблемы, относящиеся к структуре шаманизма, он освещает прежде всего на материале народов Сибири и Севера, используя при этом классические работы русских и советских исследователей: Б. Г. Богораза, В. И. Иохельсона, С. М. Широкогорова, В. Ф. Трошанского, В. В. Радлова, Д. Н. Анучина, Д. К. Зеленина, Л. П. Потапова и др. Ядро его книги составляет описание получения шаманского дара, инициации, костюма, мифологии у народов Севера, Центральной и Южной Сибири. Шаманизм этого ареала он называет шаманизмом в строгом смысле слова, так как здесь шаманские представления проявились в наиболее полной форме [Eliade 1951: 18–19]. Именно у народов Севера и Сибири Элиаде выделяет универсалии шаманизма и прослеживает типологические параллели к ним по всему миру. В этом можно и не согласиться с ним. Ведь понятие *северо-сибирский шаманизм* — условное, объединяющее самые разнообразные региональные формы шаманизма. Шаманские представления, например, у угорских народов или чукчей имеют соответственно больше сходства с семангскими на Малаккском полуострове или подобными же им представлениями у морских даяков, чем между собой. Поэтому не вполне правомерно принимать один тип шаманизма (например, сибирский, к тому же далеко неоднородный) за некий эталон, а все другие так или иначе сравнивать с ним. Надо ли вообще применять понятия *классический* и *неклассический*

в отношении шаманизма? Мы уже говорили, что один и тот же вид шаманизма — тунгусский — попадал в разные категории, в зависимости от того, что считать основным признаком шаманизма — экстаз или одержимость. И таким спорам не будет конца, если не отказаться от выделения так называемого классического типа шаманизма. Ведь сущность шаманизма всегда одна, и складывается она, по моему мнению, из трех составляющих (детерминант):

1. Мифологическая детерминанта: представление о трехчленном строении мира, космическом центре, связывающем три зоны Вселенной между собой.

2. Медиумная детерминанта: наличие лица, осуществляющего эту связь.

3. Ритуальная детерминанта: средство реализации этой связи — камлание.

Каждая из этих детерминант характеризуется признаками, раскрывающими ее содержание. Так, например, медиумная детерминанта определяется личностью шамана, его психологическими и функциональными особенностями, состоянием экстаза или одержимости, признаком становления и посвящения в шаманы. Ритуальная детерминанта определяется типом камлания, атрибутами, костюмом, употреблением тайного или сакрального языка. Все эти конкретные элементы, воплощающие схему шаманизма, могут очень широко варьироваться, меняться, по-разному сочетаться, могут вообще отсутствовать или появляться. Роль посредника может играть не только шаман, но и лицо, принявшее на себя его функции, или, наоборот, лицо, отпочковавшееся от шамана, но сохранившее связь с ним. Посвящение в шаманы может иметь форму обычного наставления или сложного инициативного обряда, атрибутом шамана может быть не обязательно бубен, но и функционально тождественный ему инструмент — барабан, гонг, раковина, при этом не всегда музыкальный. К камланию могут быть отнесены генетически связанные с ним, а иногда и типологически близкие к нему театрализованные представления, ритуальные танцы (например, у майяцев). Собственно говоря, конкретное выражение элементов, которые раскрывают характер детерминант, их всевозможные сочетания и пропорции и определяют все многообразие форм шаманизма, схема которого остается неизменной и устойчивой. Явно недостаточно считать шаманизм коряков, чукчей, эскимосов первичным и классическим только из-за экстаза, как это делает Элиаде. Деятельность шамана (*дукуна*) у кубу, главная обязанность которого совершать в состоянии экстаза путешествие в иные миры, который имеет свои знаки отличия и атрибуты и который прежде всего выполняет лечебную функцию, ничем не отличается от эскимосского или чукотского шамана. Для исследования вопроса о травестизме в шаманизме сибирские народы, кроме чукчей, представляют очень скудный материал, а даякские племена ибан и нгаджу — богатейший. Тот, кто интересуется механизмом становления шаманизма, скорее может проследить его у аборигенов Малаккского полуострова, живущих в глубинных районах,

крайне изолированно друг от друга и развивающихся в условиях естественной эволюции, чем у народов Сибири, подвергшихся с древнейших времен многочисленным этническим контактам. Но дело, конечно, не в том, чтобы подчеркнуть преимущества одной формы шаманизма по сравнению с другой, а в том, что вообще не существует идеальной модели шаманизма, классического его варианта, с которым должны сопоставляться все другие виды шаманизма. Любая модель, взятая за образец, всегда будет выглядеть неполной, усеченной, недостаточной по сравнению с другой моделью, которая наполнена и обогащена другими признаками и охватывает иной круг явлений, а система шаманизма очень подвижна и легко включает и исключает из своего состава различные явления, относящиеся в своей основе не только к шаманизму. Поэтому неполный вариант одной формы шаманизма, с одной точки зрения, будет вполне достаточным и полным по сравнению с другой формой шаманизма, которая включает ряд собственных, присущих только ей явлений. Все варианты шаманизма — классические и неклассические — это конкретные равнозначные формы выражения и составные части одного целого. Все они сопоставимы друг с другом, но ни одна не обладает преимуществом служить эталоном для другой. И только исследование шаманизма во всем многообразии его вариантов в разных фазах его развития представит это универсальное явление в его выпуклом и многомерном виде.

В своем стремлении придать шаманизму строгий и точный смысл Элиаде ставит вопрос об отличительных признаках шамана. От всякого рода исцелителей шаман, как считает Элиаде, отличается своей особой техникой: он является хозяином огня, осуществляет полет, обладает способностью пребывать в трансе, во время которого душа покидает тело, чтобы предпринять небесное восхождение или спуститься под землю [Eliade 1951: 19]. Это определение шамана нам было уже знакомо по статье Элиаде «Проблема шаманизма». В книге по религиям австралийских аборигенов, освещающей способы шаманского избранничества, инициации, Элиаде ставит также проблему, касающуюся шаманизма любого народа в любом регионе, — о соотношении шамана и других сакральных лиц. Эта проблема решалась много раз, в общих и конкретных работах, у разных народов и в разных регионах [Леви-Брюль 1934: 195; Webster 1948; James 1955; Métraux 1968: 234, 236; Park 1938: 8–10], так как от нее в значительной мере зависит определение границ и объема самого понятия *шаманизм*.

Анализируя сходство и различия в функциональном и социальном плане лекарей, шаманов, колдунов у австралийцев, Элиаде пытается решить вопрос об их исторических связях. Он говорит о двух тенденциях в развитии религиозных представлений и шаманизма у австралийцев: 1) распад разнобразной магико-религиозной деятельности австралийского лекаря, его более узкая «специализация»; 2) стремление рядовых членов племени присвоить себе некоторые функции лекарей и завоевать тот же социально-религиозный престиж. «Трудно решить, — пишет М. Элиаде, — всегда ли “специализация” начинается внутри класса лекарей, сосредоточивших

в своих руках разные функции, или, наоборот, она связана с лицами, которые, не будучи профессиональными лекарями, легко воспринимают духовные знания. Наиболее вероятно, что процесс этот шел двумя путями» [Eliade 1973: 161]. Таким образом, Элиаде связывает проблему соотношения шаманов и других сакральных лиц с механизмом становления и формирования собственно шаманизма.

Конечно, когда книгу Элиаде по шаманизму читает специалист, изучающий это явление у одного конкретного народа, то он может найти в ней и некоторые неточности, и использование в ряде случаев устаревших источников. Однако значение работы — отнюдь не в описании какой-либо конкретной формы шаманизма. Его можно найти в специальных работах. В настоящее время в советской этнографии разрабатываются вопросы стадийно-исторического уровня шаманизма, исследуются шаманизм и шаманство у разных народов³. О них не мог говорить Элиаде в 1951 г. Важно, что типологическое исследование Элиаде по шаманизму остается и до сих пор единственной проблемной работой в европейской научной литературе, в которой это универсальное явление подвергнуто столь тщательному и всестороннему анализу. Мысли, высказанные в ней и развернутые в последующих работах ученого, продолжают стимулировать творческие исследования в этой области и способствуют дальнейшему углубленному изучению шаманизма в целом.

³ Ср., например: [Вдовин 1973; Потапов 1973; Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера 1976].

ЗАМЕТКИ О СОВРЕМЕННОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ, СВЯЗАННОЙ С ШАМАНИЗМОМ, У ТЕЛЕНГИТОВ¹

Проблемы исторического и теоретического развития шаманизма не теряют своего актуального звучания на протяжении, по крайней мере, двух столетий, а потребность проникнуть в суть этого сложного и многогранного явления стимулирует неизменный интерес исследователей, круг которых постоянно расширяется. Как показывают материалы последних симпозиумов по шаманизму, его изучением в настоящее время занимаются представители разных научных дисциплин — этнографы и религиоведы, культурологи и лингвисты, психологи и психиатры [Ревуненкова 1988а: 143–151]. В последние несколько лет вышли книги, авторы которых сами осуществляют исследования шаманизма на междисциплинарном уровне. И среди них прежде всего следует назвать книгу Л. П. Потапова «Алтайский шаманизм», подводящую итог почти 70-летним разысканиям автора в этой области, с одной стороны, и открывающую новый этап в шамановедческих штудиях — с другой. Конечно, книга, основанная на уникальном опыте личного общения с шаманами и участия в шаманских камланиях, проникнутая стремлением вскрыть глубинные пласты шаманизма, восходящие еще к гуннскому и древнетюркскому временам, насыщенная этнографическими, археологическими, историческими и лингвистическими свидетельствами, которые в комплексе дополняют друг друга и рассматриваются с позиции современных подходов к шаманизму (часто в весьма полемически заостренной форме), без сомнения, заслуживает особого серьезного обсуждения, которого пока еще не было. В какой-то мере это вполне объяснимо. Ведь не каждый ученый может позволить себе вступить в научный диалог с автором, не владея столь свободно самыми разнообразными материалами, касающимися тюркского ареала в целом, и не обладая при этом столь же обширными, подчас скрупулезными знаниями в области именно алтайского шаманизма. Ученые, подобные Л. П. Потапову, сочетающие в себе масштабность и широту видения материала в исторической ретроспективе с глубокими познаниями конкретных реалий повседневной жизни алтайцев, в настоящее время встречаются редко. Одной из характерных особенностей книги ученого является ее строгая последовательность, направленная на доказательство главной идеи, касающейся религиозного характера алтайского шаманизма. Этой задаче подчинены многие важные более частные проблемы исследования, в том числе и терминологические, которым уделено большое внимание — достаточно только прочитать разделы о так называемой душе, которую Л. П. Потапов очень убедительно пред-

¹ Впервые опубликовано в: Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова. М., 1995. С. 88–98.

лагает именовать *двойник*, или места, посвященные самому термину *шаман*, и т. д. Вопросы терминологии алтайцев, так или иначе связанной с шаманизмом, заинтересовали меня, и в настоящем сообщении я бы хотела дополнить их сведениями, которые не встречаются в книге Л. П. Потапова и которые, с моей точки зрения, позволяют несколько по-иному взглянуть на состояние шаманизма в некоторых районах Алтая, в частности у теленгитов².

Прежде чем говорить о терминах, обозначающих лиц, занимавшихся лечебной и ритуальной практикой у теленгитов, хочу подчеркнуть, что впервые они были открыты глубоким и тонким знатоком алтайской культуры и традиционного мировоззрения Е. Е. Ситниковой. Ею был сделан доклад на эту тему в секторе Сибири Института этнографии в Ленинграде в 1982 г. Мой же более чем скромный опыт работы в экспедиции под ее руководством в 1983 г. только подтвердил и, может быть, кое в чем дополнил ее наблюдения и позволил мне взглянуть на них с точки зрения моих многолетних работ в области шаманизма других регионов, прежде всего Малайзии и Индонезии, а также с точки зрения общей картины шаманистских исследований в разных странах мира.

Напуганные репрессивными мерами в отношении шаманов в течение всего периода советской власти, теленгиты, естественно, боялись, открыто говорить о них. Все информанты уверяли, что шаманов сейчас нет, что шаманство — это явление далекого прошлого, оставшееся только в воспоминаниях пожилых людей. Некоторые из них помнили, как в детстве их водили на лечение к шаману, другие, чаще всего молодые, передавали свои впечатления от шаманов, которые сохранились у них от рассказов родственников. Обычно во всех этих воспоминаниях обращается внимание на костюм шамана, особенно на его головной убор — шапку красного цвета, украшенную раковинами каури и подвесками из беличьих шкурок и перьев совы. Подобное описание точно соответствует описанию головного убора шамана, данному В. И. Вербицким [Вербицкий 1870: 66]. Теленгитские шаманы камлали, как правило, в шубе, в отличие от других южноалтайских шаманов, камлающих в специальном облачении типа халата (*манjak*). Помнят информанты и некоторые подробности шаманского ритуала и поведения шаманов, которые обычно встречаются в подробных описаниях шаманских камланий в конце XIX — начале XX в. Камлание происходило в традиционном алтайском жилище (*аиле*) в месте против входа в аил, которое является самым почетным (*төр*). Женщины-шаманки камлали на мужской половине жилища. Многие алтайские шаманы проходили обучение у монгольских и тувинских шаманов. Как правило, шаманы разделялись на белых (*ак*) и черных (*кара*) шаманов, но были среди них и такие, которые объединяли в своей деятельности обе практики, т. е., по выражению телен-

² Теленгиты — одна из этнических групп южных алтайцев, в культуре которой, в том числе и в силу географического положения, отчетливо заметны следы иноэтничного, в частности монгольского, влияния. — *Примеч. отв. ред.*

гитов, по двум дорогам ходили. Камлание известного или сильного шамана считалось особенно торжественным представлением, на которое стекались семьи из различных поселков, а чтобы дома в это время не оставались пустыми, в них оставляли чурки бревен, символизировавших человека.

Безусловно, воспоминания о шаманах и их деятельности не могут сравниться по значимости с информацией, полученной из личного опыта общения или непосредственного наблюдения шаманских действий. Но я не склонна считать такую информацию более чем сомнительной, как об этом пишет Л. П. Потапов в заключении своей книги. Подобного рода современные свидетельства людей, которые сами не видели шаманских камланий, имеют свою ценность: их данные можно сопоставить с известными ранее и убедиться, насколько сильны память поколений и прочность традиций, несмотря на все гонения, испытываемые ими, или, наоборот, в какой степени они изменились или исчезли вообще. Даже новая, возможно тут же придуманная информация, может быть тоже по-своему интересна с точки зрения того, в каком русле ныне развиваются идеи, относящиеся к шаманизму, и как их следует интерпретировать.

Еще в начале XX в. А. В. Анохин писал: «Родословная любого алтайца по прямой линии отца и матери дает возможность установить тот факт, что каждое семейство алтайца в корне своего рода имеет в большинстве случаев умершего шамана» [Анохин 1924: 23]. В какой-то степени это же положение сохраняется и до сих пор. Так, из 22 информантов-теленгитов в поселках Язула и Саратан, 8 являются потомками шаманов, причем в годы советской власти многие из них стали лидерами в социальной и общественной жизни — профсоюзными, комсомольскими или партийными деятелями.

Наряду с шаманами в обществе, сохраняющем традиционную культуру, существуют также категории лиц, в той или иной мере занимающиеся ритуальной практикой, в чем-то сходной с шаманской, но чаще всего специализирующиеся на какой-либо одной его функции. Это лекари, предсказатели, гадатели, ясновидцы, толкователи снов, колдуны и др. Что касается Алтая, то В. И. Вербицкий перечислил следующих лиц, к которым по различным случаям обращаются за помощью: 1) *рымчи* — «имеющий припадок, в котором, при ужасных мучениях, видит сокровенное и предсказывает», 2) *тельгочи* — гадатель, 3) *ярынчи* — «ворожащий по сожженной лопатке (кость)», 4) *колкурэчи* — «по рукам узнающий», 5) *ядачи* — «человек, управляющий погодой, посредством камня (*яда-таш*), который попадает весьма редко в таких утесах, где всегда бывает ветер» [Вербицкий 1893: 45]. Примерно те же категории лиц выделены и В. П. Дьяконовой у народов Саяно-Алтая, а именно: *арынчы* (у телеутов — *ырынчы*), гадатель по лопатке, *ядачи* — предсказывающий погоду при помощи камня *яда*, *тольгочи* — ворожея при помощи маленького лука (*тольго*) (у других групп алтайцев — *йолбе тольгочи*, *йуллуксы*, у тувинцев — *ильбичи*, *ильвичи*), *томчы* — лекари у телеутов и теленгитов, *эмчы*, *домчы* — у тувинцев и алтайцев [Дьяконова 1976: 41–42; 1981: 139–140]. Л. П. Потапов также упоминает о существовавшем у алтайцев магическом способе воздействия на природу при помощи камня *яда*, считая

его присущим шаману [Потапов 1991: 131]. А. В. Анохин отмечал существование у алтайцев наряду с шаманом ясновидца *кӱсӱӱкчи*. С представлениями о ясновидцах неоднократно встречались и мы во время полевой работы, о чем пойдет речь ниже. Сейчас же я перейду к описанию функций лиц, о которых в прежних исследованиях не было упоминаний. Между тем в настоящее время они широко известны среди теленгитов, к их помощи народ прибегает постоянно. В первую очередь следует назвать *ак сагышту* — «белых мыслей человека, человека, приносящего добро, благо». Так называют лекаря, массажиста, специалиста по излечиванию от головных болей, вывихов, последствий сильного удара. Он помогает и при тяжелых родах, дает совет — какой из многочисленных источников Алтая (*аржан*) использовать в зависимости от болезни. В обыденной жизни термином *ак-сагышту* также называют доброго и умного человека. В какой-то степени их деятельность сравнивали с деятельностью белого шамана, но в целом таких ассоциаций теленгиты стараются избегать. Специалиста подобного рода называют и по-другому — *сыймучы* (производное от слова со значениями «гладить», «ощущать», «осоздать», «массировать»). Это тоже массажист в широком смысле слова, помогающий и при родах. Есть еще одно название для обозначения этой же категории лиц — *бийанду-кижи*, т. е. «человек, испускающий благодать» (*бийан* — «добро», «спасибо»).

Термины *ак-сагышту*, *сыймучы*, *бийанду-кижи* образуют синонимический ряд. Ими обозначают лекаря, лечащего массажем и на ощупь определяющего центр боли. Строгого разграничения в употреблении этих терминов нет. Им тождественны еще два термина — *эмчы* — «лекарь», «знахарь», *тудачы* — «костоправ». Так, одну и ту же недавно скончавшуюся целительницу одни называли *бийанду-кижи*, другие — *сыймучи*. В разговоре о ней говорили также *бертик тудачы* — «исправляющая вывих».

В этом синонимическом ряду просматривается разная степень близости данных лекарей к шаману, в зависимости от квалификации. С одной стороны, теленгиты считают, что *бийанду-кижи* или *ак-сагышту* могут стать белыми шаманами, а *сыймучы* — не может стать таковым, а с другой — белый шаман сам может стать *бийанду-кижи*, *ак-сагышту* или *сыймучы*. Всеми этими названиями обозначали человека, когда-то бывшего белым шаманом. В целом все-таки сравнение деятельности этих лиц с белым шаманом не типично для теленгитов в настоящее время.

Противоположный круг понятий охватывается термином *кара-сагышту* — «черных мыслей человек». В обыденной речи так можно выразиться о нехорошем человеке, а на языке ритуальной практики так обозначают понятие «черный шаман». Во всяком случае, черную шаманку, оставившую свою шаманскую деятельность, теперь называют *кара-сагышту*. Иногда о *кара-сагышту* говорят «злой человек» (*дыман-кижи*). При этом надо иметь в виду, что речь идет не о личных качествах или чертах характера (про конкретных *кара-сагышту* информация разная, в том числе и как об очень хороших людях), а скорее о методах их лечения. Согласно представлениям теленгитов, *кара-сагышту* избавляют от недугов тем, что как бы переносят

их на родственников пациента. И в этом видится опасность со стороны кара-сагышту.

Надо отметить, что хотя в научных описаниях термин кара-сагышту до сих пор не известен, тем не менее он уже был в употреблении, по крайней мере в начале XX в. Об этом говорит такой факт: в материалах о музыкальном творчестве народов Алтая, собранных А. В. Анохиным, есть записи мистерии *камов* (1913 г.), среди которых есть и обозначенные им как заклинания кара-сагышту [Архив ТГОАМ. Фонд А. В. Анохина]. На л. 46–58 об. названного архивного дела содержится записанное телеутом Дм. Хлопотинным телеутское же эпическое сказание *Кара сагышту кара альп* — «С черными мыслями черный богатырь»³, что явно наводит на мысль о тождестве этих двух лиц.

Синонимами термина кара-сагышту являются также термины *таармачы* и *ильбичи*. Название *таармачы* можно перевести как «колдун», «чародей». Наличие их не вызывает сомнений, но одни считают, что таармачы появились на Алтае под влиянием русских и что раньше их не было: «Зачем нам таармачы, у нас ведь есть камы», — считают некоторые. Другие же признают их изначальное существование на Алтае и даже уподобляют их шаманам: «Таармачы и камы — одинаковые люди», — говорят они. Что касается термина *ильбичи*, семантику и происхождение которого у тюрко-монгольских народов очень подробно проследил Л. П. Потапов, то оно является названием шамана и его сакральной силы и известно со времен древних тюрков [Потапов 1991: 78–81, 128, 232–233]. Будучи производным от слова *елви* — «волшебство», «колдовство», в настоящее время оно близко по семантике к слову *таармачы*.

Еще один специалист, заслуживающий упоминания, называется у теленгитов *неме билер киж* (букв. «нечто знающий человек»). Функции его те же самые, что и у вышеназванных лиц, т. е. он лечит людей, делает предсказания, снимает порчу. Но у него имеются особенности в поведении и в функциях, которые не прослеживаются у других категорий лекарей, во всяком случае, на них не акцентируется внимание, а именно: предрасположенность к деятельности *неме билер киж* определяется в детстве, о ней судят по необычному поведению ребенка, когда он еще совсем маленький. Кроме того, *неме билер киж* приглашают на свадьбы для произнесения благопожеланий и на похороны в качестве лица, осуществляющего этот обряд.

В разных районах Горного Алтая наблюдаются функциональные и терминологические различия в отношении указанных лиц. Сказанное о терминах *ак-сагышту*, *бийанду-кижи*, *сыймучы* относится в основном к поселкам Язула и Саратан, а, например, в Курае (Кош-Агачский район) термином *бийанду-кижи* обозначается человек, говорящий благопожелания на свадьбах, а все лица, выполняющие лечебные функции, называются *неме билер киж*.

³ Эпитеты такого рода достаточно широко известны в эпическом творчестве всех тюрков Саяно-Алтая. — *Примеч. отв. ред.*

Если рассмотреть все перечисленные выше лица с точки зрения их связи с шаманом, то ак-сагышту и быйанду-кижи можно считать либо потенциальными шаманами, либо лицами, специализирующимися на некоторых шаманских функциях после распада, вернее разгрома, шаманизма. О нем билер кижй информация вполне однозначная. О нем говорят как о современном шамане: «Это кам, кама-то сейчас нет, поэтому его и называют нем билер кижй». Скорее всего, он тяготеет к белому шаману, в то время как таармачы, также уподобляемые шаману, тяготеют к черному шаману. Попутно замечу, что Л. П. Потапов в своей книге неоднократно возвращается к вопросу о белом и черном шаманстве у алтайцев и считает, что он остается одним из наименее исследованных, хотя и очень перспективных для этнографов и религиоведов, т. к. может пролить свет на происхождение и сложение алтайского шаманизма, на его раннюю историю [Потапов 1991: 312].

Следующая категория лиц, довольно широко распространенная у телегитов и в прошлом, и в настоящее время, — ясновидящие (*кӧсмӧчи*, или *кӧспӧкчи*, как их называл А. В. Анохин). Информация о них почти не отличается от той, которая была известна в конце XIX — начале XX в. Несколько изменилась их функция, появилась возможность проследить нити, связывающие их с шаманами. Вот что писал о ясновидцах А. В. Анохин: «Ее (душу. — Е. Р.) могут видеть ясновидцы — *кӧспӧкчи*. Этой способностью редко обладают обыкновенные люди: она чаще — достояние шамана, а иногда собаки. *Сӱнӧ* представляется взору *кӧспӧкчи* на дальнем расстоянии в виде фигуры настоящего человека со всеми особенностями его физического облика и одяния. Собака о присутствии *сӱнӧ* дает знать тревожным продолжительным лаем. Видение *сӱнӧ* какого-нибудь человека предвещает близкую смерть последнего» [Анохин 1924: 19]. Следует пояснить, что речь идет об одной разновидности души — *сӱнӧ* или *сӱнезин*, в сущности, двойнике человека, о чем очень подробно и убедительно говорится в книге Л. П. Потапова [Потапов 1991: 27–64]. В данном случае мне важно обратить внимание на то, что представление о *кӧсмӧчи*, в сущности, не изменилось с начала XX в. Главное их свойство — видеть «душу» (двойника) человека. В этом отношении они сходны с шаманами, но в отличие от последних не в состоянии возратить отделившегося двойника человека на место. Когда *сӱнӧ* отделилась, человек заболел, в случае, если он долго не выздоравливал, про него говорили: «*Сӱнезин* давно *кӧрмӧс* забрал». Тогда следовало обращаться к шаману. В то же время есть информация, что сейчас и *кӧсмӧчи* могут вернуть двойника человека в тело и тогда он выздоравливает. Таким образом, современные *кӧсмӧчи* как бы еще больше приблизились к шаману не только благодаря своей способности видеть отделившегося двойника, но и способностью соединить его с человеком. Еще больше сближает современного ясновидца с шаманом участие *кӧсмӧчи* в похоронном обряде. Так, по данным поселка Курай, *кӧсмӧчи* во время погребения, глядя на огонь, разговаривают с умершим, слышат пожелания умершего, высказывающего иногда недовольство поведением живых, улавливают на-

строение умершего и передают все это участникам церемонии. Кёсмочи явно выступают в роли посредников между живыми и умершими, т. е. выполняют одну из главных функций шамана. Вот что пишет, например, Е. М. Тошакова о роли шамана у теленгитов, совершающего проводы суне-зи в страну предков: «Миссия шамана заключалась в том, что он якобы вел разговор с покойным. Шаман выступал как бы посредником между умершим и его родственниками и сообщал о пожеланиях умершего» [Тошакова 1978: 143]. Выше говорилось о том, что в похоронном обряде теленгитов, живущих в Курае, участвует неме билер кизи. Иногда его называют также *кёсмочи*, что еще раз говорит о перенесении и даже слиянии функций шаманов и ясновидцев.

Прежде чем перейти к дальнейшему рассмотрению отношений между перечисленными категориями лиц, занимающихся лечебной и ритуальной практикой, я приведу цитату из работы В. И. Вербицкого, касающуюся становления шамана и начала его деятельности. «Он по общему уверению инородцев, — пишет В.И.Вербицкий, — никогда не принимает этой должности добровольно, напротив того, естественно противится — волею и умом принятию — но это род инкубации, которая с детства получается от родителей по наследству как болезнь <...> [он] может иногда отбиться от должности, которая по милости предка падает на него, но это отбиванье дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным, или уродом, или запугивается и умирает» [Вербицкий 1870: 63]. Как комментарий к этому могу сказать, что в пос. Язула мы жили рядом с домом, хозяином которого был мужчина лет 50-ти из рода известных шаманов, который страдал душевным недугом. Никаких сомнений насчет его болезни ни у кого не было, пока люди из поселка, в том числе и медицинская сестра, знавшая историю болезни, не упомянули, что на самом деле он — несостоявшийся шаман. Его считают кёсмочи, т. е. ясновидящим, или *угачы*, т. е. слышащим. Ясновидящим называли и другого несостоявшегося шамана из этого же рода, вполне здорового. Они не стали шаманами, т. к., по словам информантов, у них не было «ведущего» человека, который бы смог их направить. Термином *кёсмочи* называли и бывшую шаманку, прекратившую свою деятельность. Иногда в отношении одного и того же человека, чаще всего женщины, термины *бийанду-кижи*, *сыймучы* или *кёсмочи* употребляются как синонимы. Последним термином обозначается более широкий диапазон деятельности.

Сравнивая материалы о ясновидцах-*кёсмочи* у алтайцев, полученные в начале XX в. и в настоящее время, можно вполне определенно сказать, что они всегда существовали наряду с шаманами, выполняя предназначенные им функции, когда развитие шаманизма шло естественным путем. В период же борьбы и искоренения шаманизма они взяли на себя некоторые шаманские функции, в частности и такую, как проводы умершего в страну предков. В термине *кёсмочи* может быть также скрыто представление о потенциальном шамане, не реализовавшем свои способности, а также о шамане, переставшем совершать камлания и пользоваться своими атрибутами. Вот

почему я не могу разделить категорическое суждение Л. П. Потапова о том, что алтайский шаманизм и шаманы исчезли навсегда, что их бывшее существование стало достоянием и предметом истории [Потапов 1991: 314]. При этом сам ученый неоднократно на протяжении всей книги говорит об исторической живучести алтайского шаманизма, существовавшего не одно тысячелетие. Он сохранялся в периоды тяжелейших исторических кризисов, во времена внедрения новых для Алтая религий — буддизма, мусульманства, христианства, бурханизма. Л. П. Потапов лично был свидетелем того, как легко возрождались шаманские обряды в 1920-х годах, когда преследование шаманизма было ослаблено [Потапов 1991: 105, 310—311]. От советской власти шаманизм, возможно, получил самый сокрушительный удар, но и в этих условиях он не исчез окончательно, а сильно деформировался. Исчезли яркие ритуальные действия, камлания, сопровождающиеся экстазом, более всего привлекавшие внимание исследователей, пришлось отказаться от атрибутов. Однако многое из этой традиции продолжало существовать втайне, и воплощали ее люди, уже не называвшиеся шаманами, но сохранявшие в своем сознании прочную связь с ними. Слово *кам* исчезло из употребления, но в метафорических иносказательных названиях лиц, занимающихся в настоящее время лечением и предсказаниями, так или иначе прослеживается указание на шамана: «белых мыслей человек» (*ак сагышту*), «дающий благодать» (*быйанду-кижи*), «черных мыслей человек» (*кара-сагышту*) соотносятся с белыми и черными шаманами, а такое словесное новообразование, как *неме билер киж* «некто знающий», прямо ассоциируется с современным представлением о шамане. Надо отметить также, что воспоминания о шаманах отнюдь не принадлежат исключительно пожилым людям. Едва ли не больше сведений о них было получено от сравнительно молодых людей в возрасте от 27 до 33 лет, принадлежавших к родственникам шаманов. Ни современный уровень образования, ни участие в общественной жизни не препятствуют их знаниям своих древних традиций, потому что во многом они продолжают жить ими. Можно это считать пережитками (это можно видеть в некоторых этнографических трудах), а можно считать и продолжением и функционированием традиций применительно к новым условиям, в которых им пришлось выживать. Я склонна считать именно так. Мое знакомство с шаманизмом таких регионов, как Индонезия, сравнение с шаманскими представлениями ряда других стран, в том числе и Евразии, говорит о чрезвычайной устойчивости шаманизма и противостоянии его всевозможным религиозным влияниям и историческим катаклизмам. Мне представляется шаманизм таким живучим, постоянно повторяющимся, как бы неподвластным времени явлением, которое только оттесняется на задний план, но не исчезает окончательно, с тем чтобы при любых благоприятных условиях возродиться, может быть, в иных формах и часто даже неосознанно. И я не думаю, что алтайский шаманизм является исключением в этом отношении, сколь бы ни были тяжелы условия его выживания.

В заключение своих заметок, возникших после прочтения книги Л. П. Потапова «Алтайский шаманизм», хотелось бы вновь обратиться к ней. Выдающийся исследователь не раз после глубоких размышлений и вполне обоснованных рассуждений вдруг заканчивает их словами: «Пока это только предположение, которое нуждается в дальнейших доказательствах». Мне очень импонирует дух творческого сомнения ученого, и именно такими же словами я и хочу закончить свое сообщение.

СУДЬБА НЕСОСТОЯВШЕГОСЯ ШАМАНА¹

Едва ли не каждый исследователь, пишущий о становлении шамана, отмечает период мучительных страданий, называемый шаманской болезнью, через который проходит большинство камов. Применительно к тюркским народам Сибири и Средней Азии обобщающую работу по этой теме написала Н. П. Дыренкова. Она основывалась на литературных источниках и особенно на собственных полевых материалах, собранных во время работы у алтайцев, телеутов и шорцев [Дыренкова 1930: 267–291]. Большинство данных, приведенных выдающейся исследовательницей Алтая, во многом оказались созвучными и нашли подтверждение в материалах, собранных современными учеными, занимающимися изучением телеутов и шорцев [Батьянова 1995: 48–62; 1999: 309–323; Функ 1999: 323–331]. Это распространяется на толкование сущности шаманского дара, которое, по словам Е. П. Батьяновой, в настоящее время абсолютно аналогично взглядам и оценкам данного явления их дедов и прадедов [Батьянова 1995: 321].

Все связанное с получением шаманского дара, так называемой шаманской болезнью, еще раз заставляет вспомнить слова Л. Я. Штернберга о том, что для человека, не мечтавшего о шаманской судьбе, высокий дар шамана становится тяжким бременем, которое он «принимлет как неизбежное, покоряясь ему с тяжелым сердцем обреченного» [Штернберг 1927: 5]. Еще В. И. Вербицкий отмечал, что у алтайцев будущий шаман может «отбиться от должности, которая по милости предка иногда падает на него. Но это отбивание дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным, или уродом, или замучивается и умирает» [Вербицкий 1870: 63].

Многие исследователи алтайского шаманизма как в прошлом, так и в настоящем обращали внимание на то, сколь пагубным для самого будущего шамана и членов его семьи, его потомков и родственников является сопротивление избранничеству духов или стремление избавиться от него. Мой очень небольшой опыт работы среди теленгитов подтверждает эти наблюдения. Собранные материалы касаются печальной участи человека, не реализовавшего свой шаманский дар в условиях жестокого преследования всего, что так или иначе было связано с шаманизмом.

В июле 1983 г. я в числе участников экспедиции Томского государственного университета под руководством Е. Е. Ситниковой работала в дер. Язула (Горный Алтай), основное население которой составляют теленгиты. Напротив медпункта, где мы жили, находился дом (*аул*) человека, который считался душевнобольным. Имя его — Прокопий Темдеков. В то время ему было 50 лет. Жена его, учительница начальной школы, Мария Ильинична Соколова (возраст — 61 год) говорила, что он страдает (по ее словам, «псих») уже более 10 лет. Прокопий несколько раз был в психиатрических больни-

¹ Впервые опубликовано в: Шаманский дар: К 89-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. М., 2000. С. 187–190.

цах, где ему ставились различные диагнозы, в том числе и «алкогольный синдром». По словам медсестры, Марии Исаковны Чалчиковой, официальный диагноз Прокопия Темдекова, записанный в его медицинской карточке — шизофрения. Мы постоянно видели его сидящим около дома с отрешенным видом и ни с кем не разговаривающим.

Надо отметить, что Темдековы — одна из известных семей, из которой вышло немало знаменитых шаманов. После доверительных бесед с той же медсестрой и другими информантами, выяснилось, что и Прокопий Темдеков должен был стать шаманом и даже более конкретно — *ак камом*, т. е. белым шаманом. Признаки избранничества духов появились у него не рано — в возрасте 20–23 лет. Но у него не оказалось, по словам информантов, учителя, *ведущего*, т. е. человека, который сказал бы ему *слово*, направил бы его деятельность.

Прокопий Темдеков шаманом не стал, но считается «слышащим» (*угачы*) или «видящим» (*кõсмõчи*). Чувствуя приближение чьей-либо смерти, он начинает проявлять беспокойство, так как слышит голоса, шум, разговоры. В эти дни он уходит в лес. Там Прокопий буйно проявляет эмоции, сражаясь с деревьями или сжигая старые ленточки *дьялама* на культовых местах, где совершались весной и осенью праздники, связанные с почитанием природы. С людьми он не общается и не проявляет никакой агрессии по отношению к ним. Темдеков «разговаривает» только с деревьями, прежде всего с дубами. Общение с дубом вообще считается, по данным некоторых информантов, одной из особенностей шамана (*кама*) и знающего (*неме билер кижы* — современное название шамана).

Во время пребывания у теленгитов мы не раз слышали рассказ о трагической судьбе внучки шаманки, у которой в детстве проявлялись все признаки шаманской болезни. У нее не оказалось учителя, так как бабушка из-за страха репрессий то ли вынуждена была скрываться, то ли вообще оставила свою деятельность. В результате девочка, не начав шаманить, умерла в возрасте 12 лет.

Эти материалы вполне соотносятся с данными Н. П. Дыренковой, которая, ссылаясь на литературные источники, отмечала, что большая часть кандидатов параллельно невидимому обучению у духов в той или иной степени обучалась у старых шаманов [Дыренкова 1930: 280]. Более конкретно эту мысль развивает Е. П. Батьянова, выделив целый этап в процессе становления шамана у телеутов, который занимает 2–3 года, и называя его «открытые кама». Речь идет об обучении будущего кама у другого шамана или у человека, обладающего силой и знаниями кама, но по какой-то причине им не ставшего. Наставниками могут быть как родственники, так и посторонние люди. Е. П. Батьянова отмечает, что ошибки в обучении могут стать причиной гибели шамана [Батьянова 1999: 315–316]. Приведенные мною данные говорят о той же трагедии, вызванной отсутствием такого наставника.

Подобными примерами насыщены многие работы, в той или иной мере затрагивающие проблемы шаманизма. Как правило, эти случаи описыва-

ются теми же словами и терминами, какие использовались информантами. В настоящее время, когда для изучения шаманизма и магико-мистической практики в целом этнологи имеют возможность объединиться с представителями точных и естественных наук — ведь к исследованиям этих явлений подключились физики, биофизики, врачи, психологи, психиатры, нейрофизиологи, — когда явно обозначились контуры нового направления физико-психологической антропологии (термин предложен В. И. Харитоновой), представляется реальным рассмотреть явление, связанное с шаманизмом, на психо-энергетическом и энергоинформационном уровнях. А это значит, что сейчас есть возможность изучать процессы, происходящие во время так называемой «шаманской болезни», в связи с психической перестройкой, функционированием мозга и работой его в измененном состоянии сознания, следовательно, есть возможность объяснить с этой точки зрения исход нереализованных потенциалов шамана.

Необходимость нового подхода к интерпретации давно известных неоспоримых данных, касающихся периода мучительного становления шамана, очень убедительно прозвучала на Международном междисциплинарном конгрессе «Шаманство и иные традиционные верования и практики» в Москве в июне 1999 г. В более расширенном варианте — применительно к колдовской и магико-мистической традиции в целом — это заявлено и отчасти рассмотрено в работах В. И. Харитоновой, где нашли органическое сочетание методики гуманитарных, естественных и точных наук [Шаманизм 1999; Харитонова 1999а: 185–198; 1999б; 2000]. Именно в развитии подобного направления заложена перспектива объяснения многочисленных, давно и хорошо известных, но мало понятных фактов в шаманизме, если, конечно, не относиться к ним как к фантазиям и выдумкам, требующим обязательного разоблачения.

IV.2. РЕЦЕНЗИИ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ШАМАНИЗМА (Рецензия на книгу: *Shamanism in Siberia*. Budapest, 1978. 531 p.)¹

На протяжении по крайней мере двух столетий не иссякает интерес ученых к шаманизму. Меняются представления о границах и сущности этого сложного явления, продолжаются дискуссии и споры о личности шамана, об определении и основных признаках шаманизма, но неизменной остается потребность познать различные его стороны. За этот период накопилась обильная литература, которая, тем не менее, не облегчает решения вопроса, что такое шаманство, и не дает пока возможности опереться на общепринятое мнение. Сознвая трудности, связанные с определением и изучением шаманства, некоторые современные ученые призывают вообще отказаться от этого понятия: одни — на том основании, что термин и понятие *шаманизм* обедняют, лишают жизни этнографический материал, другие — сомневаясь в самом существовании явления, обозначаемого термином, который ведет в семантическую западню [Geertz 1966: 39; Spencer 1968: 28].

Однако, несмотря на стремление отбросить термин *шаманизм* (а наряду с ним и *анимизм*, *тотемизм* и др.) и заменить его *системой значений, выраженных в символах* [Geertz 1966: 39], публикуются все новые и новые труды по шаманизму — и советские, и зарубежные. Одним из последних достижений в исследовании шаманства стал сборник «*Shamanism in Siberia*» — плод международного сотрудничества в этой области советских, венгерских, шведских и западногерманских ученых. Большинство статей этого сборника принадлежит перу советских исследователей.

Рецензируемый сборник является продолжением подобного же труда, посвященного мировоззренческим проблемам народов Сибири [Glaubenwelt...1963], в задуманной венгерским ученым В. Диосеги серии исследований, сконцентрированных на теме «Шаманизм, мифология и верования народов Сибири». Сборник, который должен был стать только одним из этапов в изучении мировоззренческих проблем, оказался, к сожалению, посмертным памятником выдающемуся ученому.

¹ Впервые опубликовано в: ЭО. 1981. № 1. С. 154—161.

Тридцать статей сборника объединены общей идеей охарактеризовать шаманизм со стороны его атрибутов и представлений. Статьи различны по своим задачам, уровню и методам исследования: работы теоретического характера (С. В. Иванов, Л. П. Потапов, О. Хюльткранц, Л. Крейдер, В. Фойт) перемежаются с работами более специальными, посвященными конкретному проявлению шаманизма у того или иного народа Сибири, а статьи традиционно этнографического характера соседствуют со статьями, в которых использованы структурные методы описания материала (П. Хайду, П. Симончич). Такая многоплановость — большое достоинство книги, так как анализ шаманизма с разных сторон, у разных народов и разными методами помогает представить это явление сразу в целой совокупности черт, во всей многогранности. Не все статьи сборника, однако, имеют непосредственное отношение к шаманизму. Так, пятый раздел посвящен более широким проблемам мировоззрения сибирских народов и в этом отношении прямо продолжает направление, представленное в сборнике о верованиях народов Сибири, который упоминался выше. Шаманство в этом разделе затронуту лишь попутно. В третьем разделе сборника дается структурный анализ шаманских песен. Это касается не столько собственно шаманства, сколько фольклора в целом, так как, в сущности, говорится о возможности применения методов структурного исследования к фольклорно-поэтическим текстам вообще. Материалы, изложенные в указанных двух разделах, требуют внимательного рассмотрения, но в работе другого рода, не ограниченной проблемами, относящимися к шаманству в строгом смысле слова.

Основное содержание сборника составляют статьи, освещающие различные стороны шаманских действий и атрибутов у отдельных народов. В них рассматриваются вопросы становления и классификации шаманов, шаманский ритуал, костюм, бубен и различные другие атрибуты, погребальный обряд, танцы (статьи Е. А. Алексеенко, Л. В. Хомич, Ч. М. Таксами, Г. Н. Грачевой, Б. О. Долгих, В. Диосеги, В. П. Дьяконовой, М. Б. Кенин-Лопсана, М. Я. Жорницкой, С. И. Вайнштейна, Э. Л. Львовой, И. С. Гурвича и др.). В этих статьях использованы собственные материалы и наблюдения авторов, которые дополняют, уточняют или в чем-то опровергают взгляды прежних исследователей. Каждая из статей представляет собой вклад в изучение шаманства того народа, которому она посвящена. Но я не ставлю своей задачей выявить значение каждой конкретной статьи для исследования конкретных форм шаманизма. Многие из этих статей будут рассмотрены с точки зрения анализа общей направленности сборника, в свете той проблематики, которая намечена в теоретических статьях или вырисовывается из статей, посвященных шаманским представлениям отдельных народов, но носящих более обобщенный характер. В некоторых статьях привлечен обширный сравнительный материал по шаманизму различных народов Сибири (С. В. Иванов, Л. П. Потапов, В. Диосеги), Северной Америки (О. Хюльткранц), Центральной Азии (Л. Крейдер). Статья В. Н. Баилова о шаманском трансвестизме построена на среднеазиатском материале, а сибирские параллели использованы для сравнительно-типоло-

гического анализа. Таким образом, многие вопросы, поставленные в связи с шаманством Сибири, касаются не только данного региона. Это дает мне право в необходимых случаях дополнить сибирский материал и расширить рамки сравнительно-типологического исследования за счет сведений из других регионов, подчеркнув тем самым более общий характер проблем, возникающих при изучении шаманских представлений у сибирских народов. Я ставлю своей целью, во-первых, связать статьи по конкретным аспектам шаманизма у отдельных народов Сибири между собой и «организовать» их вокруг наиболее существенных проблем, касающихся шаманизма Сибири в целом, и, во-вторых, рассмотреть эти проблемы в некой «общешаманской» перспективе.

Историографический обзор по шаманизму Сибири и Северной Азии, подводящий некоторые итоги векового периода изучения этого явления в отечественной и зарубежной науке, дан в статье венгерского ученого В. Фойта «Шаманизм в Северной Евразии как объект этнографии». Он выделяет три направления исследования: 1) историко-религиозное, т. е. изучение шаманизма в генетическом плане, в связи с вопросами происхождения религии (В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг и их ученики — А. Ф. Анисимов, Д. К. Зеленин, М. О. Косвен, А. М. Золотарев и др.); 2) историко-культурное — изучение шаманства в связи с другими аспектами этнографии — материальной культурой, искусством, этнической историей (М. Г. Левин, Л. П. Потапов, С. В. Иванов, В. Диосеги); 3) феноменологическое — изучение собственно шаманизма (в основном зарубежные ученые — М. Бутейе, М. Элиаде, О. Хюльткранц, Э. Лот-Фальк, И. Паульсон, А. Метро, К. Етмар, Л. Крейдер). В. Фойт дает оценки этих направлений. Некоторые из них требуют комментариев. Отмечая, что многие положения в трудах ученых первого направления устарели (в частности, идеи о дореligиозной эпохе, тотемизме, дуальной организации), В. Фойт, на мой взгляд, слишком решительно отвергает то, что пока еще дискуссионно. Более того, он совершенно отказывает в научной значимости взглядам на шаманизм представителей школы культурных кругов, а также трудам О. Ольмаркса, Х. Финдейзена, У. Харвы. В. Фойт подвергает пересмотру роль таких исследователей, как Г. Ниорадзе, С. М. Широкогоров, Д. К. Зеленин, Л. Я. Штернберг, А. Ломмель, А. Е. Йенсен, и лишь частично признает значение их трудов для современной науки. К сожалению, Фойт не конкретизирует, в чем именно не соответствуют труды перечисленных ученых современному уровню науки. Так, довольно априорно высказано мнение об исследованиях С. М. Широкогорова по шаманизму. Ни в советской, ни в зарубежной литературе по тунгусам не встречалось обоснованных опровержений его материалов. Некоторые мысли Широкогорова и сейчас воспринимаются как сугубо современные. Например, теперь с помощью экспериментальных данных доказано наличие особого художественного мышления у шаманов и преобладание у них интуитивного способа познания. А между тем С. М. Широкогоров, стараясь понять поведение шамана в состоянии экстаза, во многом предвосхитил эти выводы. «В это время,—

писал он, — его (шамана. — Е. Р.) мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с этим приобретает ряд новых возможностей сознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза» [Широкогоров 1919: 60]. И другие положения фундаментального труда С. М. Широкогорова о психомыслительной деятельности тунгусо-маньчжурских народов тоже выдержали проверку временем [Shirokogoroff 1935]. Постоянно обращаются исследователи-алтаисты и к трудам У. Харвы. Что касается Д. К. Зеленина, то вышедший в честь 100-летия со дня рождения ученого сборник [Проблемы славянской этнографии 1979] в целом развивает с позиций современной науки идеи Д. К. Зеленина, в том числе и относительно шаманства, хотя составители и отметили некоторые небесспорные положения в его трудах.

Поскольку по основным вопросам шаманизма не выработаны еще взгляды, которые бы безоговорочно разделялись всеми, то едва ли правомерно говорить об устарелости тех или иных идей исследователей. Появление новых точек зрения не упраздняет старые, не отменяет их целиком. Нередко мысли, высказанные о шамане давно, оказываются ближе к истине, чем те, которые высказываются в настоящее время. Сейчас, когда существуют разные подходы к шаманству, ни один из которых, пожалуй, нельзя пока подвергнуть решительному пересмотру, можно говорить не столько о состоянии изученности в этой области науки, сколько о движении в ней.

Одна из главных проблем сборника — шаманизм как исторический источник. Непосредственно ей посвящены три статьи: С. В. Иванова, Л. П. Потапова, В. Диосеги. Все три автора используют в качестве основного исходного материала шаманские бубны. В небольшой статье С. В. Иванова, имеющей программный характер, показано, что изображения на хакасских бубнах позволяют говорить о существовании у хакасов в прошлом охотничьего хозяйства, а также о влиянии мифологических образов Восточной и Центральной Азии на шаманские представления Северо-Западной Сибири (особенно это касается изображения дракона).

