

Книга посвящена двум замечательным индонезистам, этнографу Е. В. Ревуненковой (МАЭ РАН) и филологу А. К. Оглоблину (Восточный факультет СПбГУ). Со времени окончания отделения индонезийской филологии наши юбиляры являются крупнейшими фигурами в индонезиеведении. Они щедро делятся с многочисленными учениками и коллегами прекрасным знанием индонезийского языка, тонким пониманием древней и современной культуры Нусантары, своими изысканиями в теоретической антропологии и лингвистике. Е. В. Ревуненкова и А. К. Оглоблин — носители лучших традиций петербургской интеллигенции, которые они передают и своим ученикам.

Книга содержит библиографии работ юбиляров и 31 статью, посвященную языкам, фольклору, этнографии и антропологии народов Индонезии и культурно связанным с ней регионов островной и континентальной Юго-Восточной и Южной Азии, а также Океании.

Настоящее издание является первым в новой серии МАЭ РАН, в которой под грифом «Маклаевский сборник» нумерованными выпусками публикуются сборники статей и монографии по островной Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании.

Книга рассчитана на этнографов, филологов, лингвистов, историков, востоковедов и всех, кого интересуют культура и языки стран Востока.

The book “Indonesians and Their Neighbours” is a Festschrift for Elena V. Revunenkova and Alexander K. Ogloblin, University year-mates and lifetime friends. Since their graduation in 1961 from the Indonesian philology department, Oriental Faculty of St. Petersburg State University, these two powerful characters have dominated Indonesian studies. They have shared with their numerous followers and colleagues their brilliant knowledge of Bahasa Indonesia, deep understanding of traditional and modern life of Nusantara and in the best traditions of hereditary St. Petersburg intelligencia. The present collection of papers resulted from a conference in honor of these, our teachers, mounted by their ex-students and colleagues in 2004. We caught our teachers at surprise, knowing their modest ways and opposition to any kind of celebrations in their honor. This is the reason why there are papers by jubilars in this volume.

After a long preparation period this collection of papers finally appears just before the 70-years anniversaries of Elena V. Revunenkova and Alexander K. Ogloblin.

The present book starts 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 and beyond.



Festschrift E. V. Revunenkova and A. K. Ogloblinu

• ИНДОНЕЗИЙЦЫ И ИХ СОСЕДИ

МС
1



Индонезийцы и их соседи

Festschrift
Е. В. Ревуненковой
и А. К. Оглоблину

Маклаевский сборник • 1

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

ИНДОНЕЗИЙЦЫ
И
ИХ СОСЕДИ

Festschrift

Е. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину

Маклаевский сборник

Выпуск 1



Санкт-Петербург
2008

УДК 39+81(1-925.8/.9+1.929.4/.9)
ББК 63.5(3)
И60

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Рецензенты: д.и.н. С. А. Маретина, д.и.н. Н. Н. Дьяков

Ответственный редактор и составитель: М. В. Станюкович

редактор английских текстов: Professor Emeritus антропологии
Гавайского Университета Байон Гриффин

Подготовка иллюстраций: Е. Б. Толмачева

Индонезийцы и их соседи. Festschrift Е. В. Ревуненковой и
А. К. Оглоблину. СПб.: МАЭ РАН, 2008. 432 с.; 16 илл. Маклаевский сборник. Вып. 1.

ISBN 978-5-88431-141-1

Книга посвящена двум замечательным индонезистам, этнографу Е. В. Ревуненковой (МАЭ РАН) и филологу А. К. Оглоблину (Восточный факультет СПбГУ). Со времени окончания отделения индонезийской филологии наши юбиляры являются крупнейшими фигурами в индонезиеведении. Они щедро делятся с многочисленными учениками и коллегами прекрасным знанием индонезийского языка, тонким пониманием древней и современной культуры Нусантары, своими изысканиями в теоретической антропологии и лингвистике. Е. В. Ревуненкова и А. К. Оглоблин — носители лучших традиций петербургской интеллигенции, которые они передают и своим ученикам.

Книга содержит библиографии работ юбиляров и 31 статью, посвященную языкам, фольклору, этнографии и антропологии народов Индонезии и культурно связанных с ней регионов — островной и континентальной Юго-Восточной и Южной Азии и Океании.

Настоящее издание является первым в новой серии МАЭ РАН, в которой под грифом «Маклаевский сборник» нумерованными выпусками будут публиковаться сборники статей по названному региону. Серия наследует публикациям отдела Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН, выходявшим под названием «Маклаевские чтения» (с 1992 по 2006 г. вышло 6 таких публикаций без нумерации, постепенно расширявшихся от формата тезисов докладов, прочитанных на одноименной конференции, до полноценных статей).

Книга рассчитана на этнографов, филологов, лингвистов, историков, востоковедов и всех, кого интересуют культура и языки стран Востока.

ISBN 978-5-88431-141-1

© МАЭ РАН, 2008



Russian Academy of Science

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Indonesians and Their Neighbours

Festschrift for Elena V. Revunenkov
and Alexander K. Ogloblin

Maklay Publications

Issue 1

St.Petersburg
2008

Published by Recommendation of the Scientific Council of MAE RAS

References: Sofia A. Maretina, Nikolay N. Dyakov

Edited and Compiled by Maria V. Stanyukovich

With Special Thanks for Editing English Texts
To Professor Emeritus of Anthropology, University of Hawai'i at
Manoa, Dr. Bion Griffin

Photos Edited by Ekaterina B. Tolmachova

Indonesians and Their Neighbours. Festschrift for Elena V. Revunenkovna and Alexander K. Ogloblin. SPb., 2008. 432 p.; 16 ill. *Maklay Publications*. Issue 1.

ISBN 978-5-88431-141-1

This book is dedicated to Elena V. Revunenkovna and Alexander K. Ogloblin, University year-mates and life-time friends. Since their graduation in 1961 from the Indonesian philology department, Oriental Faculty of St.Petersburg State University, these two powerful characters have dominated Indonesian studies. They have shared with their numerous followers and colleagues their brilliant knowledge of Bahasa Indonesia, deep understanding of traditional and modern life of Nusantara and in the best traditions of hereditary St.Petersburg intelligencia. The present collection of papers resulted from a conference in honor of these, our teachers, mounted by their ex-students and colleagues in 2004. We caught our teachers at surprise, knowing their modest ways and opposition to any kind of celebrations in their honor. This is the reason why there are papers by jubilars in this volume.

After a long preparation period this collection of papers finally appears just before the 70-year birth anniversaries of Elena V. Revunenkovna and Alexander K. Ogloblin.

The present book starts 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 and beyond.

ISBN 978-5-88431-141-1

© MAE RAS, 2008



Юбиляры с Хенни Саптата, журналисткой из Индонезии,
в то время аспиранткой факультета журналистики СПбГУ.
Санкт-Петербург. 2003 г.



Открытие Маклаевских чтений. Апрель 2004 г.

Слева направо: В.А. Радченко — почетный консул Республики Индонезия в Санкт-Петербурге, Р.А. Янсон — заведующий кафедрой филологии Китая, Кореи и Юго-Восточной Азии Восточного факультета СПбГУ, А.К. Оглоблин, Е.В. Ревуненкова, Е.В. Иванова — зав. отделом Южной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН, Е.А. Резван — заместитель директора Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Санкт-Петербург.

TABLE OF CONTENTS

To Our Teachers	11
<i>Maria V. Stanyukovich</i>	
Elena V. Revunenkovna: Bibliography of Work	14
<i>Compiled by Tatiana I. Chaskolskaya</i>	
Alexander K. Ogloblin: Bibliography of Work	29
I. LANGUAGES	
Evolution of the Malay Language Structure:	48
Correlation of Synthetism and Analytism in Various Texts	
<i>Natalia F. Alieva</i>	
Survey of Papers On Loanwords in Tagalog	59
<i>Ekaterina A. Baklanova</i>	
Teaching of Indonesian/Malaysian Language Throughout	78
the World	
<i>Tatiana V. Dorofeeva</i>	
Phonetics and Grammar: Some Typological Issues	92
(with Special Reference to Chinese and Burmese)	
<i>Vadim B. Kasevich, Irina I. Kim</i>	
Lexical Differences Between Indonesian and Modern Malay	97
<i>Olga A. Kraynyuk</i>	
Nomination of the Cardinal Points in Some Languages	100
of Southeast Asia and Oceania	
<i>Yuri Yu. Krylov</i>	
‘Word’ and ‘Language’ in Languages of Nusantara	116
<i>Yuri A. Lander</i>	
On the Translations of Russian Realia into Indonesian	129
(Based on the Indonesian Translation of A.P. Chekhov’s Play	
«The Cherry Orchard»)	
<i>Eugenia V. Shvets</i>	

Glottochronology and “Speech Levels” in Javanic Languages 134
Sergey E. Yakhontov

II. FOLKLORE, LITERATURE, MYTHOLOGY, RELIGIOUS BELIEFS

The Mythological Character of Hinduism 144
Margarita F. Albedil

About Historicity of Historical *Syairs* 151
Svetlana V. Banit

Pacific and Central-Eurasian Components of American 160
Mythologies
Yuri E. Berezkin

Towards the Interpretation of One Poem by Sitor Situmorang 180
Maria A. Boldyreva

Heroic Characters as Models of Leader in Philippine 186
Oral Epics
Nicole Revel

The Boat, the Stone, and the Mountain in the Malay World 209
Elena V. Revunenkov

Ifugao Epic Story «Aliguyon nak Binenwahan»: Plot Structure, 223
Anthroponymy and Toponymy
Maria V. Stanyukovich

The Theory of Human Souls in Chinese Novels of VII–X c. 244
Alexandr G. Storozhuk

The Indonesian Orthodox Church in its Historic 258
and Cultural Character
Elena A. Cherepneva and Nikolay A. Tolmachev

III. ANTHROPOLOGY, ETHNOGRAPHY AND ETHNIC HISTORY

- The *Kate* Holiday of Chams in Vietnam: the Tradition 268
and the Present
Vadim R. Atnashev
- Notes for an Ethnohistory of the Southern Cordillera, 277
Northern Luzon: A Focus on Kalanguya
Patricia O. Afable
Translated into Russian by Maria V. Stanyukovich
- The Principle of ‘Hidden Representations’ in the Traditional 303
Polynesian Art
Pavel L. Belkov
- Bronze and Iron Ages in Thailand According to New 313
Archaeological Discoveries
Elena V. Ivanova
- Early New Guinean Fund in the Museum of Anthropology 324
and Ethnography (Predating the N.N.Miklouho-Maclay
Collection)
Vladimir N. Kislyakov
- Indonesians, American Indians, and the Plesiomorphic 355
Mongoloids of Western Siberia
Aleksandr G. Kozintsev
- Kahulunan – Familia*. A Javanese-Latin Parallel 361
Sergey V. Kullanda
- The Long Distance Navigation Knowledge of Pacific Islanders 365
Arina A. Lebedeva
- Javanese Petruk and Russian Petrushka 372
Alexander K. Ogloblin
- The Malay Kinship System as Endless Problem in Kinship Studies .. 380
Vladimir A. Popov

The Chinese Community in Malaysia 386 (Some Aspects of Development) <i>Aleksandr M. Reshetov</i>
The International Conference «Shadow-Play as an Element 400 in the Development of Civilization» (Kuala-Lumpur, July 1–2, 2004) <i>Inna N. Solomonik</i>
East Timor During the Crisis (1999–2001) 404 <i>Henny Saptatia</i>
English Abstracts 411

Нашим учителям

Этот сборник — дань уважения и любви двум замечательным индонезицам — Елене Владимировне Ревуенковой и ее однокурснику и другу Александру Константиновичу Оглоблину. В основном здесь собраны доклады, сделанные на конференции в честь 40-летия их научной деятельности. Подготовка конференции, состоявшейся 20–23 апреля 2004 г., носила характер дружественного заговора учеников, учителей и коллег юбиляров: до последнего момента она была замаскирована под обычные Маклаевские чтения, ежегодно проходящие в Кунсткамере. Замечательно, что все участники заговора (а их было более 50-ти) сумели сохранить тайну в течение долгих месяцев подготовки.

В день открытия конференции с поздравительными речами выступили зам. директора Кунсткамеры Е.А. Резван, заведующий кафедрой филологии Китая, Кореи и Юго-Восточной Азии восточного факультета СПбГУ Р.А. Янсон, почетный консул Республики Индонезия в Санкт-Петербурге В.А. Радченко, зав. отделом Южной и Юго-Восточной Азии МАЭ Е.В. Иванова, председатель общества «Нусантара» В.В. Сикорский, журналистка Хенни Саптация от имени индонезийской общины. Потом слово для докладов было предоставлено застигнутым врасплох юбилярам. Именно поэтому в сборнике представлены статьи Елены Владимировны и Александра Константиновича.

Заведующая нашей библиотекой Т.И. Шаскольская сделала выставку печатных работ юбиляров и фотовыставку, фотографии для которой подготовила Е.Б. Толмачева. Приехали московские коллеги — В.В. Сикорский, Т.В. Дорофеева, С.В. Куланда, Ю. Ландер, Е.А. Бакланова. Пришли и выступили

с докладами преподаватели восточного факультета — наши замечательные сенсеи С.Е. Яхонтов, Н.А. Спешнев. На научных заседаниях, в которых участвовали около ста востоковедов и этнографов (от профессоров до студентов), было сделано 30 докладов, в том числе доклады Хенни Саптата и индонезийского врача д-ра Халлима Калера о социализации детей в Индонезии. Конференцию завершили чаепитие и концерт: под руководством Хенни Саптата восемнадцать индонезийских студентов пели песни разных народов Индонезии.

Борис Борисович Парникель знал о готовящейся конференции и собирался прислать свой доклад — он был уже слишком болен, чтобы думать о приезде...

К сожалению, не все участники конференции смогли представить статьи по своим докладам. Например, здесь нет доклада Н.А. Спешнева «Танец для двоих», название которого так подходит этому изданию. Зато сборник пополнился написанными в честь юбиларов статьями коллег, которые по тем или иным причинам не имели возможности выступить. Перед публикацией сборника в библиографии юбиларов были включены их работы, вышедшие после конференции.

В адрес юбиларов пришло множество поздравлений. Приведем здесь только одно:

Дорогие Лена и Саша, мои любимые, строгие и чуткие учителя!

Спасибо за науку, за то, что были требовательны и терпимы, за то, что благословили на дело, ставшее профессией.

Один из четырех первых ваших учеников, выпускник отделения индонезийской филологии 1965 года, который сохранил не только конспекты всех ваших лекций, но и неизменную благодарность вам. Слегка отошедший от заданного вами направления, но всегда старавшийся оправдать ваши надежды и труды.

*Александр Рогожин,
заведующий сектором Института мировой экономики
и международных отношений, профессор кафедры
мировой экономики МГИМО МИД*

Как любит говорить Елена Владимировна, отложенное удовольствие — не потерянное удовольствие.

Сборник выходит в канун 2009 г., когда юбилярам исполнится 70 лет.

М.В. Станюкович

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-та 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 Индонезии // Народы Юго-Восточной Азии. М. С. 617–620 (в соавт. с Ю.В. Маретиным).

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, июнь 1967. Л. С. 33–34.

1969

Батакский жрец (дату), его функции и атрибуты // Тез. конф. по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии, декабрь 1969. Л. С. 40–42.

Книги батакских жрецов в собраниях МАЭ // Сб. МАЭ. Т. XXV. С. 235–256.

1970

Конференция по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии // СЭ. № 6. С. 143–145 (в соавт. с И.Г. Косиковым).

Мифологические источники средневекового малайского памятника «Седжарах Мелаю» («Малайская история») // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / Отв. ред. И.А. Крывелев, Г.Г. Стратанович. М. С. 206–221.

«Седжарах Мелаю» (Малайская история) – историко-культурный памятник малайского средневековья: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. 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. соерж. докл. годич. науч. сессии Института этнографии АН СССР. 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. P. 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. соерж. 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: Тез. докл. Л. С. 60–62.

1973

Магические жезлы батаков Суматры // Сб. МАЭ. Т. XXIX. 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) // Сб. МАЭ. Т. XXX. 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] // Народы Азии и Африки. № 5. С. 124–127 (в соавт. с Н.А. Бутиновым). Рец. на кн.: Социальная организация народов Азии и Африки / Отв. ред. Д.А. Ольдерогге, С.А. Маретина. Л., 1975.

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: Тез. рабочего совещания. М. С. 174–176.

1979

Значение идей Д.К. Зеленина для интерпретации образов малайской мифологии // Проблемы славянской этнографии / Отв. ред. А.К. Байбурун, 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

Коллекция предметов культуры и быта из Малайзии // Сб. МАЭ. Т. XXXIX. С. 136–147.

Новая коллекция батакских жреческих книг // Сб. МАЭ. Т. XXXIX. С. 120–135.

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.: Тез. докл. 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] // Народы Азии и Африки. № 4. С. 180-183. Рец. на кн.: Брагинский В.И. История малайской литературы VII–XIX вв. М., 1983. 495 с. (в соавт. с А.К. Оглоблиным).

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. Hoppel. Gottingen, 1984. Pt 1, 2. 475 p.; Traces of the Central Asian Culture in the North / Lehtinen J. 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. Hoppál, O. von Sadovsky. Budapest. Pt. 2. P. 393–398.

Лунь шаманьцижэнь [О шаманах] // 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: Тез. 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.

Ethnography in Indonesia: Culture and Imperative Needs of Development // Foreign Ethnology through the Eyes of Soviet Experts. М. P. 120–142.

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.

Роль традиционных институтов в современной Малайзии (бомах и пондок) // Малайцы: этногенез, государственность, традиционная культура. М.. С. 75–81. (Малайско-индонезийские исследования IV).

1992

Миф — обряд — религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии / Отв. ред. Н.А. Бутинов. 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.

Роль шаманизма Юго-Восточной Азии для сравнительного изучения природы шаманизма // Шаманизм как религия. Генезис, реконструкции, традиции: Тез. докл. междунаrod. науч. конф. Якутск. С. 33.

У каких племен Малаккского полуострова был Н.Н. Миклухо-Маклай? // Маклаевские чтения, 1992 г.: Крат. содерж. докл. СПб. С. 16–19.

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. Басилов, 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.

1994

Буддизм в Малайзии // Там же. С. 118–129.

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).

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. дис. на соиск. учен. степ. 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'ame. 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 // Сб. МАЭ. Т. XLVI. 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 кукол. М., 1992. 312 с.

[Рецензия] // ЭО. № 6. С. 171–172. Рец. на кн.: 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.

Даякские коллекции в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) // Индонезия, Малайзия: Сборник материалов по культуре Нусантары. СПб. С. 5–10.

Методическая разработка экскурсии по экспозиции «Народы Индонезии» // Методическое пособие для экскурсоводов / Отв. ред. Е.А. Окладникова. СПб. С. 66–74.

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).

Краткие заметки: Неизвестный автограф Н.Н. Миклухо-Маклая; Новая книга о Н.Н. Миклухо-Маклае // Там же. С. 49–50.

Немного об истории и географии Маклаевских чтений // Этнография, история, культура стран Южных морей СПб. С. 3–9 (Маклаевские чтения, 1995–1997 гг.).

О батакской коллекции Кунсткамеры // Там же. С. 151–167.

[Рецензия] // Культура стран Малайского архипелага. СПб. С. 86–107 (в соавт. с А.К. Оглоблиным). Рец. на кн. *Ensiklopedia sejarah dan kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur. 1994. 723 p.

1998

К истории текста Седжарах Мелаю // «Северо-Запад – Юго-Восток»: Северо-Западная междунар. (фин.-рос.) науч. сессия по Юго-Восточной Азии, 16–18 июня 1998 г.: Тез. 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.

Мистический дар // Наш следопыт. №8. С. 3.

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.

Текстологические заметки об одной рукописи *Sejarah Melayu* // Нусантара. Юго-Восточная Азия. СПб. С.10–13.

Фестиваль Тайпусам // Наш следопыт. №4. С. 10–11.

[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.

1999

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. Шаfranовской).

Средневековые малайские хроники как этнографический источник // III Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. 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. Басилова (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 иссле-

дованиям, Москва, 29 июня — 1 июля 1999 г. М. С. 87. (Малайско-индонезийские исследования; XII).

[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. Pp. XII, 131; 447. Maps, Figures, Bibliography, Appendices.

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).

Шаманьцзяо яньцзючпэ С.М. Шилокэгэлофу [С.М. Широкогоров как исследователь шаманизма] (на кит. яз.) // Шицзе миньцзю [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] // 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.

[Рецензия] // ЭО. № 5. С. 184–186. Рец. на кн.: Masing J.J. *The Coming of the Gods. An Iban Invocatory Chant (Timang Gawai Amat) of the Baleh River Region, Sarawak*. Canberra. 1977. Vol. 1. 132 p. Vol. 2. 447 p.

2001

Вспоминая Чигринского // Кюнеровские чтения (1998–2000): Крат. содерж. докл. СПб. С. 157–164 (в соавт. с А.М. Решетовым, Е.В. Ивановой).

Забытые 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 for 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

Жреческие жезлы в современной жизни батаков Суматры // Радловские чтения-2004: Тез. докл. СПб. С. 57–62.

Заметки об одном художественном каноне средневековой малайской литературы // Малайско-индонезийские исследования XVI : [Сб. статей в память Б.Б. Парникеля]. М. С. 219–225.

Международный интердисциплинарный 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.

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.

Трансформация шаманизма и его творческая природа // Традиционное сознание: проблемы реконструкции / Отв. ред. О.М. Рындина. Томск. С. 93–102. (Сер. «Монографии»; Вып. 9).

2005

Batak Priests' Books in the MAE Collection. I // Manuscripta Orientalia: Intern. J. for Oriental Manuscript Res. Vol. 11 № 2. P. 37–55; il.

Batak Priests' Books in the MAE Collection. II // Manuscripta Orientalia: Intern. J. for Oriental Manuscript Res. Vol. 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. Т. 2. С. 364.

2006

Культура народов Индонезии в некоторых европейских и индонезийских музеях // Радловские чтения 2006. СПб. С. 48–54.

Мария Сидоровна Бутинова // Там же. С. 12–23 (в соавт. с Е.В. Ивановой, А.М. Решетовым).

Несколько слов о сборнике и его авторах // Историко-культурные связи народов Тихоокеанского бассейна. СПб. С. 5–12. (Маклаевские чтения, 2002–2006 гг.).

Тамара Константиновна Шафрановская // Там же. С. 23–34 (в соавт. с Е.В. Ивановой, А.М. Решетовым).

Экспедиция на Суматру // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб. Вып. 6. С. 71–81.

Sulalat-us-salatin: the Krusenstern Manuscript // *Manuscripta Orientalia: Intern. J. for Oriental Manuscript Res.* Vol. 12. № 2. P. 58–64.

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. 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. 129–145 (в соавт. с А.К. Оглоблиным) (на индонез. яз.)

От редакторов // *Сб. МАЭ. Т. LIII.* С. 3–6 (в соавт. с П.Л. Белковым).

Модели каро батакских домов в собрании МАЭ // *Сб МАЭ. Т. LIII.* С. 133–184.

Предисловие [А.М. Решетов] // *Проблемы общей и региональной этнографии: Сборник 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: Сборник 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

Ритуально-символическая роль бетеля в малайско-индонезийском регионе в прошлом и настоящем // *Радловский сборник.* СПб. С. 459–463.

Сулалат-ус-салатин: Малайская рукопись Крузенштерна и ее культурно-историческое значение. СПб. 672 с.; илл.

Составление, редактирование, ответственное редактирование, переводы, комментарии

1970

(Сост., предисл., перевод) *При лунном свете: Новеллы писателей Индонезии: [Перевод с индонез.].* М. 143 с.

Перевод новелл: Идрус. Хейхо; Рассказ о короткин штанах; Кота-Гармони. Переизд.: Избранные произведения писателей Юго-Восточной Азии. М., 1981. С. 266–276.

1993

(Сост., подгот. 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., подгот. 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.) (сored. А.М. Решетов).

1997

(Отв. ред.) Этнография, история, культура стран Южных морей СПб. 246 с. (Маклаевские чтения, 1995–1997 гг.) (сored. Н.А. Бутинов).

2004

(Член редкол.) Традиционное сознание: проблемы реконструкции / Отв. ред. О.М. Рындина; Редкол.: А.К. Байбурун и др. Томск. 368 с. (Сер. «Монографии». 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.

(Тит. рецензент) Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей. М., 2005. 398 с.

(Тит. рецензент) Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм в третьем тысячелетии. М., 2006. 370 с.

2006

(Отв. ред.) Историко-культурные связи народов Тихоокеанского бассейна: Маклаевские чтения, 2002–2006 гг. СПб., 304 с.

2007

(Отв. ред.) Культура и быт австронезийских народов (история лекций и их собиратели). СПб. 364 с. (Сб. МАЭ; Т. LIII) (совместно с П.Л. Белковым).

(Отв. ред.) Проблемы общей и региональной этнографии: Сборник в честь 75-летия А.М. Решетова (совместно с Е.В. Ивановой, Е.Д. Петровой). СПб. 436 с.

Список принятых сокращений

СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии

СЭ — Советская этнография

ЭО — Этнографическое обозрение

Составитель Т.И. Шаскольская

Список основных печатных работ доктора филологических наук профессора А.К. Оглоблина

1958

Корневыведительная программа индонезийского алгоритма машинного перевода // Материалы по машинному переводу / Отв. ред. Н.Д. Андреев. Л. Вып.1. С. 88-97 (в соавт. с Н.Д. Андреевым, Б.П. Головановым, Л.И. Ивановой).

1963

Kata pendahuluan (Предисловие) // Корчикова С.Л. и др. Bahasa Rusia. (Учебник русского языка для индонезийских моряков) / Отв. ред. Р. Коригодский. Б.М. С. 3-6 (на индонезийск. яз.)

1964

Вводно-фонетический курс индонезийского языка. М. 75 с.

1969

Механизм изменения валентностей индонезийского глагола и место в нем основ с каузативным значением // Типология каузативных конструкций. Морфологический каузатив / Отв. ред. А.А.Холодович. Л. С. 153-169 (в соавт. с А.А. Холодовичем).

Каузативное основообразование в мадурском языке // Тезисы конференции по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л. С. 28-31 (в соавт. с С. Мунтахой).

[Рец. на кн.] Verguin J. Le malais. Paris, 1967 // Народы Азии и Африки. № 6. С. 195-199.

1970

[Пер. с индонез.] Ардан С. При лунном свете. Росиди А. Кризис литературы в некотором царстве. Нотосусанто Н. Улыбка. Рассказы // При лунном свете. Новеллы писателей Индонезии / Сост. Е.В. Ревуленкова. М. С. 71-78, 127-135, 31-44.

1971

Индонезийские конструкции с *ruŋja* в сопоставительном освещении // Вопросы филологии стран Азии и Африки / Отв. ред. В.И. Беляев, А.А. Долинина. Л. Вып.1. С. 65-71.

1972

Грамматика индонезийского языка. М. 462 с. Разделы: 1. Графика и орфография. С. 18–22. 2. Фонетика. С. 23–75. (в соавт. с Н.Ф. Алиевой, В.Д. Аракиным, Ю.Х. Сирком).

[Рец. на кн.] Asmah H. Omar. Morfologi-Sintaksis bahasa Melayu. Kuala Lumpur, 1968 // Народы Азии и Африки. № 3. С. 222–223.

Нестандартные переходные глаголы в индонезийском языке // IV научная конференция по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л. С. 48–51.

1973

О каузативных конструкциях в индонезийском языке (аналитический каузатив) // Вопросы филологии стран Азии и Африки / Отв. ред. С.Н. Иванов, Е.А. Серебряков, С.Е. Яхонтов. Л. Вып. 2. С. 77–83.

Каузативные глаголы и синтаксические парадигмы в индонезийском языке: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд филол. наук. Л. 16 с.

1974

Синтаксис морфологического каузатива в индонезийском языке // Вестник Ленингр. ун-та. № 2. С. 137–145.

Морфологический каузатив в системе индонезийского глагола // Народы Азии и Африки. № 5. С. 100–111.

Диатезы и залогов в индонезийском языке // Типология пассивных конструкций. Диатезы и залогов / Отв. ред. А.А. Холодович. Л. С. 139–167 (в соавт. с А.А. Холодовичем).

Из истории изучения залога переходных глаголов в индонезийском языке // Востоковедение / Отв. ред. И.Н. Винников, А.А. Долинина, Ю.М. Осипов. Л. Вып. 1. С. 82–92.

1976

О глагольных конструкциях в мадурском языке // Востоковедение / Отв. ред. Ю.М. Осипов, С.Е. Яхонтов. Л. Вып. 2. С. 54–62 (в соавт. с С. Мунтаха).

К типологии номинализованных конструкций // Тезисы дискуссии «Типология как раздел языкознания». М. С. 133–135.

1977

Александр Алексеевич Холодович (к 70-летию со дня рождения) // Вестник Ленингр. ун-та. № 2. С. 167–168.

Заметки о яванской поэтике // Востоковедение / Отв. ред. С.Н. Иванов, Е.А. Серебряков. Л. Вып. 3. С. 87–97 (в соавт. с О.М. Калининой).

[Рец. на кн.] Болдырева М.А. Творчество индонезийских поэтов XX в. Амира Хамзаха и Хейрила Анвара. М., 1976 // Народы Азии и Африки. № 4. С. 223–225.

Индонезийские конструкции, выражающие значение «иметь», и второй предикат // Проблемы лингвистической типологии и структуры языка / Отв. ред. В.С. Храковский. Л. С. 143–151.

Мадурские каузативные конструкции и глаголы // Востоковедение / Отв. ред. А.Н. Болдырев, С.Н. Иванов. Л. Вып. 5. С. 54–64 (в соавт. с С. Мунтаха).

1978

О соотношении актива и пассива в языках яванской группы // Проблемы теории грамматического залога / Отв. ред. В.С. Храковский. Л. С. 251–258.

Александр Алексеевич Холодович (1906–1977) // Народы Азии и Африки. № 2. С. 249–250 (в соавт. с В.С. Храковским, Л.Р. Концевичем).

1979

О формальном поиске в индонезийских словарях // Переводная и учебная лексикография / Сост. В.Д. Уваров. М. С. 211–224.

1980

Материалы по удвоению в мадурском языке // Языки ЮгоВосточной Азии. Проблемы повторов / Отв. ред. Н.Ф. Алиева. М. С. 165–177.

Мадурская литература (обзор) // Востоковедение / Отв. ред. Л.А. Березный, Е.А. Серебряков, С.Е. Яхонтов. Л. Вып. 7. С. 106–117.

В научных центрах Малайзии // Народы Азии и Африки. № 4. С. 154–158.

О грамматических классах слов в индонезийском языке // Разыскания по общему и китайскому языкознанию / Редколлегия: С.Е. Яхонтов и др. М. С. 177–185.

[Пер.с индонез. в соавт. с Б.Б. Парникелем] Тур П.А. Семья партизанов: Роман // Красные листья. Восточный альманах / Сост. М. Салганик. М. Вып. 8. С. 194–402.

1981

Некоторые грамматические аспекты КПА [конструкций с предикатными актантами] // Семантика и синтаксис конструкций с предикатными актантами: Материалы всесоюзной конференции «Типологические методы в синтаксисе разносистемных языков» 14–16 апреля 1981 г. Л. С. 57–70.

Рефлексив и реципрок в индонезийском языке // Залоговые конструкции в разноструктурных языках / Отв. ред. В.С. Храковский. Л. С. 130–146.

Традиционное языкознание в Индонезии и Малайзии // История лингвистических учений. 2. Средневековый Восток / Отв. ред. А.В. Десницкая, И.А. Перельмутер. Л. С. 210–223.

[Пер.с индонез.] Виджайя П. Когда сгущается тьма: Повесть. Телеграмма. Роман / Ред. Е. Руденко. М. С. 5–229. (Перепечатано в сб.: Современная индонезийская проза 70-е годы / Сост. В.И. Брагинский. М., 1988. С. 310–402.)

1982

Индонезийский язык // Квантитативная типология языков Азии и Африки / Ред. В.Б. Касевич, С.Е. Яхонтов. Л. С. 126–140.

[Рец. на кн. в соавт. с Е.В.Ивановой] Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. Некоторые аспекты духовной культуры. М., 1980 // Народы Азии и Африки № 2. С. 81–85.

Стилистические варианты в морфологии яванского глагола // Вариантность как свойство языковой системы: Тез. докл. Ч. 2. М. С. 28–29.

1983

Малайский язык и его диалекты (о существовании полярных тенденций в языке) // Вестник Ленингр. ун-та. № 2. С. 81–85.

О языковых контактах в яванском ареале // Генетические, ареальные и типологические связи языков Азии / Отв. ред. В.М. Солнцев. М. С. 115–130.

Фазовые и модальные конструкции в индонезийском языке // Категории глагола и структура предложения. Конструкции с предикатными актантами / Отв. ред. В.С. Храковский. Л. С. 117–129 (в соавт. с Агус Салимом).

Результатив в индонезийском языке // Типология результативных конструкций / Ред. В.П. Недалков, С.Е. Яхонтов. Л. С. 172–183 (в соавт. с Агус Салимом).

Социализация детей у малайцев в Малайзии и Сингапуре // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И.С. Кон. М. С. 184–204.

1984

Полисемия каузирующего объекта (мадурские конструкции с глагольным префиксом ка-) // Востоковедение / Отв. ред. Е.А. Серебряков. Л. Вып. 10. С. 40–47 (в соавт. с С. Мунтаха).

Типы яванских загадок (к вопросу о соотношении формы и значения) // Паремииологические исследования / Сост. и ред. Г.Л. Пермяков. М. С. 81–95.

Индонезийский язык: Учебные задания для I курса / Ред. Агус Салим. Л. Вып. 1. Фонетика. 52 с.

[Пер. на нем. яз.] Typen javanischer Raetsel (zur Frage der Wechselbeziehung von Form und Bedeutung) // Semiotische Studien zum Raetsel. Simple forms reconsidered II / Ed. by W. Eismann, P. Grzybek. Bochum, 1987. S. 163–180).

1985

Об изоморфных и алломорфных конструкциях с подчинением предикатов // Типология конструкций с предикатными актантами / Отв. ред. В.С. Храковский. Л. С. 27–31.

К типологии глагольной флексии (на материале индонезийских языков) // Востоковедение. Л. Вып. 11. С. 53–63.

Диахрония и морфонология малайско-яванских языков // Вопросы языкознания. № 3. С. 108–117.

[Пер. на англ.яз.] Some problems of diachronic typology of the Malayo-Javanic languages // Papers from the Fourth International Conference on Austronesian linguistics / Ed. by P. Geraghty, L. Carrington and S.A. Wurm. Canberra, 1986. P. 111–122.

[Рец. на кн. в соавт. с Е.В. Ревуненковой] Брагинский В.И. История малайской литературы VII–XIX вв. М., 1983 // Народы Азии и Африки. № 4. С. 180–183.

1986

Мадурский язык и лингвистическая типология. Л. 200 с.

[Рец.] Зарбалиев Х., Ахундова А. // Известия Академии наук Азербайджанской ССР. Сер. литературы, языка и искусства. 1988. № 1. С. 145–146.

[Рец.] Полинская М.С. // Вопросы языкознания. 1990. № 1. С. 154–159.

Синтаксическое переразложение в яванском языке // Востоковедение / Отв. ред. А.А. Долинина. Л. Вып. 12. С. 69–73.

Индонезийцы // Системы личных имен у народов мира / Отв. ред. М.В. Крюков. М. С. 128–133.

Индонезийский язык: Учебные задания / Отв. ред. Агус Салим. Л. Вып. 3. Бытовые темы. 39 с.

Валентность и категориальные значения глагола (на материале малайско-яванских языков) // Функционально-типологические проблемы грамматики: Тезисы научно-практической конференции «Функциональное и типологическое направления в грамматике и их исполь-

зование в преподавании теоретических дисциплин в вузе». Вологда, 12-13 июня 1986 г. Ч. 2. С. 97.

1988

Малайско-яванские языки, их строй и эволюция: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филол. наук. Л. 31 с.

Некоторые аспекты социализации детей у яванцев // 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. 5–39.

Яванское языкознание и смежные дисциплины (современное состояние изучения) // Народы Азии и Африки. № 1. С. 152–162.

Resultative, passive and neutral verbs in Indonesian // Typology of Resultative Constructions / Ed. by V.P. Nedjalkov. Amsterdam etc.: J. Benjamin, 1988. P. 307–326 (в соавт. с Agus Salim, V.P. Nedjalkov).

1989

Современный яванский примбон (гадательно-справочная книга) // Яванская культура: к характеристике крупнейшего этноса Юго-Восточной Азии (Малайско-индонезийские исследования III) / Сост., отв. ред. Б.Б. Парникель. М. С. 29–37.

Обратимая валентность слова в изолирующих языках // Новое в изучении вьетнамского языка и других языков Юго-Восточной Азии: Материалы к обсуждению на III советско-вьетнамском симпозиуме / Отв. ред. В.М. Солнцев, Хоан Ван Хань. М. С. 213–216.

Малайское *rohon* («дерево») и родственные слова // Востоковедение / Отв. ред. В.Б. Касевич, Ю.М. Осипов. Л. Вып. 15. С. 72–76.

1990

К изучению малайских диалектов // Востоковедение / Отв. ред. В.Г. Гузев, О.Б. Фролова. Л. Вып. 16. С. 62–71.

А.А.Холодович. Творчество и научная школа // Типология и грамматика / Отв. ред. В.С. Храковский. М. С. 5–20 (в соавт. с В.С. Храковским).

Императив и залог в яванском языке // Функционально-типологические аспекты анализа императива / Ред. Л.А. Бирюлин, В.С. Храковский. Ч. I. М. С. 92–96.

Malay traditional literature in Soviet studies // Archipel (Paris). T. 40. P. 91–105.

1991

Вопросы типологической эволюции малайского языка // Малайцы: этногенез, государственность, традиционная культура (малайско-ин-

донезийские исследования IV) / Сост., отв. ред. Б.Б. Парникель. М. С. 37–50.

Группа типологического изучения языков ЛО Института языкознания АН СССР: теоретическая программа, исследовательские принципы, рабочие приемы // Вопросы языкознания. № 4. С. 96–111 (в соавт. с В.С. Храковским).

Old Javanese verb structure // The Art and Culture of South-East Asia / Ed. by Lokesh Chandra. Delhi. P. 245–257.

Bahasa Indonesia. Deskripsi dan teori. Yogyakarta. 526 p. (Индонезийский язык. Описание и теория. Перераб. вариант № 9 на индонез. языке.) (в соавт. с N.F. Alieva, V.D. Arakin, Yu.H. Sirk).

1992

Повелительные предложения в яванском языке // Типология императивных конструкций / Отв. ред. В.С. Храковский. СПб. С. 120–129.

Некоторые правовые идеи и правовое поведение в Индонезии и Малайзии // Маклаевские чтения-1992: Крат. содерж. докл. СПб. С. 60–62.

1993

О морфологии реципрока в западноиндонезийских языках // Востоковедение / Отв. ред. В.Г. Гузев, О.Б. Фролова. Л. Вып.16. С. 99–107 (в соавт. с Х.М. Зарбалиевым).

[Пер. на англ.] Sketches on morphology of reciproke in West Indonesian languages // Филолокија мЭсЭлЭлЭри: НЭзЭријјЭ вЭ методика (III бирахылыш) / Ред. В. Султанов. Баки. С. 3–11.

Система яванских гласных: гармония по подъему // Вопросы языкознания. № 6. С. 57–63.

К вопросу об эволюции ценностей в литературе Индонезии // Второй советско-французский симпозиум по Юго-Восточной Азии. Париж, 1991 / Отв. ред. П.В. Познер. Симферополь. С. 63–67. То же на франц. яз. С. 68–72.

Три аспекта изучения Индонезии // Индонезиеведение: Учебно-методический и информационный сборник / Сост., отв. ред. А.К. Оглоблин. СПб. С. 1–10.

Малайская арабица // Там же. С. 11–17.

Лейденские программы // Там же. С. 18–21.

[Пер. с индонез.] Мохамад Г. Здесь на веранде замирает ветер: Стихи // Там же. С. 43.

The Kholodovitch School of Linguistic Typology: 1961-1991 // The Peterburg Journal of Cultural Studies. Vol.1. No 2. P. 125–143. No 3. P. 113–126 (в соавт. с V. Khrakovsky).

[Рец. на кн.] Соболева Е.С. Этнический состав Португальского Тимора, XVI–XX вв. Л., 1991 // Восток. № 1. С. 214.

1994

Неопределенное дополнение в индонезийском языке // Филология и история стран Азии и Африки: Тезисы научной конференции, посвященной 50-летию воссоздания восточного факультета СПбГУ / Отв. ред., сост. Г.Я. Смолин. СПб. С. 14–16.

О характере индонезийской литературы // Языки и литература Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии: Тезисы конференции кафедры китайской филологии. Январь 1994 / Отв. ред. В.Б. Касевич. СПб. С. 128–133.

Памяти Павла Михайловича Мовчанюка // Восток. № 2. С. 203–204.

Г.И. Прокофьев — педагог и ученый (1923–1978). Библиография Г.И. Прокофьева // Индонезия, Малайзия, Сингапур, Филиппины: Нусантарский сборник 1993/94 ак. г. / Сост., отв. ред. А.К. Оглоблин. СПб. С. 25–27.

Текущая библиография (1993–1994). Публикации на русском языке // Там же. С. 24, 28–30.

Пресс-выборка // Там же. С. 36–44.

Хроникальные заметки // Там же. С. 47, 49–50.

Cardinal points terms in Indonesian languages // Collection of abstracts for the Seventh international conference on Austronesian linguistics. Leiden [1 стр.]

1995

Новые данные о населении Индонезии // Кюнеровские чтения 1993–1994 гг.: Краткое содержание докладов / Отв. ред. А.М. Решетов. СПб. С. 23–24.

Категории лица и личности индонезийского глагола // Общее языкознание, языки Китая и Юго-Восточной Азии: Тез. докл. конф., посвящ. памяти Г.фон дер Габеленца (1840–1893). С.-Петербург, 14–15 июня 1994 г. / Оргкомитет: В.Б. Касевич и др. СПб. С. 26–30.

Преобразование топонимов малайско-индонезийского ареала // Народы бассейна Тихого океана. Общество, история, культура: Маклаевские чтения, 1993–1994 / Отв. ред. Е.В. Ревуненкова, А.М. Решетов. СПб. С. 107–111.

Индонезийские параллели к стихотворению И.-В. Гете // Межлитературные связи Востока и Запада: Материалы международной научной конференции / Отв. ред. Ю.М. Осипов. СПб. С. 51–56.

О топонимах Джакарты // Города-гиганты Нусантары и проблемы их развития: Малайско-индонезийские исследования IV. М. С. 77–86.

Цветущий гибискус: Записки о Малайзии // Кунсткамера. СПб. Вып. 8–9. С. 360–370.

Нусантарская жизнь в Петербурге // Индонезия, Малайзия, Филиппины: Сборник материалов по культуре Нусантары. 1994/95 ак. СПб. С. 49.

[Пер. с индонез., коммент.] Мохамад Г. Заметки на полях // Там же. С. 71–73.

Bahasa dan budaya Melayu di Saint-Petersburg (Малайский язык и культура в С.-Петербурге) // Kongres Bahasa Melayu Sedunia. Kumpulan kertas kerja. II. Kuala Lumpur. P. 365–372. (Доклад на Всемирном конгрессе по малайскому языку. На малайск. языке.)

Kata pengantar (Введение) // Penelitian Sastera Nusantara di Rusia (Изучение литературы Нусантары в России) / Ed. by V.B. Parnickel. Kuala Lumpur. P. IX–XLV (в соавт. с V.B. Parnickel).

1996

Очерк диахронической типологии малайско-яванских языков. М. 192 с.

Сложное предложение и близкие конструкции в индонезийском языке // Сложное предложение и сходные грамматические конструкции в языках Азии и Африки: Материалы конф., посвящ. памяти А.А. Холодовича (1906–1977)... Весенний семестр 1995/1996 / Оргкомитет: А.К. Оглоблин, Г.Е. Рачков, С.Е. Яхонтов. СПб. С. 64–70.

П.А. Тур — художник и мыслитель (история Индонезии как путь к духовной свободе) // Вестник Ленингр. ун-та. № 2. С. 77–93.

Материалы к библиографии публикаций на русском языке, 1994–96 гг. // Индонезия, Малайзия: Сборник материалов по культуре Нусантары. 1995/96 ак. г. / Сост., ред. А.К. Оглоблин СПб. С. 55–75.

О чем пишут (из научной периодики и других изданий) // Там же. С. 41–43.

На конгрессе малайского языка // Там же. С. 99–100.

1997

Значения «труд», «отдых» и «праздник» в индонезийской лексике // Востоковедение / Отв. ред. В.Г. Гузев. СПб. Вып. 19. С. 47–54.

Свойства служебных слов в индонезийском языке // IV международная конференция по языкам Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Западной Африки. 17–20 сентября 1997 г.: Тез. докл. / Отв. за выпуск М.И. Каплун. Ч. I. М. С. 157–158.

Текущая библиография. Публикации на русском языке. 1995–1997 // Культура стран Малайского архипелага. Индонезия, Филиппины, Малайзия: Сборник материалов. 1996/97 ак. г. / Сост., ред. А.К. Оглоблин. СПб. С. 118–130.

[Рец. на кн. в соавт. с Е.В.Ревуненковой] *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu. Vol. I. 1994* // Там же. С. 86–105.

[Рец. на кн. в соавт. с С.В. Банит] *Ручей: Традиционная и современная малайская поэзия / Сост., ред. Б.Б. Парникель. М., 1996* // Там же. С. 106–111.

Индонезийский прозаик Н. Дини и ее роман «На корабле» // *Межлитературные контакты Востока и Запада. Литературы Дальнего Востока и Юго-Вост. Азии и духовная жизнь России: Сб. статей / Отв. ред. Ю.М. Осипов. СПб. С. 89–95.*

Грамматические сведения в словарях восточных языков // *Проблемы лексикографии: Сб. статей / Под ред. А.С. Герда, В.Н. Сергеева. СПб. С. 4–79 (в соавт. с И.С. Быстровым, Д.И. Еловковым и др.).*

Языки Саравака, Сабаха и Брунея // *Этнография, история, культура стран Южных морей: Маклаевские чтения. 1995–1997 гг. / Отв. ред. Е.В. Ревуненкова, Н.А. Бутинов. СПб. С. 186–194.*

From inert to actional causative // *Typology of verbal categories. Papers presented to Vladimir Nedjalkov on the occasion of his 70th birthday / Ed. by L. Kulikov & H. Vater. Tuebingen. P. 179–183.*

Макна «Diri», «Manusia» dan «Pasif» pada Kata Kerja Bahasa Melayu / Indonesia (Значения лица, личности и пассива глагола в малайском / индонезийском языке) // *Kebudayaan Nusantara. Kepelbagaian dalam kesatuan / Ed. by B. Parnickel. Kuala Lumpur. P. 160–178 (на малайском языке).*

N.N. Miklucho-Maklay's correspondence (new publication) // *Perspectives on the Bird's Head of Irian Jaya, Indonesia. First international interdisciplinary conference. Leiden. P. 54.*

«Work», «rest» and «feast» in Malay/Indonesian lexics // *Oriental studies in the XX century: Achievements and Prospects. Abstract of papers of CIN scholars for the 35th ICANAS (Budapest, July 7–12). M. Vol. 1. P. 278.*

1998

Целевые конструкции и формы глагола в индонезийском языке // *Востоковедение-20. Филологические исследования / Под ред. А.А. Искоз-Долининой, В.Б. Касевича. СПб. С. 108–117.*

Сергей Евгеньевич Яхонтов (к 70-летию со дня рождения) // Там же. С. 17–19.

Конверсивные предикативы в индонезийском языке // *Типология. Грамматика. Семантика. К 65-летию Виктора Самуиловича Храковского / Под ред. Н.А. Козинцевой, А.К. Оглоблина. СПб. С. 98–105.*

Морфологически немаркированные актанты в индонезийском языке // *Общее языкознание и теория грамматики: Материалы чтений,*

посвященных 90-летию со дня рождения С.Д. Кацнельсона / Отв. ред. А.В. Бондарко. СПб. С. 134–143.

Проблемы изучения древнемалайского языка // Кюнеровские чтения. 1995–1997 гг. / Отв. ред. А.М. Решетов. СПб. С. 104–106.

Музеи Куала-Лумпура // Там же. С. 107–111.

К инвентаризации индонезийских аффиксов // Нусантара. Юго-Восточная Азия: Сб. материалов. СПб. С. 26–31.

Текущая библиография по Нусантаре: Публикации на рус. языке 1996–98 гг. // Там же. С. 123–140.

Заметки о книгах // Там же. С. 115–118.

Традиции и образ жизни минангкабау (по литературным и фольклорным материалам) // Малайско-индонезийские исследования XI / Отв. ред. Б.Б. Парникель. М., 1998. С. 36–41.

Школа Холодовича // Язык и речевая деятельность. Т. 1. С. 151–173 (в соавт. с В.С. Храковским).

Условные конструкции в индонезийском языке // Типология условных конструкций / Отв. ред. В.С. Храковский. СПб. С. 407–424 (в соавт. с Агус Салимом).

A note on relative markers in Javanese // Productivity and creativity. Studies in general and descriptive linguistics in honor of E.M. Uhlenbeck / Ed. by M. Janse with the assist. of An Verlinden. Berlin etc. P. 349–356.

On the history of negation in Malayo-Javanic languages // «Северо-Запад — Юго-Восток». Северо-Западная междунар. научная сессия по Юго-Восточной Азии 16–18 июня 1998 г.: Тезисы и материалы докл. российских участников / Под ред. А.К. Оглоблина. СПб. С. 101–108.

Typology of Southeast Asian languages and patterns of change due to language contacts // EUROSEAS '98, Hamburg 3rd–6th September 1998. Book of abstracts. Hamburg. P. 2 (Co-authored with V.B. Kassevitch).

1999

Конференция «Северо-Запад — Юго-Восток» // Восток. 1999. № 1 (в соавт. с В.Н. Колотовым).

Древнеяванское слово de (к проблеме грамматикализации) // Материалы научной конференции восточного факультета, посвящ. 275-летию Санкт-Петерб. ун-та. 8–9 апреля 1999 г. СПб. С. 34–36.

Речевой этикет у народов Явы // Этикет у народов Юго-Восточной Азии / Отв. ред. Е.В. Иванова, А.М. Решетов. СПб. С. 150–179.

О переводах русской литературы на индонезийский и малайский языки // Взаимовлияние литератур Европы и Азии и проблемы перевода. К 100-летию со дня рождения Цао Цзинхуа: Сб. статей / Редкол.: Ю.М. Осипов (отв. ред.) и др. СПб. С. 180–184.

Некоторые вопросы истории яванского языка // Материалы XI европейского коллоквиума по индонезийским и малайским иссле-

дованиям, Москва, 29 июня — 1 июля 1999 г. / Ред. группа: Н.Ф. Алиева (отв. ред.) и др. / Общ-во «Нусантара», ИСАА МГУ. М. С. 68–70. То же на индонез. яз. С. 66–67.

К истории яванского глагола // V междунар. конференция по языкам Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Западной Африки (8–10 сентября 1999 г.): Материалы и резюме докладов / Отв. ред. В.Б. Касевич. СПб. С. 135–136.

Корреляционная система глагольных признаков в индонезийском языке // Корреляционная типология глагольных систем индоевропейских и иноструктурных языков. / Отв. ред. Г.Г. Сильницкий. Смоленск. С. 221–237.

[Рецензия-обзор] Proceedings of the Seventh International Conference on Austronesian Linguistics / Ed. by C. Ods and W. Stokhof with the assist. of C. Baak. Amsterdam, 1997. 746 p. // Язык и речевая деятельность. СПб. Т. 2. С. 328–342.

[Рецензирование (титул кн.)] Братусь И.Б. Нидерландское языковедение: Библиографический указатель. СПб: Изд-во СПбГУ, 1999. 27 с.

О значениях «человек», «личность» в грамматике и лексике индонезийского языка // Востоковедение-21. Филологические исследования / Отв. ред. И.М. Стеблин-Каменский. СПб. С. 62–74.

Хроника // Малайско-индонезийские исследования XII / Ред., сост. В.А. Погадаев. М. С. 176–185 (в соавт. с В.А. Погадаевым).

Evolusi bahasa kelompok Melayu-Jawa dalam sorotan tipologi // PELBVA 13. Jakarta: Universitas Katolik Atma Jaya. 7 p. (Эволюция языков малайско-яванской группы в типологическом освещении. На индонез. яз. Предварительная публикация доклада).

Keselarasan vokal dalam bahasa Jawa // Buku Panduan Kongres Linguistik Nasional IX. Jakarta, 28–31 Juli 1999. Jakarta. P. 66–69 (Гармония гласных в яванском языке: Сборник материалов докладов. На индонез. яз.)

2000

Об одном малайском переводе // Нусантара. Юго-Восточная Азия: Сб. материалов 1997/98–1999/2000 ак. г. СПб. С. 57–58.

[Перев. с индонез.]. Рендра. Насилие и революция в культуре // Там же. С. 104–106.

Заметки о книгах // Там же. С. 141–144, 148–151, 155–157.

Текущая библиография по Нусантаре. Публикации на русском языке 1997–2000 гг. // Там же. С. 161–181 (при участии студентов).

Поездка в Индонезию летом 1999 г. // Там же. С. 182–192.

(Прочие материалы) // Там же. С. 6–7, 112–113, 196.

Indonesian philology in Russia // Indonesian observer (Jakarta), 3 Febr.

St.Petersburg Newsletter of South-East Asia and Oceania studies. February. 2 p. (в соавт. с Н.М. Спатарь, электронная версия).

St.Petersburg Newsletter of South-East Asia and Oceania studies. March-September. 3 p. (в соавт. с Н.М. Спатарь, электронная версия).

The Old Javanese word DE // Chandra L. (ed.) Society and culture of Southeast Asia. Continuities and changes. (Sata-pitaka series, 395). New Delhi. P. 179–190.

К вопросу о синтаксических связях в изолирующем языке (несколько индонезийских примеров) // Язык, глагол, предложение. К 70-летию Г.Г. Сильницкого / Смоленский гос. пед. унив-т. Смоленск. С. 90–99.

2001

Преобразование предложения в атрибутивную группу в индонезийском языке // Международ. конф. «Категории глагола и структура предложения», посвящ. 95-летию проф. А.А. Холодовича и 40-летию Лаборатории типологического изучения языков ИЛИ РАН. С.-Петербург, 28–30 мая 2001 г.: Тез. докладов. СПб. С. 64–67.

Indonesian nominal words: distributive and transformational features // VI международная конференция по языкам Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Западной Африки (25–28 сентября 2001 г.). СПб. С. 294–301.

Больше вдумчивости в оценках // Малайско-индонезийские исследования XIII–XIV / Общ-во «Нусантара». М. С. 13–22.

Хроника // Малайско-индонезийские исследования XII / Ред., сост. В.А. Погодаев. С. 104–106 (в соавт. со Н.М. Спатарь).

[Перевод на малайский стихотворения А.С. Пушкина «Что в имени тебе моем»] Peduli ara namaku ini // Puisi dan prosa pilihan Alexander Pushkin / Ed. V. Parnickel. Kuala Lumpur. P. 40.

Комплексное изучение Ириан-Джайи (научный проект Лейденского университета) // Австралия, Океания, Юго-Восточная Азия: Маклаевские чтения (1998–2000): Краткое содерж. докл. СПб. С. 127–130.

О поездке в Индонезию летом 1999 г. // Кюнеровские чтения (1998–2000). СПб. С. 142–149.

Imperative constructions in Javanese // Xrakovskij V.S. (ed.) Typology of imperative constructions. Muenchen. P. 221–242.

St.Petersburg Newsletter of South-East Asia and Oceania studies. October 2000 – April 2001. То же. May–October 2001 (в соавт. с Н.М. Спатарь, электронная версия).

2002

Страна для путешественников // Inflight review (журнал Пулковских авиалиний). Дек. 2001 — январь 2002. С. 57–63.

Названия стран света в западноавстронезийском ареале // Страны и народы Востока. Вып. XXI. Кн. 6. Страны и народы бассейна Тихого океана. СПб. С. 301–314.

От составителя // Нусантара. Юго-восточная Азия: Сб. материалов. Вып. 3 / Общ-во «Нусантара», восточный и спец. Восточный фак-ты СПбГУ. СПб.: «Фонд восточных культур». С. 5–6.

Текущая библиография по Нусантаре. Публ. на рус. языке // Там же. С. 163–184 (при участии ст. Евг. Романовой).

Памяти Г.Г. Бандиленко // Там же. С. 185.

Начальная геминация согласных в малайских диалектах // Востокведение-22. Филол. иссл. / Отв. ред. В.Б. Касевич. СПб. С. 165–167.

Модели аффиксальных слов в индонезийском языке // Вестн. СПб ун-та. Сер. 2. Вып. 2. С. 56–63.

Letters from Nusantara in the Dorn collection (Archive of Russian Academy of Sciences, St.Petersburg). Leiden. 19 p. [Препринт.]

Summaries // Страны и народы Востока. Вып. XXI. Кн. 6. Страны и народы бассейна Тихого океана. СПб. С. 329–339.

Summaries // Нусантара. Юго-восточная Азия: Сб. материалов. Вып. 3 / Общ-во «Нусантара», восточный и спец. Восточный фак-ты СПбГУ. СПб.: «Фонд восточных культур». С. 195–197.

St.Petersburg Newsletter of South-East Asia and Oceania studies. November 2001 — April 2002 (в соавт. с Н. М. Спатарь, электронная версия).

[Рец.] Krausse G.H., Krausse S.E. Indonesia. 1994 [библиография] // Нусантара. Юго-восточная Азия: Сб. материалов. Вып. 3 / Общ-во «Нусантара», восточный и спец. Восточный фак-ты СПбГУ. СПб.: «Фонд восточных культур». С. 161–162.

[Рец.] Arps B. et al. Hedendaags Javaans. Een Leerboek. 2000 // Там же. С. 121–123.

2003

К истории артиклей в некоторых языках малайско-яванского ареала // Филология стран Нусантары: Международ. научн. сессия. 24–25 апр. 2003: Материалы докладов / СПбГУ, восточный фак-т. СПб. С. 31–32. То же на англ. яз. С. 32–36.

Letters from Nusantara in the Dorn collection (the Archive of the Russian Academy of Sciences, St.Petersburg) // Малайско-индонезийские исследования. Вып. XV / Отв. ред. Б.Б. Парникель / Nusantara Society, Asia and Pacific Museum. М. С. 43–71.

[Рец.] B. Arps, E. Bogaerts, W. van der Molen, I. Supriyanto, J. van den Veerdonk, met medewerking van B. Litamahuputty. Hedendaags Javaans. Een Leerboek / Semaian 20. Talen en Culturen van Zuidoost-Azie en Oceanie. Leiden, 2000 // Там же. С. 123–125.

Повелительные предложения в древнеяванском языке // VII международ. конференция про языкам Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Западной Африки. Москва, 16–18 сент. 2003 / Моск. гос. унив-т, Ин-т стран Азии и Африки и СПб гос унив-т, восточный фак-т / Ред. В.Б. Касевич, М.И. Каплун. М. С. 21–30.

Имя и косвенные наклонения в древнеяванском языке // Грамматические категории: Иерархия, связи, взаимодействие: Материалы международ. науч. конф. СПб., 22–24 сент. 2003 г. / Отв. ред. В.С. Храковский. СПб. С. 113–117.

[Перев. с голл.] И. де Грааф. Этика имморализма // Звезда. 2003. № 3. С. 121–148.

2004

Древнеяванский ирреалис // Исследования по теории грамматики-3. Ирреалис и ирреальность / Отв. ред. Ю.А. Ландер, В.А. Плунгян. М.: Гнозис, 2004. С. 107–123.

К вопросу о родственных связях в малайско-яванском ареале (лексикостатистическая оценка по 35-словному списку Яхонтова) // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб.: Петерб. востоковедение, 2004. С. 258–263.

Заметки к начальным разделам яванской грамматики (фонология, графика, морфемика) // Востоковедение–23 / Отв. ред. Ю.М. Осипов. СПб: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 77–89.

Вадим Борисович Касевич (К 60-летию со дня рождения) // Там же. С. 20–25 (в соавт. с В.Г. Гузевым, Р.А. Янсоном).

Фазы литературного процесса на местных языках Индонезии в XX и начале XXI в. // Проблемы литератур Дальнего Востока: Сб. материалов Междунар. научн. конференции. 22–26 июня 2004 г. СПб: СПбГУ, 2004. С. 240–248.

Конструкции с *banuak* ‘много’ в индонезийском языке // Типологические обоснования в грамматике. К 70-летию профессора В.С. Храковского / Редкол.: А.П. Володин и др. М.: Знак, 2004. С. 368–378.

К вопросу об именном выражении ситуации в индонезийском языке // 40 лет Санкт-Петербургской типологической школе / Редкол.: В.С. Храковский и др. М.: Знак, 2004. С. 407–423.

Boris Borisovich Parnickel (8.11.1934–13.03.2004) // Archipel. 2004. T. 68. P. 3–11.

[Рец.] Дорощева Т.В. История письменного малайского языка (VII — начало XX вв.) // Вопросы языкознания. 2004. № 6. С. 140–141.

Уступительные конструкции в индонезийском языке // Типология уступительных конструкций / Отв. ред. В.С. Храковский. М., 2004. С. 335–357 (в соавт. с С. Г. Крамаровой).

Панакаваны в разных родах и жанрах // Малайско-индонезийские исследования: Сб. статей в память Б.Б. Парникеля / Отв. ред. Н.Ф.Алиева и др.. Вып. XVI. М., 2004. С. 197–207.

Два индонезийских сонета // Востоковедение–24 / Отв. ред. В.Г. Гузев. СПб: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 95–100.

Адверсативность в индонезийском языке (глаголы с конфиксом ke-an) // Востоковедение–25 / Отв. ред. В.Б. Касевич. СПб: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 39–48.

Повторы и удвоение в русском языке на фоне индонезийского // Теоретические проблемы языкознания: Сб статей к 140-летию кафедры общего языкознания филологического факультета СПбГУ / Редкол.: С.И. Богданов и др. СПб: Филологич. фак-т СПбГУ, 2004. С. 287–297.

2005

Javanese // Austronesian languages of Asia and Madagascar. Eds Adelaar A., Himmelmann N.P. L.: Routledge, 2005. P. 590–624.

Nouns, imperative and irrealis in Old Javanese // IAS Newsletter. June 2005. No 37. P. 16.

Изучение Индонезии и Малайзии в Санкт-Петербургском государственном университете (к 50-летию отделения индонезийской филологии) // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2005. Вып. 1. С. 121–128.

О преподавании индонезийской филологии прежде и теперь // Воспоминания выпускников восточного факультета Ленинградского (Санкт-Петербургского) государственного университета послевоенных лет / Редкол.: О.И. Александрова и др. СПб: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 298–305.

2006

А.А. Холодович: теоретические основы творчества // Проблемы типологии и общей лингвистики: Междунар. конференция, посвященная 100-летию со дня рождения проф. А.А. Холодовича: Материалы. СПб, 4–6 сентября 2006. СПб: Нестор-История, 2006. С. 94–102 (в соавт. с В.С. Храковским).

Исходные единицы индонезийской грамматики (начальные сведения учебного курса) // Малайско-индонезийские исследования XVII. К 75-летию Н.Ф. Алиевой / Сост. Т.В. Дорофеева. М., 2006. С. 10–36.

Обзор журнала Moussons // Историко-культурные связи народов Тихоокеанского бассейна: Маклаевские чтения 2002–2006 гг. / Отв. ред. Е.В. Ревуненкова. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 137–146.

О поэтической культуре Индонезии и Малайзии // Там же. С. 245–252.

2007

Заметки о китайских мотивах в индонезийской литературе // Проблемы общей и региональной этнографии. К 75-летию А.М. Решето-

ва: Сб. статей / Отв. ред. Е.В. Иванова, Е.В. Ревуненкова, Е.Д. Петрова. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 42–51.

Kata LAI dalam bahasa Melayu Srivijaya [Слово lai в малайском языке Шривиджайи] // Российско-малайзийский семинар по случаю 50-летия независимости Малайзии и 40-летия дипломатических отношений между Россией и Малайзией. Москва–Санкт-Петербург, 26–30 июня 2007 г.: Тезисы докладов / Сост. Т.В. Дорофеева, ред. В.В. Сикорский. М.: ИСАА МГУ, Общ-во «Нусантара», 2007. С. 20–22.

Manuskrip Nusantara di Saint Petersburg: Tambahan Data // Sari. 2007. Vol. 25. P. 129–145 (соавт. Elena V. Revounenkova).

Reciprocal constructions in Indonesian // V.P. Nedjalkov (ed.). Reciprocal constructions. Amsterdam etc.: Benjamin, 2007. Vol. 3. P. 1437–1479 (соавт. Vladimir P. Nedjalkov).

Петербургская типологическая школа // Вестник Смоленского государственного университета. Сер. 1. Филология. Т. 1. Филологические школы и их роль в систематизации научных исследований / Отв. ред. Г.Г. Сильницкий. Смоленск, 2007. С. 74–90 (в соавт. с В.С. Храковским).

Эвиденциальные лексические единицы и конструкции в индонезийском языке // Эвиденциальность в языках Европы и Азии: Сб. памяти Наталии Андреевны Козинцевой / Отв. ред. В.С. Храковский. СПб.: Наука. 2007. С. 573–599.

Сухарто, второй президент Индонезии // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки XXV / Отв. ред. Н.Н. Дьяков. СПб., 2008. С. 143–179.

2008

К юбилею Сергея Евгеньевича Яхонтова // Решетов А.М. (отв. ред.), Иванова Е. В., Самсонов Д. А. (редкол.). Кюнеровский сборник: Материалы восточно-азиатских и юго-восточноазиатских исследований. Вып. 5. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 15–19.

Грамматика индонезийского литературного языка. СПб, 2008. 440 с.

Работы, опубликованные под редакцией А.К. Оглоблина, и составленные им сборники

[Отв.ред.] Агус С. Индонезийский язык: Учебные задания для I курса. Л., 1984. Вып. 2. Активная грамматика. 48 с.

[Отв.ред.] Агус С. Индонезийский язык: Учебные задания. Л., 1986. Вып. 4. Фразеология. 46 с.

[Отв.ред.] Зарбалиев Х. М. Язык минангкабау. М., 1987. 79 с.

[Отв.ред.] Болдырева М.А. В.С. Рендра. Эстетика любви и мятежа (из монографии о поэте). СПб., 1995. 189 с.

[Сост., ред.] Индонезиеведение: Учебно-методический и информационный сборник. СПб., 1993. 44 с.

[Сост., ред.] Индонезия, Малайзия, Сингапур, Филиппины: Нусантарский сборник 1993/94 ак. г. СПб., 1994. 60 с.

[Сост., ред.] Индонезия, Малайзия, Филиппины: Сборник материалов по культуре Нусантары. 1994/95 ак. г. СПб., 1995. 74 с.

[Сост., ред.] Индонезия, Малайзия: Сборник материалов по культуре Нусантары. 1995/96 ак. г. СПб., 1996. 102 с.

[Сост., ред.] Культура стран Малайского архипелага. Индонезия, Филиппины, Малайзия: Сборник материалов. 1996/97 ак. г. СПб., 1997. 155 с.

[Ред. совместно с Н.А. Козинцевой] Типология. Грамматика. Семантика. К 65-летию Виктора Самуиловича Храковского. СПб., 1997. 352 с.

[Ред.] «Северо-Запад — Юго-Восток»: Северо-Западная международ. научная сессия по Юго-Восточной Азии. 16–18 июня 1998 г.: Тезисы и материалы докл. российских участников. СПб., 1998. 160 с.

[Сост., ред.] Нусантара. Юго-Восточная Азия: Сб. материалов. 1997/98 ак. г. / Общество «Нусантара» и СПбГУ. СПб., 1998. 150 с.

[Сост., ред.] Нусантара. Юго-Восточная Азия: Сб. материалов. 1998/99 и 1999/2000 ак. гг. / Общество «Нусантара» и СПбГУ. СПб., 2000. 210 с.

[Сост., ред.] Нусантара. Юго-Восточная Азия: Сб. материалов / Общ-во «Нусантара», восточный и спец. восточный фак-ты СПбГУ. СПб., 2002. Вып. 3. 200 с.

[Ред., совместно с Л.В. Зениной] Страны и народы Востока. Вып. XXI. Кн. 6. Страны и народы бассейна Тихого океана. СПб., 2002. 341 с.

[Отв. ред.] Филология стран Нусантары. Междунар. научн. сессия 24–25 апр. 2003: Материалы докладов / СПбГУ, Восточный фак-т. СПб., 2003. 105 с.

[Отв. ред.] Джамалуддин В. Суфизм в истории Индонезии: Абд ас-Самад ал-Палимбани, религиозный мыслитель XVIII в. СПб.: Наука, 2003. 182 с.

[Редкол., совм. с А.П. Володиным, С.Ю. Дмитренко, А.Л. Мальчуковым] Типологические обоснования в грамматике. К 70-летию проф. В.С. Храковского. М.: Знак, 2004. 521 с.

Научное консультирование

Большой индонезийско-русский словарь. Т. 1–2 / Сост. Р.Н. Коригодский и др. М., 1990.

Список сокращений

ICANAS — International Congress of Asian and North African Studies

ЯЗЫКИ

Н.Ф. Алиева

**Структурная эволюция
малайского языка.
Соотношение средств синтетизма
и аналитизма в разных текстах**

*Дорогим коллегам-юбилерам
с глубоким уважением
и наилучшими пожеланиями*

В этой статье предпринята попытка рассмотреть некоторые особенности структуры малайского языка (МЯ), его разных стилей на разных этапах развития с применением методов статистического анализа.

Вторая половина XX в. была ознаменована усилением внимания именно к точным структурным методам. Дж. Гринберг первым предложил подробно разработанную методику статистического анализа текстов, их морфемного состава в разных языках или разных вариантах одного языка [Greenberg 1960]. Основные различия в морфемном составе проявляются в количественном соотношении аналитических и синтетических средств; на него налагаются различия качественные, например, синтетические типы варьируют: флективный, агглютинативный, полисинтетический, инкорпорирующий. Аналитический тип также не единообразен [Alieva 1991; Алиева 1998]. Заслуживают упоминания предложения по усовершенствованию применяемых методов статистического анализа, выдвинутые словац-

ким лингвистом Виктором Крупой [Крупа 1965]. Значительный вклад в изучение и обогащение методов статистического анализа содержится в коллективной монографии «Квантитативная типология языков Азии и Африки» под редакцией В.Б. Касевича и С.Е. Яхонтова (1982), обобщившей результаты работы Лингвистического семинара Восточного факультета ЛГУ. Автором данной статьи также внесены некоторые изменения в методику, поскольку в качестве основы для подсчетов используется не только число морфем и слов в текстах; для более точного представления структуры текстов мною подсчитывается число граммем и принимаются во внимание способы их выражения, с противопоставлением синтетических и аналитических способов, и далее — с различением синтетических средств между собой (аффиксов, удвоения, местоименных клитик) и с различением аналитических средств - эксплицитных (служебные и вспомогательные слова) и имплицитных (порядок слов). Названные различия особенно существенно принимать во внимание при анализе структуры аналитических (изолирующих, аморфных) языков.

В изучении малайского языка и текстов разных периодов его развития в течение последних десятилетий достигнуты значительные успехи, в большой мере благодаря тому, что в самой Малайзии сформировались кадры ученых, обладающих, естественно, иными знаниями и иным пониманием своего литературного наследства, своего языка, которые отличаются от взглядов и оценок, предлагавшихся в прежние времена учеными-европейцами из стран-колонизаторов.

Можно упомянуть в этой связи о том, что в языкознании универсалистского периода среди ученых непрерываемо господствовала точка зрения, что самая совершенная, высшая по уровню развития структура языка — это структура флективного типа, обладающая богатой деривативной и грамматической морфологией, категориями частей речи, склонением и спряжением. Выражаясь иначе, это языки с синтетизмом высокого уровня, такие как санскрит, латинский, древнегреческий, древнеперсидский, классический арабский.

По этому поводу напрашивается некоторое сомнение. Ведь действительность показывала, что в ходе развития народов как раз такие якобы совершенные языки либо исчезли совсем, либо эволюционировали, кардинально изменив свою структуру.

И направление этой эволюции лежит на линии изменения соотношения синтетизма и аналитизма в пользу последнего. Языки, играющие роль средств общения глобального масштаба, в первую очередь английский и не в последнюю очередь малайский / индонезийский (МИЯ), не обладают высоким индексом синтетизма, что видно даже при первых подсчетах по методу Гринберга. При вариативном подсчете подобных индексов обнаруживается сходство некоторых результатов как раз для английского и МИЯ, что было нами показано ранее [Алиева 1998: 41].

В плане изучения эволюции МИЯ также встает вопрос о различиях между текстами, относящимися к разным эпохам; поскольку тексты современные весьма сильно различаются между собой по структуре, в том числе по использованию аналитических и синтетических средств, анализу должны быть подвергнуты разные образцы.

Надо сразу отметить, что значительную работу по общему статистическому обследованию малайзийских (МзЯ) текстов по методу Гринберга осуществила Н.П. Каштанова для своей кандидатской диссертации, посвященной именному словообразованию [Каштанова 1985]. Она провела подсчеты на основании 20 образцов текстов; среди них три из классической литературы и остальные из разных стилей современного МзЯ (художественной, научной, газетно-журнальной литературы).

Позволю себе напомнить результаты этих подсчетов (табл. 1).

По подсчетам Н. Каштановой, индекс отношения числа слов к числу морфем (W/M по методу Гринберга) составляет 0,39 для классических текстов и 0,43 для современных текстов. При этом другие индексы показывают, что число случаев употребления слов с глагольными аффиксами уменьшилось на 7 %: сократилось использование глагольных производных с грамматическими значениями. В то же время встречаемость слов с именными аффиксами увеличилась на 25 %, в том числе употребление именных конфиксов (т.е. производство именных слов с абстрактными значениями) выросло в 4 раза.

Эти первичные наблюдения, конечно, весьма приблизительные, подводят к выводу о направлении эволюции малайзийского варианта (не индонезийского) в сторону удаления от типичной австронезийской языковой структуры, для которой характерно богатство сферы глагольной морфологии.

Таблица 1

**Общие статистические данные по материалам
Н. Каштановой [Каштанова 1985: 42–43]**

В отрывке текста из 100 слов	Тексты МЗЯ				
	Классич.	Журнальн.	Литературные тексты		
			Монолог	Диалог	Среднее число
Глагольный префикс с грамм. значением	14–18	13–17	13–17	4–13	13
Глагольный префикс с синкретичным значением ¹	6	6	6	2–4	6
Именные префиксы				1	2,4
Глагольные суффиксы	4,5	8–16,5	5,5	2,75	5,5
Именные суффиксы		5–12			4,2
Именные конфиксы	7	16–20	7–8	1–2	8

Как представляется, для получения более подробных и убедительных результатов не следует ограничиваться методикой количественных подсчетов по Гринбергу. Например, подсчеты индекса синтетизма как отношения W/M дают лишь ограниченное представление о структуре единиц лексического уровня. Целесообразно дополнить их индексами грамматических структур с использованием понятия граммема как *единства одного грамматического значения и выражающего его на поверхности языкового средства*.

¹ Синкретичное значение — объединение в одном аффиксе словообразовательного и грамматического значений (напр., именная основа + префикс *di-* > пассивная форма переходного глагола).

Разряды граммем устанавливаются с учетом роли как синтетических, так и аналитических средств. Наряду с граммемами, выражаемыми синтетически (S) средствами аффиксации и флексии (включая значимый ноль — \emptyset), а также удвоения, имеются граммемы, выражаемые средствами аналитическими, как эксплицитными (AE) — служебными и вспомогательными словами, так и имплицитными (AI) — жестким порядком слов в словосочетаниях и конструкциях. Их сложение дает общее число граммем (Gr) в исследуемом отрывке текста. Подсчеты соотношения этих чисел дают индексы S/Gr, AE/Gr, AI/Gr, которые позволяют характеризовать специально грамматическую структуру того или иного текста и соответственно языка и проводить сопоставления как синхронные, так и диахронические.

Именно такое обследование и сопоставление проведено в данной статье на основе восьми отрывков текстов на МзЯ, относящихся к разным эпохам и жанрам (см. список текстов с кодовыми обозначениями в конце статьи).

Объемы отрывков — от 100 до 200 слов. В табл. 2 даны цифры подсчета разных средств выражения граммем (S, AE, AI) и случаев деривации (Der), конечно, с числом слов и морфем в каждом отрывке.

В табл. 3 приводятся результаты подсчета названных выше индексов, позволяющих объективно сравнивать структурные особенности текстов.

Поскольку нас интересует соотношение синтетизма и аналитизма и варианты этого соотношения, по данным анализа рассмотренных текстов можно подвести следующие итоги.

По современным журнальным и научным текстам — все индексы синтетизма M/W очевидно возросли по сравнению с классическим малайским. Язык Зайнала Абидина (Za'ba) (начало XX в.) стоит в переходной позиции, но ближе к классическому. Общий индекс словопроизводства в современных текстах также более высок, но это же относится и к тексту Зайнала Абидина, в котором продуктивно используется грамматическая морфология.

Во всех названных современных текстах (тексты 6, 7, 8) довольно высоки показатели индекса синтетического выражения граммем S/Gr. Это говорит о преодолении отмеченного Н. Каштановой снижения активности глагольной аффиксации как

Таблица 2

Число средств выражения грамем в текстах

Тексты Число средств	1	2	3	4	5	6	7	8
	Si Miskin	Sejarah Melayu	Za'ba	Rimba Harapan I	Rimba Harapan II	Rekonstruksi	Sutung	Ruzelan
M	312	246	251	222	207	223	336	350
W	248	185	193	187	173	160	227	218
AE	67	48	32	57	38	51	68	59
AI	86	51	77	85	98	49	81	59
S	45	26	38	26	21	35	40	47
Gr	198	125	147	168	157	135	189	165
Der	21	29	14	13	21	28	37	51

Таблица 3

Индексы встречаемости средств выражения грамем

Тексты Индексы	Si Miskin	Sejarah Melayu	Za'ba	Rimba Harapan I	Rimba Harapan II	Rekonstruksi	Sutung	Ruzelan
	M/W	1,258	1,330	1,300	1,187	1,197	1,394	1,480
AE/Gr	0,338	0,384	0,218	0,339	0,242	0,378	0,360	0,358
AJ/Gr	0,434	0,408	0,523	0,506	0,624	0,363	0,429	0,358
S/Gr	0,227	0,208	0,259	0,155	0,134	0,259	0,216	0,284
Der/W	0,085	0,157	0,073	0,070	0,121	0,175	0,163	0,234

в сфере предикатно-актантных (падежных) отношений, так и в выражении аспектуальных значений: в текстах новейшего времени происходит активизация грамматической морфологии наряду с деривативной именной (особенно активизировались конфиксы, как было показано Н. Каштановой).

Однако ростом продуктивности аффиксации характеризуется именно язык ученых, религиозных проповедников, журнальных авторов, обсуждающих сложные проблемы и следующих грамматическим нормам. Если мы обратимся к произведениям современных писателей Малайзии, подобные подходы к языку явно уступают место приемам и языковой технике иного плана. А именно — в рассказах, повестях и романах находят отражения колебания грамматической нормы, истоки которых — в неправильностях, с точки зрения стандартной грамматики, собственных разговорной речи малайцев.

В таблицах 2, 3 это иллюстрируется текстом романа Криса Маса, строй которого особенно близок к просторечным вариантам языка современных малайцев. Для иллюстрации и подсчета нами взяты два образца текста из данного романа: образец авторской речи этого признанного писателя и образец диалогической речи его героев (тексты 4 и 5). Можно было ожидать, что статистический анализ покажет значительную разницу, однако этого не случилось. Различия между двумя образцами текста, конечно, есть (см. таблицу 3), но в целом уровень синтетичности по обоим индексам (M/W и S/Gr) у этого писателя ниже, чем в охарактеризованных выше научно-журнальных текстах (см. последние столбцы). Особенно, если учесть, что индекс S/Gr в разговорном образце (Rimba Harapan II) у нас приподнят, поскольку в число S включены в качестве грамматических средств и повторы, и нулевые формы переходных глаголов, которым мы в соответствии со стандартной грамматикой МИЯ приписываем две граммы: пассивного залога и лица (1-го или 2-го).

Упрощение структуры языка, его оборотов и грамматических построений под влиянием разговорных и просторечных форм МзЯ — это вполне естественное и закономерное явление. Писатель стремится создавать произведение, созвучное языковому чувству его читателей, современников. Сказанное относится отнюдь не только к Крису Масу, но и ко многим другим извест-

ным и признанным мастерам прозы — Арена Вати, Захарак Навави и другим. К наиболее заметным нарушениям грамматической нормы относятся случаи опущения глагольных суффиксов *-kan*, *-i* (что было отмечено уже давно) и использования переходных глаголов в форме основы, т.е. без залогового показателя. При этом каузативный префикс *per-* обычно сохраняется. Собственно нарушением нормы является использование переходного глагола без префикса *teN-* при подлежащем-акторе, по правилу требующее оформления этим префиксом глагола *teN-* с прямым дополнением объекта в постпозиции. Именно это правило нарушается, и поскольку переходный глагол без префикса, т.е. в нулевой форме, нормативно должен употребляться в предложениях пассивного строя при подлежащем-объекте с выражением актора местоименной проклитикой при глаголе, то создается впечатление некоторого структурного сдвига в построении предложений с переходным глаголом. Это относится и к релятивным атрибутивным построениям, вводимым служебным словом *yang* и требующим глагола с префиксом *teN-*. Подобные построения встречаются довольно часто, однако в известных нам нормативных грамматиках эти явления пока полностью замалчиваются.

Закономерно встает вопрос — почему происходит трансформация грамматического строя с утерей морфологических, т.е. синтетических средств в разговорной речи и, как следствие, в авторской речи писателей.

По-видимому, можно говорить о двух источниках подобных отклонений в разговорной речи.

С одной стороны, в Малайзии живы и активно используются на местах диалекты МЯ — кедахский, келантанский, ибанский и другие, изобилующие разнообразными нарушениями школьных правил стандартного языка. Интересно, что джохорский диалект, который традиционно именовался источником нормативного малайского языка, тоже далеко не всегда предопределяет подобное качество языка писателя — можно привести в пример тексты рассказов писательницы Захары Навави (мне говорили, что она уроженка Джохора).

С другой стороны, разговорная речь малайцев в городах Малайзии претерпела очень сильные изменения и потерю малайской сущности в результате смешения населения с разными

этническими корнями. При этом, как и во всем Индокитае, особенно сильное давление оказывает китайский язык, его просторечные говоры. Они лишены как деривативной, так и грамматической аффиксации, в выражении всех грамматических значений используются аналитические средства (и имплицитные, и эксплицитные). Эту тему рассматривал А. Оглоблин [1983; 1996].

Подобные конвергентные процессы имеют место не только в зонах распространения МЯ — здесь китайское влияние пока еще не столь глубоко проникает, встречая сопротивление исконно малайских языковых структур и подсистем, как преподаваемых нормативной грамматикой в школах, так и сохраняемых носителями живых диалектов в провинциях.

Как отмечалось разными авторами, языки восточного и центрального Индокитая в еще большей степени и на протяжении долгого времени испытали влияние конвергенции и изменение строя в сторону потери синтетических и активизации аналитических средств на уровнях лексики и грамматики, так что можно говорить о феномене индокитайского языкового союза, что я пыталась показать [Алиева 1982; Alieva 1984].

Возвращаясь к результатам статистического обследования текстов, можно, по-видимому, заключить, что существенных сдвигов общего характера в эволюция МЯ как в Малайзии, так и тем более в Индонезии они не демонстрируют. Есть стилистические варианты, в которых заметно ослабление синтетичности, причем также не единообразно — ослаблению синтетичности в выражении грамем может сопутствовать ее усиление в области деривации, особенно именной (здесь, вероятно, ощущаются результаты влияния английского языка). Есть также и стилистические варианты (у нас они показаны в трех правых столбцах — табл. 3), где индексы синтетизма и в лексике, и в грамматике существенно выше, чем в текстах старой литературы на МЯ. Эволюция и жизнь современного МЯ — это живой многосторонний процесс, который происходит не изолированно, а в контакте с языковым окружением на территории Малайзии (и на Малаккском полуострове, и на Борнео), а также во взаимодействии с процессами развития и совершенствования индонезийского языка в Индонезии.

Список текстов

- Si Miskin Hikayat Si Miskin. // Emeis M.G. Bunga Rampai Melaju Kuno. Wolters, Djakarta-Groningen, 1952. P. 53.
- Sejarah Melayu M.G. Emeis. Bunga Rampai Melaju Kuno. Wolters, Djakarta-Groningen. 1952. P. 125–126
- Za'ba (монологи автора в пьесе). Dr. Haji Zainal Abidin // Lewis M.B. Sentence Analysis in Modern Malay. Cambridge, 1969. P. 206.
- Rimba Harapan I (монологи автора в романе). Keris Mas. Dewan Banasa dan Pustaka (DBP). Kuala Lumpur, 1987. P. 130–131.
- Rimba Harapan II (диалоги в романе). Ibid. P. 126.
- Rekonstruksi Rekonstruksi dan Cabang-cabang Bahasa Melayu Induk. Pendahuluan. DBP. Kuala Lumpur, 1988. P. IX
- Sutung Sutung Umar RS. Perubahan Masyarakat dan Raja. «Dewan Budaya», Febr. 1993. P. 47.
- Ruzelan Ruzelan Ismail. Menjenguk Realiti dalam Menangani Nasib Sebuah Bangsa. «Dewan Budaya», Febr. 1993. P. 41.

Библиография

Алиева Н.Ф. Чамский язык и проблема индокитайского языкового союза // Региональная и историческая адаптация культур в ЮВА. М.: Географическое общество. Московский филиал (ГО МФ), 1982. С. 3–24.

Алиева Н.Ф. Развитие аналитических и синтетических структур в индонезийском языке как две конкурирующие тенденции. // Малайцы: Этногенез, государственность, традиционная культура. М.: ГО МФ, 1991. С. 51–57.

Алиева Н.Ф. Типологические аспекты индонезийской грамматики. Аналитизм и синтетизм. Посессивность. М.: Новое тысячелетие, 1998.

Квантитативная типология языков Азии и Африки. В.Б. Касевич, С.Е. Яхонтов, ред. Л.: ЛГУ, 1982.

Каштанова Н.П. Аффиксальное именное словообразование малайзийского языка. Вопросы аффиксальной полисемии и омонимии: Канд. дис. МГУ, 1985.

Оглоблин А.К. Малайский язык и его диалекты (о существовании полярных тенденций в языке) // Вестник ЛГУ. 1983. Вып. 2. С. 81–85.

Оглоблин А.К. Очерк диахронической типологии малайско-яванских языков. М.: Новое тысячелетие, 1996.

Сенир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

Alieva N. A language-union in Indo-China // Asian and African Studies. Bratislava, 1984. Vol. 20. С. 11–22.

Alieva N. On two types of analytism in the Austronesian languages from the point of view of areal language contacts // Asian and African Studies. Bratislava, 1991. Vol. 26. P. 27–36.

Greenberg J.H. A quantitative approach to the morphological typology of languages // International Journal of American Linguistics. 1960. Vol. 26. N 3. P. 178–194.

Krupa V. On quantification of typology // Linguistics. 1965. N 12. P. 31–36.

Е. А. Бакланова

Обзор работ о заимствованиях в тагальском языке

Санскритские, а особенно китайские и другие азиатские элементы в тагальском языке (арабизмы, малайзмы, яванизмы, возможные заимствования из тамильского, японского и тайского языков) до настоящего времени недостаточно изучены. По-видимому, в первую очередь это связано с тем, что азиатские лексемы составляют наиболее ранние, давно ассимилированные тагальским языком пласты заимствований. Гораздо больше исследований посвящено анализу испаноязычного и англоязычного влияния на филиппинские языки. Ниже представлен обзор основных работ, с которыми автору удалось ознакомиться в процессе изучения различных аспектов заимствований в тагальском языке¹.

Китайские заимствования

Хотя на протяжении уже многих веков в различных сферах жизни филиппинцев ощущается активное китайское влияние, до сих пор сравнительно мало исследований было посвящено

¹ Автор искренне благодарит В.А. Макаренко, С.В. Кулланду, Д. Сорка, Э. Константино за ценные замечания и ряд материалов, предоставленных для исследования.

его результатам в области местных языков, в частности тагальского.

Первой из известных нам лексикографических работ, уделивших внимание китаизмам в тагальском языке, стал Словарь тагальского языка испанских миссионеров Хуана де Носеды и Педро де Сан Лукара (впервые опубликован в 1754 г.) [Noceda, San Lucas 1860]. По крайней мере 12 лексем авторы словаря с уверенностью возводят к китайскому языку (приводится по: [Manuel 1948: 2]). В 1914 г. лексикограф Педро Серрано Лактау выпустил Тагальско-испанский словарь, в котором привел еще 11 китаизмов, помимо найденных у Носеды и Сан Лукара [Laktaw 1914]. Англо-тагальский словарь Хосе Вильи Панганибана выделяет около десятка слов в качестве китайских заимствований. В предисловии к словарю, однако, автор говорит о наличии в тагальском около 1500 китаизмов [Panganiban 1946].