Л. П. Потапов, изучая семантику изображений на шаманских бубнах у тюркских народов Южной Сибири, восстанавливает историческое прошлое народов Саяно-Алтайского нагорья (шорцев, кумандинцев, челканов) и показывает, как в их религиозных представлениях отразились и законсервировались древние формы хозяйственной деятельности. Это основная мысль статьи. Однако из самой работы очень хорошо видно, что интерпретация изображений на шаманских бубнах возможна в свою очередь лишь в том случае, если известны либо определенные этнические компоненты, либо некоторые периоды этнической истории соответствующих народов. Таким образом, речь фактически идет о двустороннем процессе: семантика изображений на шаманских бубнах позволяет реконструировать некоторые этапы этнической истории народов Южной Сибири, и в этом

смысле они являются, конечно, ценным источником по этногенезу и этнической истории, но и, наоборот, почерпнутые из других источников знания об отдельных этапах этнической истории уточняют, конкретизируют, дают возможность показать развитие и переосмысление некоторых изображений на бубне (см. изображение *bur*, восходящее к образу оленя, но переосмысленное под влиянием этнических катаклизмов, вызванных кочевниками, как образ коня и верблюда).

В статьях С. В. Иванова и Л. П. Потапова особенно подчеркнута важная роль шаманских атрибутов для исследования этногенеза тех народов, которые не оставили письменных свидетельств о своем прошлом. Такие атрибуты являются ценнейшими источниками и для изучения этнической истории народов, сведения о которых можно почерпнуть из письменных источников, что прекрасно доказано на примере барабинских тюрков в статье В. Диосеги. О барабинских тюрках в XVII–XVIII вв. писали такие ученые-путешественники, как А. Брандт, Г. Георги, О. Г. Мессершмидт, Н. Витсен, Л. Ланг. Известно, что барабинские тюрки с XVI в. — мусульмане. Отталкиваясь от письменных свидетельств, зафиксировавших существование в прошлом у барабинских тюрков шаманов, камлающих с помощью бубна, и гадателей по луку, В. Диосеги подробно анализирует конструкцию и стилевые особенности бубнов. Он устанавливает сходство шаманских бубнов барабинских и южноалтайских тюрков, прежде всего телеутов. Аналогичны у этих народов и другие компоненты шаманского культа: изображения духов-помощников в виде лягушек, обряды жертвоприношения шкур животных и когтей птиц. Далее, анализируя другие культовые предметы барабинских тюрков — изображения родовых предков, идолов с конусообразными головами, саней, ученый проводит аналогию с угорскими и самодийскими народами (ханты, манси, обские угры, ненцы, селькупы) и выявляет в шаманстве барабинских тюрков самодийский слой.

Установив различные этнические компоненты в шаманстве барабинских тюрков, а именно — южноалтайский (сходство с алтай-кижи, телеутами и теленгитами) и самодийский (в частности, селькупский), Диосеги выполнил только одну задачу своей работы. Вторая его задача состояла в том, чтобы показать, что шаманские представления барабинских тюрков являются ключом к их этногенезу. Опираясь на данные антропологии и лингвистики, он пришел к важным историко-этнографическим выводам: барабинские тюрки соединили в себе селькупский субстрат и южноалтайский этнический компонент. Статья В. Диосеги производит большое впечатление. Она поражает своим особым, если можно так выразиться, изяществом, стройностью и строгостью изложения. Но в ней допущена ошибка, на которую указал в своей книге С. В. Иванов: у барабинских тюрков существует только один тип бубна — с антропоморфной рукояткой, а не два типа, как считал вслед за Мессершмидтом В. Диосеги [Иванов 1979: 144]. Однако поскольку В. Диосеги использует многочисленные материалы, относящиеся к шаманизму, а не только шаманские бубны, то на общие выводы статьи эта ошибка не повлияла. Более того, они подтверждаются еще одним важ-

ным источником, который остался вне поля зрения В. Диосеги, — скульптурой. С. В. Иванов исследовал скульптуру барабинских тюрков, как бы дополнив этим статью Диосеги, и пришел к тем же выводам относительно этнокультурных связей этого народа [Иванов 1979: 150, 151].

К названным статьям примыкает ряд других статей, посвященных более специальным темам. Описывая шаманские костюмы, авторы (Б. О. Долгих, В. Н. Дьяконова, Г. Н. Грачева) делают выводы о комплексе этнокультурных связей, отразившихся в них (в тувинском — взаимодействие с алтайскими и монгольскими народами, в нганасанском — долганские элементы). Л. В. Хомич и Е. А. Алексеенко в статьях о классификации и категориях ненецких и кетских шаманов в конечном счете затрагивают те же вопросы этнических контактов, так как именно ими склонны объяснять сложившуюся картину шаманства у изучаемых народов. Во всех перечисленных статьях выделена роль шаманских атрибутов для исследования этногенеза, этнической истории и этнокультурных связей у разных сибирских народов. Менее заметна роль этих атрибутов при изучении бытовавших в прошлом форм хозяйства у того или иного народа. Конечно же, роль шаманства как исторического источника этим не ограничивается. Она гораздо шире. Собственно говоря, каждая статья сборника может быть рассмотрена с точки зрения значения шаманства для исторической науки. Сравнение камлания у бурят в прошлом и в 1960-х годах (И. Е. Тугутов), описание шаманского обряда погребения у тувинцев, восходящего к скифскому времени (М. Б. Кении-Лопсан), сопоставление сведений о селькупских шаманах из дневников Кая Доннера и из материалов Е. Д. Прокофьевой (А. Еки), подробное описание танцев якутского шамана (М. Я. Жорницкая) и др. — все это раскрывает важное значение шаманских представлений для реконструкции древних обрядов и истории культуры в целом. Это естественно, так как шаманизм, будучи прежде всего явлением культуры, ничем не отличается в данном отношении от любого другого явления культуры и, конечно, представляет собой важный исторический источник. На эту сторону шаманства до сих пор не было обращено должного внимания. Поэтому и сама постановка проблемы, и конкретные пути ее решения представляются важным научным достижением.

Но сколь бы ни был интересен и необходим этот аспект в изучении шаманизма, он все-таки является вторичным. Главное в шаманстве — его внутреннее содержание. Шаманские бубны, костюм, представления, оставаясь важным историко-этнографическим и историко-культурным источником, ценны прежде всего тем, что в них отразилась вся система шаманства. Прямо об этом в сборнике не говорится, однако некоторые описания шаманских атрибутов и действий указывают и на эту сторону проблемы. Не все атрибуты или представления, связанные с шаманизмом, в одинаковой степени можно считать системообразующими факторами. У ряда сибирских народов таковыми являются бубен и костюм. В шаманских танцах, например, у якутов труднее, чем в бубнах, увидеть элементы целостной системы шаманизма, они составляют лишь часть ритуала, как отмечает в своей

статье М. Я. Жорницкая. У других же народов меньшее значение имеют шаманские атрибуты, зато именно в шаманских действиях, особенно в танцах, раскрывается смысл основных идей шаманизма. Так, у малайцев в Малайзии существуют особые ритуальные танцы, которые воспроизводят элементы шаманского цикла и, будучи театрализованными представлениями, развивают действие по одной и той же композиционной схеме, воплощающей основные черты шаманского комплекса — посвящение в шаманы, камлание лечением, изгнание духов болезней.

Прежде чем говорить о системе шаманизма и пытаться выявить ее в шаманских атрибутах и действиях, надо решить «элементарные» проблемы, с которыми сталкивается всякий, кто занимается шаманизмом, и о которых до сих пор спорят ученые. Эти проблемы следующие: кто такой шаман, что такое шаманизм и каковы географические и хронологические границы этого явления. Все эти проблемы в той или иной мере отражены в статьях видного шведского религиоведа О. Хюльткранца, американского ученого Л. Крейдера, венгерского ученого В. Фойта, об историографической части статьи которого уже говорилось.

О. Хюльткранц в статье «Экологические и феноменологические аспекты шаманизма» отмечает, что в западноевропейской науке не случайно возникло стремление отказаться от недостаточно определенных терминов. Это своего рода реакция на их вольное употребление. Действительно, кто такой шаман? То ли лекарь, то ли прорицатель, впадающий в экстаз, то ли жрец. Здесь уже затронут вопрос, который давно стоит перед учеными, а именно — о связи шамана с другими ритуальными лицами. О. Хюльткранц считает, что различие между ними скорее количественное, чем качественное (с. 34).

Надо сказать, что проблема генетической и исторической связи шаманов с другими сакральными лицами ставилась много раз в общих и конкретных работах, посвященных разным народам. Из последних публикаций по Сибири достаточно сослаться на книгу В. М. Кулемзина, где этому вопросу уделено специальное внимание. В ней представлена сложная картина взаимоотношений и связей между различными сакральными лицами у ваюганских хантов [Кулемзин 1976].

Терминологические различия не всегда отражают различия по существу. Так, например, у батаков Суматры имеются шаманы и жрецы, обозначаемые разными терминами, но сфера и методы деятельности их во многом совпадают². У даяков племени нгаджу на Южном Калимантане в настоящее время собственно шаманов нет, есть только жрецы и жрицы, которые наряду со своими специфическими функциями, не свойственными шаманам, выполняют и ряд шаманских функций. Кроме того, в названии жрицы (*балиан*) явно указывается на связь с шаманами, так как это слово восходит к древнеиндонезийскому корню со значением «шаман».

Таким образом, существующие наименования различных сакральных лиц не вполне отражают их функциональные отношения. Лицо, не считаю-

² См. подробнее: [Ревуненкова 19736].

щееся шаманом, может быть носителем его свойств. То, что у одних народов связано с деятельностью одного шамана, у других может оказаться несколько размытым и рассредоточенным среди разных лиц (жрецов, колдунов, профессиональных плакальщиц), не всегда имеющих прямое отношение к собственно шаману и шаманизму. К шаманскому комплексу может относиться и деятельность тех лиц, которые, не будучи шаманами-профессионалами, вне зависимости от того, существуют ли такие шаманы в данное время или нет, пользуются чисто шаманскими способами достижения экстаза и перенимают основные функции шамана, оставаясь при этом жрецами, колдунами, сказителями и т. п.

Как трудно определить границы между шаманами и другими ритуальными лицами, можно показать и не выходя за пределы данного сборника. В двух статьях, посвященных одной и той же теме — шаманскому костюму у нганасан, высказаны противоположные утверждения: Г. Н. Грачева говорит об отсутствии у нганасан различных категорий шаманов, а Б. О. Долгих перечисляет эти категории. Тут явно сказалось разное отношение авторов к тому, кого считать шаманом, так как Б. О. Долгих относит к ним не только собственно шаманов (*нга*), но и гадателей и прорицателей.

Действительно, общепринятых критериев для отделения шаманов от других сакральных лиц пока нет. Видимо, их и не может быть, ибо у каждого народа этот вопрос решается по-своему, причем граница внутри определенных категорий лиц проходит по разным признакам. И эта проблема касается не только терминологии и функций. Она в ряде случаев приобретает важное принципиальное значение, так как связана с определением границ и объема самого понятия *шаманизм* и с «механизмом» становления его. Решить проблему соотношения шамана и других сакральных лиц, причастных к его деятельности, — это в значительной мере ответить на вопрос, как шло формирование шаманства: за счет постепенного распада и дифференциации функций, первоначально сосредоточенных в руках одного универсального специалиста, или за счет присвоения шаманских функций другими сакральными лицами, первоначально не имевшими отношения к шаманизму. На примере Малайско-индонезийского региона покажем, что этот процесс может идти двумя путями. Так, у семангов Малаккского полуострова происходит процесс зарождения, становления шаманизма и постепенного выделения шамана. В синкретичной фигуре семангского *халака* уже имеются предпосылки шаманской деятельности. У малайцев же идет процесс рассеивания, размытия шаманизма. И семангский *халак* и малайский *паванг* полифункциональны. Но полифункциональность халака — результат недифференцированности, невычлененности шаманства из единой социокультурной системы, а полифункциональность паванга — результат постепенного присвоения шаманских черт лицом, генетически не связанным с шаманом. Процессы развития шаманизма у семангов и малайцев разные, а результаты их сходны, однако сходство это чисто внешнее и сугубо формальное.

Более 100 лет ведется дискуссия о том, что такое шаманизм — религия или магия, стадия религиозного развития или особая форма религии. Ни

один исследователь, разрабатывающий общую теорию шаманизма, не может обойти этот вопрос. По мнению О. Хюльткранца, все ученые, считающие шаманство первобытной религией, путают понятия *религия* и *религиозная конфигурация*. Под последней имеется в виду «полунезависимый сегмент религии какого-либо этноса, в котором верования, ритуалы и эпические традиции соответствуют друг другу и образуют интегрированное поле...» (с. 29). Шаманизм — это религиозная конфигурация, это только сегмент религии, в котором имеется центральная идея и серия символов, выражающих ее. Нужно определить шаманизм, выявив его общую основу, мотив и отдельные элементы. Центральная идея шаманизма — это установление контакта со сверхъестественным миром через посредника-шамана. Шаманизм состоит, по мнению Хюльткранца, из четырех следующих элементов: 1) идеологической предпосылки или представления о существовании сверхъестественного мира и установлении контакта с ним; 2) шамана, действующего от имени коллектива; 3) духов-помощников; 4) экстатического опыта шамана (с. 30).

Каждый из этих элементов требует пространных пояснений, так как в них затронуты сложные вопросы определения шаманства, его сущности, основных признаков и, в конце концов, понятия *религия* в целом. Не пытаясь здесь решить эти вопросы, выскажем только некоторые соображения относительно религиозного характера шаманизма и его основных черт, ограничиваясь теми возможностями, которые предоставляет материал самого сборника.

С точки зрения О. Хюльткранца, существует какое-то поле или круг, система верований, которая называется первобытной религией. Сегментом, или частью, ее является шаманизм. Наряду с шаманизмом есть и другие сегменты религии. Шаманизм, считает Хюльткранц, не является религией в собственном смысле слова, но может уподобляться ей, доминировать в некоторых религиях. В Сибири и Северной Евразии шаманизм представляет собой религиозную доминанту (с. 29, 30).

Такое мнение не противоречит широко распространенному взгляду на шаманство как одну из ранних форм религии, сосуществующую с другими формами. Считая шаманизм сегментом религии, О. Хюльткранц сужает религиозный характер шаманизма.

Отвлечемся на некоторое время от этого положения и обратимся снова к статье В. Фойта, где утверждается, что шаманизм с течением времени вытесняется буддизмом, мусульманством, христианством (с. 64). На мой взгляд, вряд ли есть достаточно оснований для таких прямолинейных утверждений. Часто мы видим, что шаманизм не столько вытесняется, сколько уживается с мировыми религиями, вплетается в них. Заимствованные образы или сюжеты из других религий могут оказаться подобием древнейших компонентов шаманизма и вызвать процесс реархаизации, что обстоятельно прослежено в ламаизме [Жуковская 1977: 146–169].

В средневековой Малайе древний институт шаманства продолжал активно функционировать в новой религиозной и социальной среде, причем

в самом центре мусульманской культуры, а не где-то на периферии в виде пережитков. Суфийские идеи воспринимались в Малайе в более привычных для малайцев категориях шаманизма. Типологически сходную картину отмечали исследователи ряда районов Средней Азии, где слияние шамана и суфия привело к вульгаризации суфизма [Сухарева 1959: 128–133; 1975: 5–85; Басилов 1975а: 138–168].

Исследователи отмечали сосуществование шаманизма и христианства [Métraux 1959: 332–352]. Специфическая природа шаманизма состоит в том, что он нередко свободно переходит из одной социально-экономической формации в другую, приспосабливается к иной культуре, органически включает в свою структуру элементы из разных областей культур и сосуществует с любой религией.

Не потому ли шаманизм так легко вплетается в другие религии, что сам он не является религией (тем более что у шаманизма отсутствует собственная «теоретическая база»), что смена религий не влияет на характер и сущность шаманизма и что шаманские представления могут при разных религиозных системах совпадать и, наоборот, при сходных религиозных системах отличаться друг от друга? Во всяком случае вопросы о том, в какой мере можно считать шаманизм особой формой религии, какова специфика его религиозного содержания, требуют дальнейшей тщательной разработки, изучения конкретных взаимоотношений шаманизма с другими формами религии при одновременном углублении в проблемы, касающиеся определения религии в целом.

В тесной связи с проблемой шаманизма как религии стоит и вопрос о выделении шаманских и дошаманских верований, о чем упоминает Фойт. В ряде статей (А. В. Смоляк, С. И. Вайнштейн, И. С. Гурвич) так или иначе сформулировано различие между шаманскими и дошаманскими верованиями, но фактические материалы, приведенные в статьях, свидетельствуют о переплетении и слиянии этих верований. Действительно, во многих случаях разделение шаманских и дошаманских верований может быть лишь условным, так как, по словам С. Ю. Неклюдова, с одной стороны, те и другие «базируются на единой в своих основах и слабо дифференцированной системе мировосприятия, что определяет параллелизм основных образов и принципов структурной организации обрядово-мифологических сюжетов, с другой — шаманство в силу своего универсального прагматизма охотно контаминируется с иными религиозно-мифологическими формами, сопутствующими или конкурирующими, обильно используя их идеологические принципы и практические обрядовые навыки» [Неклюдов 1979: 210].

В настоящее время, как отмечает в своей статье о бурятском шаманизме Л. Крейдер, слово *шаманизм* употребляется в разных смыслах: как экстатическая религия, как элемент любой или всех религий, как религия с соответствующей культовой практикой, как традиционные представления народов Северной и Восточной Азии, как явление культуры в широком смысле слова, включая религиозный компонент (с. 207). Это далеко не полный перечень значений слова *шаманизм*. И каждое из них имеет право на

существование. Единого, унифицированного или кодифицированного представления о шаманизме нет и, вероятно, не будет, так как он меняется от эпохи к эпохе, от региона к региону и роль его в истории как религиозного явления тоже неоднозначна. В Сибири, вероятно, шаманизм является религиозной доминантой, если следовать терминологии Хюльткранца. Но в Малайско-индонезийском регионе дело обстоит сложнее. У семаңгов, сеноев, джакунов Малаккского полуострова и кубу Суматры трудно говорить о шаманстве как об особой форме религии, так как у этих народов вообще еще не вполне разделились экономико-социальная и духовная сферы, они функционируют в неразрывном единстве, внутри которого существуют и шаманские представления. Батаки в течение нескольких веков испытывали индуистские и христианские религиозные влияния, которые обусловили появление некоторых особенностей в шаманско-жреческих представлениях, но принципиально не изменили, а тем более не вытеснили этих представлений. То же можно сказать и о мусульманах-малайцах в средневековье. Меняются черты шаманизма, но неизменной остается его сущность, и состоит она, на мой взгляд, из трех доминант: 1) мифологической, т. е. представлений о трехчленном строении мира и о космической оси, связывающей три зоны вселенной между собой; 2) медиумной, т. е. лица, реализующего эту связь; 3) ритуальной, т. е. средств реализации этой связи — камланий.

Конкретное выражение элементов, определяющих характер основных составляющих, может широко варьировать, меняться. Их всевозможные сочетания и пропорции создают все многообразие форм шаманизма, но схема его при этом остается неизменной и устойчивой. И пока она существует, можно говорить о наличии шаманизма.

Особое место в шаманизме, как отмечает О. Хюльткранц, занимает проблема роли женщины и в связи с ней проблема шаманского трансовестизма, ритуального изменения пола. В данном сборнике этой проблеме посвящена статья В. Н. Баилова о шаманском трансовестизме в Средней Азии, в которой автор проводит типологические параллели с подобным явлением у народов Северо-Восточной Азии. В ранее вышедшей статье на сходную тему автор присоединяется к не раз высказанной точке зрения о генетической связи шаманства с женским началом, подтвержденной материалами о трансовестизме у чукчей, коряков и других народов Сибири [Баилов 1975б: 124].

Трансовестизм не относится к типичным чертам шаманизма, что отмечено и самим В. Н. Баиловым (с. 288). С одной стороны, трансовестизм нехарактерен для всего шаманства; с другой стороны, он встречается во многих ритуалах и празднествах совершенно иного порядка. Природа его пока не вполне выяснена. Наряду с поисками психопатологических корней трансовестизма были попытки объяснить его идеей сексуальной связи шаманов с избравшими их духами [Штернберг 1936: 356]. Возникшее при исследовании шаманского трансовестизма у северных народов — чукчей и коряков, это объяснение было подтверждено и фактами из шаманской практики народов Средней Азии, Алтая, Дальнего Востока. Когда говорят о

трансвестизме, то обычно описывают случаи уподобления шамана женщины. Но встречаются, правда, реже, и такие случаи, когда женщина переодевается в мужской костюм. Примеры из области шаманского трансвестизма у некоторых племен Калимантана показывают, что это явление получило особенное распространение там, где ритуальной деятельностью занимаются лица какого-нибудь одного пола. В районах, где подобной деятельностью могут заниматься как мужчины, так и женщины, трансвестизм не наблюдается. Таким образом, трансвестизм в шаманизме свидетельствует не только и не всегда о более древней роли женщины, но может выступать как символ единства двух созидательных начал — мужского и женского, особенно там, где это единство не вполне четко выражено в сфере сакрального.

Хюльткранц, Крейдер, Фойт уделяют в своих статьях внимание вопросу о социальной роли шаманов, в частности утверждению, что само появление их выражало общественную потребность. Фойт, кроме того, призывает более осторожно подходить к вопросу о социальной сущности шамана, отмечая, что, хотя в классовом обществе шаман и становится идеологом эксплуататорского класса, сам он очень часто не только не является эксплуататором, но и живет в нищенских условиях (с. 65).

В заключение остановимся еще на одной важной проблеме — универсальности шаманизма. Ее признают и Хюльткранц, и Крейдер, и Фойт. Надо сказать, что Хюльткранц несколько изменил свои взгляды, так как в более ранних работах он считал необходимым ограничить употребление термина *шаманизм* границами Сибири, Северной Евразии и Северной Америки. Впрочем, и теперь он по-прежнему считает главным полем шаманизма Северную Евразию и Сибирь, где шаманизм достиг кульминации в своем развитии. По его мнению, в Сибири мы находим все шаманские черты, получившие специфическое развитие в других шаманских ареалах (с. 54, 55).

В. Фойт также признает универсальный характер шаманизма, но утверждает при этом, что существует некое понятие *сибирский шаманизм*, хотя мы и не знаем, что подразумевается под ним — этническое, локальное или стадияльное единство (с. 60). Совершенно правильно Фойт указывает, что для выяснения этого вопроса необходимы социально-типологические исследования. В то же время он подчеркивает, что есть материалы о неоднородности шаманства внутри одного этноса, даже шаманская практика у отдельных родов может отличаться. И тогда, естественно, возникает вопрос, что же представляет собой *сибирский шаманизм*. Очевидно, пока не развернулись широкие социально-типологические исследования, это понятие можно употреблять только в условно-региональном смысле.

Трудно не согласиться с мнением Хюльткранца, что региональные различия в шаманстве Сибири позволяют реконструировать историю шаманства в целом. Это общепризнанное положение. Хюльткранц отметил огромную роль советских исследователей в разработке этой проблематики (с. 54). Сибирь — может быть, лучшее поле для такого рода работы, но все-таки не единственное. Историко-типологическое изучение шаманизма возможно и в других регионах. Например, только в западной части Малай-

ско-индонезийского региона существуют несколько разнообразных форм и типов шаманства: у семангов и сеноев Малаккского полуострова наблюдаются процессы становления шаманизма, у джакунов Малаккского полуострова и кубу Суматры, ибанов Калимантана — развитые формы шаманства, у малайцев — диффузные его формы, у батаков Суматры — сосуществование шаманства и жречества и частичное пересечение и совпадение функций шамана и жреца, у нгаджу даяков Южного Калимантана — функционирование шаманства внутри системы жречества. Кроме выделенных форм шаманства существует большое разнообразие локальных вариантов у различных народов этого региона и внутри одного и того же этноса.

Мне кажется более правильным мнение Л. Крейдера, который не уверен в существовании классических форм шаманизма в Сибири. Тем более вряд ли можно считать сибирский шаманизм в целом неким эталоном, с которым должны сопоставляться все другие модели шаманизма. Все варианты шаманизма — «классические» и «неклассические» — это конкретные равноправные формы выражения одного и того же явления. Все они могут быть сопоставлены друг с другом, и ни одна не обладает преимуществом перед другой и не может служить идеальным образцом. Можно сравнивать как равнозначные формы семангский шаманизм с шаманскими представлениями угорских народов, а шаманизм даякских племен с чукотским или корякским. Формы шаманского комплекса Малайи и Индонезии, считающиеся до сих пор маргинальными, в ряде случаев способствуют выявлению общих закономерностей развития шаманизма, позволяют по-иному поставить и осветить не до конца решенные проблемы, возникшие еще в то время, когда шаманизм изучался только на материале северосибирских народов. Поэтому исследование одного общераспространенного явления во всем многообразии его вариантов, в различных странах, в разных фазах его развития, в широких исторических и типологических связях и отношениях будет только способствовать уточнению и конкретизации его характеристики и представит шаманизм в более выпуклом, рельефном и многомерном виде.

В конце своей статьи В. Фойт подробно останавливается на тех проблемах, которые стоят перед современными исследователями шаманства: выявления этнической специфики шаманизма, соответствующей ему классовой структуры, связей шамана и жреца, шаманизма и религии, происхождения шаманизма, стадий его развития, соотношения шаманских и дошаманских верований, характера и способа общения шамана с духами и отражения социальных и региональных особенностей в образе духов. Перечень проблем шаманизма можно было бы продолжить. Все это — традиционные вопросы, не утратившие своей актуальности и сегодня. Но современных исследователей уже не вполне удовлетворяют традиционные ответы на эти вопросы. Неудовлетворенность эта прозвучала и в рассматриваемом сборнике, она во многом стимулирует и направляет усилия ученых на поиски новых материалов по различным аспектам шаманской деятельности, на переосмысление и переоценку, казалось бы, давно известных и устоявшихся положений.

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ НАРОДОВ СИБИРИ: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ. М.: НАУКА, 1980. 240 С.¹

Появление сводных и обобщающих работ — всегда событие в науке. В этом отношении выход книги «Семейная обрядность народов Сибири», подводящей итоги изучения двух важнейших обрядов жизненного цикла — свадебного и погребального — у подавляющего большинства сибирских народов, особенно примечателен, так как в ней материал обобщается на трех уровнях исследования. Во-первых, в каждой статье суммируется опыт изучения соответствующей обрядности у того или иного народа начиная с первых известий ученых-путешественников XVIII в. и кончая современными полевыми материалами самих авторов; во-вторых, оба раздела книги — «Свадебная обрядность» и «Похоронная обрядность» — завершаются краткими заключениями, в которых подводится итог сравнительного анализа материала, представленного в отдельных статьях; в-третьих, в конце каждого раздела имеются таблицы и карты, призванные выразить наиболее высокую степень обобщения и систематизации конкретного материала.

Статьи книги написаны известными этнографами-сибироведами, ведущими на протяжении многих лет постоянные полевые исследования: Е. А. Алексеенко, С. И. Вайнштейном, Г. Н. Грачевой, И. С. Гурвичем, В. П. Дяконовой, М. Я. Жорницкой, Ю. Б. Симченко, А. В. Смоляк, З. П. Соколовой, В. А. Туголуковым, Л. В. Хомич и др. Обогащение сводных статей по свадебной и похоронной обрядности собственными полевыми материалами и наблюдениями исключительно ценно не только тем, что вводит в науку новые данные, дополняющие или уточняющие сведения предшественников, но и тем, что позволяет показать развитие обрядовой культуры на протяжении 100, а иногда и более лет. Публикуемый впервые полевой материал, безусловно, создает авторам репутацию первооткрывателей в изучении ряда явлений духовной культуры народов Сибири.

Краткие, но чрезвычайно информативные конкретные статьи по семейной обрядности сибирских народов, написанные по определенной схеме, дополняются двумя приложениями: в одном из них (автор Е. И. Ромбандева) характеризуются различные стороны мировоззрения сыгвинских манси с точки зрения представителя этой этнографической группы (взгляды на жизнь и смерть, идеи о перерождении душ, связи между миром живых и миром мертвых, отношение к умершему и т. п.), в другом (автор В. В. Леонтьев) описываются некоторые особенности способа погребения у кереков.

Авторы, несмотря на неизбежную сжатость изложения, сумели раскрыть основные представления сибирских народов, связанные с жизненным циклом. Сосредоточенные прежде всего на описании семейной обрядности, они приводят, кроме того, немало полезных сведений и для специалистов,

¹ Впервые опубликовано в: СЭ. 1982. № 4. С. 144—151.

изучающих иные области культуры; это относится к материалам о функции и роли шаманов, магическом и символическом значении волос (наиболее подробно описаны обрядовые действия с волосами у хантов и манси в статье З. П. Соколовой и Е. И. Ромбандеевой), о душе как особой жизненной силе, мире мертвых как зеркальном отражении мира живых и др.

«Присутствие» свадебных элементов в погребальном обряде, уже упоминавшиеся представления о загробном мире позволяют увидеть, сколь условна и непрочна граница между жизнью и смертью в сознании сибирских народов, ибо смерть мыслится как жизнь в иной форме существования.

В результате изучения и сравнения видов семейной, особенно погребальной, обрядности в книге реконструируются древнейшие способы захоронения на территории Сибири, делается вывод, имеющий, независимо от того, как к нему относиться, важное значение для будущих этногенетических исследований, а именно: о связи основных традиционных типов погребения с природными условиями, а подтипов погребений и деталей обряда — с этническими особенностями (с. 229).

Подробное освещение свадебной и похоронной обрядности у большинства сибирских народов составляет фундаментальную основу для дальнейшего сравнительного изучения и обобщения. Опыт подобной работы представлен в данной книге, как уже было отмечено, в виде кратких заключений и, что ново, в виде карто-схем распространения определенной обрядности. Тем самым положено начало практическому осуществлению исследований духовной культуры методом картографирования, который становится одним из основных методов современной этнографии. Необходимость его применения неоднократно обсуждалась на теоретическом уровне [Брук 1973; Брук 1977: 6–21; Рабинович 1974: 63–68; Чистов 1974: 69–84; Байбурин 1977: 92–96]. Приступая к решению своей задачи, авторы понимали ее трудность: с одной стороны, неравномерное и недостаточное освещение материала по разным народам Сибири, с другой — неразработанность общей методики картографирования элементов духовной культуры. И все же появление данной работы в известной степени было подготовлено изданием ряда обобщающих трудов, упомянутых во «Введении». Это прежде всего историко-этнографические атласы, в которых зафиксированы элементы материальной культуры и выявлены ареалы их распространения [Историко-географический атлас 1961; Русские 1967, 1970], а также работы, где рассматриваются отдельные элементы материальной и духовной культуры народов Сибири [Иванов 1954; Василевич 1963; Попов 1954]. Нельзя не назвать и книгу Н. А. Кислякова, в которой обобщен ценный опыт классификации важнейших этапов свадебного обряда, и ряд публикаций, посвященных картографированию отдельных элементов обрядовой культуры [Кисляков 1969: 149–162; Носова 1969: 45–56; Терновская 1974: 136–146; Гура 1974: 171–180; Гура 1978: 72–88; Журавлев 1978: 71–94]. Кроме того, в рецензируемой книге были учтены общие установки и положения, выработанные в ходе обсуждения проблем и методов ареальных иссле-

дований на специальных конференциях [Проблемы картографирования... 1974; Ареальные исследования... 1977]. И все-таки в конкретном воплощении поставленных задач по картографированию элементов свадебной и похоронной обрядности у авторов книги не было предшественников ни в советской, ни в зарубежной этнографии, кроме не вполне удачных попыток создания отдельных карт, фиксирующих разрозненные элементы свадебного обряда в австрийском и немецком атласах [Чистов 1974: 78, 79]. Ясно, что работа, в которой на сибирском материале впервые реализуются принципы систематизации и картографирования элементов духовной культуры, вызовет интерес не только специалистов-сибиреведов. Открывая новый этап в сравнительно-типологических исследованиях, она приобретает важное методологическое значение для последующих трудов в этой области. Поэтому необходимо всесторонне обсудить принципы и методы картографической обработки сибирского материала, чтобы показать, в какой мере возможно применение их к другим этнографическим данным и каков вклад рецензируемой книги в теоретический фонд ареальных исследований в целом. Это тем более важно, что публикуются все новые и новые работы по экспериментальному картографированию, благодаря которым постепенно отрабатывается методика изучения культуры данным способом [Бернштам, Лапин 1981; Гаврилюк 1981].

Систематизация этнокультурных явлений картографическим методом предполагает соблюдение ряда требований, а именно: предварительную типологию элементов, подлежащих картографированию, установление принципов выделения тех или иных элементов и признаков, определение хронологических границ, решение вопроса о главных и второстепенных признаках, об их качественной и количественной оценке. Важно также определить сопоставимость терминов и понятий.

Реализация этих требований имеет свои особенности в каждом из названных разделов обрядовой культуры. К сожалению, в рецензируемой книге нет разъяснений о том, в какой мере можно применить общие принципы картографирования к конкретному материалу и каков собственный подход редактора к подобной работе. Об этом можно судить только по результатам. Прежде всего остановимся на понятии «свадебная обрядность». Из таблицы (с. 87) следует, что оно охватывает как социальные институты и отношения, связанные с браком, так и собственно обрядовые действия, сопровождающие заключение брака. Такое широкое понимание свадебной обрядности возможно, но далеко не общепринято. Ведь в нем теряется смысл самого понятия обряда как действия, символизирующего определенные социальные связи, и исчезает различие между собственно социальными категориями и формами, в которых они выражаются. Кроме того, при таком подходе к свадебной обрядности предполагается, что и выделение типов ее должно происходить по всем перечисленным признакам. Однако это не так. В Заключении говорится, что обзор свадебных обрядовых действий в Сибири позволяет выделить два основных типа свадебной обрядности (с. 88), но выделены они по признакам, характеризующим прежде

всего семейно-брачные отношения: родовая или фратриальная экзогамия по отцовской линии, выплата калыма и принесение невестой приданого, патрилокальность или матрилокальность поселения, отработка за невесту. Только один из признаков действительно относится к собственно свадебному действию — «празднование свадьбы в кругу родственников невесты, а затем в среде родичей жениха» (с. 88).

Свадебный обряд как действие, сопровождающее заключение брака, представляет собой сложный многофункциональный комплекс [Чистов 1974: 78], из которого в книге «Семейная обрядность народов Сибири» выбраны для картографирования лишь отдельные моменты ритуального поведения участников свадьбы (сговор, сватовство, свадьба в доме жениха и невесты, жертвоприношения в доме жениха и невесты; «хватание невесты», «топание котлов»). Остальные элементы, строго говоря, не относятся к свадебному обряду. Они отражают условия заключения брака (экзогамия), формы брака (калым, отработка за невесту, брак-похищение, обменный брак) и формы послебрачных поселений (патрилокальные или матрилокальные). Поэтому таблица, приведенная в конце раздела «Свадебная обрядность», фиксирует соотношение между отдельными элементами свадебного поведения и нормами семьи и брака, а не соотношение между элементами свадебной обрядности. Карта 1 (с. 89) представляет не столько типы свадебной обрядности, которые могут быть выделены лишь после систематизации и картографирования главных элементов свадебного комплекса, сколько типы семейно-брачных отношений. Последние, конечно, тесно связаны со свадебным обрядом, определенным образом влияют на его характер, но все-таки это не тождественные этнокультурные комплексы, и они не могут заменять друг друга. Точно так же карты 2 и 3 (с. 223 и 225) характеризуют не погребальную обрядность соответственно XVII–XVIII и XIX вв., а типы погребений, так как на них обозначены только место и способ захоронения.

Употребляя определенные термины и понятия, авторы испытывали объективные трудности, ибо столкнулись с проблемами, которые находятся в стадии разработки и не могут считаться окончательно решенными. Это касается, например, сложного вопроса об экзогамии. В таблице отмечено наличие ее у всех народов Сибири, кроме населения крайнего Северо-Востока (чукчи, коряки, ительмены). Из описания материала выясняется, что в действительности внутри рода были возможны браки у западных тувинцев (с. 28), шорцев (с. 35), хантов и манси (согласно Г. Старцеву, с. 36); у нанайцев, ульчей и нивхов преобладали кросскузенные браки, браки дяди на племяннице и др. (с. 63, 69). При этом отсутствует указание, к какому роду принадлежат партнеры по браку: отцовскому или материнскому. Все это явно ставит под сомнение вопрос об экзогамии или, во всяком случае, свидетельствует о нарушении экзогамных норм. По-видимому, не случайно в статьях о народах Приамурья не употребляется термин «экзогамия»; тем не менее в таблице отмечено наличие у них этого института.

Не вполне однозначно решается и проблема калымного брака. У сибирских татар, эвенков и эвенов калымный брак является браком-покупкой,

т. е. калым представлен в своем классическом варианте, известном у ряда народов Средней Азии и Казахстана. Однако у тувинцев, нанайцев, хантов и манси калым — это не выкуп за невесту. Вместе с приданным он форма осуществления эквивалентного обмена ценностями между родственниками жениха и невесты, причем авторы неоднократно подчеркивают это (с. 31, 40, 68). Следовательно, калым у сибирских татар, например, по своему содержанию отличается от «калыма» у нанайцев, и возникает вопрос, в какой мере их можно сопоставлять?

Сговор и сватовство относятся непосредственно к свадебному поведению. Иногда сговор и сватовство образуют отдельные моменты досвадебного обряда (буряты). У большинства сибирских народов эти моменты недостаточно четко отделены: сватовство принимает характер сговора, порой совпадает со свадебной церемонией (у куноватских хантов, с. 39). Надо ли в подобных случаях отрицать наличие сговора (см. табл. на с. 87) у якутов, хакасов, сибирских татар, хотя в статьях говорится о сватовстве-сговоре у этих народов (с. 16, 18, 24, 28, 32, 51)? Может быть, в тех случаях, когда оба элемента есть, но в слитной форме, следует отмечать наличие обоих, а не присутствие одного и отсутствие другого.

Названия отдельных элементов, встречающихся в текстах, таблицах и на картах, надо было унифицировать. *Жертвоприношение* (табл., с. 87), по-видимому, лучше назвать *приобщение к семейному очагу*, так как именно об этом идет речь и в статьях, и в Заключение. На карте 2 есть термин *выбрасывание*, употребленный С. П. Крашенинниковым для захоронений ительменов, хотя в статье говорится об *оставлении* умершего. Если термины *выбрасывание* и *оставление* имеют разный смысл, то тем более нельзя один из них употреблять вместо другого. Термин *оставление* умершего был введен Г. Н. Грачевой при исследовании погребальных обрядов нганасан. Этим термином обозначались как один из наземных способов погребения, так и определенный мировоззренческий комплекс, с ним связанный [Грачева 1974: 16–19]. Авторы рецензируемой книги используют термин *оставление* прежде всего для характеристики наземного способа захоронения.

Очень важной проблемой при пространственном изучении духовной культуры является выделение главных и второстепенных признаков. Существуют разные мнения не только о том, какие признаки являются главными и существенными, а какие второстепенными, но и о том, что следует наносить на карту, ибо невозможно предсказать, какой путь приведет к лучшим результатам. Имея в виду общую неразработанность этой проблемы редактор книги выбрал наиболее рациональный вариант — учет некоторых главных и некоторых сопутствующих элементов свадебной обрядности. Такой выбор вполне оправдан и сразу привел к интересным результатам, так как именно сопутствующие элементы сыграли основную роль в выделении северо-восточного типа и дальневосточного подтипа свадебной обрядности, вернее, семейно-брачных отношений. В разделе «Погребальная обрядность», где шире использованы принципы классификации, принятые в археологии и этнографии, подробнее и точнее, по сравнению с разделом

«Свадебная обрядность», перечислены отдельные признаки. И все-таки, с моей точки зрения, и в свадебной, и в похоронной обрядности упущены некоторые существенные детали, важные для картографирования. В первом случае это перемена прически невесты, символизирующая переход в иной статус, наличие свадебного поезда, проводы невесты, закрывание лица невесты. Во втором — также перемена прически и закрывание лица, поза покойного, порча его одежды и сопровождающих предметов. Сведения об этих деталях имеются почти во всех описаниях, и вряд ли учет их можно считать преждевременным ввиду неполноты материала, как написано в Заключении раздела «Свадебная обрядность» (с. 90). Скорее несколько преждевременным выглядит выделение типов и подтипов свадебной обрядности без достаточно полного охвата существенных признаков и обоснования принципов типологии этого явления.

Применение картографического метода в изучении этнокультурных явлений должно вскрыть закономерности связей и взаимоотношений между различными народами Сибири. Пока же некоторые выводы, установление типов и подтипов свадебной обрядности (карта 1) основаны не столько на анализе картографического материала, сколько на известных данных об этнокультурных связях народов Сибири, восходящих к отдаленной эпохе, в частности на данных о роли южносибирского компонента у самодийских, тунгусских и угорских групп населения.

Не менее важным, чем выделение существенных и второстепенных признаков, является и вопрос о количественной и качественной оценке этих признаков. У различных этнографических групп одни и те же элементы семейно-брачных отношений, свадебной и похоронной обрядности выражены иногда настолько различно, что даже приобращают противоположный смысл. Большие различия в свадебной и погребальной обрядности, судя по описаниям, существуют между западными и восточными тувинцами, отдельными этнографическими группами хантов и манси, хакасов, бурят, тунгусских народов, юкагиров. У восточных тувинцев отмечены экзогамия и калымный брак, у западных — нет экзогамии и есть отработка за невесту, у таежных юкагиров был брак без калыма с отработкой за невесту и матрилокальными поселениями, а у тундровых — калым, приданое, патрилокальные поселения и т. д. Очевидно, в таблицу вносились распространенные, общие и преобладающие признаки, хотя этот принцип отбора и не обозначен. Но иногда разнообразие материала так велико, что говорить о преобладающем типе явления невозможно, и явно встает вопрос о выделении более мелких ареалов. Поэтому невольно создается впечатление, что количественные показатели выбраны интуитивно. Например, у шорцев часто встречались браки внутри рода (с. 35), а у ульчей — браки без калыма (с. 70), между тем в таблице «Элементы свадебной обрядности» отмечено преобладающее наличие экзогамии и калыма. В то же время редкий уже в XVIII в. брак-похищение у эвенков и эвенов (с. 58) обозначен в таблице положительным знаком, а редко встречающаяся у ненцев отработка за невесту (с. 42) — отрицательным. Обряд трупосожжения, не очень характерный для тувинцев

в XVII–XVIII вв. (с. 113), в таблице «Погребальная обрядность XVII–XVIII вв.» (с. 230–231) есть, а основной способ погребения — оставление (у ламаистов) в нее не вошел. В таблице указаны захоронения в жилищах, хотя так хоронили лишь служителей культа (в чумах и срубках — шаманов) только на юге и западе Тувы (с. 115), но не отмечен общий для тувинцев-ламаистов обряд «очищения» (с. 118). Поминки у одних групп эвенков устраивались через год, у других — несколько раз в разное время, в таблице же отражены только первые. Возможно, во всех подобных случаях следовало бы ввести систему одновременного использования знаков «плюс» и «минус», обозначающих меру распространенности той или иной формы и одновременно их сосуществование.

Недостаточно ясным представляется и вопрос о том, насколько полно и точно должны фиксироваться в таблицах и картах сведения, имеющиеся в статьях. Так, в таблице (с. 230–231) отмечен только один из двух способов захоронения у бурят (с. 92); в таблице и на картах 2 и 3 отражен лишь один из трех типов погребения у хантов и манси (с. 135); в таблице и на карте 3 не учтены старые способы погребения, сохранявшиеся до недавнего времени у эвенков (с. 171 и др.), и т. д.

Важным аспектом исследования в данной книге является выделение детских и шаманских погребений, которые помогают восстановить преобладавшие в прошлом формы захоронения в Сибири (с. 228). Детские погребения отличаются большим разнообразием, которое, однако, картографически не вполне отражено; кроме того, не всегда объяснено, почему тот или иной тип считается общим для данного народа. У хантов и манси, например, детские захоронения не отличаются от обычных (с. 136, 137), только грудных детей без зубов хоронили в дуплах деревьев, тем не менее этот вид захоронения на карте 4 представлен (с. 226). У кетов существует два способа погребения детей — в земле и в дупле (пне) дерева (с. 160, 161), на карте представлен лишь один и не совсем верно: отмечено захоронение на деревьях, в то время как ребенка хоронили в пне срубленного дерева, а на дереве подвешивали только колыбель ребенка (с. 160). Несколько способов погребения детей известно у нанайцев и нивхов, на карте же представлен всего один. Детские захоронения у хакасов на карте вообще не отмечены, хотя существовали два способа: на деревьях и в дупле дерева (с. 109).

Возможно, сам характер материала и ограниченный объем книги не позволили полностью соотнести карто-схемы с данными статей. В этом случае опять-таки следовало бы объяснить, что на картах обозначены только самые общие, широко распространенные и твердо установленные элементы обрядности того или иного народа.

Более строгий учет количественных показателей и более тщательное выделение дифференциальных признаков по отдельным этнографическим группам привели бы, вероятно, и к более точной коррекции между различными элементами. Действительно, в целом существует сопряженность между экзогамией по отцовской линии, выкупом-калымом, привозом невестой приданого и патрилокальными поселениями (с. 88) — вывод доволь-

но очевидный и известный. Но если учесть некоторые различия в отдельных деталях и элементах, то окажется, что почти повсеместно распространенный брак-похищение или обменный брак не сочетается с уплатой калыма и приданым (ханты и манси, ненцы, сибирские татары). У тунгусов три формы брака (калымный, обменный и отработка за невесту) не существовали одновременно, одна форма исключала другую, и лишь как изменение этого порядка, характерное для XX в., рассматривается сочетание выкупа с отработкой (с. 59). В таблице все указанные элементы искусственно совмещены, что упрощает реальную картину и лишает ее динамики. Из материала статей, недостаточно отраженного в таблицах и картах, следует, что ареалы распространения определенных признаков семейно-брачных отношений не совпадают с границами расселения народов: например, характерные элементы северо-восточного типа свадебной обрядности — отработка за невесту и матриликальные поселения — свойственны также хантам и манси. Тщательное и дифференцированное применение количественных и качественных характеристик выявит, вероятно, такие особенно интересные ареалы и приведет к конкретным выводам об этногенезе и историко-культурных связях сибирских народов. Во всяком случае, можно будет точнее определить, какие элементы семейной обрядности у тюркских и монгольских народов объясняются генетическим родством, а какие — культурным взаимодействием. Общий же вывод об их генетических и этнокультурных связях не нов, и, чтобы еще раз повторить его, не обязательно было применять современные методы пространственного изучения культур.

Наличие материала и степень его изученности определили хронологические рамки картографирования обрядности. Если свадебный обряд рассмотрен только в пределах XIX в., то погребальный представлен в двух хронологических срезах: XVII—XVIII вв. и XIX — начало XX в. Рубежом во временном измерении погребальной обрядности явилась христианизация, проходившая под влиянием русского населения (XIX в.). Несмотря на то что источники XVIII в. не всегда удовлетворяют современного исследователя и отнюдь нелегко выделить в традиционном обряде, функционирующем и в наши дни, элементы, относящиеся к XVII—XVIII вв., и элементы, появившиеся в XIX—XX вв., в целом авторам удалось разграничить характеристики погребального обряда в указанных хронологических границах. Не у всех сибирских народов, однако, христианизация повлияла на традиционные способы погребения. Народы Северо-Востока и Приамурья, а также часть тундровых ненцев, нгансан и буряты-ламаисты не подверглись христианизации и сохранили традиционные формы погребения, что указано в книге. Надо ли было в таком случае исключать чукчей, коряков, эскимосов, нанайцев, ульчей, нивхов из таблицы, отмечающей элементы погребального обряда в XVII—XVIII вв., только потому, что основные источники по этим народам относятся к XIX в.? Кроме того, принцип их исключения проведен недостаточно последовательно: на карте 2 («Погребальная обрядность XVII—XVIII вв.») эскимосы, чукчи, коряки и нивхи представлены (наземные захоронения у эскимосов и чукчей, трупосожжение у коряков

и нивхов). Сопоставление двух карт, отражающих типы погребальной обрядности в разные эпохи, позволяет увидеть исследуемое явление культуры в историческом развитии. Еще больше способствовала бы этому таблица, содержащая сведения о погребальной обрядности XIX — начала XX в. (в таблицах фиксируется больше обрядовых элементов, чем на картах), но такой таблицы в книге нет. Ее отсутствие объяснено значительной унификацией обряда в указанный период, однако это не совсем точно. Традиционные элементы обрядового погребального комплекса сохраняются очень стойко, несмотря на то что у многих народов действительно стали преобладать захоронения в земле. С помощью таблицы можно было бы показать не только историческое развитие ряда элементов погребальной обрядности, но, может быть, и дополнить их количественной характеристикой, поскольку нередко перемены, произошедшие под влиянием христианства, сводились к изменению количественных соотношений: у хакасов, хантов, манси и эвенков погребения в земле были уже в XVII—XVIII вв., но в XIX в. они стали преобладать, хотя в ряде случаев сохранялись и старые способы погребения. Возможно, удалось бы избежать некоторых смещений. Мы имеем в виду случаи, когда элементы, явно относящиеся к погребальной обрядности XIX в., оказались в таблице «Погребальная обрядность XVII—XVIII вв.»: у сибирских татар специальная погребальная одежда появилась в XIX в., а до этого хоронили просто в лучшей одежде (с. 120), поминки у хакасов на 3, 7, 20, 40-й день появились тоже только в XIX в., в XVII—XVIII вв. они устраивались на 7-й день. В то же время материал о захоронении в земле, жертвоприношении коня, об «очищении» водой у хакасов, относящийся, очевидно, к XVII—XVIII вв. и характерный для всех хакасов (с. 108, 111), в таблицу не вошел. У селькупов проводы покойного через сutki имели место в XIX в., а раньше устраивались сразу после смерти (с. 154). На карте 2 отмечены водные захоронения у коряков, хотя эти сведения относятся только к керекам и собраны буквально в наши дни.