Небольшие списки китаизмов были составлены такими филиппинскими исследователями, как Рафаэл В. Онгкеко (дал этимологический анализ 56 слов), Пас Т. Каррион (привела ок. 50 слов, в основном терминов, связанных с пищей), Лоур Чи Уанг (52 китаизма), Лоретта Чионг (44 термина, связанных с пищей) и др.² [цит. по: Manuel 1948: 127–139]. «Отец филиппинской лингвистики» Сесилио Лопес в статье «Иностранное влияние в тагальском языке» [Lopez 1944] дал списком 31 китаизм, в том числе девять терминов родства, десять наименований пищи, шесть наименований предметов домашнего обихода.

Одним из немногих трудов, полностью посвященных китайским элементам в тагальском языке, является монография Эсперидиона Арсенио Мануэля [Manuel 1948]. Автор проделал большую работу по анализу и систематизации тагальских китаизмов, найденных им и другими исследователями, привлекая филиппинских и китайских респондентов для уточнения полученных языковых данных. Лексемы, с уверенностью отнесенные к китаизмам, собраны во второй главе монографии (381 лек-

² Rafael V. Ongkeco. Chinese Words in Tagalog. Manila, 1916; Paz T. Carrion. List of Diffused Chinese Traits in the Tagalog Vocabulary // MS. 1933. November, 3; Lour Chie Wang. Tagalog Words of Chinese Origin // MS. 1941. August, 11; Loretta Cheong. Chinese Names of Foods and Culinary Terms Adopted in Tagalog // MS. 1945. November, 16.

сема); 60 корней, идентифицируемых им как с китайскими, так и с австронезийскими формами, даны в третьей главе. В четвертой автор привел тагальские лексемы, корни которых, по его мнению, восходят к китайским моносиллабам (около 25 тагальских слов, по его мнению, образованы только путем удвоения китайских моносиллабов!). Э.А. Мануэль выдвигает предположение о развитии примитивных филиппинских языков из моно- в полисиллабические, однако это мнение опровергается многими исследователями. Так, еще Ян Гонда отмечал, что «около 96 % корней, возводимых к протоиндонезийскому языку (Original Indonesian), двусложны, а в современном яванском более 85 % из них дисиллабичны» [Gonda 1952: 3]. В тагальском как одном из индонезийских языков также преобладают дисиллабы.

Основной части исследования Мануэля предпослано введение, написанное известным историком Х. Отли Бейером, в котором освещен вопрос исторических контактов Филиппин с Китаем, а также другими странами с древнейших времен.

В указанной работе А. Мануэля заимствования из различных южнокитайских диалектов, к сожалению, не разграничены — по замечанию филиппинского лингвиста Глории Чан Яп, «это было бы слишком сложным заданием для неговорящего на китайском языке» [Chan Yap 1973: 48]. В своей статье «Звуковые изменения в тагальских словах китайского происхождения» она отнесла большинство приведенных Мануэлем китаизмов к южнокитайскому диалекту хакка. В работе Г. Чан Яп предложен и подкреплен лексическим материалом анализ различных фонетических процессов, которым подвергались китайские лексемы при переходе в тагальский язык: «слияние» (очевидно, имеется в виду нейтрализация противопоставлений некоторых китайских фонем в тагальском языке); «расщепление» (восприятие тагалами китайской фонемы как комбинации двух и более фонетических элементов); монофтонгизация; замена гласных; метатеза; а также вставка полугласных, элизия гласных и др.

Санскритские заимствования

Возможно, первым исследованием, посвященным санскритизмам в тагальском, стала статья известного голландского ин-

долога XIX в. профессора Лейденского университета Хейнрика Керна «Санскритские слова в тагальском языке» [Kern 1880]. Основная часть работы представляет собой список тагальских корневых слов, каждому из которых подобран его наиболее вероятный оригинал из санскрита. Для многих заимствований приводятся соответствующие им санскритизмы из малайского, яванского (или древнеяванского) языков, данные в их оригинальном написании. Список содержит более 100 тагальских санскритизмов.

В 1887 г. свет увидели две испаноязычные работы — «Сравнительные исследования тагальского языка и санскрита» Торибино Мингельи-и-Арнедо [Minguella y Arnedo 1887] и «Санскрит в тагальском языке» Т.Э. Пардо де Таверы [Tavera 1887]³. В своей работе Тавера привел и санскритизмы, не рассмотренные Х. Керном.

В 1903 г. американский лингвист Фрэнк Р. Блейк сделал доклад [Blake 1918]⁴, в котором рассмотрел основные виды фонемозамен, происходивших при переходе санскритской лексики в тагальский язык, а также классифицировал санскритизмы по нескольким наиболее крупным семантическим категориям: 1) слова, относящиеся к местным языческим верованиям и суевериям; 2) титулы благородных; 3) названия растений и животных; 4) слова для обозначения крупных чисел; 5) термины, описывающие ментальную деятельность; 6) формулы письменного языка [Ibid: 64–65].

Одно из самых значительных исследований о заимствованиях — это труд голландского индонезиста Яна Гонды «Санскрит в Индонезии» [Gonda 1952]. Работа представляет собой глубокий анализ всех основных вопросов, связанных с проникновением санскритских элементов в языки Индонезии, а также — отчасти — в другие языки западной ветви

³ К сожалению, работы оказались недоступны нам по причине их давности и малого тиража. Некоторые фрагменты из работы де Тавера содержатся, например, в трудах Х. Керна [Kern 1880], Х. Франсиско [Francisco 1971].

⁴ Статья содержит извлечения из доклада, представленного на конференции Американского Востоковедческого Общества в Балтиморе в апреле 1903 г.

малайско-полинезийской семьи, в том числе филиппинские [Ibid: 52–57, 74–76].

Существенное внимание в работе Я. Гонды уделено тагальскому языку. Автор насчитывает в нем около 250 индийских заимствований, отмечая, что число санскритизмов в основных языках Филиппинских островов резко контрастирует с их малым количеством в языках Северного Целебеса, которые в других аспектах тесно связаны с филиппинскими: «Единственно возможное объяснение этому мы видим в предпочтении, которое древние навигаторы из Камбоджи и с Архипелага отдавали филиппинскому морскому пути» [Ibid: 53].

В числе 482 «малаккских малайских» слов из раннего китайского списка XV – нач. XVI в.⁵ Я. Гонда выделил около 16 санскритизмов [Ibid: 37], часть которых мы находим и в тагальском языке, напр.: скт. *koṭa* «крепость, твердыня, оплот» > **kota* «город, городская стена», мал. *kota* «крепость, укрепление, укрепленная деревня», таг. *kutà* «крепость, бастион, вал»; скт. *nāga* «змея; гора; дерево, растение» > **naga* «дракон», таг. *naga* «дракон; разновидности дерева нарра; носовое украшение на корабле»; скт. *hamsa* > **aṅsa*, мал. *aṅsa*, таг. *gansà* «гусь» и др.⁶

В 1962 г. в венском журнале «Anthropos» была опубликована статья лингвиста М.Э. Ферстраэлена «Сдвиги звуков в некоторых диалектах Филиппин» [Verstraelen 1962]. Для сравнительного анализа сдвигов согласных (*g*, *r*, *d*, *l*) в тагальском,

⁵ Этот список был опубликован в: [Edwards, Blagden 1930–1932: 715ff].

⁶ Нас заинтересовал приведенный в списке малайский санскритизм **menteri* «глава, шеф, господин» [< скт. *mantri* «советник царя, министр»], возможно, являющийся источником таг. *manatili* «господствовать; преобладать»: *manatili* употребляется как глагол итеративного вида на *mang-*, но не удается выделить его основу (корневых морфем типа *satili*, *n/t/s/d-atili* не существует ни самостоятельно, ни в составе других производных). Различные авторы в качестве корня этого глагола дают *tili* [Rubino 2000; English 1986], однако этот вариант представляется сомнительным, т.к. в тагальском языке нет приставки *mana-*, а корневая морфема *tili* означает «крик, визг», либо «удивление, столбняк». Мы предполагаем, что именно **menteri* «глава, шеф, господин» после закономерных фонетических изменений было усвоено тагальским в виде *manatili* с последующей гиперинтерпретацией сегмента *tili* как корня.

илоканском, бисайских и других филиппинских языках исследователь привлек обширный материал санскритизмов, показав, в частности, вероятность значительного влияния яванского языка на тагальские заимствования из санскрита [Ibid: 853–854].

Большое внимание проблеме санскритских заимствований в филиппинских языках уделил проф. Университета Филиппин Хуан Франсиско. В одной из статей своего сборника «Филиппины и Индия» он полемизирует как с Керном, так и с Таверой по вопросу происхождения некоторых из приведенных в их работах тагальских слов [Francisco 1971: 141–155]. В той же работе автор частично приводит нестандартную транслитерацию санскритского письма деванагари у Таверы, который пользовался санскритско-французским словарем Эмиля Бюрнуфа [Burnouf 1866], в соответствии с ныне принятой транслитерацией, чем значительно облегчает работу других исследователей с материалами, представленными у Пардо де Таверы [Ibid: 143–145]. В другой работе — «Санскритские заимствования в филиппинских языках» [Francisco 1973] — для более 250 лексем из санскрита автор нашел соответствующие формы в различных филиппинских и малайском языках-реципиентах. Х. Франсиско классифицировал известные ему санскритизмы: шесть основных лексических групп, выделенных Блейком, выросли в его исследовании до 17-ти.

Тайский исследователь Чинда Нгамсутди посвятил кандидатскую диссертацию санскритизмам в тайском и тагальском языках, проанализировав основные сферы заимствования для этих реципиентов, а также особенности усвоения ими инолексем (в основном их фонетическую ассимиляцию). Так, в отношении акцентуации санскритских форм в тагальском языке автор отметил, что «если долгий гласный слога редуцируется в тагальском, ударение падает на этот слог, напр.: скт. *vahā* > таг. *bahâ* «наводнение», скт. *jīva* > таг. *diwà* «душа, дух, сущность» [Ngamsutdi 1983: 97].

Другие азиатские заимствования

Меньше внимания уделено лексемам, заимствованным из таких языков, как арабский, малайский, яванский, а также тамильский, японский, тайский и др. В случае с тремя последними это,

видимо, в большой степени продиктовано непродолжительностью и, как следствие, незначительностью их влияния на тагальский. Так, нам пока не удалось найти работы, посвященные тайским или японским заимствованиям в тагальском языке.

Вопрос тамилизмов также требует дополнительного изучения. Некоторые исследователи отчасти уже обращались к нему. Например, Ян Гонда в вышеупомянутой монографии «Санскрит в Индонезии» рассматривал возможные тамилизмы в индонезийских языках [Gonda 1952: 89–100].

В 1964 г. в журнале «Tamil Culture» была опубликована статья отечественного филолога-востоковеда и филиппиниста доцента Московского университета В.А. Макаренко, посвященная данной проблеме [Makarenko 1964]. В ней автор выдвинул предположение, что определенное количество санскритских слов могло проникнуть в тагальский язык именно из тамильского, в котором некоторые из них широко используются, или через него [Ibid: 6].

Хуан Франсиско также посвятил этому вопросу статью [Francisco 1965], в которой, в частности, привел 10 тагальских слов возможного тамильского происхождения. Однако включенная им в список лексема *atip* «крыша из травы или пальмовых листьев» (? < драв. *atta* «чердак, верхний этаж», от \sqrt{ad} «класть один предмет на другой») является, по-видимому, австронезийским корнем (ср.: яв. *atép*, мал. *atar*, бис. *atíp*, мак. *ata* «крыша») ⁷.

Другого мнения о появлении тамилизмов в тагальском придерживается Дэвид Сорк: во введении к своему Этимологическому словарю языка филипино он утверждает, что пока «нет доказательств, что какой-либо филиппинский язык заимствовал из санскрита, персидского, тамильского или арабского напрямую; все такие формы попали через малайский или языки Индонезии» [Zorc 1979: vi] ⁸.

⁷ Нам также не удалось найти в словарях таг. *kapal* со значением «корабль», возводимое Франсиско к там. *kappal* «корабль».

⁸ Не совсем ясно происхождение таг. *bilangbô* «заключенный; кандалы»: можно было бы предположить, что оно было усвоено из тамильского *vilāngu* «кандалы; др.», поскольку малайская форма содержит е — *belenggu* «кандалы». Однако источником может оказаться форма из брунейского диалекта малайского языка, в котором, согласно гипотезе Дж. Вулфа, малайский пепет обычно заменял на а [Wolff 1976: 352, footnote 14].

Филиппинский лингвист Х.В. Панганибан и австралийский лексикограф Лео Дж. Инглиш говорят о примерно 250 словах арабского происхождения в тагальском языке [Panganiban 1946: Introduction; English 1965: Introduction], однако в их словарях в качестве арабизмов приводится, по нашим подсчетам, не более десятка лексем. Нам не известна ни одна работа, посвященная непосредственно арабским лексемам в тагальском языке. Их исследование осложняется тем, что активнее всего эти заимствования проникали на Филиппины, вероятно, через Малайю. Ассимилированные малайским и другими индонезийскими языками лексемы, очевидно, в основном не противоречили структуре тагальского слова, и сейчас их трудно вычленить из собственно тагальского словаря.

Профессор Корнельского Университета Джон Вулф также отрицает возможность непосредственного проникновения заимствований из индийских и арабского языков в тагальский. В работе «Малайские заимствования в тагальском языке» он пишет: «В тагальском нет форм арабского происхождения, которые не имелись бы и в малайском языке. Более того, такие формы в тагальском всегда следуют любым малайским искажениям звучания или значения арабского слова» [Wolff 1976: 347]. В своей статье Дж. Вулф дал глубокий анализ малайского языкового влияния на тагальский. Автор определил критерии вычленения малайизмов из тагальского словарного состава, исключив возможность их проникновения в реципиент через другие филиппинские языки или яванский. Он также предложил свои таблицы звуковых соответствий для тагальского, малайского и яванского языков [Ibid: 346–350].

Рассматривая возможность периодизации проникновения заимствований из малайского в тагальский язык, Вулф предположил, в частности, что наличие в последнем форм санскритизмов с придыхательным *h* — *kathâ* «рассказ» < скт. *katha* «история, рассказ, произнесение» (мал. *kata* «рассказ; фраза»); *mukhâ* «лицо» < скт. *mukha* «лицо» (мал. *muka*) и др. — указывает на их ассимиляцию ранее XVI в., к которому относятся дошедшие до нас первые существенные памятники малайской письменности [Ibid: 351].

Автор насчитывает в языке по меньшей мере 300 малайизмов, плюс большое количество заимствований, не претерпевших за-

метных фонетических или семантических изменений, которые бы позволили выделить их из тагальского словаря. Число малайзмов, а также их базовая семантика указывают, по мнению Вулфа, на наличие в раннем филиппинском обществе большой и влиятельной группы тагало-малайских билингвов. Исходя из состава малайских форм в тагальском автор заключает, что в прошлом малайский обладал статусом престижного языка в манильском регионе [Ibid: 353–356].

Дж. Вулф дает в работе значительный список проанализированных им малайзмов и санскритизмов, распределенных по 14 семантическим классам [Ibid: 357–366].

Вычленение заимствований из общемалайского лексического фонда представляет определенную трудность для исследователей. Видимо, с этим связаны неточности и ошибки, допущенные в некоторых лексикографических работах. Так, словарь Тереситы Рамос [Ramos 1971] предлагает, по нашим подсчетам, 15 слов в качестве малайзмов (без указания форм-доноров). Однако не является малайзмом, например, таг. *sintá* «любовь (разн. рода); любимая», хотя этот санскритизм и был заимствован, очевидно, через малайский язык: таг. *sintá* < мал. *chinta* «посвящение дум, забот, любви кому-л., любовь, желание; скучать (по)» < скр. *cintā* «мысль, размышления, медитация, грезы» (ср.: хинди *cinto* «желание, домогательство»).

Испанские заимствования

В отличие от недостаточно освещенного вопроса азиатских заимствований в тагальском языке к проблеме испанского языкового влияния обращались в своих работах многие лингвисты, как филиппинские, так и зарубежные.

Некоторое количество ранних испанизмов вошло в уже упоминавшийся словарь Носеды и Санлукара [Noceda, San Lucar 1860]. Известный филиппинский филолог Лопе К. Сантос в статье «Язык филипино» [Santos 1903] также привел ряд заимствований из испанского языка, а в словаре Лактау [Laktaw 1914] этот список был расширен.

В 1961 г. была опубликована работа Х.В. Панганибана «Испанские заимствования в тагальском языке», где автор говорит о «5000 испанизмов основного словаря тагальского языка»

[Panganiban 1961: iii]. Списки ряда испанизмов организованы по словарному принципу, и работа в целом очень удобна для дальнейшего их анализа.

Однако вызывают возражения некоторые пункты предложенной им классификации лексем. Так, автор дал список основных звуковых и фонемных замещений, разделив их на три группы — А) «простые замены согласных», Б) «простые замены гласных», С) «смешанные формы». Но в последней группе оказались как виды фонетических изменений (элизия или вставка фонем, слогов, метатезы), так и морфологических (упрощение, неразличение рода и числа). Кроме того, к п. (1) этой группы — «Необычные замены согласных» — отнесены и регулярные замены: $d > r$ (напр., в *boda > bura*), $r > d$ (напр., в *acibar > asibád*), в интервокальной позиции являющаяся обязательной; $r > d$, в исходе слова типичная для заимствований, т.к. наличие финального *-r* противоречит нормам фонетического строя тагальского языка.

«Отец филиппинской лингвистики» Сесилио Лопес уделил немало внимания испанизмам в тагальском [Lopez 1936; 1941; 1944]. В работе «Испанский слой в тагальском языке» [Lopez 1973] представлен глубокий анализ различных аспектов усвоения испанизмов. Так, в разделе 2 (Тагальские фонемы и морфемы) автор отмечает:

«В исконно тагальских словах *i* и *e* являются аллофонами фонемы *i*; *u* и *o* — аллофонами *u*. С привнесением испанских заимствований стало необходимым создание оппозиций *i/e* и *u/o*, чтобы различать пары, необязательно минимальные, из заимствований либо из заимствования и исконно тагальского слова. Например, *pistá* [*< исп. fiesta*] «праздник, вечеринка, фестиваль» и *peste* [*< исп. peste*] «чума», *pusò* «сердце» и *poso* [*< исп. pozo*] «колодец» [Ibid: 738].

В разделе 3 (Воспроизведение испанских фонем в тагальском) С. Лопес дал детальный анализ фонемозамен в испанизмах. Вызывает сомнение, однако, возможность применения термина «дифтонг» к тагальским последовательностям типа «полугласный *y, w* + гласный» [Ibid: 743]. Несмотря на то, что вопрос о наличии дифтонгов в тагальском языке до сих пор не решен

окончательно⁹, он стоит только в отношении последовательностей *eu, au, ou, aw, iw*. Замену дифтонгов и стечения гласных в заимствованиях на «полугласный *y, w* + гласный» следует считать, на наш взгляд, результатом следующего ассимиляционного процесса: 1) эпентеза (вставка) *w/y* для разгрузки стечения гласных: напр., *suave* > **suwabe*, *piano* > **piyano*, *diario* > **diyaryo*; 2) диэрез (элизия, выкидка) предударного *i*, стоящего перед полугласным: *swabe*, *ryano*, *dyaryo*. Отметим, что выпадение безударного *i* при быстрой артикуляции характерно и для исконно тагальских слов (напр., *kan(i)yá* «его/ее», *d(i)yán* «там (недалеко от говорящего)»).

В разделе 4 (Типы воспроизведения испанских морфем в тагальском) С. Лопес разбирает на 15 групп различные виды искажения испанских лексем при их переходе в тагальский язык — элизии гласных и согласных, эпентезы, ассимиляция и диссимилиация фонем, монофтонгизация и т.п., хотя, возможно, классификацию этих явлений более целесообразно отнести к разделу фонетических изменений в заимствованиях. Остается сомнение в необходимости выделения групп 12 и 13 — «отклоняющиеся формы» («*aberrant forms*») и «формы-призраки» («*ghost-forms*») соответственно. К первой из них автор отнес искаженные заимствования с «неожиданными заменами», например: исп. *azadón* > таг. *asaról* «мотыга», *conserva*¹⁰ «консервировать джем, делать варенье» > *kusilbá* «фруктовые консервы или заготовки» [Ibid: 748]. Однако замены *d/r*, *r/l* и т.п. нам представляются довольно регулярными. В группу «форм-призраков» без видимой системы вошли испанизмы с разными типами искажений — от опрощения (исп. *hacer caso* «уделить внимание» > таг. *asikaso* «уделить внимание; занять себя чем-то») до элизии элементов и других фонетических изменений (*talento* «talant, дарование» > *talino* «talant, даровитость, сообразительность»). Напротив, чрезвычайно важным представляется выделение Ло-

⁹ Так, Фе А. Яп выделяет дифтонги [Yap 1970: 16], а М. Крус, Л. Шкарбан отрицают их наличие в тагальском языке, за исключением возможного дифтонга *eu* [Крус, Шкарбан 1966: 16–17].

¹⁰ На наш взгляд, исходной формой для заимствования был инфинитив *conservar*, что объясняет ударение на последнем слоге в тагальском варианте.

песом групп 14 и 15 – испанизмы, подвергшиеся гиперкоррекции («*hypercorrect forms*») или ложной интерпретации («*reanalysis*»). Например, по аналогии с фонетическими изменениями испанизмов типа *chinelas* > *tsinelas* «туфли», *chocolate* > *tsukulate* «шоколад» появились формы типа *tsulapa* [< *solapa*] «отворот, лацкан», *tsintsa* [< *cincha*] «подпруга»; исп. *domingo* «воскресенье» было ошибочно интерпретировано тагалами как содержащее тагальский глагольный инфикс *-um-*, вследствие чего элемент *dingo/lingo* выделился в самостоятельное корневое слово *Linggó* «воскресенье», *linggó* «неделя» [Ibid: 748–749]¹¹.

В 1969 г. в сборнике «*Asian and African Studies*» вышла небольшая статья Йозефа Гензора «Испанские заимствования в тагальском языке», в которой автор представил подробный список фонемозамен, имеющих место при переходе испанской лексики в тагальский [Genzor 1969].

Отечественный лингвист С.Я. Турина в статье «Об испанских заимствованиях в тагальском языке» [1976] отмечает, в частности, что, хотя лишь малую часть широкого пласта интернационализмов в тагальском можно с уверенностью отнести к заимствованиям из испанского языка (на основе явного звукового сходства лексем с испанскими прототипами), «даже исходя из конкретно-исторических условий Филиппин можно со значительной степенью вероятности предположить, что большая часть интернациональной лексики проникла в тагальский язык через испанский» [Турина 1976: 113].

В 1981 г. преподаватель испанского языка Университета Филиппин М. дель Кармен Санчес Асиаин представила кандидатскую диссертацию по теме «Дескриптивный анализ испанских лексических заимствований в некоторых филиппинских языках» [Asiain 1981]. Автор проанализировала результаты своих наблюдений за языковым поведением филиппинских

¹¹ Сомнительно, однако, что имела место предложенная Лопесом аналогичная интерпретация испанизма *kumustá* «как дела?», «приветствие» [< *como está*]: *k-um-ustá*. В этом случае *kustá*, очевидно, должен был бы стать свободным корнем, однако такой формы мы в тагальском не обнаруживаем. Напротив, *kumustá* в качестве неделимой основы используется, например, для построения глагола *magkumustá* «здороваться».

студентов — тагалов, бисайцев и илоканцев, — изучавших в ее группах испанский. Большинство из них регулярно по ошибке заменяло исконно испанские лексемы на их варианты, ассимилированные филиппинскими языками. Многие примеры снабжены комментариями, однако не со всеми из них можно согласиться. Так, не являясь носителем тагальского языка, автор ошибочно, по всей видимости, относит гласный *i*- в испанизмах типа *ipasa* «проходить, пропускать» (< *pasar*), *isará* «закрывать» (< *cerrar*) к протезам (надставкам) [Ibid: 131]. Протеза *i*- встречается в тагальских заимствованиях (в основном англицизмах, а в испанизмах это обычно измененная инициаль *e* оригинала) как средство для разгрузки стечения согласных в начале слова (напр., *istró* [< англ. *straw*] «соломка для питья», *istasyón* (< исп. *estación* «станция»). В приведенных автором глаголах инициаль *i* является, очевидно, тагальским аффиксом инструментального пассива (как, напр., в таг. *itapon* «выбрасывать»).

Ряд исследований посвящен **испано-мексиканскому** влиянию на Филиппинах, в том числе языковому [Bernal 1965: 117–120), Jose 1965: 77–108].

Так, известный историк-филиппинист Грегорио Ф. Сайде в работе «Мексиканское наследие филиппинской нации» [Zaide 1977] привел список из ста слов мексиканского происхождения в тагальском, или филипино, напр.: *palengke* (< *palenque*) «рынок», *tamales* (< *tamale*, -s) «острое блюдо из мяса и кукурузы, завернутых в листья банана» (привод. по: [Zaide 1979: 500]).

В 1965 г. Х.В. Панганибан опубликовал статью на испанском «Испано-мексиканское влияние в тагальском языке» [Panganiban 1965]. В работе автор привел примеры географических названий, имен святых и т.п., появившихся на Филиппинах вследствие испанского или испано-мексиканского влияния. Около 90 % от 107 найденных им заимствований мексиканского происхождения относится к ботаническим терминам. По мнению Х.В. Панганибана, в тагальском «насчитывается около пяти тысяч испанских слов, которые могут относиться и к испанскому языку Мексики или быть заимствованиями из науатля в испанский» [Ibid: 271].

Английские заимствования

Среди многочисленных работ, касающихся англицизмов в тагальском языке, для настоящего обзора были привлечены две: монография Росалины М. Гуле «Английский, испанский и тагальский: исследование грамматической, лексической и культурной интерференции» [Goulet 1971] и статья Хейнрика П. Кельца «Фонология языкового контакта» [Kelz 2000].

Работа Р.М. Гуле посвящена смешению английских, испанских и тагальских элементов в речи тагало-английских билингвов. Автор отдельно рассмотрела два уровня интерференции – а) лексические заимствования и б) искаженное (фонологически, лексически или грамматически) использование языка изучающим его лицом, «где ошибки спровоцированы моделями и навыками его родного языка».

На фонологическом уровне автор рассмотрела основные виды фонетических изменений при переходе испанских и английских лексем в тагальский язык и, в частности, дала подробный список наиболее частых фонемозамен в испанизмах и англицизмах.

На уровне грамматической адаптации инолексем («грамматического заимствования», по выражению автора) Гуле иллюстрировала многочисленными примерами широкие возможности аффиксации испанизмов и англицизмов в тагальском языке, где «практически любой сегмент речи может быть заимствован и номинализован, вербализован или адъективизован» [Goulet 1971: 28].

Отдельно Р. Гуле рассмотрела явление заимствования тагальским языком аффиксов из испанского и английского языков: например, переход англ. суффикса *-less*, выражающего отсутствие, из заимствований типа *islibles* (< *sleeveless*) «без рукавов», *taples* (< *topless*) «без верха; полуголый» в реципиент с последующим возникновением гибридов типа *panueloles* (< исп. *pañuelo* «платок, шейный платок») «без платка, непокрытый» [Ibid: 33].

В главе «Характеристика заимствования» рассмотрены психологические аспекты заимствования испанской и английской лексики филиппинцами. Автор, в частности, отмечает: «...несопротивление [филиппинцев] английскому языку достигло таких масштабов, что образованные билингвы выработали каче-

ственно новый “смешанный” язык, состоящий либо из тагальского ядра с испанскими и английскими заимствованиями, либо из английского ядра с испанскими и тагальскими заимствованиями» [Ibid: 47].

В работе «Фонология языкового контакта» профессор Боннского университета Хейнрих Кельц утверждает, что интеграция испанских и английских инолексем в тагальский язык происходит по определенным правилам, основные из которых 1) правило редукции, 2) правило нейтрализации, 3) правило простого замещения, 4) правило составного замещения, 5) правило элизии (дизреза, выкидки. — *Е.Б.*), 6) правило вставки, 7) правило ассимиляции (звуков. — *Е.Б.*) [Kelz 2000: 31]. Основываясь на указанных правилах, автор довольно наглядно проводит анализ фонетической ассимиляции на примере испанизмов и англицизмов в тагальском языке.

Среди исследований отечественных филологов-востоковедов проблема заимствований в тагальском отчасти затрагивалась в работах Е.Д. Поливанова, И.В. Подберезского, В.А. Макаренко, Л.И. Шкарбан [Поливанов 1918; Подберезский 1969; Макаренко 1970; Крус, Шкарбан 1966] и в монографии Г.Е. Рачкова [Рачков 1981]. Однако изучение заимствований в тагальском языке не являлось их основной задачей. Лексическую интерференцию, заимствования и переключение кодов на материале тагальского и английского языков много лет исследует другой филиппинист из СПбГУ, ученик Г.Е. Рачкова Ю.И. Студеничник, автор ряда статей и диссертации на эту тему [Студеничник 1990, 1991а, 1991б, 1991с, 2006а, 2006б, 2006с]¹².

Многочисленные пласты заимствований в тагальском языке (особенно арабизмы, малаизмы, яванизмы, возможные элементы из других азиатских языков) все еще требуют тщательных и разносторонних исследований, затрагивающих все виды их ассимиляции реципиентом. Характерно, что проблема недостаточного освещения некоторых аспектов при изучении заимствований актуальна и в отношении работ, посвященных другим языкам. Так, по замечанию Г.Ю. Князевой, основное

¹² К сожалению, на момент написания статьи (несколько лет назад) я не была знакома с работами Ю.И. Студеничника, что делает мой обзор далеко не полным.

внимание языковедов обычно уделяется этимологической характеристике заимствованной лексики, описанию ее различных семантических пластов, освещению исторических путей и причин проникновения элементов других языков. И гораздо меньше исследований посвящено жизни инолексем в языке-реципиенте, процессу их вхождения в новую языковую систему [Князева 1970: 124]. На наш взгляд, это пока спорно и в отношении работ по заимствованиям в тагальском языке.

Библиография

Бакланова Е.А. О видах лексических заимствований в тагальском языке // Вестник молодых ученых. Серия Филологические науки. СПб.: Санкт-Петербургский Научный центр РАН, 2006. Вып. 1. С. 53–60.

Князева Г.Ю. Понятие ассимиляции заимствований и методика ее исследования // Лингвистика и методика в высшей школе. М., 1970. Вып. V. С. 124–130.

Крус М., Шкарбан Л.И. Тагальский язык. М.: Наука, 1966.

Макаренко В.А. Тагальское словообразование. М.: Наука, 1970.

Подберезский И.В. Фонологическая система тагальского языка // Уч. зап. МГИМО (каф. русского и иностранных языков). М., 1969.

Рачков Г.Е. Введение в морфологию современного тагальского языка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1981. С. 216.

Студеничник Ю.И. Лексическая интерференция и национальное самосознание в многоязычном государстве (на примере Филиппин) // Проблемы функционального описания языковых единиц: Тез. межвуз. конф. Свердловск. 1990. С. 196–197.

Студеничник Ю.И. О лингвистических ограничениях двуязычного переключения кодов тагальский-английский // Вестник Санкт-Петербургского гос. ун-та. Серия История, яз., лит. СПб., 1991а. 12 с. Депонировано в ИНИОН АН СССР.

Студеничник Ю.И. О месте переключения кодов в системе языковых контактов // Вестник Санкт-Петербургского гос. ун-та. Серия История, яз., лит. СПб., 1991б. 15 с. Депонировано в ИНИОН АН СССР.

Студеничник Ю.И. О понятии «переключение кодов» // Актуальные проблемы лингвистики: Тез. Четвертых февральских чтений. Свердловск, 1991. С. 23–24.

Студеничник Ю.И. Tagalog vs. Taglish // Сборник Материалов по культуре Нусантары. СПб., 1995. С. 11–17.

Студеничник Ю.И. О лингвистических ограничениях тагальско-английского переключения кодов // Университетское переводоведение. Вып. 7. Материалы VII Международной научной конференции по переводоведению «Федоровские чтения». СПб., 2006а. С. 468–475.

Студеничник Ю.И. Tagalog vs. Taglish (К проблеме разграничения заимствований и лексической интерференции) // XXXV международная филологическая конференция. Вып. 2. Актуальные проблемы переводоведения. СПб., 2006b. С. 49–52.

Студеничник Ю.И. Английско-тагальское переключение кодов в условиях двуязычия на Филиппинах: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук. СПб., 2006.

Турина С.Я. Об испанских заимствованиях в тагальском языке // Восточное языкознание. М.: Наука, 1976. С. 113–120.

Asiain, Maria del Carmen S. A Descriptive Analysis of Spanish Lexical Borrowings in Some Philippine Languages. Quezon City: UP Diliman, Oct., 1981.

Baklanova E.A. Interference in Tagalog as a Result of Borrowing // *Pilipinas*. 2004 No. 42. March. Canberra: Philippine Studies Association of Australasia (PSAA). P. 95–116.

Bernal R. Mexico en Filipinas. Mexico, 1965.

Blake, Frank R. Sanskrit Loan-words in Tagalog // John Hopkins University Circulars. Baltimore, Maryland, 1918. XXII, 163 (June).

Burnouf E. Dictionnaire Classique Sanscrit-Fransais. Paris: Maisonneuve, Libraire-Editeur, 1866.

Chan Yap, Gloria. Sound Changes in Tagalog Words of Chinese Origin // Philippine Journal of Linguistics. Manila: LSP (Linguistic Society of the Philippines), 1973–1974. Vol. 4–5. № 1–2. P. 48–55.

Edwards E.D., Blagden C.O. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London, 1930–1932. Vol. VI.

English, Leo James. English-Tagalog Dictionary. Clayton (Victoria), 1965.

English, Leo James. English-Tagalog Dictionary. Manila: National Book Store Publ., 1977.

Francisco, Juan R. Notes on Probable Tamil Words in Philippine Languages. [Quezon City: s.n.], UP Main Library, 1965.

Francisco, Juan R. Sanskrit Loanwords in the Philippine Languages // Readings in Philippine Linguistics / Ed. by A. Gonzales, T. Llamzon, F. Otones. Manila: LSP, 1973. Part 3. P. 678–736.

Francisco, Juan R. The Philippines and India. Essays in Ancient Cultural Relations. Manila: National Book Store, Inc., 1971.

Genzor, Joseph. Spanish Loanwords in Tagalog // Asian and African Studies. Bratislava, 1969. Vol. V. P. 11–14.

Goulet, Rosalina Morales. English, Spanish and Tagalog: A Study of Grammatical, Lexical and Cultural Interference // Philippine Journal of Linguistics, Special Monograph Issue. Manila, 1971. № 1, July.

Jose V. Panganiban, Influencias linguisticas en el lengua tagalog // Filipinas y Mexico. Manila, 1965.

Kelz, Heinrich P. The Phonology of Language Contact // Parangal kang Bro. Andrew / Ed. by Ma.L.S. Bautista, T.A. Llamzon, B.P. Sibayan. Manila: LSP, 2000. P. 30–37.

Kern, Heinrich. Sanskritsche Woorden in Het Tagala // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie, 1880. Volg. 4, deel 4. P. 535–564.

Laktaaw, Pedro Serrano. Diccionario Tagalog-Hispano. 2a parte. Manila: Santos y Bernal, 1914.

Lopez, Cecilio. Foreign Influences in Tagalog // Philippine Review. 1944. Apr. Vol. II. № 2. P. 43–49.

Lopez, Cecilio. Tagalog Words Adopted from Spanish // Philippine Social Science Review. 1936. Sept. Vol. VIII. № 3. P. 236–246.

Lopez, Cecilio. Tagalog Words for Spanish Loan-words // Studies on Tagalog Lexicography: Publications of INL. Manila, 1941. Bull. № 6.

Lopez, Cecilio. The Spanish Overlay in Tagalog // Readings in Philippine Linguistics / Ed. by A.B. Gonzalez, T. Llamzon, F. Otones. Manila: Linguistic Society of the Philippines, 1973. P. 737–766. First published in: Lingua, XIV. 1965. P. 467–504.

Makarenko, Vladimir A. Some Data on South Indian Cultural Influences in South East Asia. The history of the origin and development of the Old Filipino Script // Tamil Culture. Madras, 1964. Vol. II. № 1. P. 58–91.

Manuel, E. Arsenio. Chinese Elements in the Tagalog Language. Manila: Filipiniana Publs., 1948.

Ngamsutdi, Chinda. A Study of Sanskrit Loanwords in Thai and Tagalog, Thesis. Manila: UP Main Library, 1983.

Noceda, Frs. Juan de, San Lucar, Pedro de. Vocabulario de la Lengua Tagala. Manila: Imp. de Ramirez y Giraudier, 1860.

Panganiban, Jose Villa. English-Tagalog Vocabulary. Manila: Univ. Publ. Co, 1946.

Panganiban, Jose Villa. Influencia Hispanomexicana en el Idioma Tagalo // Historia Mexicana. Mexico, 1965, oct.-dic. № 2. P. 261–271.

Panganiban, Jose Villa. Spanish Loanwords in the Tagalog Language. Manila: Bureau of Print., 1961.

Ramos, Teresita V. Tagalog Dictionary. Honolulu: Univ. of Hawaii press, 1971.

Rubino, Carl R. Galvez Tagalog-English, English-Tagalog Dictionary. N.-Y., 2000.

Santos, Lope K. Isang Wikang Filipino // Talumpati. Manila, 1903. Sept., № 3.

Tavera, T.H. Pardo de. El sanscrito en la lengua tagalog. Paris, 1887 (repr. in UP Main Library, Manila).

Verstraelen M.E.J.G. Soundshifts in some dialects of the Philippines // Anthropos, Fribourg, 1962. Vol. 57, fasc. 3/6. P. 826–856.

Wolff, John U. Malay Borrowings in Tagalog // Southeast Asian History and Historiography Essays presented to D.G.E. Hall / Ed. by C.D. Cowan, O.W. Wolter. Othaca; London: Cornell Univ. Press, 1976.

Yap, Fe Aldave. The Sounds of Pilipino. Manila, 1970.

Zaide, Gregorio F. Mexican Heritage of the Filipino Nation. Manila: Unpublished MS, 1977.

Zaide, Gregorio F. The Pageant of Philippine History, Political, Economic and Socio-Cultural: In 2 vol. Manila, 1979.

Zorc, David Paul. Core Etymological Dictionary of Filipino, fascicle 1, a-b. Public Domain. 1979. Aug.

Т.В. Дорофеева

Преподавание индонезийского/малайского языков в странах мира¹

Цель доклада — дать количественно-географический обзор учебных центров индонезистики/малаистики в странах мира, а также сформулировать некоторые проблемы и перспективы преподавания индонезийского и малайского/малайзийского языков. Ретроспектива вопроса, научно-исследовательские центры и методика преподавания в сообщении не затрагиваются.

Картина преподавания малайского/малайзийского языков в мире, как можно полагать, даст возможность позиционировать Россию в этом глобальном процессе, оценить ее удельный вес и почувствовать недостатки или преимущества отечественной системы образования, помочь в решении проблем, общих для других стран мира.

¹ Индонезия, Малайзия, Бруней, Сингапур как «базовые» страны, где ИЯ/МЯ является государственным, не затрагиваются. Сведения по странам мира взяты из материалов заседаний Международного совета по малайскому языку, учрежденного в 2000 г. со штаб-квартирой в Малайзии, Куала-Лумпуре. Те страны, которые не представлены в Совете, не рассматриваются.

Общий обзор

По данным Международного совета по малайскому языку (МСМЯ) [Gerbang buana 2002: 19], центры научной малаистики существуют в 30 странах. Это несколько завышенные данные, к тому же МЯ изучают как научную дисциплину не во всех перечисленных советом странах. Так, например, неправомерно названы Шри-Ланка и Индия.

Термин «малайский язык» (МЯ) толкуется Международным советом в культурологическом аспекте как общее понятие, охватывающее современные национальные литературные формы — индонезийский (ИЯ) и малайзийский языки (МзЯ), традиционный малайский, или классический средневековый, язык, а также местные устные разновидности, на которых изъясняются малые народы, имеющие общие корни с малайцами (например, тайские мусульмане-паттанийцы) или потомки мигрантов с островов Малайского архипелага (шриланкийские малайцы — выходцы с Явы). Страны-члены МСМЯ в общем приемлют такую трактовку. Однако порой ощущается необходимость в более узком толковании понятия МЯ в трихотомии «МЯ — МзЯ — ИЯ» как языка досовременной эпохи и местных его разновидностей.

Все обозреваемые здесь страны можно сгруппировать по следующим категориям.

1. Страны с австронезийским населением.
2. Страны — соседи Индонезии и Малайзии (азиатские страны, Австралия и Новая Зеландия).
3. Страны дальнего малайского зарубежья (Западная Европа, Россия и другие страны СНГ)².

Страны с австронезийским населением

Из шести стран — Филиппины, Таиланд, Камбоджа, Шри-Ланка, Малагасийская республика, ЮАР — только в Таиланде обучение языку ведется на всех уровнях, от школьного до вузовского. В Камбодже чамское население может изучать МЯ

² По стечению неблагоприятных обстоятельств из рассмотрения выпадает Американский континент.

только в частных медресе, на Филиппинах и в Малагасийской республике МЯ изучается как дисциплина в университетах, в Шри-Ланке в последние два года стали действовать курсы стандартного МзЯ, в ЮАР строятся планы создания малайстики с помощью Малайзии.

Вариант языка — ИЯ или МзЯ — для мусульманского населения этих стран зависит от наличия кадров из Индонезии или Малайзии. Можно предположить, что в связи с большей заинтересованностью и финансовыми возможностями Малайзии МзЯ в них уже доминирует или будет доминировать.

Страны — соседи Индонезии и Малайзии (азиатские страны, Австралия и Новая Зеландия)

Прежде всего, следует отметить, что Австралия занимает особое место не только среди стран этой категории, но и в мире в целом, поскольку это единственная страна мира, где ИЯ преподается в начальных и средних школах.

Кроме Новой Зеландии, во всех странах-соседях австронезийско-язычных стран — Китае, Японии, Кореи (Республика Южная Корея), Австралии — преподавание МЯ на вузовском уровне развито очень хорошо. Первенство здесь в количественном плане принадлежит Японии (28 университетов), затем следует Австралия (по разным данным, от 19 до 25 университетов). Количество учащихся везде довольно большое (в Корее около 600 во всех вузах; в Японии — от 50 до 250 в каждом вузе). Больше всего часов преподавания в Японии: 6 часов в неделю (1 час равен 90 мин.).

Вариант языка. Представлены оба варианта языка, но в разной степени. Китай и Япония дают редкий пример стран мира, где ИЯ и МзЯ языки преподаются как *отдельные* дисциплины, хотя *ИЯ доминирует*. В число таких стран в скором времени может войти Корея. Во всяком случае, на заседаниях МСМЯ представителем от Кореи были высказаны намерения выделить МзЯ в особую дисциплину преподавания. На сегодня, однако, в Корее, как и в Австралии, МзЯ преподается как дополнительная дисциплина к ИЯ.

Индия, также близкая соседка малайского региона, не ведет вузовского обучения МЯ, хотя сейчас проявляет к этому интерес.

Страны дальнего малайского зарубежья (Западная Европа, Россия и другие страны СНГ)

По количеству вузов, предлагающих МЯ как предмет, первое место занимает Германия — 13 университетов. В России сейчас пять таких вузов, из них два частных. По количеству учебных часов, отведенных на язык, лидирует Россия (от 16 на первом курсе до 6 на пятом); среднее количество в других странах — 4–6 часов в неделю.

Количество студентов. Существуют разнонаправленные тенденции. Во Франции в Парижском Национальном институте восточных языков и цивилизаций (INALCO) наблюдается сокращение студентов, изучающих МЯ, почти вдвое, одновременно в этой стране стал функционировать с 1993 г. новый университет Ла Рошелль, предлагающий изучение МЯ. Жалобы и беспокойство в связи с малой востребованностью ИЯ, сокращением штата и числа учебных часов существуют в Голландии. Однако в Германии при сокращении некоторых учебных программ и числа вузов, напротив, наблюдается общий рост студентов, наиболее заметный в Университете Мюнстера (с 15 до 124). В России с открытием двух частных вузов в 1990-х годах количество студентов резко возросло, примерно вдвое (по грубым прикидкам с 20–25 до 60), и тенденция роста сохраняется.

Вариант языка. Из всех стран этой группы *только в России* существует *раздельное* преподавание ИЯ и МЗЯ, хотя ИЯ явно доминирует и здесь. МЗЯ преподается в ИСАА при МГУ и на Восточном ф-те СПбГУ.

Обзор по странам

Филиппины

Есть три вуза, где преподается ИЯ/МЯ (на двух уровнях), называемый просто *бахаса*, как один из иностранных языков. Это Азиатский центр при Филиппинском ун-те (UP Diliman) и Philippine Normal University (оба расположены в Маниле), а также Mindanao State University на о. Минданао, Марави-сити. При последнем существуют также Центр арабских и азиатских исследований короля Фейсала (1974 г.) и Пахангский центр малайских исследований (с 1995 г., частный), который проводит

интенсивные трехмесячные курсы. В двух первых вузах этот язык выбирают обычно студенты кафедры международных отношений. На о. Минданао его рассматривают как культурный императив, как средство, позволяющее филиппинским мусульманам морально осознать и поддержать свою культурную общность с другими мусульманскими народами Нусантары. Существуют также программы обучения МЯ по радио.

Таиланд

Большинство тайцев-мусульман имеют малайские корни. Живут они в основном на юге в пограничных с Малайзией провинциях Паттани, Йала и Наратхиват и Сатун. Говорят на малайских диалектах паттани и кедах. Их численность не менее 2 млн [Worawit 2000]³. У молодежи большая тяга к изучению стандартного МЯ. Реформы и новая конституция 1997 г., провозгласившая принципы уважения всех национальностей и религий, дали возможность малайско-тайскому национальному меньшинству определять свою систему образования. Если ранее изучение МЯ не поощрялось, то теперь разрешено его использование, и ныне местные мусульмане прилагают большие усилия по его распространению и даже стандартизации, рассматривая МЯ как средство приобщения к исламским наукам.

Уровни. Детские сады, государственные начальные и средние школы, где МЯ — один из предметов, частные средние мусульманские школы, где преподавание большинства предметов ведется на МЯ. Много пондоков/медресе. Разные университеты предлагают МЯ на разных уровнях. Бакалавриат: Ун-т Таксин, Ун-т Принца Сонгкла; магистратура (по специальности лингвистика) — Ун-т Чулалангкорн, Ун-т Махидол; как дополнительный обязательный предмет (minor) — в трех университетах. Как предмет по выбору — в шести университетах.

Камбоджа

Мусульманское чамское население составляет 4 % (около 500 тыс.). Для них МЯ является языком ислама, а чамский — повседневным. МЯ можно изучать только в трех частных мед-

³ В сноске дается фамилия и год заседания МСМЯ. См. материалы заседаний МСМЯ в списке литературы.

ресе, где он используется как язык преподавания. В вузовском образовании МЯ не применяется. В последнее время сильную конкуренцию МЯ составляет арабский язык.

Шри-Ланка

Потомки выходцев из малайского мира, которые называют себя шриланкийскими малайцами, составляют около 60 тыс. человек, или 0,3%; говорящих на местной разновидности МЯ еще меньше, так как многие перешли на английский. Местный МЯ — это креолизированный язык, сильно видоизмененный и не доступный для понимания носителей стандартного МЯ. В XIX в. был письменный (газеты), сейчас только разговорный с тенденцией к утрате. Стандартный МЯ нигде не преподается, кроме курсов при малайзийском посольстве (комиссариате), которые начали действовать с 2001 г. благодаря усилиям ДБП по поддержанию МЯ в мире.

Малагасийская республика

ИЯ/МЯ изучается как обязательный предмет на отделении малагасийской филологии в Университете Антананариво. Ежегодно его слушателями становятся около 300 студентов. Максимальная продолжительность учебного курса — два года по шесть часов в неделю. Преподаватель — проф. Рамангалахи Лео, местный уроженец.

Южно-Африканская республика

Потомки мигрантов из Малайского архипелага в Южную Африку в течение трехсот лет говорили на капском малайском языке, но утратили его к середине прошлого века, перейдя на африкаанс и английский. Сейчас строятся планы начать преподавание МЯ и комплекса малаеведческих дисциплин в Университете Западного Капа (Western Cape) [Yassin 2001].

Западная Европа

Англия

В Школе азиатских исследований (SOAS) ИЯ учат на четырех уровнях для получения степени бакалавра. Предусмотрен (по желанию) один год обучения в Индонезии (не Малайзии!).

Термин «малайский» применяется недифференцированно как общее культурологическое понятие для КМЯ (классического МЯ) и литературы, ИЯ и современных вариантов МЯ в других базовых странах (см. сайт SOAS). Данными о численности не располагаю.

Франция

Это страна с давней традицией преподавания МЯ, начало которой было положено Национальным институтом восточных языков и цивилизаций (INALCO) еще XIX в. в Париже. В 1990-е годы к нему добавилось два университета — Гаврский и Ла Рошелль (последний основан в 1993 г.).

Количество студентов. В Парижском Национальном институте, согласно официальной статистике (на сайте), за десять лет, 1992–2002, пик численности студентов, обучающихся на «малайско-индонезийском» отделении (malais-indonesien), наблюдался в 1997 г. — 164 чел. К 2000 г. их стало всего 60. По данным представителя МАБМ [Metzger 2003] — около 40. В институте принято компромиссное название отделения, при этом под МЯ понимается язык прошлой эпохи и региональные языки, наряду с которыми существуют МзЯ (malaysien) и ИЯ (indonesien).

В университете Ла Рошелль в 2000 г. ИЯ обучались 80 студентов на филологическом факультете (отделение прикладной лингвистики для международного бизнеса), в 2003 г. — 70. Согласно интернет-сайту, один семестр студенты должны проводить в Индонезии или Малайзии, для чего устанавливаются связи с местными вузами. Большой стимул оказывает создание Центра малайского мира.

Голландия

МЯ стал преподаваться с 1840-х годов сначала в Дельфте для практических нужд колониальной администрации, а с 1860-х годов и в Лейденском университете (все же МЯ был вторым после яванского). Сейчас в этом вузе существует кафедра языков и культуры ЮВА и Океании, где в 2000 г. было четыре языковых преподавателя. Сотрудники Лейденского университета также преподают в Университет Наймеген.

Вариант языка. Термин «малайский язык» применяется как неразделенное понятие для всех его разновидностей, хотя из современных вариантов преподается только ИЯ; студенты также изучают письменность джави. Существует (с середины 1990-х) должность профессора МЯ для Европы. Ее дважды занимали малайзийцы.

Особенность учащихся. Ежегодно есть студенты-выходцы из Индонезии с базовыми знаниями какой-либо формы ИЯ. Для них основной упор делается на обучение стандартному языку. Для других учащихся ИЯ является обычным средством познания комплекса малаведческих наук и служит практическим целям. Данных о числе студентов нет.

Германия и Швейцария

В Германии ИЯ/МЯ до 2001 г. преподавался в 15-ти университетах, в Швейцарии в двух (Базель и Берн). К 2003 г. их число сократилось до 13-ти в Германии (закрылось отделение в Йенском и Лейпцигском университетах) и одного в Швейцарии (за счет закрытия в Базеле).

Вариант языка. По данным представителя МСМЯ [Nothofer 2000], во всех вузах преподается только ИЯ. Обоснования этому — конкурирующая роль ИЯ в Малайзии; экономический статус Индонезии, позволяющий оказывать помощь слаборазвитым странам; разнообразие культуры Индонезии более привлекательно в сравнении с Малайзией. МЗЯ, называемый просто «малайский» или «малайзийский малайский», преподается как дополнительный к основному ИЯ (например, в Билефельде и в Бременской высшей школе — она сотрудничает с Малайзией), хотя специальных курсов по языку или культуре Малайзии нет.

Количество студентов разнится: от 2–7 в Триере до 120 в Берлинском университете и 100 в Гамбургском университете. В 2003 г. наблюдался заметный рост числа студентов, при том что некоторые программы свернуты. Например, рост отмечается в Гумбольдтском университете Берлина, а также университетах Бонна, Геттингена, Мюнстера. В последнем даже в 2002–2003 учебном году спрос превысил возможности, и двум третям абитуриентов пришлось отказать в зачислении (число возросло с 15 до 124 чел.). Много стипендий, как немецких (DAAD), так и индонезийских (Dharmasiswa).

Страны — соседи Индонезии и Малайзии

Австралия

Школы. ИЯ преподается в школах (начальных и средних). Массовое школьное обучение возникло в конце 1980-х — начале 1990-х годов, когда правительством был взят курс на установление тесного сотрудничества с азиатскими странами, в том числе и Индонезией, что отвечало долгосрочным экономическим интересам страны. В штате Западная Австралия в 2001 г. было 217 школ, в Квинсленде — 126 школ, в Тасмании — 29 школ. На Кокосовых островах, которые входят административно в штат Западная Австралия и где население (около 600 чел.) говорит на местной разновидности МЯ, отличающейся от стандартного ИЯ, в начале 1990-х годов была введена двуязычная программа обучения «МЯ местный + АЯ», однако спустя десять лет отказались в пользу английского.

Экономический кризис 1998 г. почти не повлиял на ситуацию. И школьное, и высшее образование получает государственную финансовую поддержку.

Вузы. Вариант языка. Из 33 вузов/университетов Австралии ИЯ/МЯ преподается в 21 [Kozok 2001], по другим данным в 19-ти [Adelaar, 2000] или в 25-ти [Ismet, 2003]. Из них только в трех МЗЯ (называемый просто малайским) преподается как отдельная дисциплина в дополнение к ИЯ (Квинслендский, Мельбурнский, Австралийский национальный университеты), в остальных — только малайская цивилизация и/или джави. Например, в Дикинском университете в Мельбурне джави преподается на четвертом курсе, для чтения используют малайзийские газеты на джави. В течение двадцати лет МЯ как отдельный предмет был также в Мэрдокском университете, но с недавним уходом на пенсию М. Минтца в 1998 г. преподавание прекратилось. Одно время преподавание МЯ велось в Монашском и Сиднейском университетах.

Школа иностранных языков Минобразования в Лавертоне, штата Виктория — единственное учебное заведение, где ведется полноценное преподавание МЗЯ, в том числе и интенсивное, но здесь уклон на практику, а не на науку.

Несмотря на явное доминирование ИЯ в преподавании, научно-исследовательская и издательская деятельность во многом

связана с Малайзией (совместный проект издания объемного Англо-малайского словаря). Многие малайзийские ученые получают здесь высшее образование (Шахнон Ахмад).

Мотивация изучения. Для массового населения — близость к Индонезии и возможность получить работу в качестве школьного учителя или вести бизнес.

Новая Зеландия

Первая средняя школа, Колледж Рангитото, где стал преподаваться ИЯ, появилась в 1965 г., вскоре ИЯ стал одним из предметов в Веллингтонском университете Виктории (зачинатели Сунджоно Дарджовиджойо и Эва Ваничек) и Оклендском университете. Пик популярности пришелся на конец 1980-х, но после кризиса 1997 г. в школах и в университетах катастрофически снизился спрос, и университеты прекратили преподавание (Ули Козок из ОУ перешел в Гавайский университет).

Начального образования нет, средняя школа лишь одна — Колледж Рангитото в Окленде. В течение трех лет (2001–2002 гг.) МЯ/МЗЯ преподавался в Политехническом институте Кристчеца.

Количество учащихся. Тенденция к снижению числа учащихся в вузах, особенно после финансового кризиса (на 10–30 % к 1999 г.) и теракта на Бали. В Колледже Рангитото, где всегда бывало по 40–50 студентов, после кризиса число постоянно снижалось и с 2001 г. был прекращен набор. В Политехническом институте Кристчеца обучались 15–20 студентов, но сейчас нет набора [Уасооб 2003].

За 25 лет (1967–2001 гг.) в Оклендском университете подготовлены пять магистров, но ни одного доктора наук.

Япония

МЯ Малаккского п-ова начал преподаваться с начала 1920-х гг. в трех высших учебных заведениях: Токийском университете зарубежных исследований (1911 г.), Осацком университете зарубежных исследований (1921 г.) и частном Университете Такусёку (1922 г.). Объяснялось это экономическими причинами: японские фирмы активно участвовали в развитии плантационного каучукового хозяйства и оловодобывающей промышленности. Но начиная с 1930-х до середины 1980-х го-

дов экономический (в сфере нефтедобычи) и языковой интерес был переориентирован на Индонезию.

Количество вузов (на 2003 г.). В настоящее время в Японии существует 28 университетов, где преподают ИЯ/МЯ, из них МзЯ — только в четырех: Токийском (с 1984 г.), Чуо (с 1994 г.), Кокугакуин (1997 г.) и Такасёку (с 2002 г.). При этом только в Токийском есть отдельная кафедра МЯ/МзЯ, в трех других он является обязательным вторым языку по выбору. Обратная переориентация на МЯ вызвана осознанием больших различий между ИЯ и МзЯ, когда знание ИЯ не всегда помогает понять малайзийские реалии. Предусматривается обязательная кратковременная стажировка по языку (4 недели) в Малайзии.

Китай

По грубым прикидкам китайского представителя в МСМЯ, в Китае ИЯ владеют десятки тысяч человек. Это те, кто занимается бизнесом в регионе, включая членов их семей. МЯ — несколько сот. Есть три университета, где существует преподавание ИЯ /МЯ. Самый старый вуз — Пекинский ун-т; отделение (*jurusan*) ИЯ действует с начала 1950-х г. В 1999 г. название отделения изменилось на отделение индонезийско-малайского языка. Набор каждые четыре года. В 2000 г. было 12 студентов и пять преподавателей. Гуанчжоуский университет зарубежных исследований с 1970 г. осуществляет набор каждые два года, в 2000 г. было 27 учащихся и пять преподавателей. Пекинский университет зарубежных исследований (BFSU) открыл индонезийское отделение в 1962 г., сейчас там 20 студентов и три преподавателя, набор каждые четыре года. Это единственный вуз, где существует отдельная кафедра МзЯ. Пользуется значительной поддержкой (преподавательскими кадрами и книгами) Малайзии. Здесь открыт Центр МЯ.

Корея

ИЯ изучается в трех вузах, все они частные.

Университет зарубежных исследований Ханкук имеет два кампуса (годы основания — 1964 г. и 1980 г.), осуществляет набор каждый год по 30–40 человек. Единоновременно каждый год там учится примерно по 250 чел. на всех курсах бакалавриата. На степень магистра в 2000 г. учились пять человек, и изучали

МЯ/ИЯ как второй около 200. В 2001 г. в Университете Ханкук сократили число кредитных/учебных часов для ИЯ (что снизило студенческий спрос) и период обучения до двух лет. Действуют интенсивные курсы (10 недель) для бизнесменов, работающих в Индонезии и Малайзии. В Университете иностранных языков в Пусане ИЯ предлагается с 1984 г., сейчас там учатся 200 чел. в бакалавриате. В Колледже иностранных языков Сунгшим в Пусане учатся 150 человек, но число учащихся снижается, особенно на продвинутых уровнях.

В 2000 г. общее число учащихся малайстов/индонезистов в Корею — около 600 чел.

Количество преподавателей. Три-восемь человек на постоянной основе. Обращает на себя внимание тот факт, что подавляющее большинство преподавателей-корейцев обучались и получали научные звания в Малайзии, кроме колледжа Сунгшим, где есть выпускники ИКИП Джакарты и Университета Гаджах Мада.

Индия

В прошлом МЯ в очень ограниченных пределах обучали сотрудников Министерства обороны и иностранных дел чисто с практическими целями. В начале 1950-х годов некоторое количество студентов обучались в Индонезии в рамках межгосударственного культурного сотрудничества. В начале 1980-х годов в течение нескольких недолгих лет преподавание МЯ велось в Мадрасском университете, но затем прекратилось из-за отсутствия кадров. Университет Джавахарлала Неру в Дели имеет планы по внедрению комплекса гуманитарных дисциплин по индонезистике, но пока они не реализованы.

СНГ

Россия

В 2000 г. в России было шесть вузов, где велось преподавание МЯ: пять в Москве — ИСАА при МГУ, РГГУ, МГИМО, Восточный университет (частный с 1995 г.), Институт практического востоковедения (частный, с 1993 г.) и один в Петербурге — СПбГУ (Восточный факультет). К 2004 г. число вузов сократилось до пяти, так как РГГУ закрыл программу обучения ИЯ.

Вариант языка. Во всех вузах преподается ИЯ, кроме ИСАА при МГУ, где существует раздельное обучение ИЯ и МЗЯ (с 1972 г.). В СПбГУ МЗЯ также преподается как дополнительный к ИЯ на старших курсах. В учебный план СПбГУ также включен яванский язык; в 2007 была выпущена первая группа индонезийско-яванской филологии.

Количество учащихся. В 2003 г. было около 60 чел. во всех вузах.

Украина и Узбекистан

На Украине ИЯ в последние годы преподавать перестали. МЗЯ преподается в Университете иностранных языков Ташкента.

Азербайджан

ИЯ на уровне бакалавриата преподается (с некоторыми перерывами) с 1994 г. Первоначально в частном вузе — Бакинском университете Азии, а с 2007 г. — в государственном вузе (Азербайджанском университете языков на отделении Юго-Восточной Азии факультета европоведения и международных отношений). Зачинатель преподавания — выпускник Восточного факультета СПбГУ. Сегодня преподавателей двое, количество студентов колеблется в пределах 5–10 человек. Предполагается в скором времени открыть магистратуру.

Заключительные замечания

Трудности. Во многих странах существуют трудности с финансированием, когда не соблюдается норматив соотношения «преподаватель — студент» (в Австралии это 1:15), если он ниже, то преподавание считается нерентабельным. Новые вакансии не создаются, старые закрываются (Германия). Многие стоят перед проблемой старения кадров, так как молодежь идет неохотно на малооплачиваемую преподавательскую работу. В Мэрдокском университете Австралии малайзийскому языку была заметна оппозиция со стороны преподавателей ИЯ из-за боязни конкуренции. Кажется, выпускники во всех странах сталкиваются с проблемой трудоустройства. В мире заметно падение интереса к чисто филологической малаистике.

Поиски выхода из трудностей. Как один из способов преодоления трудностей рассматривается введение новых методов обучения, экономящих бюджет. В Дикинском университете в Мельбурне с 2002 г. ведется он-лайн программа обучения языку. Есть предложение в Австралии также обучать студентов через телеконференцию. Финансовую помощь некоторым странам до недавнего времени охотно оказывала Малайзия, которая содержит ставку профессора МЯ в Европе, а также в Веллингтонском ун-те (хотя студентов там сейчас нет). Повысить количество студентов может практика ведения учебных курсов на английском языке при обязательном изучении МЯ (как это сделано в Институте этнологии Мюнстерского университета в рамках магистерской программы по Юго-Восточным исследованиям).

Перспективы. В странах ближайшего малайского окружения, несмотря на некоторое сужение сферы малаистики (сокращение числа вузов, часов преподавания и числа студентов), в целом ближайшие перспективы кажутся довольно радужными. Гарантия тому - близкое соседство с малайскоязычными странами, диктующее торгово-экономические интересы. Нельзя не учитывать, по-видимому, также и военно-стратегические интересы стран региона. Малаистика как научное востоковедение в странах дальнего малайского зарубежья переживает кризис, общий для гуманитарной науки вообще. Видимо, большие перспективы развития имеет практическая малаистика (страноведение и овладение языком в нужной степени), которая может сильно различаться.

Библиография

Gerbang Buana. Buletin Rasmi Majlis Antarabangsa Bahasa Melayu, Ogos 2002, DBP, KL

Kertas Sidang Majlis Antarabangsa Bahasa Melayu. Sidang Eksekutif Pertama (21-23 Ogos 2000) DBP, KL

Kertas Sidang Majlis Antarabangsa Bahasa Melayu Ke-2 (20-25 Ogos 2001), DBP, KL

Kertas Sidang Majlis Antarabangsa Bahasa Melayu Ke-3 (5-6 Ogos 2002), DBP, KL

Kertas Sidang Majlis Antarabangsa Bahasa Melayu Ke-4 (28 Julai — 2 Ogos 2003), DBP, KL

В.Б. Касевич, И.И. Ким

Фонетика и грамматика: типологические аспекты (на материале китайского и бирманского языков)

Китайский и бирманский языки принадлежат к слоговым (силлабемным) и тональным. Уже сами по себе указанные типологические характеристики «затрагивают» одновременно фонетику (фонологию) и грамматику: один из главных критериев выделения слоговых языков — это недопустимость асиллабических морфем, тональность же означает обязательность просодемы тона для каждой слогоморфемы. Есть основания полагать, что сформулированные взаимозависимости между фонологическими и грамматическими признаками далеко не исчерпывают область сходжений между китайским и бирманским языками, с одной стороны, и их отличий друг от друга, равно как и от иноструктурных языков — с другой.

В нашем исследовании изучались фонетические параметры текстов и грамматических единиц в их составе; особое внимание при этом уделялось тем изменениям, которые имеют место при возрастании темпа речи. Как будет видно из дальнейшего, именно изменение темпа речи позволяет в ряде случаев выявить важные закономерности функционирования грамматических

единиц, их фонетических признаков, которые остаются в тени при анализе текста в пределах одного темпа, обычно «среднего», «нормального».

Материалом исследования послужили два прозаических художественных текста; их характеристики с точки зрения состава в терминах слогов, слов, синтагм и предложений представлены в табл. 1. Поскольку известно, что в китайском и бирманском текстах особую роль играют биномы — двусложные слова и словоподобные единицы (которые в наших текстах составили 46,4 % от общего числа слов в китайском тексте и 39,8 % в бирманском), — эта категория единиц учитывалась отдельно.

Тексты были записаны в исполнении дикторов, владеющих нормативным произношением соответствующих языков, в двух темпах — нормальном (3–3,6 слога/сек.) и убыстренном (4–4,6 слога/сек.).

Основные экспериментальные данные сведены в табл. 1–3. Эти данные дают основания для выдвижения целого ряда важных гипотез относительно типологической специфики как обоих языков, так и каждого из них («гипотез» — поскольку сформулированные ниже положения нуждаются в подкреплении на материале статистически более представительных текстов).

Обратимся прежде к данным по синтагмам, как они представлены в табл. 1 и 3. Как и следовало ожидать, при возрастании темпа речи имеет место укрупнение синтагм, что приводит к уменьшению их числа в составе текста. Но *длительность* синтагм при этом возрастает лишь незначительно. Из этого, возможно, следует, что — в определенных рамках, задаваемых синтаксисом/семантикой и темпом, — существуют особые программы порождения синтагм как целостностей с более или менее фиксированной длительностью и переменным — в терминах слов — наполнением.

Такие представления хорошо соответствовали бы положению о большей (сравнительно с неслоговыми, нетональными языками) функциональной значимости синтагмы в тексте на языке типа китайского или бирманского (ср.: [Kassevitch, Nikitina 2003]).

Возникает вопрос: если укрупненные синтагмы сохраняют длительность исходных, то за счет чего это обеспечивается? Как можно видеть (табл. 2), длительность слов-биномов при переходе от нормального темпа к убыстренному также практически сохраняется (по-видимому, сокращению длительности слогов

Таблица 1

**Состав экспериментальных текстов
в терминах единиц разных уровней**

	Бирманский язык		Китайский язык	
	нормальный темп	быстрый темп	нормальный темп	быстрый темп
предложение	31	31	30	30
синтагма	177	140	166	146
слово	464	464	422	422
слог	972	972	738	738

Таблица 2

Длительность текстов и их структурных единиц (мс)

	Бирманский язык		Китайский язык	
	нормальный темп	быстрый темп	нормальный темп	быстрый темп
текст	30900	25000	33400	29800
предложение	9960	8060	11,13	9930
синтагма	1740	1780	2,01	2040
слово-бином	369	343	535	421

Таблица 3

Длительность пауз разного типа (мс)

между предложениями	700	660	1480	1040
между синтагмами	390	250	620	480
между словами внутри синтагмы	120	60	130	70

в составе слов препятствует необходимости сохранять временной интервал, необходимый для реализации *тона*).

Ответ на поставленный вопрос дают данные табл. 3: более длинная синтагма «укладывается» во временной интервал более краткой за счет *двукратного уменьшения длительности пауз внутри синтагмы*.

Этот результат кажется парадоксальным. Ведь синтагма выделяется именно *отсутствием* внутренних пауз, наряду с семантико-синтаксической и интонационной цельностью. И в этом случае мы также склонны усматривать связь с грамматико-типологической спецификой изучаемых языков, проявление корреляции фонетических и грамматических закономерностей. Дело в том, что в слогоморфемных языках, к которым принадлежат китайский и бирманский, нет четкой грани между словом и словосочетанием-синтагмой. Базовой единицей словаря и грамматики здесь выступает слогоморфема; существуют сочетания слогоморфем разной степени грамматической связанности, слитности, и слово — лишь частный случай такого сочетания (с максимальной связанностью слогоморфем, см. об этом: [Касевич 1986]). Синтагмы разных категорий занимают свое место в таком ранжированном ряду. Соответствующие закономерности остаются плохо изученными. Для целей нашего исследования достаточно признать, что фонетическая неслитность, выражающаяся в возможности внутрисинтагменных пауз, по длительности обычно колеблющихся в районе 200 мс, *коррелирует с грамматической неслитностью* синтагм.

Иначе говоря, синтагма слогоморфемного языка одновременно и более «выделимая» единица (в сравнении с синтагмами неслогоморфемных языков), и менее определяемая — ввиду известной «рыхлости» ее внутренней структуры.

Дополнительно проиллюстрируем сформулированный тезис на не отраженном в таблицах материале, связанном с паузировкой внутри сочетаний имени со служебными словами в бирманском языке. Бирманское имя может иметь при себе два вида служебных слов (не считая послелогов и эмфатических частиц): аналитические показатели числа (в первой позиции) и синтаксические показатели (во второй позиции), например *ту² доу¹ гоу²* ‘их’, где вторая от начала слогоморфема указывает на мн. ч., а третья — на синтаксическую функцию дополнения. Ясно, что

морфологический показатель, пусть и аналитический, более тесно связан со «своим» именем, нежели синтаксический. Это полностью коррелирует с закономерностями паузирования: в наших материалах пауза между *tu*² и *dou*¹ отсутствует как в нормальном, так и в быстром темпе, тогда как пауза между *dou*¹ и *goy*² составляет 67 мс в нормальном темпе и 50 — в быстром.

Основной источник сокращения общего времени звучания текста при переходе от нормального темпа к быстрому — уменьшение длительности пауз между предложениями.

Материал (табл. 3) показывает, что существует значительная разница между данными по длительности межсентенциальных пауз в бирманском и китайском языках: в бирманском паузы при возрастании темпа сокращаются всего на 6 %, в то время как в китайском — на 30 %. И здесь уместно говорить о корреляции фонетики и грамматики. Из данных табл. 3 можно видеть, что паузы между предложениями бирманского текста значительно меньше по длительности, чем аналогичные паузы в китайском тексте — даже паузы *медленного* темпа в бирманском короче пауз *быстрого* темпа в китайском. Соответственно бирманским межсентенциальным паузам почти «некуда» более сокращаться при возрастании темпа. А это (краткость бирманских пауз), в свою очередь, может быть обусловлено существенной *определенностью*, маркированностью границ между предложениями в бирманском языке: бирманский принадлежит к синтаксическому типу SOV с «сильно маркированным» концом предложения, где в исходе — всегда глагол-сказуемое с его специфическим оформлением. Такая грамматическая определенность конца предложения нехарактерна для китайского языка — отсюда бульшая «потребность» в маркировании конца предложения фонетическими средствами. Иначе говоря, для китайского языка при определении границ между предложениями более существенна роль фонетических факторов, а для бирманского — грамматических.

Мы располагаем также экспериментальными данными, демонстрирующими разную степень временной компрессии слов в быстром темпе произнесения в зависимости от позиции в синтагме и предложении, но от их обсуждения мы вынуждены воздержаться. Направление исследования, предварительно и во многом эскизно намеченное в настоящем сообщении, представляется весьма перспективным.

О.Ю. Крайнюк

Лексические различия между индонезийским и малайзийским языками

Основные различия между индонезийским и малайзийским языками лежат именно в области лексики. Примеры подобных расхождений можно разделить на две основные группы, а именно: слова, входящие в общий лексический состав двух языков, и их различия, и слова, употребляемые только в одном из языков.

Слова, входящие в общий лексический состав двух языков

1. Слова, употребляемые в разных значениях.

К этой группе можно отнести слова из лексического состава классического малайского языка (в том числе исконные и заимствованные из санскрита и арабского), которые в данное время употребляются и в Малайзии, и в Индонезии, но в разных значениях. Это видно на следующем примере:

kerajaan — (М) 1. королевство. 2. правительство; государство
(И) королевство

Большинство подобных примеров представляет собой случаи, когда в одном из языков слово приобретает новое значение и начинает использоваться в более широком контексте, тогда как во втором языке продолжает обозначать более узкое понятие.

Употребляются в разных значениях слова, которые были заимствованы из разных языков (в малайзийском — из английского, в индонезийском — из голландского):

polis — (М) полиция

(И) страховой полис

Малайзийское *polis* от англ. *police* ‘полиция’, индонезийское *polis* от голл. *polis* ‘страховое свидетельство’.

polisi — (М) политика

(И) полиция

(М) *polisi* от англ. *policy* ‘политика’; (И) *polisi* от голл. *politie* ‘полиция’.

2. Выбор разных слов из ряда синонимов, употребляемых в обоих языках

Например, в обоих языках от двух корней существуют следующие глаголы с одинаковым значением — ‘крутиться, вертеться’ — *pusing* и *berputar* в индонезийском и *berpusing*, *berputar* в малайзийском. В значении же круга, раунда спортивных соревнований в индонезийском и малайзийском языках из двух вариантов были выбраны разные корни — соответственно *putaran* (И) и *pusingan* (М).

3. Различия в аффиксации

Также относятся к сфере лексики и представляют собой различные формы слов, используемые в данных двух языках. Для обозначения некоторых понятий в двух языках могут употребляться только определенные, отличные друг от друга формы. Например, в значении ‘переговоры’ в индонезийском языке всегда используется слово *perundingan*, а в современном малайском — *rundingan*.

Кроме этого, различия малайзийских и индонезийских слов могут заключаться и в использовании разных аффиксов для передачи одного значения. Например, малайзийское *tempatan* (R+an) и индонезийское *setempat* (se+R) ‘местный’.

Слова, употребляемые только в одном из языков

1. Слова из общезыкового фонда

В некоторых случаях, когда в индонезийском языке употребляется прямое заимствование (из голландского или английского языков), в малайзийском — перевод-калька того же слова: индонезийское *internasional* (в данном случае слово пришло из голландского языка) и малайзийское *antarabangsa* ‘международный’.

Когда в индонезийском языке употребляется какое-либо интернациональное слово, то в малайзийском в данном значении чаще можно встретить исконное слово: *pertubuhan* (М) и *organisasi* (И) ‘организация’.

2. Заимствования из других языков

В отличие от малайского языка, английские заимствования в индонезийском по историческим причинам относятся в основном к более позднему периоду — ко второй половине XX в.

Словарный состав малайзийского языка находится под гораздо большим воздействием арабского языка. Это видно на примере многочисленных арабских заимствований, особенно в общественно-политической лексике, которые не употребляются в Индонезии, но часто используются в Малайзии: *tamadun* ‘цивилизация’, *pentadbiran* ‘администрация’ и др.

Заимствования из голландского языка характерны только для Индонезии.

Ю.Ю. Крылов

Обозначение стран света в некоторых языках Юго-Восточной Азии и Океании

1. Индокитай

Языки Индокитая отличаются особым способом номинации классифицируемых предметов. Например, в кхмерском предметы, относящиеся к какому либо замкнутому классу (типу, ряду) именуется по формуле «наименование класса (родовое слово) + уточняющий элемент (спецификатор)»: *daɯm* ‘дерево как класс’ + *doːŋ* = ‘кокосовая пальма’, *plae* ‘плод как класс’ + *doːŋ* = ‘кокосовый орех’; *tɲaj* ‘день недели как класс’ + *saɲ* = ‘понедельник’, *rgəaŋ* ‘священный объект как класс’ + *saɲ* = ‘луна’¹. При этом уточняющие элементы *doːŋ* и *saɲ* не употребляются самостоятельно, так как их значение не сопоставлено никакому классу предметов; в самостоятельном употреблении такие элементы нередко имеют совсем другое значение.

¹ В этой статье транскрипция слов на языках с восточной графикой соответствует системе МФА. Знаки тонов и регистров опущены. Примеры из языков, пользующихся латиницей, приводятся в обычном написании, которое сопровождается транскрипцией в случаях, когда произношение существенно от него отличается.

Точно так же термины стран света (далее — ТС) в литературном языке в качестве наименования класса непременно содержат компонент со значением ‘сторона’². В нейтральном кхмерском это kha:ŋ. Север, для примера, называется kha:ŋ sʉ:ŋ. Важно подчеркнуть, что это правило распространяется и на те случаи, когда данный ТС используется в функции определения, например, pɔtɛh ko:re: kha:ŋ sʉ:ŋ ‘Северная Корея’ (дословно: ‘страна — Корея — сторона — север’). В других языках Индокитая употребляются следующие наименования классов ТС: вьет. *phư̄ông* [fʉuŋ] и *phía* [fiá], джараи и радэ *gah*, лаос.-тайск. *thit*, монск. *tʰh*, хмонг *sab* [sa], *peb* [pei] и *phab* [pha], чамск. *kaŋ* (в позиции); бирм. *phɛʔ* ~ *bɛʔ* и *raiŋ* ~ *baiŋ*, яо *puv* [puŋ] (в позиции).

«Вертикальные» и «горизонтальные» ТС Индокитая обычно образуются по разным принципам. В основе «горизонтальных» ТС лежит, как правило, ориентация на видимое передвижение солнца по небосводу. «Вертикальным» ТС наиболее свойственна оппозиция «верх / низ», что может быть связано с особенностями рельефа местности проживания. В случаях, когда возникновение ТС связано с исторической миграцией конкретного народа, пространственные оппозиции типа «(в)верх / (в)низ», «(в)перед / (на)зад», «справа — слева» могут, естественно, возникать как на вертикальной, так и на горизонтальной оси, поскольку они определяются направлением движения или характером рельефа данной местности. При этом оппозиция «справа — слева», как правило, бывает производной от других пространственных оппозиций.

1.1. Север — юг. Оппозиция «верх / низ» в разных языках применяется по-разному. И «верх» и «низ» могут означать как север, так и юг. В тайском и лаосском (*thit nu:a*), а также в радэ (*gah ngɔ̄*) понятие «верха» ассоциируется с севером; в монском (*tʰh hɛlɛŋ sa*) — напротив, с югом. Соответственно, понятие «низа» в тайском и лаосском (*thit taj*), а также в радэ (*gah yǔ*) и хмонг (*sab qab teb* [sa qa tei]) связано с югом; в хмонг, кроме того, имеется наречие *nam* / *nrad* [nra] со значением ‘на юг(е), вниз(у) / у подножия холма’. В монском же «низ» (*tʰh hɛmɔ sa*)

² В разговорном кхмерском это правило соблюдается не так строго.

ассоциируется с севером. К этому же типу, возможно, примыкает и оппозиция «голова / ноги».

Согласно Джадсону, «буддисты считают север самой благородной четвертью небесного свода, потому что, когда Гаутама умирал, он лежал головой на север. [Он сказал:] «Ананда, я устал, я хочу прилечь; поскорее поставь ложе между двумя коричневыми деревьями изголовьем к северу» [JBED: 877]. Эта версия, заимствованная из бирманского религиозного источника, почти слово в слово повторяет соответствующий пассаж «Маха-Париниббана-Суттанта» — «Большой сутры вечного блаженства», повествующей о последних часах Будды перед вступлением в нирвану [MPS: 85–86]. Комментарии к этому эпизоду касаются, к сожалению, не причины, по которой Гаутама пожелал лежать *головой на север*, а взаиморасположения двух деревьев. Комментатор-буддист полагает, что одно из деревьев находилось в изголовье ложа, другое же — в ногах.

Мы привели эти сведения в связи с кхмерским ТС, обозначающим юг, который по-кхмерски звучит kha:ŋ tbo:ŋ, дословно ‘сторона головы’ (при этом надо отметить, что слово tbo:ŋ употреблялось в значении ‘голова’ в древнекхмерском языке; в современном оно полностью вытеснено словом kba:l от санскр. karāla ‘череп’). Р. Гаудес объясняет происхождение этого ТС тем, что у кхмеров принято спать *головой на юг* [Gaudes 1985: 453], и, следовательно, *ногами на север*. И действительно, север по-кхмерски — kha:ŋ sɯ:ŋ, т.е. ‘сторона ног’. Связано ли это с буддийской традицией? Потому ли кхмеры ложатся спать головой к югу, что хотят быть повернутыми лицом к Будде? Или потому, что, будучи простыми смертными, не смеют спать в том же положении, что и Будда?

С. Левиц, кхмерка по происхождению, также упоминает об этом эпизоде из «Большой сутры...», но считает, что обычай спать головой к югу и ногами на север не является ни буддийским, ни кхмерским [Lewitz 1970].

Но не будем забывать, что и в другом мон-кхмерском языке — монском — идея «низа» также ассоциирована с севером.

Положение в бирманском весьма двусмысленно, поскольку обе лексемы — и таŋ(-beʔ) ‘юг; гора’, и mjaʊ(-phɛʔ) ‘север; быть поднятым, поставленным на высокое место’ — выражают идею «верха».

Оппозиция «(в)перед / (на)зад», представленная в хмонг, дефективна, так как реализована лишь частично: ‘север’ обозначается здесь как *sab qaum teb*, т.е., ‘сторона спины’. Это закреплённое в языке свидетельство их исторической миграции. Известно, что предки (мяо) «пришли в Индокитай в основном с гор пров. Гуйчжоу 100–200 лет назад <...>. Мяо, живущие в Лангсе, в большинстве переселились из Северо-Западного Вьетнама, а несколько меньше – из Юньнани» [Нго 1983: 107]. При этом, постепенно продвигаясь на юг, они предпочитали селиться «у истоков рек у самых горных вершин» [Иванова 1983: 69], поэтому юг для них естественным образом ассоциирован с «низом».

1.2. Восток — запад. По сообщению В.Б. Касевича, «протобирманские племена двигались к территории нынешнего проживания, вероятно, из района сегодняшней провинции Ганьсу в Китае, поэтому в бирманском языке слова со значением ‘(в)перед’ и ‘восток’ [əʃei], ‘(на)зад’ и ‘запад’ [ənaʊ] совпадают» [Касевич 1996: 138]. Такое объяснение нас, к сожалению, не удовлетворяет, поскольку Ганьсу расположена к северу от Мьянмы (Бирмы); самая южная оконечность этой провинции лежит к северо-востоку от северной оконечности Бирмы. Таким образом, «передом» для протобирманцев должен был стать юг или даже юго-запад, а не восток. Скорее всего в данном случае бирманцы просто калькировали соответствующие санскритско-палийские «горизонтальные» ТС (см. раздел 1.4).

За исключением бирманского, а также языков, пользующихся ТС китайского происхождения (вьетнамский, яо), в языках Индокитая используются «горизонтальные» ТС солярного типа, т.е. связанные с восходом или заходом солнца. В общем виде структура таких ТС более или менее идентична: «сторона (+ солнце) + восходить / заходить».

В современном кхмерском и монском слово «солнце» только подразумевается: ср. кхм. *kha:ŋ kaʊt* ‘сторона — рождаться / появляться’; монск. *tʰh həʊk* ‘сторона — вход, появление’, ‘восток’; кхм. *kha:ŋ luɔ* ‘сторона — заходить, тонуть’; монск. *tʰh rəʊt* ‘сторона — угасание, закат’ ‘запад’. Но есть данные, что в древнекхмерском языке «горизонтальные» ТС содержали элемент «солнце» (tʰaj; см.: [ЕАС]). В мон-кхмерском языке млаб-

ри слово ‘солнце’ (tal) в этой конструкции заменено на lɔŋki’ ‘светило’ (дословно: ‘нисходящий свет’).

В других языках слово «солнце» (лаос. ta:-ven, тайск. ta²-van, хмонг hnuh [hnu]; чамск. hraj / hrɔj) является необходимым элементом конструкции. Ср. тайск. thit ta²-van-ʔɔ:k (‘сторона — солнце — выходить, появляться’)³, хмонг sab hnuh tuaɯ / tawm (‘сторона — солнце — восходить / выходить, подниматься’), чамск. kah hraj / hrɔj (tɔ)kɔ’ (‘сторона — солнце — восходить’) ‘восток’; тайск. thit ta²-van-tok (‘сторона — солнце — заходить, опускаться’), хмонг sab hnuh roob [sa hnu roŋ] (‘сторона — солнце — садиться’), чамск. kah hraj / hrɔj mɔ’ (‘сторона — солнце — заходить’) ‘запад’. Сюда же относятся парафразы во вьетнамском и джараи, «официально» не являющиеся ТС, но способные выполнять их функцию: вьет. phía mặt trời mọc, джараи gah yang hrɔi ’blɛ ‘восток’, вьет. phía mặt trời lặn, джараи gah yang hrɔi lɛ / tɔbiá ‘запад’.

1.3. Промежуточные ТС отмечены далеко не во всех языках Индокитая. В некоторых они образованы простым соположением исходных ТС, обозначающих кардинальные точки горизонта (например, в бирманском ТС əfei-daɯɯ ‘юго-восток’ состоит из исходных ТС əfei ‘восток’ + taɯɯ ‘юг’, но, как видно, порядок расположения элементов противоположен русскому или английскому и аналогичен, например, китайскому. Точно так же и для вьетнамцев приемлема только форма Đô-Nam «востоко-юг», а не «юго-восток». В джараи переход от одной страны света к другой идет против часовой стрелки без какого-либо приоритета «вертикальных» или «горизонтальных» ТС: «северо-запад» — «западо-юг» — «юго-восток» — «востоко-север». Ср. dɯr yɯ ‘северо-запад’, но ngɔ dɯr ‘северо-восток’.

В кхмерском для обозначения промежуточных ТС используется слово cruŋ ‘угол’, помещаемое между «вертикальным» и «горизонтальным» ТС: kha:ŋ tbo:ŋ cruŋ kha:ŋ kauɯ ‘юго-восток’ (дословно: ‘сторона — юг — угол — сторона — восток’). В тайском в этой функции используют слово chi:aŋ ‘диагональ’: thit ta²-van-ʔɔ:k chi:aŋ taj ‘юго-восток’ (дословно: ‘сторона — восток — диаго-

³ Лаосские ТС лишь незначительно отличаются от тайских, поэтому обычно не приводятся.

наль — юг'). В отличие от кхмерского здесь слово 'сторона' употреблено однократно, а порядок именованья исходных ТС тот же, что в бирманском и вьетнамском. В лаосском конструкция промежуточных ТС полностью аналогична тайской, но 'диагональ' по-лаосски звучит si:ɑŋ.

В старописьменных языках, кроме вьетнамского, имеются и промежуточные ТС индийского происхождения, о которых будет сказано ниже.

1.4. Заимствованные системы ТС. В языках ЮВА с давними письменными традициями обычно, кроме местных ТС, относящихся к стилистически нейтральной лексике, имеются также заимствованные ТС, принадлежащие книжному стилю. По историческим причинам источником таких ТС в языках Индокитая стали древнеиндийские языки — санскрит и пали⁴.

Стилистически адекватным родовым словом для ТС индийского происхождения в кхмерском является индийское же слово tuh (от санскр. diś; лаос.-тайск. thit и мон. tzh — того же происхождения, но стилистически нейтральны), а также раек. В бирманском предпочтительно используются слова əja⁷ или thauŋ ~ dauŋ.

Санскрит специфичен тем, что имеет особые (не производные) обозначения для промежуточных ТС (в Европе такой особенностью отличаются, кажется, только финский и эстонский языки; палийские промежуточные ТС образованы от исходных основных). Таким образом, исходным материалом для индокитайских ТС высокого стиля стали 8 ТС индийского происхождения.

Обозначение «горизонтальных» ТС в санскрите и пали связано с направлением миграции ариев с запада на восток, в Индию: paścīma (paścimā)⁵ 'запад' имеет значения 'задний, послед-

⁴ В Индокитае исключение составляют вьетнамские ТС, которые были заимствованы из китайского, тем не менее они стилистически нейтральны, так как местные ТС были полностью вытеснены. Сюда же относятся ТС в языках некоторых малых народов Вьетнама, пользующихся ТС, заимствованными из вьетнамского (напр., ксингмул, мыонг, тай-нунг).

⁵ В скобках даны соответствующие палийские формы.

ний', pūrva (pubba) 'восток' означает 'передний, первый'. Отсюда и обозначения «вертикальных» ТС: uttara (uttarā) 'север' — 'левый', dakṣiṇ (dakkhiṇa) 'юг' — 'правый', поскольку при движении на восток север находится по левую руку, а юг — по правую. Ср. кхм. tuh pasəm, tuh bo:riə (краткая «кхмеризированная» форма — tuh bo:), tuh ʔutdɔ:, tuh teaksən; лаос. thit paʔcim, thit bu:laʔpha:, thit ʔuʔdɔ:n, thit thaksin; тайск. thit praʔcim, thit bu:raʔpha:, thit ʔuʔdɔ:n, thit thaksin. В функции определения, в отличие от собственно кхмерских, ТС индийского происхождения употребляются без родового слова, а в сочетании с определяемыми индийского происхождения — препозиционно, образуя сложные слова: pasəmɛaʔ-prɔteh 'страны Запада', bo:riə-phīəsa: 'восточные языки'.