В разделе о погребальной обрядности наиболее серьезная проблема связана с типологией погребений. В качестве критерия выделения типа приняты два признака: место и способ погребения. Они обозначаются сходным образом: штриховкой дано преобладающее явление, а значками на фоне штриховки — реже встречающееся, бытующее явление. На карте 2 основным элементом погребального типа у большинства народов выступает признак «место» захоронения (обозначено штриховкой) в сочетании со «способом», который обозначен значками (селькупы, ненцы, буряты, эвенки и эвены, юкагиры, якуты). Но у тувинцев и алтайцев таким элементом становится «способ» погребения (обозначен штриховкой), а «место» выступает как дополнительный элемент (значок на фоне штриховки). У чукчей тип погребения обозначен только по «месту», у коряков, нивхов, ительменов — только по «способу». Иногда на картах отмечается еще один признак погребальной обрядности — «наличие и форма гроба и могильных сооружений» (карты 4 и 5, частично карта 3). На карте 4 у одних народов тип детских погребений выделен по «месту» погребения, у других только по признаку

«наличие и форма гроба и могильных сооружений». На карте 5 у одних народов тип шаманских погребений выделен по признакам «место» и «наличие и форма гроба» (ненцы, нганасаны, буряты, тувинцы, орочи, ульчи), у других — только по «месту» (эвенки, якуты), у третьих — по «способу» (нивхи), у четвертых — по «месту» и «способу» (юкагиры). Отсутствие унификации обозначений затрудняет сопоставление отдельных элементов погребальной обрядности, так как карта составлена по преобладающим, но не одинаковым признакам, которые к тому же не выступают в комплексе. Отсутствие унификации внешне нашло отражение в технике картографирования, но за этим скрывается недостаточно четко разработанная предварительная типология погребений. Оба элемента, входящие в тип, — место и способ погребения — не могут считаться эквивалентными и взаимозаменяемыми. Имеющийся материал представляет, с моей точки зрения, возможность более точной типологии погребений, определяющими признаками которой могут быть «локальность, или место погребения» (в земле, наземное, воздушное, водное), «модальность, или способ погребения» (оставление, трупосожжение, расчленение, трупоположение, подкуранные захоронения, грунтовые могилы и т. д.) и «наличие и характер вместилища» (помост, лодка, нарты, гроб, дерево, дупло, сруб, погребальный домик, насыпь, обкладка и т. д.). Так как у многих народов существует несколько типов погребений, в которых определяющие признаки по-разному сочетаются между собой, то их удобнее всего было бы отмечать значками (ими легче выразить и количественные оценки). Обозначение всех этих элементов на картах в разных хронологических измерениях с соблюдением принципа единообразия позволит не только соотнести их между собой у разных народов, но и представить в исторической динамике.

Следует обратить внимание и на более частные вопросы типологического описания, например, на типологию одежды. В погребальной обрядности элемент «одежда» дан в трех видах: повседневная, праздничная и специальная. В описаниях встречается «лучшая» или «новая» одежда (с. 92, 127). Но в таблице она квалифицируется у одних народов как праздничная (буряты), у других как повседневная (ханты и манси): вероятно, это сведения начала XX в. и относятся они к бедным слоям населения.

Есть в таблице и несопоставимые данные. В графе «проводы покойного» у хакасов и селькупов отмечены сроки обрядового действия, а у хантов и манси — участники его. Лучше было бы представить этот элемент более общим названием «наличие» или «отсутствие проводов», и тогда, в сущности, не столь важно разграничивать, когда их устраивают и кто в них участвует.

Все сказанное выше касается общих вопросов и методов картографирования явлений духовной культуры. Имеются в книге и погрешности, которые не связаны с теоретическими принципами картографирования материалов, а объясняются недостаточной фиксацией в картах и таблицах сведений, сообщенных в описаниях, что приводит к явным несоответствиям. Об обменном браке у ненцев есть данные (с. 43), а в таблице стоит во-

просительный знак, хотя его следовало бы отнести к браку-похищению, существование которого устанавливается косвенно; брак-похищение был у чукчей, так же как поминки — у бурят, селькупов и ительменов (с. 91, 93, 95, 154, 221), в таблице же отмечено отсутствие у названных народов этих элементов свадебной и похоронной обрядности. Неясно, почему в книге нет статей о свадебной обрядности коряков и орочей, хотя элементы этой обрядности (кстати, без указания источника их) получили картографическое отражение. В таблице «Погребальная обрядность XVII—XVIII вв.» нет сведений об ориентации умерших у хакасов, об изображении покойного у хантов и манси, хотя в статьях об этом говорится (с. 108, 142). Погребальная обрядность хакасов вообще не отражена на карте 2.

Многочисленные неточности подобного рода, разумеется, снижают общее благоприятное впечатление от книги и не способствуют возникновению абсолютного доверия к карто-схемам, но в целом они все же не умаляют ее научной значимости и новаторского характера. Рецензируемая работа положила, по существу, начало систематическому картографированию элементов духовной культуры, до сих пор имевшему преимущественно экспериментальный характер. Содержащийся в ней большой систематизированный материал представляет собой резерв для дальнейших исследований и обобщений, возможности которого далеко не исчерпаны. Книга подводит итог и одновременно открывает перспективы для последующих обобщений духовной культуры с помощью картографирования. Опыт ее авторов, безусловно, будет учтен в дальнейших исследованиях. В этом смысле поучительны как определенные достижения, так и некоторые упущения рецензируемой работы.

**О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ АРХАИЧНОГО
МИРОВОЗЗРЕНИЯ. ПО ПОВОДУ КНИГИ Г. Н. ГРАЧЕВОЙ
«ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ОХОТНИКОВ
ТАЙМЫРА (НА МАТЕРИАЛЕ НГАНАСАН XIX —
НАЧАЛА XX В.)» Л., 1983. 172 С.¹**

Что есть человек, как он осознает себя, каким образом взаимодействует с окружающей средой, что такое душа, дух, жизнь, смерть, какие силы действуют в мире и как можно управлять ими — эти и подобные им вопросы не теряют своей актуальности на протяжении всей истории развития человечества. Именно в ответах на перечисленные вопросы можно обнаружить истоки религиозных представлений или уловить процесс становления общественного сознания в целом.

Для того чтобы дойти до глубинных пластов сознания, исследователи всегда обращались к самому благодарному в этом отношении материалу — к человеческим коллективам, стоящим на архаичной ступени развития культуры. На территории СССР одним из таких народов до недавнего времени были нганасаны, открытые для этнографической науки выдающимися исследованиями А. А. Поповым и Б. О. Долгих лишь в 1920-х годах. Отталкиваясь от их трудов, современные ученые продолжают изучение нганасан. Среди них Г. Н. Грачева, давно известная своими многочисленными публикациями, касающимися различных аспектов жизни этого народа.

К анализу представлений человека о природе и о самом себе можно подходить по-разному. Можно ввести новый, неизвестный ранее материал и тщательно описать его, как бы расслоив монолитный пласт верований на отдельные представления, и выразить их в устоявшихся понятиях: о душе, духах, божествах, природных силах, шаманстве и т. д. Такой тип работ встречается чаще всего. Можно пойти по пути обобщения конкретных материалов, в основном известных ранее, и представить их в новом теоретическом освещении, в соответствии с уровнем современных научных достижений. Но, конечно же, совершенно особое значение приобретают работы, в которых сочетаются оба подхода. Именно такова книга Г. Н. Грачевой. Материал, добытый в основном самим автором, тщательно сверенный и соотнесенный с материалами, опубликованными ее предшественниками и современниками, не подается в привычной форме категориального описания, а организован в целостную систему. Он осмысливается и обобщается не только этнографической наукой, но и философией, психологией, лингвистикой. Уже этого достаточно, чтобы говорить о незаурядности данного исследования. Приведенные высказывания самих нганасан вводят читателя в их образ мыслей, позволяют проникнуться их ощущениями и восприятием предметов и явлений окружающего мира, и в то же время для читателя, как и для автора, эти данные служат информацией и источником, на

¹ Впервые опубликовано в: СЭ. 1985. № 3. С. 131–139.

котором строятся исторические реконструкции. Многие черты традиционного мировоззрения нганасан имеют параллели и аналогии, прежде всего в Сибири (у долган, ненцев, эвенов, эвенков, хантов, манси, кетов, якутов, алтайцев), а также балто-славянских, африканских, индонезийских народов. Обильный сравнительный материал, имеющийся в книге, сам по себе свидетельствует о важности этой работы не только для сибиреведения в широком плане, но и для изучения проблем архаичного сознания вообще. Но еще более важно то, что, как уже указывалось, автор использует свои данные для выявления определенных закономерностей развития общественного сознания на ранних его этапах. Таким образом, характер работы Г. Н. Грачевой, угол зрения, под которым рассматривается и анализируется материал, позволяют нам, привлекая дополнительные типологические параллели и связи, сосредоточить внимание не столько на сугубо сибиреведческих аспектах этого исследования, сколько на затронутых в нем проблемах архаичного сознания вообще, или, как его еще называют, мифологического (космологического, мифопоэтического) мышления.

Решительно не соглашаясь с теми исследователями, которые смотрят на первобытную религию как на сумму противоречивых взглядов, Г. Н. Грачева увидела в традиционном мировоззрении нганасан логичную систему и, преодолевая языковые и понятийные барьеры, сумела передать наиболее существенные черты и способы древнего восприятия окружающего мира, а также увидеть отражение этой системы в поведенческом комплексе.

В центре внимания автора ключевые аспекты мировоззрения нганасан, которые пронизывали всю жизнь этого народа и еще сейчас помогают глубже проникнуть в сущность любого конкретного представления или мотива поведения. Основным организующим фактором этой системы, охватывающим все природные связи — между космическими силами и человеком, обычными конкретными вещами, а также внутри самого человека, — является представление о рождающих Матерях, особенно главной и всеобъемлющей из них — Земле-матери (гл. 1, 2). Земля-мать — это источник всего, что есть вокруг, это прародительница других важнейших источников жизни, тоже матерей, — Огня, Деревя, Воды и, вероятно, Солнца, Луны, которые являются производными (дочерьми) Земли-матери и одновременно ее воплощениями, ипостасями, ею самою. Такое отношение к земле представляет собой специфику нганасан и не имеет ярко выраженных аналогий среди сибирских народов. Всеобъемлющую функцию Земли-матери у нганасан можно сопоставить только с подобными же представлениями о Матерях-прародительницах у северных австралийских племен, символизирующих плодотворную, рождающую землю и вообще созидательную силу [Berndt, Ronald 1970: 16, 20, 118, 142, 227, 229; Radcliffe-Brown 1956; Stanner 1966].

В обществах архаичного типа существуют многочисленные способы классификации явлений². Что касается нганасан, то их в высшей степени

² О различных способах классификации в древних традициях см.: [Топоров 1982: 8–40].

своеобразная картина мира складывается в основном за счет сочетания двух способов моделирования и классификации: ипостазирования и иерархизирования. Для первого характерно представление об относительной тождественности соответствующих элементов (дерево, солнце, луна, лед, огонь, камень являются ипостасями земли), для второго — аспект подчиненности одних элементов другим (дерево, лед, огонь, камень являются производными земли и сами порождают соответствующие группы предметов, т. е. выступают как матери 2-го, 3-го, 4-го и т. д. порядков). Сочетание этих двух принципов классификации создало чрезвычайно гибкую и открытую систему мировоззрения, обеспечивающую возможность бесконечных включений и нововведений, которые занимают свое место в качестве производных какой-либо Матери, наиболее близкой им по природе, и считаются ипостасями этой Матери, а в большинстве своем воспринимаются как порождение Земли-матери и ее воплощение. Функции различных сил — Матерей-прародительниц — в этой динамичной системе переплетаются, взаимопроникают и в то же время действуют вполне самостоятельно через своих представителей. Так, сложные взаимосвязи, взаимопереходы и взаимозаменяемость существуют между Солнцем и Огнем, Землей и Солнцем, Землей и Льдом, Землей, Громом и Небом. Гром и Небо, кроме того, переплетаются не только между собой, но и с шаманом. В целостной картине мира нганасан подчеркиваются связи структурных частей пространства. Земля, Небо и Подземный мир четко не противопоставляются, как можно было бы ожидать, а скорее переплетаются друг с другом, так же как с Матерью-льдом, находящейся под Землей. Земля-мать как женское начало резко не противопоставлена мужскому началу. Особенно интересно в этом отношении высказывание нганасан: «Отец-то у огня — Земля-мать» (с. 23). Нельзя не заметить, что в этой системе складываются комплексы, еще достаточно нерасчлененные, но с тенденцией группироваться вокруг главного порождающего начала: так, обнаруживается комплекс, наиболее близко стоящий к земле, — Земля, Камень, Дерево, — отличный от комплекса, тесно связанного с Солнцем, — Солнце, Луна, Свет, Огонь³ — или с Водой — Вода, Пурга, Лед. В то же время явления окружающего мира противопоставляются друг другу в том смысле, что каждое из них действует самостоятельно или, по словам нганасан, «сама себе хозяйка». Функции Солнца, как уже отмечалось, переплетаются с функциями Земли. Солнце также является женским началом («девкой» — с. 24) и, как Земля, может изображаться в виде рождающей женщины. Но в то же время саморазвитие системы нганасанского мировоззрения шло, по-видимому, таким образом, что могло привести к разделению мужских и женских ролей между Солнцем и Землей. Они совместно создают жизнь, однако заметна тенденция некоторого различия в функциях Земли и Солнца: первая — это скорее рождающее, т. е. женское, второе — скорее оживляющее, т. е. мужское, начало. Возможно,

³ Представление о родстве огня и солнца присуще и мировоззрению васюганско-ваховских хантов. См. [Кулемзин, Лукина 1977: 142–143].

у нганасан мы встречаемся с зарождением и очень ослабленным выражением чрезвычайно характерного для большинства архаических коллективов мифологического мотива брака Солнца или Неба с Землей, в котором Солнце или Небо выступают как мужское, а Земля как женское начало. У нганасан намечается косвенная ассоциация Неба с мужским воплощением: функция Неба переплетается с функцией Грома, изображаемого в виде старика. Но, еще раз подчеркиваем, в целом у нганасан на первый план выступает связь между пространственными или половыми признаками, а не их оппозиции, являющиеся наиболее универсальным средством классификации и описания семантики мира [Иванов, Топоров 1965; 1977; Топоров 1982: 24–26]. Это не значит, что оппозиций вообще нет. Они существуют, но границы между ними, как во всей системе в целом, подвижны. Точно так же у нганасан нет строгой поляризации значений добра и зла, чистого и нечистого, живого и мертвого и т. д. В главных силах природы, особенно в Земле, по нганасанским представлениям, соединяются мужские и женские начала, так же, как мы увидим дальше, соединяются они в фигуре шамана; лишь в некоторых случаях заметна тенденция их разделения. Женский мир явно доминирует. Это видно по той роли, которая отводится Матерям-прародительницам, и проявляется во всех сферах жизни. В доме с очагом связана женщина; в погребальном обряде в женскую могилу надо обязательно положить огниво, а в мужскую — не обязательно; в проведении обрядовых праздников главную роль отводят старой женщине и др. «... В традиционном миропонимании нганасан доминирующим выступает мир рождения, роста, увядания, смерти как женский мир», — пишет автор (с. 132), т. е. весь жизненный цикл природы и человека проходит под знаком женского начала. Реконструированные автором представления нганасан об окружающем мире конкретизируют картину мира в архаичных традициях и позволяют лучше понять законы его моделирования. Как видим, в некоторых системах миропонимания оппозиции невозможно выделить четко, если не совершать определенного насилия над материалом.

Понять систему природных связей у нганасан — это в значительной мере и понять самого человека, который, как аргументированно показано в книге, конечно, не исключение из общей космологической схемы (гл. 3). Человек является частью природы и, так же как и все другие ее объекты, — порождением Земли-матери при участии других космических сил — Солнца или Луны. Подобно тому, как Земля — источник бесконечного ипостазирования в природе, так и человек воплощается в своих образах, отражениях, в предметах своего личного и домашнего обихода (чуме, одежде, нартах и т. п.), с которыми он имеет дело или в которые он вложил свой труд, знания, т. е. частицы самого себя. Поэтому вещи человека тождественны самому человеку. Более того, подобно природным явлениям, отдельные части человека могут действовать совершенно самостоятельно и к ним можно обращаться как к независимым живым существам. Такие обращения, как «зачем они (зубы. — Е. Р.) так делают?» или «сердце, ты не должно бояться», допустимые у европейцев лишь в качестве троп поэтиче-

ского языка, у нганасан сохраняются как обычная языковая норма, отражающая широко распространенный принцип восприятия части человека как отдельного существа, равного всему человеку (принцип *pars pro toto*). Отметим, что тот же принцип действует и в мировоззрении васюганско-ваховских хантов, и что особенно поражает, буквальное совпадение у обоих народов соответствующего отношения к отдельным частям, воплощающим всего человека⁴. Надо отметить, что действие этого принципа не вполне однозначно. Наиболее прозрачна связь между человеком и такими частями его, как ногти, слюна, пот, гной, которые являются как бы его эманацией. Но гораздо более сложный комплекс представлений скрывается в таких жизненно важных частях и органах человека, как глаза, уши, волосы. Помимо того, что они воплощают в себе человека как целое, каждый из них так или иначе связан с понятием жизни, живого предмета. Глаза — это необходимый и минимальный признак жизни; они непосредственно связаны с Землей, наполненной, по представлениям нганасан, глазами (эмбрионами), из которых и рождается все живое. Поэтому глаза убитых оленей всегда отдают земле, чтобы они могли снова родиться. Кроме того, глаза непосредственно связаны и с другой дающей жизнь космической силой — Солнцем. Что касается волос, то их отношение к силам, создающим жизнь, более опосредованное. Волосы у нганасан ассоциируются с нитью или веревкой, тянущейся от Луны или Солнца к человеку. По их представлениям, эта нить также является материальным воплощением жизни. Таким образом, Волосы осуществляют связь человека с силами природы — производителями жизни. Очевидно, Волосы не только часть человека, в которой заключена его сущность, подобно ногтям или человеческим выделениям, но именно та часть, которая непосредственно связана с космическими, жизнь дающими силами. Этим во многом и объясняется особое отношение нганасан к волосам, так же как к глазам и ушам. Все это говорит о сложной цепи ассоциаций и переплетений, стоящей за принципом *pars pro toto*. Вообще внимание к волосам и забота о них, имеющие к ним отношение обрядовые действия распространены у очень многих народов мира, особенно в ритуалах, которые отмечают важные переходные или пограничные моменты жизненного цикла (свадьба, похороны, инициации и т. п.)⁵. Сошлюсь на недавно полученные сведения. Работая в составе этнографической экспедиции Томского университета в августе 1983 г. у теленгитов (Южный Алтай), мы специально интересовались, как раньше относились теленгиты к волосам. Нам рассказали, что раньше они не стригли волос. Выпавшие волосы собирали и копили в течение всей жизни, а потом заплетали в косы и клали в могилу. Это была как бы подушка на том свете. Волосы нельзя было выбрасывать, а лишь сжигать или куда-нибудь прятать, чтобы *кермесы*

⁴ Ср. отношение к обрубленному пальцу у нганасан или изношенной одежде у хантов [Кулемзин, Лукина 1977: 153].

⁵ Конкретный материал о перемене прически во время свадеб и похорон у многих народов Сибири содержится в кн.: [Семейная обрядность народов Сибири 1981].

(злые духи) не унесли их и человек не заболел. Нельзя было также выходить с распущенными волосами ночью на улицу, так как злые духи могли схватить человека за волосы и унести его. Женщины, особенно замужние, должны были обязательно прикрывать голову платком. Распространен и до сих пор обряд первой стрижки волос у ребенка, который совершает обычно близкий родственник, а потом через год или более родители «выкупают» волосы своего ребенка. Обряд сопровождается дарами с обеих сторон⁶.

Еще в конце XIX в. голландский ученый, миссионер Г. А. Вилкен обратил внимание на обряды, связанные с волосами, у различных индонезийских народов и высказал мысль о том, что обрезание волос замещает человеческое жертвоприношение по принципу *часть вместо целого* [Wilken 1912, III: 484–496]. Дж. Фрейзер на большом материале, связанном с отношением к волосам, развернул теорию гомеопатической магии [Фрейзер 1931: 150–155; 1980: 263–269]. Имеется ряд работ, посвященных символическому значению волос, в том числе их связи с сексуальной силой, плодородием, божественным даром, княжеской властью [Leach 1967: 77–108]. Нельзя не обратить внимание на сходство между представлениями о функции волос у нганасан, с одной стороны, и негрито (ныне распространенное название семаңгов) Малайзии и австралийских аборигенов — с другой. Шаман у негрито поднимается в Небо по нитям, тянущимся от его пальцев и груди через Горы (аналог Мирового дерева) на Небо [Evans 1937: 194–201]. Знахари у австралийцев поднимаются на Небо по струнам, тянущимся от их тел (племя вирадьюри), по струне из волос (племя диери), по веревке, бросаемой вверх, или по нитям, которые выпускают изо рта (племя курнаи) [Elkin 1945: 85; Berndt 1946–1947: 356; Howitt 1904: 389, 391]. Как видим, те же самые ассоциации: волосы — нить, веревка — струна, по которым осуществляется связь с Небом или Солнцем [Eliade 1960: 47–56], т. е. волосы являются эквивалентом Мирового дерева. В связи с приведенными фактами считаем заслуживающей внимания гипотезу В. А. Спицына о протоазиатско-австралоидном этапе расселения человека с Индостана к северу Азиатского материка с последующим продвижением на юг (Малайский архипелаг, Новая Гвинея, Австралия) [Спицын 1977: 15]. Если эта гипотеза подтвердится по ряду других параметров, то сопоставительный нганасанский и малайско-австралийский материал укажет на маргинальные ареалы источника общих представлений далекого прошлого.

Единство и тождество природы и человека, микро- и макрокосма проявляется и в том, что отношения между ними строятся на основе взаимодействия и взаимопомощи. Силы природы помогают человеку выбрать дерево для постройки нарты, а человек делится с ними своей добычей. Он не приносит ей жертву, как подчеркивает автор, а отдает ту долю или пай, которую когда-то у нее же и взял, и восстанавливает, таким образом, равновесие. Человек антропоморфизует и зооморфизует природу, мыслит

⁶ Материалы этнографической экспедиции Томского государственного университета в августе 1983 г. Начальник — Е. Е. Ситникова.

о ней в тех же категориях, что и о себе, разговаривает с водой, как с реальным существом, прося у нее рыбу; он считает, что реки — вены земли, а ее поверхность — линяющая шкура. И это не метафоры, а «реальные» образы. Силы природы, с точки зрения нганасан, как и человек, обладают своим характером, имеют свои желания, могут быть добрыми или злыми. Им также нужны пища, жилье; они требуют хорошего к себе отношения. Примерами подобного рода насыщена вся книга, и все они демонстрируют бытование представлений не только о тождестве и аналогии между микро- и макрокосмосом, но и о взаимопроникновении человека и природы, т. е. представлений об отношениях, которые Л. Леви-Брюль называл партиципацией, или сопричастием.

Как же конкретно конструируется процесс познания у нганасан? Данные этнографии, психологии, лингвистики, которыми оперирует Г. Н. Грачева, позволяют ей проникнуть в тот глубинный пласт сознания, характерной чертой которого является восприятие абстрактных понятий в сугубо конкретных, видимых, слышимых и осязаемых образах. Так, Солнце и Земля — космические силы — могут выступать в образе животных, имеющих важное хозяйственное значение (лося, оленя), или отождествляться с людьми (Солнце и Земля — с рожаящей женщиной, Огонь — со старушкой, Гром — со старичком). Для мировоззрения нганасан характерно не только переплетение функций природных сил, о котором говорилось выше, но и конкретно-чувственных образов, изображающих их. Многоступенчатые и разнообразные переходы, переплетения и отождествления между природой, человеком в разных ситуациях и на разных уровнях создают очень многогранную картину, в которой, по существу, находят выражения различные вариации одного и того же понятия — Жизни. Так, Солнце, дающее жизнь, с одной стороны, отождествляется с Днем, Светом, с понятием *блестящий*, с Матерью Нго, и Духом жизни Нилу-нго; с другой стороны, уподобляется Глазу, который сам по себе символизирует все живое, иногда Огню, осуществляющему связь между живыми и умершими. Последние, в свою очередь, воспринимаются тоже живыми, но находящимися в ином мире.

Подобная многогранная символика, синтезирующая всеобъемлющее понятие о жизни или жизненности, отчетливо выражена в названии женского амулета — *дялы койка коу сэй*, т. е. «свет — идол — солнце — глаз» (многократно повторенный символ жизни, относящийся к женщине — высшему воплощению рождающего начала). Отметим еще одну характерную черту мышления нганасан: в нем не только переплетаются конкретно-чувственные образы, выражающие абстрактные понятия, но эти образы столь же материальны, как и вещи или предметы. Жизнь представляется нганасанам буквально в образе нити или веревки, которая тянется от Солнца или Луны к человеку (веревку можно реально подтянуть и сохранить, таким образом, жизнь). Образ-тень, связанный с Луной, также переплетается с нитью. В то же время Жизнь — это Дыхание, но и Дыхание отождествляется с нитью, веревкой. Нитью оказывается и Солнце, обеспечивающее жизнь и рост. Столь же материально и понятие Времени: оно овеществляется в об-

разе все той же прародительницы Земли: прошлое — тогда, когда Земля была маленькой, будущее — когда Земля будет большой и станет рождаться много детей. У нганасан явно намечается представление и о духе, и о душе, существующих отдельно от человека, но ассоциирующихся пока с совершенно конкретными представлениями о Дыхании и Запахе⁷. Конкретные предметы приобретают более отвлеченный характер: образ нити имеет некоторый дополнительный оттенок более абстрактного понятия *Линия жизни*. Наиболее ярко взаимосвязь абстрактных понятий с конкретно-чувственными и процесс образования абстрактных понятий показаны автором на примерах, касающихся формирования образа Оленя-матери и образа Нго. Автор особенно подчеркивает сохранение всех материальных конкретно-чувственных представлений в значениях слов, выражающих абстрактные понятия. Особенно примечательным кажется пример с образом Нго, в котором прослеживается постепенное развитие его значений от слов *вне, наружное пространство*, от мешочка с землей до духа, ассоциирующегося с понятиями *Гром, Небо*. Весьма вероятно, что дальнейшая эволюция этого понятия могла бы привести к идее бога-творца. Автор высказывает такое предположение. Его можно проверить у других народов, в том числе и самодийских. В мифологии энцев *Нга* — общее название божеств, живущих в небесном мире, а также название верховного божества-демиурга, находящегося на 7-м ярусе неба. У ненцев *Нга* — название главного злого божества [Мифы народов мира 1982: 205]. Подобный процесс наблюдается у хантов в связи с возникновением верховного божества — Торума, который изображается в виде старичка, живущего высоко в Небе, и который восходит к образу самого Неба и Небесного духа [Karjalainen 1922: 291; Кулемзин, Лукина 1977: 139–141]. Таким образом, общие понятия и материальные предметы мыслятся однородными. Они выражают комплексные значения, в которых совмещены материальные конкретно-чувственные образы и абстрактные понятия, а одно и то же слово относится и к идеальной категории, и к чувственному образу. Это ближе всего к тому, что А. А. Попов называл у долган образ-понятие [Попов 1958: 77–99].

Естественно, что в мире, где действуют одни и те же законы ипостазирования и иерархизирования для природы и человека, где господствует бесконечная цепь взаимных порождений и воплощений, весь мир становится живым олицетворением предметно-действенных связей. Как же обстоит в таком обществе дело с душой и духами — столь неотъемлемыми признаками архаичных религий, прежде всего анимизма? Проблема души — одна из важнейших в книге. Как и многие другие проблемы, автор рассматривает ее на материале не только нганасан, но и близкородственных народов.

⁷ Интересны параллели с другими народами (славянскими, индейцами Северной Америки, папуасами Новой Гвинеи), упоминаемые В. Я. Проппом. У них отождествляются понятия *дух* и *запах* как отличительный признак именно живого человека, т. е. восстанавливается тот же ряд значений, что и у нганасан, а именно: дух — запах — жизнь [Пропп 1946: 51–53].

Г. Н. Грачева не склонна видеть у нганасан представления о множественности или парциальности душ, обнаруженные у эвенков, обских угров и других народов Сибири. В системе представлений, где часть человека есть уже воплощение его самого, в качестве души в каждом конкретном случае выступают жизненно важные органы человека и их функции (глаза, уши, волосы, дыхание), а также результаты творческой деятельности человека (слова, мысль, образ, им созданный, песня, мелодия), мыслящиеся также, как синтез материального и духовного начал. С точки зрения Г. Н. Грачевой, понятие *душа* у нганасан стало бы слишком многозначным и всеобъемлющим, а следовательно, и трудно уловимым, так как оно растворено среди иных понятий и категорий. Поэтому исследователю лучше отказаться от него совсем. Признавая право автора иметь собственный взгляд на проблему души, хотелось бы подчеркнуть при этом, что нганасаны не обладают каким-то особым характером представлений, обычно ассоциируемых с понятием *душа*. В данном случае у читателя возникает стремление не только развить поставленные в книге проблемы, но и несколько по-иному интерпретировать конкретный материал, имеющийся в книге. У многих народов земного шара понятие *душа* было отнюдь не связано только с некоей субстанцией, независимой от тела, с неким нематериальным началом. Душа у них — либо конкретные материальные явления, либо одновременно материальная и духовная категория. В этом понятии так же, как у нганасан, олицетворяются представления о жизненно важных органах и функциях человеческого организма — дыхании, крови, мозге, органах чувств [Мифы народов мира 1982: 414]. Разве не перекликаются взгляды нганасан с представлениями о душе, например, малайцев, о которых французская исследовательница пишет так: «Душа — это имя, птица, она рождается или, точнее, возрождается каждую минуту из крови, смеха, слез, она — порыв ветра, она — ничто, и она — все» [Cuisinier 1951: 252]. Не преждевременно ли совершенно отказываться от понятия *душа* у нганасан, тем более что замена его на понятие *жизненная сила* или *жизненно важная функция организма* — это скорее только описания сущности того, что подразумевается под термином *душа*.

Остановимся подробнее на том свойстве сознания, которое логически вытекает как из представлений о материальном характере результатов духовного творчества человека, так и из восприятия абстрактных понятий в конкретно-чувственных образах. Речь идет об особом отношении к слову, мысли, звуку (песни, мелодии) у народов, стоящих на архаичной ступени развития. Этот вопрос давно обсуждается исследователями. Д. К. Зеленин одним из первых отметил особую роль слова и показал ее на огромном материале европейских и азиатских народов [Зеленин 1929: 122–123]. О. М. Фрейденберг обращает внимание на свойственное древнему состоянию сознания тождество слова, имени и вещи [Фрейденберг 1936: 107]. Эти положения развивают и современные исследователи [Иванов Вяч. Вс. 1976: 48–56; Топоров 1982: 8–4]. А. А. Попов показал, что образы и мысли у долган считаются живыми [Попов 1958: 71–74]. Своеобразный итог подобным

исследования на материале сибирских народов подвел С. В. Иванов, пришедший к выводу, что первобытный взгляд на слово, мысль и образ является выражением общего наивно- или стихийно-материалистического мировоззрения [Иванов С. В. 1975: 119–127]. Разнообразной и многосторонней функции слова у западносибирских народов посвящена книга Ж. Калам-Гриоль, имеющая огромное теоретическое значение [Calame-Griaule 1965]. Можно найти подтверждение этих взглядов, обратившись к до сих пор не привлекавшемуся материалу — погребальным песням даяков племени нгаджу (Южный Калимантан). Слова, которые поет жрица, персонифицируются, совершают сами путешествие в Верхний мир и претерпевают все те приключения, о которых она поет или рассказывает. Жрица выступает не от себя, а как бы только выполняет волю самостоятельно действующих слов [Schärer 1966, I: 81, 93]. Г. Н. Грачева подошла к вопросу о роли слова у нганасан с точки зрения системы их мировоззрения: слова, звуки мыслятся живыми и действительными, так как они результат человеческого творчества, а значит, являются продолжением самого человека, его воплощением и столь же вещественны, как и предметы его материальной деятельности. Таким образом, с какой бы точки зрения исследователи ни подходили к анализу слова в архаичных обществах — с точки зрения табу и магии слов (Зеленин), с точки зрения роли слова в ритуале (Фрейденоберг, Топоров, Иванов) или с точки зрения мировоззрения народа в целом (Попов, Иванов, Грачева), выводы их в основном сходны: в представлениях народов, стоящих на архаичной ступени развития, слово и мысль имеют материализованный характер и столь же действительны, как вещь, поступок, дело.

Касаясь различных аспектов нганасанской картины мира, описанной Г. Н. Грачевой, мы постоянно сталкиваемся с многочисленными и разнообразными символами, связанными с рождением, ростом, оживлением, т. е. с понятиями, в которых выражена идея всего живого или жизни в самом широком смысле. Как же нганасаны мыслят смерть, и существует ли она? Ответ на последний вопрос, скорее всего, будет отрицательным, поскольку у них отсутствует понятие смерти как умирания, но существует представление о смерти как об исчезновении и продолжении жизни в ином мире, где умершие, однако, живут так же, как на земле. Смерть, как и жизнь, связана с материальным представлением о нити жизни, она является таким же пограничным и важным моментом жизненного цикла, как свадьба или праздник. Восприятие этих событий не только сходно по существу, но выражается в сходных обрядах, одежде. Подобное отношение к смерти распространено у очень многих народов Сибири и за ее пределами [Moss 1925]. Однако это не означает, что нганасаны не отделяют умерших от живых. Глава о погребальном обряде (гл. 3) самая большая в работе, и в ней тщательно описаны различные способы обращения с умершими. С одной стороны, к умершим относятся, как к живым, а с другой — четко прослеживается стремление отделить их от реального мира. Автор показывает постепенное формирование и усложнение погребального обряда под влиянием различных факторов внутреннего развития, учитывает роль этниче-

ских контактов и многих конкретных причин, определивших, в конце концов, многообразные способы перехода человека из одного мира в другой. Само представление о другом мире, населенном умершими и состоящем из ушербных людей, тоже возникло не сразу, как и представления о злых духах; последних нганасаны мыслят как людей, которые переплетаются с духами болезней. Намечается появление образов духов, которые могут вести самостоятельное существование. И, тем не менее, вышеприведенные представления нганасан довольно разрозненны и фрагментарны; они не нарушают целостной картины жизни в двух формах ее существования и не дают возможности разграничить мир живых и мир мертвых, т. е. привести к определенной оппозиции «жизнь — смерть». Заканчивая эту главу, автор подчеркивает, что нганасанам присуще представление о непрерывном движении жизни вперед и что идея реинкарнации, цикличного развития, у них почти не прослеживается. Действительно, в своем прямом выражении ее можно увидеть только в отношении к маленьким детям, умершим в младенчестве и могущим возродиться в последующих детях. И все-таки идея круговращения, цикличного времени, по моему мнению, недооценена автором; она является внутренним свойством всей системы мировоззрения. Разве отдача глаз оленей Земле-матери для того, чтобы она снова могла их родить, не является выражением идеи ритмического повторения в природе и вечного возрождения? И разве бесконечная цепь рождений и воплощений, о которых много говорится в книге, не заканчивается одним и тем же — возвращением к главной прародительнице Земле? Да и само понятие времени мыслится только в связи с качествами, присущими Земле, и замыкается в ней (ср. приведенный ранее пример о материализованном восприятии времени), что также является признаком, характеризующим скорее цикличное, а не линейное развитие времени.

Традиционное мировоззрение нганасан отразилось в их шаманстве (гл. 4). Нет смысла пересказывать ход рассуждений автора о том, почему в обществе, где каждый может обратиться к космическим силам и непосредственно общаться с миром невидимых существ *Нго*, появляется специалист, который хорошо знает, может предугадать намерения Нго и осуществляет связь с ними. Приводимые доказательства вполне убедительны, и живо обрисована фигура шамана, который стоит на грани двух миров — профанного и сакрального. Он почти не отличается от обычных членов общества, но выделяется своими особыми способностями, поведением, одеждой, атрибутами и т. п. Казалось бы, сосредоточение шаманской деятельности в руках мужчин противоречит женской (материнской) направленности системы мировоззрения, на которой базируется шаманство. Но это лишь внешний, видимый уровень нганасанской культуры. Проникновение же в сущность шаманства обнаружит в нем очень сильное женское начало, которое проявляется во многих аспектах деятельности шамана, в специфике поведения во время камлания, в деталях его одежды, атрибутов и в других скрытых от непосредственного наблюдения способах осуществления его функций. Связь шамана с женским миром заметна уже в расска-

зах о шаманских снах — предвестниках его будущей профессии, в уподоблении шамана рождающей женщине во время камлания, в его тесном взаимодействии с Землей — концентрированным воплощением женского начала, с Огнем, прежде всего очагом, относящимся к женской сфере деятельности, и т. д. Шаман у нганасан, полагает автор, появился в период определенной переориентации общества от материнского к отцовскому началу, он как бы объединяет в своей личности оба принципа — мужской и женский, выполняя функции универсального медиатора. Отметим, что эта черта нганасанского шаманства роднит его с шаманством некоторых сибирских народов, прежде всего коряков и чукчей, а также многих других народов разных регионов, в шаманстве которых имеются ярко выраженные черты ритуального трансвестизма. Развитая и сильно действующая система материнских принципов властно подчиняет своему влиянию не только шаманов-мужчин, но и культурных героев фольклора, превращая первоначальные мужские образы в женские. Шаманство по своей природе очень легко воспринимает различные идеологические влияния, в том числе и религиозные. Нганасанское шаманство не составляет исключения: оно легко впитало в себя промысловый культ, а также образы христианского пантеона. Основываясь в целом на общенародных представлениях, шаманство может трансформировать их и в некоторой степени придавать им собственную окраску, но при этом оно не создает своей идеологии, отличной от распространенной и всем известной традиционной системы, в пределах которой оно действует. Примером такой включенности в шаманство у нганасан может служить обряд Чистого чума, проводимый шаманами. Более глубокое проникновение в сущность этого обряда, в котором выражены благодарность за пережитую зиму, просьба благополучия на следующий год, а также стремление шаманов приурочить проведение обряда Чистого чума к массовому празднику, посвященному Солнцу и носящему ярко выраженный характер инициации (праздник *Аны о-Дя*, проводимый старой женщиной), наводит на мысль о нешаманской основе этого обряда. Вряд ли будет большим преувеличением утверждение, что шаман трансформирует и изменяет традиционные представления и обряды, подобно тому, как сказитель в своих фольклорных импровизациях использует всем известные и распространенные сюжеты и мотивы. И эту параллель мы проводим не случайно, так как в книге Г. Н. Грачевой видны точки соприкосновения шамана и сказителя: традиционные предания о становлении шамана и шаманские песни построены по законам фольклорных произведений, допускающим индивидуальное творчество в рамках традиции. Шаманы и сказители одинаково относятся к своим произведениям, считая их своей собственностью; у тех и у других одинаковая манера исполнения (сказитель сливается со своим образом, им созданным, а шаман — со своими помощниками). В книге затронут очень важный вопрос о соотношении сказителя и шамана, хотя автор специально не акцентирует на нем внимания. Материал, имеющийся в книге по этой проблеме, осмысленный в более широких сравнительно-типологических рамках, играет важную роль не только в изучении шаман-

ства, но и в выявлении истоков фольклорно-поэтического творчества в целом. Развивая наблюдения автора, обратимся к сравнительному материалу по Сибири и другим регионам. Слияние профессии певца-сказителя и шамана до недавнего времени бытовало у тюркских народов Средней Азии, монголов и бурят [Жирмунский 1979: 397–407]. Шаманы были основными хранителями и исполнителями сказаний у многих сибирских народов [Анучин 1914; Богораз 1910: 3; Василевич 1959: 157–158]. Во всех тунгусских и чукотско-корякских языках, а также у негидальцев, орочей, ульчей, нанайцев, удэгейцев одним и тем же словом передаются значения: «сообщать накопленные поколениями представления, исторические факты» и «камлать, шаманить». Сходство шаманского и поэтического призвания прослеживается и в совпадениях в исполнительской манере каждого из них. Г. М. Василевич отметила ряд общих моментов в способах передачи сказов и камланий шаманов [Василевич 1959: 158]. Характерные черты шаманско-поэтического творчества были в какой-то мере свойственны и славянской традиции 1959: 158]. [Байбурун 1979: 80–82]. Венгерский ученый П. Хайду, изучая взаимодействие текста и мелодии в ненецких песнях, пришел к выводу, что шаманское творчество невозможно отделить от лироэпической поэзии ненцев в целом [Haidu 1978: 355]. К сходным заключениям пришла и финская исследовательница песен чукотских и нганасанских шаманов А. Сникала, о чем обстоятельно пишет Г. Н. Грачева. Изучение сюжетной структуры шаманских действий показало ее совпадение с сюжетными блоками мифа, сказки, эпоса [Новик 1979: 204–212]. Пересечение и слияние функций шамана и сказочника существует у васюганских хантов [Кулемзин 1976; Кулемзин, Лукина 1977: 142–143]. Таким образом, эта проблема довольно подробно освещена даже на материале сибирских народов. Самые разнообразные сочетания шаманов и сказителей имеются у народов Индонезии. У даяков племени нгаджу, например, функции жреца, сказителя и шамана слиты в одном лице, а у даяков племени ибан функции шамана и сказителя разделены, но сказитель вырастает именно в шамана [Ревуненкова 1984а: 35–41]. У малайцев шаманские мифологические тексты являются образцами древнейшей поэзии, т. е. поэт и сказитель неотделимы от шамана [Брагинский 1975: 3–65]. Мы специально выделили проблему соотношения шамана и сказителя, чтобы показать, что ее изучение у нганасан — народа с ярко выраженными чертами архаических традиций — может сыграть важную роль в решении вопроса об одном из возможных путей возникновения фольклорно-поэтического творчества, поэтического языка — вопроса, имеющего поистине интернациональное значение. И в то же время в описании шаманства в книге есть места, вызывающие желание дискутировать с автором. «Для чего нужна такая фигура, как шаман? И нужна ли она?» (с. 129) — спрашивает автор и пытается, исходя из миропонимания нганасан, показать объективную необходимость появления у них шамана. Прежде всего, ужестораживает сама формулировка вопроса. Почему такого вопроса удостоился именно шаман, а не любые другие традиционные институты, в том числе и религиозные, которые не соответству-

ют сознанию современного человека? Проблема необходимости, целесообразности традиционных институтов тесно сопряжена с проблемой их происхождения, слишком сложной, чтобы решить ее на нескольких страницах. И Г. Н. Грачева прекрасно осознает это. Тем не менее, говоря об уже описанной ранее картине мира нганасан, используя принципы идентификации и тождества, автор пишет о необходимости для нганасан иметь в другом мире «своего человека», связанного одновременно с ним и «с миром людей». «Институт шаманства, — утверждает далее автор, — создается исключительно в практических целях для установления непосредственной связи с миром материализованных образов, от которого зависит благополучие человека» (с. 155). Вряд ли оправдан столь сложный путь с применением методов психологии для того, чтобы прийти к довольно очевидному выводу о возникновении фигуры посредника между мирами, т. е. шамана. Появление его фиксируется почти повсеместно у народов, чья система мировоззрения мало похожа на нганасанскую. Поэтому рискованно предполагать, что само миропонимание нганасан ведет к появлению шамана. Подчеркивание же чисто практических целей возникновения шаманства слишком упрощает роль шамана в коллективе и совсем снимает весьма важный вопрос о психоэмоциональной, эстетической стороне шаманизма. Эти несколько страниц контрастируют с содержанием всей книги, так как автор старается убедить читателя в объективной необходимости появления шамана у нганасан не столько конкретными фактами, сколько собственными логическими построениями.

В какой же мере можно говорить о целостной системе нганасанского мировоззрения как о религиозной картине мира? Еще в начале своей работы автор говорит о том, что для нганасан нет разделения на естественное и сверхъестественное, следовательно, нет и основного признака, связанного с понятием *религия*. Все последующее изложение, так или иначе, подтверждает эту мысль. Духовные критерии у нганасан имеют вполне вещный, материальный характер, у них плохо прослеживается представление о духах и душах, ведущих самостоятельное существование, нет божеств, нет бога-творца, а есть идолы (*койка*), которых они сами себе делают. Отношения с природой у нганасан складываются как отношения взаимопомощи и взаимодействия, они, по существу, не приносят жертвоприношения силам природы, а делятся с ней так же, как со своими соплеменниками. В качестве культовых предметов у нганасанского шамана, в частности, может выступать и обычный предмет домашнего обихода, например крюк над очагом в чуме. Трудно назвать эту совокупность фактов, явлений и отношений к ним религиозной. Но нельзя также не заметить (и автор каждый раз обращает на это внимание), что в этом мировоззрении идет постепенный процесс образования понятий о духах, ведущих самостоятельное существование (*такса*), а также развитие представлений о невидимых существах Нго в образ Верховного духа и божества, видна тенденция формирования представлений о душе как некой духовной субстанции. Но этот процесс далек от завершения. Ранее мы неоднократно отмечали подвижность нганасанской

системы, отсутствие в ней четких противопоставлений между мужским и женским началами, живыми и мертвыми, между абстрактными категориями и конкретно-чувственными образами, между шаманами, сказителями и рядовыми членами коллектива, между материальным и идеальным воплощениями категорий души, духа, между природой и человеком. И точно такая же подвижность граней существует на более высоком, уровне — между профанным и сакральным, религиозным и нерелигиозным. Такой динамический баланс традиционного нганасанского мировоззрения является его принципиальной особенностью, возникшей, очевидно, в результате широко действующих в нем законов, свойственных архаическому сознанию, — ипостазирования и иерархизирования. И эта же незавершенность, открытость нганасанской системы позволяет ей развиваться по своим внутренним законам, постоянно включать в свой состав новые веяния и влияния времени, но самой оставаться как будто неподвластной времени, сохраняя свои основные очертания.

Мы затронули в основном те проблемы, поставленные в книге Г. Н. Грачевой, которые относятся не только к нганасанам. Книга вызывает размышления, ассоциации, сравнения в историческом и типологическом плане, т. е. приводит в творческое состояние, что свойственно только настоящему крупному и увлеченному исследованию.

**ШАМАНИЗМ, КУЛЬТУРА, ЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ
В ЕВРАЗИИ (КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ИЗДАНИЙ:
SHAMANISM IN EURASIA / ED. M. HOPPAL.
GÖTTINGEN. 1984. 475 P. PT 1, 2; TRACES OF THE CENTRAL
ASIAN CULTURE IN THE NORTH / ED. J. LEHTINEN.
HELSINKI, 1986. 311 P.)¹**

Данный обзор является откликом на публикацию материалов двух симпозиумов. Один из них — «Сравнительное изучение ранних форм религии: шаманизм в Евразии» — состоялся в Венгрии в 1981 г., второй — «Следы центральноазиатской культуры на Севере» — в Финляндии в связи с открытием советской выставки «По шелковому пути»². В центре внимания ученых на обоих симпозиумах были проблемы исторического, культурного и этнического развития народов, населяющих обширную территорию от Дальнего до Ближнего Востока и от Скандинавии до Средиземноморья, особенно сибирских, финно-угорских и скандинавских народов. Хронологические рамки симпозиумов практически не ограничивались и охватывали как периоды глубочайшей древности, так и самую живую современность. Помимо совпадения географических и временных параметров, в определенной степени совпадала и тематика обоих симпозиумов. Это, прежде всего, относится к докладам, связанным с проблемами шаманизма, мифологии и эпического творчества. На венгерском симпозиуме обсуждались теоретические аспекты шаманизма, выявились его специфические черты у ряда народов Сибири, Северной Евразии, Центральной Азии и Дальнего Востока. На финском симпозиуме шаманско-мифологическая тематика занимала существенное место: ей были посвящены шесть докладов из 22. Здесь стояла задача продемонстрировать влияние шаманско-мифологических представлений Центральной Азии на шаманские представления и культуру народов Северной Евразии. Однако центральноазиатские мотивы в духовном творчестве северных народов (финнов и скандинавов) затрагивались только в статьях Ю. Пентикайнена «Истоки мифа творения у финнов», А. Л. Сиикалы «Шаманские мотивы в финской поэзии» и Ю. Янхунена «Шаманская терминология народов Сибири». Другие доклады на финском симпозиуме и статьи в сборнике по этому разделу — В. Н. Басилова «Шаманский бубен у народов Сибири. К вопросу об эволюции символизма», Л. Харвилаhti «Техника горлового пения и шаманизм», Л. П. Кузьминой «Основные особенности шаманского фольклора Сибири» — почти не затрагивают проблему культурных связей между народами Центральной Азии и Северной Евразией. Насыщенные весьма богатым сравнительным материалом, относящимся в основном к собственно сибирскому и центральноазиатскому региону, эти статьи ближе по своей проблематике к проходив-

¹ Впервые опубликовано в: СЭ. 1988. № 3. С. 143–151.

² Отчеты о работе симпозиумов см.: [Басилов, Хоппал 1983; Басилов 1987].

шему ранее венгерскому симпозиуму. Поэтому шаманско-мифологическую тематику двух симпозиумов целесообразнее рассматривать вместе, тем более что и упомянутые статьи Ю. Пентикайнена, А. Л. Сиикалы и Ю. Янхунена также вписываются в круг проблем, обсуждавшихся в Венгрии. Кроме того, некоторые советские и финские авторы выступали на обоих симпозиумах именно по проблемам, связанным с шаманизмом, и, естественно, в определенной мере развивали на каждом из них сходные идеи. Все это утверждает меня в мысли рассмотреть материалы обоих симпозиумов в одном обзоре и в связи друг с другом, хотя они не были задуманы как продолжение один другого и отнюдь не равноценны по своему содержанию и значению. Венгерский симпозиум — это представительный международный форум, в котором приняли участие специалисты разных областей науки из многих европейских стран и США: этнографы, фольклористы, лингвисты, психологи и психиатры. Финский симпозиум — более скромный по своему международному и профессиональному представительству: в основном это были этнографы и археологи из Советского Союза и Финляндии и один лингвист из Финляндии.

Разнообразие подходов к шаманизму, обнаружившееся на венгерском симпозиуме, стремление осветить это явление с точки зрения этнографии и медицины, религии и искусства, поэзии и фольклора, применение новых методов в изучении шамана и шаманизма создает после прочтения сборника впечатление некой «панорамы шаманизма», в которой знакомые, не раз высказываемые взгляды сочетаются с новыми, еще не утвердившимися в науке, непривычными, а потому вызывающими желание еще раз подумать над ними, в чем-то развить их, иногда в ином направлении, порой и в творческой дискуссии с ними. Финский сборник менее проблематичен, в нем преобладают статьи, представляющие осмысление конкретного материала. Обладая немалой информативно-познавательной ценностью, этот сборник, с моей точки зрения, дает меньше простора для широкого обмена мнениями, в нем мало теоретических и обобщающих статей. Обзорные же статьи, характеризующие этническую ситуацию в районах, населенных финно-угорскими народами в СССР и в среднеазиатских республиках, вероятно, весьма интересные с познавательной точки зрения для финской аудитории, к проблемам симпозиума прямого отношения не имеют.

Таким образом, сборники, написанные по материалам двух симпозиумов, несмотря на ряд сближающих их черт, различны по своей тематической направленности, по методам исследования, по теоретической оснащенности. Поэтому каждый из них заслуживает специального рассмотрения, но, как уже отмечалось, в сравнении друг с другом, которое наглядно выявит как несомненные достоинства обоих сборников, так и некоторые просчеты второго.

Сборник «Шаманизм в Евразии» состоит из двух томов и шести разделов:

I. Теоретические аспекты проблемы; II. Историческое развитие шаманизма; III. Проблемы личности шамана, экстаза, некоторые аспекты миро-

воззрения; IV. Миф и язык в контексте культуры; V. Роль шамана в обществе; VI. Следы шаманизма и современные его формы.

Статьи каждого раздела образуют между собой некое единство, но, конечно, в ряде случаев деление на шесть глав или разделов условно, так как во многих статьях, посвященных, казалось бы, вполне конкретным вопросам, содержится немало положений, имеющих общетеоретическое значение, а как раз в теоретическом разделе высказано меньше новых взглядов. Статьи в разных рубриках часто перекликаются между собой и по материалу, и по интерпретации. Это дает основание в дальнейшем изложении не всегда строго следовать предложенному в сборнике делению на рубрики, а руководствоваться, прежде всего, идеями или ассоциациями, возникающими при чтении разных по теме статей.

Вопреки сложившейся традиции не упоминать вообще фамилии составителя или редактора сборника или, наоборот, только упоминанием ограничиться, я считаю необходимым начать с краткой характеристики деятельности именно редактора сборника «Шаманизм в Евразии» М. Хоппала, поскольку его интерес к проблемам шаманизма в большой степени определяет и направляет развитие шамановедческих исследований в Венгрии в последнее десятилетие. Он был инициатором венгерского симпозиума, так же как и предыдущего симпозиума по шаманизму в 1974 г. [Hoppal 1978; Ревуненкова 1981]. Во многом благодаря его неутомимой энергии Венгрия в настоящее время является крупным международным центром по изучению шаманизма. Будучи коллегой и последователем выдающегося венгерского ученого В. Диосеги, положившего начало шаманистическим исследованиям в Венгрии, М. Хоппал обладает весьма широким диапазоном научного творчества: в сферу его интересов входят проблемы культурологии в целом, т. е. история и теория фольклора, проблемы изучения мифа, религии, текста в широком семиотическом смысле слова. Начиная с 1970-х годов М. Хоппал разрабатывает теоретические проблемы шаманизма, постепенно развивая и дополняя свои мысли, уточняя формулировки [Hoppal 1976: 215–242; 1979: 236–252]. Его взгляды частично нашли отражение и в рецензируемом сборнике, где он выступает и как автор. М. Хоппал предпочитает называть шаманизм системой верований, а не религией, так как, в отличие от последней, это не столь жесткая система, более открытая для представлений обыденного сознания и легче воспринимающая различные изменения и нововведения. Находящаяся как бы на грани священного и профанного, эта система верований состоит из всеобщих универсальных представлений человека о физическом и социальном мирах и о себе самом. Шаманизм, кроме того, многослоен, и каждый его слой (например, медицина, мифология, охотничьи установления, предсказания погоды и др.) накладывается на другой, а отдельные элементы переплетаются друг с другом. Более или менее адекватным графическим выражением системности шаманизма является сетка, в каждом узелке которой сплетаются все его составляющие, коррелирующие между собой. Как система верований шаманизм, в свою очередь, является одной из наиболее важных подсистем идеологи-

ческой сферы коллектива, без знаний которой невозможно овладеть принятой в данном обществе моделью поведения. Таковы вкратце теоретические предпосылки ученого о шаманизме, в русле которых проводятся многие зарубежные исследования. Ими же определялось общее направление всего симпозиума и его основная цель: представить шаманизм во всей его сложности и многоплановости на уровне междисциплинарных исследований и очертить перспективы будущих исследований этого явления.

Теоретический раздел сборника открывается статьей известного английского ученого И. Льюиса «Кто такой шаман?». Из нее следует, что вопрос об определении понятия *шаман* и содержании этого термина, так же как и вопрос о связи транса, экстаза и одержимости, по-прежнему волнует исследователей шаманизма, как и несколько десятилетий назад. И это, по мнению И. Льюиса, далеко не частные вопросы. В зависимости от того, как они решаются, определяется сущность шаманизма и очерчиваются его границы. И. Льюис приходит к выводу, что ученые нередко говорят об одном и том же явлении, но обозначают его разными терминами — теми, которые предпочтительны в каждой стране: в США употребляют термин *шаманизм*, во Франции он менее употребителен, а в Англии больше пользуются термином *одержимость*. Льюис предлагает избегать терминологического разноречия, не смешивать понятия *транс*, *экстаз*, *одержимость*, но при этом и не бояться называть шаманов шаманами, так как это слово приобрело статус международного термина.

Статья В. Фойта (ВНР) «Шаман — личность или слово?», как и прежние работы этого автора по шаманизму, остро полемична. Он явно не удовлетворен состоянием науки о шаманизме в целом, считает, что ученые слишком увлечены исследованием феноменологии этого явления, поисками его «доисторических» корней, определениями шаманизма, в сущности однотипными и похожими друг на друга. В результате, по мнению В. Фойта, уже не столько само явление, сколько систематизация концепций ученых, исследующих его, приобретает самодовлеющую ценность. В. Фойт призывает к большей конкретности, к тщательному сбору исторических документов о шаманстве, описанию деятельности шамана, особенно во время камлания. «Шаман — не ярлык, не просто фигура, которой приписывается определенная роль, — пишет автор. — Он личность, живущая в конкретном обществе, и ученые должны описать его деятельность в контексте именно данного общества. Только сравнительное описание шаманской деятельности может создать базу для систематического изучения шаманизма как такового» (с. 17). Статья В. Фойта с ее излишне критическим духом может создать впечатление, что исследования шаманизма вращаются в кругу одних и тех же проблем. Между тем картина не столь безнадежна: за несколько последних лет появилось немало трудов, значительно продвинувших изучение шаманизма в целом, в том числе и подробнейшим образом описывающих шаманов, их функции, деятельность в обществе. Статьи, помещенные в рецензируемом сборнике, в какой-то мере отражают новый этап в изучении шаманизма, и во многом отвечают требованиям, предъявляе-

мым автором к исследователям. Можно сетовать скорее по поводу недостатка не конкретных, а именно обобщающих работ, которые позволили бы взглянуть на шаманизм с позиции развития культуры и общества в целом.

Мысли В. Фойта о личности шамана, действующей в определенном социальном контексте, продолжает датский ученый Р. Гилберг. Он ставит проблему связи шамана с другими ритуальными лицами — проблему не новую, но раскрывает ее на обширном сравнительном материале Северной Азии, который раньше в такой совокупности представлен не был. Исходя из определения шаманизма, данного М. Элиаде и воспринятого большинством зарубежных исследователей с теми или иными модификациями, Р. Гилберг формулирует свое представление о шамане. Главной отличительной чертой шамана он считает способность к экстатическому путешествию в иные миры, совершаемому по собственной воле, а не под действием внешних сил. Проводя границу между шаманом, с одной стороны, и жрецом, пророком, лекарем — с другой, автор особенно выделяет социальную функцию шамана, направленную на поддержание гармонии, духовного баланса в обществе. Ту же мысль о посреднической роли шамана, позволяющей сохранять равновесие между природой и обществом, между этим и потусторонним миром, мы встретим не один раз в сборнике — в статьях Ю. Пентикайнена, И. Кортта и других авторов.

Вопрос о личности шамана имеет не только социальный, но и психологический аспект. Проблема его психической организации рассматривается едва ли не в каждом произведении по шаманизму. Казалось бы, уже давно благодаря работам многих ученых, и среди них таких, как К. Леви-Стросс, в науке должен был утвердиться взгляд на шамана как на психически нормального человека, выполняющего в обществе психотерапевтическую (или психоаналитическую) функции; тем не менее и сегодня нередко пишут о шамане как о человеке с расстроенной психикой. Эта проблема и в настоящее время оказывается столь же актуальной, как и тогда, когда исследования по шаманизму только начинались. На венгерском симпозиуме слово по этому вопросу было предоставлено психологам и психиатрам. Е. Банья (ВНР) рассказала об опытах по искусственному изменению сознания, которое оказывается сходным с состоянием шаманского экстаза, но характеризуется при этом высокой концентрацией внимания. Исследовательница показала, что эти опыты в будущем могут служить важной экспериментальной моделью для изучения психофизиологии шамана, в частности способа его воздействия на психику в процессе лечения. А. Келемен (ВНР) подчеркнул в своей статье, что представления человека о себе и о своем здоровье в древности были не такими, как в наше время. В способах лечения болезней всегда присутствует не только биологический, но и социокультурный аспект. Автор показал, сколь поверхностны в настоящее время сопоставления признаков, свидетельствующих о заболеваниях психики, с поведением шамана во время инициации и камлания, с состоянием транса или экстаза. Шаман всегда отвечает требованиям и ожиданиям своего коллектива и, апеллируя к бессознательному, обеспечивает стабильность духовной сферы

не только отдельного человека, но и всего коллектива людей, среди которых он живет. Шаман, — заключает А. Келемен, — личность творческая, характеризующаяся особо высоким уровнем этического поведения. В этом отношении взгляд венгерского психиатра предельно близок к точке зрения А. Ломмеля, который проводит мысль о шамане как человеке с незаурядными творческими потенциями, реализующимися в основном в сфере художественной, и о шаманизме прежде всего как о средоточии всех видов искусств [Lommel 1965]. Добавим к этому, что в последние годы усиленно развиваются исследования, касающиеся психологии творчества и роли бессознательного в творческой деятельности. Применительно к шаману эту тему можно развивать очень подробно, и материалы симпозиума такую возможность предоставляют, но это требует специального рассмотрения. Созвучные мысли высказывались и на международном симпозиуме, специально посвященном проблеме бессознательного и проходившем в 1979 г. в Тбилиси. В нем приняли участие специалисты разных областей науки: психиатры, филологи, лингвисты, искусствоведы, педагоги³. Во всяком случае, тезис о том, что «художественное творчество доминирует в какой-то части активностью бессознательного и в этом смысле корни его уходят в иррациональное» [Бессознательное 1978, II: 483], способен кое-что объяснить в творческой деятельности шамана, в облике которого медицина и искусство издавна идут об руку.

Выдающийся шведский исследователь шаманизма О. Хюлькранц, автор нескольких книг по традиционному мировоззрению индейцев Северной Америки, посвятил свою статью проблеме шаманской идеологии, в основе которой лежит представление о двойственности души. На большом сравнительном материале О. Хюлькранц доказывает, что представление о душе как материальной и одновременно духовной субстанции, способной свободно передвигаться в космическом пространстве, всегда существовало независимо от шамана, но было им усвоено и даже стало ядром шаманской идеологии. Вопрос о двойственности души имеет не только идеологическую, как показал О. Хюлькранц, подоплеку, но и психологическую. Обратившись снова к материалам международного симпозиума, мы увидим, что, поднимая вопрос о двумерности сознания, В. В. Налимов и Ж. А. Дрогалина приводили в качестве примера состояние транса у шаманов, во время которого они сохраняют осведомленность о себе как об участниках ритуалов и в то же время оказываются вовлеченными в другой мир, не видимый остальными [Бессознательное 1978, IV: 193].

Большое место в венгерском сборнике в целом и в его теоретическом разделе занимают проблемы терминологии, относящейся к шаманизму, прежде всего проблема происхождения термина *шаман*. Несмотря на то, что уже давно считается общепринятым его тунгусское происхождение, восходящее в свою очередь к санскритскому *Sraman*, В. Фойт снова возвращается к этой теме и призывает не игнорировать возможность иной интерпрета-

³ Материалы симпозиума опубликованы [Бессознательное 1978—1985].

ции термина, предложенной еще в начале XX в. И. Неметом и Б. Лауфером, видевыми в тунгусском слове когнат тюркского названия шамана *кам*.

Как бы подхватывая мысль В. Фойта, финский лингвист Ю. Янхунен уже на советско-финском симпозиуме, посвященном культурному влиянию Центральной Азии на северный регион, специально уделяет внимание сибирской терминологии, связанной с шаманством, реконструирует названия шамана, основываясь на данных народов Сибири с ярко выраженными или более стертыми формами шаманизма. Он выделяет 10 разных терминологических ареалов, соответствующих этнолингвистическому делению народов Сибири, и в ряде случаев восстанавливает связи между ними на уровне протоязыков — между тюркским и монгольским, енисейским и самоедским. Прототунгусский — один из наиболее древних протоязыков, в котором реконструируется шаманская лексика. Ю. Янхунен скептически относится к экстралингвистическим факторам, подтверждающим южное или западное происхождение сибирского шаманизма, считая, что ни один из них в настоящее время принят быть не может.

Шаманской терминологии, связанной с названием бубна, посвящены две статьи венгерского сборника — Р. Аустерлица (США) и Вяч. Вс. Иванова (СССР). Р. Аустерлиц предлагает этимологию нивхского названия бубна *кас*, возводя ее к корню *ка-* со значением «стрелять» и суффиксу *-с-*. Такая этимология подтверждает высказанную Р. Якобсоном мысль о том, что функция шаманского бубна могла быть аналогичной функции охотничьего лука. Подобная точка зрения была подтверждена на большом этнографическом материале народов Сибири Л. П. Потаповым и в настоящее время широко принята в мировой науке. Вяч. Вс. Иванов, не отрицая реконструкции, предложенной Р. Аустерлицем, расширяет ее типологические возможности, позволяющие представить интерпретацию термина в ином свете. Название бубна у нивхов могло быть заимствовано из кетского через какой-нибудь язык-посредник, а в кетский в свою очередь — из центральноазиатских. С другой стороны, если обратить внимание на сходство нивхского названия бубна с соответствующими названиями в самодийских, угорских и даже некоторых языках индейцев Северной Америки, то движение термина представляется по-иному и совпадение с кетским в этом случае может быть случайным. Статьи, посвященные терминологии шаманизма, очень четко свидетельствуют о том, что вопрос о происхождении шаманизма, о путях его распространения и об ареалах, в которых контактируют между собой отдельные элементы этого явления, во многом решается в зависимости от интерпретации языковых фактов. Окончательных решений в этой области пока нет, поэтому надо постоянно пересматривать даже вполне устоявшиеся взгляды и не бояться отказываться от тех, которые не выходят за рамки более или менее достоверных гипотез.

Заканчивая чтение теоретического раздела сборника, как, впрочем, и всего сборника, нельзя не обратить внимание на бросающееся в глаза обстоятельство. Очень многие зарубежные исследователи используют в своей работе книгу русского ученого С. М. Широкогорова, в которой содержится

приемлемая для И. Льюиса модель шаманизма, и в своем определении этого явления он максимально близок к Широкогорову. Статья итальянского ученого Р. Мастроматтеи посвящена влиянию книги С. М. Широкогорова на Эрнесто де Марлино — ученого, с чьим именем связано пробуждение интереса к шаманизму в Италии. В настоящее время стало общепринятым положение о шамане как о посреднике, поддерживающем духовную гармонию в обществе. Оно неоднократно повторяется и в статьях рецензируемого сборника. А впервые эту мысль высказал С. М. Широкогоров, назвав шамана стабилизатором психологической сферы людей. К его книге как к новаторскому, современному произведению обращаются не только этнографы, но и лингвисты, психиатры, и, не скупясь на эпитеты, прямо называют его труд блистательным шедевром, хотя написана она была более 50 лет назад. И только в статьях советских исследователей это имя даже не упомянуто в числе предшественников, изучавших ранние формы религии. Давно пора и в нашей науке в изучении шаманизма как универсального явления по достоинству оценить роль С. М. Широкогорова, книга которого и сейчас для зарубежных исследователей остается источником рождения свежих мыслей и новых подходов.

Раздел «Историческое развитие шаманизма» начинается со статьи А. Л. Сиикалы (Финляндия), посвященной наскальным изображениям, обнаруженным в Финляндии и датируемым между 3000 г. до н. э. и 500 г. н. э. Эти изображения интерпретируются в свете шаманских представлений; при этом высказывается предположение, что они появились под влиянием древних и прочных контактов финских племен с племенами уральской зоны. Сходные мысли исследовательница высказала и на финском симпозиуме, подчеркнув далее, что вместе с шаманизмом в финскую культуру и эпическое творчество проникли мотивы из мифологического наследия стран Центральной Азии и Ближнего Востока. А. Л. Сиикала реконструирует пласт шаманских представлений у финнов, запечатленный в петроглифах, в эпосе «Калевала», но не сохранившийся в более поздние эпохи. Е. А. Алексеенко, наоборот, на дошедших до нашего времени материалах тоже реконструирует существовавшую в недавнем прошлом высокоразвитую систему шаманизма у кетов, в которой прослеживаются два пласта: тяготеющий к самодийскому и угорскому шаманству и тяготеющий к шаманству тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая. Особое внимание автор обращает на название бубна у кетов, *khas*, имеющие параллели в названии бубна у тубаларов, телеутов и бурят. Это дает основание предполагать, что в кетском языке сохранился наиболее древний термин для шаманского бубна, позже вытесненный термином *tüngür* у тюркских и монгольских народов Сибири. В этой своей части статья Е. А. Алексеенко примыкает к статьям Р. Аустерлица и Вяч. Вс. Иванова, демонстрируя еще один возможный путь движения термина и в определенной степени оправдывая предположение, что какой-либо из этих тюрко-монгольских языков и был тем посредником, через который кетское название бубна попало в нивхский язык. Эта статья еще раз убеждает, сколь сложны и гипотетичны решения даже сугубо

частных проблем шаманизма, играющих, тем не менее, немаловажную роль в воссоздании общей картины развития этого явления.

Сложна, естественно, не только терминология, связанная с бубном, но и сам этот шаманский атрибут — важнейший источник для изучения шаманских представлений в целом, что показали в своих трудах С. В. Иванов, Л. П. Потапов, В. Диосеги — три имени, к которым неизменно обращаются ученые многих стран, интересующиеся изучением роли и функций бубна в шаманизме. Отталкиваясь от их выводов, ученые углубляют исследование шаманского бубна, дополняют новыми материалами, выявляют новые, неизвестные до сих пор грани его символики. М. Янкович (ВНР), обратившись еще раз к сравнительному анализу изображений на шаманских бубнах, показал, что, будучи моделью вселенной, бубен символизирует небесную или звездную карту и заключает в себе мифологические представления о мировом яйце, мировой горе или дереве, т. е. является центром космического пространства. Здесь уместно сказать несколько слов о статье В. Н. Башилова в финском сборнике, посвященной эволюции символики шаманского бубна. Также широко привлекая сравнительный материал по сибирскому региону и постоянно проводя аналогии бубна с шаманской одеждой, т. е. считая, что внутри одной и той же культуры шаманский костюм и бубен образуют единый комплекс представлений, связанный с духами-помощниками шамана, В. Н. Башилов выделяет наиболее древнее представление о бубне как о двойнике самого шамана или животного, в которое шаман воплощается. Все остальные представления о бубне имеют, по мнению автора, более позднее происхождение и связаны с постепенным усложнением шаманского культа (обратим попутно внимание, что В. Н. Башилов рассматривает шаманизм как культ, в отличие от других ученых, считающих шаманизм ранней формой религии, системой верований и т. д., и это несовпадение взглядов на сущность шаманизма — одна из характерных черт современной науки). Весьма сомнительной кажется идея автора выстроить множественную символику бубна в виде плавно развивающегося эволюционного ряда, тем более что его аргументация не всегда достаточно строга: вряд ли неодинаковость какого-либо явления или не универсальное его распространение (речь идет об изображениях на бубне и его космической символике) может служить веским доказательством для того, чтобы считать это явление инновацией и относить к более поздней стадии развития шаманизма. Автор не склонен видеть функциональное тождество между луком со стрелами и шаманским бубном. В таких сложных вопросах не следовало бы пренебрегать данными языка, в частности лингвистическими реконструкциями, предложенными Р. Якобсоном и Р. Аустерлицем, о чем уже говорилось выше.

Давно стало само собой разумеющимся, что такие атрибуты шамана, как жезл, бубен, одежда, головные уборы, — важные источники для изучения шаманизма. Плодотворным результатом венгерского симпозиума явилось расширение понятия *источник*, особенно применительно к тем культурам, где шаманизма как системы уже нет, но сохранились своего рода

свидетельства, запечатлевшие некоторые его черты: источниками по шаманизму могут быть наскальные изображения (А. Л. Сиикала), исторические произведения, такие, как «История Норвегии» XIII в. или «Сокровенное сказание» (Ю. Пентикайнен, В. Хейссинг), документы итальянской инквизиции XV–XVII в. (Г. Кляницаи), ламаистские обрядовые тексты (А. Саркёзи), философские труды и древняя поэзия, например, «Беседы о суждениях» Конфуция или поэзия Цюй Юаня (И. Экседы), и, наконец, народные легенды и эпические сказания. Последним посвящен единый блок статей, которые можно было бы назвать «шаманизм и фольклор». М. Массендзю (Италия) анализирует пять мифологических мотивов у бурят и показывает, что шаман в них занял место культурного героя. Л. Делаби (Франция) подчеркивает общность сюжетов песни о смерти матери близнецов у нивхов, следующей за своими умершими детьми в мир духов в состоянии безумия, и шаманских песнопений во время камлания. В. Хейссинг (ФРГ) выделяет начальный этап эпического творчества монголов, связанный с прославлением шаманских предков. Э. Таубе (ГДР) собрала несколько вариантов героических сказаний у группы тувинцев, населяющих Западную Монголию, и отметила, что ряд мотивов в них имеет шаманское происхождение и отражает шаманский ритуал — черта, характерная для творчества многих народов Южной Сибири и Центральной Азии. На симпозиуме в Финляндии в том же ключе высказывались А. Л. Сиикала и Ю. Пентикайнен: они выявили совпадения мифологии и космологии древних финнов с шаманской. Связь шаманского фольклора с эпическим творчеством обнаруживается не только на уровне мотивов и сюжетов, но и на музыкально-исполнительском уровне. Г. Н. Грачева, обратив внимание на музыкальную основу шаманского камлания у нганасан, подчеркнула не только семантическое единство музыки и текста камлания, но и особо значимую для аудитории роль музыки, которая известна всем участникам камлания, на которую они соответствующим образом реагируют и тогда, когда она не сопровождается словесным текстом. Статья Л. Харвилаhti (Финляндия) в сборнике «Следы центральноазиатской культуры на Севере» посвящена сравнению техники горлового пения шаманов и народных сказителей. По мнению автора, надо говорить не о влиянии шаманской техники на исполнителей народных сказаний, а о параллельном и независимом развитии одной и той же исполнительской манеры у тех и других.

Тема взаимопроникновения и взаимовлияния шаманизма и фольклора и, шире, шаманизма и нарратива в последнее время довольно активно разрабатывается и в советской науке. Из последних работ достаточно сослаться на книгу Е. С. Новик [Новик 1984], в которой показано, что структуры шаманского и народного творчества развиваются по единым законам. Вот почему можно полностью согласиться с выводом Л. П. Кузьминой в сборнике материалов финского симпозиума, что шаманский фольклор тюрко-монгольских народов Сибири (в своей статье в финском сборнике она касалась только этого региона) составляет неразрывную часть всего их культурного наследия. Этот вывод распространяется не только на тюрко-

монгольские народы Сибири, а вообще на шаманский фольклор всех народов. И это совершенно естественно, если принять точку зрения М. Хоппала на шаманизм как на систему верований, состоящую из различных взаимодействующих между собой подсистем, одной из которых является фольклорно-мифологический нарратив.

Как на всяком симпозиуме, много выступлений посвящалось характеристике конкретных форм шаманизма у отдельных народов (кеты, нивхи, тувинцы, корейцы), выяснению специфических особенностей явления в целом или отдельных его компонентов (например, женское шаманство и вязь характера шаманства с социальной организацией, происхождение и свойства духов-помощников у тюркских и иранских народов Средней Азии, отражение шаманских представлений в одежде и украшениях нанайского шамана и т. д.). Большинство исследователей опираются на собственный полевой материал, собранный в настоящее время, в том числе и на современный фольклор (Е. А. Алексеенко, Н. А. Алексеев, С. И. Вайнштейн, Г. Н. Грачева, В. Н. Басилов, А. В. Смоляк, Ч. М. Таксами, Т. М. Михайлов, Р. Грамбо, Э. Таубе, М. Хоппал и др.). Встает вопрос, как квалифицировать элементы шаманизма, сохранившиеся вплоть до настоящего времени — в виде ли отдельных представлений или в фольклорных произведениях, продолжающих быть живой традицией? Большинство советских ученых считают эти элементы пережитками, которые следует преодолевать, если они не исчезают постепенно сами. В обязательном отрицании шаманизма, кажется, сомнений нет, поскольку исчезла его социальная основа. Современный уровень шаманистических исследований вполне убедительно показывает, что шаманизм не имеет обязательных и непосредственных связей с социальными предпосылками. Шаманские элементы упорно сохраняются на протяжении многих веков, они не столько исчезают, сколько трансформируются и приспосабливаются к разным религиозным системам и верованиям, к разным жизненным укладам — в средневековой ли Европе (об этом мы читаем в статье Г. Кланицаи) или в современной Азии (об этом подробно написано в статье Чо Нунг-юна о корейском шаманизме). Более того, явления, относящиеся к шаманизму, не просто сохраняются в современной жизни и фольклоре многих народов, в том числе и сибирских, они имеют тенденцию возрождаться там, где, казалось бы, давно исчезли — будь то в условиях охотничьего хозяйства или земледелия (например, у саамов в 1960-х годах, где это явление наблюдал Ю. Пентикайнен, или в северо-восточной части венгерского этнического ареала, где его наблюдал в 1970-х годах М. Хоппал), как в условиях высокоурбанизированной культуры, так и в этнических группах, оказавшихся оторванными от основной массы своего населения. Еще один выразительный пример исключительной выживаемости шаманских представлений: в вышеупомянутой статье А. Келемена отмечается, что устная традиция в Венгрии считает таких выдающихся венгерских поэтов, как М. Чокони-Витезе (1773–1805 гг.) и Ш. Петефи (1823–1849 гг.) шаманами (*талтошами*), а известный революционный поэт Д. Ади (1877–1919 гг.) сам называл себя шаманом. Свои революционные

идеи Д. Ади выражал, как сказано в БСЭ, импрессионистскими и символистскими средствами, оригинально сплавляя их с фольклором. Возникает параллель с некоторыми фактами русской культуры начала XX в., а именно — с поэтами-символистами, испытывавшими сильную тягу к мифологическому наследию и чувствовавшими свою причастность к культурам далекого прошлого, которую они переживали как свое настоящее бытие [Минц 1979: 76–120; Максимов 1986; Кумпан 1985: 33–45; Топорков 1985: 101–112; Зеленцова 1986: 32–37; Пустыгина 1986: 113–123; Белый 1922: 429–447]. И хотя символисты не называли себя шаманами, их представления о поэзии как действии иррациональном, как о таинстве, наитии, где большая роль принадлежит глоссололиям, и о поэте как о жреце, теурге, преобразователе жизни не могут не вызвать ассоциации с известным образом древнего шамана-поэта, представление о котором существовало и существует во многих культурах шаманистского типа и восходит, по данным лингвистических реконструкций, к глубокой архайке [Güntert 1921: 32; Гамкрелидзе, Иванов 1984, II: 836].

Только имея в виду, что религия — один из компонентов шаманского комплекса, основная функция которого — культурно-символическая, а также учитывая особые творческие способности шамана, остающиеся до сих пор загадкой для ученых, можно попытаться понять, почему шаманские элементы как бы не подвластны времени: оттесняясь на задний план, но не исчезая окончательно, они в той или иной форме постоянно воспроизводятся и сохраняются до наших дней.

Сборник «Шаманизм в Евразии» как бы воспроизводит атмосферу, в которой пребывает наука о шаманизме сегодня: это поиски новых методов исследования и новых подходов в изучении этого явления, расширение круга специалистов, анализирующих шаманизм с разных точек зрения, введение нового, до сих пор не известного материала, пересмотр привычных устоявшихся взглядов, относящихся уже к вчерашнему дню науки. Пока нет полного единства взглядов ни по одному важному вопросу, касающемуся шаманизма, но, как справедливо отметил М. Хоппал в предисловии к сборнику, различные мнения ученых не столько противоречат, сколько дополняют друг друга, что, в конце концов, должно способствовать выработке более четкого представления о сущности и границах шаманского комплекса, об истории его развития и личности самого шамана.

Наибольшее внимание в сборнике уделено шаманизму народов Сибири и Севера, что оправданно, так как венгерских ученых, составляющих большинство авторов, интересуют, прежде всего, истоки венгерских шаманских представлений, находящиеся в Сибири. Один из авторов сборника — Чо Нунг-юн, написавший статью о шаманизме Кореи, высказал сожаление, что корейский шаманизм не привлекает до сих пор должного внимания ученых, хотя, по его мнению, может многое объяснить и в шаманизме Сибири. Вслед за автором статьи можно также лишь сожалеть о том, что обширный шаманистический ареал Южной и Юго-Восточной Азии, обладающий не менее яркой спецификой, чем «классический» ареал сибирского

шаманизма, совсем не представлен в сборнике. Не был он представлен и на предыдущем симпозиуме в 1974 г. Разнообразные формы шаманизма, находящиеся до сих пор на периферии научных исследований, могли бы внести свой вклад в решение общих проблем развития этого явления и, возможно, заставили бы ученых по-иному взглянуть на соотношение классических и неклассических его вариантов.

Шаманизм как открытая и подвижная система, легко проницаемая для всевозможных нововведений и заимствований, в том числе и возникающих в результате этнических контактов, сам в свою очередь становится важным источником, позволяющим восстановить историю подобных контактов в древности, и в этом смысле стоит в одном ряду с археологическими, историческими и этнографическими свидетельствами. Эта проблема частично уже была затронута в связи со статьями по шаманско-мифологическому разделу, помещенными в специальном сборнике «Следы центральноазиатской культуры на Севере», изданном по материалам симпозиума, на который была вынесена программа по изучению этнических связей между народами Евразии, населяющими территорию, охваченную Шелковым путем. Осталось дать некоторый комментарий к остальным статьям, которые группируются в основном вокруг двух главных тем: I. Исторический и историко-ведческий анализ понятия *Шелковый путь*; II. Торговые и этнокультурные связи народов, втянутых в непосредственное или косвенное общение благодаря Шелковому пути. Эти темы выделены мною весьма приблизительно, для удобства рассмотрения, а в сборнике статьи расположены в алфавитном порядке по фамилиям авторов, что нельзя признать удачным. При такой композиции трудно воспринимать материал, так как близкие по теме статьи, иногда буквально продолжающие и дополняющие друг друга, перебиваются статьями, более далекими по содержанию, а порой и не связанными непосредственно с задачами симпозиума.

Статьи М. В. Крюкова и Т. Пекканена имеют прямое отношение к теме советской выставки в Финляндии и рассматривают понятие *Шелковый путь* в историческом освещении. М. В. Крюков показывает, как развивались представления о Шелковом пути, под которым в настоящее время в науке подразумеваются три главных маршрута: караванный путь с востока на запад через оазисы Восточного Туркестана и Центральной Азии, путь, связывающий Восточную и Юго-Восточную Азию со Средиземноморьем и Восточной Африкой, и путь, проходящий к северу от Восточного Туркестана через евразийский степной коридор. Учитывая сведения китайских источников, М. В. Крюков подчеркнул важную роль торговли стеклом, осуществлявшейся по этому торговому пути, следовательно, его столь же правомерно называть шелковым, сколь и стеклянным. Т. Пекканен анализирует сведения античных источников об этом пути и приходит к выводу, что они не могут считаться вполне достоверными и требуют постоянного сопоставления и контроля со стороны других источников — китайских, индийских, европейских. Только сравнивая между собой сведения, сообщаемые многими источниками, можно выявить степень надежности свидетельств ан-

тичных авторов, и в частности локализовать племена, о которых пишет Геродот.

Председатель симпозиума А. Эра-Эско определил его географические границы той областью, «где многие финские ученые ищут колыбель финского этноса и где древние культуры оказывали свое влияние на судьбы финно-угорских народов» (с. 8). Хронологические рамки материала, представленного на симпозиуме, как уже указывалось в начале обзора, были почти не ограничены и охватывали период от I тыс. до н. э. вплоть до сегодняшнего дня. Такой необычайно широкий территориальный и хронологический диапазон исследования проблемы дал возможность рассмотреть ее и в глубинной исторической перспективе, в плане больших обобщений (например, осветить вопрос о скифско-сарматском влиянии на культуру финно-угров в древности или о роли саяно-алтайских народов в развитии оленеводства в Евразии) и в сугубо конкретном плане, на сравнительно небольшом, но достаточно выразительном материале (например, показать влияние среднеазиатского типа одежды на одежду марийцев или осветить роль татар и башкир в формировании культуры локальной группы удмуртов, живущих среди них с середины XVIII в., и др.).

Многие финские ученые приобрели мировую славу выдающихся исследователей культуры Востока. Среди них такие имена, как М. А. Кастрен, Г. И. Рамstedт, Кай Доннар, Т. В. Лентисало. П. Аальто посвятил свою статью менее известным исследователям, внесшим свой вклад в изучение культуры Центральной Азии, Кавказа, Ирана, Арабского Востока, собравшим ценные археологические этнографические и лингвистические материалы. В числе ученых и путешественников, сыгравших важную роль в изучении культуры Центральной и Восточной Азии, назван К. Г. Е. Маннергейм — первым из финских исследователей проникший во Внутреннюю Монголию. П. Варьоло, продолжая статью своего коллеги П. Аальто, подробно освещает значение для науки коллекции К. Г. Е. Маннергейма, собранной им в 1906—1908 гг. во время экспедиции в Центральную Азию и хранящейся ныне в Национальном хранилище древностей в Финляндии. Автор подчеркнул, что эта коллекция наглядно свидетельствует о существовании древних связей между народами Центральной Азии и Восточного Туркестана, с одной стороны, и народами Южной Азии и Арабского Востока — с другой. Продолжались эти связи и в Средневековье, в частности материалы коллекции говорят о существовании в период позднего Средневековья сирийской колонии в Центральной Азии. Лишь небольшая часть коллекции Маннергейма опубликована, в целом же этот бесценный для науки источник еще по существу не открыт и ждет своего исследователя. В Хотане Маннергейм собрал большую сакскую коллекцию, материалы которой интересно было бы сравнить с материалами многолетних археологических раскопок сакского населения Казахстана и Средней Азии, проводимых советскими археологами. В программе симпозиума сакская проблема занимала видное место. К. А. Смирнов на основании материалов раскопок показал существование тесных связей скифов Кавказа с финно-угорскими племенами еще

в I тыс. до н. э., особенно интенсивно развивавшимися в VIII–V вв. до н. э. М. А. Итина подчеркнула важную посредническую роль саков Хорезма в передаче культурных ценностей внутри сакского мира между самой западной и самой восточной его границами. К. А. Акишев отождествляет сакского «золотого человека», обнаруженного в Казахстане и датированного V–IV вв. до н. э., с солярным божеством, правителем мира. Археологические материалы говорят об ослаблении связей финно-угорских племен Восточной Европы с саками Северного Кавказа и Сибири, об установлении отношений с древними центрами Причерноморья (статья К. А. Смирнова), об активных торговых и культурных связях между различными финно-угорскими племенами, населявшими обширную область европейского Севера до Урала в эпоху бронзы (VI–IX вв.) и раннего Средневековья (X–XIV вв.), складывавшихся не без влияния древнерусских государств (статья Е. А. Рябинина). И в этот период в области материального производства, в частности в гончарном и ювелирном деле, ощущается явное влияние тюркской культуры, носителями которой могли быть булгары, соседствующие с пермяцкими племенами, ставшими своего рода посредниками в дальнейшей экспансии элементов культуры Востока (статьи А. Л. Хирвилиото, И. Лехтинен, Л. Томантеры). И. Лехтинен использует в своих исследованиях методику изучения одежды, разработанную советскими учеными В. Н. Белицер, Н. И. Гаген-Торн, Т. А. Крюковой, показавшими ее значение как ценнейшего исторического источника. В данном сборнике И. Лехтинен посвятила статью описанию орнамента женской одежды и головных уборов у горных марийцев и чувашей. Подчеркнув сходство его по функциям и технике исполнения со среднеазиатским (казахским, туркменским, и каракалпакским), автор объясняет это сходство общностью происхождения: оба типа орнамента возникли под влиянием скифско-сарматской культуры, воздействовавшей на культуру финно-угорских народов через волжских булгар.

Материалы симпозиума «Следы центральноазиатской культуры на Севере» дают представление о том, как пестрый этнический массив огромной территории Евразии, через которую проходил когда-то Шелковый путь или его ответвления, находился в состоянии постоянного культурного брожения, а также о том, что контакты финно-угорских народов со скифскими, тюрко-монгольскими и другими народами и культурный обмен как следствие этих контактов восходят к глубочайшей древности и следы их сохраняются до наших дней. Таков самый общий вывод, возникающий после прочтения сборника. Как обычно бывает на международных встречах, председатель симпозиума А. Эра-Эско при его открытии и в предисловии к сборнику выразил надежду на успешное и более тесное и плодотворное сотрудничество советских и финских исследователей в будущем (с. 9). Чтобы это пожелание не превратилось в расхожую ритуальную фразу, хотелось бы в свою очередь пожелать, чтобы в будущем с советской стороны было проявлено большее внимание к теме предстоящих симпозиумов и чтобы в них приняло участие больше ученых, которые могут сказать свое слово именно в соответствии с поставленными проблемами.

HAMAYON ROBERTE. LA CHASSE À L'ÂME: ESQUISSE D'UNE THÉORIE DU CHAMANISME SIBÉRIEN. P., 1990. 880 P.¹

«Что за сбивающий с толку феномен — шаманизм? Явно религиозный, но не имеющий ни догмы, ни духовенства, ни литургии, у каждого шамана иной. Явление это архаичное, но постоянно возрождающееся, подверженное различным влияниям и приспособляющееся к ним. Мэтр искусства обольщения и уговоров, шаман открывает человеку путь для реализации своего жизненного шанса. Это постоянно действующее, но скрытое от глаз прибежище, к которому обращаются всякий раз во время кризисных ситуаций, ибо вместо того, чтобы побудить покориться трансцендентным инстанциям, шаман предложит вести бесконечные переговоры с потусторонним партнером...». Такими словами начинается свою книгу «Охота за душой» Роберта Амайон — известная исследовательница мировоззрения народов Центральной Азии, Севера, Сибири, основательница Центра монголоведческих исследований (1969 г.), глава лаборатории сравнительной этнологии и социологии при Парижском университете, обладательница многих научных регалий. Книга имеет подзаголовок: «Очерки по теории сибирского шаманизма».

Автор возложил на себя выполнение двойной задачи: во-первых, представить традиционное бурятское общество в свете шаманизма — системы, всесторонне организующей его жизнь и мышление; во-вторых, не ограничиваясь бурятским материалом, раздвинуть культурно-исторические рамки исследования и высказать свои соображения по шаманизму более общего характера. Таким образом, книга рассчитана на восприятие широкими кругами специалистов. Данная рецензия является откликом на те общие соображения и подходы к шаманизму, которые, с моей точки зрения, заслуживают того, чтобы познакомить с ними заинтересованных читателей. Поэтому, по крайней мере, вторая цель автора может считаться достигнутой.

Сразу хочу подчеркнуть, что это не рецензия в общепринятом смысле слова. Цель моих кратких заметок — привлечь внимание на выход научного произведения, которое является крупным событием, но в то же время, по некоторым наблюдениям, может пройти незамеченным даже для специалистов-монголоведов. Возможно, причиной этого является необычно большой по нынешним временам объем (в книге 880 страниц!), а также громадный материал, которым автор оперирует. Основу книги составляют материалы по этнологии и фольклору бурят и монголов, но широко привлекаются также материалы по этнологии соседних народов Сибири, особенно занимающихся охотой: эвенков, алтайцев, якутов, селькупов, нганасан, чукчей, кетов, тувинцев и др. Не последней причиной, препятствующей знакомству с этим незаурядным исследованием, является элементарный языковой барьер: книга очень непросто написана, автору присуще опреде-

¹ Впервые опубликовано в: ЭО. 1994. № 3. С. 171–173.

ленное литературное мастерство, использование особых стилистических приемов, как бы ближе всего передающих непростую логику связей в традиционном мировоззрении. Между тем, книга Р. Амайон важна не только для монголоведческих и сибироведческих штудий, она интересна и тем, кто занимается проблемами религии, шаманизма, культуры в целом, в широком сравнительно-историческом аспекте. Это и побудило меня дать информацию о некоторых узловых моментах книги, сведя к минимуму комментарии к ним.

Издание состоит из четырех частей и 13 глав, каждая из которых делится на параграфы. Имеются также введение, заключение, тематический указатель, глоссарий и подробнейшие примечания к главам, которые вполне могут быть предметом самостоятельного чтения.

Композиция книги строгая: части, главы, параграфы последовательно связаны между собой, как бы перетекают друг в друга, иногда настолько, что конец одной главы или параграфа является завершением одной темы и одновременно началом другой, имея при этом соответствующее словесное оформление — название начинается в одном параграфе, а заканчивается в другом. Спаянность различных частей исследования не только поддерживает неослабевающий интерес к этому далеко не легкому чтению, но создает также эффект сопричастности к творческой лаборатории автора, заставляет напряженно следить за развитием авторской логики, за раскрытием механизма взаимодействия триады «природа — общество — мир сверхъестественного», чему в широком смысле слова посвящена эта книга. Не совсем обычный язык повествования, нередко приближающийся к поэтике объекта, о котором идет речь, проявляется в названиях некоторых параграфов или глав, эпических сюжетов, если говорится об эпосе («Приглашение в лес», «Мир дуэли, мир мести» и т.п.), или символических названий (например, «Любовный круговорот между миром человека и миром сверхъестественного»). Особенно это относится к шаманизму, так как одним из важных исходных пунктов в подходе к шаманизму является взгляд на него как на особый образ организованную символическую систему. Особенности авторского стиля в целом усиливают впечатление от символической природы исследуемых объектов, а читатель порой воспринимает объекты, подвергнувшиеся исследованию, и их интерпретацию автором в единой стилистической тональности. Естественно, что в кратком сообщении, представляющем лишь своего рода экстракт ярко и сочно написанной книги, содержание ее будет несколько обеднено.

Во введении «Проблемы шаманизма» Р. Амайон дает обзор сложившихся к настоящему времени направлений в изучении этого явления. С ее точки зрения, взгляды на шаманизм как на явление, относящееся к области психопатологии, терапевтическому культу, техники экстаза и общения со сверхъестественным и др., — это уже прошлое. Как бы ни определять шаманизм, как бы ни сводить его к виду архаичной религии, способной к постоянному возрождению и адаптации, или к способу медитации, шаман, по мнению автора, неизменно выполняет ожидаемые от него функции, всегда

сохраняя при этом свою индивидуальность. Р. Амайон считает необходимым показать — и это одна из важных задач ее книги — что в основе шаманской деятельности лежит специфическая концепция отношений между человеком, окружающим миром и обществом, что шаманизм — это особым образом организованная система мышления, какие бы парадоксальные формы она ни принимала. «Узел парадокса» — даже так назвала исследовательница одну из глав. Наиболее приемлемой позицией ей представляется выявление структурных связей шаманизма с системой брачных и родственных связей в обществе и их символическое истолкование. Отмечу, однако, что в действительности Р. Амайон не отвергает целиком сложившиеся подходы к шаманизму, наоборот, каждый из них находит свое место в предложенной ею концепции и получает соответствующее объяснение с точки зрения этой концепции. Но об этом несколько позже.

Уже в самом начале своей книги Р. Амайон высказывает свой взгляд на шаманизм как на символическую систему, родившуюся в недрах общества охотников, действующую в рамках обмена в широком его понимании, оказывающую свое эффективное воздействие на личность и сохраняющую свою специфику, отличную от иных символических систем. Этот лишь предварительный взгляд на шаманизм, который будет развиваться на протяжении всего исследования, наполняться конкретными фактами из жизни народов Сибири и Монголии, в заключении выльется в развернутое определение, суть которого, тем не менее, остается той же: «Шаманизм — это символическая система, основанная на дуалистическом миропонимании. Основа этой системы в том, что человечество управляет природными явлениями, от которых зависит его жизнь, поддерживая брачные связи и отношения обмена между обществом и существами из мира сверхъестественного. Шаман ответственный за систему брака в обмене со сверхъестественным миром, выступая как партнер и проявляя со своей стороны искусство, отмеченное его индивидуальностью. Функция регулятора обеспечивает ему центральное место в обществе и придает всеобщий характер его деятельности. Общества такого типа называют шаманистскими» (с. 738, 739).

Первая часть книги носит название «Общество». Она состоит из двух глав «Источники» и «Земля, ее история, люди». Одна из основных идей книги — дуализм миров и дуальная организация общества. Что касается собственно земли, на которой обитают буряты, то сам ее ландшафт как бы предопределяет появление представления о двух мирах, так как состоит из тайги и степи. Степной пейзаж чередуется с гористой местностью, что в целом воплощает единство и противоположность вертикального и горизонтального миров. Такие же единство и противоположность по горизонтали и вертикали будут продемонстрированы в третьей и четвертой частях книги, посвященных брачным и родственным связям. Историческое разделение бурят на степных и таежных, их разные исторические судьбы (влияние христианства и русификация — у таежных, преобладающее влияние ламанизма у степных бурят) навело автора на мысль, что шаманизм, какое бы маргинальное положение он ни занимал в настоящее время, является чуть

ли не единственным показателем этнической тождественности бурят. Напомню, что бурятское общество составляет главный интерес автора, и ее книга построена, прежде всего, на материалах, касающихся бурят. В самом же бурятском этносе исследовательницу более всего занимает племя эхирит-булагатов, сочетающих охотничий и скотоводческий типы хозяйства.

В книге представлены архивные данные, научная литература, полевые материалы автора — участника многих этнографических экспедиций в Бурятии и Монголии. В небольшом источниковедческом очерке выделены произведения бурятских просветителей, благодаря усилиям которых во многом стали известны эпические сказания бурят. Р. Амайон подчеркивает, что именно обращение к эпическому творчеству бурят сыграло решающую роль в становлении нового подхода к шаманизму, так как помогло установить внутренние связи между, казалось бы, разрозненными фактами и увидеть в отношениях между охотничьим типом хозяйства, брачными нормами и шаманизмом нечто большее, чем просто структурное сходство. Внимание автора направлено на выявление глубинных законов, по которым строятся и действуют эти отношения. Без большого преувеличения можно сказать, что тема «эпическое творчество и шаманизм» занимает основное место в книге «Охота за душой»: ей, в сущности, посвящены три большие части — «Эпические модели», «Логика брачного союза», «Логика родственных связей».