В отдельных случаях санскритские и палийские формы соществуют. Ср. кхм. pasəm ~ paschəm, тайск. praʔcim ~ patchim 'запад', кхм. teaksən ~ teakkhən, тайск. thaksin ~ thakkhina: 'юг' и т. п.

Названия санскритских промежуточных ТС связаны с мифологическими покровителями этих стран света: aiśāna 'северо-восток' (от aiśa — 'происходящий от Шивы'); vāyuvi 'северо-запад' (от Vāyu — 'бог ветра'); āgneya 'юго-восток' (от āgni — 'бог огня'); nairṛti 'юго-запад' (от nairṛta — 'демон, сын богини смерти'). Ср. кхм. tuh ʔi:sa:n, tuh piəjɔp, tuh ʔakne:, tuh niɣatej; монск. tsh ʔesan, tsh pɛajɔp, tsh ənoa, tsh nɛrətɛʔ; бирм. ʔeiθaŋ-əjaʔ, paʔaʔ-daŋ, ʔɛʔgi-əjaʔ, naʔadi-əjaʔ; лаос. thit ʔi:sa:n, thit pha:ɲap, thit ʔa:khaʔne:, thit ho:laʔdi:; тайск. thit ʔi:sa:n, thit pha:ɲap, thit ʔa:khaʔne:, thit ho:raʔdi:⁶. В бирманском для обозначения северо-запада используется также ТС jahujaʔ (от Rāhu 'демон, который проглатывает солнце и луну, вызывая этим затмение').

Все заимствованные ТС (исключая, как было сказано, вьетнамские ТС китайского происхождения) относятся к периферийной лексике. Средний кхмер, пожалуй, активно пользуется только одним из этих ТС — ʔakne:, поскольку словосочетание *Юго-Восточная Азия* (ʔa:si: ʔakne:) у всех на слуху. В бирман-

⁶ Тайское и лаосское названия юго-запада (ho:raʔdi:, ho:laʔdi:), по видимому, восходят к палийскому harati 'Разрушитель' (эпитет Шивы).

ском ТС этого класса, по-видимому, наименее употребительны, так как упоминаются только в некоторых старых словарях.

2. Островной мир

2.1. Западная Австронезия. Терминология стран света в западной части австронезийского ареала — у народов Индонезии, Малайзии и Филиппин — довольно подробно рассмотрена в статье А.К. Оглобина, поэтому здесь мы остановимся только на тех моментах, которые допускают иную трактовку. В частности, можно усомниться в том, что индонезийские термины *barat* ‘запад’ и *timur* ‘восток’ следует рассматривать в качестве «атмосферных ТС», т.е., таких ТС, которые «отражают атмосферно-климатические реалии — ветры, осадки и сезоны». Разные значения одного и того же термина, с поправкой на местные фонетические особенности, в разных, но родственных языках ареала (*barat* ‘запад’ в индонезийском, но *avaratra* ‘север’ в малагасийском, *timur* ‘восток’ в индонезийском, но *timog* ‘юг’ в тагальском, то же значение в некоторых других языках Филиппин и Сулавеси), автор объясняет миграцией этносов или связью с «местным направлением сезонных ветров» [Оглобин 2002: 308–309]⁷.

Однако вполне вероятно, что причина подобных «странностей» в номинации стран света совсем другая, и при этом гораздо более простая. Вообще говоря, использование направления сезонных ветров в качестве ориентира имеет очевидные неудобства: муссоны дуют не круглый год, их направление редко совпадает с линиями параллелей или меридианов, и, к тому же, может существенно отличаться даже на сравнительно близко расположенных территориях (см. карты в: [Ross 1995]). По-видимому, предпочтительнее иметь более стабильные ориентиры, не зависящие от времени года и местных климатических особенностей.

⁷ Нельзя, разумеется, исключать переосмысления ТС другими народами ареала, трактующими их в сугубо метеорологическом смысле (как ‘ветер, дующий в такое-то время года с такой-то стороны’ или как ‘ветер или дождь вообще’). Вместе с тем, можно предположить и случайное совпадение ТС с названиями некоторых атмосферных явлений.

Нам представляется, что такими ориентирами для малайско-индонезийского языкового сообщества были *Индия* (санскр. Bhārata, хинди Bhārat; ср. мадурский TC bharat ‘сильный ветер с запада’, приводимый А.К. Оглоблиным в его статье) и *Тимор*. Почему Тимор? Да потому, что для малайцев «это был крайний предел их обычных торговых путешествий на Юго-Восток»⁸ [ЕА: 886]. Если учесть географическое расположение Индии и Тимора относительно территорий расселения западных австронезийцев, становится вполне понятным, почему barat для индонезийца — запад, а для жителя Мадагаскара — север, и почему timur⁹ для жителя Явы или Суматры — восток, а соответствующие сулавесийские и филиппинские формы обозначают юг. Само название острова возводят к малайскому timur ‘восток’ [ЕА: 886], но более реалистично допустить, что топоним Тимор, каково бы ни было его происхождение, для малайцев символизировал Восток. Таким образом, например, выражение «ветер со стороны Тимора» должно было означать «ветер с Востока» (ср. одно из значений рус. *афганец* ‘ветер со стороны Афганистана’).

С течением времени TC barat и timur приобрели абсолютное значение: стало возможным применять их к географическим объектам в любой точке земного шара, безотносительно к первоначальным ориентирам.

2.2. Океания. Продвинувшись немного на восток, в район Полинезии, можно найти новые, хотя и косвенные, подтверждения в пользу высказанного предположения. И там тоже ориентирами для определения кардинальных точек горизонта стали географические объекты — острова. Для жителей островов, затерянных в океане, это не только вполне естественная, но и

⁸ Практически же — на Восток, так как Тимор лежит примерно на одной широте с Явой и лишь незначительно южнее южной оконечности Суматры.

⁹ По-индонезийски Тимор называется Timor (очевидно, это название унаследовано от голландцев или португальцев, ранее владевших островом). В современном языке это различие в написании слов используется в смысловоразличительных целях. Так, Восточный Тимор назывался Timor Timur (сокращенно — Timtim). Timur Laut значит ‘северо-восток’, а Laut Timor — ‘Тиморское море’. О TC Laut см. подробнее в: [Оглоблин 2002: 304–306].

чуть ли не единственная возможность определить свое местоположение в окружающем мире. Здесь основными ориентирами стали острова *Тонга* и *Токелау*. ТС *toŋa* и *tokelau* в фонетически близких формах отмечены во многих языках Океании [Ross 1995: 281–283]. Как и в случае с ТС *barat* и *timur*, значение их варьирует между собственно ТС и обозначениями различных атмосферно-климатических явлений (например, *toŋa* в языках ниуэ, самоа, таити значит ‘южный ветер’, в рапануи — ‘осень / зима’; *tokelau* в некоторых языках обозначает разные ветры северных направлений).

М. Росс выражает удивление по поводу «поразительной подмены» (*striking replacement*) протоокеанийских терминов **raki* ‘сухой сезон’ и **apaRat* ‘влажный сезон’ новыми полинезийскими терминами *toŋa* и *tokelau*, объясняемыми соответственно как ‘юго-восточный ветер’ и ‘северо-западный ветер’ [Ross 1995: 280]. Но гораздо поразительнее то, что он даже не упоминает о существовании островов, одноименных с рассматриваемыми им метеорологическими явлениями.

Однако «странностей» становится значительно меньше, если сопоставить значения слов *tokelau* и *toŋa* в различных полинезийских языках с географической картой.

Термин *tokelau* в разных значениях распространен на территории Океании от Гавайских островов на севере до Новой Зеландии на юге и от островов Адмиралтейства на западе до Маркизских островов на востоке. При этом ориентация этого ТС на о-ва Токелау, как правило, сохраняется¹⁰ от Самоа на севере до Новой Зеландии на юге и от Фиджи на западе до Маркизских островов на востоке.

Термин *toŋa* в разных значениях отмечен на пространстве от Гавайских островов на севере (если отождествлять формы *toŋa* и *kona*, как делает М. Росс)¹¹ и до Новой Зеландии на юге, от острова Реннелла (Соломоновы о-ва) на западе до островов Туамоту на востоке. Ориентация ТС на острова Тонга прослеживается от Тувалу до Тонга и от острова Реннелла до Самоа включительно.

¹⁰ Т.е. обозначаемый этим словом ТС совпадает с *действительным* направлением к данному географическому объекту или весьма близок к нему.

¹¹ Или от островов Тувалу, если не отождествлять их.

Как правило, по мере приближения к соответствующим географическим объектам, значения лексем tokelau и toŋa становятся значительно более конкретными и определенно указывают в сторону соответствующих ориентиров. Напротив, в периферийных зонах Океании, наиболее удаленных от Тонга и Токелау (острова Меланезии, Восточной Полинезии, Гавайи) значения слов tokelau и toŋa наименее четки, чаще обозначают не ТС, а именно метеорологические явления, а если и обозначают ТС, то безотносительно к реальному местоположению географического ориентира.

Таким образом, обозначаемые этими терминами страны света, как и в случае с ТС barat и timur, не одинаковы для разных языков. Если в самоа, тувалу и футуна toŋa обозначает 'юг', то в тикопиа (о-ва Санта-Крус) и языке о. Реннелла (Rennellese) это 'восток', что и естественно, так как эти острова лежат к западу от Тонга.

ТС tokelau (или его родственные формы) в большинстве использующих его языков (маори, тонганском, тувалу, такуу и др.) обозначает 'север', но для носителей западно-фиджийского языка tokalau — это 'восточный или юго-восточный ветер', что, на этот раз, не вполне соответствует географическому местоположению Фиджи относительно Токелау. Однако в этом языке tokalau может быть этимологизировано в более общем смысле — как 'ветер, который живет на море' или как 'ветер, который дует с суши' [Ross 1995: 283].

ТС toŋa требует дополнительных комментариев. Во-первых, toŋa обозначает 'юг' не только для самих тонганцев (собственно «южан»), но и для маори, живущих гораздо южнее их. Во-вторых, для жителей Таити острова Тонга — это не юг, а довольно далекий запад, хотя словом toŋa они и обозначают южный ветер. По-видимому, как для таитян, так и для маори этот ТС является заимствованием, поэтому и не соотносится с исходной системой координат.

Расстояние между островами Тонга и Токелау относительно невелико, всего около 500 км, что для Тихого океана ничтожно мало. «Обозримость» тех и других — необходимое условие для создания *единой системы* ТС. С точки зрения географии таким условием располагают, как будто, только самоанцы — проживающие как раз между этими двумя группами островов, та-

ким образом, можно было бы предположить, что именно они являются создателями тихоокеанской «системы координат»: только для них Тонга — ‘юг’, а Токелау — ‘север’ одновременно. Однако, по-видимому, это не так. ‘Север’ по-самоански mātū (возможно, есть связь с каким-то коррелятом *mata hari ‘солнце’ и tū ‘стоять прямо; твердый, стабильный’, поскольку в Южном полушарии солнце большую часть дня находится на северной стороне небосвода), а слово to’elau обозначает ‘северо-восточные ветры, дующие с мая по октябрь’. Поэтому, вероятнее всего, ТС tokelau и to’a были созданы *разными* полинезийскими народами и первоначально не образовывали единой системы. Из живых полинезийских языков ТС tokelau ‘север’ и to’a ‘юг’ сосуществуют в маори и тикопиа (в обоих ‘север’ в форме tokerau), тонганском и тувалу. Вместе с тем, для маори *острова* Тонга, противореча соответствующему направлению стрелки компаса, находятся не на юге, а на севере; для тикопиа слово to’a значит ‘восток’, а не ‘юг’; для самих тонганцев to’a, конечно, не ‘юг’ в географическом смысле, а, скорее, нулевая координата; для тувалу это также не ‘юг’, а ‘юго-восток’. Нельзя, однако, исключить, что создателями этой системы были все же самоанцы, впоследствии по какой-то причине отказавшиеся от нее.

У некоторых народов Океании наряду с собственными обозначениями стран света употребляются и заимствованные из английского, например, тонга noate, чаморро notte (North), тонга и самоа saute, чаморро sut (South); тонга ’isite (East).

3. Ориентационные сдвиги

В статье А.К. Оглоблина упомянут один любопытный факт, пока что не нашедший объяснения – ориентационный сдвиг ТС на 90°: в сайпанском диалекте языка чаморро (Марианские о-ва) север, восток, юг и запад обозначаются соответственно kattān, ha’a [hadza], luchān [lutsan] и lagu, в то время как в диалектах гуамском и рота того же языка та же последовательность ТС обозначает ‘восток’, ‘юг’, ‘запад’ и ‘север’ [Оглоблин 2002: 312].

Крайне любопытный случай точно такого же поворота на 90° произошел в языке мьен (яо), где ТС явно заимствованы из китайского – непосредственно или через вьетнамский, но означают иную ориентацию, чем в языке-источнике: paa’q [pʰ] ‘восток’ (ср. кит. bei [pej], вьет. bắc [bak] ‘север’), tov [touv] ‘юг’ (ср.

кит. *dong* [tuŋ], вьет. *đông* [doŋ] ‘восток’), *naamb* [nɔm] ‘запад’ (ср. кит. *nan*, вьет. *nam* ‘юг’), *fai* ‘север’ (ср. кит. *xi* [çi], вьет. *tây* [təj] ‘запад’).

Полную аналогию этому явлению можно найти и в австронезийских языках радэ и джараи на юге Вьетнама. ТС (*gah*) *ngõ* ‘север’, (*gah*) *dhũng* ‘восток’, (*gah*) *yũ* ‘юг’ и (*gah*) *đụr* ‘запад’ в языке радэ материально соотносятся с джарайскими (*gah*) *ngõ*, (*gah*) *dhũng* ~ *thũng*, (*gah*) *yũ* и (*gah*) *k’ɔp’* ~ *đụr*, однако у джараев они обозначают соответственно ‘восток’, ‘юг’, ‘запад’ и ‘север’. ТС *ngõ* ‘восток’ этимологизируется как «верх», а *yũ* ‘запад’ — как «низ», что, применительно к радэ, соответствовало бы и нашим представлениям о северной и южной стороне. Но для джараев «верх» соответствует востоку, а «низ» — западу. Географический фактор здесь вряд ли что-нибудь объясняет: оба народа живут по соседству «наверху» — на плато Тайнгуен, джараи в северной его части, радэ — в южной.

Вполне очевидно, что «местный режим сезонных ветров и отсутствие необходимости ориентации на главные точки горизонта в морских путешествиях» [Оглоблин 2002: 312] не в состоянии объяснить этого явления. Естественно, причины ориентационных сдвигов в каждом отдельном случае свои, и требуют (и заслуживают!) специальных исследований.

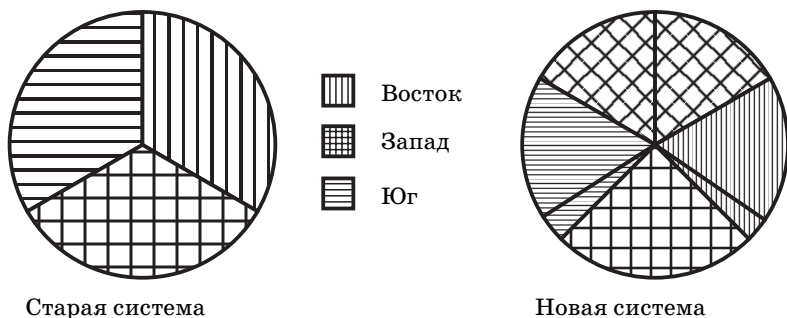
Рискнем сделать предположение относительно радэ-джарайского сдвига координат. Джарайский пантеон, согласно их традиционным верованиям, возглавляет триада верховных божеств: «дедушка» Адай «с помощью своих братьев Аду и янга¹² Пиаха правит миром, распоряжается дүхами и создает человеческие души. Когда зывают к нему, подразумевается, что зывают и к двум его братьям, которые являются его помощниками» [Lafont 1963: 395]. Каждый из трех братьев покровительствует определенной части неба: Адай (*Oi Adai*, *Yang Yũ*) — верховный дух запада, Аду (*Oi Adu*, *Yang Ngõ*) — востока, а янг Пиах (*Yang Piah*) — юга [Там же: 395, 396, 419].

Здесь возникает вопрос: была ли «должность» покровителя северной четверти неба вакантной¹³ или же север попросту от-

¹² Янг (джарайск.) — бог, дух, гений.

¹³ В списке многочисленных янгов имя покровителя Севера отсутствует.

существовал в представлении джараев, т.е., был поделен между западом и востоком поровну, и небосвод, таким образом, делился только на три сектора? Предположим, что первоначально дело обстояло именно так. Впоследствии, при переходе от трехчастной к четырехчастной системе, чем бы он ни был вызван, должен был произойти «передел» традиционно выделяемых частей небосвода между смежными четвертями: части «старых» востока и запада (по 45°) отошли к северу, части «старого» юга (по 15°) — к «новым» востоку и западу¹⁴:



Старая система

Новая система

Одного этого наложения двух систем друг на друга уже было бы достаточно, чтобы создать некоторую путаницу с джарайскими ТС. Если наши предположения верны, то, во всяком случае, два 15° -ных сектора в течение какого-то времени могли с равным основанием именоваться соответственно югом и востоком, югом и западом. Так же должно было обстоять дело и с 45° -ными секторами: в первое время после перехода на новую систему кто-то по-старому назвал их западом и востоком, а кто-то по-новому — севером. При многообразии диалектов в джарайском языке вполне вероятно было закрепление за одними и теми же ТС разного фактического содержания в разных диалектах. Поэтому весьма вероятно, что радэ могли заимствовать из одного из джарайских диалектов искаженную, смещенную на 90° , систему координат.

¹⁴ Указывая эти цифры, мы исходим из предположения, что первоначально небосвод был разделён на три равных части, т.е. по 120° каждая, хотя, возможно, это было и не так.

Наконец, у джараев наблюдается весьма непоследовательное соотношение ТС с естественными пространственными ориентирами. Отдельные пространственные оппозиции, используемые в качестве ТС, асимметричны и реконструируются только с помощью диалектов или родственных языков.

Для обозначения севера и юга, кроме уже упоминавшихся ТС (gah) k'ɔrɯ ~ dɯr и (gah) dhũng ~ thũng, в некоторых джарайских диалектах используются и другие: в северном диалекте джарай-арап север называется gah ʔgar, в других диалектах существует ТС gah ɔk. Юг в южном диалекте джарай (юг пров. Плейку и север пров. Дарлак) называют gah 'mang.

Этимология всех этих ТС довольно неясна. В большинстве случаев мы вынуждены ограничиться предположениями. ТС (gah) k'ɔrɯ 'север' имеет также значение 'склон (холма)', что отражает географические реалии (ср. также dir 'спуск'). ТС (gah) ɔk, возможно, родствен чамскому ТС (kah) ut, который, в свою очередь, может восходить к санскритскому uttara 'север' (с «сокращением» многосложных индийских заимствований мы сталкиваемся в разных языках Индокитая — от бирманского и монского на западе до чамского на востоке). С другой стороны, в восточно-джарайских диалектах имеется слово ʔt со значением 'колено' (вспомним, что в кхмерском север называют 'стороной ног'). ТС ʔgar, являющийся также этнонимом северноджарайского племени, может быть связан с радэ-джарайским (a)ɲar 'перед', однако ТС со значением 'зад' ни у джараев, ни у радэ не отмечен. Зато в родственном им чамском языке юг обозначается словом m'rong, которое, вероятно, родственно радэ-джарайскому rɔng 'спина' (в диалекте Плейку имеется также слово m'ɔng 'сзади, со спины'). В джарайских диалектах обозначения юга (gah dhũng ~ thũng и gah 'mang), возможно, связаны, соответственно, со словами adung (dung, ʔdung) 'нос' (в южных и западных диалектах) и 'mang 'дверь, отверстие'.

Таким образом, этимология ТС у австронезийских народов Индокитая требует дальнейшего, более тщательного изучения с привлечением более широкого австронезийского материала.

Библиография

Иванова Е.В. Малые народы Северного Таиланда // Малые народы Индокитая. М., 1983. С. 65–95.

Касевич В.Б. Буддизм: Картина мира. Язык. СПб., 1996.

Нго Дык Тхинь. Малые народы стран Восточного Индокитая // Малые народы Индокитая. М., 1983. С. 96–114.

Оглоблин А.К. Названия стран света в западно-австронезийском ареале // Страны и народы Востока. М.; СПб., 2002. Вып. XXXI. С. 301–314.

[EA] Encyclopaedia Asiatica / Ed. by E. Balfour. Vol. 9. New Delhi, 1976.

[EAC] Encyclopaedia of Asian Civilisations / Ed. par L. Frédéric: 10 vols. Paris, 1984.

Gaudes R. Wörterbuch Khmer-Deutsch. 2 Bd. Leipzig, 1985.

[JBED] Judson's Burmese-English dictionary. Rangoon, 1893.

Lafont P.-B. Prières jarai. Paris, 1963.

Lewitz S. Recherches sur le vocabulaire cambodgien. VI: Les noms des points cardinaux en khmer // JA 258. 1970. № 1–2. С. 131–141.

Ross M. Proto-Oceanic terms for meteorological phenomena // Oceanic linguistics. 1995. Vol. 34. No. 2. P. 261–304.

[MPS] The Mahā-Parinibbāna-Suttanta // Sacred books of the East. Vol. 11. Oxford, 1881.

Ю.А. Ландер

‘Слово’ и ‘язык’ в языках Нусантары*

Введение

Описание лексики, отражающей функционирование языка, подчас задача неординарная, поскольку состав такой лексики может сильно варьировать (см., например, [Язык о языке 2000]). Данная работа посвящена, однако же, лексемам, отображающим

* Автор рад преподнести эту работу Елене Владимировне Ревуненковой и Александру Константиновичу Оглоблину — безусловно, одним из замечательнейших людей не только в Санкт-Петербурге. Материалы статьи по большей части заимствованы из словарей (см. список литературы). Кроме того, в исследовании использованы результаты опроса, проведенного автором через электронную рассылку Ассоциации лингвистической типологии. Автор признателен Ю. Сирку за предоставленный материал по ряду языков Нусантары, Т.Г. Погибенко — за информацию по мон-кхмерским языкам, лингвистам, откликнувшимся на вопрос о метаязыковой лексике в упомянутой рассылке (Claire Bower, Daniel Everett, Martin Haase, Steve Marlett, William McGregor, Florian Siegl), за материалы по неавстронезийским языкам и участникам Маклаевских чтений 2004 г. за интерес и замечания по теме работы. Никто из них, естественно, не несет ответственность за какие-либо ошибки в этой работе.

концепты, близкие к базовым, а именно — 'слово' и 'язык'. «Базовость» этих понятий определяется тем, что язык и слово обладают практически универсальной психологической реальностью. Что касается слов, то известно, что (по крайней мере в прототипических случаях) речь могут делить на слова и люди, не знакомые ни с письменностью, ни даже с примитивными лингвистическими представлениями. Психологическая фундаментальность понятия 'язык', скорее, обусловлена постоянным противопоставлением разной речи — своей и чужой, «высокой» и «низкой» и т.д.; другими словами, язык фактически понимается здесь как тип речи¹.

Тем не менее, как будет показано ниже, 'слово' и 'язык' лексически противопоставляются не во всех языках². Соответственно эта работа поднимает вопрос, что может влиять на то, представлена ли в языке такая оппозиция.

В качестве материала для этого исследования послужили преимущественно языки Нусантары, в первую очередь, Индонезии и Малайзии. Кроме того, по поводу отдельных гипотез, представленных ниже, обсуждаются и некоторые другие языки, ни генетически, ни ареально с упомянутыми не связанные. В результате делаемые ниже выводы касаются не только культуры и языков Нусантары, но и метода и допущений общей лексической типологии.

1. Данные языков Малайзии и Индонезии

Как можно догадаться уже из постановки вопроса, в исследуемом ареале лексическая оппозиция между концептами 'слово' и 'язык' представлена не всегда. С одной стороны, существуют такие языки, как малайский/индонезийский, в которых

¹ Таким образом, и 'язык', и 'слово' понимаются в наивном, а не в узко научном смысле. Соответственно нас здесь не интересуют, скажем, наличие оппозиций типа «язык» vs. «диалект» vs. «регистр» (во многих языках, без сомнения, отсутствующих) и тем более «язык» vs. «речь», равно как и существование непрототипических «реализаций» соответствующих понятий (вроде клитик).

² Ср. суждения о неуниверсальности лексем со значением 'слово' в: [Dixon, Aikhenvald 2002: 2].

имеется два разных слова для обозначения рассматриваемых понятий. С другой стороны, в Нусантаре распространена и ситуация, когда одна и та же лексема используется как для обозначения слов, так и для обозначения языков.

В **ибанском** языке (северный Калимантан) для обоих понятий используется термин *jako*³; примеры двух типов употреблений, заимствованные из словаря [Richards 1981: 121], даны в (1) и (2):

- (1) *mina siti' dua jako' ke salah*
Неправильны лишь одно или два слова.
- (2) *sidi:ai ia jako' Cina*
Те двое говорят на китайском языке.

В первом примере *jako*' дается в сочетании с числительным и имеет значение 'слово', в то время как в (2) та же лексема используется в контексте идентификации типа речи — в том же значении *jako*' используется и в стандартных словосочетаниях типа *jako' Iban* 'ибанский язык', *jako' Bansa* 'национальный язык'.

В **тоба-батакском** языке (Суматра) в аналогичной функции выступает слово *hata*. В словаре [Warneck 1977: 109] (впервые опубликованном в 1906 г.) эта лексема переводится, в частности, как «слово, речь; язык; вопрос» (Wort, Rede; Sprache; Angelegenheit). При этом *hata* обнаруживается не только при обозначении действительных языков и диалектов (ср. *hata batah* 'батакский язык'), но и при указании на особые «регистры», так называемые «сакральные языки» типа *hata andung* 'язык плачей', *hata tabas* 'язык молитв' и т.д. (см., например, [Ревуненкова 1969; Sarumpaet 1982]). Вместе с тем это слово — очевидный когнат и прямое тоба-батакское соответствие малайского *kata* 'слово'.

В языке **муна** (о. Муна вблизи Сулавеси), согласно [Berg 1996], имеется по меньшей мере два слова, способных указывать на оба понятия — *wamba* и *rogau*. Ниже приведен пример использования второй лексемы в контексте, аналогичном (1):

³ Здесь и ниже за редкими исключениями транскрипция/транслитерация соответствует источнику.

- (3) se-wubha rogau-no kamokula, fato fulu maana-no
один-CLR rogau-его/их старший четыре десяток значение
его/их

У старших одно слово может иметь сорок значений [Berg 1996: 608].

Здесь *rogau* употреблено вместе со счетным словом (гlossированным как CLR) *wubha*, исходно, по-видимому, обозначающим 'рот', но, судя по всему, способному указывать и на понятие 'слово' (полисемия такого рода обнаруживается и в других языках; например, в манггараи *tu'u* 'звук, слово, язык, рот' — см.: [Veheijen 1967]).

В целом использование одного слова для обозначения понятий 'слово' и 'язык' в Нусантаре встречается часто: кроме упомянутых языков оно зафиксировано в балийском (*baos* [Ananda Kusuma 1956]), энггано (*e(a)panāy* [Köhler 1987]) и некоторых других. Помимо этого, во многих языках (особенно в центральной Индонезии) встречается корень *li-* (и некоторые его модификации), также допускающий оба значения⁴.

Как видно, обозначения для 'языка' / 'слова' в приведенных языках отнюдь не обязательно являются родственными, соответственно здесь нельзя говорить о наследовании лексической системы праязыка. На этом фоне языки, противопоставляющие лексемы для рассматриваемых понятий, образуют весьма сплоченную группу: в большинстве из них (по крайней мере, в большинстве таких языков, рассматриваемых в этой работе) для указания на 'язык' используется отдельное слово, исходно заимствованное из санскрита, где оно выглядело как *bhāṣā*. Таковы яванский и сунданский (*basa* vs. *tembung* 'слово'), тораджа (*basa* vs. *kada*), макасарский (*basa* vs. *kana*), бугийский (*bassa* vs. *ada*), да и собственно малайский (*bahasa* vs. *kata*⁵).

⁴ Ср. также древнеяванское *li**-, переводимое П. Зутмюлдером в первую очередь как 'сказанное' (what one says) и допускающее самые разные контекстные значения [Zoetmulder 1982].

⁵ Интересно, что К. Годдард [Goddard 2002: 105ff] отказывает *kata* в значении 'слово', понимая его как глагол 'говорить' либо как имя 'то, что говорится', которое, впрочем, согласно Годдарду, не может указывать на последовательность дискретных слов. При этом значение 'слово' (вернее, 'слова') в указанной работе приписывается лексеме *perkataan*. Впрочем, по всей видимости, речь здесь идет лишь об одной из множества разновидностей малайского языка (причем, вероятно, не вполне стандартной).

В последующих разделах предлагаются гипотезы о нескольких типах факторов, в какой-то мере определяющих наличие или отсутствие лексического противопоставления ‘язык’ vs. ‘слово’.

2. Грамматический фактор

Интересно, что, судя по всему, можно установить связь между отсутствием лексической оппозиции ‘язык’ vs. ‘слово’ и известной грамматической чертой языков Малайзии и Индонезии — недостаточной грамматикализованностью категории числа. Речь идет о том, что в языках Нусантары, как и во многих других языках Юго-Восточной Азии и Океании⁶, именная форма, традиционно считающаяся «формой множественного числа» (а на деле чаще выражающая более сложные семантические оттенки вроде дистрибутивности), противопоставляется немаркированной форме, способной указывать как на единичные, так и на множественные объекты и демонстрирующей свойства, аналогичные неисчисляемому существительным. Ср. следующее индонезийское предложение, где употреблена немаркированная форма *kera* ‘мартышка’ (противопоставляющаяся в описаниях редуцированной форме *kera-kera* ‘мартышки’) — несмотря на очевидную множественность референта соответствующей именной группы, подтверждающуюся взаимным глаголом *kejar-mengejar* ‘преследовать друг друга’:

(4) *Kera* selalu kelihatan bergerak, bergulat atau kejar-mengejar
...мартышка всегда быть. двигаться драться или преследовать.
видимым друг друга

Мартышки всегда как будто бы двигаются, дерутся, преследуют друг друга...

Как кажется, именно эта грамматическая черта, именуемая далее (с некоторой долей условности) «отсутствие обязательно противопоставления по числу», и явилась важным фактором,

⁶ В [Nichols 1992] показано, что отсутствие жесткого числового противопоставления имеет ареальное распределение. Кроме того, надо заметить, что эта черта свойственна практически всем австронезийским языкам (к которым относятся языки Нусантары).

способствовавшим неразличению обозначений понятий 'язык' и 'слово'. Логика здесь такова. Пусть имеется некоторая лексема, именующая речь вообще и скорее всего являющаяся семантически неисчисляемой. В языке с отсутствием обязательного противопоставления по числу, однако, граница между исчисляемыми и неисчисляемыми именами, как было сказано выше, является размытой, и соответственно немаркированная форма может пониматься и как обозначение единичного объекта, противопоставляемого другим объектам такого рода, и как наименование совокупности объектов. Можно предположить, что первое прочтение соответствует (наивному) понятию языка, а второе — легко интерпретируется как совокупность слов. В результате возникает ситуация, когда понятия языка и слова оказываются лексически непротивопоставлены.

В соответствии с высказанным предположением о связи между номинацией языка и слова и грамматикализованностью числовой оппозиции можно выдвинуть следующую гипотетическую универсалию:

(5) Если в языке используется одно слово для выражения смыслов 'язык' и 'слово', то в этом языке у имен отсутствует обязательное противопоставление по числу.

Универсалия (5) разрешает существование трех типов языков:

- 1) языки с обязательным противопоставлением по числу и с разными наименованиями интересующих нас понятий;
- 2) языки без обязательного противопоставления по числу и с единым обозначением для 'языка' и 'слова';
- 3) языки без обязательного противопоставления по числу, но с разными обозначениями для этих концептов.

(Поскольку в одном языке может иметься несколько слов с рассматриваемыми значениями, один и тот же язык может относиться и ко второму типу, и к третьему.)

Первый тип включает, в частности, европейские языки — такие, как английский, нидерландский, русский; во всех них числовая оппозиция довольно сильно грамматикализована, и все они имеют разные лексемы для понятий 'язык' и 'слово'. Языки вроде ибанского, тоба-батакского и муна относятся ко второму типу, и

сюда же входят многие кхмерские языки, японский, некоторые австралийские и африканские языки (например, догон) — все они, таким образом, подтверждают гипотетическую универсалию (5). Яванский, бугийский и прочие языки, упомянутые в конце предыдущего раздела, подходят под третий тип. Наконец, логически возможен и четвертый тип — языки с обязательным противопоставлением по числу и единым обозначением для понятий ‘язык’ и ‘слово’, но этот тип оказывается запрещен.

Тем не менее языки, относящиеся к четвертому типу, существуют, хотя их, по-видимому, и не так много. Все известные автору исключения из (5) находятся за пределами Нусантары. Среди них коми и удмуртский, в которых, несмотря на достаточную развитость грамматической категории числа, для обозначения концептов ‘слово’ и ‘язык’ используются одни и те же лексемы (*кыв* в коми и *кыл* в удмуртском). Интересно, правда, что все прочие известные финно-угорские языки, по всей видимости, все-таки имеют соответствующее лексическое противопоставление (Florian Siegl, устное сообщение). Другое исключение (хотя возможно, более слабое) — хоканский язык сери, в котором есть и обязательное числовое противопоставление, и единая лексема *iitom* со значением ‘слово, язык’ (Steve Marlett, устное сообщение)⁷. Правда, это слово само по себе является результатом номинализации. Между тем известно, что как раз номинализации нередко обнаруживают дефектное числовое поведение⁸.

Вполне вероятно, что универсалия (5) сформулирована слишком грубо. Так, естественно ограничить требование отсутствия противопоставления по числу лишь тем классом слов, к которо-

⁷ Правда, в [Moser, Marlett 2000] то же слово противопоставляется другому (хотя и однокоренному) *icáitom* ‘слово, выражение, речь’.

⁸ В языках Малайзии и Индонезии слова со значением ‘язык/слово’ тоже чаще всего имеют однокоренные глаголы речи. Кроме того, (особенно) в высказываниях с прямой речью нередко используется конструкция, в которой такая лексема как раз и выступает в качестве сказуемого, но это касается как языков с лексическим противопоставлением ‘язык’ vs. ‘слово’ (ср. известную малайскую конструкцию *kata-pua* ‘он говорит’, букв. ‘его слова’), так и языков без такого противопоставления (в ибанском в результате даже возникла специальная кватативная частица *ko*; см.: [Omar 1981: 156]).

му относятся обозначения рассматриваемых понятий (например, неодушевленными именами или номинализациями)⁹. С другой стороны, возможно, здесь правильное вести речь о статистической универсалии (т.е. универсалии, допускающей исключения). Это превращает (5) в указание на некую лингвистически важную тенденцию¹⁰. Наконец, нельзя не учитывать и роль исторических изменений: вообще говоря, появление обязательного противопоставления по числу может быть достаточно поздним (в частности, в языках Юго-Восточной Азии развитие числовой категории нередко связывается с влиянием европейских языков).

3. «Внешний» фактор

Второй фактор, условно названный здесь «внешним», связан с тем, что возникновение словарного противопоставления может быть обусловлено воздействием одного языка на другой. Вследствие такого влияния в язык может быть заимствована специальная лексема для обозначения одного из интересующих нас понятий.

В пользу наличия этого фактора в какой-то степени говорит обнаруживаемое (при беглом просмотре) географическое распределение оппозиции, которое может объясняться как раз межъязыковыми контактами. Так, противопоставление 'язык'

⁹ Известно, что числовая определенность коррелирует с «потенциальной дискурсивной значимостью» именной группы – например, она чаще обнаруживается у референтных и одушевленных именных групп (ср.: [Nichols 1992: 146–147]). Обозначения для понятий 'слово' и 'язык', конечно, таковыми не являются. На счет того же можно отнести и то, что числовые противопоставления почти всегда имеются у местоимений, причем развитие согласовательных показателей из местоимений может приводить к наличию обязательного числового противопоставления, выражаемого вне именных групп. Выдвинутая гипотеза предсказывает, что в таких языках для выражения смыслов 'язык' и 'слово' может использоваться одно слово, что подтверждается данными австралийских языков нюлнюл (Claire Bower, William McGregor, устные сообщения).

¹⁰ См. [Dryer 1998] о преимуществах статистических универсалий над абсолютными.

vs. ‘слово’ наблюдается во всех языках Явы (правда, в соседнем балийском языке имеется уже и единое слово *baos*). Другой крупный остров Индонезийского архипелага, на котором часто встречается по крайней мере отдельная лексема для обозначения понятия ‘язык’ — это Сулавеси. Здесь как минимум три основных языка (бугийский, макасарский, тораджа) противопоставляют ‘язык’ (*basa*) и ‘слово’ (тораджа *kada*, бугийское *ada*, макасарское *kana*¹¹).

С другой стороны, в более мелких языках области Сулавеси заимствованное (из малайского или же из одного из упомянутых крупных языков) слово *basa* сосуществует с местным. В качестве примера можно привести язык памона [Adriani 1928], где наряду с «исконным» *pau*, переводимым Н. Адриани как «слово, разговор» (*word, gepraat, gesprek*), но явно имеющим и значение ‘тип речи’, используется и пришедшее, видимо, из бугийского *basa*; ср. словосочетания *pau nTo Parigi* и *basa Tara*, которые указывают на диалект тара (париги) языка леда (каи-ли-памона).

В языке туканг беси (одноименные острова около Сулавеси) исконное *pogau* (уже встречавшееся выше в муна) употребляется вместе с *bahasa* — термином, пришедшим из малайского языка. При этом, согласно [Donohue 1999: 4–5], *pogau* и *bahasa* оказались противопоставлены по стандартизованности, в какой-то степени изысканности. Например, в то время как *Bahasa Malau* указывает на малайский язык Малайзии и западной Суматры (и реже на индонезийский малайский язык вообще), *Pogau Malau* используется для обозначения местных разновидностей малайского, а также нестандартизованного малайского языка тех времен, когда Индонезия была колонией Нидерландов.

В заключение надо отметить, что во всех таких случаях, судя по всему, привнесено было именно наименование для ‘язык’.

¹¹ Хотя все эти слова, на первый взгляд, генетически связаны с малайским *kata* ‘слово’ (которое, в свою очередь, имеет санскритские корни), происхождение их не вполне очевидно в связи с отсутствием регулярного фонетического соответствия типа малайское *t* — торажда, бугийское *d* — макасарское *n* (Юло Сирк, устное сообщение).

4. Культурный фактор?

Последний фактор, обсуждаемый здесь, так называемый «культурный» фактор, является в то же время и наиболее спорным. Тем не менее в качестве гипотезы можно предположить, что наличие отдельных обозначений для понятий 'слово' и 'язык' по крайней мере отчасти (причем довольно косвенно) обусловливается наличием развитой культурной, в первую очередь письменной, традиции.

Однако выяснить, так ли это, довольно проблематично. Надо заметить, что даже среди языков без рассматриваемой лексической оппозиции (и, естественно, без обязательного противопоставления по числу), конечно, есть и языки с культурной и письменной традицией. Тем не менее некоторые наблюдения позволяют предположить, что доля истины в гипотезе о существовании «культурного фактора» имеется.

Прежде всего, основные языки с оппозицией 'слово' vs. 'язык' — малайский, яванский, бугийский и т.д. — обладают довольно большой культурной традицией (хотя возможно, что как раз поэтому эти языки и кажутся «основными»). Другой довод в поддержку высказанной гипотезы связан с наличием типологически схожих ситуаций. Так, в мон-кхмерских языках совпадение наименований 'языка' и 'слова' довольно распространено. Тем не менее в самом кхмерском языке (т.е. в языке традиции) имеется оппозиция между *phio'saa* 'язык' и *pio'k* 'слово'; для понятия 'язык' здесь заимствовано то же санскритское слово, что и в малайский¹².

Заключение

Итак, выше были выделены три фактора, которые, как кажется, могут влиять на то, противопоставляются ли лексически 'язык' и 'слово': (i) грамматический фактор (грамматизированность числового противопоставления), (ii) «внешний» фактор (влияние другого языка) и (iii) гипотетический «культурный» фактор (наличие развитой культурной традиции).

¹² При этом, как и ее малайский аналог, лексема *pi'ok* 'слово, выражение, высказывание' также является заимствованной из санскрита.

При этом если корреляции между наличием развитой культурной традиции и лексической оппозиции ‘язык’ vs. ‘слово’ действительно существуют, то скорее всего речь здесь идет не о многозначности, а о наличии/отсутствии **понятийного** противопоставления языка и слова (т.е. и то, и то могло осознаваться как реализация более общей концептуальной категории). Действительно, простейшее объяснение наличия этого фактора состоит, вероятно, в том, что соответствующая лексическая оппозиция появилась тогда, когда **понадобилось** противопоставить эти понятия.

Само по себе то, что состав словаря во многом определяется культурой — факт широко известный. Тем не менее понятия ‘язык’ и ‘слово’, на первый взгляд, кажутся базовыми, от культуры практически независимыми — и сказанное может это опровергнуть. Кроме того, у гипотезы культурного фактора есть и более удивительные импликации. Так, если речь здесь вправду идет именно о **понятиях** языка и слова, то оказывается, что грамматический признак (отсутствие обязательного противопоставления по числу) способен влиять и на концептуальную систему¹³.

Несмотря на это, данное исследование велось по направлению от семантики к выражению и таким образом не претендовало на понимание действительных культурных реалий, стоящих за рассмотренной лексикой. В действительности упомянутые лексемы могут иметь и дополнительные смысловые оттенки. Так, яванское *basa* указывает также и на «владение стилем, умение изъясняться сообразно обстановке» (см. [Оглоблин 1999: 155]; то же, по-видимому, верно и для некоторых других языков этого ареала). Учитывая это, можно предположить, что тщательное лексикографическое исследование выявит и другие факторы, приводящие к возникновению лексических противопоставлений типа рассмотренного.

¹³ Здесь можно вспомнить о так называемой «гипотезе Сепира-Уорфа», согласно которой язык в какой-то степени определяет мышление человека. В реальности, однако, уже тот факт, что рассматриваемое противопоставление в языке легко создается, противоречит этой гипотезе, по крайней мере, в ее наиболее жесткой формулировке.

Тем не менее учет факторов типа тех, что были предложены в этой работе, безусловно, важен не только для Нусантары, но и вообще для лексической типологии – дисциплины новой и развивающейся. И в этой связи следует обратить особое внимание на грамматический фактор, который, по сути, показывает иллюзорность разграничения грамматики и словаря, постулируемого во многих современных лингвистических теориях.

Библиография

- Язык о языке / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М., 2000.
- Оглоблин А.К. Речевой этикет у народов Явы // Этикет у народов Юго-Восточной Азии / Отв. ред. Е.В. Иванова, А.М. Решетов. СПб., 1999. С. 150–179.
- Ревзин И.И., Ревзина О.Г. Типологическая характеристика индонезийского языка с точки зрения категории числа и других способов выражения предметности // Малайско-индонезийские исследования. М., 1977. С. 175–190.
- Ревуценкова Е.В. Книги батакских жрецов // Культура народов Индонезии и Океании: Сб. МАЭ. Л., 1969. Т. XXXIX. С. 120–135.
- Adriani N. Bare'e-Nederlandsch Woordenboek. Leiden, 1928.
- Ananda Kusuma I. Gst. Kamus Indonesia — Bali. Denpasar, 1956.
- Dixon R.M.W., Aikhenvald A.Y. Word: a typological framework // R.M.W. Dixon, A.Y. Aikhenvald (eds.). Word: A Cross-Linguistic Typology. Cambridge, 2002. P. 1–41.
- Donohue M. A Grammar of Tukang Besi. Berlin; N.Y., 1999.
- Dryer M.S. Why statistical universals are better than absolute universals? // Chicago Linguistic Society 33: The Panels. 1998. P. 123–145.
- Goddard C. Semantic primes and universal grammar in Malay (Bahasa Melayu) // C. Goddard, A. Wierzbicka (eds.). Meaning and Universal Grammar. Amsterdam; Philadelphia, 2002. P. 87–172.
- Kähler H. Enggano-Deutsches Wörterbuch. Berlin; Hamburg, 1987.
- Moser M.B., Marlett S.A. Seri dictionary: Sound and speech // Work Papers of the Summer Institute of Linguistics, University of North Dakota Session. 2000. Vol. 44. [<http://www.und.nodak.edu/dept/linguistics/wp/2000.htm>]
- Nichols J. Linguistic Diversity in Space and Time. Chicago; London, 1992.
- Omar Asmah Hj. The Iban Language of Sarawak: A Grammatical Description. Kuala Lumpur, 1981.
- Richards A. An Iban-English Dictionary. Oxford, 1981.

Sarumpaet J.P. Linguistic varieties in Toba-Batak // Papers from the 3rd International Conference on Austronesian Linguistics. Vol. 3: Accent on Variety. (Pacific Linguistics. C-76.) Canberra, 1982. P. 27–78.

Berg R. van den. Muna-English Dictionary. Leiden, 1996.

Veheijen J.A.J. Kamus Manggarai. I. 's-Gravenhage, 1967.

Warneck J. Toba-Batak – Deutsches Wörterbuch. Den Haag, 1977.

Zoetmulder P.J. Old Javanese-English Dictionary. 's-Gravenhage, 1982.

Е.В. Швец

**О переводе русских реалий
на индонезийский язык
(На материале пьесы
А.П. Чехова «Вишневый сад»)**

По теории перевода написано немало научных работ, установлены принципы и правила перевода. Тем не менее некоторые проблемы, возникающие в результате перевода литературных произведений с одного языка на другой, все еще не имеют однозначного решения. Чем больше текстов переводится на тот или иной язык, тем ближе подходят ученые к разрешению этих проблем, т. к. «при достаточном количестве переведенных текстов в язык перевода входят многие понятия и реалии языка перевода. <...> Улучшается культурно-социальное взаимопонимание наций» [Галеева 1989: 87]. Помимо закрепления определенных правил перевода реалий устанавливаются и принципы передачи на другой язык грамматических конструкций, лексико-фразеологических средств языка.

Чем дальше живет народ, с языка которого делается перевод, чем больше различий в географических и исторических условиях, специфических особенностей в языке, культуре, быту, традициях и обычаях, тем сложнее становится задача переводчика

сохранить в полной мере «своеобразие оригинала, чтобы он не обесцвечивался» [Федоров 1941: 33–34].

Русская литература стала переводиться на индонезийский язык сравнительно недавно. Поэтому при переводе возникают немалые трудности. Они вызваны «спецификой обоих языков, особенностью их системы и структуры, отличающихся друг от друга, а также различиями в традиции, социальной и культурной жизни» [Davidescu 2003: 78].

В каждом языке есть наименования элементов быта, истории, культуры данного народа, страны или места, не встречающиеся у других народов, в других странах и местах. Эти слова получили название реалий [Актуальные проблемы 1967: 311]. Их можно свести в три большие группы: географические и этнографические реалии; бытовые реалии; общественные и исторические реалии.

Существует шесть способов передачи реалий: транскрипция (реалия механически вводится в язык перевода, согласно принятым правилам транскрипции); калька (переводятся отдельные словообразовательные элементы, часто с учетом этимологии, и получается новое слово); введение нового слова (на основе элементов и морфологических отношений, уже реальное существующих в языке); освоение (придание иноязычному слову обличия родного); приблизительный перевод; описательный перевод [Там же: 313–316]. Наиболее используемые из них — транслитерация, приблизительный или описательный перевод и замена соответствующим эквивалентом. Выбор передачи реалий зависит от степени их распространенности в том или ином языке.

Рассмотрим перевод пьесы А.П. Чехова «Вишневый сад». Он был сделан индонезийкой Р. Тинес непосредственно с русского языка на индонезийский [Tjeshov 1972]. Хотя основным способом был дословный перевод (не всегда удачный), переводчица не пренебрегала и описательным переводом, а также использовала транслитерацию и пыталась подобрать соответствующие эквиваленты в индонезийском языке. Таким образом, она использовала все три основных метода перевода.

Уже в самом начале текста мы встречаемся с перечислением действующих лиц и их родом деятельности. И у переводчика неизбежно возникают трудности, потому что в индонезийском обществе есть только подобные, сходные должности. Р. Тинес

старается перевести эти названия либо описательно, либо подбирая эквивалент в индонезийском языке, наиболее подходящий для их передачи: купец — *pedagang* ('торговец'); гувернантка — *guru pribadi* ('личный/частный учитель'); конторщик — *pegawai kantor* ('служащий в конторе'); горничная — *pembantu wanita* ('служанка'); лакей — *pembantu* ('прислуга, помощник'); старший камердинер — *kepala pelayan* ('начальник прислуги/главный слуга'); пристав — *mantri polisi* ('чиновник полиции'). Однако встречаются и неверные переводы. Например, слово «кулак» переведено как *tengkulak* ('скупщик'), хотя «кулак» — зажиточный крестьянин, крепкий хозяин.

Названия административно-территориальных единиц и населенных пунктов почти все переведены верно. Однако слово «имение» Р. Тинес дает в переводе как *perkebunan* ('плантация, садоводство'), а иногда и просто *kebun* ('сад, плантация'). В энциклопедическом словаре дано следующее значение слова «имение»: «земельный участок с усадьбой, комплексом жилых, хозяйственных, парковых и др. построек, составляющих одно хозяйственное и архитектурное целое» [Советский энциклопедический словарь 1987: 485].

В тексте пьесы есть несколько слов, связанных с православной тематикой. Иногда Р. Тинес переводит их по смыслу/функции: «после святой» — *sesudah Paskah* ('после Пасхи'); «слава богу» — *alhamdulillah* ('слава Аллаху'; разг. 'слава богу, что...'); страстная неделя — *minggu yang menekan* (букв. 'неделя, которая подавляет/сдерживает') (по функции данного периода для верующих); великий пост переведен как *waktu Paskah* ('время Пасхи', несмотря на то что в индонезийском языке существует слово «пост»). Последний перевод не будет понятен читателю без пояснения.

Описательный перевод названий некоторых видов одежды, выполненный Р. Тинес, достаточно верно передает значение: шаровары — *celana yang dibawahnya diberi tali* ('штаны, подвязанные внизу'); калоши — *alas sepatu* (букв. 'основание/подкладка обуви'); платок — *kudung segi empat* ('квадратный (букв. «четырёхугольный») шарф').

Однако не все описательные переводы Р. Тинес удачны. Например, слово «ливрея» переведено как *setélan panjang* ('длинный костюм'), а слово «шуба», имеющее яркую национальную

окраску, как *mantel tebal* ('зимнее пальто'), что не дает представление о том, как выглядит эта одежда. Возможно, следовало бы транслитерировать название и дать ему соответствующее пояснение.

Иногда переводчица заменяет русские реалии: слово «квас» переведено как *air jeruk* ('лимонный или апельсиновый сок/ лимонад'), что, конечно, ошибочно. В некоторых случаях переводчица транслитерирует слова, давая сноски, где разъясняется их смысл. Однако не всегда это объяснение верно. Так, слово «сливки» дано в транслитерации как *slivki* с последующим объяснением в сноске: *susu asam* ('кислое молоко'), хотя в индонезийском языке есть выражение *kepala susu* (букв. 'голова/ верхняя часть молока'), которым принято обозначать слово «сливки», поэтому в данном случае транслитерация не представляется необходимой.

Различные виды приготовления вишни переведены следующим образом: мочить — *dibuat manisan* ('делать сласти'); мариновать — *diasin* ('солить'); варить варенье — *dibuat sele* ('делать желе'). Первые два перевода сделаны неправильно, несмотря на то, что в индонезийском языке можно найти подходящий эквивалент.

В переводе есть слова, которые, можно предположить, не будут понятны индонезийскому читателю. Речь идет о переводе слов «самовар», данного в индонезийском варианте как *semavar* (слово транслитерировано неверно и перевода к нему не дается), и «канделябр», переданного как *kandelar* (этого слова тоже нет в словаре, однако в индонезийском языке есть выражение *tempat lilin* 'подсвечник'). Без соответствующего объяснения читатель вряд ли составит представление об этих предметах.

Русские единицы измерения переводчица приводит в транслитерации (с искажением) и не дает им объяснения, а в словаре таких слов индонезийский читатель не найдет. Таким образом, например, переданы слова «верста» — *verst*; «десятина» — *jisitina*.

Конечно, на примере одного текста сложно выявить наиболее приемлемые способы передачи тех или иных реалий. Однако на основании сравнения нескольких переводов можно составить некоторую систему принципов передачи на индонезийский язык как реалий, так и фразеологических средств русского языка.

Библиография

Актуальные проблемы теории художественного перевода: Материалы Всесоюзного симпозиума (25 февраля — 2 марта 1966 г.). М., 1967. Т. 1.

Галеева Н.Л. Переводимость и некоторые принципы достижения адекватности перевода // Перевод как процесс и как результат: Сборник научных трудов. Калинин, 1989. С. 81–88.

Советский энциклопедический словарь / Под ред. А.М. Прохорова. М., 1987.

Федоров А.В. О художественном переводе. Л., 1941.

Davidescu, Cristiana. Penerjemahan karya sastra dan permasalahannya // Филология стран Нусантары: Материалы докладов международной научной сессии (24–25 апреля 2003 г.). СПб., 2003. С. 78–80.

Tjechov A.P. Kebun Tjéri. Penterdjemah Tines R. Djakarta, 1972.

С.Е. Яхонтов

Глоттохронология и степени вежливости в яванских языках

Представленные ниже заметки являются своего рода комментарием к последним нескольким строкам статьи А.К. Оглоблина о родственных связях австронезийских языков малайско-яванского ареала [Оглоблин 2004]. Материал этих языков позволяет предположить, что процесс замены лексики в этом ареале проходил с относительно высокой скоростью.

Общепризнанной классификации австронезийских языков пока нет. Традиционно различали три ветви этой семьи — индонезийскую, полинезийскую и меланезийскую. Сейчас обычно объединяют последние две под общим названием океанической (или геонезийской) ветви, противопоставляя ее индонезийской (гесперонезийской); кроме того, особо выделяют молуккские языки и три группы языков Тайваня. В составе индонезийской ветви различают ряд групп и подгрупп, важнейшие из которых (по числу входящих в них языков) — малайско-яванская и северо-западная (филиппинская).

Среди существующих исследований по классификации австронезийских или индонезийских языков для нас особый интерес представляет работа И. Дайена [Dyen 1965], так как в основе ее лежит метод глоттохронологии — тот же, что использован в статье А.К. Оглоблина, о которой здесь идет речь.

Глоттохронология, или лексикостатистика, — это метод определения возраста родственных языков (т.е. давности их разделения) по количеству сохранившихся в них слов общего происхождения. Этот метод может быть использован и для других целей, не связанных непосредственно с лингвистическим временем, в частности, для классификации языков внутри семьи.

Общие слова в глоттохронологических исследованиях подсчитываются в пределах заранее составленного «испытательного списка». Существуют стандартные списки из 100 и 200 слов (точнее, понятий), но многие исследователи предлагают собственные наборы единиц, подлежащих сравнению, или, основываясь на одном из стандартных списков, вносят в него некоторые изменения. Так, в статье А.К. Оглоблина приведен вариант списка из 200 слов, предложенный для австронезийских языков Р. Бластом [Оглоблин 2004: 258–259].

Давность разделения двух родственных языков подсчитывается по формуле

$$t = \log C : 2 \log r. \quad (1)$$

Здесь t есть время (давность разделения языков) в тысячах лет; C — доля совпадающих слов (число совпадений, деленное на число слов в списке); r — «коэффициент сохраняемости», т.е. доля слов, сохраняющихся в языке по прошествии тысячи лет.

Коэффициент r определяется эмпирически по материалам языков, история которых хорошо известна. Если для исследования нескольких языков используется один и тот же список слов, то предполагается, что значение r для всех этих языков (или их пар) одинаково. Но для разных списков коэффициент различен.

Лексикостатистические исследования связаны с теорией вероятности, поэтому результаты их всегда бывают неточными, приблизительными. Возраст родственных языков, вычисленный по формуле, не вполне соответствует действительному. Однако величину возможной ошибки можно оценить. Разница между числом совпадающих слов, сохранившихся в двух сравниваемых языках, и средним числом совпадений в языках, имеющих тот же реальный возраст, в $2/3$ случаев не превышает некото-

рой величины σ («стандартного отклонения»). Стандартное отклонение вычисляется по формуле

$$\sigma = \sqrt{Np(1-p)} \quad (2)$$

Здесь σ — стандартное отклонение; N — число слов в списке (обычно 100 или 200); p — доля общих слов (т.е. слов, которые в двух сравниваемых языках имеют общее происхождение). Величина p — правильная дробь, т.е. она всегда меньше единицы.

Значение σ зависит как от общего числа слов в списке (N), так и от числа совпадающих слов в двух сравниваемых языках.

Например, если сравниваются два языка по списку из ста слов и оказывается, что половина их (50) имеет в этих языках общее происхождение, то по обычной формуле давность их разделения будет определена (округленно) в 2300 лет. Но стандартное отклонение при этих условиях составит $\sqrt{100 \times 0.5 \times 0.5} = 5$, что означает ошибку до пяти слов в двух случаях из трех. С учетом этого следует исходить из 45–55 совпадений между языками, или из возраста в 2000–2650 лет.

Но помимо неизбежной математической неточности возможны и ошибки чисто лингвистические. Например, если для обозначения некоторого понятия в языке имеются два синонима, какой из них надо выбрать? Мнения могут разойтись. Наконец, возможны ошибки, связанные с недостаточной компетентностью исследователя (это в полной мере относится к автору настоящей статьи).

А.К. Оглоблин в основном работает с четырьмя языками: малайским, мадурским, сунданским и яванским. Среди них только малайский и мадурский более близки друг к другу. Они имеют 25 общих слов в списке из 35 единиц, который используется А.К. Оглоблиным; в остальных парах языков число совпадений приблизительно одинаково — от 16 до 19, в среднем около половины списка; стандартное отклонение близко к 3. Расхождения в числе совпадающих слов в этих парах не выходят за пределы стандартного отклонения и скорее всего являются случайными (хотя возможно, что несколько более высокое число совпадений между мадурским и яванским — 19 слов —

является результатом длительного контакта между обоими языками, как считает А.К. Оглоблин).

Так или иначе, все, что касается этих языков, представляется вполне убедительным.

Но все меняется, когда исследователь включает в свою работу материал тагальского языка. Тагальский имеет 21 общее слово с малайским языком. Получается, что разделение малайского и мадурского, с одной стороны, и яванского и сунданского — с другой, предшествовало отделению малайского от тагальского, хотя последний принадлежит к другой подгруппе индонезийских языков (филиппинской).

Прежде чем идти дальше, приведем более полные данные по языкам, о которых идет речь. Сравним тагальский язык по списку 35 слов со всеми четырьмя языками малайско-яванского ареала.

Таблица 1

	мадурский	яванский	сунданский	тагальский
малайский	25	17	16	21
мадурский		19	17	16
яванский			17	16
сунданский				14

Малайский и тагальский имеют между собой больше совпадений, чем любая другая пара языков, кроме малайского с мадурским.

Сравним теперь те же языки по списку 100 слов¹.

¹ Я пользуюсь списком, частично отличающимся от стандартного. Из него исключены слова «все», «гореть», «коготь», «кора», «кусать», «лежать», «мы», «перо», «семя», «теплый». Перевод их английских эквивалентов на ряд языков (австронезийских и других) представляет трудности. В частности, некоторые понятия в этих языках выражаются словосочетаниями: «кора» — «кожа дерева», «перо» — «волосы птицы»; слово «мы» представляет собой регулярную форму множественного числа от «я»; «теплый» обозначается так же, как «горячий», «лежать» — так же, как «спать»; английское *burn* может быть понято как «гореть» или «сжигать»; слово со значением «семя» отсутствует

Таблица 2

	мадурский	яванский	сунданский	тагальский
малайский	58	33,5	46	38
мадурский		41	45	36
яванский			42,5	25
сунданский				29

Здесь ближе всего друг к другу по-прежнему стоят языки малайский и мадурский, затем они же с яванским и сунданским; дальше всего от других оказывается тагальский. Есть одно исключение: очень малое число общих слов у малайского и яванского. Во всех других случаях число совпадений каждого языка с малайским оказывается больше, чем с любым другим языком.

Такое же особое место, как малайский, занимает тагальский язык среди филиппинских. Можно подсчитать по данным В.А. Макаренко [Макаренко 1965] число совпадений слов в четырех филиппинских языках. В этих материалах имеются 92 слова из списка 100 (из моего варианта этого списка). Было подсчитано также число слов (в пределах 92), совпадающих в этих четырех языках с языком дусун (кадазан) на Северном Калимантане, который И. Дайен относит к одной группе с филиппинскими языками (северо-западной).

у народов, не знающих земледелия, и т.п. Эти десять слов были заменены другими десятью (взятыми из списка 200 слов): «близко», «ветер», «год», «далеко», «змея», «короткий», «соль», «тонкий», «тяжелый», «червяк». Эта замена может повлиять на подсчеты, но едва ли это влияние может оказаться существенным.

Списки слов языков Индонезии составлены по: [Sugiarto 1999]. Автор пользуется случаем, чтобы выразить свою благодарность А.К. Оглоблину, любезно предоставившему ему возможность пользоваться этой работой.

При подсчетах совпадение считалось за половинное (0,5), если для какого-то элемента списка в языке параллельно существуют два слова, и неясно, какое из них следует выбрать.

Таблица 3

	бисайя	пангасинан	илокано	дусун
тагальский	50	42	42,5	37,5
бисайя		34,5	33	32,5
пангасинан			44,5	30,5
илокано				31

Видно, что особенно близки между собой тагальский и бисайя (50 совпадений), затем пангасинан и илокано (44,5 совпадений). Теоретически тагальский и бисайя, близкие друг к другу, должны бы иметь приблизительно одинаковое число совпадений с каждым из остальных языков; но на самом деле тагальский всегда имеет на несколько совпадающих слов больше, чем бисайя.

Итак, индонезийский и тагальский занимают особое положение среди всех рассмотренных австронезийских языков.

Есть основания думать, что в языках с долгой литературной традицией, к числу которых относятся малайский и тагальский, лексика обновляется медленнее, чем обычно, или вообще не обновляется. Это значит, что в них всегда реально сохраняется несколько больше слов праязыка, чем в других языках того же возраста, поэтому в них больше слов, общих с другими языками той же группы и семьи, чем ожидалось бы.

Как кажется, обратная ситуация наблюдается с сунданским и особенно яванским языком: число совпадений с родственными языками оказывается меньше, чем ожидалось бы. Мы уже видели, что число общих слов у яванского языка с малайским очень невелико.

Сравним по списку 100 слов четыре интересующих нас малайско-яванских языка с еще двумя языками той же группы — мокен и зарай (джарай). (Они не учтены в классификации И. Дайена.) Зарай — язык чамской (тямской) группы в Южном Вьетнаме. Мокен (селун) — язык «морских цыган»; по моим подсчетам, он стоит немного ближе к чамской группе, чем к малайской (хотя разница незначительна и может быть случайной).

Больше всего общих слов (58) в малайском и мадурском. Сравнивая дальше эти два языка с остальными, мы видим, что лю-

Таблица 4

	сунданский	мадурский	малайский	мокен	зарай
яванский	42,5	41	33,5	22	24,5
сунданский		45	46	28	33,5
мадурский			58	37	35,5
малайский				45	41,5
мокен					43,5

бой из них имеет немного больше совпадений с малайским, чем с мадурским (единственное исключение — яванский). Мы уже знаем об особом положении малайского и можем больше к нему не возвращаться. Мокен и зарай имеют 43,5 общих слова, в среднем столько же с малайским и несколько меньше (37 и 35,5) с мадурским. Но с сунданским и яванским картина сложная — число совпадений их с другими языками колеблется от 22 до 46 (или от 22 до 45, если не считать малайский).

Можно предположить или ускоренное развитие яванского (и, возможно, сунданского), или ошибку в классификации. Для того чтобы выбрать одну из этих двух точек зрения, сравним несколько гесперонезийских языков с двумя полинезийскими — маори и гавайским. Теоретически мы должны были бы во всех случаях получить приблизительно одинаковое число совпадений (отражающее давность разделения гесперонезийских и геонезийских языков).

Таблица 5

		маори	гавайский	среднее
1	чам (тям)	29	29	29
	малайский	29	28	28,5
	тагальский	26	30	28
2	мокен	26	29	27,5
	зарай	26	27	26,5
	дусун	22	24	23
3	сунданский	20	22	21
	яванский	20	19	19,5

По числу совпадений с индонезийскими языки разделились на три группы. Первая нам уже известна: это языки с длительной литературной традицией. Сюда вошел и язык чам — такой же старый литературный язык, как и малайский. Вторая группа не имеет каких-либо специальных отличительных признаков. Третья — это интересующие нас сунданский и яванский. Можно предположить, что есть некоторый фактор, вызывающий уменьшение числа совпадений языков Явы с другими языками.

Таким фактором может быть существование в этих языках степеней вежливости («форм обращения», «этикетных отношений»), то есть необходимость для говорящего использовать разные слова для обозначения одних и тех же понятий в зависимости от социального статуса лица, к которому он обращается. Наличие двойных обозначений для многих понятий может привести к более быстрым, чем обычно, изменениям в лексике.

Несомненно, язык не может «позволить себе» иметь двойные обозначения для *каждого* понятия. По-видимому, вежливые соответствия появляются в первую очередь у слов наиболее обычных. Так, в яванском вежливом языке кроме имеются специальные числительные только до пяти; дальше вежливый язык (кроме) и обычный (нгоко) используют одни и те же слова. Испытательные списки глоттохронологии состоят именно из наиболее обычных слов, поэтому, если ускоренная смена лексики действительно связана с формами вежливости, слова списков должны оказываться в этом отношении более уязвимыми, чем лексика в среднем.

Библиография

Макаренко В.А. О степени родства тагальского и индонезийского языков (с использованием метода лексикостатистической теории М. Свадеша) // Вопросы филологии стран Юго-Восточной Азии / Под ред. Ю.Н. Мазура. М.: Изд-во Московского ун-та, 1965. С. 73–103.

Оглоблин А.К. К вопросу о родственных связях в малайско-яванском ареале (лексикостатистическая оценка по 35-словному списку Яхонтова) // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб: Петербургское востоковедение, 2004. С. 258–263.

Dyen I. A lexicostatistical classification of the Austronesian languages. Indiana University publications in anthropology and linguistics. Memoir 19. Supplement to International journal of American linguistics. 1965. Vol. 31. № 1.

Sugiarto Jr., dkk. Kamus Indonesia – Daerah Indonesia, Jawa, Bali, Sunda, Madura / Edisi Kedua, direvisi dan diedit oleh Widya Kirana. Jakarta, 1999.

**ФОЛЬКЛОР,
ЛИТЕРАТУРА,
МИФОЛОГИЯ,
РЕЛИГИЯ**

М.Ф. Альбедиль

О мифологичности индуизма

Индуизм, в отличие от догматических религий писания (христианство, иудаизм, ислам), — религия по преимуществу мифологическая, и по своим основаниям, и по своему многовековому функционированию, и по современным предпочтениям его приверженцев. Во всяком случае, тот, кто считает себя индусом, превыше всего ценит именно мифологическую и нерасторжимо связанную с ней ритуальную сторону религии, считая, что именно миф и ритуал наиболее надежно связывают его с тем, что существует за видимой «поверхностью жизни» и служит надежным ориентиром в жизни [Eichinger1991: 192]. Потому, видимо, не будет преувеличением сказать, что именно мифологичность едва ли не в первую очередь определяет некоторые особенности индуизма, а также влияет на многие стороны жизни в Индии за пределами религиозного контекста.

Что имеется в виду под мифологичностью? Не только и не столько мифы как таковые, т.е. вербальные тексты, а их количество необозримо, включая многообразные исторические и локальные варианты, но это — отдельная тема, и здесь речь идет не о ней. В настоящей статье под мифологичностью подразумевается прежде всего определенный тип мировосприятия, для запада хронологически и по существу предшествующий историческому и кардинально отличный от него. Нелишним будет

отметить и то, что индуизм всегда был равнодушен к истории и к хронологии в привычном для нас западном варианте хотя бы потому, что ни то, ни другое никак не сочеталось с циклическим характером времени, к которому всегда тяготел индуизм, как, впрочем, и вся традиционная индийская культура, развитие и бытование которой опровергает некоторые привычные модели.

Как известно, мощный мифологический пласт составляет исторический фундамент духовной культуры любого народа. Именно он порождает другие формы познания, позже обособившиеся от него — абстрактно-художественный, естественно-научный и т.п. Сама же мифология отходила на задний план, чаще всего сохраняясь где-то на периферии, в простонародной и маргинальных сферах культуры. Неудивительно, что мы вследствие этого привыкли считать миф реликтом древней культуры, невозвратно ушедшим в прошлое, нередко забывая о том, что такое положение вещей существовало только в нашей западной цивилизации. Индия же в этом случае составляет исключение, и с мифологией там все происходило иначе. Как ни в какой другой стране, там никогда не затухал живой процесс мифотворчества. По свидетельству самих индийцев, «наши мифы и легенды — это не повествования былых времен, а живой опыт, через который заново проходит каждое новое поколение. Это важная часть повседневной жизни Индии. Мы постоянно ссылаемся на мифы и легенды, на героев эпоса, когда нам нужно прояснить мысль или утвердить моральную позицию» [Ганди 1987 VIII].

В самом деле, мифы до сих пор существуют там как живые действенные творения, и потому они полны неиссякаемой культуротворящей энергии. Именно мифы были и остаются наряду с ритуалами и догматами основным способом организации всего основного материала духовной традиции индуизма. Именно с их помощью на протяжении даже не веков, а тысячелетий наиболее успешно отбирали, фиксировали, копили, классифицировали и сохраняли важнейшие религиозные знания, и мифы играли при этом роль своеобразных моделирующих систем. Именно они всегда были самым действенным механизмом социальной и культурной памяти. Наконец, именно они объясняли настоящее, как бы освещая и освящая его из глубин сакрального прошлого, и они же помогали предвидеть будущее — и это

еще не все их функции. Таким образом, мифологическое сознание продолжает доминировать у подавляющего большинства населения, исповедующего индуизм и не страдающего, по выражению К.Г. Юнга, от «переразвитости культуры». В современной Индии мифология практически играет роль национальной идеологии, и мировоззрение подавляющего большинства индийцев формируется под влиянием стереотипов, освященных веками и уходящих истоками в древние мифологические представления.

И сейчас неуывдаемая индуистская мифология несет большой заряд жизненности и составляет основу и доминанту духовной культуры народа, составляя «почву и арсенал» разных сторон религии, философии, литературы, искусства, вторгаясь практически во все сферы жизни, вплоть до политических. Вследствие такой необычайной устойчивости мифологического мироощущения и активной экспансии отдельные элементы из архаического пласта не раз всплывали в более позднее время, как случилось с протоиндийской мифологией, отдельные образы которой, например поклонение богиням-матерям или змеям, позже «вспомнил» исторический индуизм.

Сказанное можно подтвердить несколькими примерами, выразительно показывающими, что именно мифологичность индуизма может послужить надежным ключом для понимания многих его сторон. Так, думается, что именно она послужила непреходящей основой для бесконфликтного внутриконфессионального плюрализма религиозного мышления, когда весь мир предстает необозримой и грандиозной ареной действия сонма сверхъестественных сил в их неразрывном сущностном единстве, с которым оказался сопряженным и человек.

С мифологичностью связана и одна из базовых индуистских идей — идея близости богов, природы и человека, образующих треугольник сложных, но гармонических взаимосвязей и взаимодействий. Мифологическое по сути своей, или даже мифомагическое, мировидение не могло не породить мистицизм, который всегда составлял существенную часть индуизма, а в ходе современной его эволюции выдвинулся на первый план и привел к экспансии индуизма в страны Запада.

Следующий пример связан с литературной традицией, сопряженной с индуизмом. Основной сюжет древней ведийский ми-

фологии — борьба громовержца Индры с демоном Вритрой, имя которого означает «препятствие». Преодолев силу этого препятствия, Индра своим оружием-ваджрой вскрывает изначальный холм, на котором лежит демон, освобождает главные стихии — огонь и воду — и, как демиург, порождает космос. Основной сюжет эпоса Махабхараты, который считается энциклопедией индуизма — борьба противоборствующих кланов Пандавов и Кауравов, которая потом вылилась во всеиндийскую «битву народов» — это не что иное как вариация или даже слепок ведийского мифа о борьбе Индры и Вритры, богов и асуров, или — шире — напоминание о непрекращающейся борьбе между дхармой, всемирным законом, и а-дхармой, беззаконием, непрекращающийся конфликт между которыми создает историю человечества.

Еще один пример взят из философии, с которой мифология образовала непредставимое для западного ума симбиотическое соединение. Вспомним Платона, говорившего: «Здесь кончается философия и начинается миф». В индийской философии такого четкого водораздела нет. Дело в том, что традиционная индуистская философия представлена шестью школами-даршанами, каждая из которых включает в себя философский дискурс, религиозную доктрину и психо-физиологическую практику. Эти школы не сменяли одна другую и не отрицали одна другую, как на Западе, а существовали, можно сказать, в полифоническом единстве. Каждая из них вела свою «мелодическую линию» в сложной философской проблематике, и каждая предлагала своим adeptам целостное представление о мире и о месте человека в нем. При этом в рамках каждой школы существовало как бы два рода знания: к одному относились теоретические изыскания школы, а к другому, можно сказать, фоновые знания, т.е. такие знания, которые принимались без дальнейших разъяснений и доказательств, и не в последнюю очередь их составляли важнейшие базовые мифологемы: предполагалось, что школа развивает заложенные в них древние интуиции.

Мифология до сегодняшнего дня продолжает служить главной питательной средой для многих авторских литературных произведений, а также для бурно развивающегося радио, телевидения, аудио- и видеоиндустрии. Ярко выраженным мифологическим характером отмечена деятельность коммерческого кинематографа: подавляющее большинство снимаемых филь-

мов так или иначе связано с мифологической тематикой и образностью [Media and the Transformation of Religion 1977]. Пьесы на мифологические сюжеты не сходят со сцен индийских театров. Открытки, плакаты, календари, комиксы и прочая подобная продукция, выпускаемая огромными тиражами, газеты и журналы самой разной направленности также активно используют популярные мифологемы.

Мифологические эпизоды и персонажи оправдывают и объясняют особенности подавляющего большинства индийских праздников. Так, в месяца карттика (октябрь-ноябрь) вся Индия отмечает дивали или дипавали (букв. «ряд светильников»), праздник света и огня, соседствующий с осенним равноденствием. В разных районах Индии его отмечают по-разному; по-разному объясняют и его происхождение. Самая распространенная версия связывает его с богиней счастья, богатства и процветания Лакшми, супругой солнечного бога Вишну. По древнему мифу, эта прекрасная богиня появилась на свет в незапамятные времена, когда боги и демоны пахтали молочный океан, для того чтобы добыть напиток бессмертия, амриту. Она вышла из этого океана в белоснежных одеждах, на лотосе, и с тех пор повсюду сопровождает своего возлюбленного супруга, бога Вишну. Одним из наиболее благоприятных ее обликов (в магическом отношении) считается Дипалакшми, т.е. Лакшми со светильником. По поверьям, в день Дивали Лакшми спускается с небес и обходит землю, а люди празднуют ее появление на свет, случившееся некогда в ночь новолуния, и ее приход, которого ждут в каждом доме. Но богиня заглядывает только в чисто убранные и ярко освещенные жилища, где живут в мире и согласии. Поэтому главная подготовка к празднику состоит в уборке улиц и домов, в приобретении новой одежды и украшений и в замене старой посуды, особенно глиняной, на новую [Mukherji 1989: 154–158].

С помощью мифов объясняются также нормы родства и правила поведения, обосновываются политические и социальные идеи, призванные интегрировать разные конфессиональные и этнические группы в те или иные сообщества. Мифологические символы и сюжеты служат надежной основой и для моральных и эмоциональных оценок различных событий и их участников. Наконец, мифологические названия и символы за-

действованы даже в бизнесе, где они используются для названий фирм, их продукции и в рекламе, а также в частном и государственном туризме, для названий отелей и привлечения туристов в места, окрашенные магическим колоритом, связанным с мифическими эпизодами. Все это способствует не только более глубокому укоренению мифологии, но и визуальной унификации ее образов, которые традиционно были открыты для разнообразных интерпретаций.

Число подобных примеров можно увеличивать и дальше, но полагаю, что и приведенные из разных сфер индуизма и жизни Индии достаточно убедительно показывают, что мифология и в религиозном контексте, и помимо него в конечном итоге выполняет важнейшую задачу, способствуя выработке национального самосознания и того, что называется национальной идентичностью.

Естественно возникает вопрос: в чем же причины столько долгой жизни мифологии и ее несокрушимо прочных позиций? Думается, одна из них, лежащая на поверхности, заключается в численном преобладании сельских общин, в жизни которых тысячелетиями не менялись экономические и социальные условия жизни. В деревнях, где сосредоточена большая часть населения страны, мифы остаются главным источником традиционной образованности. Другая причина, также вполне очевидная, состоит в особенностях образования. Юные индийцы не одно тысячелетие воспитывались на мифологических примерах, а когда стали создаваться школы современного образца и для них составлялись программы и писались учебники, то в них вошли важнейшие мифологические персонажи и эпизоды.

Еще одна причина также социального характера состоит в неизменно престижном статусе главных носителей общего для всех мифологического восприятия мира — жрецов-брахманов, сохранявших потрясающе прочную связь с архаическими пластами мифологии и память, позволяющую их беречь и передавать из поколения в поколение на протяжении тысячелетий. Но, может быть, более важной видится другая причина, более глубокая: общая ориентация индийской духовной культуры на развитие единства личности, когда бессознательное интегрировано в сознание и когда противоположности в человеческой природе не

противопоставлены столь фатальным образом, как в западной культуре, где утрачена всякая сознательная связь между ними.

Библиография

Ганди И. Вечная Индия // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. М., 1987.

Eichinger Ferro-Luzzi G. The Polythetic Prototype Approach to Hinduism. — Hinduism Reconsidered / Ed. by G.D. Sontheimer and H.Kulke. Delhi, 1991.

Media and the Transformation of Religion in South Asia / Ed. by L.A. Babb and S.S. Wadley. Delhi, 1997.

Mukherji A.C. Hindu Fasts and Feasts. N.-D., 1989.

С.В. Банит

К вопросу об историчности исторических шаиров

Рассматриваемый здесь вопрос представляется автору чрезвычайно важным для принятия четкого жанрового определения произведений, называемых историческими шаирами. Шаиры – это поэтические произведения, состоящие из произвольного количества четверостиший со сплошной рифмой. По содержанию они разделяются на три основных группы: романические (переложение прозаических сказочно-авантюрных повестей), философские (или аллегорические) и исторические. Историческими принято называть только произведения, содержание которых можно соотнести с фактами и лицами, известными нам по письменным историческим памятникам. Исторические шаиры опираются на реальные факты, что легко можно установить по другим источникам (например, документам голландской или английской колониальной администрации).

Содержание шаиров если и не во всем правдиво, то правдоподобно, даже когда оно не соответствовало реальным событиям. В них отражены не все важные для народа события, не все подлинные герои, а в отборе материала наблюдается определенная тенденция: о военных победах всегда и везде писали охотнее, чем о поражениях. Подвиги неугодных своему господину героев автор предпочитал не упоминать.

Тем не менее поэты называют также героическими [Koster 1993: 144], или поэтами о войне, что на наш взгляд относится только к части из них. Если принять последнее определение, то к какому типу следует отнести «Поэт о пожаре в Сингапуре» Абдуллаха Мунши или «Поэт о визите русского цесаревича в Батавию»? Вопрос о внутренней классификации исторических поэтов следует рассматривать отдельно, такие попытки уже предпринимались Хоойкасом и Брагинским. Причем первый предлагал различать исторические поэты по длительности (рассматривает одно или более событий); второй – по содержанию (о войне, путешествии, дворцовой жизни). Вслед за ними этого вопроса касается Костер, выделяя четыре вида: поэты о правящей династии; поэты о личностях, не принадлежащих к царственному роду (не только малайцев, но и китайцев и европейцев); поэты-журналистские отчеты; поэты-военные хроники [Ibid: 145].

Таким образом, вопрос следует сформулировать так: можно ли воспринимать исторический поэт как источник по истории конкретного события или места? Все они опирались на действительную историческую основу, но зачастую исторические факты не являлись самоценными для авторов, а служили для обоснования идейно-нравственных принципов. Достаточно обратиться к «Поэту о султанах маулане», в котором говорится:

Сочиняются эти поэмы,
Чтобы прославить смелых,
А тот, кто трусил [вчера],
Пусть наберется здесь смелости на будущее
[Skinner 1985: 254].

Этими строками и определяется цель написания поэтов, они должны прославлять и поучать. Их главная задача — не строгая передача хронологии, причин и течения событий, а прославление героев, воспевание их воинской доблести и силы (к чему присовокупляется описание героической внешности, неотделимой части образа). Таковы образы правителей и их подданных, созданные авторами поэтов.

Прекрасного султана «Поэта о великом султанах» окружают умные, достойные и преданные люди:

Лаксамана, молодой министр, —
Верный слуга государя,
Сын брата матери [султана],
На него всегда можно положиться. (17 — номер строфы)
Падука Сери Раджа, молодой дворянин,
Тоже преданный государю слуга. (21)
Он честен в речах и верен в делах. (22)
Есть еще Сери Падука Туан.
Он друг и советник,
В работе нет ему равных. (25)

[Ibid]

В фиолетовых атласных одеждах,
В белых повязках с птичьими перьями,
У каждого из них драгоценный чундрик¹. (347)
Военачальник, умный командир,
Держал дорого украшенный чундрик,
В волосах его — перо.
Подобен он был разъяренному слону. (351)

[Chamber-Loir 1982].

Выполнение этой задачи определяет степень историчности шаира: трактовка и оценка реальных событий по значению приравнивается к самому событию. Иначе говоря, конкретный факт предстает перед читателем или слушателем в преломленном виде, происходящее повергается этической оценке. Эта оценка в основном заранее предсказуема, поскольку представляет общепринятое понимание событий.

Произведения такого рода служили на протяжении длительного периода своеобразным учебником, но не столько истории, сколько обществоведения, этикета, нравов. Они сохранили не отдельные исторические факты, а исторические, нравственные и философские идеи, воплощенные в художественные образы - выражение исторического самосознания народа. Так что речь может идти не об искажении истории, а об особом ее восприятии, об особой народной версии истории. Переплетение исторической действительности с фольклорными способами изложения было обусловлено тем, что шаиры, являясь жанром

¹ Чундрик — род кинжала.

письменным, были рассчитанным на чтение вслух, на «исполнение с листа», оглашение перед более или менее многочисленной аудиторией, что и подтверждается фольклорными приемами, употребляемыми авторами шайров. В текстах шайров встречается множество устойчивых описаний и неизменных словесных оборотов. К ним относятся описания битв, снаряжения армий, кораблей, клятв в верности государю, равно как и основные образы, эпитеты, сравнения, то есть все то, что получило название «общих мест» или «формул». Безусловно названные детали приближают шайры к фольклору и не добавляют ему исторической достоверности.

С течением времени необходимость отражать исторические факты привела к появлению нового содержания в старых жанровых рамках. Исторические поэмы не превратились в исторические хроники. В отличие от хроникальной поэтической форма отражения действительности имела свои преимущества, позволяя быстро откликаться на многообразные явления. Написание таких произведений получило большое распространение в конце XIX в., их авторы обычно ограничиваются простой документальной передачей событий. Появились шайры на самые различные темы, прежде не являвшиеся основой для какого-либо вида произведений: события официальной жизни, криминальная хроника, бытовые происшествия. Их тематический ряд значительно расширился, появились такие произведения, как «Шайр о железной дороге» (1890), «Шайр о чиновниках, назначенных его превосходительством генерал-губернатором или же уволенных им со службы», «Шайр на прибытие в Батавию русского цесаревича» и др. [Сикорский 1965: 33].

Столь бурное расширение тематического диапазона нередко шло в ущерб художественной глубине, так как в стремлении успеть за историей певцы не слишком заботились о художественной форме. Поэтому многие песни не пережили породившего их времени. Часть произведений, написанных на рубеже XIX–XX вв., можно условно назвать «газетными», поскольку они основывались не на личном опыте автора или на материалах сказаний о недавнем прошлом (как основное количество исторических шайров), а на газетных статьях.

Это привело к появлению произведений со статичным описанием событий, сопровождаемым большим количеством исторически верных деталей, повествование в целом в них отличается

сухостью, очень небольшой степенью изобразительности и шаблонностью. Примером такого рода произведений может служить «Шаир о русско-японской войне» — большой объем, широкий охват событий, длительные временные рамки, газетный стиль изложения, простой язык. Возможно, что это вывело шаиrow того времени за рамки литературы.

Шаиrow большей частью содержат достоверную информацию, однако они не могут служить полноценными «историческими документами», поскольку не дают полного охвата событий, с собственно исторической точки зрения, не содержат объяснений экономических и политических причин войн и конфликтов. Это является одним из основных недостатков исторического шаиrow. Шаиrow о войнах концентрируют свое внимание на наиболее ярких эпизодах сражений (преимущественно победных), основное внимание уделяется только одной стороне, участвующей в конфликте. Главной «исторической» слабостью шаиrow считается их замкнутость на одной личности — центральной в повествовании [Skinner 1963: 8, 31]. В «Шаиrow о государстве Бима» им становится великий визирь, несмотря на то, что дается описание султана, но его образ статичен, в то время как образ визиря соответствует всем канонам положительного героя.

Великий визирь, умный правитель,
Как светило на земле Бимы,
К тому же знатный и богатый,
Все подчиняются его приказам.

[Chamber-Loir 1982: 148].

Tuanku Sultan yang amat ghana
Sempurna arif lagi bijaksana
Mengetahui ilmu empat belas laksana
Mendapat hakikat yang amat sempurna.

[Skinner 1963: 72].

Каковы способы передачи исторической достоверности? К самым очевидным из них относятся упоминание реальных исторических лиц, участвовавших в описываемых событиях, перечисление их званий и должностей, места при дворе, точная географическая локализация, указание численности войск противоборствующих сторон. Здесь следует уточнить, что шаир, как

и летопись, фиксирует отдельные моменты меняющейся действительности, но не упоминает о сведениях, которые, по мнению автора, должны быть известны читателю-слушателю. Эти сведения часто связаны с местностью, определенными датами, традициями. Упоминания стоит лишь то, что изменилось, случилось, но не то, что существует «всегда». Время в исторических шаирах, как правило, определено, то есть имеется точная дата событий и соблюдена относительно последовательная хронология. Указание на время здесь в большинстве случаев четкое, не вызывающее сомнений. Названы не только года, но и дни и часы, как, например, в «Поэме о государстве Бима»:

Пришла воля господина всеведущего
В год хиджры пророка — главы рода человеческого —
Тысяча двести лет прошло
И еще тридцать два по мусульманскому
 летоисчислению.
По воле Аллаха — единого бога —
В семь часов, во время молитвы,
В первый день месяца, понедельник, вечер,
Исчезла душа знатного раджи.

[Chamber-Loir 1982: 114].

Особо следует отметить «Шаир о русско-японской войне», автор которого не придерживается строгой хронологической последовательности и заставляет своих читателей путешествовать во времени и пространстве, наблюдая за ходом войны. Так, например, он говорит: «А сейчас давайте оставим на время генерала Куропаткина и его армию... и [вернемся] в 24 августа и встретимся с японскими войсками», — и переносит читателей на несколько месяцев назад. Или, оставив противников биться на суше в начале августа, он возвращается в конец мая, описывая военные действия на море.

Это произведение стоит значительно отличается от прочих сочинений, оно явно испытало влияние европейской литературной традиции. Это касается не только хронологии, но и композиции. Поэма начинается с небольшого вступления, где обрисовывается ситуация в Маньчжурии. Далее следует подробный пересказ содержания 50 телеграмм, проектов договоров и поправок к ним. Последующие 32 главы не только рассказывают

о военных действиях, но и содержат перечисление военных кораблей, имена капитанов, данные о численности русских гарнизонов в Маньчжурии. Автор говорит, что всю информацию он почерпнул из американских и немецких газет.

Поскольку шаиры не всегда были непосредственным откликом на события (то есть могли быть созданы значительно позже), то историческая реальность, естественно, подвергалась изменению. Фактические неточности и ошибки в исторических песнях — это не всегда результаты поэтической вольности либо забвения, недостаточной осведомленности слагателей песни. Подчас они являются так называемым домыслом: дополнением или подправлением исторической реальности, примером чего может служить «Шаир о Химопе» (другое его название «Шаир о войне Компании с китайцами»). В нем описана совершенно особая ситуация — главный герой, голландский администратор Химоп (ван Имхофф), принимает ислам, что в основном и составляет главную сюжетную линию. Основой первой части поэмы стал рассказ о восстании батавских китайцев в 1740 г., которое было жестоко подавлено голландским губернатором. Битва за Батавию представлена в сказочном виде: китайцы изготовили огромных размеров фигуру (унгти), похожую на Равану, и двинулись к городу, который обороняли малайцы вместе с солдатами Компании, те и другие «бьются на совесть, сильны в бою».

В поэме Химоп представлен смелым воином, защищающим Батавию и местных жителей от нападения китайцев. Являясь положительным героем, Химоп наделяется некоторыми стереотипными эпитетами, которые характерны для исторических поэм. Подчеркивается его знатность, ум и отвага: «весьма умен Химоп, отважный тигр, смелый дворянин, умный и знатный, умеет говорить и учтиво, и грубо».