Во второй части книги — «Эпические модели» — тщательно исследуются сюжеты «Гесера» и других эпических сказаний, прежде всего у бурятских племен эхиритов и булагатов, сохранивших, по мнению исследовательницы, как наиболее архаичный тип эпоса, восходящий к охотничьему обществу, так и эпические произведения более позднего происхождения, явно связанные со скотоводческим и пастушеским способами ведения хозяйства. Основными сюжетами того и другого эпоса являются истории брачных союзов, но в первом, называемом по критерию родства «сестринским», характерным сюжетом является добывание мужа (зятя), во втором, называемом согласно тому же критерию «отцовским», главное место занимает сюжет отцовского отмщения. При этом сюжет поисков мужа (зятя) сохраняется. Одна из функций эпоса в обществе состоит в том, чтобы демонстрировать идеальную модель поведения, являющуюся гарантом сохранения мирового порядка. Исследуя эпические модели, Р. Амайон приходит к выводу, что тип отношений предпочтительный в обществе, проецируется и на отношения человека и природы, а также человека и сверхъестественного мира. В герое охотничьего эпического сказания, воплощающем разные, порой прямо противоположные черты, уместно видеть охотника и зятя, а в духах, способствующих удачной охоте, — тестя (родственника жены), в охотничьей добыче — невесту и т.д. Если эти аналогии распространить на шамана, то в его образе можно увидеть и охотника, и зятя в мире сверхъестественного. Согласно эпической логике, хотя в эпосе прямо об этом и не говорится, шаман должен «жениться» для того, чтобы иметь возможность приступить к своей деятельности, понимаемой как своего рода охота. В ми-

ре сверхъестественного он является воплощением зятя и охотника за душой — символом охотничьей добычи. Серия аналогий и параллелей между эпическим героем и охотником, для которого предназначено исполнение эпоса, между матримониальными мотивами — стержневыми в эпосе — и подготовкой к охоте позволяет рассматривать отношения охотника к природе в терминах матримониального союза. Иными словами, автор предлагает некую унифицированную концепцию, иногда называя ее гипотезой, согласно которой социальные, экономические и религиозные отношения в обоих мирах освещаются с точки зрения брачных связей. Так, исследуя эпическое творчество под определенным углом зрения, Р. Амайон заключает этим выводом вторую часть книги и переходит к конкретному анализу брачных и родственных связей, которым соответственно посвящены третья и четвертая часть — «Логика брачного союза» и «Логика родственных связей».

По тем же законам, по которым заключаются браки в обществе, совершается и символический брак шамана с духом женского пола. При этом всегда надо иметь в виду, что шаман — символ охотника, а дух — символ охотничьей добычи. В мире сверхъестественного складывается та же сеть отношений, что и в реальном мире, те и другие как бы усиливают, укрепляют и помогают лучше понять друг друга или, по выражению автора, увеличивается их ценность более чем в одной области и более чем в одном регистре. Уместно напомнить здесь, что исследовательница не отказывается от многих укоренившихся представлений о шамане, которые и до сих пор вызывают дискуссии. Она подробно не обсуждает спорные вопросы, а показывает, что в предлагаемой ею концепции они могут занять свое место и получить соответствующее толкование. Нет необходимости, например, вдаваться в особенности психической организации или физических недостатков шамана, которыми пытались объяснить его поведение во время камлания. Надо иметь в виду, что шаман приспособляется к своей супруге, имеющей животный облик, но по своей сущности являющейся духом. Тогда понятнее становятся и его повадки животного, и его костюм и головной убор, и все особенности его ритуального поведения, которое достигает своей кульминации в так называемых безумных выкриках, в нарочитой демонстрации некой дикости. С точки зрения любовных отношений с существом из сверхъестественного мира, выступающим в образе животного, следует объяснять некоторые черты его ритуального поведения, обычно воспринимаемые как эротические или истерические.

Традиции эпических сказаний общества охотничьего типа сохраняются и в эпических произведениях общества скотоводов, но к ним добавляются традиции, рожденные новыми отношениями, конкретно-родственными связями или связями по филиации. О них идет речь в последней, четвертой части книги, где подробно показано, каким образом к существующим брачным связям по горизонтали присоединяются и приобретают большее значение родственные связи по вертикали, т.е. связи с предками, основателями рода, поддерживающими ныне живущих, придающими им жизненную

силу. И если согласно матримониальной логике организуется система отношений с миром иных существ в пространстве, то согласно логике филиальных связей организуется система связей с себе подобными по вертикали.

Символы, аналогии, метафоры — ими насыщена вся книга, по ним строятся отношения в мире реальном и мире сверхъестественном. Существа из мира природы, общества и мира сверхъестественного, уподобляются друг другу, ассоциируются, замещают друг друга. В постоянном обмене, циркуляции между реальным и метафорическим функционирует и система шаманизма. В свете этого само название книги Р. Амайон — «Охота за душой» — следует понимать как развернутую метафору с множеством значений, подразумевающих реальную охоту и удачный брачный союз, реальную невесту и охотничью добычу, символический брак шамана и нематериальную субстанцию сверхъестественного мира — душу и «жену», добыв которую шаман может исполнять свои функции. «Охота за душой», таким образом, символизирует в целом шаманское действие, шаманизм — глобальную систему, пронизывающую всю жизнь традиционного бурятского общества, так же как и других народов Сибири, Монголии.

Таковы в сжатом, конспективном и, по необходимости, упрощенном виде основные идеи книги Р. Амайон «Охота за душой». Специалисты по этнологии и эпическому творчеству монгольских и сибирских народов найдут в ней обширный конкретный материал с оригинальной интерпретацией многих известных фактов, в том числе почерпнутых из трудов отечественных ученых. Эта книга, по моему мнению, интересна, прежде всего, новым освещением в большинстве своем известного материала. В ней, конечно, немало и новых фактов, в частности, полевых данных, но они растворяются в общей массе громадного по масштабу и разнообразию материала, которым автор оперирует. Способность методично и целенаправленно организовать множество фактов таким образом, чтобы они, не теряя своей оригинальности, убедительно подтверждали предложенную концепцию, мне кажется особенно ценной в книге. Сейчас стало почти общим местом говорить о системном подходе к изучению явлений, в том числе и в изучении шаманизма, но мало кому удается показать его в действии. Автору книги «Охота за душой» это удалось. Тем самым определен новый уровень шаманистических исследований. Существуют, с моей точки зрения, ряд исследований по духовному творчеству, в том числе и по шаманизму, которые по глубине вживания в материал и силе обобщения остаются высочайшими образцами взлета научной мысли, неподвластными времени. Таковыми для меня являются, например, книги С. М. Широкогорова, В. Г. Богораза, В. Я. Проппа. В этот же ряд я бы поставила и поистине фундаментальное исследование Р. Амайон «Охота за душой».

**VITEBSKY PIERS. DIALOGUES WITH THE DEAD:
THE DISCUSSION OF MORTALITY AMONG
THE SORA OF EASTERN INDIA.
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1993. 294 P.¹**

«Моим друзьям сора, их предкам и потомкам, а также моей семье» — так звучит авторское посвящение рецензируемой книги «Диалоги с умершими. Дискуссии о смерти у сора Восточной Индии». Сора (или саора, савара) — одно из так называемых «зарегистрированных племен» Индии, проживающее в горных районах восточного побережья Индийского полуострова, на границе штатов Орисса и Андхра Прадеш. Численность их составляет, по последним данным, 452 тыс. человек. Основные занятия — подсечно-огневое и орошаемое земледелие, охота, собирательство. Язык сора относится к группе языков мунда и не имеет письменной традиции. Отличительной особенностью культуры сора являются почти ежедневные (до пяти раз в неделю) диалоги, которые ведут между собой живые и умершие через посредство находящихся в трансе шаманок или шаманов. Подобные диалоги могут вестись до десяти раз в день — в зависимости от времени года и обстоятельств. Обычно они происходят в связи с определенными событиями — установлением причины заболевания, похоронами, сбором урожая, наречением имени и др. В этом действе принимают участие более или менее близкие родственники. Оно непременно сопровождается обрядом жертвоприношения. Именно эти диалоги и являются предметом исследования книги Пирса Витебского. С такого типичного диалога он начинает книгу, сразу вводя читателя в атмосферу обыденной жизни сора и знакомя с материалом, которым будет оперировать на протяжении всего исследования. Я приведу полностью этот текст с авторскими ремарками, чтобы читатель составил себе представление о характере источников, являющихся основой для освещения особой жизненной философии народа сора, которой, в сущности, и посвящена книга. Этот текст представляет собой разговор между недавно умершей девочкой и ее молодой матерью, беседующей с умершей через посредницу-шаманку, в качестве которой в данном случае выступает тетя девочки:

Девочка [прибывшая из Нижнего
мира, очень слабым голосом]:

Мама, мама, где мои носовые кольца?

Тетя [отвечая за мать девочки]:

Они, должно быть, сгорели в погребальном костре, дорогая, мы искали, но не могли найти их. Я не знаю, может быть, они отскочили в сторону или куда-нибудь еще.

¹ Впервые опубликовано в: Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12. С. 419–425.

Девочка [обиженно]: Почему ты не показываешь мне мои носовые кольца? Они были такие маленькие.

Тетя: Они были такие маленькие. Если бы я нашла их, я бы, конечно, показала их тебе [пауза; тетя продолжает]. О, любовь моя, дорогая, не переноси свою болезнь на других. Разве ты можешь сказать, что твои мать и отец не приносили ради тебя жертвоприношения? Они не отворачивались от тебя, не отказывались помогать тебе, разве не так? Вспомни о сви-нях, цыплятах, козах, буйволах, моя любимая дочь. Разве не говорил твой отец: «Зажжем огонь, пусть она останется дома, не идет на работу, посмотри на нее, лицо ее стало как у старой женщины», не говорил ли он так?.. Что? Двух твоих золотых ожерелий уже нет здесь. Их теперь носит Сарсуно.

Девочка [обращаясь к своей молчащей матери, крича]:

Мама, ты была со мной ужасна, ты ругала меня, ты называла меня «девочка-шрам», «прокаженная», ты говорила: «Ты уже большая, почему я должна кормить тебя, а ты сидишь и ничего не делаешь?»

Тетя: Она не думала так, она не могла не сказать тебе, в конце концов, ты уже выросла, надо было делать там много работы.

Девочка [сердито]: Я хочу мои ожерелья... Я все время спотыкаюсь на поворотах, я не могу выпрямиться. [Нарочито детским голосом] Почему у меня нет моих носовых колец? Я должна копать, рыть, выравнивать землю [в Нижнем мире] и все без моих носовых колец. Моя мать пришла из Кхонды, она дала их мне, когда я была в ее животе, они принадлежат ее семье. Я вышла вся в шрамах, мои пальцы стали маленькими. Болезнь напала на меня. Но сейчас внизу я вылечилась: предки [отца] спасли меня и теперь я здорова.

Тетя: Так ты не передавай, не переноси ее на мать и маленькую сестру.

- Девочка: Если я схвачу их, то схвачу, если коснусь их, то коснусь, если передам ее, то передам. Это уж как выйдет. Но сейчас у меня все хорошо.
- Тетя: Твой кашель, твоё тяжелое дыхание, твои шрамы, твои раны не насылай на них...
- Девочка: Моя матушка не заботится обо мне... [возвращается в Нижний мир].

Тексты, подобные вышеприведенному, автор анализирует, соотносит с внетекстовыми реалиями, событиями, происходившими в общине сора, рассматривает их в разнообразных семейных, родственных и социокультурных связях и выстраивает целую систему представлений сора о жизни и смерти, о времени и о себе, раскрывает процесс формирования личности и роль различных психоэмоциональных состояний в среде этого народа, затрагивает проблемы шаманизма и ряд других связанных с ним проблем этнопсихологического и философского характера.

Нет необходимости особенно подчеркивать то обстоятельство, что каждый научный труд несет на себе отпечаток личности его создателя. Но следует особенно обратить внимание на то, что книга «Диалоги с мертвыми» носит в высшей степени личностный характер. Поэтому прежде чем приступить к ее рассмотрению, я скажу несколько слов о ее авторе — докторе Пирсе Витебском.

В настоящее время Пирс Витебский работает в Институте полярных исследований им. Скотта при Кембриджском университете и является заместителем директора этого Института. В последние годы в своей научной деятельности он ориентирован в основном на изучение народов Северной Евразии, в том числе и сибирских — в первую очередь якутов и эвенков. Но начало его этнографических исследований было связано с изучением народов Южной Азии — Шри-Ланки и Индии и, прежде всего, племени сора. Подобно многим своим выдающимся предшественникам, он избрал испытанный метод постижения культуры изучаемого народа — изучение их языка и жизнь среди них. Он четыре года пробыл в Индии (1976—1983), из них полтора года — среди сора (1976—1977 и 1979) и полностью включился в жизнь деревенской общины, выполняя функции как рядового ее члена, так и ритуального лица: вместе со всеми жителями деревень он принимал участие в их повседневной работе, глубоко проникся их мыслями и переживаниями и играл весьма активную роль в качестве помощника шамана в похоронных обрядах, обрядах лечения, наречения имени младенцу и многих других. Многое из того, о чем говорится в книге, не только пережито и прочувствовано самим автором, но почерпнуто непосредственно из личного опыта, в том числе из опыта общения с умершими — в диалогах с ними. Люди племени сора, обычно нелегко допускающие постороннего в свой внутренний мир и жизнь своей общины, в данном случае относились к Пир-

су Витебскому как к своему соплеменнику, занимающему такое же положение, как самые важные исполнители ритуалов. Сам исследователь неоднократно признается в любви и дружеской привязанности к людям сора. Отнюдь не считая их просто объектами своего изучения, он подчеркивает, как много дали они ему для осознания собственной личности и насколько изменили его жизнь. Преисполненный высокими чувствами по отношению к сора, автор посвятил им свою книгу, на страницах которой запечатлел образы конкретных людей, их очень непростые, порой трагические судьбы и жизненные коллизии, подвергая их тщательному анализу, интерпретируя их с позиции ученого, вскрывая логику поведения и специфику переживаний действующих лиц книги. Биографии и конкретные ситуации и отношения между людьми стали материалом, источником для философских размышлений, обобщений и классификаций, с помощью которых исследователь стремился максимально точно представить мировоззрение сора в целом. Позже, в 1984 и 1992 гг., П. Витебский приезжал к сора на более короткие сроки и увидел наблюдавшиеся им ранее явления и процессы в некоей динамике, с точки зрения определенной временной перспективы, что также нашло отражение в книге.

Необходимо отметить еще одну характерную черту исследовательской работы ученого, которая, казалось бы, должна быть несомненной для любого этнографа, но отнюдь не является таковой. Речь идет об освоении языка как неперемennого условия вживания в культуру изучаемого народа. Витебский решительно отверг метод общения через переводчика или через язык-посредник, которым пользовались некоторые его предшественники. Он начал свою работу с изучения языка, что, по его словам, очень замедлило этнографическое исследование на первоначальном этапе, но чрезвычайно обогатило его в последующий период. Хорошо зная язык и общаясь с сора только на нем, Пирс Витебский смог не только понять смысл слов, понятий, выражений, но и уловить целую гамму чувств, выраженных в интонационном строе речи, в ее эмоциональной окрашенности, в едва уловимых оттенках настроения говорящих. Сам автор отмечает, что большая часть его свидетельств — это разговоры сора между собой и с ним, причем свои чувства и переживания они лишь частично выражали в предложениях, обусловленных теми или иными обстоятельствами, гораздо чаще в их речи присутствовало стремление к самораскрытию. Благодаря совершенному знанию языка Пирсу Витебскому удалось передать не только понятийно-смысловое содержание диалогов с умершими, но и психоэмоциональную тональность говорящих. Соотнесенность действий с определенным словоупотреблением, разъяснение терминологии постоянно присутствует в книге. Кроме того, лингвистический компонент составляет у автора неотъемлемую часть этнографического исследования. Достаточно красноречиво это проявилось в 8-й главе, где автор связывает языковые категории залога, переходности и непереходности с изменением внутреннего состояния умершего и с оппозицией «агрессия — жертва агрессии».

Думаю, уместно в данном контексте передать собственные впечатления от общения с Пирсом Витебским, когда он несколько месяцев в 1988 г. был на стажировке в Санкт-Петербурге. Меня, как и многих моих коллег, сразу привлекла его чрезвычайная открытость, естественность поведения, легкость, с которой он адаптировался к тогдашним условиям жизни, и, конечно, прекрасное владение русским языком. Он приобрел многочисленных друзей среди коллег смежных специальностей — лингвистов, археологов, востоковедов. Уже тогда мы заслушивались его рассказами о жизни среди народа сора, особую прелесть которым придавало не исчезающее ни при каких обстоятельствах спасительное чувство юмора. Поэтому нетрудно представить себе, что он свободно и естественно приспособился жить среди восточно-индийского племени, хотя и приходилось преодолевать немало трудностей, о которых он тоже ярко и выразительно пишет в своей книге.

Книга «Диалоги с умершими» состоит из 3 частей и 10 глав. Внутри каждой главы имеется по несколько разделов. Сразу надо отметить, что книга написана нетрадиционно, в ней совершенно отсутствуют некоторые привычные научные стереотипы и категории. Я переведу полностью ее содержание, чтобы можно было составить представление как об особой научной терминологии автора, так и о том, в каком ключе идет исследование:

Часть I. Сонум: сознание, продолжающее существовать после смерти

1. Диалоги между живыми и мертвыми
 - Столкновение
 - Основные аргументы
 - Заметки о шаманах и других посредниках
2. Народ сора
 - Племя в индуистской Индии
 - Основные действующие лица
3. Формирование личности у сора
 - Постепенная трансформация в путешествии от рождения до смерти и далее
 - Солнце = женщина как кузнец и эмбриолог: жар, форма и развитие сознания
 - Имя младенца: деторождение и линидж мужа
 - Судьба и восприятие других личностей
4. Интерпретация (сигналов) умершего и уговоры его
 - Предок и Переживание: местоположение двух различных состояний умерших
 - Встреча, приветствие и освобождение сонумов
 - От медицинской истории к биографии
 - Разговоры для самого себя: формальные споры и обычные беседы

Часть II. Ответ на недавнюю смерть

5. Транскрипция диалога из расспросов Джамано
 - Ухудшение отношений между Джамано и Менгалу
 - Смерть Джамано и первые расспросы во время кремации
 - Вторые расспросы у могильного камня Джамано

6. Освобождение мертвых и защита живых
Продолжение похорон Джамано: космическое спасение его Предками
Социальный порядок среди умерших: Сонумы Земли как переходная ступень между Переживанием и Предком
Калейдоскоп чувств между живыми и умершими

Часть III. Операции по исчислению всех прошлых смертей

- Транскрипция диалога с девятнадцатью умершими
Память и те, кто помнит: состояние разума у умерших и живых
Эмоциональное выражение и степени освобождения
Разговоры с двумя частично освобожденными сонумами
Метафизические затруднения: перевод сонума как личная «Память» на общественной арене
Глагольные формы: как умершие передают свое состояние рассудка живым
9. Забывание умершего
Последовательное растворение личности после смерти
Завершение наследования и исчезновение мест Земли = Памяти
Радость наречения имени ребенку: возвращение основных атрибутов умершего
Остатки личности и окончательная смерть Памяти
 10. Диалоги с собой? Тяжелые утраты в племени сора и принципы современной психотерапии.

«Это книга о том, что думают люди сора о смерти — своей и окружающих их людей», — пишет автор. Смерть, по их представлениям, означает не исчезновение или отсутствие жизни, это только иная форма ее существования. Если быть более точным, то жизнь и смерть следует считать двумя способами существования человека, двумя его состояниями. Мир мертвых столь же реален, как мир живых, а жизнь после смерти — такая же, как при жизни. Люди в ней так же вступают в браки, занимаются хозяйством, обсуждают различные вопросы с живыми и т. д. Только мир умерших — это мир перевернутый, как бы пародия на мир живых. Диалог живых с умершими представляет собой словесный поединок, в котором обе стороны убеждают, уговаривают, дразнят, обманывают друг друга, проявляя широкий диапазон чувств и эмоциональных реакций — от агрессии, раздражения, негодования, огорчения, печали и т. п. до выражения любви, нежности, заботы, внимания. Нередко эти диалоги сопровождаются раскатистым смехом. В процессе диалогов как противоборстве чувств происходит трансформация как живых, так и умерших личностей. Если мы вспомним, что в шаманском камлании происходит сильная психологическая разрядка, то диалоги, ведущиеся устами находящейся в трансе шаманки, безусловно, являются ярко выраженным способом снятия психоэмоционального напряжения.

Определяющую роль в системе отношений двух миров играет понятие смерти, умершего, точнее, понятие *сонум* — весьма загадочное и сложное,

с точки зрения автора книги, обозначающее одновременно и сущность, и состояние и являющееся главным принципом причинности всего, что имеет какое-либо отношение к человеку. Он вводит это понятие в самом начале книги, в первой ее части, но не спешит сразу дать дефиниции. На протяжении всей книги отдельные грани, черты и свойства понятия *сонум* будут постепенно раскрываться, конкретизироваться, наполняться новым содержанием и анализом воздействия на живых, что подведет автора к определению понятия *сонум*, более или менее адекватному тому, что имеют в виду сами представители племени сора. Размышляя об этом в начале книги, П. Витебский отмечает, что подобные понятия существуют у многих, если не у всех народов мира и обычно передаются их английскими эквивалентами, такими как *God* или *god, spirit, deity, power*. Но его эти определения не удовлетворяют, поскольку они либо заранее создают у читателя предвзятое представление о предмете исследования, либо вообще являются собой нечто вроде «черного ящика», недоступного внутреннему анализу. Природа понятия *сонум* очень противоречива: сонумы преследуют живых, наносят ущерб, стремятся поглотить души живых, вызывая у них болезни и даже смерть, подобную той, какой умерли сами сонумы. В то же время сонумы защищают, питают и всячески покровительствуют своим потомкам. Автор подробно описывает места их обитания и классифицирует их по дистанцированности от момента смерти и по степени их трансформации и воздействия на живых. Так, он выделяет сонумов Переживания или Жизненного опыта (*Experience*), сонумов = Предков (*Ancestors*) и промежуточных сонумов = Земли (*Earth*). Эти сонумы изоморфны так называемым недавним, старым и средним сонумам или разрушительным, спокойным и нейтральным. Фундаментальную основу общества составляют старые сонумы или предки в полном смысле слова, выполняющие защитные, охранительные и благоприносящие функции. Наиболее сильное вредоносное влияние, причиняющее сильные страдания живым, исходит от недавно умерших, т. е. сонумов Переживания. Прослушивая даже спустя много лет магнитофонные записи диалогов с ними, в которых выражены горе, печаль и боль утраты, автор не мог сдержать слез от силы их эмоционального воздействия.

Понятие *сонум* настолько всеобъемлюще у сора, что книгу П. Витебского, по его собственному определению, можно рассматривать, по существу, как пространный комментарий к этому понятию (с. 255). Постоянно возвращаясь к нему, раскрывая различные его ипостаси и функции, добавляя все новые и новые краски, в конце концов, автор находит единственный подходящий для его обозначения словесный эквивалент, а именно — Память (с заглавной буквы) как автономная категория, существующая независимо от индивидуальной человеческой памяти.

Похороны умершего у сора — это долгий обряд, который может длиться до трех лет. За это время слабеют и тускнеют отдельные свойства и черты характера умершего, живые постепенно перестают вспоминать и все меньше и меньше говорят о нем. Завершающий момент умирания состоит в том, что исчезает Память (Воспоминание), умерший в Нижнем мире превраща-

ется в бабочку — символ беззвучности и бесхарактерности у сора. Это все еще существующее сознание после смерти, но не способное ни к действиям, ни к проявлению каких бы то ни было чувств, лишённое всякого окружения. Бабочка, с точки зрения сора, — это Память без тех, кто помнит, т. е. окончательная смерть личности. Однако еще до того, как это произойдет, но тоже на завершающей стадии умирания, происходит обряд наречения имени ребенку из наследников умершего. Его совершает та же шаманка (шаман), которая совершала и похоронный обряд. Оба обряда отличаются атмосферой и эмоциональным настроением, чрезвычайно печальным, сопровождающимся рыданиями и иступленными танцами, — в похоронном обряде, и веселым, проникнутым духом театрализованности и игры, — в обряде наречения имени. Личность у сора не должна восприниматься сама по себе, с точки зрения ее рождения, формирования, зрелости, вступления в брак. Ее становление происходит только во взаимодействии с умершими, и именно поэтому книга «Диалоги с умершими», прежде всего, о живых, о роли мертвых и смерти в их жизни и, конечно же, о шамане, который осуществляет связь живых и мертвых и находится в центре всех самых значимых в жизни сора действий. Роли шамана специально в исследовании уделено не так много внимания, как, например, различным категориям умерших и внутренней логике их поведения по отношению к живым. Но все это проявляется через посредство шаманки (шамана), которая вместе с конкретными героями повествования также является главным действующим лицом книги. Фигура эта для автора остается все-таки загадочной, но он пытается по-своему и весьма плодотворно в определенной степени подойти к разрешению этой загадки. Витебский не считает возможным разделить широко распространенный взгляд на шамана как на психоаналитика или психотерапевта, по крайней мере, у сора, поскольку шаман вместе с теми людьми, которых он обслуживает, включен в ту же систему отношений между живыми и мертвыми и является лишь транслятором их слов. По этой же причине нельзя считать шамана воплощением множества отдельных личностей. Автор склонен провести иные аналогии — он сравнивает шамана с драматургом или писателем, ближе всего стоящим к Достоевскому — творцу полифонического романа, герои которого действуют независимо от воли автора. Конечно, это сравнение нельзя понимать буквально, так как у шамана гораздо сложнее отношения с временем и пространством, да и с героями — не выдуманными, а вполне реальными.

И все-таки проблема связи шаманизма с современной теорией психоанализа и психотерапии встает на страницах книги — в ее заключительной главе. Подробно сопоставляя идеи психоанализа, исходящие, в конечном счете, из теории З. Фрейда (высказанные им в знаменитой статье «Печаль и меланхолия»), и во многом совпадающие с ними идеи сора из диалогов с умершими, автор все-таки считает весьма проблематичным применение их в современной практике Запада. Слишком велики расхождения в подходе к понятию умершего (как к несуществующему на Западе и как к продолжающему жить в ином состоянии в тесном взаимодействии с живыми у пле-

мени сора), также слишком различен тот культурный контекст, в условиях которого действуют шаман и современный психотерапевт или психоаналитик, не говоря уже о разных представлениях о норме и патологии в разных культурных традициях.

Книга Пирса Витебского имела широкий резонанс в мировой науке. На нее откликнулись многие ведущие этнографические и востоковедческие журналы. Приведу выдержки только из некоторых:

«Эту книгу должны читать не только те, кто занимается Южной Азией, но и те, кто интересуется как в теоретическом, так и в практическом плане отношением людей к проблеме смерти» (Gananath Obeyesekere. *Journal of the Royal Anthropological Institute*).

«Тонкая, волнующая книга Витебского <...> являет собой поворотный пункт <...> Она не только вторгается в темную область индивидуальных эмоций, но представляет собой один из лучших легко воспринимаемых рассказов об индийском племени, написанных изнутри» (Dilip Menon. *Indian Review of Books*).

«Эта книга, попросту говоря, одна из лучших когда-либо написанных о культуре индийских племен. Гуманистический подход автора и его лингвистические способности позволяют ему взглянуть на культуру изнутри, что случается редко» (Felix Padel. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*).

«Заменив термины *агент* и *пациент* на грамматические *субъект* и *объект*, а также убедительно предложив перевести *сонум*... как «Память» вместо таких привычных слов, как *дух* или *душа*, Витебский открывает дорогу для нового психоаналитического подхода к проблеме печали, что в определенном смысле столь же значимо для науки, как драматический сдвиг от понятия *самости* к понятию *субъект*, произведенный Лаканом. По одному этому данная книга предназначена для всех, кто интересуется психологической антропологией» (Gregory G. Maskarinec, *Ethnos*).

«Самое необычное — вывод <...> в котором сделана попытка сравнить беседы умерших у сора с фрейдистской концепцией печали <...> Автор проделал большую работу, превратив описания живых человеческих переживаний в системное исследование космологии, эмоций, теории болезней и личностной идентификации <...> «Диалоги с мертвыми» — одна из самых оригинальных книг по этнографии Южной Азии, появившихся в последнее время; а как этнографическое исследование проблемы смерти и психологии в племенной общине она абсолютно уникальна» (Richard K. Wolf, *Chicago South Asia Newsletter*).

Разделяя в целом все высказанные выше оценки, я бы хотела кратко выразить и свое впечатление от книги П. Витебского. Автор отмечает, что искусство слова у сора — самая развитая форма их искусства. Надо сказать, что в этом автор выступает достойным соперником действующих лиц своей книги. С явным литературным даром он создал живые зарисовки повседневной и ритуальной жизни сора, проникновенно рассказал об их судьбах, очень сложных взаимоотношениях между собой и показал, как конкретные

жизненные ситуации претворяются в материал научного исследования. В этом смысле читать книгу легко и увлекательно. Автор, кроме того, имеет вкус и склонность к теоретическим обобщениям, к философско-логическим построениям, которые пронизывают книгу и как в водоворот втягивают читателя. В этом смысле читать «Диалоги с мертвыми» трудно, возможно, из-за различий понятийного аппарата, далеко не традиционного и во многом непривычного для нас, а также, возможно, из-за отсутствия тех богатых ощущений и эмоциональных впечатлений, которыми переполнена была душа автора, но которые все-таки целиком передать читателю нельзя. Несмотря на многие трудности понимания, возникающие при чтении этой книги, ее не хочется откладывать после того, как перевернута последняя страница. Наоборот, в высшей степени интересный материал книги и игра ума ее автора постоянно притягивают к ней, книгу хочется читать и перечитывать, все глубже проникая в жизненные перипетии людей сора и отражающиеся в них многообразные психологические, межличностные, социальные отношения. В сущности, эта книга — о проблемах взаимоотношения культуры и личности. Такого рода исследование, уже давно высоко оцененное в мировой науке, не должно остаться незамеченным и в российской этнографии.

СВОДНАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

- Азадовский М.* Статьи о литературе и фольклоре. М., 1960.
- Алексеев В. М.* Китайская поэма о поэте. Пг., 1916.
- Алексеев В. М.* Наука о Востоке. М., 1982.
- Анисимов А. Ф.* Религия эвенков. М.; Л., 1958.
- Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924.
- Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914. (СМАЭ. Т. II. Вып. 2.)
- Анучин Д. Н.* Сани, ладя и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности / Труды Московского археологического общества. М., 1890. Т. XIV. Вып. 3.
- Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977.
- Архив ТГОАМ. Фонд А. В. Анохина.
- АРГО. Ф. 6. Оп. 1. №№ 12., 46, 48, 50; Оп. 4. № 11.
- Байбурин А. К.* К ареальному изучению русского свадебного обряда // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977.
- Байбурин А. К.* О шаманско-поэтической функции Волоса / Велеса // Balcanpo-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. М., 1979.
- Басилов В. Н.* О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975а.
- Басилов В. Н.* Ташмат-бола // СЭ. 1975б. № 5.
- Басилов В. Н.* По шелковому пути // СЭ. 1987. № 1.
- Басилов В. Н., Хоннал М.* Советско-венгерский симпозиум: изучение ранних форм религии // СЭ. 1983. № 1.
- Батьянова Е. П.* Представления телеутов о природе шаманского дара // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Мат-лы международного конгресса, М., 1999. Ч. 2.
- Батьянова Е. П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М, 1995.
- Белый А.* Символизм. Книга статей. Пг., 1922.
- Березкин Ю. Е.* Голос дьявола среди снегов и джунглей. Л., 1987.
- Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд // Русский север: проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.
- Бессознательное: Природа, функции, методы исследования. Тбилиси, 1978—1985. Т. I—IV.
- Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. 1910. № 1—2.

Богораз-Тан В. Г. О так называемом языке духов (шаманском) у разных ветвей эскимосского племени // ИАН. 1919.

Бокщанин А.А. Китай и страны Южных морей в XIV–XV вв. М., 1968.

Бокщанин А.А. Краткая история связей Китая со странами Южных морей (с древности до XVI в.) // Китай и соседи. М., 1970.

Брагинский В. И. Эволюция малайского классического стиха. М., 1975.

Брагинский В. И. История малайской литературы VII–XIX веков. М., 1983.

Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.

Бромлей Ю. В. О предмете культурной-социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых // Этнография за рубежом: Историографические очерки. М., 1979.

Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.

Брук С. И. Историко-этнографическое картографирование и его современные проблемы // СЭ. 1973. № 3.

Брук С. И. Население мира: Этнодемографический справочник. М., 1981.

Брук С. И. Население мира: Этнодемографический справочник. М., 1986.

Брук С. И. Этнологический атлас Европы и сопредельных стран // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977.

Булгакова Т. Д. Шаманство в традиционной нанайской культуре (системный анализ): Автореф. дисс. ... д-ра культурологии. СПб., 2001.

Бурыкин А. А. Лингвистические взгляды С.М. Широкогорова и общие проблемы литературных языков малочисленных народов Севера России в 30–90-е годы XX века // Широкогоровские чтения (проблемы антропологии и этнологии). Владивосток, 2001.

Бутинов Н. А. Первобытнообщинный строй (основные этапы и локальные варианты) // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968.

Бутинов Н. А. Обряды инициации на Новой Гвинее // Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979.

Былины. Л., 1957.

Былины: В 2 т. / Б.Н. Путилов, В.Я. Пропп (сост.). М.; Л., 1958.

Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959 (ТИЭ. Т. LI).

Василевич Г. М. Типы обуви народов Сибири // СМАЭ. М.; Л., 1963. Т. XXI.

Вдовин И. С. Изучение сибирского шаманства // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук: Доклады советской делегации. М., 1973.

Вельгус В. А. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов (Китайские источники ранее XI в.). М., 1978.

Вербицкий В. И. Алтайцы. Томск, 1870.

Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.; Л., 1940.

Винстедт Р. Путешествие через полмиллиона страниц. История малайской классической литературы / Пер. с англ. предисл. и примеч. Б. Б. Парникаля. М., 1966.

Волкова М. П. Нишань самани битхэ (предание о нишанской шаманке). М., 1961.

- Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры по материалам родильной обрядности украинцев. Киев, 1981.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. II.
- Гельбиг К. У подножия Махамеру. М., 1957.
- Геродот. История в девяти книгах / Пер. Ф. Г. Мищенко. М., 1888. Т. 1.
- Гордеев В. В. Национальный вопрос в Малайзии. М., 1977.
- Графский В. Г., Страшун Б. А. Федерализм в развивающихся странах. М., 1968.
- Грacheва Г. Н. Ранние представления нганасан о человеке по материалам погребального обряда XIX — начала XX века: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л.: Ин-т этнографии АН СССР, 1974.
- Грacheва Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материале нганасан XIX — начала XX в.). Л., 1983.
- Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1989.
- Гура А. В. Поэтическая терминология северно-русского свадебного обряда // Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Гура А. В. Опыт выявления структуры северно-русского свадебного обряда (по материалам Вологодской губернии) // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Данченко Е. М. О сходстве взглядов С. М. Широкогорова и Л. Н. Гумилева на природу этноса // Гуманитарное знание. Омск, 1997. (Сер. «Преемственность»).
- Данченко Е. М. О вкладе С. М. Широкогорова в разработку теории этноса // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000.
- Демин Л. М. Малайзия экзотическая и будничная. М., 1971.
- Демин Л. М. Аборигены Малаккского полуострова и политика правительства Малайзии // Расы и народы. М., 1972.
- Демин Л. М. Политика семейного планирования в Индонезии // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979.
- Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // СМАЭ. Л., 1930. Т. IX.
- Дьяконова В. П. К вопросу о различных категориях «служителей» культов у народов Саяно-Алтая // Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР: Тезисы докладов. Алма-Ата, 1976.
- Дьяконова В. П. Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология. Л., 1981. (СМАЭ. Т. XXXVII).
- Ермакова Э. В. Личное дело антрополога С. М. Широкогорова в Российском государственном архиве Дальнего Востока // Широкогоровские чтения (проблемы антропологии и этнологии). Владивосток, 2001.
- Жамойда А. И. Экскурсия в Океанию // Санкт-Петербургские ведомости. 1996. 13 июля.
- Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979.
- Жирмунский В. М., Зарифов А. Г. Узбекский народный эпос. М., 1947.
- Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распределение // Славянский и балканский фольклор: Генезис, архаика, традиции. М., 1978.

Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // СМАЭ. 1929. Т. VIII. С.

Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР. 1935. № 8.

Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских шаманов. М.; Л., 1936. (ТИЭ. Т. XIV. Этнографическая серия. Вып. 3).

Зеленцова Н. С. Некоторые особенности Блока-драматурга // А. Блок и основные тенденции развития литературы начала XX века. Тарту, 1986. С.

Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Иванов Вяч. Вс. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.

Иванов Вяч. Вс. Ближечный культ и двоичная символическая классификация в Африке // Африканский этнографический сборник. Л., 1978. Т. 11.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Изыскания в области славянских древностей. М., 1977.

Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.; Л., 1954. (ТИЭ. Т. XXII).

Иванов С. В. Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе // СНВ. М., 1975. Вып. XVII.

Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979.

Историко-этнографический атлас народов Сибири. М.; Л., 1961.

Исторические песни XIII—XVI веков. М.; Л., 1960.

Итс Р. Ф. Мяо. Историко-этнографический очерк // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.; Л., 1960. (ТИЭ. Т. LX).

Йохансен У. Влияние Сергея Михайловича Широкогорова на немецкую этнологию // ЭО. 2002. № 1.

Кабо В. Р. История первобытного общества и этнография (к проблеме реконструкции прошлого по данным этнографии) // Охотники, рыболовы, собиратели. М., 1972.

Казанский вестник. 1828. Ч. 24. Кн. 9.

Каруновская Л. Э. Следы группового брака у батаков Суматры // ТИААЭ. 1936. Т. IV.

Каруновская Л. Э. Экспозиция «Индонезия» в Музее антропологии и этнографии АН СССР // СЭ. 1950. № 3.

Кетпен П. Неизвестная рукопись, принадлежащая Университету св. Владимира в Киеве // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. № 10.

Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.

Комаровский Г. Е., Стратанович Г. Г. Рисоводческая обрядность и ее место в культе природы // СЭ. 1966. № 2.

Кочешков Н. М. Выдающийся этнограф России С. М. Широкогоров // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000.

Кузнецов А. М. С. М. Широкогоров на Дальнем Востоке (1918–1922) // Широкогоров С. М. Этнографические исследования. Владивосток, 2001. Кн. 1.

Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976.

- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977.
- Кумпан К.А. Заметки об источниках «Поэзии заговоров и заклинаний» // Мир Блока. Тарту, 1965.
- Латышева И. Малайзия. М., 1972.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1934.
- Левин М. Г. Проблема пигмеев в антропологии и этнографии // СЭ. 1946. № 2.
- Леви-Стросс К. Структура мифа // ВФ. 1970. № 7.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1969.
- Лотман Ю. М. Лекции по структуральной поэтике. Тарту, 1964.
- Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры // ТЗС. Тарту, 1967. Вып. 3.
- Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры. Тарту, 1969а.
- Лотман Ю. М. Об оппозиции «честь — слава» в светских текстах Киевского периода. Тарту, 1969б.
- Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1971.
- Максимов Д. Е. Русские поэты начала века. Л., 1986.
- Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа // ВФ. 1970. № 17.
- Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Миклухо-Маклай Н. Н. Каталог предметов этнологической коллекции с островов Тихого океана. СПб., 1886.
- Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 2. М.; Л., 1950; Т. 3. Ч. I. М.; Л., 1951.
- Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1990. Т. 1.
- Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1996. Т. 5.
- Миц З. Г. О некоторых неомифологических текстах в творчестве русских символистов // Творчество Блока и русская культура XX века. Тарту, 1979.
- Митрофанов А. С. О структуре художественного мышления и попытках его моделирования // Методологические основы общественных наук. М., 1971. Вып. 2.
- Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.
- Мюльман В. С. М. Широкогоров. Некролог (с приложением писем, фотографии и библиографии) // ЭО. 2002. № 1.
- Народные исторические песни. Л., 1962.
- Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966.
- Неклюдов С. Ю. Ред. на кн.: Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977 // Народы Азии и Африки. 1979. № 2.
- Никулина Л. В. Особенности антропонимической модели тоба-батаков // Этническая ономастика. М., 1984.
- Новик Е. С. Структура шаманских действий (к статье Д. К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства») // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979.
- Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур). М., 1984.
- Носова Г. А. Картографирование русской масленичной обрядности (на материале XIX — нач. XX в.) // СЭ. 1969. № 5.
- О нравах и обычаях батаков, народа, живущего на острове Суматре // Казанский вестник. 1828. Ч. 24. Кн. 9.
- Одежда народов Сибири. Л., 1970.

Орлов А. С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.) // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1902. Кн. 4.

Орлов А. С. О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI—XVIII вв. // Известия отд. русск. яз. и словесности Академии наук. 1908. Т. 13. Кн. 4.

Орлов А. С. Героические темы в древней русской литературе. М.; Л., 1945.

Ошурков М. Н. Методология С. М. Широкогорова и трансперсональная парадигма в гуманитарной науке // Широкогородские чтения (проблемы антропологии и этнологии). Владивосток, 2001.

Павленко А. П. Языковые проблемы Малайзии // Народы Азии и Африки. 1970. № 1.

Парникель Б. Б. По страницам журнала «Dewan Bahasa» // Народы Азии и Африки. 1965. № 1.

Парникель Б. Б. Дипломатический и литературный этикет в малайском эпосе // Памятники книжного эпоса. М., 1978.

Певнов А. М. Широкогоров о терминах ориентации северных тунгусов // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000.

Пиотровский А. Б. Выставка к 50-летию со дня смерти великого русского путешественника Н. Н. Миклухо-Маклая (1888—1938): Путеводитель. М.; Л., 1939.

Познанский Н. Заговоры. СПб., 1916.

Попов А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов. Л., 1932.

Попов А. А. Плетение и ткачество у народов Сибири в XIX и первой четверти XX столетия // СМАЭ. М.; Л., 1954. Т. XVI.

Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу (из работы «Религиозные представления долганов») // СЭ. 1958. № 2.

Портнов А. А., Федоров Д. Д. Психиатрия. М., 1971.

Потапов Л. П. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук: Доклады советской делегации. М., 1973.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

Проблемы картографирования в языкознании и этнографии: Материалы конференции. Л., 1974.

Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина) / А. К. Байбурун (отв. ред.). Л., 1979.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1956.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.

Пустыгина Н. Г. Об одной символистской реализации идеи синтеза в творчестве Андрея Белого // А. Блок и основные тенденции развития литературы начала XX века. Тарту, 1986.

Путилов Б. Н. Против упрощений (Рец. На кн.: Хрестоматия по русскому фольклору / С. И. Василенок, В. М. Сидельников (сост.). М., 1955) // Звезда. № 3. 1955.

Путилов Б. Н. О принципах научного издания исторических песен // Русский фольклор. 1958. Вып. 3.

Путилов Б. Н. Об историческом изучении фольклора // Русский фольклор. 1960а. Вып. 5.

Путилов Б. Н. Об очередных задачах изучения истории русского фольклора // СЭ. 1960б. № 4.

Путилов Б. Н. Текстологические заметки к песням Разинского цикла // Русская народная поэзия: Фольклористические записки Горьковского университета. 1961. № 1.

Путилов Б. Н. Концепция, с которой нельзя согласиться // Вопросы литературы. 1962. № 11.

Путилов Б. Н. Вопросы текстологии русского фольклора // Издание классической литературы: Из опыта «Библиотеки поэта». М., 1963а.

Путилов Б. Н. Современная фольклористика и проблемы текстологии // Русская литература. 1963б. № 4.

Путилов Б. Н. Типологическая общность и исторические связи в славянских песнях-балладах о борьбе с татарским и турецким игом // История, фольклор, искусство славянских народов: Доклады сов. делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963в.

Путилов Б. Н. Русская историческая баллада в ее славянских отношениях // Русский фольклор. М.; Л., 1963г. Вып. 8.

Путилов Б. Н. Из истории славянской баллады (Песни об инцесте) // Известия на Етнографския институт и музей БАН. София, 1963д. Кн. 6.

Путилов Б. Н. Исторические баллады в сборниках Вука Стеф. Караджича // Белградский университет Анали филолошког факултета. 1964а. Св. 4.

Путилов Б. Н. Поздний героический эпос на Балканах: проблемы типологии и истории // Балканские исследования. М., 1964б. Вып. 9.

Путилов Б. Н. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте: Доклад для VII Международного Конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1964в.

Путилов Б. Н. Действительность и вымысел в славянской исторической балладе // Славянский фольклор и историческая действительность. М, 1965а.

Путилов Б. Н. Изучение памятников русского фольклора // Вестник АН СССР. 1965б. № 2.

Путилов Б. Н. Из истории венгерско-славянских фольклорных отношений // Eurora et Hungaria. Congressus ethnographicus in Hungria. Budapest, 1965в.

Путилов Б. Н. Словенская баллада «Ribniška Jerica» в свете сравнительных данных // Народно стваралаштво. Folklor, 1965г. Св. 15–16.

Путилов Б. Н. История одной сюжетной загадки (былина о Михаиле Казарине) // Вопросы фольклора. Томск, 1965д.

Путилов Б. Н. Об историзме русских былин // Русский фольклор. 1966а. Вып. 10.

Путилов Б. Н. Юнацкая песня «Марко находит сестру» в версиях с Хорватского приморья и островов и былина о Михаиле Козарине // Rad XI-og Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u novom Vinodolskom 1964. Zagreb, 1966б.

Путилов Б. Н. Типологические встречи южнославянского и русского героического эпоса // Работата на XIII Конгрес на Сојузот на фолклористите на Југославија во Дојран 1966 година. Скопје, 1968а.

Путилов Б. Н. О упорядно-историјском проучавању руске и јужно-словенске епике // Народно стваралаштво. Folklog. 1968б. Св. 25.

Путилов Б. Н. Алгоритијата како сижетен елемент во словенски епика // Македонски фолклор. 1968в. № 2.

Путилов Б. Н. О уметничкој многостраности народног епа // Књижевност и језик. Београд, 1969. № 4.

Путилов Б. Н. Эпическое сознание и эмпирическая достоверность // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1970а. Кн. 36.

Путилов Б. Н. О структуре сюжетообразования в былинах и юнацких песнях // Македонски фолклор. Скопје, 1970б. № 5–6.

Путилов Б. Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск, 1970в.

Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971а.

Путилов Б. Н. Русский и южнославянский народный эпос в свете историко-типологического изучения // Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Radovi—XLI. Odjeljenje društvenih nauka. Sarajevo, 1971б. Knj. 14.

Путилов Б. Н. О некоторых закономерностях истории русского и южнославянского героического эпоса // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Etnologija. Nova serija. Sarajevo, 1971в. Sv. 26.

Путилов Б. Н. О типологической преемственности в эпосе славянских народов // Межславянские культурные связи. М., 1971г.

Путилов Б. Н. О структуре предметного мира в былинах и юнацких песнях // Serta slavica in memoriam Aloisii Schmaus. München, 1971д.

Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте // Славянский фольклор. М., 1972.

Путилов Б. Н. Встречи с эпосом Черногории // СЭ. 1973а. № 3.

Путилов Б. Н. Героический эпос фиджийцев // Основные проблемы африканистики: Этнография: История: Филология: К 70-летию чл.-корр. АН СССР Д. А. Ольдерогге. М., 1973б.

Путилов Б. Н. Севернорусская былина в ее отношении к древнерусскому эпосу // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973в.

Путилов Б. Н. Эпос о Марке Краевиче и проблема эпического героя и исторической личности // Македонски фолклор. 1973г. № 11.

Путилов Б. Н. Проблема эпического певца и изучение эпоса народов Сибири // Эпическое творчество народов Сибири: Тезисы докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17–20 июля 1973 г. Улан-Удэ, 1973д.

Путилов Б. Н. Современный песенно-музыкальный фольклор Берега Маклая // IX Международный Конгресс антропологических и этнографических наук, Чикаго, сентябрь 1973. Доклады советской делегации. М., 1973е.

Путилов Б. Н. Черногорский эпос как типологический этап в развитии эпического творчества балканских народов // Македонски фолклор. 1974а. № 14.

Путилов Б. Н. Остров песен (на атолле Фунафути) // СЭ. 1974б. № 4.

Путилов Б. Н. Песенно-музыкальные коллекции МАЭ с островов Океании // СМАЭ. 1974в. Т. XXX.

Путилов Б. Н. Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора // Проблемы фольклора. М., 1975а.

Путилов Б. Н. Застава богатырская (К структуре былинного пространства) // ТЗС. Тарту, 1975б. Вып. 7.

Путилов Б. Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). М., 1975в.

Путилов Б. Н. Восточнославянская баллада «Вдова и ее дети» и эпическая традиция // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975г.

Путилов Б. Н. Основные аспекты связей фольклора с традиционно-бытовой культурой // СЭ. 1975д. № 2.

Путилов Б. Н. Песенно-музыкальный фольклор бонгуанцев // На Берегу Маклая (этнографические очерки). М., 1975е.

Путилов Б. Н. Јужнословенска балада и руска култура // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1975ж. Т. 4. Св. 1.

Путилов Б. Н. Песня. История. Традиция // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. М., 1976.

Путилов Б. Н. Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977а.

Путилов Б. Н. П. А. Ровинский — собиратель, издатель и исследователь эпоса южных славян // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Л., 1977б. Вып. 7.

Путилов Б. Н. Проблемы типологии этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977в.

Путилов Б. Н. Сказки и мифы папуасов киваи // Из собрания Г. Ландтмана. М., 1977г.

Путилов Б. Н. Проблемы изучения песенного фольклора Океании // О языках, фольклоре и литературе Океании. М., 1978а.

Путилов Б. Н. Песни Южных морей. М., 1978б.

Путилов Б. Н. Место фольклора в комплексных славянских и балканских исследованиях // Комплексные проблемы истории и культуры народов Центральной и Юго-Восточной Европы: Итоги и перспективы исследований. М., 1979.

Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980а.

Путилов Б. Н. Певец и эпос (О некоторых современных аспектах изучения проблемы) // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Мат-лы Всесоюзной научной конференции, Элиста, 17–19 мая 1978 г. М., 1980б.

Путилов Б. Н. Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., 1981а.

Путилов Б. Н. Николай Николаевич Миклухо-Маклай: Страницы биографии. М., 1981б.

Путилов Б. Н. История, культура, этнография и фольклор: IX Международный съезд славистов Киев, сентябрь 1983. М., 1983а.

Путилов Б. Н. К изучению типологии поздних форм народного эпоса // Литературоведение и фольклористика: В честь на 70-годишнината на академик Петър Динев. София, 1983б.

Путилов Б. Н. К типологии межэтнических фольклорных связей: природа, закономерности, механизм // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983в.

Путилов Б. Н. Поздний героический эпос на Балканах: Проблемы типологии и истории // Балканские исследования. М., 1984а. Вып. 9.

Путилов Б. Н. Героический эпос как компонент черногорского самосознания // У истоков формирования нации в Центральной и Юго-Восточной Европе: Общественно-культурное развитие и генезис национального самосознания. М., 1984б.

Путилов Б. Н. Николай Николаевич Миклухо-Маклай: путешественник, ученый, гуманист. М., 1985.

Путилов Б. Н. Проблемы героико-исторического эпоса народов Кавказа в общем контексте современного эпосоведения // Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа. Грозный, 1988.

Путилов Б. Н. Још једном о границама и обиму појма фолклор // Зборник Радова 36 Конгреса Савеза Удружења фолклориста Југославије, Сокобана, 1989, 25–29. IX. Београд, 1989.

Путилов Б. Н. Вступительная статья // Народные знания: Фольклор: Народное искусство. М., 1991а. (Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4.)

Путилов Б. Н. Фольклорист ближайшего завтра // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991б.

Путилов Б. Н. Косовский цикл и фольклорно-этнографические традиции // Научни састанак слависта у Вукове дане: Реферати и саопштења. Београд, 1991в.

Путилов Б. Н. Сказитель // Народные знания: Фольклор: Народное искусство. М., 1991г.

Путилов Б. Н. Фольклористика на пороге нового века // Гласник Етнографског института. Београд, 1992а. Т. 41.

Путилов Б. Н. Веселовский и проблемы фольклорного мотива // Наследие Александра Веселовского: Исследования и материалы. Л., 1992б.

Путилов Б. Н. О кодовом значении эпических мотивов // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия. СПб., 1993.

Путилов Б. Н. Русская фольклористика у врат свободы // Живая старина. 1994а. № 1.

Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. Л., 1994б.

Путилов Б. Н. Этнологическая выставка Н. Н. Миклухо-Маклая в 1886 г. // Народы бассейна Тихого океана: Общество, история, культура. Маклаевские чтения 1993–1994 гг. СПб., 1994в.

Путилов Б. Н. Вокруг этнографической выставки Н.Н. Миклухо-Маклая // Маклаевские чтения 1995–1997. СПб., 1997.

Рабинович М. Г. К методике этнографического картографирования // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.

Ревуенкова Е. В. Книги батакских жрецов в собраниях МАЭ // Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Л., 1969. (СМАЭ. Т. XXV).

Ревуенкова Е. В. Историко-географические и этнографические сюжеты в малайском средневековом произведении «Седжарах Мелайю» // СНВ. М., 1972. Кн. 2. Вып. XIII.

Ревуенкова Е. В. Магические жезлы батаков Суматры // Культура народов зарубежной Азии. Л., 1973а. (СМАЭ. Т. XXIX).

Ревуенкова Е. В. Шаман и жрец у батаков Суматры // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973б.

Ревуенкова Е. В. О личности шамана // СЭ. 1974а. № 3.

Ревуенкова Е. В. Малайзия // Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1974б.

Ревуненкова Е. В. «Корабль мертвых» у батаков Суматры // Культура народов Востока. Л., 1974в. (СМАЭ. Т. XXX).

Ревуненкова Е. В. Миф о батакском жреческом жезле // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Ревуненкова Е. В. Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979.

Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.

Ревуненкова Е. В. Актуальные проблемы исследования шаманизма // СЭ. 1981. № 1.

Ревуненкова Е. В. О некоторых истоках поэтического творчества Индонезии (шаман—певец—сказитель // Фольклор и этнография. Л., 1984а.

Ревуненкова Е. В. Новая коллекция батакских жреческих книг // Культура народов Индонезии и Океании. Л., 1984б. (СМАЭ. Т. XXXIX).

Ревуненкова Е. В. Шаманизм, этнические контакты, культура // СЭ. 1988а. № 3.

Ревуненкова Е. В. Ребенок в представлениях батаков северной Суматры // Этнография детства. М., 1988б.

Ревуненкова Е. В. Миф—обряд—религия (некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии). М., 1992.

Ревуненкова Е. В. Искусство деревянной пластики батаков // Курьер Петровской Кунсткамеры. 1995а. № 2—3.

Ревуненкова Е. В. Коллекция батакских тканей в МАЭ // Культура народов Океании и Юго-Восточной Азии. СПб, 1995б. (СМАЭ. Т. XLVI).

Ревуненкова Е. В. О батакской коллекции Кунсткамеры // Этнография, история, культура стран Южных морей. СПб., 1997.

Ревуненкова Е. В., Решетов А. М. Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Этнологические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам. М., 1999. Ч. 1.

Решетов А. М. Сергей Михайлович Широкогоров: Его жизнь и труды (К 100-летию со дня рождения) // Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985—1987 гг.: Тезисы докладов науч. сессии. Л., 1989.

Решетов А. М. Василий Васильевич Радлов // Курьер Петровской Кунсткамеры. 1995. Вып. 1.

Решетов А. М. С. М. Широкогоров и археология // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000.

Решетов А. М. О письмах С. М. Широкогорова к В. М. Алексееву // Широкогоровские чтения (проблемы антропологии и этнологии). Владивосток, 2001а.

Решетов А. М. Петербургский период жизни и деятельности С. М. Широкогорова // Этнографические исследования. Владивосток, 2001б. Кн. 1.

Ритмы и музыка островов Океании (По следам Миклухо-Маклая). [Буклет к комплекту грампластинок] / Б. Н. Путилов (сост.). Л., 1978.

Роцин С. К. Личность в понимании культурной или психологической антропологии // Этнография за рубежом. Историографические очерки. М., 1979.

Русские: Историко-этнографический атлас. М., 1967. Т. 1; 1970. Т. 2.

Рычков К. М. О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев // Записки Западно-Сибирского отдела РГО. Омск, 1914. Т. II. № 1/2.

Садур В. Г. Из наблюдений над некоторыми особенностями невербального поведения индонезийцев // Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977.

Сборник Кириши Данилова. М., 1958; Изд. 2-е. М., 1977.

Селешников С. И. История календаря и хронология. М., 1977.

Семейная обрядность народов Сибири. М., 1981.

Смирнова Я. С., Першиц А. И. Избегание: формационная оценка или «этический нейтралитет» // СЭ. 1978. № 6.

Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991.

Соломоник И. Н. Традиционный театр Востока. Основные виды театра плоскостных изображений. М., 1983.

Соломоник И. Н. Традиционный театр кукол Востока. Основные виды театра объемных форм. М., 1992.

Спицын В. А. К проблеме происхождения и дифференциации человеческих рас в пространстве // Вопросы антропологии. 1977. Вып. 54.

Станиславский К. С. Собрание сочинений. М., 1954. Т. 2.

Станиславский К. С. Собрание сочинений. М., 1961. Т. 8.

Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Л., 1971.

Сухарева О. А. Об элементах суфизма, генетически связанных с шаманством // Материалы Второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М., 1959.

Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

Терновская О. А. Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. (ТИЭ. Т. LI).

Токарев С. А. Проблема общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972.

Топорков А. Л. Из мифологии русского символизма // Мир Блока. Тарту, 1985.

Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов // Ранние формы искусства. М., 1972.

Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // ТЗС. Тарту, 1973. Вып. VI.

Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982.

Тоцакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.

Трисман И. Г. Предметы культуры и быта населения Южных Молуккских островов (собрание Эстрина А. С.) // Культура и быт народов зарубежной Азии и Океании. Л., 1969. (СМАЭ. Т. XXV).

Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969.

Тэйлор Э. Первобытная культура. СПб., 1896. Т. I.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.

- Фрейзер Дж. Библейские сказания. М., 1931.
- Фрейзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
- Функ Д. А. Шаманская болезнь саяно-алтайских сказителей // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Мат-лы международного конгресса. М., 1999. Ч. 2.
- Харитонова В. И. «Шаманская болезнь» российских колдунов // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Мат-лы международного конгресса. М., 1999а. Ч. 2.
- Харитонова В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. М., 1999б. Ч. 1, 2.
- Харитонова В. И. Народные магико-медицинские практики: традиция и современность: Опыт комплексного системно-феноменологического исследования: Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. М., 2000.
- Харитонова В. И. Тайна шаманской мистерии (гипотеза с позиции физико-психологической антропологии) // Широкогоровские чтения (проблемы антропологии и этнологии). Владивосток, 2001.
- Харузина В. Н. Примитивные формы драматического искусства // Этнография. 1928. № 1.
- Хасанова М. М. S. M. Shirokogoroff. Tungus Literary Language. Nagoya. 1991. Vol. I (Рец. На кн.: M. Shirokogoroff. Tungus Literary Language. Nagoya, 1991. Vol. I) // Гуманитарные науки в Сибири. 1994. № 4.
- Чернов И. А. О семиотике запретов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Вып. 3.
- Чистов К. В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.
- Членов М. А. Население Молуккских островов. М., 1976.
- Членов М. А. Нидерландская этнология: направления, центры // Этнография за рубежом: Историографические очерки. М., 1979.
- Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Мат-лы междунар. конгр., посвященного памяти А. В. Анохина, Н. П. Дыренковой, С. М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. Ч. 1–2. М., 1999; Ч. 3. М., 2001 (Сер. «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам». Т. 5).
- Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. Зап. историко-фил. факультета в г. Владивостоке. 1919. Т. 1. Отд. 1.
- Широкогоров С. М. Место этнографии среди наук и классификация этносов. Владивосток, 1922.
- Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений // Изв. Восточного ф-та Дальневосточного Ун-та. Шанхай, 1923. Т. XVIII. Вып. 1.
- Широкогоров С. М. Значение династии Романовых для России // Хлеб небесный. 1938. № 10–11.
- Широкогоров С. М. Тунгусский литературный язык // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1995. № 1.
- Широкогоров С. М. Этнографические исследования. Владивосток, 2001. Кн. 1.
- Широкогорова Е. Н. Северо-Западная Маньчжурия: Географический очерк по данным маршрутных наблюдений // Уч. зап. историко-фил. ф-та в г. Владивостоке. 1919. Т. 1. Отд. 1.

Широкогоровские чтения (проблемы антропологии и этнологии). Владивосток, 2001.

Шпажников Г. А. Религии стран Юго-Восточной Азии. М., 1981.

Штернберг Л. Я. Избранничество в религии // *Этнография*. 1927. Кн. III.

Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Шербак А. М. Введение в сравнительное изучение тюркских языков. СПб., 1991.

Этнологические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам. М., 1999. Ч. 1, 2.

Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994.

[Das] *Ausland*. 1838. № 93.

[The] Socio-cultural environment and mental disturbance: Three Minangkabau Case Histories // *Indonesia*. 1969. № 7.

[The] *Adventures of Hang Tuah*. Singapore, 1959.

[The] *Athenaeum*. Journal of English and Foreign Literature, Sciences and fine Arts. 1838. № 541.

Abdurachim Jih. Dasar-dasar antropologi Indonesia. Bandung, 1962.

Adinegoro A. Ilmu jiwa sosial dan seseorang. Djakarta, 1958.

Adriani N. Magische Sprache // *Festschrift Meinhof: Sprachwissenschaftliche und andere Studien*. Hamburg, 1927.

Adriani N., Kruyt A. De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes (De Oost-Toradjas). Amsterdam, 1950–1951. D. I, II. III.

Afdol. Projek transmigrasi masyarakat Jawa dan penduduk asli. Ujung Pandang, 1977.

Al-Ahmadi Abd. Rahman. Sumber-sumber kebudayaan Melayu // *Widya*. 1978, 15 Dec.

Alfian. Political science in Indonesia. Jogjakarta, 1979.

Algemeen Rijksarchief s'-Gravenhage / Toegang 2.12.06. Inventaris nr. 2, Stamboek Marinofficieren. Nr. 151.

Alias Muhammad. Teori pembinaan negara (Nation building) // *Widya*. 1978, 15 Dec.

Alun J. Orang Asli: an outline of their progress in Modern Malaya // *Journal of Southeast Asian History*. 1968. Vol. IX. № 2.

Alwi bin Sheikh Alhady. Adab-tertib (dalam pergaulan dan champoran). Singapura, 1965.

Alwi bin Sheikh Alhady. Adat resam dan adat-istiadat Melayu. Kuala Lumpur, 1978.

Anwas Iskandar. Irian Barat. Pembangunan suku Mukoko. Bandung, 1964.

Arbman H. Birka I: Die Gräber. Teil I. Uppsala, 1940.

Arbmann E. Exstasy or religions trance. Uppsala, 1963.

Asas Kebudayaan Kebangsaan. Kuala Lumpur, 1973.

Ave I. B. Lahirnja antropologi sebagai ilmu dan perkembangan selanjutnja. Djakarta, 1961.

Ave I. B. Suggestions for a more practical classification of the ethnic groups in the Republik of Indonesia. Leiden, 1970.

Awang Had Salleh. Institusi pondok di Malaysia // *Masyarakat Melayu antara Tradisi dan Perubahan*. Kuala Lumpur, 1977.

Azwar Azrul. Traditional medicine in the kecamatan Serpong. Universitas Indonesia; Leyden State University, 1975. (Serpong Paper. № 21).

Bachtiar R. Bentuk milik tanah dan tingkat kemakmuran: Penelitian pedesaan didaerah Pati, Jawa Tengah. Disertasi. Universitas Bogor, 1958.

Bahar Datuk Nagari Basa. Tambo dan Silsilah adat alam Minangkabau. Paya Kumbuh, 1966a.

Bahar Datuk Nagari Basa. Falsafah pakaian penghulu di Minangkabau. Paya Kumbuh, 1966b.

Baharon Azhar bin Raffie. Parit Gong: an Orang Asli community in transition. University of Cambridge, 1973. Vol. VII.

Baharon Azhar bin Raffie. Integrasi orang asli dalam masyarakat dan kebudayaan nasional. Kuala Lumpur, 1979.

Bahder Djohan. Sepatah kata // Majalah kebudayaan Minangkabau. Jakarta. 1974. Th. 1. № 1.

Bahrin Tungku Sjamsul. The Growth and Distribution of the Indonesian Population of Malaysia // BTLV. 1967. D. 123. Afl. 2.

Bateson G., Mead M. Balinese character: a photographic analysis. New York, 1942.

Batuah Datuk Ahmad. Tambo Minangkabau dan adatnja. Djakarta, 1956.

Batuah Datuk Maruhun, Bagindo Tanameh. Hukum adat dan adat Minangkabau. Djakarta, 195...

Benedict R. Patterns of Culture. L., 1935.

Benedict R. Pola-pola kebudayaan. Jakarta, 1966.

Benjamin G. Austroasiatic Subgroupings and Prehistory in the Malay Peninsula // Oceanic Linguistics: Special Publication. Honolulu, 1976. № 13. (Austroasiatic Studies. Pt I).

Benveniste E. Une différentiation de vocabulaire dans l'Avesta // Studia Indoe Iranica. Ehrengabe für W. Geiger. Leipzig, 1931.

Berita antropologi. 1974. Th. VI. № 13.

Berndt R. M. Wuradjeri Magic and Clever Man // Oceania. 1946–1947. Vol. 17.

Berndt C. H., Berndt R. M. Man, Land and Myth in North Australia. Michigan, 1970.

Blagden C. O. Notes on the Text of the Malay Annals // JRASMB. 1947. Vol. XX. Pt 2.

Boentaran. Jawa Timur, daerah tamsja. Bandung, 1957.

Bosch F. D. K. The golden germ: An introduction to Indian symbolism. s'-Gravenhage, 1960.

Bouteiller M. Chamanisme et guérison magique. P., 1950.

Brandt I. The Negritos of Peninsula Thailand // Journal of the Siam Society. 1961. Vol. 49. Pt 2.

Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum um Schwangerschaft und Geburt bei den Batakstammen in Sumatra. Köln, 1959.

Buku panduan Universiti Malaya, Fakulti Sastra dan Sains sosial. Sesi 1978 / 1979.

Burger D. H. Sedjarah ekonomis sosiologis Indonesia. Djakarta, 1962.

Butt A., Wavell S., Epton N. Trances. L., 1967.

Calame-Griaule J. Ethnologie et langage: la parole chez les Dogons. P., 1965.

Calame-Griaule J. Le parole ches les Dogons. P., 1975.

Carey I. Orang Asli. The Aboriginal Tribes of Peninsular Malaysia. Kuala Lumpur, 1976.

- Click L.B.* Medicine as an ethnographic category: The Guni of the New Guinea highland // *Ethnology*. 1967. № 6.
- Cole S.* *Races of Man*. L., 1965.
- Coon S.* *The living Races of Men*. N.-Y., 1965.
- Coon S.* *The Origin of Races*. N.-Y., 1962.
- Crawfurd J.* *Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries*. L., 1856.
- Cuisinier J.* *Danses magiques de Kelantan*. P., 1936.
- Cuisinier J.* *Le theatre d'ombres à Kelantan*. P., 1957.
- Cuisinier J.* *Sumangst, l'âme et son culte en Indochine et en Indonesie*. P., 1951.
- Culture and Mental Health* / M. K. Opler (ed.). N.Y., 1959.
- Danandjaja J.* *Culture and personality in Indonesia: past, present and future* // *Laporan panataran antropologi*. Djakarta, 1972.
- Danandjaja J.* *Kebudayaan petani desa Trunyan di Bali*. Jakarta. 1980.
- Daulae H.* *Porkas. Sedikit tentang marga Batak*. Djakarta, 1961.
- Deraman Aziz.* *Masyarakat dan kebudayaan Malaysia*. Kuala Lumpur, 1975.
- Dewan Bahasa*. 1962, April. Jil. VI. Bil. 4.
- Dewan Bahasa*. 1962, Jun. Jil. VI. Bil. 6.
- Dewan Bahasa*. 1962, March. Jil. III. Bil. 3.
- Dewan Bahasa*. 1963, Januari. Jil. VII. Bil. 1.
- Dewan Bahasa*. 1963, November. Jil. VII. Bil. 11.
- Dewan Budaya*. 1978. Jil. 3.
- Difloth G.* *Expressives in Semai* // *Oceanic Linguistics: Special Publication*. Honolulu, 1976. № 13. (*Austroasiatic Studies*. Pt I).
- Difloth G.* *Les langues mon-khmer de Malaisie* // *Asie du Sudest est monde insulindien*. 1975. Vol. VI. № 4.
- Dijk R. van.* *Pergaulan hidup: Pengantar ringkas dalam ilmu masyarakat umum terutama memperhatikan Indonesia*. Djakarta, 1951.
- Dinamika sosial dan perubahan sosial didaerah Gajo* // *Berita Antropologi*. 1974. Th. VI. № 13.
- Dipojono.* *Kebatinan, aliran kebatinan dan kesehatan djiwa* // *Djiwa*. 1970. Vol. III. № 2.
- Dipojono.* *Mental health and current Javanese native medicine* // *Djiwa*. Jakarta. 1969. Vol. II. № 3.
- Dorson R. M.* *The eclipse of solar mythology* // *Myth. A Symposium* / Th. A. Sebeok (ed.). Bloomington, 1970.
- Down R. E.* *Head-hunting in Indonesia* // *BTLV*. 1956. D. 112. Afl. 3.
- Dubois C.* *The people of Alor: Socio-psychological study of an East Indian island*. Minneapolis, 1944.
- Effendi J.* *Irian Barat*. Djakarta, 1952.
- Eliade M.* *Le problème du chamanisme* // *Revue de l'histoire des religions*. 1946. CXXXI. № 1, 2, 3.
- Eliade M.* *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949.
- Eliade M.* *Schamanism* // *Forgotten religions*. N.Y., 1950.
- Eliade M.* *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. P., 1951.
- Eliade M.* *Birth and rebirth. The religious meaning of initiation in human culture*. L., 1958.
- Eliade M.* *Spiritual Thread Sūtratman, Catena Aurea* // *Festgabe für Hermann Lömmel*. Wiesbaden, 1960.

- Eliade M.* Images and symbols. L., 1961.
- Eliade M.* The quest for the «origins of religions» // History of religions, 1964. Vol. 4. № 1.
- Eliade M.* Le sacré et le profane. P., 1965.
- Eliade M.* Australian religions. L., 1973.
- Elkin A. P.* Aboriginal Men of High Degree. Sydney, 1945.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh, 1914. Vol. II, VII.
- Endikott K.* The Batek de Religion. Oxford, 1979.
- Enriquez C. M.* Malaya. An Account of its People, Flora and Fauna. London, 1927.
- Enter J.* Het wichelboek der Bataks op Sumatra // Nederlandsch Indië Oud en Nieuw. 1933, March. № 18.
- Epton N.* Magic and Mystics of Java. L., 1974.
- Evans I. H. N.* Among primitive Peoples in Borneo. L., 1922.
- Evans I. H. N.* Studies in religion, folklore and customs in British North Borneo and Malay Peninsula. Cambridge, 1923.
- Evans I.H.N.* The Negritos of Malaya. Cambridge, 1937.
- Fewkes J. M.* The snakes ceremonials of walji // JAEA. 1894. Vol. IV.
- Findeisen H.* Schamanentum. Stuttgart, 1957.
- Fischer H.* Pengantar antropologi kebudajaan Indonesia. Djakarta, 1959.
- Fischer H.Th.* Over de wordingsgeschiedenis van Bataksche tooverstaf // TTLV. 1940. D. 80. Afl. 4.
- Frazer G.* Belief in Immortality and Worship of the Dead. Vol. I. L.: MacMillan, 1913.
- Freeman D.* Iban Augury // BTLV. 1961. D. 117.
- Freeman D.* The Iban of Sarawak and their Religion // The Sarawak Museum Journal. 1975. Vol. 23. № 44.
- Fürer-Haimendorf Ch.* Morals and Merit: a Study of Values and social Controls in South Asian Societies. Chicago, 1967.
- Gazalba Sidi.* Pandangan Islam tentang kesenian. Kuala Lumpur, 1977.
- Geertz C.* Religion as a cultural system // Anthropological approach to the study of religion. Edinburgh, 1966.
- Ginsburg N.G., Ginsburg C.F.H.* Malaya. Seattle, 1958.
- Glaser B. G., Strauss A.L.* The discovery of grounded theory strategies for qualitative research. Chicago, 1974.
- Glaubenwelt und Folklore der siberischen Völker. Budapest, 1963.
- Glinka J.* Gestalt und Herkunft. Beitrag zur anthropologischen Gliederung Indonesiens // Studia Instituti Anthropos. 1978. Vol. 35.
- Glinka J.* Racial History of Indonesia // Rassengeschichte der Menschheit. München; Wien, 1981. Lieferung 8.
- Goes van der. B.* Kuta: The Karo Batak Village as a Cultural Construction of its Ecological Surroundings // Symbolic Meaning in Traditional Habitat. International Association for the Study of Traditional Enviroment. 1992. Vol. 42.
- Gondokusumo.* Sosiologi. /Jogjakarta/, 1947.
- Grabowsky P.* Der Reisbau bei den Dajaks Südost-Borneos // Globus. Braunschweig, 1908. Bd 93.
- Groeneveldt W. P.* Notes on the Malay Archipelago and Malacca compiled from Chinese Sources. Batavia, 1876.
- Güntert H.* Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen. Heidelberg, 1914.

- Güntert H.* Von den Sprachen der Cötter und Geister. Halle, 1921.
- Guritmo Pandam.* Sebuah laporan tentang social research dalam daerah istimewa Jogjakarta. /Jogjakarta, 1956/.
- Guritmo Pandam.* Wayang purwa // The Indonesian Quarterly. 1973. Vol. II. № 1.
- Gyanto.* Pulau Roti pagar selatan Indonesia. Bandung-Djakarta, 1958
- Hadikusuma D.* Masyarakat dan Kemadjuan. Medan, 1951.
- Hagen B.* Beiträge zur Kenntniss der Battareligion // TTLV. 1883. D. 28.
- Haidu P.* The Nenets shaman song and its text // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.
- Hairi Abdullah.* Proses pembedaan orang-orang Melayu kebandar Maharani (рукопись). Jil. 3.
- Halim Karim.* Negara Kita. Djakarta, 1952.
- Hamdan Hamzah.* Kebudayaan atau sejarah Islam // Dewan budaya. 1979a. Jil. 1. Bil. 3.
- Hamdan Hamzah.* Asas kebudayaan Hindu // Dewan budaya. 1979b, Febr. Jil. 1. Bil. 2.
- Hamdan Hassan.* Kesan ajaran Islam dalam pembentukan peribadi orang Melayu // Dewan budaya. 1979, Mar. Jil. 1. Bil. 3.
- Hamster M.* Bijdrage tot de kennis van de afdeeling Asahan. Amsterdam, 1926. (Mededeelingen. № 13).
- Hamonie G.* Du langage des Dieux au langage de l'histoire // Archipel. 1980. T. 20.
- Hanafiah M. A. S. M.* Meninjau Minangkabau dari kursi goyang // Majalah kebudayaan Minangkabau. Jakarta. 1974. Th. 1. № 1.
- Harahap Elisa Sutan.* Perihal bangsa Batak. Djakarta, 1960.
- Harahap P.* Toradja. Bandung, 1952a.
- Harahap P.* Indonesia sekarang. Djakarta, 1952b.
- Hardeland A.* Dajacksch-Deutsches Wörterbuch. Amsterdam, 1859.
- Hardjosudarmo S.* Kebidjaksan transmigrasi: Dalam rangka pembangunan masyarakat desa di Indonesia. Djakarta, 1965.
- Hardjosudarmo S.* Masalah tanah di Indonesia (suatu studi sekitar pelaksanaan landreform di Jawa dan Madura). Djakarta, 1970.
- Harsono Harjohutomo.* Pengganti Tempe Bongrek. Djakarta, 1970.
- Hashim Abu Hassan.* Masyarakat penan Belaga di Sarawak // Dewan budaya. 1979, Febr. Jil. 1. Bil. 2.
- Hashim Musa.* Islam dan kebangsaan kehudayaan Melayu // Dewan hudaya. Febr. 1979, Jil. 1. Bil. 2.
- Headley R. K.* Some Considerations on the Classification of Khmer // Oceanic Linguistics: Special Publication. Honolulu, 1976. № 13. (Austroasiatic Studies. Pt I).
- Heekeren H.* Penghidupan dalam zaman prasedjarah di Indonesia: Pedoman singkat jang baru untuk koleksi prasedjarah Lembaga Kebudayaan Indonesia. Djakarta, 1955.
- Heeren H.* Transmigrasi di Indonesia: Hubungan antara transmigrasi dan penduduk asli dengan titik berat Sumatra selatan dan tengah. Jakarta, 1979.
- Heine-Geldern R.* A note of relation between the art-styles of the Maori and of ancient China // Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik. 1966. Bd XX.
- Hermanns M.* Schamanen, Pseudo-schamanen, Erlöser und Heilbringer. Wiesbaden, 1970. Bd I.
- Heusch L.* Cultes de possession religions de Salut en Afrique // Annales du Centre d'Etudes des Religions. Brussels, 1962.

- Hitam Musa.* Budaya nasional: lingkaran «pride» dan «prejudice» // Dewan budaya. 1979, Febr. Jil. 1. Bil. 2.
- Holmberg (Harva).* U. Der Baum des Lebens // Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Helsinki, 1923. Ser. B. T. XIV. № 3.
- Holmberg (Harva)* U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker // FFC. Helsinki, 1938. Bd LII. № 125.
- Hoppal M.* Folk Beliefs and Shamanism in the Uralic People // Ancient Cultures of the Uralian People. Budapest, 1976.
- Hoppal M.* On Belief System // Text Processing-Textverarbeitung. B.; N.Y., 1979.
- Hose Ch., McDougall W.* The pagan Tribes of Borneo. L., 1912. Vol. 1.
- Howitt A. W.* The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904.
- Husin Ali S.* Social stratification in Kampong Bagan. A study class, status, conflicts and mobility in a rural Malay community. Singapore, 1964.
- Husin Ali S.* Patterns of rural leadership in Malaya // JRASMB. 1968. Vol. CII. Pt 1.
- Husin Ali S.* Land concentration and poverty among the Malays // Nusantara. 1972. № 1.
- Husin Ali S.* Malay peasant society and leadership. Kuala Lumpur; New York, 1975.
- Husin Ali S.* Kemiskinan dan kelaparan tanah di Kelantan. Kuala Lumpur, 1977.
- Husin Ali S.* Stratification Sociale et ethnicité en Malasie. Quelques observation préliminaires // Tiersmonde. 1981. T. 26. № 101.
- Hussain Abdullah.* Hari tamu // Dewan budaya. 1979, Febr. Jil. 1. Bil. 2.
- Huyser J. G.* Bataksche ruitersbeeldjes // Nederlandsch Indie, Oud en Nieuw. 1927/1928. Vol. XII.
- Idaikadar H.M.* Latar belakang kebudayaan ditanah Melayu (bahagian kebudayaan Hindu). Kuala Lumpur, 1978.
- Ihromi.* The relevance of studying ethnic groupings in Indonesia // Indonesian Quarterly. 1973. Vol. II. № 1.
- Indonesia. 1952. Nomor Bali.
- Indonesia. 1952. № 7, 8, 9.
- Indonesia. Madjalah kebudajaan. Djakarta. 1952. Th. III. № 1, 2, 3.
- Indonesian Quarterly. 1973. Vol. II. № 1.
- Indra Putra.* Singa Bakkara. Jakarta, 1981.
- Intisari. Diul, 1970. № 84.
- Istutiah Gunawan Mitchel.* Peranan factor-factor social budaya dalam gangguan djiwa pada orang Minangkabau // Djiwa. 1968. T. 1. № 3.
- Istutiah Gunawan Mitchel.* The socio-cultural environment and mental disturbance: Three Minangkabau case histories // Indonesia. N.Y., 1969.
- Istutiah Gunawan Mitchel.* The socio-cultural environment and mental disturbance: Three Minangkabau case histories // Laporan panataran antropologi. Djakarta, 1972.
- Jabatan pengajian Melayu Universiti Malaya. Sukatan Pelajaran. Tahun I, II, III. Sessi 1978/1979.
- James E. O.* The Nature and Function of Priesthood. L., 1955.
- Joustra M.* Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks // Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendeling-Genootschap. 1902. Vol. 46.
- Joustra M.* Batakspiegel. Leiden, 1926.
- Junghuhn F.* Die Battaländer auf Sumatra. Berlin, 1847.

- Kalangie Nico C.* Lapangan perhatian antropologi medis // Berita Antropologi. 1974. Th. VI. № 14.
- Kamoto Utomo.* Masyarakat transmigran spontan di daerah W. Sekampung (Lampung). Djakarta, 1957.
- Karim Abdul, Begum Jahan Wazir.* The belief system of the Mak Betisek of Pulau Carey, Malaysia. University of London, 1977.
- Karjalainen K. F.* Die Religion der Jugra-Völker. Helsinki, 1922. Vol. III. (FFC. Vol. 122.)
- Kartamihardja A.* Polemik kebudayaan. Djakarta, 1954.
- Katalog des Ethnographischen Reichmuseums. Leiden, 1917. Bd III.
- Katoppo E.* Bali pulau kahjangan. Bandung, 1955.
- Kedit P.M.* Current anthropological research in Sarawak // The Sarawak Museum Journal. 1975. Vol. 23. № 44.
- Keesing F. M.* Some Notes on Early Migrations in South-West Pacific Area // Southwestern Journal of Anthropology. 1950. Vol. VI. № 2.
- Kern H.* De Bataksche tooverstaf en de Indische vajra // IAE. 1902. Bd 15. H. 4.
- King F.* The New Malayan Nation. A Study of Communalism and Nationalism. N.Y., 1957.
- Kling Zainal.* Sistem kekerabatan Melayu di Melaka Utara. Kuala Lumpur, 1970.
- Kling Zainal.* The Saribas Malays of Sarawak: Their social and economic organization and system of values. University of Hull, 1974.
- Gluckhohn F. R.* Dominant and substitute profiles of cultural orientation: their significance for the analysis of social stratification // Social Forces. 1950. Vol. XXVIII.
- Koentjaraningrat R. M.* Sejarah kebudayaan Indonesia. Jogjakarta, 1956.
- Koentjaraningrat R. M.* A preliminary description of the Javanese kinship system. New Haven, 1957.
- Koentjaraningrat R. M.* Some social anthropological observations on gotong-rojong practices in two villages of Central Java. N.Y., 1961a.
- Koentjaraningrat R. M.* Metode-metode antropologi dalam penyelidikan masyarakat Indonesia. Djakarta, 1961b.
- Koentjaraningrat R. M.* Beberapa pokok antropologi sosial. Djakarta, 1967.
- Koentjaraningrat R. M.* dengan bantuan *H. Bachtiar.* Kerangka untuk meneliti faktor-faktor sosial-budaya dalam pembangunan ekonomi. Djakarta, 1969.
- Koentjaraningrat R. M.* Arti antropologi untuk Indonesia masa ini. Djakarta, 1969a.
- Koentjaraningrat R. M.* Masyarakat dan kopra rakyat di pantai utara Irian Barat. Djakarta, 1969b.
- Koentjaraningrat R. M.* Pengantar antropologi. Kuala Lumpur, 1970.
- Koentjaraningrat R. M.* Kebudayaan, mentalitet, pembangunan. Jakarta, 1974.
- Koentjaraningrat R. M.* Introduction to the Peoples and Culture of Indonesia and Malaysia. Menlo Park, 1975.
- Koentjaraningrat R. M.* Javanese Culture. Leiden, 1983.
- Korn V.E.* Bataksche offerande // BTLV. 1953. D. 109. Afl. 1, 2.
- Kozok U.* The seals of the last Singamangaraja // Indonesia and the Malay world. 2000. Vol. 28. № 82.
- Kroeber A.L., Gluckhohn C.* Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. N.Y., 1952.
- Kroesen C.A. Schrijven // NABBGKW. 1882. D. XX.
- Kruij A. C.* De hond in de geestenwereld der Indonesiens // TTLV. 1937. D. 77. Afl. 4.

- Lambrecht F.* Ida Pfeiffer auf Sumatra // *Globus*. 1869. Bd 15.
Laporan panataran antropologi. Djakarta, 1972.
- Leach E. K.* Magical Hair // *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism* / J. Middleton (ed.). Austin; London, 1967.
- Levi-Strauss C.* L'homme nu. Blon, 1971.
- Levi-Strauss C.* The structural study of myth // *Myth. A Symposium* / Th. A. Sebeok (ed.). Bloomington, 1970.
- Lewis I. M.* Ecstatic religion. Middlesex, 1971.
- Linton R.* Culture and Mental Disorders. Springfield, 1956.
- Loeb E. M.* Shaman and Seer? // *AA*. 1929. Vol. 31.
- Loeb E. M.* Sumatra, its history and people. Wien, 1935.
- Logan J. R.* Ethnology of the Indo-Pacific Islands // *JIAEA*. 1853. Vol. 7.
- Lommel A.* Die Welt der frühen Jäger. Medizinmänner, Schamanen, Künstler. München, 1965.
- Lord Raglan.* Myth and ritual // *Myth. A Symposium* / Th. A. Sebeok (ed.). Bloomington, 1970.
- Low J.* The Karean Tribes or Aborigines of Martaban and Tarai, with Notices of Aborigines in Keddah and Perak // *JIAEA*. 1850. Vol. 4.
- Maaß A.* Wahrsagen kalender (*kutika lima*) im Leben der Malaiei Zentral-Sumatras // *ZE*. 1910. H. 1.
- Madjalah Merdeka. 1948, December.
- Malaysia / Wang Gungwu (ed.). L., 1964
- Malaysia. Selected Historical Readings / J. Bastin, R.W. Winks (comp.). Kuala Lumpur, 1966.
- Malinowski B.* Magic, Science and Religion and other Essays. Boston, 1948.
- Manafe M.* Aneka kehidupan dipulau Roti. Djakarta, 1967.
- Mangemba H. D.* Kenallah Sulawesi Selatan. Djakarta, 1956.
- Mangurai Hasan.* Evaluasi perkembangan di Sulawesi Selatan, suatu studi tentang transmigrasi dengan penduduk asli di daerah transmigrasi Leuwu Sulawesi Selatan. Laporan hasil penelitian untuk Seaprap. 1977.
- Manik L.* Batak Handschriften // Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Wiesbaden, 1973.
- Manusia dan kebudayaan / R. M. Koentjaraningrat (ed.). Djakarta, 1971.
- Marre A.* Malais et chinois, coup d'oeil sur leur relations mutuelles. P., 1892.
- Marschall W.* Die Indonesischen Schriften von Sumatra // *Studium Generale*. Berlin, 1967. H. 9.
- Martin R.* Die Inlandstämmе der Malayischen Halbinsel. Jena, 1903.
- Masalah-masalah pembangunan. Bunga rampai antropologi terapan penyunting Koentjaraningrat. Jakarta, 1982.
- Masyarakat desa di Indonesia masa ini / R. M. Koentjaraningrat (ed.). Djakarta, (1964).
- Masyarakat Melayu: antara tradisi dan perubahan / Zainal Kling (ed.). Kuala Lumpur, 1977.
- McCarthy F. D.* Head-hunting in Oceania // *Australian Museum Magazine*. 1959. Vol. 13.
- McDonald M.* Borneo people. Toronto, 1956.
- Meerwaldt J. H.* Aanteekeningen betreffende de Bataklanden // *TTLV*. 1894. D. 37. Afl. 6.

- Meerwaldt J. H.* De Bataksche tooverstaf // BTLV. 1902. D. 54. Afl. 10.
- Métraux A.* Voodoo in Haiti. L., 1959.
- Métraux A.* Le voodoo haïtien. P., 1968.
- Miklucho-Maclay N.* Dialects of the Melanesian Tribes in the Malay Peninsula // JRASSB. 1873. № 1.
- Miklucho-Maclay N.* Ethnologische Exkursion in Johore (13.12.1874—2.2.1875) // Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlandsh Indië. 1874. D. XXXV.
- Miklucho-Maclay N.* An Ethnological Excursion in Johore // JIAEA. 1875a. Vol. I. № 1.
- Miklucho-Maclay N.* Sprachrudimente der Orang-Utan von Johore // TTLV. 1875b. D. XXIII.
- Miklucho-Maclay N.* Einiges über die Dialekte der melanesischen Völkerschaften in der Malayischen Halbinsel // TTLV. 1875c. D. XXIII.
- Miklucho-Maclay N.* Ethnologische Exkursion in der Malayischen Halbinsel (Nov. 1874—Oct. 1875) // Nauurkundig Tijdschrift voor Nederlandsch Indië. 1876. D. XXXI.
- Miklucho-Maclay N.* Excursion in the Malay Peninsula (November 1874 to October 1875) (Preliminary Communication) // JRASSB. 1878. № 2.
- Mohamad Abu Bakar.* Dari pusat ke pinggir: masa depan pondok di Malaysia. Kuala Lumpur, 1989.
- Mohd Taib Osman.* Perbomohan: satu aspek world-view dalam Kebudayaan Melayu // Masyarakat Melayu antara Tradisi dan Perubahan. Kuala Lumpur, 1977.
- Moss R.* The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago. Oxford, 1925.
- Müller F.W.K.* Beschreibung einer von G. Meissner zusammengestellten Batak-Sammlung. Berlin, 1893.
- Munandar A., Liem Hian Tjong.* Tentang tinggi badan, berat dan lingkar dada orang laki-laki suku bangsa Ot-danum. Medan, 1961.
- Münsterberger W.* Ethnologische Studien an indonesischen Schöpfungsmythen. Beitrag zur Kulturanalyse Südostasiens. Haag, 1939.
- Murphy J.* Psychiatric Aspects of Shamanism on St. Lawrence Island, Alaska // Magic, Faith and Healing / A. Kiev (ed.). N.Y., 1964.
- Narifumi Maeda.* The Changing Peasant World in a Melaka Village: Islam and Democracy in the Malay Tradition. University of Chicago, 1974.
- Neumann J. H.* Aanteekingen over de Karo-Batak's // TTLV. 1939. D. 79. Afl. 4.
- Neumann J. H.* De tendi in verband met Si Dajang // Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendeling-Genootschap. 1904. Vol. 48.
- Newbold T. J.* Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca. L., 1839. Vol. 2.
- Niemann G.K.* Bijdragen tot de kennis van godsdienst der Bataks // TTLV. 1879. D. 1.
- Niessen S. A.* Motifs of Life in Toba-Batak Texts and Textiles. Dordrecht-Cinnamenson, 1985.
- Nitisastro W.* Beberapa bahan keterangan mengenai penduduk Djahres: suatu desa di Djawa Tengah. Djakarta, 1956.
- Nitisastro W., Ismael I. E. V.* The government, economy and taxes of the Central Javanese. Ithaca, 1959.
- Nitisastro W.* Population trends on Indonesia. Cornell University Press, 1970.

- Nommensen J. T.* Parsorian ni L. Nommensen. Laguboti, 1925.
- Noorduyrn J.* Origins of South Celebes Historical Writing // An Introduction to Indonesian Historiography / Ed. by Sudjatmoko. N. Y., 1965.
- Nordin bin Selat.* Kelas menengah pentadbir Melayu. Kuala Lumpur, 1976.
- Nordland Odd.* Shamanism as an Experiencing of the «Unreal» // Studies in Shamanism. Stockholm, 1967.
- Nyandoh R.* Seven Flying Sisters // The Sarawak Museum Journal. 1963. Vol. XI. № 19–20.
- Ohlmarks Å.* Studien zum Problem des Schamanismus. Kopenhagen, 1939.
- Ophuijsen C. A.* De poëzie in het Bataksche Volksleven // BTLV. 1886. D. 1. Afl. 4.
- Ophuijsen C. A.* Der Bataksche Zauberstab // IAE. 1912. Bd XX.
- Osman bin Mohammad.* Education and Social Integration on Malaya. The University of Nebraska, 1973.
- Othman Mohammad Aziz.* Ethnic Identity in a Malay Community in Malaysia. University of Illinois, 1975.
- P. H. O. L. T.* Cukilan dari kisah Si Singamangaraja // Daliha na tolu. 1976. № 4.
- Park W. Z.* Shamanism in Western North America. N. Y., 1938.
- Paulson I., Hultkranz Å., Jettmar K.* Die Religionen Nordeurasien und amerikanische Arktis. Stuttgart, 1962.
- Pelliot P.* Les grands voyages maritimes chinois // T'oung Pao. 1933. Vol. 30.
- Pembinaan generasi muda (pola program kerdja Departemen Penerangan dan kebudayaan).* Jakarta, 1975.
- Pénard W. A.* Die Zauberstäbe der Batak auf Sumatra // Der Erdball. 1930. Bd. IV.
- Penduduk Irian Barat / R. M. Koentjaraningrat, H. Bachtiar (eds.).* Djakarta, 1963.
- Perham I.* Mengap, the Song of the Dyak Headfeast // JRASSB. 1878. № 2.
- Phelan R.* The Form of Priesthood of Kadazan (Dusun) System of Religion // JRAS. 1983. № 1.
- Pinnow H. J.* The Position of the Munda Languages within Austro-Asiatic Language Family // Linguistic Comparison in Southeast Asia and the Pacific. L., 1963.
- Pleyte C. M.* Zur Kenntnis der Religiösen Anschauungen der Bataks // Globus. 1891a. Bd 60. № 19.
- Pleyte C. M.* Sumpitan and Bow in Indonesia // IAE. 1891b. Bd IV.
- Pleyte C. M.* L'origine mystique du bâton magique en usage chez les Bataks // T'oung Pao. 1893. Vol. V. Pt I.
- Pleyte C. M.* Die Schlange im Volksglauben der Indonesier // Globus. 1894. Bd 65.
- Pospos L.* Aku dan Toba. Djakarta, 1950.
- Proceedings of the Seminar on Traditional Indonesia Culture and the Arts.* Jogjakarta, 1956.
- Provencher R.* Two Malay worlds: interaction in urban and rural societies. Berkeley, 1971.
- Przylusky J.* Les Langues Austroasiatiques // Les Langues des mondes. P., 1924.
- Purcell V.* The Chinese in South East Asia. London, 1965.
- Purwodihardjo Subagio.* Role of traditional birth attendants in family planning // Proceedings of an International Seminar Held in Bangkok and Kuala Lumpur 19–26 July 1974. Ottawa, 1974.

- Putilov B.N.* Nikolai Miklouho-Maklay: Traveller, Scientist and Humanist. M., 1982.
- Quaritch Wales H. G.* Prehistory and Religions of the South-East Asia. L., 1957.
- Radcliffe-Brown A. B.* The Rainbow Serpent Myth in Australia // JRAS. 1956. Vol. 56.
- Radjab Muhammad.* Tjatanan di Sumatera. Djakarta, 1958.
- Ragi buana. 1967, Augustus. № 43.
- Rahman Arshad A., Hanafi A., Kamal M.* Pendidikan tatarakyat baru dewan. Kuala Lumpur, 1978. Vols. I, II.
- Rakernas BKKBN: Menetapkan program keluarga berencana pedesaan sebagai landasan pelaksanaan Repelita III. Jakarta. Departemen Penerangan R.I., 1978.
- Ratman K.I.* Communalism and the political process in Malaya. Kuala Lumpur, 1965.
- Reksohadiprojo Moh. Said.* The inner life of the Javanese // Indonesian Quarterly. 1973. Vol. II. № 1.
- Reschke H.* Die Zauberstabmythen der Batak sind Paradies — und Sündenfallerzählungen // ZE. 1935. H. 4.
- Reschke H.* Tunggal panaluan. Der heilige Stab der Batak // MAGW. 1936. Bd 66.
- Richards A. V.* Iban Augury // The Sarawak Museum Journal. 1972. Vol. 20. № 40—41.
- Rintangan-rintangan mental dalam pembangunan ekonomi di Indonesia. Djakarta, 1969.
- Rockhill W.W.* Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coast of the Indian Ocean during the 14 Century // T'oung Pao. 1914. Vol. 15; 1915. Vol. 16.
- Römer R.* Bijdragen tot de geneeskunst der Karo-Batak's // TTLV. 1908. № 1.
- Roo Ivink R.* The Variant Versions of the Malay Annals // BTLV. 1967. Deel 123. Afl. 3.
- Roth H. Ling.* The Natives of Sarawak. Kuala Lumpur, 1968. Vol. 1.
- Rubinstein C.* Poems of Indigenous Peoples of Sarawak // The Sarawak Museum Journal. 1973. Vol. 21. № 42.
- Safjudin dan Harahap A. H.* Madura: Pulau kerapan. Bandung, 1955.
- Said Mohammad.* Atjeh sepanjang abad. Medan, 1961.
- Samsudi.* Pasundan. Djakarta, /1954/.
- Sandin B.* Tusun Pendia. Kuching, 1966.
- Sandin B.* The Sea Dayaks of Borneo before White Rajah Rule. L., 1967.
- Sandin B.* The Traditional Folklores of the Kayan of upper Rejang // The Sarawak Museum Journal. 1975. Vol. XXIII. № 44.
- Sasongko R. S.* Pengantar ethnologi (ilmu bangsa-bangsa) di Indonesia. Surabaya, /1956/.
- Sastrodihardjo S.* Kedudukan pemimpin didalam masyarakat desa. Tesis doctoral pada Universitas Gadjah Mada. Jogjakarta, 1957.
- Sastrodihardjo S.* Perubahan struktur masyarakat di Djawa. Djakarta, 1968.
- Schärer H.* Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo. Leiden, 1946.
- Schärer H.* Ngadju religion. The Hague, 1963.
- Schärer H.* Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. s'-Gravenhage, 1966. Th. I—II.
- Schebesta P.* Die Negrito Asiens: Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Negrito. Wien, 1952. (Studia Instituti Anthropos. Vol. 6).

Schmidt W. Die Sprachen der Sakai und Semang auf Malacca und ihr Verhältniss zu den Mon-Khmer-Sprachen // BTLV. 1901. D. 8.

Schmidt W. Die Mon-Khmer Völker ein Bindeglied zwischen Völkern Zentral-Asiens und Austronesiens // Archiv für Anthropologie. 1906. Bd 5.

Schmidt W. Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen. Stuttgart, 1910.

Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Münster, 1926a. Bd 9.

Schmidt W. Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg, 1926b.

Schreiber A. Die Battaks in ihrem Verhältniss zu den Malaïen von Sumatra. Barmen, 1871.

Schröder D. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase // Anthropos. 1953. № 48. Rev.: M. Eliade. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.

Schröder D. Zur Struktur des Schamanismus // Anthropos. 1955. № 4—6.

Schurz H. Das Augenornament und verwandte Problem. Leipzig, 1895.

Sedjarah Melaju Menurut terbitan Abdullah (bin Abdulkadir Munsji) diselenggarakan kembali dan diberi anotasi oleh T.D. Situmorang dan Prof. A. Teeuw dengan bantuan Amal Hamzah. Djakarta, 1952.

Segi-gegi sosial-budaya masyarakat Aceh: hasil penelitian dengan metode «grounded research» // Alfian (ed.). Jakarta, 1977.

Seminar pembentukan masyarakat dan kebudayaan nasional // Dewan budaya. 1979, March. Jil. 1. Bil. 3.