На Яве Химоп посетил могилу мусульманского святого, где убедился в неистинности христианства и принял ислам. Возвратившись в Батавию, он оставил губернаторский пост и занялся изучением Китабов (книг об исламе) и декламацию Корана. Такой фантастический финал совершенно не соответствует реальным фактам, но он вполне объясним. В соответствии с канонами жанра положительный герой должен быть не только смелым, умным, преданным государю, но и знатным и правоверным. В малайской литературе мусульманского периода из

вестны герои, которые, не являясь правоверными, тем не менее считаются положительными (кроме «Шаира о Химопе» есть еще и «Шаир о де Брау», положительный герой которого — палембангский резидент). Принятие ислама для такого героя становится венцом биографии.

Стоит упомянуть о «Шаире о Тенгку Прабу». Это произведение написано в нехарактерном для малайской литературы критическом ключе. Неизвестный автор жил в Сингапуре и был, по-видимому, непосредственным наблюдателем, одним из дворцовых обитателей, что очевидно из его слов «я услышал и сконфузился» о разговоре султана с Тенгку Прабу, его женой (а также он говорит *sekalian kita* ‘мы все’ об дворцовых людях). Мы можем видеть жизнь семьи султана и двор изнутри. Сама история, действие которой происходило в 1830-е годы, состоит в том, что малайский правитель Сингапура приютил в своем дворце некоего Абдулкадира бин Ахмад Сахиба, выходца из Индии, который в скором времени стал его фаворитом и любовником его жены. Абдулкадиру и султану с семьей пришлось бежать от гнева народа и знати из Сингапура в Малакку. Для придания приличия присутствию Абдулкадира в семье султана ему присвоили титул Тенгку Муда и сочетали браком с дочерью султана.

Открытой критики султана нет, хотя автор откровенно и с болью в сердце повествует о том, что султан совершает много предосудительных поступков.

Вот султан, исконный правитель,
Заикающийся и глухой, апатичный и слепой.
Сколько не кланяйся, падая в пыль,
Он не обращает никакого внимания

[Usman 1957: 56].

Традиционное понятие о справедливом правителе (*raja adil*) становится основой для оценки султана Сингапура, однако, на наш взгляд, помимо упрека в слабости, нерешительности и бездеятельности, в поэме сквозит явное сочувствие к этому несчастному человеку, которое и создает общий печальный настрой поэмы.

Из приведенных выше примеров становится ясно, что предпосылки одних героев другим позволяют лишь национальные или религиозные симпатии и антипатии авторов.

В шаирах отсутствует собственно историческая оценка событий, касающаяся их причин и последствий. Для всего течения истории

есть только одно обоснование — на все воля Всевышнего, все события происходят в наказание или назидание. Это тесно связано с уже упоминавшейся идеей о «справедливом правителе» и понятием об общественном договоре между правителем и подданными.

Намеревался повелитель — наместник господа
начать священную войну.

А что касается правоверного народа —
меньше их стало, тут против не скажешь:
определена воля единого бога,
могущество и воля его велики,
и происходит по его воле —
[это все] с государством и столицей.

Свершилась воля творца океана —
знак, что трудности ждут всех в стране:
и министров, и военачальников.

Встревожены все от мала до велика. 75-6

[Syair perang Siak].

Повествование о судьбах правящего дома и страны велось в них так, чтобы вскрыть тайный смысл событий и природу незримых сил, действующих под видимой поверхностью, и тем самым обретало дидактическую направленность на примерах или, точнее, уроках истории, воспитывая государей и их подданных.

Библиография

Брагинский В.И. История малайской литературы VII–XIX вв. М.: Наука, 1983.

Сикорский В.В. Индонезийская литература. М., 1965.

Chamber-Loir H. Syair kerajaan Bima. Jakarta; Bandung, 1982.

Hooykaas C. Perintis sastera. Groningen; Djakarta, 1951.

Koster G.L. Roaming through seductive gardens: readings in Malay narrative. Leiden, 1993.

Syair perang Siak. A court poem presenting the state policy of a Minangkabau Malay royal family in exile / Edited and translated by Donald J. Goudie. Kuala Lumpur, 1989.

Skinner C. Sja'ir perang Mengkasar. 'S-Gravenhage, 1963.

Skinner C. The battle for Junk Ceylon. Dordrecht – Holland / Cinnaminson — U.S.A. 1985.

Usman Z. Kesusasteraan lama Indonesia. Djakarta, 1957.

Ю.Е. Березкин

Тихоокеанский и центральноевразийский компоненты американских мифологий

Фольклорно-мифологические тексты служат источником информации об отдаленном прошлом, поскольку содержат одинаковые фабульные, образные и структурные элементы — мотивы. Анализ распространения мотивов по ареалам и сопоставление полученной картины с данными археологии и популяционной генетики позволяют строить гипотезы относительно того, к какому периоду относится появление фольклорных сходжений, обусловлены ли они единым происхождением ныне разных традиций или же иными причинами. Соответствующая этой задаче база данных (содержащий резюме текстов электронный каталог мотивов и таблица распределения мотивов по ареалам в формате *sav) была создана и расширяется при поддержке РФФИ (проекты 04-06-80238 и 07-06-00-441а), РГНФ (проект 97-00-00085), Санкт-Петербургского центра РАН (грант 2004 г.), программ Президиума РАН «Культурные взаимодействия в Евразии», «Адаптация народов и культур...», «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», ИНТАС (грант 05-10000008-7922). Каталог доступен на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>, карты распределения мо-

тивов по ареалам — <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin>, обновление сайтов дважды в год. На начало 2005 г., когда статья была подготовлена к редактированию, база данных охватывала Новый Свет и половину Старого Света без Африки, Арабского Востока, Западной Европы и Полинезии, работа над материалами по Индонезии, Микронезии, Центральной Европе, Балканам была лишь начата. За прошедшие четыре года объем базы увеличился вдвое, и теперь она охватывает весь мир. Новые материалы подтверждают выводы, сделанные четыре года назад, поэтому изменения внесены лишь в конец статьи.

Наличие в фольклоре индейцев тех же мотивов, что и у народов Старого Света, известно давно [Ehrenreich 1905]. Несмотря на то, что участники Джебуповского проекта редко выходили в своих изысканиях за пределы Северной Пацифики [Йохельсон 1904; Voas 1940: 324–355, 425–516; Bogoras 1902; Jochelson 1904], позже усилилось внимание именно к свидетельствам дальних контактов. Речь шла либо о континентальных (сибирско-центральноазиатских и отчасти южноазиатских) [Напольских 1991; Count 1952; Gibbon 1964; 1972; Hatt 1949; Köngäs 1960; Toivonen 1937; Walk 1933], либо об океанийско-восточноазиатско-индонезийских аналогиях американским данным [Erkes 1926; Hatt 1949; 1951; Hentze 1966; Luomala 1940; 1963; Mänehel-Helfen 1936; Matsumoto 1928]. Сибирско-центральноазиатские примеры схождения, аналогии которым в Новом Свете обнаруживались почти исключительно в Северной Америке, выглядели обоснованнее. Напротив, рассредоточенные почти по всей территории Нового Света параллели восточноазиатско-океанийским материалам скорее свидетельствовали о типологическом сходстве, а не о едином происхождении, особенно, когда речь шла о земледельческой мифологии. Некоторые авторы считали схождение результатом поздних транстихоокеанских контактов [Rooth 1957: 502; Wassen 1940].

Основные тенденции в распределении мотивов восточноазиатско-океанийского и центральноевразийского происхождения в Новом и в Старом представлены в табл. 1. Для того, чтобы яснее показать обнаруженные тенденции, указана встречаемость мотивов не по мелким этносам или ареалам, а по крупным регионам: 1) Кавказ и Предкавказье, 2) Иран, Афганистан и Средняя

Азия (без Киргизии), 3) восточные славяне, 4) Поволжье и Пермский край (финно-угры и тюрки), 5) Анатолия, Курдистан, Азербайджан, 6) Западный Туркестан (казахи, киргизы, каракалпаки), 7) Южная Сибирь (тюрки и монголы), 8) Синьцзян и Тибет, 9) Индия без северо-востока (основные данные по дравидам и мунда), 10) Балтоскандия (финно-угры и скандинавы), 11) Западная Сибирь и Таймыр (угры, самодийцы и кеты), 12) Восточная Сибирь (тунгусы и якуты), 14) Северо-Восток Азии (юкагиры, палеоазиаты, ительмены), 15) Нижний Амур, Сахалин, Япония (тунгусоязычные народы с сильным дотунгусским субстратом в культуре, нивхи, айну, японцы, рюкюсцы), 16) китайцы, корейцы, мяо, яо, 17) Северо-Восточная Индия, Бирма и Индокитай (мон-кхмеры, тибето-бирманцы, таи, вьеты, тямь), 18) Филиппины, аборигены Тайваня, андаманцы, семанги и сенои, отрывочные данные по Индонезии и Микронезии, 19) Меланезия (включая Новую Гвинею), 20) Австралия, 21) эскимосы и алеуты, 22) Субарктика (северные атапаски), 23) Северо-Западное Побережье – Плато (тлинкиты, цимшиан, хайда, вакаши, сэлиши, пенути Плато и побережья Орегона, кутенаи), 24) запад США, северо-запад Мексики (Большой Бассейн, Калифорния, юма, пима и папаго, сери), 25) Великие Равнины, Юго-Запад (пуэбло и южные атапаски), 26) восток США и Канады, 27) Мексика (без северо-запада) и Центральная Америка, горная и приморская Колумбия, побережье Эквадора, 28) Южная Америка к востоку от Анд, 29) Центральные Анды, Патагония, Огненная Земля (Анды объединены с Патагонией, принимая во внимание сходство местных культур в эпоху раннего голоцена).

Если говорить о континентальных евразийских аналогиях фольклорным мотивам аборигенов Америки, то единого комплекса они не составляют: некоторые в пределах Старого Света встречаются преимущественно в Сибири, другие заходят дальше на юг вплоть до Индии. Сейчас я не стану рассматривать мотивы ни с узко сибирским (в пределах Евразии) ареалом распространения, ни имеющие крайне обширный, почти паневразийский ареал, ни центрально- и североевразийские (по происхождению) космогонические и этиологические мотивы: ныряльщик за землей, спор

животных и птиц о продолжительности зимы или ночи, Комар и Змей/Гром («чья кровь вкуснее?») и ряд других. Достаточно отметить, что в Новом Свете эти мотивы фиксируются преимущественно в Северной Америке, но некоторые встречаются также и в Южной, особенно в пределах Южного Конуса [Березкин 2003b: 256-257, рис. 16, 18; 2004a: 318: 320; 2004b; 2005; 2007a: 197-200; Berezkin 2002: 9, fig. 2].

Ареально наиболее компактную и тематически единую группу мотивов континентального евразийского происхождения составляют приключенческие мотивы, характерные для степного пояса и сопредельных с ним регионов Старого Света. Этот фольклорно-мифологический комплекс был назван южносибирским [Березкин 2003a; 2004a: 297], хотя его правильнее, вероятно, именовать центральноевразийским, поскольку на запад и юг от Монголии и Саяно-Алтая зона распространения соответствующих мотивов продолжается до Аравийского моря и, видимо, до Атлантики (западноевропейские материалы в базу данных, как было сказано, пока не включены). Вместе с тем эта зона резко обрывается к северу от Байкала и Казахстана: центральноевразийские мотивы практически отсутствуют у якутов, тунгусов, юкагиров, ительменов, нивхов и палеоазиатов и редки в Западной Сибири и Приамурье, а также в Китае, Корее, Японии, Индокитае и в восточных областях Южной Азии. Отсутствие или редкость не только на востоке, но и на севере Азии является существенным признаком, отличающим данный комплекс от индо-тихоокеанского, о котором речь пойдет ниже.

Центральноевразийские мотивы вновь появляются в Новом Свете, но не на северо-западе Северной Америке, а в гораздо более удаленных от Южной Сибири районах. Отсутствуя, за редчайшими исключениями, также и в Южной и Центральной Америке и будучи плохо представлены в Северной к западу от континентального водораздела, эти мотивы обильно встречаются на Великих Равнинах. Такая локализация означает, что данный фольклорный комплекс был принесен в Новый Свет через долины Юкона-Маккензи, а не вдоль южного побережья Аляски.

Как только что было сказано, все мотивы данного комплекса используются в повествованиях о героических приключениях, нередко связанных с конфликтом из-за женщины. Поскольку

некоторые из этих мотивов никогда не сочетаются в одних и тех же текстах, можно полагать, что они были принесены в Америку в составе достаточно обширного фольклорно-мифологического комплекса, а не как элементы одного единственного сюжета. Среди исключений из этого правила — мотивы 9–11, которые в Америке нередко встречаются вместе и, наверное, могли мигрировать в составе одного сюжета. Не только в Америке, но и в Южной Сибири сочетаются также мотивы 3 и 4, фабульное сцепление между которыми должно быть чрезвычайно древним. Если оно теряется к западу от Алтая, то, видимо, потому, что с появлением волшебной сказки мотивы семи братьев-звезд и богатырей с разными способностями оказались жанрово разведены (первый попал в сказку, а второй — в мифологические рассказы либо вообще сохранился исключительно в космогонии). В евразийской сказке наиболее популярны мотивы 1 и 3. Они бывают использованы в текстах на столь сильно различающиеся сюжеты, что их сочетание друг с другом и с мотивами 7, 10, 11, 12 (у мотива 1) или 6 и 7 (у мотива 3) выглядит логически необязательным и случайным.

1. Змей угрожает птенцам.

Водное чудовище поедает или калечит птенцов могучей птицы. Птица бессильна перед чудовищем, но человек убивает его.

2. Бегство из пещеры хозяина стада.

Оказавшись в жилище хозяина стада или владельца диких животных, персонаж опасается, что хозяин его убьет. Чтобы выбраться на свободу, он цепляется снизу к одному из животных, выходящих из загона или пещеры.

3. Богатыри с разными способностями.

Каждый из нескольких спутников или братьев в чем-то превосходит других людей (лучше всех видит, слышит, бегает и т.п.).

4. Большая Медведица — семеро людей.

Каждая из звезд Большой Медведицы — отдельный человек (обычно семеро мужчин или юношей, редко — женщин).

5. Домашний и выброшенный.

Один из двоих маленьких мальчиков (или одна из двух пар младенцев) живет в доме с отцом, матерью или воспитателями. Другой (или другая пара) был выброшен, вырастает сам, приходит играть с братом. Отец, мать или воспитатель с трудом ловит

и приручает его.

6. Герой добывает демона.

Герой ранит демона, отправляется за ним в его мир, там приговаривается доктором и добывает.

7. Опознание жены или сына.

Чтобы вернуть или получить жену или сына, человек должен опознать ее или его среди нескольких одинаковых людей или животных.

8. Живая утопленница.

Одна женщина сталкивает другую в воду, в нижний мир. Та не умирает на дне водоема, отвечает на зов, выходит нянчить младенца и т.п.

9. Младший зять.

Две или три девушки готовы выйти замуж. Одна из них (обычно младшая) берет в мужья героя, временно имеющего облик уроды, старика, бедняка, животного, либо она подбирает останки героя и тот оживает. Через некоторое время герой открывает свою истинную природу.

10. Превращенный в животное.

Герой (героиня) временно превращен(а) в животное (в Евразии чаще всего в собаку или в осла, в Америке — в койота). Когда ему или ей помогают вернуть прежний облик, в животное превращается антагонист. В части текстов метаморфозу испытывает либо только герой, либо только антагонист.

11. Поющие птицы.

Герой имеет или добывает необычную птицу. Антагонист похищает ее, выдает себя за героя, но птица молчит или кричит иначе, а когда герой возвращается, снова начинает петь.

12. Жена Потифара.

Женщина ложно обвиняет юношу в посягательстве на нее и/или предлагает ему себя, но отвергнута; ее муж верит ей и/или полагает, что виновен юноша; убивает его или пытается его погубить.

Перейдем к мотивам индо-тихоокеанской группы. Раньше всего были замечены параллели между южноамериканскими и меланезийскими (особенно новогвинейскими) текстами. Соответствующие мотивы в западной Пацифике обнаруживались

также в Австралии, на Филиппинах и в более северных областях Дальнего Востока. В Новом Свете они были найдены прежде всего в Амазонии, хотя много параллелей встречалось также в прибрежных районах северо-запада Северной Америки. В 2004 г. благодаря включению в базу данных материалов по мифологии Северо-Востока Индии, Бирмы, Индокитая, Малайзии, Андаманских островов удалось выявить еще одну группу мотивов, связывающих Новый и Старый Свет. В азиатско-океанской зоне они лучше всего представлены от Ассама до Филиппин и, видимо, Микронезии, материалы по которой пока не обработаны систематически. Дальше на север они встречаются в Японии, на Нижнем Амуре, Сахалине и в восточном Беринговом море, а в Новом Свете распространены достаточно равномерно, встречаясь на востоке и западе как Северной, так и Южной Америки. Ни территориально, ни тематически «меланезийско-амазонский» комплекс оказалось невозможно четко отделить от «северо-восточноиндийского-америндейского». Допустимо говорить лишь о несколько большей концентрации меланезийских мотивов в Южной Америке, а общеамериндейских — в мифологиях монголоидных и прото-монголоидных групп Юго-Восточной Азии. Этот комплекс, который я буду именовать индо-тихоокеанским, гораздо обширнее центральноевразийского и с точки зрения содержания может быть разделен на ряд подгрупп.

II-1. Космогония, космология, эсхатология.

1. Великан поднимает небо.

Небо слито с землей или находится близко к нему. Один или двое антропоморфных персонажей отодвигают небо от земли. Мотив отличен от мотива великана, из тела которого созданы части вселенной.

2. Земля спущена с неба.

Сперва ниже неба только вода и воздух. Персонаж спускается с неба, создает или для него создают опору, из нее вырастает земля; либо земля просто сброшена с неба.

3. Земля есть тело ребенка.

Земля в целом или плодородная почва есть тело ребенка, рождена женщиной. В таблице мотив учтен как отдельный, если все включающие его тексты сюжетно не совпадают с текстами, со-

держащими мотив 2.

4. Небо бьется о землю.

Небесный свод то приподнимается над земным диском, то вновь ударяется об него.

5. Застрявший в небесной дыре.

Путь из одной части мира в другую проходит сквозь узкое отверстие. Персонаж застревает в отверстии, чем навсегда прерывает связь миров. В Америке речь чаще всего идет о беременной женщине, застрявшей в отверстии, по которому люди поднимались из подземного мира или спускались на землю с неба. В восточной Индии и в Индокитае застревает бык или буйвол, причем как буйвол мон-кхмеров Индокитая, так и человек у индейцев Чако застревают в ведущем на землю отверстии из-за своей двухголовости.

6. Карлики обожжены солнцем.

Обитатели подземного мира или страны на восходе (обычно карлики) страдают от жара проходящего рядом солнца (имеют рыжие или светлые волосы, темную кожу и т.п.).

7. Цепочка из стрел.

Персонажи пускают стрелы или дротики, которые вонзаются в хвост друг другу и образуют лестницу в небо.

8. Бунт вещей.

Во время или перед началом мировой катастрофы (потоп, тьма) предметы утвари и/или камни, деревья, домашние животные, культурные растения превращаются в диких птиц и животных или же оживают.

9. Небо и земля меняются местами.

Нынешняя земля или подземный мир были некогда небом, которое затем упало, либо ярусы мироздания поменяются местами в будущем.

10. Потоп: падающие плоды.

Во время потопа в воду падают один за другим плоды, семена, реже иные предметы. По мере этого вода начинает спадать.

II-2. Этиология тела и пола, антропогенез.

1. Превращенный мужчина.

Первая женщина была вначале мужчиной, пол которого из-

менили.

2. Перепонки на пальцах.

У первых или у созданных конкурентом Создателя людей были перепонки на пальцах (и обычно также другие уродства и странности внешнего облика).

3. Существа без ануса.

У первых антропоморфных существ, у людей на краю мира, в который попадает герой, либо у демона, лесного духа, с которым герой вступает в контакт, нет анального отверстия.

4. Утоление голода испарениями приготавливаемой еды.

Антропоморфные существа не глотают, а только нюхают пищу. Мотив вытекает из предыдущего, но встречается и в связи с мотивом «люди без рта», а также самостоятельно. В таблице учтен как отдельный, если все включающие его тексты сюжетно не совпадают с текстами, содержащими мотив 3.

5. Кесарево сечение.

Женщинам разрезали живот, чтобы извлечь ребенка. Кто-нибудь объясняет, как надо рожать, либо делает роды возможными. Мотив связан с двумя предыдущими как логически (образ закрытого, не имеющего естественных отверстий тела), так и ареально (существа без ануса и женщины, не умеющие нормально рожать, нередко описываются в одних и тех же текстах).

6. Творение из непрочных материалов.

Люди сделаны из неподходящих для этого материалов и уничтожены стихиями противоположной природы (жаром солнца, водой).

7. Мужчины и женщины: обмен признаков.

Мужчины обладали биологическими признаками, которые теперь характерны для женщин (месячные, груди, деторождение), либо у женщин росла борода.

8. Гениталии не на месте.

Женщины или мужчины сперва имели или должны были иметь гениталии не там, где они есть сейчас.

9. Длинный пенис.

Хотя мужчина находится далеко от женщины, его длинный пенис ползает к ней как змея.

10. Дитя в сосуде.

В начале времен мужчины зачинают детей не при половом контакте, а в сосудах, кучах земли, комьях глины и пр.

II-3. Конфликт полов и возрастных групп, брачные коллизии.

1. Наказанные женщины.

Мужчины лишают женщин их ведущего положения в обществе; подавляют их попытку его достигнуть.

2. Общий муж первых женщин.

Мужской персонаж, андрогин, чудовищный пенис единолично владеет всеми женщинами или уводит первых женщин.

3. Ссора мужчин и женщин.

В общине первопредков женщины и мужчины покидают друг друга и образуют две отдельные общины.

4. Непонятное желание.

Женщина не понимает, чего хочет мальчик или мужчина, называет или показывает различные предметы и части тела. Ее собеседник удовлетворен, когда она называет или обнажает свои гениталии.

5. Любовник-змей.

Девушка или женщина берет в любовники змея, ящерицу или червя либо вскармливает червя как ребенка. Люди убивают или калечат любовника, женщину и/или потомство.

6. Жених-обманщик.

Девушка или две сестры странствуют, обычно в поисках подходящего, ушедшего или живущего далеко жениха или мужа. По пути попадают к неприятным претендентам на их руку.

7. Брак со звездой.

Мужчина или женщина берет в супруги Звезду.

8. Оpozнание отца.

Девушка беременеет — как правило, магически или незаметно для себя. Она или ее отец собирают мужчин, чтобы родившийся мальчик опознал среди них своего отца.

9. Женщина и пес.

Женщина сходится с псом. Дети от этого брака становятся предками определенных групп людей.

10. Трикстер и жена его брата.

Два спутника или брата живут вместе. У старшего есть жена, которую он скрывает. Младший подозревает о ее существовании, пытается с ней сойтись, уничтожает, либо пытается создать женщину и для себя.

11. Инцестуозный родитель.

Персонаж меняет обличье, чтобы сочетаться браком с близким родственником по нисходящей (реже восходящей) линии.

12. Женщина-соблазнительница.

Выдавая себя за другого человека, женщина пытается соблазнить своего брата, сына, дочь или внука. Мотив учтен как отдельный, если все включающие его тексты сюжетно не совпадают с текстами, содержащими мотив 11.

13. Обиженные дети покидают родителей.

Дети вступают в конфликт с родителями из-за пищи, одежды, внимания, на которые претендуют и в которых родители им отказывают. Дети покидают родителей, превращаясь в птиц или в звезды.

II-4. Этиология смерти.

1. Луна и бессмертие.

Луна противопоставлена людям как бессмертная смертным; выносит решение, быть ли людям смертными.

2. Смена кож.

Те, кто меняют кожу (кору; одежду), бессмертны (вечно молоды).

3. Камень тонет, полено плавает.

Люди смертны, так как уподоблены тонущему камню; они упустили возможность походить на плывущее дерево или другой легкий предмет.

4. Прочное и слабое.

Люди смертны, так как сопоставлены с чем-то подверженным гибели или тлению (например, с деревом, а не с камнем).

II-5. Этиология солнца и огня.

1. Одноглазые светила.

Если бы глаз(а) светил(а) не был(и) поврежден(ы), был бы вечный день или излишний жар.

2. В небо с костра.

Попад в огонь или кипяток, персонаж возносится к небу и превращается в Солнце, Месяц или (в центральной Бразилии) в туманность на небе.

3. Стервятники и огонь.

Ворон или иная питающаяся падалью крупная птица темно-цвета является владельцем, воплощением, добытчиком или похитителем огня, солнца или дневного света.

4. Пищу грели на теле.

Прежде чем стал известен огонь, пищу готовили, согревая ее своим телом; персонаж хранит огонь у себя под мышкой.

5. Пищу грели под солнцем.

Прежде чем стал известен огонь, пищу готовили на горячих камнях на солнцепеке; владелец огня лжет, будто пища приготовлена таким образом.

II-6. Животный и растительный мир.

1. Раскраска птиц.

Персонаж раскрашивает многих или нескольких разных птиц, те раскрашивают друг друга, мажутся в краске, прикрепляют к телам куски разноцветной кожи, ткани. С тех пор перья, клювы, ноги птиц разного цвета.

2. Неудачная раскраска.

Персонаж раскрашивает птиц или животных или те раскрашивают друг друга. Это происходит не так, как задумано. Обычно раскрасить друг друга решают две птицы (например, Ворон и Гагара), но это могут быть также двое животных или две рыбы. Мотив учтен как отдельный, если все включающие его тексты сюжетно не совпадают с текстами, содержащими мотив 1. В частности, в Северо-Восточной Индии речь идет о разных сюжетах: обретение окраски множеством птиц и конфликт между двумя птицами, либо птицей и крысой.

3. Обоняние у животных.

У крупных промысловых животных не было обоняния; они обретают его и начинают убегать от охотников после того, как кто-нибудь дотрагивается до их носа или дает почувствовать сильный запах.

4. Замолчавший пес.

Чтобы не распространять некие сведения, собака навсегда лишена способности говорить или сама отказывается от нее.

5. Щепки превращаются в рыб и животных.

Щепки, ветки или куски коры падают или брошены в воду, превращаются в рыб и водных животных.

6. Рыбы-листья.

Рыбы растут на дереве вместо листьев, либо листья определенного дерева падают и превращаются в рыб.

7. **Грибы ассоциируются с ушами** («уши дерева», «уши земли», «уши черта» и т.п.).

II-7. Встречи с демонами, приключения.

6. Глубокий сон.

Нарушив какой-то запрет, увидев необычный предмет или странного персонажа, двое или более людей глубоко засыпают; ночью во время сна они убиты или покалечены (часто — ослеплены).

7. Рыба из лужи.

Человек ловит большую рыбу там, где ее не должно быть, обычно в маленьком лесном водоеме, изолированном от проточной воды; те, кто ест эту рыбу, гибнут, претерпевают метаморфозу или/и подвергаются нападению чудовищ.

8. Вскипевшее озеро.

Чтобы одолеть бедствие (потоп, водных чудовищ), горячие камни или золу бросают в воду.

9. Освобождение из ловушки.

Животные, а чаще птицы, с трудом пробивают снаружи или изнутри скалу, ствол дерева, рвут путы и пр. с целью помочь некоему персонажу или самим себе выйти из замкнутого пространства.

10. Съеденная девица.

Две сестры встречают демона. Одна или обе не понимают опасности. Одна девица съедена, вторая спасается.

11. Похититель пищи.

Пожилой персонаж обнаруживает, что кто-то разоряет его ловушку для дичи, вершу или огород; ловит вора, им оказывается ребенок или подросток — будущий герой.

В отличие от центральноевразийских мотивов, явным образом концентрирующихся в Северной Америке к востоку от континентального водораздела, индо-тихоокеанские равномерно распределены по всему Новому Свету. В Северной Америке их относительно больше в мифологиях Северо-Западного Побережья и Плато и относительно меньше в Арктике и Субарктике. В Южной их больше всего на востоке континента и меньше на юго-за-

паде-юге (Центральные и Южные Анды, Патагония, Огненная Земля). Относительная бедность мотивами севера и юга, по крайней мере отчасти, вызвана на порядком меньшим по сравнению с другими регионами Нового Света числом хорошо изученных независимых мифологических традиций. К тому же в небольших периферийных изолированных культурах типа огнеземельской должно было происходить обеднение мотивного фонда, ибо случайная утрата старых мотивов не восполнялась их заимствованием от соседей (то же касается андаманцев, набор мотивов которых чрезвычайно беден). У эскимосов и атапасков тихоокеанский компонент мифологий мог быть, кроме того, потеснен мотивами, имеющими недавнее сибирское происхождение.

Равномерное распределение по Северной и Южной Америке означает, что индо-тихоокеанская мифология была характерна для популяций, участвовавших в начальном заселении Нового Света и сформировавших общий для всех его регионов культурный субстрат. Значительная часть этих популяций должна была проникнуть в Америку вдоль побережья Южной Аляски. Иначе трудно объяснить особо высокую концентрацию соответствующих мотивов в регионе Северо-Западного Побережья — Плато, тем более что главную роль в этом кластере играют именно мифологии побережья, в то время как на Плато часть мотивов скорее всего была принесена элишами в ходе их расселения вверх по течению рек около 4000 лет назад [Березкин 2002]. Распространяясь дальше на юг вдоль побережий, индо-тихоокеанские группы могли начать заселение внутренних областей Южной Америки раньше, чем Северной — отсюда максимально высокая встречаемость тихоокеанских мотивов в Гвиане, Льяносах и Амазонии.

Недостаток данной гипотезы — отсутствие археологических материалов плейстоценового возраста на западном побережье Северной Америки, хотя считается, что соответствующие памятники и не могли сохраниться, будучи уничтожены морской трансгрессией [Васильев 2004: 97; Fedje, Christensen 1999: 62]. Однако для создания убедительной схемы заселения Нового Света допущения о миграции носителей индо-тихоокеанской ми-

фологии вдоль побережья недостаточно. Важно еще одно: хотя предки создателей кловиса скорее всего достигли районов к югу от ледника, двигаясь по коридору Маккензи, а не вдоль моря, их мифология также должна была включать много индо-тихоокеанских мотивов. Распространение последних по *всему* Новому Свету вплоть до Северо-Востока США только за счет продвижения людей вдоль Южной Аляски исключено. Предки кловисцев могли заимствовать индо-тихоокеанскую мифологию от своих соседей, когда вместе с ними на несколько веков или скорее тысячелетий оказались в пределах ныне затопленной Берингии в почти полной изоляции от Азии. Но более вероятно другое: мифология древнейших обитателей Восточной Сибири (предположительной прародины создателей кловиса) тоже была скорее индо-тихоокеанской, чем континентальной евразийской. Та же мифология, которая зафиксирована в Восточной Сибири по этнографическим данным, распространилась позже.

В свете подобной гипотезы делается понятным относительное обилие индо-тихоокеанских мотивов в Западной Сибири, где их почти столько же (девять из нашего списка), сколько и на северо-востоке Азии (десять). Некоторые мотивы, общие для Западной Сибири, с одной стороны, и для ительменов, юкагиров, коряков, чукчей, народов Нижнего Амура, с другой, настолько характерны, что предположение об их некогда сплошном распространении через всю Сибирь практически не имеет альтернативы [Березкин 2004а: 312–316, 320]. Вполне вероятно, что мифология индо-тихоокеанского типа сформировалась еще у популяций, расселявшихся из Африки по морским побережьям и далее проникала в глубь Евразии по мере освоения человеком современного типа внутриконтинентальных областей (связь мотивов, описывающих происхождение смерти, с распространенными в Африке не вызывает сомнений). К началу заселения Америки индо-тихоокеанская мифология господствовала не только у обитателей тихоокеанского фронта Азии вплоть до Берингии (откуда и проникла в Новый Свет), но и в Сибири. К этому времени в центральной Евразии сформировался иной набор фольклорно-мифологических мотивов, что, вероятно, происходило параллельно с формированием континентального монголоидного комплекса расовых признаков в условиях максимума Вюрмского оледенения. По мере того, как монго-

лоиды с более выраженными континентальными признаками (и — в более западных районах — смешанные монголоидно-европеоидные группы?) замещали в Северной и Восточной Азии, а также в Америке протомонголоидов (протоморфов), на этих же территориях распространялись мотивы континентально-евразийского происхождения. На севере Азии последним эпизодом этого длительного процесса явилось расселение тунгусов и якутов, разделивших носителей дальневосточных и западносибирских мифологий. В то же время в ходе расселения якуты и тунгусы утратили часть своего культурного наследия, а часть мотивов восприняли от субстрата [Березкин 2006].

В 2007 г. началось включение в базу данных материалов по фольклору и мифологии Африки южнее Сахары. Работа показала, что по сравнению с другими регионами планеты в Африке мало космологических и этиологических мотивов, а те, что имеются, обычно совпадают с индо-тихоокеанскими и касаются прежде всего этиологии смертности человека [Березкин 2007b; 2009; Berezkin 2009a, 2009b]. Логика глобальных тенденций в распределении мифологических мотивов делается понятной на фоне данных об африканской прародине *Homo sapiens*. После выхода современного человека из Африки и до конца плейстоцена развитие культуры в Евразии, в том числе и развитие мифологии, протекало в пределах двух территорий, оказавшихся изолированными друг от друга — в приледниковой зоне континентальной Евразии и на индо-тихоокеанской окраине материка. Индо-тихоокеанская мифология сохранила свои африканские корни, континентально-евразийская, развившаяся в совершенно иных природных условиях, решительно изменилась.

Завершение ледникового максимума привело к расширению культурного обмена в пределах Евразии и к заселению Нового Света, куда были привнесены традиции, характерные для обеих главных зон европейского культурогенеза. Отсюда — поразительное сюжетно-мотивное богатство индейских мифологий. Эта глобальная картина противоречит универсалистским объяснениям генезиса мифологических сюжетов и мотивов. Подобные объяснения потенциально релевантны лишь в отношении эпохи начального культурогенеза и формирования современного человека как вида. Дальнейшее развитие определялось дар-

виновской теорией отбора, когда новые культурные формы возникали в результате случайных мутаций, сохранялись, если оказывались адаптивны к условиям социальной и природной среды, и распространялись в ходе расселения носителей культуры и заимствования ее элементов от одного коллектива к другому.

Библиография

Березкин Ю.Е. Археология и этнография индейцев Плато // Археологические вести. 2002. № 9. С. 239–245.

Березкин Ю.Е. Южносибирско-североамериканские связи в области мифологии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003а № 2 (14). С. 94–105.

Березкин Ю.Е. О путях заселения Нового Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий // Археологические вести. 2003б. №10. С. 228–285.

Березкин Ю.Е. Сибирско-североамериканские связи в области мифологии // Археолог: детектив и мыслитель: Сборник статей, посвященных 77-летию Льва Самойловича Клейна / Отв. ред. Л.Б. Вишняцкий, А.А. Ковалев, О.А. Щеглова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004а. С. 293–330.

Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку: ареальное распределение мотивов в мифологиях Сибири и Нового Света // Stratum plus 2001–2002. № 1. Вначале был камень / Отв. ред. Л.Б. Вишняцкий. СПб.; Кишинев; Одесса; Бухарест: Высшая антропологическая школа, 2004б. С. 197–250.

Березкин Ю.Е. Оценка древности евразийско-американских связей в области мифологии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 1 (21). С. 146–151.

Березкин Ю.Е. Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, северо-востоком Азии и Приамурьем — Приморьем (к реконструкции раннего состояния сибирской мифологии) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3 (27). С. 112–122.

Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М.: ОГИ, 2007а.

Березкин Ю.Е. Происхождение смерти — древнейший миф // ЭО. 2007б. № 1. С. 70–89.

Березкин Ю.Е. (в печати) Фольклор и мифология Африки в свете представлений о прародине человека // Вестник РГГУ. Серия литературоведение, фольклористика. 2009. № 6.

Васильев С.А. Древнейшие культуры Северной Америки. СПб: Институт Истории материальной культуры РАН, 2004.

Иохельсон В.И. Об азиатских и американских элементах в мифах коряков // *Землеведение*. 1904. № 11 (3). С. 33–41.

Berezkin Yu.E. Some results of comparative study of American and Siberian mythologies: applications for the peopling of the New World // *Acta Americana* (Stokholm – Uppsala). 2002. N 10 (1). P. 5–28.

Berezkin Yu.E. Out of Africa and further along the Coast (African — Sout Asian — Australian mythological parallels) // *Cosmos*. 2009a. Vol. 23. N 1. P. 3–28.

Berezkin Yu.E. Why are People Mortal? World Mythology and the “Out-of-Africa” Scenario // *Ancient Human Migrations*. Salt Lake City: Utah University Press, 2009b. P. 103–121.

Boas F. Race, Language, and Culture. Chicago, L.: University of Chicago Press, 1940.

Bogoras W. The folklore of Northeastern Asia, compared with that of Northwestern America // *American Anthropologist*. 1902. N 4 (4). P. 577–683.

Count E.W. The Earth-Diver and the Rival Twins: a clue to time correlation in North-Eurasian and North American mythology // *Indian Tribes of Aboriginal America*, Sol Tax, ed. Chicago: The University of Chicago Press. 1952. P. 55–62.

Erkes E. Chinesisch-Amerikanische Mythenparallelen // *T'oung Pao* 1926. N 24. P. 32–53.

Fedje D.W., Christensen T. Modelling paleoshorelines and locating Early Holocene coastal sites in Haida Gwaii // *American Antiquity*. 1999. N 64 (4). P. 635–652.

Fiedel S.J. The Kennewick follies: “new” theories about the peopling of the Americas // *Journal of Anthropological Research*. 2004. N 60 (1). P. 75–110.

Gibbon W.B. Asiatic parallels in North American star lore: Ursa Mayor // *Journal of American Folklore*. 1964. N 77(305). P. 236–250.

Gibbon W.B. Asiatic parallels in North American star lore: Milky Way, Pleiades, Orion // *Journal of American Folklore*. 1972. N 85(337). P. 236–247.

Hatt G. Asiatic Influences in American Folklore. København: Ejnar Munksgaard. 122 p. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs skrifter, Historisk-Filologiske Meddelelser. 1949. Vol. 31. No. 6.

Hatt G. The corn mother in America and in Indonesia. *Anthropos*. 1951. N 46 (5–6). P. 853–914.

Jochelson W. The mythology of the Koryak // *American Anthropologist*. 1904. N 6 (4). P. 413–425.

Luomala K. Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun. Honolulu. 58 p. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 168. 1940.

Luomala K. Motif A728: Sun caught in Snare and certain related motifs. 1965. *Fabula* 6(3). P. 213–252.

Mänehen-Helfen O. Japan-Kalifornien. Zum Amaterasu-Mythos // *Anthropos*. 1936. N 30(5–6). P. 938–943.

Oppenheimer S. The Real Eve. Modern Man's Journey Out of Africa. New York: Carrol & Graf, 2004.

Rooth A.B. Creation myths of the North American Indians // *Anthropos*. 1957. N 52. P. 497–508.

Toivonen Y.H. Pygmäen und Zugvögel. Alte kosmologische Vorstellungen // *Finnisch-Ugrische Forschungen*. 1937. N 24 (1–3). P. 87–126.

Walk L. Die Verbreitung des Tauchmotivs in der Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-) Sagen. A. Die Eurasische Gebiet. Wien. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 63. 1933.

Wassen H. An analogy between South American and Oceanic myth motif and Negro influence in Darien // *Etnografiska Studier*. 1940. N 10. P. 67–79.

М.А. Болдырева

К интерпретации одного стихотворения Ситора Ситуморанга

Это сообщение посвящено двум нашим юбилярам — выдающемуся этнографу Индонезии Елене Владимировне Реву-ненковой и замечательному лингвисту Александру Константиновичу Оглоблину. Мне захотелось остановиться на стихотворении Ситора Ситуморанга потому, что Елена Владимировна, не так давно побывав на его родине, Северной Суматре, до того лично встречалась с ним. Известна увлеченность Елены Владимировны предметом, которым она занимается, ее энергия, необходимая также для дальнейших путешествий, предпринимаемых ею для пополнения знаний.

Александр Константинович, будучи замечательным, талантливым лингвистом, прекрасно знает и литературу Индонезии, впрочем, так же, как и все, касающееся этой страны (что в первую очередь хорошо известно его студентам).

Маленькая справка о Ситоре Ситуморанге для неиндонезистов: это ныне живущий представитель индонезийской поэзии 1950–1970-х годов. Его принято считать последователем Хэй-рила Анвара, главы так называемого поколения 45-го года, революционизировавшего индонезийскую поэзию по содержанию и по форме. Безусловно, Ситор Ситуморанг унаследовал от свое-

го предшественника форму свободного стиха, но в отличие от Хэйрила Анвара использовал также и традиционные формы малайской поэзии, трансформировав их по-своему, в духе своей очень современной по содержанию поэзии.

Ситора Ситуморанга называют «поэтом между двумя мирами» в том смысле, что, рожденный в Западной Суматре, в батакской общине, оказавшись на Западе, он стал человеком, мечущимся между миром западной цивилизации (преимущественно французской) и патриархальным миром родной батакской общины, окончательно не принадлежа ни к одному из них. Это стало и трагедией его личности и основным мотивом поэзии и в то же время, возможно, стимулом творческой энергии, источником, питающим его поэтический дар.

Стихотворение *Cathedrale de Chartres* (Шартрский собор) из книги стихов «Письма на зеленой бумаге» на «французскую» тему представляется мне интересным по трем аспектам: отношением поэта и религии; экзистенциалистскими мотивами и, главное, особенностями семантики.

Раздвоенность и противоречивость, свойственные поэту, характеризуют и отношение его к религии: в своем религиозном чувстве он полон сомнений и неуверенности.

Пытаясь утвердиться в своей вере, в надежде вновь обрести ее, он даже совершает паломничество в горную церковь, но тщетно. В стихотворении «Посещение горной церкви» читаем:

Снаружи в церковный этот покой
Доносилось пение птиц, прославляющих утро.
Если кто-то здесь есть, то я лишь один.
Да воздух холодный, не знающий солнца.
Аминь!

Слово «Аминь», очевидно, относится к уже умершей его вере.

Стихотворение «*Cathedrale de Chartres*» — о свершивших «смертный грех» любви в пасхальную ночь и лишивших себя тем самым возможности покаяния. Это стихотворение-полу-поэма являет собой странный сплав элементов религиозно-философских и эротических. Построено оно на контрастах, в нем явственно звучит сожаление о прошлом и неизбежность настоя-

щего; тень супружеской любви — в прошлом и страсть — в настоящем, сожаление об утраченной вере, тоска и утверждение себя в грехе.

Текст стихотворения в переводе на русский:

Заговорит ли Он в тишине ночной,
Когда падает снег и птицы от снега белеют?
Бывает, хочется вдруг сердце свое отдать
Под защиту чистой молитвы.
Боже, не встретиться боле нам
В общей молитве.
Тебе я несу любовь в глазах онемевшей любимой.
Жизнь и смерть нельзя разделить.
Она рыдала в день Пасхи,
Когда пришли мы, как пилигримы, в эту церковь,
Ее молитва поблекла в многоцветье мокрых стекол,
Христос был распят, и умолкли люди.
И этой ночью перед рассветом
И прежде, чем разошелся народ с гулянья,
В листе опавшей он рыдал,
Сквозь морозящий дождь бродя воспоминаньем.
О матери, жене и сыне, и самом Иисусе
Между желаньем и постоянством разрывалось сердце,
Моя любовь одна, и Бог ее один,
И жизнь и смерть в одно слились.
Вот такова история любви, что началась в рассветный час,
На цветочном базаре близ Собора Богоматери Парижской,
Весной, когда земля была в цветах и затуманены глаза.
Все это было в день той Пасхи,
Когда весь мир охвачен был смятением
Страсти, искушений, любви в том шуме городском
Из-за нее, из-за меня и верной жены моей.
И этой ночью, на ложе одного отеля
Под звуки чистые церковных песнопений
Проклятье страсти и милость Божия соединились,
Любовные объятья и тень любви далекой в одно слились.
Вот так случилось
В эту Пасху,
Когда земля была влажна

И лились слезы,
И раскрывались цветы...
То было на земле французской,
На земле прекрасной,
Когда Христос был распят на кресте.

[Situmorang 1989: 30–31]

Таков Ситор в своем религиозном чувстве: он полон сомнений, сожалений, раскаяния и одновременно все же утверждает себя в грехе.

Можно заметить, что стихотворение с начала до конца проникнуто сознанием вины — чувство вины является, как известно, одним из постулатов философии экзистенциализма. Влияние этой философии подтверждается также очевидным здесь и очень характерным для экзистенциализма вопросом выбора, осуществляемого лирическим героем. Герой стихотворения выбирает здесь любовь к женщине, предпочитая ее любви к Богу, т.е. осуществляет свободу выбора, диктуемого исключительно своим индивидуальным пониманием, а не традиционной моралью батакской христианской общины. И сам несет ответственность за свой выбор.