Seno-Sastroamidjojo A. Renungan tentang pertundjukan wajang kulit mengenai hubungannya dengan sedjarah kewajangan, ilmu-djiwa, «ilmu kedjawen», ilmu keagamaan, ilmu kemasjarakatan dll. Djakarta, 1964.

Setten Meer N. C. van der. Sawah cultivation in ancient Java: Aspects of development during the Indo-Javanese period, 5-th-to 15th century. Canberra, 1979.

Shadily H. Sosiologi untuk masyarakat Indonesia. Djakarta, 1957.

Shamanism in Siberia / M. Hoppal (ed.). Budapest, 1978.

Shamanism in Eurasia / M. Hoppal (ed.). Göttingen, 1984.

Shirokogoroff E. N. Folk Music in China // China Jour. of Science and Arts. Shanghai, 1924. Vol. VII.

Shirokogoroff S. M. Anthropology of Northern China // The Jour. of North Branch of the Royal Asiatic Society. Shanghai, 1923. Extra Vol. II.

Shirokogoroff S. M. Ethnical Unit and Milieu: A Summary of Ethnos. Shanghai, 1924a.

Shirokogoroff S. M. Social organization of the Manchus. A Study of the Manchu Organization // The Jour. of North Branch of the Royal Asiatic Society. Shanghai, 1924b. Extra Vol. III. P. I.

Shirokogoroff S. M. Anthropology of Eastern China and Kwangtung Province // The Jour. of North Branch of the Royal Asiatic Society. Shanghai, 1925a. Extra Vol. IV.

Shirokogoroff S. M. The Chinese of Chekiang and Kiangsu. Shangai, 1925b. (Process of Physical Growth among the Chinese. Vol. I).

Shirokogoroff S. M. Northern Tungus Terms of Orientation // Ročznik Orientalistyczny. Lwow, 1928. V. IV.

Shirokogoroff S. M. Social Organization of the Northern Tungus, with Introductory Chapters concerning Geographical Distribution and History of these Groups. Shanghai, 1929.

Shirokogoroff S. M. Ethnological and Linguistical Aspects of the Ural-Altaic Hypothesis. Peiping, 1931.

Shirokogoroff S. M. Ethnos: An Outline of Theory. Peiping, 1932.

Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. London; Shanghai, 1935.

Shirokogoroff S. M. La Theorie de Ethnos et sa Place dans le Systeme de Sciences Anthropologiques // L'Ethnographie. Nouvelle ser. 1936. № 32.

Shirokogoroff S. M. A Tungus Dictionary. Tungus-Russian and Russian-Tungus. Photogravured from the Manuscripts. Tokyo, 1944.

Shirokogoroff S. M. Tungus Literary Language // Asian Folklore Studies. Nagoya, 1991. Vol. L.

Shirikogoroff S. M., Appleton V. Growth of Chinese // The China Medical Journal. Shanghai. 1924. Vol. XXXVIII. №. 6.

Sibeth Achim. The Batak: Peoples of the Island of Sumatra. London, N. Y., 1991.

Sidjabat W. B. Ahu Si Singamangaraja: Arti Historis, Politis, Ekonomis dan Religius Si Singamangaraja XII. Jakarta, 1982.

Silcock F.H. Towards a Malayan Nation. Singapore, 1961.

Silitonga, Soekardin J., Tambuan R.S. Indonesia, Tanah airku. Bandung, 1952.

Silverman J. Shamans and acute Schizophrenia // AA. 1967. Vol. 69. № 1.

Singarimbun Masri. Kinship, descent and alliance among the Karo Batak. Berkeley; Los Angeles; London, 1975.

Siregar H. Ahmad Samin. Batak // Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu. Kuala Lumpur, 1994.

Skeat W. W. Malay magic; being an Introduction to the Folklore and popular Religion of the Malay Peninsula. L., 1906.

Skeat W. W., Blagden Ch. O. Pagan Races of the Malay Peninsula. L., 1906. Vol. I, II.

Slamet Ina. Kehidupan suku-suku Irian Barat. Djakarta, 1964.

Slamet Ina. Pokok-pokok pembangunan masyarakat desa. Djakarta, 1965.

Soeharto. Sambutan Presiden para upacara peresmian gedung Badan Koordinasi Keluarga berencana Nasional Pusat pada tanggal 4 Maret 1978 di Jakarta.

Soemaatmadja R. S. Tanah Sunda, Gemah ripah wibawa mukti. Bandung, 1960.

Soerjokesomo. Masalah sosiologi Indonesia. Djakarta, 1951.

Southeast Asia Tribal Minorities and Nations / Kunstadter (ed.). Vol. 1. Princeton University Press, 1967.

Spencer D. M. The Recruitment of Shamans among the Mundas // History of religions. 1970. Vol. 10. № 1.

Spencer R. F. Review of C. M. Edsman (ed.), Studies in Shamanism (Rev.: Studies in Shamanism / C. M. Edsman (ed.). Stockholm, 1967. 2 vols.) // AA. 1968. Vol. 70. № 1.

Stanner W. E. H. On Aboriginal Religion. Sidney, 1966.

Steimann A. Das Kultische Schiff in Indonesien // Jahrbuch für Prähistorische und Ethnographische Kunst. Leipzig, 1941. № XIII–XIV.

Sterly I. Heilige Männer und Medizinmänner in Melanesien. Köln, 1965.

Steward H. Yulian. Theory of Cultural Change. University of Illinois, 1963. Vol. 48–50.

Stöhr W. Das Totenritual der Dajak // ENF. 1959. Bd 1.

Stöhr W., Zoetmulder P. Die Religionen Indonesiens. Stuttgart, 1965.

Sumardjan Selo. Perkembangan masyarakat di desa. Djakarta, 1962a.

- Sumardjan Selo*. Social Changes in Jogjakarta. N.Y., 1962b.
- Susanto A.* Komunikasi dalam teori dan praktek. Bandung, 1977.
- Swaan P.* Hydrographische beschrijving der Kusten van Nieuw-Guinea en der aangrenzende vaarwaters behoorende bij de Kaart van Nieuw-Guinea tot aan den 141 o. L. // Tijdschrift van het Aardrijkskundig Genootschap. Amsterdam, 1879. D. III. Afd. VIII.
- Tambiah S. J.* Buddhism and the Spirit cults in Norht-East Thailand. Cambridge, 1970.
- Tamboen*. Adat-Istiadat Karo. Djakarta, 1952.
- Taufik Abdullah*. Malayasia: Integrasi Nasional dan politik luar negeri // Masalah-masalah internasional masakini. Jakarta, 1973.
- Teaching of anthropology / D.G. Mandelbaum, G.V. Lasker, E.M. Albertis (eds). University of California Press, 1963.
- Thaib Darwis gelar Datuk*. Seluk-beluk adat Minangkabau. Djakarta, 1965.
- Thaib Mohd. bin Osman*. Indigenous, Hindu and Islamic Elements in Malay Folklore Beliefs. Indiana University, 1967.
- Thaib Mohd. bin Osman*. The Aims, Approaches and Problems of the Study of Folk Literature or Oral Tradition with Particular Reference to Malay Culture // The Brunei Museum Journal. 1972. Vol. 2. № 4.
- Thani Mohd. Ahmad*. Adat, agama dan kepercayaan orang dusun // Dewan budaya. 1979, March. Jil. 1. Bil. 3.
- The Malay Mail. 2. II. 1962.
- Thompson St.* Motif Index // FFC. 1935. Vol. 5. Bd 41.2.
- Tichelman G. L.* Toenggal panaloean, de Bataksche tooverstaf // TTLV. 1937. D. 77. Afl. 4.
- Tjahaja Limbah*. Minangkabau, tanah adat. Bandung, 1955.
- Tjahaja Limbah*. Minagkabau nan ganjil // Majalah kebudayaan Minangkabau. 1974. Th. 1. № 1.
- Tobing K. L.* Kalimantan Barat (1954).
- Tobing Ph. L.* The structure of the Toba-Batak belief in high God. Amsterdam, 1956.
- Tregonning K. G.* A History of Modern Malaya. London, 1964.
- Tuuk H.N. van der*. Bataksch-Nederduitsch woordenboek. Amsterdam, 1861.
- Tuuk H.N. van der*. Tobasche spraakkunst, in dienst en op kosten van het Nederlandsch Bijbelgenootschap. Amsterdam, 1867. D. 2.
- Ungku Aziz A.* Facts and Fallacies about the Malay Economy // Ekonomi. 1962. Vol. III. № 1.
- Ungku Aziz A.* Poverty and Rural Development in Malaya // Kajian Ekonomi Malaysia. 1964. Vol. 1.
- Ungku Aziz A.* Poverty, Proteins and Disguised Starvation // Kajian ekonomi Malaysia. 1965. Vol. II.
- Vajda A. P.* Headhunting Near and Far: Antecedents and Effects of coastal Raiding by Iban in the Nineteenth Century // The Sarawak Museum Journal. 1975. Vol. 23. № 44.
- Vergouwen J. C.* The social organization and customary law of the Toba-Batak of North Sumatra. The Hague, 1964.
- Verslag der Reis van het stoomschip Soerabaja naar de Noord-en Westkust van Nieuw-Guinea van November 1875 tot Maart 1876 door de gekommitteerden

A.J. Langeveldt van Hemert, Resident van Ternate, en P. Swaan (Kapitein-Luitenant ter Zee) // Reizen naar Nederlandsche Nieuw-Guinea ondernomen op last der Reg-eering van Nederlandsch-Indie in Jaaren 1871, 1872, 1875–1876 door de Herren P. van der Crab, en J.E. Teysman, J.G. Coorengel en A.J. Langeveldt van Heemert en P. Swaan met geschied-en aardrijksklnldige toelichtingen door P.J.B.C. Robide van der AA. s'- Gravenhage, 1879.

Versteeg W. F. Nieuw Guinea in het 't bijzonder Onin en Kowiai // Tijdschrift N-derlandsch Aardrijkskundige Genootschap. 1885. D. II.

Village in Indonesia / R. M. Koentjaraningrat (ed.). N.Y., 1967.

Voorhoeve P. Enkele Batakse mededelingen over sigale-gale // TTLV. 1939a. D. 79. Afl. 2.

Voorhoeve P. Het stamhuis der Sitoemorangs van Lontoeng // Cultureel Indië. Leiden, 1939b. D. I.

Voorhoeve P. Batak bark books // Bulletin of the John Rylands Library. 1951. Vol. 33. № 2.

Voorhoeve P. Bataksche Buffelwichelarij // BTLV. 1958. D. 114. Afl. 2.

Voorhoeve P. A catalogue of the Batak manuscripts in the Chester Beatty Library. Dublin, 1961.

Voorhoeve P. Additional Indonesian Manuscripts in the Chester Beatty Library // BTLV. 1968. D. 124. Afl. 3.

Voorhoeve P. Batak manuscripts. Copenhagen, 1975. (Catalogue of Indonesian Manuscripts. Pt 1).

Voorhoeve P. Codices Batacici: Codices Manuscripti XIX. Leiden, 1977.

VPRO Gids. Juni 1999. Nummer 11.

Vroklage B. A. G. Das Schiff in den Megalithkulturen Südasiens und der Südsee // Anthropos. 1936. Bd 31.

Wagenseil T. Anthropologische Untersuchung Ostmalayischen Negrito // Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. 1967. Bd 59. Heft 1.

Waitz Th. Anthropologie der Naturvölker. Leipzig, 1865. Th. 5. Abth. I.

Wallace A. F. Culture and personality. N. Y., 1961.

Wallace A. F. Identity Processes in Personality and Culture // Cognition, Personality and clinical Psychology / R. Jessor, S. Feshback (eds.). San Francisco, 1968.

Wallace A. F. Religion: an anthropological view. N. Y., 1966.

Wang Gungwu. Latar belakang kebudayaan ditanah Melayu (bahagian kebudayaan China). Kuala Lumpur, 1962.

Wang Gungwu. The opening of Relations between China and Malacca 1403-1405 // Malayan and Indonesian Studies. Oxford, 1964.

Wang Gungwu. Malayan Nationalism // Malaysia: Selected Historical Readings. Bastin and R.W. Winks (comp.). London; Toronto; Oxford, 1966.

Warneck J. Die Religion der Batak: Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels. Leipzig, 1909.

Warneck J. Ludwig I. Nommensen: Ein Lebensbild. Barmen, 1919.

Warneck J. Toba-Batak-Deutsches Wörterbuch. Den Haag, 1977.

Waterson R. The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia. Oxford; New York, 1991.

Wati Arena. Dusun, satu tinjauan dalam konteks kepercayaan, kultus, dan hukum adat di Sabah. Kinabalu, 1978.

Webster H. Magic. A sociological study. L., 1948.

Weijden G. van der. Indonesische Reisrituale. Basel, 1981.

- Westenberg C. J.* Aanteekingen omtrent de godsdienstigen begrippen der Karo-Bataks // BTLV. 1892. D. 41.
- Wheatley P.* The Golden Khersoness. Kuala Lumpur, 1961.
- Wilken G.A.* Handleiding voor vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch Indië. Leiden, 1893.
- Wilken G. A.* De verspreide geschriften. Semarang, 1912. D. I, III, IV.
- Wilken G.A.* Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens // G. A. Wilken. De verspreide geschriften. Semarang, 1912. D. III.
- Williams Th. R.* The Dusun: A North Borneo Society. N.Y., 1965.
- Winkler J.* Das Zauberbuch von Batipuh // BTLV. 1954. D. 110. Afl. 4.
- Winkler J.* Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen: Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums. Stuttgart, 1925.
- Winstedt R. O.* Kingship and Enthronement in Malaya // JRASMB. 1946. Vol. XX.
- Winstedt R.O.* Malay history from Chinese Sources // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1949. Vol. 13. Pt I.
- Winstedt R. O.* Malaya and its History. L., 1951.
- Yap Beng Liang.* Sistem kepercayaan orang Bajau Omadal, Sabah // Jabatan pengajian Melayu Universiti Malaya. Kuala Lumpur, 1978a. № 21.
- Yap Beng Liang.* Kaum-kaum penduduk Sabah // Widy. 1978b, 15 Desember.
- Yusof Ghulam Sarwar.* The Kelantan Mak Yong Dance Theatre: a Study of Performance Structure. University of Hawaii, 1976.
- Ypes W. K. H.* Nota omtrent Sinkler en de Pakpaklanden // TTLV. 1907. D. 50. Afl. 2.
- Yusof Abdul Maulud bin Mohd.* Cultural Adaptation in an Urbanizing Malay Community on Kampong Sungei Penchala near Petaling Jaya. Dissertation Abstracts International. 1976. № 4.
- Yusof A. Rahman.* Islam dan seni // Dewan budaya. 1979, Febr. Jil. 1. Bil. 2.
- Yusoff Ismail Muhammad* // Husin Ali S: Kemiskinan dan kelaparan tanah di Kelantan // Dewan masyarakat. 1978, 15 Desember. Resensi pada buku: Husin Ali S. Kemiskinan dan kelaparan tanah di Kelantan. Karangkrif, 1978.
- Zahar.* Sosial-agronomi daerah Patjet (Bogor). Djakarta, 1953.
- Zainal Abidin.* Some Malay Legendary Tales // JRASMB. 1951. Vol. XXIV. Pt 1.
- Zaki Muhammad.* Latar belakang kebudayaan penduduk-penduduk di tanah Melayu: Bahagian kebudayaan Islam. Kuala Lumpur, 1978.
- Zamakhsyari Dhofier.* Traditional Islamic Education in the Malay Archipelago: its Contribution to the Integration of the Malay World // Indonesia Circle. 1990. №. 53.
- Zimmerman Ph.* Studien zur Religion der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo // ENF. 1968. Bd 4.
- Zulkifli Moh. bin Haji Abdul Aziz.* Directory of Museums in Malaysia. Kuala Lumpur, 1977.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АРГО	— Архив Русского географического общества
ВФ	— Вопросы философии
ИАН	— Известия Академии наук
СМАЭ	— Сборник Музея антропологии и этнографии
СНВ	— Страны и народы Востока
СЭ	— Советская этнография
ТГОАМ	— Томский государственный объединенный историко-архитектурный музей
ТЗС	— Труды по знаковым системам
ТИААЭ	— Труды Института антропологии, археологии и этнографии
ТИЭ	— Труды Института этнографии
ЭО	— Этнографическое обозрение
АА	— American Anthropologist
ВТЛВ	— Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde
ЕНФ	— Ethnologica Neue Folge
FFC	— Folklore Fellows Communications
IAE	— International Archiv für Ethnographie
JAЕА	— Journal of American Ethnology and Archeology
JIАЕА	— Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia
JRAS	— Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JRASMB	— Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society
JRASSB	— Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society
MAGW	— Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien
NABBGKW	— Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TTLV	— Tijdschrift voor Indische de Taal-, Land- en Volkenkunde
ZE	— Zeitschrift für Ethnologie

СПИСОК ОСНОВНЫХ ПЕЧАТНЫХ РАБОТ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК Е. В. РЕВУНЕНКОВОЙ

1964

«Седжарах Мелаю» (Малайская история) — исторический и литературный памятник Средневековья // Тез. конф. по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л. С. 15–17.

1965

Сюжетные связи в «Седжарах Мелаю» // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки: Тез. науч. конф. Вост. ф-т ЛГУ. Л. С. 36–37.

1966

Индонезия // Все о балете: Словарь-справочник / Сост. Е. Я. Суриц; под ред. Ю. И. Слонимского. М.; Л. С. 43–45.

Культурная жизнь (в соавт. с Ю. В. Маретиным) // Народы Юго-Восточной Азии. М. С. 617–620.

1967

Глоссарий (словарь местных социальных терминов) // Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. Р.Ф. Итс. Л. С. 192–197.

О жанре «Седжарах Мелаю» // Тез. конф. по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л. С. 33–34.

1968

Батакский жрец (дату), его функции и атрибуты // Тез. конф. по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л. С. 40–42.

1969

Книги батакских жрецов в собраниях МАЭ // СМАЭ. Т. 25 С. 235–256.

1970

Конференция по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии (в соавт. с И. Г. Косиковым) // СЭ. № 6. С. 143–145.

Мифологические источники средневекового малайского памятника «Седжарах Мелаю» («Малайская история») // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / Отв. ред. И. А. Кривелев, Г. Г. Стратанович. М. С. 206–221.

«Седжарах Мелаю» (Малайская история) — историко-культурный памятник малайского средневековья: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л. 30 с.

Фольклорный компонент в «Малайской истории» («Седжарах Мелайю») // Фольклор и этнография / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л. С. 91–104.

1971

Синтез индуизма и шаманизма у батаков Суматры // Крат. содерж. докл. годич. науч. сессии Института этнографии АН СССР, 1970. Л. С. 89–91.

Historico-geographic and ethnographic themes in the Medieval Malay history «Sejarah Melayu» // Countries and peoples of the Pacific basin: Summaries of articles by Soviet scholars: For the XII Intern. Congr. of the Pacific Science Assoc., Canberra, Aug. 1971. М. Р. 120–125.

1972

Историко-географические и этнографические сюжеты в малайском средневековом произведении «Седжарах Мелайю» // Страны и народы Востока. М. Вып. XIII. Страны и народы бассейна Тихого океана. Кн. 2. С. 260–274.

О личности шамана // Крат. содерж. докл. годич. науч. сессии Института этнографии АН СССР. Л. С. 66–68.

Шаманизм и шаманский комплекс в Малайе и Индонезии // IV науч. конф. по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л. С. 60–62.

1973

Магические жезлы батаков Суматры // СМАЭ. Т. 29. С. 183–200.

Шаман и жрец у батаков Суматры // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии / Отв. ред. Г. Г. Стратанович. М. С. 117–131.

1974

«Корабль мертвых» у батаков Суматры (по коллекциям МАЭ) // СМАЭ. Т. 30. С. 167–180.

Малайзия // Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии / Отв. ред. А. М. Решетов. М. С. 210–231.

О личности шамана // СЭ. № 3. С. 104–111.

О понятии «шаманизм» в современной зарубежной науке // Крат. содерж. докл. годич. науч. сессии Института этнографии АН СССР, 1972–1973. 23–26 июля 1974 г. Л. С. 183–187.

1975

О традиционных способах лечения у уйгуров (по материалам летнего полевого сезона 1974 г.) // Этнографические аспекты изучения народной медицины: Тез. Всесоюз. науч. конф., 10–12 марта 1975 г. Л. С. 43–44.

[Рецензия] // СЭ. № 4. С. 180–182. Рец. на кн.: Бурман А.Д. Бирманская драма середины XIX века. М., 1973. 143 с.

1977

[Обмен мнениями] (В соавт. с Н. А. Бутиновым) // Народы Азии и Африки. № 5. С. 124–127. Рец. на кн.: Социальная организация народов Азии и Африки / Отв. ред. Д. А. Ольдерогге, С. А. Маретина. Л.

Миф о батакском жреческом жезле // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л. С. 27–37.

Сущность шаманизма в Индонезии // Крат. содерж. докл. годич. науч. сессии Института этнографии АН СССР, 1974–1976. Л. С. 137–139.

1978

Традиционные институты на территории Малайзии и Индонезии // Место религии в идейно-политической борьбе развивающихся стран: Тезисы рабочего совещания. М. 174–176.

1979

Значение идей Д. К. Зеленина для интерпретации образов малайской мифологии // Проблемы славянской этнографии / Отв. ред. А. К. Байбурин, К. В. Чистов. Л. С. 212–217.

Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука / Под ред. Ю. В. Маретина, Б. Н. Путилова. Л. С. 241–258.

Становление шаманизма у семангов Малайзии и австралийских аборигенов // Прошлое и настоящее Австралии и Океании / Отв. ред. К. В. Малаховский. М. С. 245–250.

[Рецензия] // СЭ. № 1. С. 181–184. Рец. на кн.: Членов М. А. Население Молуккских островов. М., 1976. 285 с.

1980

Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М. 274 с.

Новая коллекция батакских книг (опыт прочтения и интерпретации) // Крат. содерж. докл. сессии Института этнографии АН СССР, посвящ. столетию создания первого академического этнографо-антропологического центра. Л. С. 72–73.

1981

Адаптация малых народов Малайзии к современным условиям жизни // Всесоюз. конф. «Этнокультурные процессы в современном мире». Май, 1981 год: Крат. тез. докл. и сообщ. Элиста. С. 164–165.

Актуальные проблемы исследования шаманизма // СЭ. № 1. С. 154–161. Рец. на кн.: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. 531 p.

Индонезия, Малайзия и Филиппины // Этнография питания народов стран зарубежной Азии / Отв. ред. С. А. Арутюнов. М. С. 211–231.

1982

Малайзия. Семанги, сенои, джакуны // Малые народы Индонезии, Малайзии и Филиппин / Отв. ред. Н. Н. Чебоксаров, А. И. Кузнецов. М. С. 147–161.

О малайском этикете // Тез. докл. по итогам полевых этнографических исследований 1980–1981 гг., посвящ. 60-летию образования СССР. Нальчик. С. 248–249.

[Рецензия] // СЭ. № 4. С. 144–151. Рец. на кн.: Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980. 240 с.

1983

Куклы Востока // Декоративное искусство СССР. № 12. С. 36. Рец. на кн.: Соломоник И. Н. Традиционный театр кукол Востока. М., 1983. 184 с.

Ритуально-мифологическое значение риса в Индонезии // Крат. содерж. докл. науч. сессии, посвящ. основным итогам работы в десятой пятилетке. Л. С. 68–69.

1984

Новая коллекция батакских жреческих книг // СМАЭ. Т. 39. С. 120–135.

Коллекция предметов культуры и быта из Малайзии // СМАЭ. Т. 39. С. 136–147.

О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман-певец-сказитель) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б. Н. Путилова. Л. С. 35–41.

О традиционных способах лечения у алтайцев // Всесоюз. сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований, 1982–1983 гг.: Тезисы докладов. Черновцы. Ч. 2. С. 448–450 (в соавт. с Е. Е. Ситниковой).

1985

Заметки о малайском этикете // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л. С. 202–223.

Мифология риса у даяков племени нгаджу // Годич. науч. сессия Института этнографии АН СССР: Крат. содерж. докл., 1983 г. Л. С. 50–51.

Некоторые черты архаичного мировоззрения (по материалам работы Г. Н. Грачевой «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра XIX — начала XX вв.*/) // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным: Тез. докл. Томск. С. 118–121.

О некоторых вопросах архаического мировоззрения: По поводу книги Г. Н. Грачевой «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материале нганасан XIX — начала XX в.*/)» Л.: Наука, 1983. 172 с. // СЭ. № 3. С. 131–139.

[Рецензия] (в соавт. с А.К. Оглоблиным) // Народы Азии и Африки. № 4. С. 180–183. Рец. на кн.: Брагинский В. И. История малайской литературы VII–XIX вв. М., 1983. 495 с.

1986

Образ риса в обрядах лечения и погребения у даяков нгаджу (Южный Калимантан) // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии / Отв. ред. Н. Л. Жуковская. М. С. 73–88.

1987

Батакские коллекции Музея антропологии и этнографии АН СССР и их роль для изучения мировоззрения батаков // Проблемы развития культуры народов и изучения культуры по музейным коллекциям: Тез. докл. всесоюз. науч. конф. «Этнографическая наука и пропаганда этнографических знаний». Омск. С. 145–147.

1988

Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И. С. Кон, А. М. Решетов. М. С. 39–61.

Шаманизм, культура, этнические контакты в Евразии // СЭ. № 3. С. 143–151. Критический обзор изд.: Shamanism in Eurasia / Ed. M. Hoppal. Gottingen, 1984. Pt. 1, 2. 475 p.; Traces of the Central Asian Culture in the North / Ed. J. Lehtinen. Helsinki, 1986. 311 p.

1989

Особенности шаманизма в Юго-Восточной Азии // Становление региона: интеграционные процессы в Юго-Восточной Азии: Тез. науч. конф. М. С. 50–51.

How Siberian Peoples Regards to Hair // Uralic mythology and folklore / Ed. by M. Hoppál, J. Pentikäinen. Budapest. P. 309–313 (Ethnologica Uralica. 1).

Shamanism and Poetry // Shamanism: Past and Present / Ed. by M. Hoppal, O. von Sadowsky. Budapest. Pt. 2. P. 393–398.

Лунь шаманьцзхэнь (О шаманов) // Бэйфан миньцзу (Этнография Севера) (на кит. яз.) № 1 С. 107–112.

1990

Государственная политика и традиционное мировоззрение // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий: Тезисы и материалы докл. и сообщ. Всесоюз. науч. конф. Улан-Удэ. С. 9–12.

Образ индонезийской рисовой богини // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л. С. 180–191.

[Рецензия] // Народы Азии и Африки. № 1. С. 187–190. Рец. на кн.: Косиков И. Г. Этнические процессы в Кампучии. М.: Наука, 1988. 229 с.

1991

Мужские и женские роли в обряде охоты за головами у народов Индонезии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб. С. 159–170.

Ethnography in Indonesia: Culture and Imperative Needs of Development // Foreign Ethnology through the Eyes of Soviet Experts. М. Р. 120–142.

Роль традиционных институтов в современной Малайзии (*болох* и *пондок*) // Малайцы: этногенез, государственность, традиционная культура. М. С. 75–81.

1992

Миф — обряд — религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М. 216 с.

Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. А. К. Байбурин. СПб. С. 108–113.

Роль традиционных институтов в воспитании детей в современной Малайзии и Индонезии // Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии / Отв. ред. Н. А. Бутинов, И. С. Кон. М. С. 154–172.

У каких племен Малаккского полуострова был Н.Н. Миклухо-Маклай? // Маклаевские чтения, 1992 г.: Крат. содерж. докл. СПб. С. 16–19.

Роль шаманизма Юго-Восточной Азии для сравнительного изучения природы шаманизма // Шаманизм как религия. Генезис, реконструкции, традиции. Тезисы докладов международной научной конференции. Якутск. С. 33.

1993

Галина Николаевна Грачева: [Некролог] // ЭО. № 6. С. 165–166 (в соавт. с Е. В. Ивановой, Т. К. Шафрановской, А. М. Решетовым).

Духи // Религиозные верования / Отв. ред. В. Н. Башилов, И. Винкельман. М. С. 73–74. (Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5).

Миссионерство // Там же. С. 121–122.

Мистицизм // Там же. С. 122–123.

Теократия // Там же. С. 202–203.

Этнография в Индонезии // Этнографическая наука в странах Азии / Отв. ред. М. В. Крюков, А. М. Решетов. М. С. 178–209.

Этнография в Малайзии // Там же. С. 146–162.

Н. Н. Миклухо-Маклай. Путешествия по Малаккскому полуострову в 1874–1875 гг. Комментарии // Н. Н. Миклухо-Маклай. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М. С. 452–464.

1994

Николай Александрович Бутинов: К 80-летию со дня рождения и 50-летию работы в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого // Народы бассейна Тихого океана: Общество, история, культура СПб. С. 7–17 (Маклаевские чтения, 1993–1994 гг.) (в соавт. с А. М. Решетовым).

Буддизм в Малайзии // Там же. С. 118–129.

История индонезийских коллекций в Кунсткамере — Музее антропологии и этнографии РАН // Индонезия. Малайзия, Сингапур: Нусантарский сб., 1993/94 ак. год. СПб. С. 5–12.

Н. Н. Миклухо-Маклай об аборигенах и малайцах Малаккского полуострова // ЭО. № 1. С. 134–148.

Миф и ритуал (на материале духовной культуры народов Малайзии и Индонезии): Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. СПб. 31 с.

Борис Николаевич Путилов: (К 75-летию со дня рождения) // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 5–6. С. 451–471.

[Рецензия] // ЭО. № 1. С. 171–173. Рец. на кн.: Hamayon R. La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Paris, 1990. 880 p.

1995

Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова. М. С. 88–99. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам; Т. 1).

Искусство деревянной пластики батаков // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 2–3. С. 265–281.

Коллекция батакских тканей в МАЭ // СМАЭ. Т. 46. С. 94–107.

Об одном индонезийском племени и его исследователе // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 2–3. С. 360–367.

[Рецензия] // Восток. № 1. С. 191–196. Рец. на кн.: Соломоник И. Н. Традиционный театр кукол Востока. Основные виды театра объемных форм. М., 1992. 312 с.

[Рецензия] // ЭО. № 6. С. 171–172. Рец. на книгу: International Dictionary of Anthropologists / Gen. ed. Ch. Winters. N.Y.; L., 1991. 823 p.

1996

Взгляды Н. Н. Миклухо-Маклая на аборигенов Малаккского полуострова и малайцев // Выдающийся путешественник и гуманист: Материалы к Междунар. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. П. Л. Белков. СПб. С. 33–35.

Методическая разработка экскурсии по экспозиции «Народы Индонезии» // Методическое пособие для экскурсоводов / Отв. ред. Е. А. Окладникова. СПб. С. 66–74.

[Рецензия] // ЭО. № 6. С. 171–172. Рец. на кн.: International Dictionary of Anthropologists / Gen. ed. Ch. Winters. N.Y.; L. 823 p.

Даякские коллекции в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) // Индонезия, Малайзия: Сборник материалов по культуре Нусантары. СПб. С. 5–10.

1997

Выставка, посвященная 150-летию со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая // Кунсткамера вчера, сегодня, завтра / Отв. ред. Е. А. Окладникова. СПб. Т. 2. С. 87–97.

Капитан голландского флота Питер Сван и его новогвинейская коллекция в Кунсткамере // Там же. С. 109–120 (в соавт. с М. К. Йонгелинг).

Немного об истории и географии Маклаевских чтений // Этнография, история, культура стран Южных морей. СПб. С. 3–9 (Маклаевские чтения, 1995–1997 гг.).

Краткие заметки: Неизвестный автограф Н. Н. Миклухо-Маклая; Новая книга о Н. Н. Миклухо-Маклае // Там же. С. 49–50.

О батакской коллекции Кунсткамеры // Там же. С. 151–167.

[Рецензия] // Культура стран Малайского архипелага. СПб. С. 86–107. Рец. на кн. Ensiklopedia sejarah dan kebudayaan Melayu. Kuala Lumpur. 1994. 723 p. (в соавт. с А. К. Оглоблиным).

1998

К истории текста Седжарах Мелаю // «Северо-Запад — Юго-Восток». Северо-Западная междунар. (фин.-росс.) науч. сессия по Юго-Восточной Азии, 16–18 июня 1998 г.: Тезисы и материалы докл. рос. участников. СПб. С. 120–124.

Китай глазами средневекового малайского историографа // Кюнеровские чтения, 1995–1997 гг.: Крат. содерж. докл. СПб. С. 14–19.

Новая коллекция предметов из Индонезии // Музей — за горизонтом очевидного: Традиционное искусство в контексте музея / Отв. ред. Е. А. Окладникова. СПб. Вып. 1. С. 20–23.

Новая коллекция предметов культуры Индонезии в МАЭ РАН // Кюнеровские чтения, 1995–1997 гг.: Крат. содерж. докл. СПб. С. 116–117.

[Рецензия] // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 12. С. 419–425. Рец. на кн.: Piers Vitebsky. Dialogues with the Dead. The Discussion of mortality among the Sora of Eastern India. Cambridge University Press, 1993. 294 p.

Фестиваль Тайпусам // Наш следопыт. № 4. С. 10–11.

Мистический дар // Наш следопыт. № 8. С. 3.

Текстологические заметки об одной рукописи Sejarah Melayu // Нусантара. Юго-Восточная Азия. СПб. С. 10–13.

1999

[Рецензия] // Journal of Southeast Asian Studies. Vol. 30, № 2. P. 391–393. Рец. на кн.: Masing J.J. The Coming of the Gods. An Iban Invocatory Chant (*Timang Gawai Amat*) of the Baleh River Region, Sarawak. Vol. 1. Description and Analysis; Vol. 2. Text and Translation. Canberra, 1997. P. XII, 131; 447. Maps, Figures, Bibliography, Appendices.

Индонезийский этикет // Этикет у народов Юго-Восточной Азии / Отв. ред. Е. И. Иванова, А. М. Решетов. СПб. С. 132–149 (в соавт. с Ю. В. Бодровой).

М.Н. Серебрякова (1929–1997) // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 8–9. С. 272–273 (в соавт. с Е. В. Ивановой, Т. К. Шафрановской).

Средневековые малайские хроники как этнографический источник // III Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Москва, 8–11 июня 1999 г. М. С. 46.

Шаман-султан в средневековой Малайе // «Избранники духов», «Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм: Памяти В. Н. Баилова (1937–1998). М. С. 115–122. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 4).

Notes about Russian-Malay connections // Материалы докладов XI Европейского коллоквиума по индонезийским и малайским исследованиям, Москва, 29 июня – 1 июля 1999 г. М. С. 87. (Малайско-индонезийские исследования; XII).

2000

Судьба несостоявшегося шамана // Шаманский дар: К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. М. С. 187–190. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 6).

[Рецензия] // Нусантара. Юго-Восточная Азия. Сборник материалов. СПб. 2000. С. 126–132. Рец. на кн.: Kozok U. Warisan Leluhur. Sastra lama dan aksara Batak / École française d'Extreme-Orient. Jakarta, 1999. 159 p.

Шаманыцзя яньцзюпэз С. М. Шинокэглофу (С. М. Широкогоров как исследователь шаманизма) (на кит. яз.) // Шицзе миньцзу (Исследования по этнографии народов мира). № 3 С. 62–66 (в соавт. с А. М. Решетовым).

Шаманство и иные традиционные верования и практики: [О работе междунар. междисциплинар. конгресса] // ЭО. № 1. С. 49–50.

[Рецензия] // ЭО. № 5. С. 184–186. Рец. на книгу: Masing J.J. The Coming of the Gods. An Iban Invocatory Chant (*Timang Gawai Amat*) of the Baleh River Region. Sarawak; Canberra, 1997. Vol. 1. 132 p.; Vol. 2. 447 p.

2001

Вспоминая Чигринского (в соавт. с А. М. Решетовым, Е. В. Ивановой) // Кюнеровские чтения (1998–2000): Крат. содерж. докл. СПб. С. 157–164.

Забутые и новые публикации о Н. Н. Миклухо-Маклае // Австралия, Океания, Юго-Восточная Азия: Народы, история, культура: Крат. содерж. докл. СПб. С. 14–19. (Маклаевские чтения, 1998–2000).

Культура Океании и Н. Н. Миклухо-Маклай в трудах Б. Н. Путилова // Там же. С. 25–29.

Проблема диффузии элементов культуры на территории Пацифики // Традиционная культура Севера Тихого океана: Концептуальная схема коллективной монографии / Сост. Е. А. Окладникова. СПб. С. 32–35.

Россия и Индонезия в жизни голландки М. К. Йонгелинг // Кюнеровские чтения (1998–2000): Крат. содерж. докл. СПб. С. 149–156.

Шаман и певец у ибан-даяков Северного Калимантана // «Экология и традиционные религиозно-мистические знания»: Материалы междунар. интердисциплинар. науч.-практ. симп.; Москва, Абакан, Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М. Ч. 2. С. 256–267. Рез. англ.: с. 264–267 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 7).

Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма // Материалы междунар. конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвящ. памяти А. В. Анохина, Н. П. Дыренковой, С. М. Широкогорова. Москва, 7–12 июня 1999 г. М. С. 23–30 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 5, ч. 1) (в соавт. с А. М. Решетовым).

The fate of unfulfilled shaman // The 6th Conference of the International Society of Shamanistic Research. Viljandi. P. 40–41.

2002

Два героя в истории батаков // Страны и народы Востока. М.; СПб. Вып. XXXI. Страны и народы бассейна Тихого океана; Кн. 6. С. 133–142.

Международный интердисциплинарный научно-практический симпозиум «Экология и традиционные религиозно-магические знания» // ЭО. № 6. С. 134–147 (в соавт. с В. И. Харитоновой, Х. Л. Эдж, С. Майклсон).

2003

Некоторые современные проблемы истории и теории шаманизма // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: Материалы междунар. науч. конф. СПб., 2003. Вып. 1. С. 156–160.

О стиле «Седжарах Мелаю». On Style of Sejarah Melayu // Филология стран Нусантары (Индонезия, Малайзия, Филиппины, Восточный Тимор): Междунар. науч. сессия, 24–25 апр. 2003 г. СПб. С. 61–67.

Сергей Михайлович Широкогоров // ЭО. № 3. С. 100–119 (в соавт. с А. М. Решетовым).

М. Элиаде с позиции современных взглядов на шаманизм // V Конгресс этнографов и антропологов России, Омск, 9–12 июня 2003 г. М. С. 313.

2004

Николай Александрович Бутинов (1914–2000) // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб. С. 8–19 (в соавт. с А. М. Решетовым).

О культурных связях Петербурга со странами малайского мира // Там же. С. 289–303.

Жреческие жезлы в современной жизни батаков Суматры // Радловские чтения-2004: Тезисы докладов. СПб. С. 57–62.

Международный междисциплинарный научно-практический семинар-конференция «Сакральное в традиционной культуре: Методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов» // ЭО. № 2. С. 123–127 (в соавт. с В. И. Харитоновой).

Народы Малайского архипелага // Мифы и религии мира. М. С. 190–195.

Трансформация шаманизма и его творческая природа // Традиционное сознание: проблемы реконструкции / Отв. ред. О. М. Рындина. Томск. С. 93–102 (Сер. «Монографии»; Вып. 9).

Заметки об одном художественном каноне средневековой малайской литературы // Малайско-индонезийские исследования. М. Вып. XVI: [Сб. статей в память Б. Б. Парникеля]. С. 219–225.

2005

Batak Priests' Books in the MAE Collection. I // Manuscripta Orientalia: Intern. J. for Oriental Manuscript Res. V. 11 № 2. P. 37–55; ill.

Batak Priests' Books in the MAE Collection. II // Manuscripta Orientalia: Intern. J. for Oriental Manuscript Res. V. 11. № 3. P. 57–70; ill.

Батакская деревня в Петербургской Кунсткамере и в современной жизни // Кюнеровские чтения, 2001–2004 гг.: Крат. содерж. докл. СПб. С. 116–124.

Маклаевские чтения–2005 Хроника научной жизни // ЭО Online (сентябрь 2005) <http://journal.iea.ras.ru/online>.

Асли // Большая российская энциклопедия. М. С. 364.

2006

Культура народов Индонезии в некоторых европейских и индонезийских музеях // Радловские чтения 2006. СПб. С. 48–54.

Экспедиция на Суматру // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 6 / Отв. ред. Е. Г. Федорова. СПб. С. 71–81.

Sulalat-us-salatin: the Krusenstern Manuscript // Manuscripta Orientalia. Intern. J. for Oriental Manuscript Res. Vol. 12. N 2. P. 58–64.

Несколько слов о сборнике и его авторах // Историко-культурные связи народов Тихоокеанского бассейна. Маклаевские чтения 2002–2006 гг. СПб. С. 5–12.

Мария Сидоровна Бутинова // Там же. С. 12–23 (в соавт. с Е.В. Ивановой, А. М. Решетовым).

Тамара Константиновна Шафрановская // Там же. С. 23–34 (в соавт. с Е. В. Ивановой, А. М. Решетовым).

2007

The ritual and symbolic function of betel in Malaysia and Indonesia: past and present // Малайзия вчера, сегодня, завтра. Malaysia dulu, kini dan esok. М., 2007. С. 33–35 (на малайск., англ., русск. яз.)

Малайская рукопись Крузенштерна Сулалат-ус-салатин и ее культурно-историческое значение (I) // Памятники письменности Востока. № 1 (6). С. 118–147.

Малайская рукопись Крузенштерна Сулалат-ус-салатин и ее культурно-историческое значение (II) // Памятники письменности Востока. № 2 (7) С. 78–96.

Manuskrip Nusantara di Saint Petersburg: Tambahan Data // Sari.Jurnal Alam dan Tamadun Melayu. Kuala Lumpur, Jil. 25. P. 129–145 (в соавт. с А. К. Оглоблиным) (на индонез. яз.)

От редакторов // Культура и быт австронезийских народов (история коллекций и их собирателей). СМАЭ. Т. LIII. С. 3–6 (в соавт. с П. Л. Белковым).

Модели каро батакских домов в собрании МАЭ // Культура и быт австронезийских народов (история коллекций и их собирателей). СМАЭ. Т. LIII. С. 133–184.

Предисловие [А.М. Решетов] // Проблемы общей и региональной этнографии. В честь 75-летия А. М. Решетова. СПб. С. 3–13 (в соавт. с Е. В. Ивановой).

Один рассказ с комментариями из малайской рукописи Сулалат-ус-салатин // Проблемы общей и региональной этнографии. В честь 75-летия А. М. Решетова СПб., С. 64–72.

Бима // Новая российская энциклопедия. М., Т. III. (1) С. 200.

Бима-сумбанские народы // Новая российская энциклопедия. М., Т. III (1) С. 200–201.

2008

Сулалат-ус-салатин: малайская рукопись Крузенштерна и ее культурно-историческое значение. СПб., 672 с.; илл.

Ритуально-символическая роль бетеля в малайско-индонезийском регионе в прошлом и настоящем // Радловский сборник. СПб. С. 459–463.

Лодка, камень, гора в малайском мире // Индонезийцы и их соседи. Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович. СПб. С. 209–222. (Маклаевский сборник. Вып. 1).

2009

Иван Федорович Крузенштерн и российская малаистика // Жизнь, безопасность, экология. 2009. № 3–4. С. 417–421.

2010

Птица и змея у народов Индонезии // Радловский сборник. СПб. С. 319–322.

Александр Михайлович Решетов (1932–2009) // Восток (Oriens). № 3. С. 218–220. (в соавт. с Е. В. Ивановой).

«Pilipinas muna» — «Филиппины прежде всего!» // Антропологический форум. № 12. С. 1–13 <<http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/12online>>.

Предисловие // Австралия, Океания, Индонезия в пространстве и времени истории / Отв. ред. и сост. Е. В. Ревуненкова. СПб. С. 3–8 (Маклаевский сборник. Вып. 3) (в печати).

Инна Наумовна Соломоник (1932–2009) и театр кукол Востока // Австралия, Океания, Индонезия в пространстве и времени истории / Отв. ред. и сост. Е. В. Ревуненкова. СПб. С. 331–344 (Маклаевский сборник. Вып. 3) (в печати).

Составление, редактирование, ответственное редактирование

1970

(Сост., авт. предисл., перев.) При лунном свете: Новеллы писателей Индонезии: [Перевод с индонез.]. М., 143 с.

1981

Идрус. Хейхо, Рассказ о коротких штанах, Кота-Гармони [Перевод с индонез.] // Избранные произведения писателей Юго-Восточной Азии. М. С. 266–276.

1993

(Сост., подг. текстов, коммент.) Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений: В 6 т. М. Т. 2. Путешествия 1874–1887 гг. Дневники, путевые заметки, отчеты / Отв. ред. Д. Д. Тумаркин. С. 5–88, 452–464.

1994

(Сост., подг. текстов, коммент.) Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений: В 6 т. М. Т. 4. Статьи и материалы по антропологии и этнографии Юго-Восточной Азии и Австралии. Статьи по естественным наукам / Отв. ред. Д. Д. Тумаркин. С. 6–43, 252–258.

(Отв. ред.) Народы бассейна Тихого океана: Общество, история, культура. СПб. 194 с. (Маклаевские чтения, 1993–1994 гг.) (соредакт. А. М. Решетов).

1997

(Отв. ред.) Этнография, история, культура стран Южных морей. СПб. 246 с. (Маклаевские чтения, 1995–1997 гг.) (соредакт. Н. А. Бутинов).

2004

(Член редкол.) Традиционное сознание: проблемы реконструкции / Отв. ред. О. М. Рындина; Редкол.: А. К. Байбурун и др. Томск, 2004. 368 с. (Сер. «Монотрафии». Вып. 9).

2005

(Отв. ред.) Иванова Л. А. Куковская коллекция Петербургской Кунсткамеры: Проблемы источниковедения и атрибуции / РАН. ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М. 308 с.: илл.

2006

(Отв. ред.) Историко-культурные связи народов Тихоокеанского бассейна. СПб., 304 с. (Маклаевские чтения, 2002–2006 гг.)

2007

(Отв. ред.) Культура и быт австронезийских народов (история коллекций и их собирателей). СМАЭ. Т. LIII. СПб. 364 с. (соредакт. П. Л. Белков).

(Отв. ред.) Проблемы общей и региональной этнографии. В честь 75-летия А. М. Решетова (соредакт. Е. В. Иванова, Е. Д. Петрова). СПб. 436 с.

2010

(Отв. ред.) Австралия, Океания, Индонезия в пространстве и времени истории. СПб. 352 с. (Маклаевский сборник. Вып. 3) (в печати).

Составитель Т. И. Шаскольская

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

АБОРИГЕНЫ 391–407

Малаккский полуостров 9, 20, 21, 391, 393–395, 401, 402
образ жизни 396, 401, 403–406
языки 397–403, 406–407
исследования Н.Н. Миклухо-Маклая 392–407

АМАЙОН Р. 537–542

теория шаманизма 537–542

БАТАКИ 39–45, 103–120, 122, 190, 195–205, 226, 240–244, 247, 250–257, 279, 282, 286–288, 294, 304, 317, 320, 336, 342, 358–360, 360–369, 493
тоба 42–44, 103–104, 106–107, 109–120, 122, 159, 188–190, 195–204, 241–244, 250, 257, 288–289, 300, 336, 340, 347, 359–363
каро 42–44, 103, 106–113, 115–121, 139, 144, 159, 188–190, 196–201, 203, 241, 243–244, 250, 252, 257, 288–289, 294, 298, 336, 338–340, 347, 358, 360, 363–365, 367–370
англола 103, 159, 196, 241, 336, 363
мандайлинг 103, 106–107, 109–111, 114, 116
сималунгун 189, 241, 243–244
история 188–195
Си Сингамангараджа XII 188–195, 198, 202, 204, 361
поселения 200–201, 203, 363–370
традиционное мировоззрение 39–47, 103–122, 202–205, 247–267, 273, 279–292, 358–362
воспитание детей 103–122
музейные коллекции 267–306, 316–335, 336–348, 363–370

ВИТЕБСКИЙ П. 543–552

Восточная Индия 543
сора 543, 545, 546, 548–551
картина мира 543, 545, 548–549
шаманизм 543, 550–551

ГРАЧЕВА Г. Н. 488, 490, 507–521, 531–532
нганасаны 490, 500, 505, 507–521, 531, 537
традиционное мировоззрение 507–521

ГРУБАУЭР А. 248, 316, 336, 347, 348, 358
батакские коллекции 247–306, 316–348, 358–370

ДАЯКИ 22–24, 61, 65–70, 87–102, 123–130, 287, 297–305, 468, 489, 495, 516, 519
ибан 24, 67, 123–124, 126–129, 172–173, 233, 235–239, 305, 468, 495, 519
кайян 23–34, 173, 296
нгаджу 61, 66–67, 69–70, 87, 90–102, 129–130, 297, 300–301, 304–305, 468, 489, 495, 516, 519
охота за головами 123–130
погребальный обряд 87–92
поэт 65–70
сказитель 65–70

ЭЛИАДЕ М. 303, 438, 447, 450, 456–470, 485, 526
теория шаманизма 456–470

ЖРЕЧЕСКИЕ КНИГИ 39, 232, 240–244, 247–272, 316–335, 347
батакские 39, 232, 240–244, 247–272, 316–335, 347
исследования П. Фоорхуве 39, 240, 242–243, 267, 316, 324, 329
исследования Ули Коцока 240–244

ЖРЕЧЕСКИЙ ЖЕЗЛ 39–47, 103, 110, 121, 188, 192, 201–202, 204, 232, 247, 273–292, 339–340, 358–362, 369, 530
батакский 39–47, 273–292, 358–362
в ритуалах вызывания дождя 40–42, 44, 46, 192, 279–281, 290–291
в военных операциях 44, 192, 279, 290–291, 358
в современных погребальных комплексах 204, 360–362
символ мирового дерева 45–47, 286

ЖРЕЦ 41–43, 46–47, 61, 65–66, 69, 91, 91–103, 108–116, 119, 128–130, 192, 200, 234, 241–243, 247–273, 280, 282–283, 286, 289–290, 294, 300, 305, 316–336, 339–340, 358–360, 366, 489, 495, 519, 533
батаки 46–47, 103, 106, 108–111, 113–114, 116, 119, 192, 200, 234, 241–243, 247–273, 280, 282–283, 286, 289–290, 294, 300, 316–336, 339–340, 358–360, 366
даяки 61, 66–68, 91, 95–98, 128–130, 305, 495, 519, 533
основные функции 61–69, 91, 96–98, 103, 106, 108, 247–272, 316–335

ИНДОНЕЗИЯ, народы

батаки 39–45, 103–120, 122, 190, 195–205, 226, 240–244, 247, 250–257, 279, 282, 286–288, 294, 304, 317, 320, 336, 342, 358–360, 360–369, 493
ибан 24, 67, 123–124, 126–129, 172–173, 233, 235–239, 305, 468, 495, 519
нгаджу 61, 66–67, 69–70, 87, 90–102, 129–130, 297, 300–301, 304–305, 468, 489, 495, 516, 519
тораджи 124, 128–129
яванцы 50, 61, 150, 152, 287–288
сунданцы 50, 288
пища 48–64
театр 104, 127, 232, 150, 153–154, 181, 220–222, 311, 314
этнографическая наука 136–176

КОРАБЛЬ МЕРТВЫХ 293–306, 347

батаки 293–306
шаманский комплекс 293–306

КУНЧАРАНИНГРАТ Р. М. 137, 141–144, 146–147, 150, 155–56, 160–162, 170, 175, 176

теория этнографии 141–143, 147, 150, 155–156, 160–162
этнография Индонезии 136–162

КОСИКОВ И. Г. 213–216

Камбоджа 213–216
этнические процессы 213–216

КОЦОК У. 240–244

батакская история 241–243
письменность 243–244

МАЛАЙЗИЯ 7–38, 48–64, 131–135, 163–176, 186–187, 307–315

этнические процессы 20–38
история 7–38, 186–187
культура 28–38, 71–86
пища 48–64
традиционные институты 131–135
музейные коллекции 307–315
этнографическая наука 163–176

МАЛАЙСКАЯ ИСТОРИЯ 7–11, 13, 18

(см. также Седжарах Мела(й)ю)

- МАЛАЙЦЫ 20–38, 71–86, 165, 170, 175, 185, 209, 286, 288, 307–315, 404
культура 28–38
коллекции 307–315
этикет 71–86
- МАЛАККСКИЙ ПОЛУОСТРОВ 9, 20, 21, 391–407, 393–395, 401, 402, 3
аборигены 91–407
исследования Н.Н. Миклухо-Маклая 91–407
- МАЛАККСКИЙ СУЛТАНАТ 7–19, 21, 25–27, 184–187, 228
история 7–19, 21, 25, 228
культура 7–19
отношения с Китаем 26–27, 184–187
- МАШМЕЙЕР К. 336–337, 340, 342–343, 347, 364
батакские коллекции 247–272, 335–348, 363–369
- МЕЙССНЕР Г. 248, 294, 316, 336–340, 347, 358, 363–364, 368
батакские коллекции 247–272, 335–348, 363–369
- МИКЛУХО-МАКЛАЙ Н. Н. 133, 172, 206, 413–416, 349–357, 392–407
исследования 392–407
коллекции 349–357
- МОЛУККСКИЕ О-ВА 49, 206–212, 297
этнические процессы 206–212
языки 206–212
- НОММЕНСЕН И. Л. 190–193, 198, 360
батаки 192, 197, 323
христианство 192, 197, 323
- ОГЛОБЛИН А. К. 71, 76, 80, 255, 307–315
музейная коллекция 307–315
- ОРЛОВ А.С. 15–17
древнерусская литература 15–17
фольклорные формулы 15–17
- ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД 67, 87–92, 204, 500–506
- ПУТИЛОВ Б. Н. 99, 238, 349–350, 357, 373–390, 408
творческий путь 373–390

РИС 87–102

- душа 87–102
- человеческая сущность 87–102
- шаманско-жреческая роль 87–102
- функции в ритуале 87–102

РИТУАЛ 67, 87–92, 123–130, 204, 500–506

- погребальный 67, 87–92, 204, 500–506
- охота за головами 123–130
- роль сакрального языка 65–70
- становление поэтического творчества 65–70

СЕДЖАРАХ МЕЛА(Й)Ю 7–19, 26, 73, 78, 81, 185–187

- (см. также Малайская история)

СИ СИНГАМАНГАРАДЖА XII 188–195, 198, 202, 204, 361

- батаки 188–195, 198, 202, 204, 361
- национальный герой 188–195, 198, 202, 204, 361

СВАН П. 408–416

- биография 409–410
- новогвинейская коллекция 410–416

СИБИРЬ, народы 471–482, 490, 493–494, 496–521, 531, 537, 539

- алтайцы 471–482
- нганасаны 490, 500, 505, 507–521, 531, 537
- теленгиты 471–479, 511
- буряты 500, 502–503, 505, 539
- традиционное мировоззрение 471–479, 496–506
- обряды 496–506
- картографирование 498–506
- шаманизм 471–482, 493–494, 497, 518–521

СОЛОМОНИК И. Н. 217–224

- театр кукол Востока 217–224

ТОРАДЖИ 123–130

- охота за головами 123–130
- жрица 123–130
- поэзия 123–130
- трансвестизм 123–130

ФООРХУВЕ П. 39, 240, 242–243, 267, 316, 324, 329

- батаки 39, 232, 240–244, 247–272, 316–335, 347
- жреческие книги 39, 232, 240–244, 247–272, 316–335, 347

ЧЛЕНОВ М. А. 206–212

Молуккские острова 206–212
этнические процессы 206–212
языки 206–212

ШАМАН 447–455, 471–495, 507–521

личность 447–455, 480–482
функции 471–479, 507–521
поэт 510–519
актер 452–455

ШАМАНИЗМ 483–495, 522–542

теория 483–495, 538–539
символика 486–489, 541–542

ШЕРЕР Х. 87–102, 129

нгаджу 87–102, 129
погребальный обряд 87, 90–92
обряд исцеления 98–99

ШЕФОЛД Р. 177–183

секуддей 177–183
символика ритуала 182–183

ШИРОКОГОРОВ С. М. 417–440, 452, 467, 485–486, 528–529, 542

биография 420–424
тунгусы 424, 432–440
теория этноса 425–430
теория шаманизма 432–440

ENGLISH SUMMARIES

Foreword

Theory and Deep Knowledge of Details

Maria V. Stanyukovich

Elena V. Revunenkovna is a researcher whose influence reaches far beyond her main area of study, i.e. anthropology of Indonesia and Malaysia (primarily the traditional world view of the Malay and the Batak), and shamanistic studies. Her works are characterized by the combination of theory and acute interest to finest details. Elena V. Revunenkovna widely publishes as textologist, translator, philologist, theoretician in the area of shamanistic worldview and practices, is a student of the symbolism of material culture, and is a museologist. She is also a university lecturer and field anthropologist.

In addition to the papers presented in this collection (1960s up to present) and those that did not fit into it, Elena V. Revunenkovna has authored three books. They are: “The Peoples of Malaysia and Western Indonesia (Some Aspects of Spiritual Culture)”, 1980; “Myth–Ritual–Religion (Approaches to the Issue as Seen on the Indonesian Materials)”, 1992, and “Sulalat-Us-Sulatin: Krusenshtern’s Malay Manuscript and Its Cultural and Historic Value”, 2008. Currently she is working on a fourth monograph on Batak culture that will summarize many decades of studies of Batak mythology and ritual, collections of our Museum (priests’ magic staffs, textiles, objects of traditional ritual paraphernalia and art), translation and interpretation the Batak sacred texts (pries books), as well as fieldwork among Karo and Toba Batak.

The first book has a story worth telling. Despite the title, it is actually a study in theory and practice of shamanism as a phenomenon of human culture, based on the wealth of materials from Insular Southeast Asia, Central Asia, Siberia and others. Publication of the book manifested and actually initiated a new stage in development of shamanistic studies in our country.

Shamanistic studies, starting in Russia as early as in the XVIIIth century, have been very strong here until 1930s. In “Materials for bibliography of Russian studies on shamanism of Northern Asia” (Leningrad, 1932) the outstanding anthropologist A. A. Popov, whose theoretical and descriptive works on Siberian shamanism mostly remained unpublished until recently, discusses 650 books and articles; corresponding Russian writings on shamanism of Southern Siberia, Northern America and Central Asia not being included. As Revunenkovna showed in her 1980 book, the mainstream of shamanistic studies in Russia as well as worldwide till

1930s was a psychopathological approach. It explained shamanistic practices by the idiosyncratic features of shaman's personality which was considered as psychologically abnormal and unbalanced.

At the same time, Russian specialists on folklore and particularly on oral epic tradition since the middle of the XIXth century have researched epics in connection to their ritual functions. Since the pioneering works published by Vassiliy V. Radlov and Grigoriy N. Patanin, Russian epic studies regarded an epic singer and a shaman as related artistic figures, endowed with a similar (though not necessarily identical) sacred gift received from the spirits. In many cases the process of acquiring the gift of an epic singer has a lot in common with the well-known "shaman's illness" that precedes the formation of a shaman. In different cultures these two ritual specialists demonstrate a variety of interrelations and combinations of functions.

This approach, the key both to shamanistic and epic studies, has been freely developed in our country till the 1930s. This is the time when a non-psychopathological approach to the personality of shaman started to develop in the Western anthropology, not without the influence of the English-language publications by L. Ya. Shternberg, W.G. Bogoraz, their former student S. M. Shirokogoroff etc. Simultaneously, in the Soviet Union, the 1930s were the period of most severe repressions, physical as well as ideological. The pre-1930 Russian research tradition was not lost, but survived in disguise, or in unpublished works kept in the archives. A classic example is A. A. Popov, whose unpublished manuscripts on Siberian shamanism kept in the archive of our Institute and Museum of anthropology and Ethnography (Leningrad) were thoroughly studied by every student of shamanism. N. Dyrenkova and G. M. Vasilevich, S. V. Ivanov, their younger colleagues G. N. Gracheva and E. A. Alexeenko that belong to E. V. Revunenkov's generation; V. M. Zhirmunsky, V. Ya. Propp, B. N. Putilov — this is just a short list of researchers that contributed a lot to the theoretic development of shamanistic and oral literature studies.

The achievements of the best representatives of Russian anthropological tradition that fall into the Soviet period still remain largely unknown to a non-Russian-speaking research community. Language barriers as well as a simplistic approach have resulted in the predominant view that the researchers who lived in the Soviet Union universally shared Soviet ideology and worked within its framework. Elena V. Revunenkov belongs to a powerful non-Soviet tradition of research that survived during the Soviet times. As opposed to formal leaders who shared Soviet ideology and enjoyed career and economic benefits, anthropologists and folklorists, archeologists and linguists of the Elena V. Revunenkov's kind enjoyed informal leadership in our research community. They had nothing to "rethink" or "transform" in their ideas after the Perestroika. Any paper by Elena V. Revunenkov in this volume is the proof.

Papers and reviews by Elena V. Revunenkov

1. Ethnography, Folklore, History of Nusantara

1970 Oral Literature Components in «Sejarah Melayu» (The History of Malaya)

This paper is dedicated to the analysis of the mythological, magical and legendary motifs which reflect the history of ancient and medieval Malaya and Indonesia in the famous XV–XVI century manuscript “Sejarah Melayu”. A detailed and thorough study of these story lines in the context of other Malayan texts, as well as in comparison with epic themes in other cultures, helps to reconstruct a part of lost oral epic poetry and narratives which preceded Malayan written traditions.

1974 Malaysia

This paper describes ethnic processes in contemporary Malaysia — the interrelations between its three main ethnicities, the Malays, the Chinese and the Indians. Challenges which the indigenous people (**orang asli**) face when introduced to modern life are also discussed, as are their attempts to assimilate the indigenous population.

1977 The Batak Myth on The Staff of a Priest

This paper explores the XIX — early XX century studies of the Batak priest (magic) staffs. Those studies tended to connect the myths of the origin of the magic staff with its function in rain invocation rituals. Having studied carefully the symbolism associated with a staff carving tradition and the rituals in which the staff “participates”, the author comes to conclusion that there is no full isomorphism between the myth, the ritual, and the function of the staff. They overlap only partially. This long-term partial overlap resulted, however, in mutual counterinfluences: the myth attained an etiological function, explaining pictures and decorations on the staff, and with the development of carving technique the decorations began to illustrate existing myths, consolidating the mythological perception in art.

1983 Food of Malaysia and Indonesia

The paper describes the traditional cuisine of the Malayo-Indonesian area. Complex food preparation technology is a result of the indigenous culinary tradition enriched by Chinese and Indian influences.

1984 On the Roots of Poetry in Indonesia (Shaman–Singer–Epic Singer)

The article shows the functional merge and continuity between the shaman, the singer and the story-teller among the peoples of Indonesia (the Ngaju and Iban Dayaks, the Malaysians and the Torajs), making comparative and typological parallels. The shaman's rich lexicon, experimentation with metaphorical and symbolic descriptions, skillful rhythmic partitioning of speech, usage of phonetic word variations, euphony and rhymes provided the means to experiment, to play with words, and to create and apply various stylistic devices. These ultimately led to the creation of the art of the word, to poetry.

1984 Notes on Malay Etiquette

This paper describes some aspects of the traditional communication culture of the Malaysians within the nation of Malaysia. Obedience, tolerance, calmness, courtesy, desire to please, respect to the elders and those of higher social status — all these qualities were highly valued in ancient and medieval times. They are rooted in court etiquette and still determine the principles of communicative behavior and ritualized interactions in modern Malaysian society.

1986 Rice in Healing and Burial Rituals Among the Ngaju Dayaks (Southern Kalimantan)

This paper presents an interpretation of Dayak incantations as sung by a priestess during burial rituals and in rituals performed to chase away evil spirits of the dead. The incantations were recorded in the 1940s by the prominent missionary scholar H. Schärer during his stay with the Ngaju Dayaks. The priestess' actions involve interaction with rice. Her addressing rice as if it were a person and appealing to its soul shows the multifaceted symbolism of the rice, which is regarded as an intermediary between Nature and Humans. The article also demonstrates the complex relationship between the ritual and its oral accompaniment — the myth.

1988 The Notion of a Child in Batak Traditional Concepts of Northern Sumatra

The paper is dedicated to various aspects of child rearing and socialization in different Batak tribes of Northern Sumatra. Thorough attention is given to the pregnant woman's behavior, to special name-giving rituals, to rituals dedicated to the appearance of the first tooth and hair, and to rituals designed to strengthen the child's vital force, etc. By puberty (12–14 years of age), when main life cycle rituals have already been performed, adolescents become separated from their parents. They become full fledged members of the society, capable of making their own decisions about important matters such as marriage and family life.

1991 Male and Female Roles in Head-hunting Rituals in Indonesia

The article describes the stereotypes of male and female behavior of the Iban and Ngadju Dayaks (Northern and Southern Kalimantan) and Toradja (Central Sulawesi) in the head-hunting ritual. The author pays special attention to the role of women in these rituals; their task was to support men and to preserve the male vital force. Although spatially separated while performing this ritual, men and women acted in unison, working to ensure success of the operation together, albeit by different means. Active participation of women — especially priestesses and female shamans — in rituals, normally associated with men, lead to increased literary creativity and emerging of poetry among women.

1991 On the Role of Traditional Institutions in Present-day Malaysia (*bomoh* and *pondok*)

This paper studies the role of traditional medicine and traditional education in Malaysia. *Bomoh* (Malay *bomor*), “physician, witch-doctor, shaman, chief”, is an old institution associated with certain ways of healing and shamanistic perceptions. It interacts both with the doctrines of Islam and contemporary medical knowledge. The *pondok* (Malay for a “shack, hovel or cabin”) is a special system of Muslim education and upbringing in agricultural regions where rice irrigation is practiced. In spite of development of ‘medrese’ (formal institutions of Muslim education), the system of “pondok” still plays a very important role in preserving Islamic tradition in the remote regions of the country.

1993 Anthropology in Indonesia

The paper is an overview of history of anthropology in Indonesia — from its birth following Indonesia’s independence in 1945 until the 1990s. From the very beginning anthropology in Indonesia was an applied discipline. The main goal was to help the economic, cultural and national development of the country. Social and political needs of the newly independent country defined the character and direction of the Indonesian anthropological science; These needs gave it the features which differentiated it from the anthropology of other countries in South East Asia which had avoided revolutionary turbulence. In this paper, the author’s goal is to show the relationship between anthropology as a science and the country’s life in different periods of its existence. The paper describes how creation of the pool of well trained anthropologists and ethnographers lead to the evolution of the ideas about the purpose and goals of anthropology and to expansion of the anthropological research methods. The paper stresses the contribution to Indonesian anthropology made by the prominent scholar R.M. Kuncharaningrat and his followers.

1993 Anthropology in Malaysia

This article describes milestones in the history of Malaysian anthropology which, in spite of the country's independence, mainly followed the course of the British school of anthropology. Beginning in the mid-60ties, Malaysian scholars started to show more independence and initiated their own research. Malaysian anthropological studies tend to focus on the problems of social institutions, especially the problems of national cultural integration. Contemporary Malaysian anthropology clearly reflects the social, economic and national developments of the country. Many studies look into specific problems of particular nationalities, their social organization and participation in the nation formation.

1995 Notes on One Indonesian Tribe and The One Who Studied Its Culture [R. Schefold] [R. Schefold]

This article presents a review of the book “Lia: Das grosse Ritual auf den Mentawai-inseln” by prominent ethnologist Reimar Schefold (Berlin, 1988). The book is the first study of the Sekkudai — a small ethnic community living on Siberut Island. The author lived amongst the Sekkudai for 4 years, became a full-fledged member of their community and actively participated in the ritual of “Lia”. Lia is the main ritual of the Sekkudai community, which lasts for approximately one month. The author offers a thorough description of this ritual celebration and its symbolism. The book, thought provoking and brilliant, became one of the milestones in Indonesian anthropology as well as general studies in theoretical anthropology.

1998 China Through the Eyes of a Medieval Malay Historiographer

Events of ancient and medieval history were frequently described in both Chinese official historiography and Malayan historical writings such as the Malayan medieval epic “Sejarah Melayu”. Comparison of the two traditions allows reconstruction of the relationships between those two countries. The medieval Malayan Sultanate, although recognizing China's supremacy, was *de facto* independent from the very first days of its existence and its relations with China were guided by its own interests. In general, those relations were defined by the mutual interests of two countries.

2002 Two Heroes From Batak History

This article was written after a trip to Northern Sumatra in August 1999. The trip was funded by the grant provided by the G.B.Locher Fund named after the outstanding Dutch ethnologist. One of the greatest impressions of the trip was the

abundance of monuments dedicated the last ruler of the independent Batak country, Si Singhamangaraja XII (1858–1907) and to the first Christian missionary Ingwar Ludwig Nommensen (1834–1918). Si Singhamangaraja XII was a leader of Batak's fight for the independence. He was a prominent military commander, a ruling priest, and a reformer. He became a true national hero not just for the Bataks, but for all the Indonesians. The legacy of Ingwar Ludwig Nommensen is also treated with great respect. He was the first one to convert Toba Bataks to Christianity. One can frequently see Nommensen's portraits in houses, next to the photographs of family members or snapshots of important events. These two prominent historical figures lived in the same historical period and maintained constant contacts with each other, in spite of differences in their religion. The two, who held each other in high regard, are now the most respected heroes in Batak history.

2006 Fieldwork in Sumatra

This is a report of the author's trip to the Northern Sumatra in July–August 1999 funded by the grant by the G.B.Locher Fund, which is named after this outstanding Dutch ethnologist. The author visited regions populated by the Karo and the Toba Bataks. During her trip the author was working under the aegis of the Protestant Church. The article describes the author's participation in everyday life of a traditional Batak village and in their burial rituals. The author observed the process of making traditional Batak textiles in the village well-known for this craft. Observations which were made during socializing with the Karo and Toba Bataks include differences in general disposition, social mobility opportunities and general social attitudes. Changes in traditional Karo Batak architecture and a new function of the Batak Magic Staff are discussed.

1.2. Reviews

1979 Chlenov M. A. Population of Moluccan Archipelago. M., 1976. 285 p.

The reviewed study is the result of two years of fieldwork by Michail Chlenov in the Moluccan Archipelago. Basing his conclusions mainly on his own observations and collected materials, he presented his view of the major periods of the Moluccan ethnic history, offered a detailed description of the ethnic structure of the region and proposed his own classification of the Moluccan languages.

1990 Kosikov I. G. Ethnic Processes in Cambodia. M., 1988. 229 p.

This book is the first attempt to investigate the ethnic processes in independent Cambodia, from 1953 till mid-eighties of the XXth century. The author, who lived in Cambodia in the period of 1960s–1970s, offers some ideas on the national

struggle for freedom and independence. Many of the problems discussed in this publication reach beyond the Cambodian material and are related to national conflicts plaguing different countries in Europe and Asia. However, this book is primarily about the national tragedy of Cambodia and about the people of this country. The love for Cambodia and its culture shines through every page of this interesting book.

1995 Solomonik I. N. Traditional Oriental Puppet Theater. Main Types of Theater Using Three-dimensional Forms. M., 1992. 312 p.

This book is an overview of the history and theory of the Oriental puppet theater and is rich in material and detail. The area from the Far East to the Middle East, South and Southeast Asia is covered, as is the period from the origin of the puppet theater until the present day. The author presents her own approaches to the process of historical formation of the puppet theater and provides a classification of three-dimensional puppets. The classification is based on a formal principle, i.e. methods of manipulating puppets. The strongest point of the book is the detailed analysis, systematization and classification of the material relating to aesthetics of the puppet theater. At the same time it is important to mention that the author's approach suffers from a certain simplification in a non-esthetical area of the theater, and also reveals too strong a tendency to the idea of stadial development of it. The author also traces direct and indirect influences of the oriental puppet theatre on the European tradition and defines the ways of intrusion of the Javanese puppet into the Russian puppet theatre. This is truly a new page in the history of puppet theatre.

1997 Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu. Kuala Lumpur. 1994. Jilid 1. A–E. XXIX, [2], 723 h. (Co-authored by A.K. Ogloblin)

The article is written as a response to the publication of the first volume of “Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu” — “The Encyclopedia of Malayan History and Culture”. This is the first publication of its kind in the history of Malaysian studies. The content of the encyclopedia is presented by four major subjects: history, philology, art theory, and ethnology. Several articles describe the characteristics of the Malaysian epic literature, both of local origin and that which appeared with the advent of Islam (Epik Melayu, Epik Islam, Epik warisan Islam). The ethnological part contains the articles on various ethnic groups of Malaysia and Indonesia, on their rituals, customs, games and entertainments, as well as on their art and material culture. Also contained are articles dedicated to traditional attire, food, agriculture, handicrafts and others that provide additional data on everyday life and rituals. The book presents a panoramic view of the Malay world from ancient time to our days, making it a valuable source for the students of the Southeast Asia.

2000 Masing J.J. The Coming of the Gods: An Iban Invocatory Chant (Timang Gawai Amat) of the Baleh River Region, Sarawak. Canberra, 1997. Vol. 2, 447 p.

The reviewed book is a study of the main ritual of the Iban of the Northern Kalimantan. This ritual is performed to honour the god of war, *Singalang Burung* (or *Lang*), depicted as a bird of prey, a hawk or a falcon. The god is also a deity of head hunting that was practiced by this ethnic group in the past. The author, James Jemut Masing, is an Iban himself; he studied ethnology at the Australian National University. The first volume contains the analytical part of the study, and the second one composed of annotated texts of ritual songs (*timang*) and their translations. The author analyzes Iban head hunting ritual in a cultural context, revealing economic, psychological, religious, magical, symbolic and aesthetic aspects of this complex phenomenon. A considerable part of this work is dedicated to the functions of a singer of ritual songs, the '*lemambang*'. This creative study in the Iban traditional myth and poetics is heavily influenced by the Perry-Lord theory of "formulas" in oral epics. In contemporary life, when head hunting is no longer practiced, the *lemambang* songs and the ritual itself have not disappeared and are performed regularly. The present goal of the ritual is to ensure prosperity of a particular family as well as of the community in general.

2000 Kozok Uli. Warisan Leluhur: Sastra lama dan aksara Batak / École française d'Extrême-Orient. Jakarta: Gramedia, 1999. 159 h.

This review introduces the book by Associate Professor of the University of Hawai'i Dr. Uli Kozak, an authority in Batak traditional writings, a former student of the prominent Dutch ethnologist Voorhoeve. Voorhoeve is himself a leading expert in Batak culture and their written tradition, primarily in Batak priest books. For fifteen years Dr. Kozak taught at one of the universities in North Sumatra, thus gaining the opportunity to study Batak life. He examined hundreds of Batak manuscripts, researching them from a paleographic point of view as well as from the point of view of content analysis. This book contains a history of the Batak languages, descriptions of the Batak literary and folklore genres, with the focus on the priests and the priests' books, and reports on the Batak material culture. The book summarizes the research of several generations of ethnologists starting in the XIX century. This book is of enormous practical value for students of the Batak language and manuscripts.

II. Museum collections

1969 Books of Batak Priests in the Collection of MAE

This paper describes the collection of Batak sacred manuscripts known as priest books. The Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) acquired them at the beginning of the twentieth century from the German collectors

G. Meissner, C. Maschmeyer, and A. Grubauer. The article deals with the process of creating the book and with characteristics of the manuscripts' esoteric language. A detailed description of the manuscripts' contents closely related to the Batak priest's ritual activities is offered. The texts provide insights into medical, fortune-telling and warfare aspects of the priest's activities. Translations of the priest's incantations are also included. An index of all the subjects mentioned in the 16 books concludes this article.

1973 Magic Staffs of the Bataks of Sumatra

This paper presents a description of one of the main attributes of the Batak priest, the magic staff, more specifically, to the magic staffs held by Kunstkamera and acquired at the beginning of the twentieth century from the German collectors G. Meissner, C. Maschmeyer, and A. Grubauer. The staffs are considered examples of Batak wooden sculpture. The article analyzes semantics of the main types of staff decoration: human faces and various animals. The author pays special attention to the staff origin myths and to the staff's double function: to bring harm to enemies and to invoke rain. Two main types of the magic staffs are defined, each bearing a special name. These two types have slightly different functions and different artistic designs.

1974 "Ship of the Dead" of the Bataks of Sumatra (on the Basis of MAE Collection)

This paper describes two objects from the Karo-Batak funerary cult, "Ships of the Dead". These objects were presented as a part of the large Batak collection by the German collector Georg Meissner in 1897. The author treats the "Ship of the Dead" in the context of the Batak life cycle, where a concept of a ship or a boat plays an important role and is associated with concepts of life and death; they are interpreted as continuation of life in the other world. These concepts are also characteristic of other ethnic groups in this area. The author gives a detailed comparative and typological analysis of the symbolism of the ship's components: the hornbill head, a body and a tail of a serpent (dragon), human figures, and masts. The author concludes that the "ship of the dead" represents a shaman's boat, which is a means of movement in his ecstatic trip to the underworld. These representations are known among other peoples with well-developed shamanistic culture. Therefore the "ship of the dead" is a manifestation of existence of views that allow us to talk about existing "shamanistic complex", although shamanism is not a dominating religion in Batak culture.

1984 Collection of Ritual and Everyday Life Objects from Malaysia

This paper describes the first collection specially dedicated to the common household objects which was gathered by Alexander K. Ogloblin, a Professor of Malay-Indonesian department at the School of Asian and African Studies in Saint-Petersburg State University. His collection contains thirty four objects. The main part of this collection consists of household objects, agricultural tools, and traditional attire. Although Malaysia and Indonesia have been politically separated for a long time, one can clearly see the common traits in their respective objects. The collection also contains pieces belonging to the Indian and Thai population of Malaysia. To sum it up, the collection represents different aspects of Malaysian life; its modern state, its historical connections with Thailand and India, and its relationship with the traditional culture of Indonesia.

1984 The New Collection of Books of Batak Priests

This paper represents the author's view of reading and interpretation of four Batak priest's books purchased by the Kunstkamera museum in 1974 from a Dutch missionary M. Jogeling. In comparison to the previous Batak priest's books from Kunstkamera collection, these new ones show partial similarity in topics, as well as with the new texts connected to Batak ideas on religion and magic. These new books were previously studied by P. Voorhoeve, a prominent researcher of Batak manuscripts. P. Voorhoeve also made a transliteration of the text of one of the books. His work is published as a supplement to the article.

1997 The Kunstkamera Batak collection

This paper describes the history of the Kunstkamera Batak collections of household objects from Northern Sumatra. These collections have been donated by the German collectors Georg Meissner, Carl Maschmeyer, and Albert Grubauer in the late XIX — early XX centuries. Each collections was supplemented by a collectors' catalogue. The paper points out the importance of the translation of these catalogues, which was performed by the prominent researcher Lidia E. Karunovskaya. In the nineteen seventies the collection has been substantially augmented by the Dutch missionary researcher M.K. Yongeling.

1997 The Exhibition Dedicated to the 150th Birthday Anniversary of N. N. Mikloukho-Maclay

This paper contains a detailed description of the exhibition dedicated to the 150th birthday of N. N. Miklucho-Maclay and held in the Museum of Anthropology and Ethnography in 1996. This exhibition presented various objects collected by

N. N. Miklucho-Maclay during his trips to the New Guinea and other Pacific islands. The author compares this exhibition with the first exhibition of this kind held by N. N. Miklucho-Maclay himself in 1886, in the large Conference Room of the Academy of Sciences in Saint Petersburg.

2004 Magic Staffs in the Present-day Life of the Bataks of Sumatra

This paper discusses the changes in the functions of the Toba Batak priest's magic staff at present. Traditionally, the priest played an extremely important role in a Batak community, and the staff was used to invoke rain and to ensure success in combat. Today this traditional attribute of the priest has almost lost its sacred meaning. On one hand, it became a widely known symbol of Batak culture, frequently used as a tourist attraction. On the other hand, the staff became an attribute of the monumental burial complex, part of a big stone sculptures erected on the tombs of nobles and prominent historical figures.

2005 Batak Village in Saint Petersburg Kunstkamera and in Real Life

This paper compares the model of a traditional Karo Batak Village exhibited at the Kunstkamera with the modern Karo Batak village of Lingga. The replica of the village was made by the Karo Bataks and brought to the Museum in 1897 by Georg Meissner. The author traces changes in construction of Batak village during the one hundred years passed since the creation of the replica.

III. Portraits of Researchers and Collectors

III.I. Articles

1994 Boris Nikolaevich Putilov (In Honour of His 75-th birthday)

This paper treats Boris Nikolayevich Putilov, the prominent Russian specialist in folklore studies, and his contribution to the development of the theory of oral literature. It is noted that his trip to Oceania in 1971 as a part of "Following the Steps of N. N. Miklucho-Maclay" expedition became a catalyst for his fruitful studies of the Papua folklore tradition and ignited his interest in N. N. Miklucho-Maclay's life. B.N. Putilov actively participated in preparing a new six -volume edition of N. N. Miklucho-Maclay's works and published several popular books about this outstanding scholar and traveler.

1994 N. N. Miklukho-Maclay on the Indigenous Peoples and the Malays of Malay Peninsula

This paper describes the anthropological and linguistic data collected by N. N. Miklukho-Maclay among the indigenous populations of the Malay peninsula. In this publication, the new data from the unpublished travel diaries and notebooks are added to the information gathered from articles published during the scholar's lifetime. This paper shows that the comparison of various materials allows us to verify the famous traveler's journeys. He indeed was the first European to visit certain Jakun and Semang tribes. N. N. Miklukho-Maclay was surprised by his discovery of Papua tribes on the peninsula, and he did not pay adequate attention to the other ethnicities, even to those not known to previous scholars. The paper also deals with N. N. Miklukho-Maclay's unpublished notes about the Malay population. The notes make possible the opening of a completely new page in the scholar's scientific heritage as the only Russian specialist in Malay ethnology (and, possibly, the Malayan language) at the end of the 19th century

1997 Piter Swaan, Captain of the Dutch fleet, and his Collection on New Guinea in Kunstkamera (Co-authored by M. K. Yongeling)

This paper is dedicated to the life of the Dutch Navy captain and researcher Piter Swaan, who donated a collection of New Guinea Papuan household objects to the Kunstkamera in 1883. Many objects in the Swaan collection are similar to those donated to Kunstkamera in 1886 by N. N. Miklukho-Maclay. The P. Swaan and N. N. Miklukho-Maclay collections, together with their written accounts, complement each other. This is especially true when one compares Swaan travelogue and Miklukho-Maclay's travel diary and papers. These documents allow the researcher to take a unique glimpse into the essence of Papuan traditional culture, especially in the Western New Guinea. The two scholars never met, although they both traveled in the same areas.

2003 Sergey Mikhailovich Shirokogoroff (Co-authored by A. M. Reshetov)

This article is a biography of S. M. Shirokogoroff and a discussion of his works published outside of Russia. Russian ethnography historically was influenced Shirokogoroff's publications in the Russia language on shamanism, ethnos and ethnographic terminology. Analysis of the scholar's biography and non-Russian publications throws a new light on his academic career. The article contains extensive bibliography on S. M. Shirokogoroff's works and biographical publications.

III.2. Reviews

1995 International Dictionary of Anthropologists / Gen. ed. Ch. Winters. N.Y.; L., 1991. 823p.

The main goal of the *International Dictionary of Anthropologists* as seen by its authors is to widen the geographical framework of anthropology and to introduce not only the Anglo-American school of research, but other approaches to the study of peoples and cultures developed by the anthropologists of Europe, Asia, Africa, Latin America and Australia. This dictionary gives valuable information not only about leading researchers' careers, but also about the entire school and methods of anthropology. It contains 725 entries, 55 of them written by a Russian researcher Alexander Mikhailovich Reshetov. He introduced the names of many Russian anthropologists and described in detail their area of research and expertise. Among the mentioned researchers are both professional ethnographers and anthropologists (NB the Russian meaning of the word corresponds to what they call "physical anthropologists" in USA), and those interested in ethnology, archeology, folklore, oriental studies, and history, i.e. anthropologists as this term is interpreted in the West.

IV. Shamanism And Traditional Worldview: A Study in Comparative Typology

IV.1. Articles

1974 The Personality of a Shaman

This paper offers an outline of the history of understanding of the shaman's personality. Taking into account contemporary methods of study — including experimental methods — and the understanding behavioral norms, the author concludes that a shaman is a psychologically normal individual whose mental makeup is comparable to that of an actor or an artist in the broad sense of word.

1979 Issues of Shamanism in The Works of M. Eliade

This paper shows the enormous role of M. Eliade's book "Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. 1951" in theoretical and historical studies of the very complex phenomenon shamanism. The reviewer traces the evolution of M. Eliade's views on shamanism and connects them with his ideas on primitive thinking. The paper discusses the response of the research community to M. Eliade's book and it's importance in current anthropological studies. The publication is still relevant for modern students of shamanism as a universal phenomenon.

1995 Notes on the Modern Shamanistic Terminology Among the Telengite

This paper contains the observations made by the author during field work among the Telengit, an ethnic group of Southern Altai in 1983. The goal of this expedition was to study the people that were connected, in one way or another, with shamanistic activities. The author compares contemporary data with those obtained in the XIX century. Nowadays, the Telengit have several kinds of ritual specialists practicing certain kinds of shamanistic activities, but all of them are highly specialized. The majority of such specialized practitioners have not yet been examined and reported in research literature.

2000 The Fate of a Might-have Been Shaman

Many past and present researchers studying Altai shamanism describe the tragic consequences of a failure to realize a shamanistic gift-the calling to become a shaman. Failure happens if a person destined to become a shaman is unable to realize for whatever reason the calling. The crisis is harmful to the candidate and to his family members. This paper describes a fate of one person from a remote Altai village who was destined to become a shaman, but because of persecution by authorities of everything associated with shamanism the person never achieved shaman status. The author argues for a new approach in interpretation of the data concerning the painful stage of becoming a shaman.

IV.2. Reviews

1981 Urgent Issues of Modern Studies of Shamanism. Review of the book *Shamanism in Siberia* / M. Hoppal (ed.). Budapest, 1978. 531 p.

E. V. Revunenkovna characterizes the reviewed collection of papers as the first attempt of international collaboration in the study of shamanism conducted by the researchers from USSR, Hungary, Sweden and Germany. The main point of the book concerns the theoretical problems of shamanism, particularly the definition of the phenomenon; the shaman's personality, his attire and his common attributes. Universality of shamanism and its relation to religion is also discussed. A considerable part of the book considers historical forms of shamanism. Traditional issues of shamanism are approached in a new and different way.

1982 Review of the book *Family rituals of the peoples of the Siberia: a comparative study*. Moscow, 1980. 240 p.

Although E. V. Revunenkovna acknowledges the importance of new materials on Siberian wedding and funeral rites presented in the reviewed book, she is rather

skeptical about cartographic methods of studying spiritual culture. Nevertheless, this book opens new perspectives for possible generalizations on spiritual culture with the use of cartography.

1985 Some Aspects of The Archaic Perception. Reflections on the book by Grachyova G. N. *Traditional Worldview of the Hunters of Taimyr (The Nganasan of the 19th and early 20th century)*. Leningrad, 1983. 172 p.

The reviewer, E. V. Revunenkov, highly estimates G. N. Grachyova's publication that discusses the system of beliefs related to the natural world and man's place in this system as shown by the materials collected among the Nganasan, a small ethnic group in Northern Asia. E. V. Revunenkov points out that G. N. Grachyova, an eminent researcher who spent many years in Northern Asia studying everyday life and the culture of the Nganasan, introduced materials which were previously unknown to the anthropological community. The basis of this book is comprised by the materials collected by the author and arranged systematically. G. N. Grachyova describes the world view of the Nganasan, which is based upon two formation and classification approaches: the hypostatic and hierarchic ones. The book contains rich comparative material on the traditional world view of other Siberian ethnic groups. All intellectual categories are interpreted from ethnological as well as philosophical, psychological and linguistic perspectives. E. V. Revunenkov considers G. N. Grachyova's book as an important contribution not only to Siberian studies, but also to the general studies of the archaic thought.

1988 Shamanism, Culture and Ethnic Contacts in Eurasia. A Critical Review of *Shamanism in Eurasia* / M. Hoppal (ed.). Göttingen, Pt 1, 2, 1984. 475 p.; *Traces of the Central Asian Culture in the North* / J. Lehtinen (ed.). Helsinki, 1986. 311 p.

E. V. Revunenkov gives a critical overview of the proceedings of two symposia, the one held in Hungary (Shamanism in Eurasia), and the other in Finland (Traces of the Central Asian Culture in the North). Both symposia were focused on historical, cultural and ethnic development of peoples populating a vast territory from the Far East to the Near East and from Scandinavia to the Mediterranean. The materials discussed cover a span of times from early antiquity to the present day. Both symposia concentrated on current researches in shamanism, mythology and epic literature. The contribution of the Hungarian researcher M. Hoppal should be specially mentioned. The reviewer delimits strong points of both symposia, as well as noting certain weak points of the second symposium.

1994 Review of the book by Hamayon Roberte. *La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. P., 1990. 880 p.

E. V. Revunenkovna reviews the fundamental work of the prominent French anthropologist Roberte Hamayon. Hamayon pursues two goals: to present Buryat society as formed by shamanistic views and to expand beyond the Buryat materials in order to express general views on shamanism.

Hamayon considers necessary to understand that the basis of shamanistic activity is a specific concept of relationship between a human being and his human world and community. She regards shamanism as a specific and original system of thought, whatever paradoxical forms it may take. This publication brings the shamanistic research to a new level. The author's powerful analysis and thoughtful generalizations set the high standards for future studies. E.V. Revunenkovna regards Hamayon's book as an important contribution to Mongolian and Siberian studies and points out that the reviewed book is also of interest to researchers of religion, shamanism and culture in general in the widest comparative and historical dimensions.

1998 Review of the book by Vitebsky Piers. *Dialogues with the Dead: The Discussion of Mortality among the Sora of Eastern Indi*. Cambridge University Press, 1993. 294 p.

Introducing P. Vitebsky's book to the Russian audience, E. V. Revunenkovna underlines the fact that he studied thoroughly the Sora language, life and culture. The book concentrates on the conversations between the living and the dead. These dialogs take place daily, with male and female shamans acting as mediators. The author analyzes the texts of the dialogs, connecting them to various events in the Sora community. He treats these texts in the context of the family and social and cultural relations, which aids in the reconstruction of the Sora system of beliefs connected to life and death, to time and to themselves. He evaluates the process of formation of personality in the Sora society, defining roles of different psycho-emotional states. He also discusses shamanism and related ethno-psychological and philosophical aspects of the Sora society.

The review by E.V. Revunenkovna gives a broad perspective both of the reviewed book and of the personality of its author. The reviewer points out that Vitebsky's personal interrelations with the Sora shape the narrative of the book to a great extent. E.V. Revunenkovna appreciates greatly P. Vitebsky's approach to the study of Sora shamanism. This approach is perceived by a reviewer as the one quite familiar by essence, despite the differences in terminology used in discourse.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.

Теория и внимание к деталям (*М. В. Станюкович*) V

I. Этнография, фольклор, история Нусантары

I.1. Статьи

1970	Фольклорный компонент в «Малайской истории» («Седжарах Мелайю»)	7
1974	Малайзия.	20
1977	Миф о батакском жреческом жезле	39
1983	Пища народов Малайзии и Индонезии	48
1984	О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман—певец—сказитель).	65
1985	Заметки о малайском этикете	71
1986	Образ риса в обрядах лечения и погребения у даяков племени нгаджу (Южный Калимантан).	87
1988	Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры	103
1991	Мужские и женские роли в обряде охоты за головами у народов Индонезии	123
1991	Роль традиционных институтов в современной Малайзии (бомах, пондок)	131
1993	Этнография в Индонезии.	136
1993	Этнография в Малайзии.	163
1995	Об одном индонезийском племени и его исследователе	177
1998	Китай глазами средневекового малайского историографа	184
2002	Два героя в истории батаков	188
2006	Экспедиция на Суматру	196

I.2. Рецензии

1979	Членов М. А. Население Молуккских островов. М., 1976. 285 с.	206
1990	Косиков И. Г. Этнические процессы в Кампучии. М., 1988. 229 с.	213
1995	Соломоник И. Н. Традиционный театр кукол Востока. Основные виды театра объемных форм. М., 1992. 312 с.	217
1997	Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu. Kuala Lumpur. 1994. Jilid 1. A—E. XXIX, [2], 723 h. (в соавторстве с А. К. Оглоблиным)	225
2000	Masing J.J. The coming of the Gods: An Iban Invocatory Chant (Timang Gawai Amat) of the Baleh River Region, Sarawak	235
2000	Kozok Uli. Warisan Leluhur: Sastra lama dan aksara Batak / École française d'Extrême-Orient. Jakarta: Gramedia, 1999. 159 h.	240

**II. Исследования музейных коллекций
по Индонезии и Малайзии**

1969	Книги батакских жрецов в собраниях МАЭ	247
1973	Магические жезлы батаков Суматры	273
1974	«Корабль мертвых» у батаков Суматры (По коллекциям МАЭ)	293
1984	Коллекция предметов культуры и быта из Малайзии	307
1984	Новая коллекция батакских жреческих книг	316
1997	О батакской коллекции Кунсткамеры	336
1997	Выставка, посвященная 150-летию со дня рождения Н.Н. Миклухо-Маклая.	349
2004	Жреческие жезлы в современной жизни батаков Суматры	358
2005	Батакская деревня в петербургской Кунсткамере и в современной жизни	363

III. Портреты ученых и собирателей коллекций

III.1. Статьи

- 1994 Борис Николаевич Путилов
(к 75-летию со дня рождения) 373
- 1994 Н. Н. Миклухо-Маклай об аборигенах и малайцах
Малаккского полуострова 391
- 1997 Капитан голландского флота Питер Сван
и его новогвинейская коллекция в Кунсткамере
(в соавторстве с М. К. Йонгелинг) 408
- 2003 Сергей Михайлович Широкогоров
(в соавторстве с А. М. Решетовым) 417

III.2. Рецензии

- 1995 International Dictionary of Anthropologists /
Gen. ed. Ch. Winters. N. Y.; L., 1991. 823 p. 441

IV. Шаманизм и традиционное мировоззрение в сравнительно-типологических связях

IV.1. Статьи

- 1974 О личности шамана 447
- 1979 Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде 456
- 1995 Заметки о современной терминологии,
связанной с шаманизмом, у теленгитов. 471
- 2000 Судьба несостоявшегося шамана 480

IV.2. Рецензии

- 1981 Актуальные и проблемы исследования шаманизма
(рецензия на кн.: Shamanism in Siberia.
Budapest, 1978. 531 p.) 483
- 1982 Семейная обрядность народов Сибири:
Опыт сравнительного изучения. М., 1980. 240 с. 496
- 1985 О некоторых вопросах архаичного мировоззрения.
По поводу книги Г. Н. Грачевой «Традиционное
мировоззрение охотников Таймыра (на материале
нганасан XIX — начала XX в.)» Л., 1983. 172 с. 507

1988	Шаманизм, культура, этнические контакты в Евразии. (Критический обзор издания: Shamanism in Eurasia / Ed. M. Hoppal. Göttingen. 1984. 475 p. Pt 1, 2; Traces of the Central Asian Culture in the North / Ed. J. Lehtinen. Helsinki, 1986. 311 p.)	522
1994	Hamayon Roberte. La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. P., 1990. 860 p. . .	537
1998	Vitebsky Piers. Dialogues with the Dead: The Discussion of mortality among the Sora of Eastern India. Cambridge University Press, 1993. 294 p.	543
Библиография		553
Список сокращений		582
Список основных печатных работ доктора исторических наук Е. В. Ревуненковой (сост. Т. И. Шаскольская)		583
Предметно-тематический указатель.		595
Summary		601

Научное издание

Елена Владимировна Ревуненкова

ИНДОНЕЗИЯ И МАЛАЙЗИЯ — ПЕРЕКРЕСТОК КУЛЬТУР

Сборник статей

Маклаевский сборник

Выпуск 2

Редактор М. В. Банкович

Корректор К. С. Оверина

Компьютерный макет Н. И. Пашковской

Подписано к печати 20.07.2010. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Newton.

Уч.-изд. л. 40. Усл. печ. л. 36.

Тираж 300 экз. Заказ № 1685.

РИО МАЭ РАН

199034. Санкт-Петербург. Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»

199004. Санкт-Петербург. В.О. Средний пр., 24



Батакская жреческая книга (№ 2318-13)



Батакская деревня, макет (№ 381-L-1-12)



Старый амбар в дер. Лингга. Каро батаки



Традиционный дом каро батаков
(по дороге из Берастаги к водопаду у оз. Тоба)



Традиционный дом в дер. Лингга. Каро батаки



Современное здание для женщин с элементами каро батакской архитектуры.
Медан



Краеведческий музей около дер. Лингга (современное здание). Каро-батаки



Современный дом для хранения черепов недалеко от дер. Лингга. Каро батаки



Часть экспозиции краеведческого музея около дер. Линга.
Представлены жреческие жезлы и свадебный наряд жениха и невесты.
Каро батаки



Погребальное сооружение. Недалеко от г. Балиге



Традиционный дом, где женщины занимаются ткачеством.
Тоба батаки. Дер. Лумбонсиагиан (окрестности Тарутунга)



Традиционный дом. Род Хутахаен. Тоба батаки.
Дьяконесса Линда и Е. В. Ревуненкова



Архиепископ доктор И. Р. Хутаурук,
пастор Роберт Бутарбутар, Е. В. Ревуненкова
с современным жреческим жезлом



Жреческий жезл с изображением креста и Иисуса Христа
в верхней части. Резиденция архиепископа
И. Р. Хутаурука в Тарутунге. Тоба батаки



Погребальный монумент
рода Пангабеан с каменной
скульптурой жреческого жезла.
Дер. Симорангсир
в районе Тарутунга. Тоба батаки



Крестьяне
возвращаются вечером
домой с суходольного
рисового поля. Дорога
из Берастаги к водопаду
у оз. Тоба. Каро батаки



Женщины с корзинами риса на голове. По дороге в Балиге. Тоба батаки



Потомки си Сингамангараджи на его могиле. Тоба батаки



Подготовка к поминальной трапезе. Тоба батаки



Разделка буйвола для поминальной трапезы.
Тоба батаки



Семья тоба батаков. Тарутунг. Тоба батаки



Е. В. Ревуненкова и велорикша



Школьники перед зданием этнографического музея в Медане



Е. В. Ревуненкова при входе
в главную мечеть Куала Лумпура



Е. В. Ревуненкова в горных окрестностях Куала Лумпура



Зал заседаний Этнографического музея в Кызыле (Тува).
Е. В. Ревуненкова с Монгушем Бораховичем Кенин-Лопсаном
(известный писатель и фольклорист, доктор исторических наук,
знаменитый шаман Тувы). Июль 2001 г.