Идеи экзистенциалистской философии были с готовностью восприняты индонезийской творческой интеллигенцией, оказавшейся к началу 1950-х годов в состоянии духовного кризиса. Что касается Ситора Ситуморанга, то правомерно говорить об экзистенциалистских умонастроениях, присущих его поэзии, а не о философских идеях как таковых. Влияние этих настроений на поэзию Ситора неудивительно: именно в 1950-е годы, когда экзистенциализм получил в определенной части индонезийского общества широкое распространение, вышли первые и лучшие книги его стихотворений, на эти годы приходится расцвет его творчества (возобновившегося только через 20 лет). Мотивы этой философии оказались очень близки поэту с сознанием, разорванным между двумя мирами, с мучительным вопросом выбора, оказавшимся перед ним, поэту-скитальцу с его чувством одиночества в чуждом ему мире, поэту с его темой времени, настойчиво преследовавшей его и в то же время, как известно, характерной для философии экзистенциализма.

Стихотворение «Cathedrale de Chartres» проникнуто экзистенциалистским сознанием — чувством вины персонажей, «его» и «ее», вопросом выбора, стоящим перед ними.

Достаточно сложное для понимания и соответственно для перевода, это стихотворение, на мой взгляд, интересно все же прежде всего текстологически.

Оно построено на игре слов, двойном их значении, что очень трудно, даже невозможно передать в переводе и что можно обнаружить в оригинале только при внимательном, неоднократном прочтении.

Из текста следует, что грех прелюбодеяния совершен в пасхальную ночь, результатом чего является развод по требованию жены, «развод» по-индонезийски *pasah*, т.е. отличается от *Pasah* (Пасха) только начальной строчной буквой. На протяжении всего стихотворения, судя по написанию, речь идет о Пасхе, но по контексту речь идет и о празднике Пасхи, и о разводе. Первое очевидно: это и неоднократное упоминание распятого Христа, церкви и церковных песнопений, и осязаемая на протяжении всего стихотворения атмосфера народного праздника. То, что речь идет о разводе также несомненно: и он, и она, его бывшая верная жена рыдают по этому поводу.

В VII строфе происходит объединение темы Пасхи с темой отношений персонажей: смятение, которым был охвачен весь мир в день Пасхи, поэт представляет как происходящее с ним — лирическим героем, его возлюбленной и женой. Здесь поэт применил прием перенесения личного, частного, единичного на явление общего характера.

Двузначность текста, подтекст, прием недоговоренности и намеков, игра слов — все эти черты поэтики, столь очевидные в данном стихотворении, связаны с достаточно сложной ассоциативно-образной его системой. И все это, безусловно, восходит к фольклорной традиции малайского пантуна — четверостишия с определенной схемой рифмовки, построенного на звуковых и смысловых ассоциациях. Поскольку Ситор Ситуморанг по происхождению батак, логично предположить, что он скорее всего следует батакской фольклорной традиции. *Умнама* — название батакских четверостиший, аналогичных малайским *пантунам*. Но, очевидно, что основа этих четверостиший малайская, широко известен именно малайский пантун, и одно из стихотворе-

ний самого поэта носит название «Пантун» (а не «Умпамма»). Скорее всего разница между малайским и батакским четверостишиями — лишь в названии, а если различия и есть, то они невелики, но это предмет отдельного исследования. Важно, что названные черты поэтики приведенного стихотворения характерны для малайской в своей основе фольклорной традиции.

Подтверждает мои наблюдения то обстоятельство, что такие особенности поэтических приемов, как неоднозначность текста, наличие заднего плана, семантический фон, следующая из всего этого игра слов, вплоть до намеренной зашифрованности текста, — получили свое дальнейшее развитие в творчестве известных индонезийских поэтов 1970–1980-х годов — Сапарди Джоко Дамоно, Т. Нурхади [Болдырева 1989; Болдырева 1990].

Библиография

Болдырева М.А. Зашифрованность текста современной индонезийской поэзии // Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1989. Вып. XXIII.

Болдырева М.А. Несколько уровней одного стихотворения Т.Х. Нурхади // Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1990. Вып. XXIV.

Situmorang S[itor]. Bunga diatas batu (si anak hilang). Pilihan sajak 1948–1988. Jakarta, 1989.

Nicole Revel

Heroic Characters as Models of Leaders in Philippine Oral Epics

Each language creates the world through words, logic, abstract orders and the mediation of symbols. Each language captures the human universe, seizes it and reconstructs it by thought and by cultural views. Each society has an interpretative presence, a particular creation that the people try to make their own both empirically and intellectually in order to ensure survival and happiness. Each culture has its own worldview, reveals an interpretation of life according to an ethic, a rhetoric, and an aesthetics. The specific space of communication we propose to consider is the space of orality.

As an anthropologist, I shall attempt to understand collective and cultural views, not the mental representations nor the mental images which psychologists try to apprehend. I shall rather focus on an ensemble of ideas and values fundamental to a society, always partially or semi-consciously present in the mind of the people. To go, in an analytical way, to the core of a story, is also to go to the core of things, exploring all the latitudes of meaning. One would hope to gain access to hidden meanings, to the features of leadership and the identity of the group that the poetry exalts. An analysis of an oral/aural composition, a long sung narrative, and the spatio-temporal and socio-cultural framework which creates it leads to these hidden meanings. I propose to focus upon three distinct traditions of Southern Philippines.

1. Heroic character as a model of leadership in Talaandig-Bukidnon Epic Tradition: *ulaging*

In Northern-Central Mindanao, a landscape of high plateau opens at 900 feet above sea level, with higher yet hills scattered therein. This plateau is the ancestral land of Bukidnon people and of several Manobo groups. The plateau is bounded by Cagayan de Oro and Misamis Oriental to the North, by North Cotabato and Davao to the South, the Province of Agusan on the East and Lanao del Sur on the West. In the Bukidnon-Cotabato-Lanao borders reside Manobo groups with two distinct languages, Eastern Manobo and Western Manobo, while on the plateau, people speak Binukid and call themselves “Bukidnon”. The first monograph reporting these groups titled “The Bukidnon of Mindanao” by Fay-Cooper Cole refers to their customs and their songs [Cole 1956].

During the second half of the 20th century, after several decades of anthropological, sociological and linguistic research, together with folklore studies, several epics in this area of the Philippines were collected and published. They resulted from the efforts of father Bernad SJ in “Kinaadman” (Wisdom), at Xavier University in Cagayan de Oro, together with “Silliman Journal” at the University by the same name in Dumaguete; and others by San Carlos University in Cebu, by the Summer Institute of Linguistics (SIL), and the Linguistic Society of the Philippines. More were published by the University of the Philippines (UP) as well as Ateneo de Manila University Press, in Quezon City.

As my colleagues and I continued to collect epics we found that there is one major epic, or *ulaging* in Bukidnon and Central Mindanao; this epic has the heroic figure “Great *Agyu*”. The *ulaging* may be conceived as a “macro-epic” following A. Manuel’s typology [Manuel 1963]. But, in contrast to the epics of the Itneg of Northern Luzon, it is not made of several “micro-epics”, or rather short but complex sung narratives, lasting from 1h 30 minutes to 2h, as N.A. Respicios found out among the Itneg [Respicios 2005: 126–127]. Each *ulaging* is a long sung narrative, lasting the whole night and can be considered as one episode of this extensive mosaic that the macro-epic is making up among the Talaandig-Bukidnon and the Manobos.

Extensive inquiry and safeguarding of epics was conducted from Silliman, first by Elena Maquiso and her close collaborators, in particular a Manobo Datuq, who dedicated much of his life to the transcription and translation of the *uwaging* among the Manobos in Cotabato and Bukidnon. Following Maquiso, extensive work on oral traditions was conducted by Father Fran-

cisco Demetrio S.J and Museo de Oro staff at Xavier University, Ludivina R. Opeña [Opeña 1972] and Joy Fernandez. Also, as a young man, Victorino Saway studied anthropology at Silliman, collaborated with Dr. José Maceda in UP, and published several works. He welcomed me together with his sister I. Llesis-Saway, today the archivist at Xavier Museum, his mother Baqi Kinulintang and the whole kindred in Sungkoq. This occurred just after Datuq Kinulintang had passed away. We then started a long-lasting collaboration.

I suggest that we look at this epic as a vast mosaic where Great Agyu stands as the model of a leader. I feel we are not yet able to list, as of today, the many components that make up this extensive epic. To reconstruct it is indeed a challenging puzzle. The epic is not linear, with chronological episodes, like in a Maranao *darangen*, but rather an ensemble of long episodes of distinct narratives, making up a constellation around Agyu and a panorama of the life of his kins and affines, the Immortals in the Calm Realm, *Nalandangan*.

Agyu is, however, sang by other groups such as the Ilianen, as the epic recorded and published in 1969, by Dr. A. Manuel, attests. It is referred to by the Manobo Umayamnen, at Loreto (Agusan del Sur Province), by the Banwaon of San Luis, Pulangihon-Umayamnen (Agusan del Sur, at the junction with Bukidnon); by the groups Kirenteken of Carmen in North Cotabato and by the Manobos of Libungan and Pigkawayain (Maguindanao Province). The fieldwork and manuscript of two *uwaging* in progress, one by Rita Cembrano and another one by Jose Buenconsejo attest the above today.

Ulaging or *olaging*, *uwaging*, *uweging*, and *uwahigen*, according to the dialect, designates the epic genre. The genre is a long sung narrative performed at night, telling the heroic stories of Agyu and his extensive kindred. The characters, *ulagingen*, surrounding him, related to him, and interacting with him make up both one and many sub-plots. These epic characters are often present and are referred to in folktales, or *nanangen*, where they are narrated in prose, *mantukaw*. The characters also appear or are referred to in proverbs and wise sayings, *basahanan*.

I shall focus on the *ulaging* genre. Here the metrical composition is very sophisticated, made of heptasyllabic or octosyllabic verses. It opens with a *pamada* or *pamara*, according to the dialect, which is a call, an invocation to the Guardian Spirits, or to the singer's master, to the guardians of the voice, so that he will be inspired and will keep a beautiful and strong voice the whole night long.

The plot unfolds in distichs with a powerful capacity to describe, to evoke with an extensive array of synonyms, of parallelisms and chiasms, a singing

process in pairs highly valorized. The *sala*, sung by another person, allows the singer of tale to make a pause. But he can also be the one to sing the *sala*, revealing to his audience his personal metaphysical thoughts and psychological moods very moving to listen to and to understand.

The epic provides the people with an understanding of the ideal community life, revealing the magnificent testimony of the “Place of Peace”, *Nalandangan*, the ultimate secure fortress, on top of the mountain and the place of Immortals. *Nalandangan* is at the same time a “Place of Supreme Peace” and the “Blasting Place of Thunder” and “Home of Lightening”. Its various descriptive names suggest a serene territory on the one hand, and one irreducible, inhabited by fierce warriors who face invaders, on the other hand. A model of leadership is simultaneously highlighted. Its goal is a life in harmony between kins and affines and the moral obligation to enter a fight in case of aggression. *Nalandangan* is the place where the plot has to begin and come to an end.

Sovereignty and liberty are political concepts of outmost value in the coherent and strictly organized society of *Nalandangan*. In case of aggression, it becomes an absolute goal and an inalienable hope. Bravery in confronting the invaders coming from the forts by the sea or across the seas, in past and present days, honor in resisting, fighting to preserve the territory, the homeland of Great Agyu, and to protect his peoples are the highest ideals, as Victorino Saway emphasizes [Saway 2005: 79–80].

In the epic’s uxori-local society, the people are genuinely linked to a strong and deep spirit of kinship expressed by an absolute love and respect for Agyu’s mother, who is always heard. A dedication is felt for brothers and even more so to sisters, such as *Pigsayu* (Eminent Lady), who is coordinating and heading women’s armed forces. A deep love and admiration for Agyu’s beautiful and skillful wife, “Equal-to Full-Moon”, a master in patchworks and embroideries exists, and unconditional respect is accorded to the elders, like *Pamulaw*, who gives advice on leadership. Dedication to close relatives and the whole kindred is complemented by a constant memory of the Ancestors.

Agyu stands as a model of man, strong leader, a *Datuq*. His words are a command, his actions and decisions are the law for his group. His infallible and uncontested leadership is moderated by wisdom and great dedication. He listens to advice from the elders and from his mother; he tries by all means to fulfill the desire of his sister Tabagka when she elects the God “Who-holds-Earth-in-his Hands” for a husband. She must go through three major ordeals, including sliding down under the earth, crossing a set of blades and daggers, and passing through a pair of swinging mountains.

Datuq Migketay (Researching *Datuq*), Victorino Saway has become an accomplished singer of *ulaging* as his father was. He explains how the *Agyu* epic “provides a blueprint of the present structure of Talaandig Bukidnon society” and adds “*Agyu* is a model of man. He is a person who knows very well his cultural identity. He is a firm leader who holds the authority of his leadership. He knows his territory and is always prepared to defend and secure it from the invasion of other groups. *Agyu* upholds the concepts of peace and security for a nation” [Saway 2005: 75–84].

Traditionally, as sung in the *ulaging*, the leadership structure was unitary. A sacred black stick, *giling*, was held by the leading *Datuq* who also wore a bracelet, *takalub* and a headgear, *tangkulu*, signifying his talent to solve very serious killing cases. These emblematic signs empowered him to travel far away and mediate in very tense disputes. His judgment, ability to speak, moral authority and success in setting grave cases, in fulfilling the hopes and requests of his followers, *sakup*, negotiating contracts of marriage, *kasaloq pagasawa* (eating in togetherness), and peace pacts, all functioned to increase his legitimacy. In turn, loyalty was expected of all members in a community, one *tulugan*, and a whole territory was under his rule, *tagdatuqan*, as referred to by Nestor Menaling in his thesis on Bukidnon-Pulangiyen *Datuq* leadership concepts, values and practices [Menaling 2002].

According to J. Garvan [Garvan 1931], *Datuq* was not the vernacular term for “leader” among the Manobo groups. The former titles were *bagani*, a “war chief”, and *alimaqong*, the “supreme *bagani*”, the most prestigious killer, the one who kills to avenge a wrong done to a kin and also who runs a blood feud between communities. For Manobo and Bukidnon groups of Mindanao, a *Datuq* was the leader of a local dominant kin group comprising a village community and, in times of violence, could become a *bagani*, a “warrior possessed by *Talabusaw*”, a spirit assisting the *bagani* and increasing his bravery.

On another hand, a *talamohat* is a “ritualist”, a *baylan* is a “shaman”, whose healing power is given by an *abyan* or a *diwata* who selected him. A *Datuq* could combine the capacity to lead and the capacity to heal, but the two functions are distinct and do not necessarily combine into a leader.

Datuship is not hereditary, it is rather based on merit and competence. *Datuq* were/are elected among a group of elders or candidates and this election is complemented by a series of rituals related to the spirits; for example the ritual of introduction to the *Dumalondong* guardian spirits, the *abyan* who are going to guide the *datuq* in solving cases and maintaining peace [Gatmaytan 2002]. This ability in settling cases, *paghusay*, in being a fair and

just arbiter, is also related to their guidance and several progressive steps in accessing the function, which is also discussed by L. R. Opeña [2005 : 33–34)].

A powerful spiritual guidance is cultivated by the Nalandangan heroic characters-*ulagingen* so that they keep or regain their strength, fame, integrity and glory in freedom. Victorino Saway and Irene Llesis-Saway have recorded, transcribed and translated seven *ulaging* singing Great Agyu. This extensive work was done with the cooperation of women and men singers of tales in Bukidnon, with my guidance for establishing the first manuscripts. These episodes of Agyu are:

- *Dayan dayang ta Yandang* (Gem of the Calm Realm),
- *Tumulin Ko Kayamag* (Strong Wind) (published in *Kinaadman*, 2002, vol. II)
- *Nabayaw ha Dayuen* (Praised Sun),
- *Bunuanen Kagwasen* (Handsome Jolly Man)
- *Nikinuyug Sakilay* (Beautiful Eyebrow Line)
- *Pigsayuq*

Excerpt
from “*Dayan-Dayan Ta Yandang*”
(Gem of the Calm Realm)

A Radiant Maiden Appears to a Young Datu

<p><i>Na dini ta bunsudani</i> <i>Yangku dini tultula</i> <i>ha Dagat</i> <i>Naduluna ta bulibu</i> <i>Batal ta Pusud Linaw</i> <i>Yangku duun tultula</i> <i>Nag panalimbal da lisen</i> <i>Dun yan tagdalahuta</i> <i>bag linduwang inpulta</i> <i>Iyan da su subay din hu</i> <i>kan-u gaid anlawa</i> <i>kang gaid nabayaw.</i></p>	<p><i>hu Dagat Maaneg-egen</i> <i>ta Layagen ha Naguwat</i> <i>ha Nakinuyug.</i> <i>sa Layagen ha Naguwat</i> <i>sa Dagat ha Nakinuyug</i> <i>ta magayun datu haan</i> <i>hu pinakabug ha bangku</i> <i>hu batangan ha bangku</i> <i>tag gawa hu inbintana</i> <i>hag dagandan sa mayantaw</i> <i>hag dasen sa masalunay</i></p>
---	---

*Na sigin imu datu ka
 ha inu sa nabelengan nu.
 Sa sugun sa nalulunhaw
 Nadadalisay gaid
 Na ganin ha maanlagan kad.
 Na daw makalengay-lengay
 Daw makagayeng-gayeng
 Intagpi din hu kagra
 Inhagaw-hagawang ka
 Nag binusung sag bunsudan
 hu kadinag hu mayantaw ...*

We shall begin our story
 We shall start our tale
 with the flowing seas...
 Bounded by a whirlpool
 Round about a lake's navel
 I will sing the story
 who was sitting cross-legged
 He was seated relaxed
 He was looking by the window
 These words he muttered:
 "When might be the day,
 Shall it be at noontime,

"My dear young Datu,
 What makes you wonder?
 Perhaps an immortal one
 Maybe an Immortal being
 When you were touched
 The one looking through the
 The one looking through the slit
 Then he tapped his chest,
 He touched his heart,

The lawn was also glittering,
 a radiant Lady..."

*na inu sa naindan nu
 sa gulumbuy sa maanlag
 sa tambuay maulantaw*

*sag linduwang hu inpulta
 sag gawa hu inbintana
 tag aninggahan hu yanu
 tag anlagan hu kadinag
 ganin nag inanlagan ad en*

in the Rumbling Sea
 in the Rushing Ocean

was the Rushing Ocean
 were the Flowing Seas
 of a young Datu
 on an elevated bench
 on a high bench
 he was gazing through the slit

when a lady might come?
 when the maiden comes?"

what enralls you?

is shining below?
 is glittering below?
 by the rays of light...
 window walked elegantly,
 walked gracefully,
 as a light touched him
 as he was struck by the rays
 of a light

"I am now in presence of

2. Heroic character as a model of leader in Sama Dilaut Epic Tradition: *kata-kata*

Nomadic boat-dwelling peoples in the Islands Southeast Asia were an extensive ensemble of distinct ethnolinguistic groups made up of three different historico-socio-cultural sub-sets [Sather 1997]. The *Moken* and *Moklen* are scattered in the Mergui Archipelago along the coasts of Burma and Thailand. The various *Suku Orang Laut*, groups of seafaring nomads were found along the Malacca Strait and Riau. People with this way of life are also found along the northeast coast of Borneo and the Sulu Sea, off Sulawesi, near Western Halmahera going as far as Roti in Eastern Indonesia, and as far as offshore Arnhem Land in Northern Australia.

Following World War II, Sama Dilaut were gathering sea products on coral gardens between the Sulu archipelago and Celebes Sea, along the north of Borneo and in the Strait of Balabac. Today in the Southern Philippines some Sama Dilaut are still semi-nomadic, but most of them are sedentarized and Islamized. In Samporna and Sandakan (Sabah), some nomadic Sama people are still dwelling on boats, while others are living in villages on stilts. Because of the war in the South of the Philippines in the nineteen seventies, they became refugees from the near-by Sulu and Tawi-Tawi archipelagoes.

For the Sama Dilaut, fleeing, displacement, change and “an old theme in Sulu history and dates back to the arrival of the Taosug in Jolo” (See [Nimmo 1986; Nimmo 2001; Palessen 1985]). As anthropologists and linguists, J. Rixhon, A. Arce, K. Palessen, H. Arlo Nimmo, A. Martenot, C. Sather and I have observed the increasing presence of Taosug and Sama over the ancient coral territories of the Sama Dilaut. Pressure on the sea nomads is unquestionable. As Nimmo concludes in his latest book, “Tawi-Tawi Sama Dilaut can no longer escape the forces of change and are becoming part of an extending Muslim Sama culture” [Nimmo 2001].

Haji Musa Malabong and A. Martenot have recorded and video-taped several *kata-kata* performances among the Sama Dilaut of Sitangkai in 1975–76, and in 1995. Subsequently, I have continued the work of safeguarding and translation *in situ* of four epics, namely:

- “*Jairatul Allah*”
- “*Si Pagdatuqan Ma Duya maka si Kumulah-Intan*”
- “*Si Mahammad- Jambagan maka si Sinag-Buwahan*”
- “*Silungan Baltapa*”

Talib Sangogot and I recorded this *kata-kata* in Tubig Dayang (Princess Water), South Ubian, on October 22, 1997. This narrative sings the quest and love of a Sama Dilaut hero for his faultless wife *Mussaqa Dalmata* (Unique Pearl) and his trip to Heaven, Hell and Paradise, in the quest for her as she departed after having given birth to their son, *Datu' Mu'min* (Believing Datuq), who therefore became an orphan. A parallel story of an orphan is found in H. Arlo Nimmo's book appendix with "*Amilbagsa*" [Nimmo 2001].

Djins or *jins* are mediums and shamans. They are able to communicate with the spirits, *Saitan*, to conduct cures and certain rituals. They must find the cause of a disease or of bad luck. While they cure close to the patient and in the presence of his kin, they are calling, invoking the spirits and singing a *kata-kata*. They have to control magic spells, be knowledgeable in medicinal plants, and have the gift or ability to master and sing an elaborate repertoire.

For Sama Dilaut, *kata-kata* are extremely sacred sung narratives, known in Samporna as *suli-suli jin* for they belong to the Ancestors' realm, *Mbo'*. These chanting sessions are able to heal the sick at the psychic level, as their beauty has the power to please and appease the ancestors. Strictly memorized, *kata-kata* have to be performed without mistakes, in order not to commit offences. They are transmitted by mediums, who include men and women. Taught by a mother to her son, the apprenticeship is rigorous and cannot start before adulthood nor before the birth of a first child.

Sambahakan, a sung prelude, opens the chanted narrative and is briefly repeated after each pause. The story unfolds over one, two or three hours at night time, it can be continued on the following evening if the shaman/medium thinks it is necessary. He is lying on mats on the floor, beside the patient. This sacred performance also has the power to chase away the *Saitan* causing sickness or misfortune and to allow the patient to recover. A singing healing session *suli-suli jin acts* as an exorcism. The kindred present is silently attentive, whispering rather than speaking, and noisy children are kept away.

References to Islam are obviously present in "*Silungan Baltapa*" as well as in other *kata-kata*. However the fundamental theme is the loving relationship between husband and wife when their first baby is born, together with the relationship to the ancestors, the souls of the departed ones, which are "a continuing source of love, support and ideals transported in death to a new level of being". "Leaving the living world, the deceased becomes a transcendental personality, escaping forever the contingent time of earthly life and death and so returns to the original ancestors created by Tuhan. They survive through their offsprings, provided that the latter remember and honor them" [Sather, 1997].

The living relatives visit and talk to the ancestral spirits, and offer them some quids, cigarettes, perfumes and pennants. The spirits are asked for assistance, protection and support during, for example, a fishing venture, or to cope with the daily difficulties in their lives. The visitations occur by their tombs, *tampat*, in island-cemeteries such as Bilatan in Panglima Sugala or Sitangkaï [Martenot 1994; Martenot 2005]. *Amakan sumagat*, “feeding the soul”, is a ritual to comfort the deceased, a communion to renew the ties between the living and the ancestors, and acts to reactivate their virtual presence in living memories. As the *jin* has a direct relation with a personal spirit-helper, “each person has a direct link with the “souls of the ancestors,” *Kemboq-ëmboqan*, who uphold the moral order and visit their descendants with punishment in the event of wrongdoing”.

Conjugal love, physical and moral beauty of the hero and his beloved wife, loyalty and courage of the spirit-sister and a highly prized maternal love are fundamental values among Sama Dilaot. The nuclear family unit, the delicate and devoted love of a son or a sister, and respect are present in dyadic relations: mother-son, mother-daughter, sister-brother, daughter-mother, husband-wife, and mother-father-child are particularly intense and express the *Addat*, the moral code and code of behaviour.

Husband-wife relations are bound by “love and affection”, *kasilasa* (<skt : *rasa*), and an “intense physical longing”, *makahansul atai*. “Compassion, mutual help and concern”, *maqaseq*, are strong bonds, because husbands and wives have complementary activities within the house group and at sea. A sense of responsibility and a “sensitivity to obligation of reciprocity” *magbuddi*, is very needed for the survival of their nuclear family.

Infants, *ondeq-ondeq*, and children are objects of intense affection and constant care by their parents, with an open expression of feelings by both mother and father. No one is more pitied than orphans, *ilug*, and a childless couple or parents who have lost children in infancy. Among siblings love has to be always marked by respect to an elder brother or sister, for such is the principal leader and spokesperson for the younger siblings. Consanguineal ties often take over the affinal ties. Marriage, however, opens a series of siblings-in-law relationships which are very precious and assure “mutual help”, *tabang-manabang*. Gifts and return gifts create a social and cosmic web involving kins and affines, neighbors and friends, the living and the ancestors, people, spirits and *Tuhan*, the supreme deity.

Around the heroic couple, *Silungan Baltapa* (Meditating-in-a-Refuge) and *Mussqa Dalmata* (the Only Pearl), the story unfolds with four pauses providing the main parts of the narrative. Principal characters include the hero’s

mother, *Ugbusan Sahaya* (Source of Light) and his sister, *Muslim Magkapala* (Supreme Muslim Lady), the unique newly born son of the couple, *Datu' Mu'min* (Faithful-Datuq). Also present are the helper of the hero, the servant of his mother, the *Nuli* birds, omens and messengers, the tiny cockatoo carrying the *santol* fruit, and the enemies, *Datu' Misil Balan* (All-Powerful-Iron-Datuq), Pirates, and the two huge *Galura* birds.

In 210 stanzas (49 pages in *sinama*) the plot unfolds. In Part I and II, after the prelude, the *wali jin* sings the initiatic Voyage of the hero made up of five trips (on earth, in the sky, on earth) and five fights (on the sea, on earth and in the sky). In Part III, the *wali jin* sings the about beauty of the pregnant wife, about her desires always fulfilled and the birth of a son, gifted, as is his father, with supernatural power.

As the wife passes away three weeks after giving birth, the laments and funeral ceremony are described (stanza 137, p. 32). Then the Voyage to the Hereafter takes place (stanzas 154–185, p. 37). The reference to the “*Judgment of the Ladder*” (stanza 169, p. 40) opens part V and celebrates God’s appearance and the teaching of His healing, which is redemption. The mystical quest for Silungan Baltapa’s wife in Hell and Paradise marks the last part of the *kata-kata* and reveals the sublimation of a deep earthly love.

The model is that of the spiritual Voyage of Muhammad ascending to Heaven, the hero’s night voyage to Heaven and his final prayer to Almighty God to be granted with the gift of the redeeming souls in order to bring back to earth his beloved, sinless wife. Then husband and wife meet again, after which follows two separate Journeys of return to earth, to the “Island of Grace and Love”, the maternal island. Then comes the moment of performing the proper healing ritual, invoking the name of God. This episode is followed by the awakening of *Mussaqa* and the recovered happiness of conjugal love. The epic closes on the image of maternity.

The epic “*Silungan Baltapa*” is part of the stories on the theme of the Ascent to Heaven which are influenced by the narration of “*The Book of the Ladder*”, *Liber Scalae*, just as the *kata-kata* “*Amilbangsa*” sung in 1966, recorded and summarized by H. Arlo Nimmo [Nimmo 2000: 234–244].

According to the singer of tales, Silungan Baltapa is a Muslim believer who has passed the test of the Judgment of the Ladder. This is why he is allowed to see the suffering experienced by the sinners in Hell, then to proceed to Paradise in quest of his wife where they meet under the shade of a huge tree. He persuades her to return to Earth, for he has committed no sin. God grants to the accomplished and successful hero his most cherished wish, to bring the “soul”, *nyawa*, of his beloved wife back to earth.

Pre-Islamic components remain, especially the very powerful interpersonal relationship at the core of the nuclear family and of the closest kindred, that is the siblings and their affines, *ipal* and *bilas*, which Nimmo calls “the family alliance unit.” The *Pagmunda* is a group of boats traveling or mooring together. It is not a corporate group, for each family remains independent of the larger unit, as Nimmo clarifies. A group of married siblings are usually found moored together and assisting one another in work and ceremonies.

Sama Dilaut leadership *nakura*, or *anakura* (Sibutu dialect), is inherited from the father as a former *nakura*. A man acts as a “leader” of a temporarily formed unit, but will relinquish his leadership to his son or his son-in-law as he becomes older. In this nomadic and/or semi-sedentary society, leaders are never permanent. The ideal pattern is to align with siblings, but leadership is likely constantly changing. A *nakura* emerges according to the contexts and the activities, through innate personal qualities and a charismatic personality, and by demonstration of skills and masteries in fishing, boatbuilding, and so on.

Sama Dilaut leadership is subject to change, just as all positions are subject to change and just as the composition of the family alliance unit changes because of the frequent movements of the nuclear families over the sea. Nowadays, because of sedentarization, instead of sailing away, parties in dispute must try to reconcile.

In a sedentary settlement like Bangau-Bangau in Sampornah, as observed in 1979-80 by C. Sather, every senior house-leader is expected to have a knowledge of *Addat*, the Customary Law, and to use it to settle disputes between his followers. This is something akin to a *Panglimaq*, an arbiter as found among the Palawan people, as we shall see later, but with less permanence. Among the Sama Dilaut, the *nakura* can act and decide as a *Hukum*, a Judge.

Among the Bajau Laut *Addat* is taken into account in highly personalized terms for it is linked with natural phenomena, good health or disease, well-being, and good or bad luck. Hence if dissensions and disputes are part of human existence among sea dwelling groups, one solution to trouble is to leave instead of fighting. In such cases, the family units are constantly recomposing, while among the sedentary coastal groups submitting to conciliation is appropriate in order to avoid calamity, sickness and dangers for oneself and/or one's kins.

Addat is distinct from *Agama* as the former deals with personal habits, behaviors and interpersonal relationships, while the latter deals with respect of the rules of rituals, prayers and propitiation. “*Addat* embodies more general moral values and provides a measure by which personal conduct may be judged in moral terms” [Sather 1997].

Excerpts from
 “*Silungan Baltara*”

The Journey to Heaven of a Beloving Sama Husband

E - - - q
O, sahabbat, maingga ka anganaw?
O, ari aqa dunya
o, bantug ia pasumba
lual ia kawasa
palimbang min - - - - Allah - - - -
uy,uy,uy,uy,uy,- - - u-u-u-u - - - i.

Halam beneaq-beaq
pinaragan na kuraq
ni sindung kayu langa
ubus peqen tomecca
masindung kayu langa
ni engkotan na kuraq na
Silungan datuq langka
boq na maglenga-lenga
tuy mag - pu - - lak - - mata -
uy,uy,uy,uy,uy, - - u-u-u-u - - - i.

E - - - q
Si Mussaq denda pataq
poteq lumaras kassaq
lollon pette mamaq
o, maglalepan tendaq
min kollong anggautaq
si panaw kelong-kelong
gaqi ta toman rongdong
subai ni laman patong
minsan manekot lendung
tahi - nang du - -u - - so - letong - -
uy,uy,uy,uy,uy, - u-u-u-u- -i.

E - - - q
la lapal bahasa
o, Silungan datuq langka
dayang ėmbanan nu ru aku
ari dangan-dangan ku
endaqun giq baran ku

E - - - q
She asked the angels around her:
“Oh, Angels, what are you looking for?
Oh, someone from Earth
is coming
to offer a supplication
whose power is uniquely
granted by God.”
uy,uy,uy,uy,uy,- -u-u-u-u - -i.

She did not listen.
She rode her horse on a gallop
to the shade of the tall Tree.
When she reached
the shade of the tall Tree,
she tethered the horse.
Silungan, the demanding Datu’,
looked around searching.
Then their eyes met.
uy,uy,uy,uy,uy, - -u-u-u-u - i.

E - - - q
Mussa’, the lovely lady
with a white complexion
as transparent as glass,
Oh, with lips as red
as the juice of the quid,
with veins on the neck
as an undulating ribbon,
walked so gracefully.

She was glowing so brilliantly,
 one could not catch a glimpse of her,
 even with a furtive glance
 from a shaded place
 uy,uy,uy,uy,uy, - u-u-u-u- - i.

E - - - q
 Silungan, the demanding Datu',
 said:
 "Beloved, you have left me
 in such loneliness.
 Look at me
 I became so thin,
 deeply worried and
 longing for you!"
 uy,uy,uy,uy,uy, - u-u-u-u- - -i.

3. Heroic character as a model of leader in Palawan Epic Tradition: *tutul*

Since 1970 among the Palawan Highlanders, I have shared the beautiful experience of many long sung narratives. The experience has inspired many of my works. It has also been the starting point for many quests and queries, and various further research in the Philippines and in the Nusantara area.

In contrast to Talaandig-Bukidnon whose social organization is closer to the hierarchical pattern of the Tagbanuwa, the Palawan have an egalitarian society, where the notion of *pägibutän*, "the one who has followers", *mängingibut*, is prevalent. A leader is also chosen as a judge, *ukum*, for his competence in resolving cases, in setting up contracts and agreements, *maqupakat*. In recent years the word *pänglima* is used instead of *pägibutän*. Oral history tells us that they had to kneel on both knees and shake hands with a handkerchief to honor a *Datuq* — a title below *Sultan* and *Raja*, in Muslim hierarchy. This is a gesture expressing an "oath of allegiance", *mämälök*. There are *Pänglima* confederating seven to eight hamlets or groups of neighbors, *säng kärurung*. A hamlet, *rurungan*, or *sitio* in modern administrative terms, is a group of five to ten houses composed of nuclear families under the responsibility of an elder, *mägurang*, a man who is the father or the uncle of a group of sisters and/or first cousins assimilated to classificatory sisters. His

role is to maintain peace and harmony between kin and affines, mainly between the sisters and their husbands. As a matter of fact, his sons-in-law come to “paste” *adat üt mämikit*, and are *de facto* under his control because of the uxorilocality rule. When too old, this man shall withdraw and a younger, but mature and talented man shall take the responsibility and assume the role of arbiter in the hamlet.

In order to become *pänglimaq*, one has to master the *adat*, the Customary Law. One has to be able to think and discuss, using very elaborated figures of speech, so as to elegantly solve the various daily disputes and conflicts, *banta*, and make agreements, *isun*, in the local group and between neighboring groups.

The “*Kudaman*” epic which was the first epic I heard and subsequently partly published in 1983 (the 2nd of seven nights) illustrates this style in “leading” a group as the plot is progressively building up a sororal polygamy and the repetitive confrontation with raiders coming from the high sea to abduct, *mägagaw*, the hero’s wives.

The exemplary behavior the *pänglimaq* embodies is one of a very quiet, but extremely handsome and seductive person, and one gifted with magical powers. He is modest, *mäqasip üt ibang taw*, and calm, two necessary qualities when dealing with very aggressive and hegemonic pirates, Ilanän and Bangingiq, coming from Mindanao, Sulu or Borneo. This is a tactical device coupled with another very much needed and highly valorized quality in this ancient socio-cultural context, self-control as he endures, *mäsandal*. For Kudaman is confronted by the arrogant and aggressive, *mäqisäg*, pirates, Ilanän, who used to come to the coasts of Palawan to raid, *kumandäw* and enslave the people, *mänguripän*, capturing them, *agawän üt taw*, for labor force and profit.

Another important quality for a Palawan “model of man” is to avoid physical violence by all possible means; to negotiate peacefully, to think and discuss elegantly *mägbisara*, instead of entering the fight, a moral mistake. As a matter of fact, to disobey the law of the supernatural powers or of the people, *mälbi*, and use violence, *käqisägan*, is not only wrong towards the others but especially towards *Ämpuq*, the “Weaver of the World”, *Nägsalad*, and towards other forces, *Upuq Kuyäw*, “Grandfather Thunder” for instance, as it is sung in “*Mämiminbin*” [Revel 2000].

Excerpt from “Mämiminbin”

A Shamanic Voyage towards Grandfather Thunder

*Hin atin känyä baq dingganän yä nä näpäspuk säntin tibat
kilat lang ät palad tikäd
Had kunuq täyän tibat kumintas näng sulburan in bä.
Atin nägkantar lang duqut päntaran ni Upuq Kuyäw in.*

*Hin änu takuq känyä si Labit banar näglänlahyun suminläd
pitung lapis duräng linägdangan yä bä.
Hin atin kunuq bä.*

*Hin sugiran ku bä ikäw misan lingkäp mu nga lungsud atin
täyän kunuq ibutän tä nga ikäw in bä.
Hin känyä baq dingganän yä nä gasi näpäspuk säntin
Hin kidlap lang ät palad tikäd kunuq bä.*

*Hin atin näng limas nägä ät bituwän atin sarung ät ängkap
ät bälänsyung yä känyä diki närusapan ät mämaqan in bä.
Tibat mägtityäg lagi duqut dyämbutan ni Upuq Kuyäw batän dimu bä.*

*Hin atin änu takuq känyä kwan ni Upuq Kuyäw dyangan bä kwantin in bä.
Hin mägisun tä ät mänunga sälus.
Na si Upuq dyangan mägbunuq täyän dimu bä.
Känyä bä isyän yä säputangan yä ägapän yä nä lamang Upuq yä bä.*

*Hin batän baq riyasan yä nä säntin päringan rurupanan ät upuq yä
änu takuq ryaban mu
Hu känyä nägkänrub lang дәläg kunuq in.
Inamulan näga ät дәläg ulu ni Upuq Kuyäw in bä.*

At this very moment, Labit hurls himself [in space],
the soles of his feet are like flashes of lightning.
The story says, he flies as straight as a swarm of bees.
You can hear only the sound of his feet landing on the entrance platform
of Grandfather Thunder's abode...

And what do you think happened to him?
Labit went up and entered straight into the abode and went through the
seven levels.
So the story tells us.

I tell you that even if you go around the world, I will still try to catch you.
As for him, he instantly shot into space.
From the soles of his feet come flashes of lightning, the story says.

The sheath of his sword touches the stars
And he has not even chewed a quid...
It is as if he has always been standing there on the entrance platform
of Grandfather Thunder's abode.

What is going on? says Grandfather Thunder. Don't act like this.
Let us come to an amicable agreement!
My Grandson, stop making war. That is my wish.
He took his scarf and went up to the young man.

And when he fanned the young man's face with his scarf,
what do you think he was sweeping away?
The story tells us that there was rumbling, there were flames.
Grandfather Thunder's head is engulfed in flames.

Over six nights (in particular during the 1st and 2nd nights), the “*Kudaman*” epic presents several blood pacts, *sängduguq*, sealed, an exemplary tactic for dismissing and neutralizing rivalry and potential conflicts. With the pact comes the obligation to make a gift of personal belongings (either a dagger, a sword or a ring) and unfailing loyalty, as well as the obligation to receive a return gift. This is part of the “custom of sharing”, *adat üt pägbagi* and *pagkäsi-käsiq*, a “tie of affection”.

In the epic the hero pretends to accept the idea of “sharing” all of his wives with the pirates. In fact, he has no such intention. This is a subterfuge, an art to avoid conflict, *bulagän üt bunuq*, in silent disagreement, *mägbiling*. However by an elegant address to his wives, he appeases their anxiety and foils of his adversaries. Hence, in order to avoid conflict, everyone has to act and sound silent and polite.

However, in the case of “wives stealing” and adultery, war is inevitable. But the hero will be the last to enter the fight. His behavior towards his enemies will be as a generous, peaceful and compassionate “model of man”, dismissing violence and aggression. In order to become friendly the former enemies will make an offering of gongs, *mägungsud üt agung*.

Excerpt from
“*Kudaman*”

K. Hin sinu-sinu tipusäd ku dakän atin ipasäwa ku päsi dakän atin äsawa ku in.

Hin sägwaq mägbunuq kaj ga mändiq ku bäng banar mägsalaq ku si it Nägsalad in Kudaman in.

T. P. *Hin dakän mänä bä dagbäs ni Tuwan Putliq dakän ari pinägtawan kä dakän änu takuq tägdupang dakän in.*

Hin kädjä batän bä dimju ämbä lang kunuq sälus bäng äpat djä bäng banar

kaja na lang itimbagmu bulanan mung bäng banar in

Hin mägdapraj mänäbang banarin sälus

Hin lujuq üt mata djä pägbalukän djä mänä tuq in.

L.K. *Hin ari Linamin kunuq üt Käginuwan misan kunuq pänarimsim in. Hin dakän kwan jä dimu sälus baq gasi bäng ukanän bäng banar märaq üt baq kisju mägäripuru in tägäjän sju lang in.*

K. “I too looked for wives. To all those who are my brothers, I would give to wife my own wives.
But to war is what I absolutely forbid, otherwise, I would be committing a mistake against the Weaver of the World”, says Kudaman.

T.P. “As for me, says Tuwan Putliq, my husband, why would I behave badly?”
As for them, all four of them, how could one get rid of one or let go of another.
Their charming eyes are overwhelming and truly they are full of grace.

L.G. The Lady of Ginuqu Tree says: “It does not matter, elder sister, it would be just as badly seen if we were discourteous. Let us see”.

(Pp. 122–123)

Concluding remarks

I have taken into account three different national cultural communities from Mindanao, Tawi-Tawi and Palawan which represent indigenous animist groups now being Christianized or Islamized. I observed that “leadership” has different forms and modalities within the three groups in spite of similar favored affinity systems, namely a symmetrical exchange and uxoriality rule. From strongly held leadership, with Datuship, and “Great *Agyu*” as the reference among Talaandig-Bukidnon and Manobos groups, to the fluid, impermanent and flexible leadership exemplified by the *nakura* among the Sama Dilaut, there is a clear distinction in the very notion and exercise of leadership. One is conflict and war oriented, the other is fleeing, avoiding violence and conflict. With the *Pägibutän* or later the *Pänglimaq* among the Palawan, who’s leader and headman arbiter of the hamlet rather than a leader in a stricter sense, comes another way of answering the question of how a society can be regulated coherently and harmoniously in order to control and eventually totally avoid violence.

I foresee that many other answers would come to light if we would explore the views about leadership among the Subanun, the Tagbanuwa, the T'boli, the Kinaraya, the Maranao, the Tausug, the Maguindanao, the Ifugao, the Kalinga, the Itneg, through their social organization, Customary Law, and ethics as conveyed by the long sung narratives.

References

- Cole*, Fay Cooper 1956. The Bukidnon of Mindanao.
- Gatmaytan*, Augusto B. 2002. The Manobos of Agusan del Sur: Notes on Datuship // Building Bridges: The Development of a Leadership Training Program for Indigenous Youth. Children and Youth Foundation, Makati, pp. 21–35.
- Garvan*, John M. 1931. The Manobos of Mindanao. United States Government Printing office, Washington.
- Macdonald*, Charles 1977. Une Société simple. Parenté et Résidence chez les Palawan (Philippines). Institut d'Ethnologie, Paris.
- Manuel*, Arsenio E. 1973. Manuvu Social Organization. University of the Philippines, Quezon City.
- Manuel*, Arsenio E. 1969. Agyu: The Ilianon Epic of Mindanao. University of Santo-Tomas Press.
- Maquiso*, Elena 1969, The Ulahingan, a Manobo Epic. Silliman Journal, Vol. 16, n. 3, pp. 227–238; Vol. 16, n. 4, pp. 360–374.
- Menaling*, Nestor 2002. Bukidnon-Pulangiyen Datuq Leadership System. Unpublished MA Thesis, Ateneo de Manila.
- Nimmo*, Harry Arlo 2001. Magosaha. An Ethnography of the Tawi-Tawi Sama Dilaut. Ateneo University Press.
- Opeña*, Ludivina Ravidas 2005. Polygamy, Family Life and Tribal Culture among the Bukidnon. Kinaadman, Vol. XXVII, pp. 25–36.
- Respicio*, Norma A. 2005. Dulimaman, the Itneg Epic. // Literature of Voice. Epics in the Philippines, Nicole Revel ed. Ateneo de Manila University, Office of the President Publication, Distributed by Ateneo de Manila University Press, Quezon City. 34 photos and video disk, pp. 125–146.
- Revel-Macdonald*, Nicole 1983. Kudaman. Une épopée Palawan chantée par Usuj, La Haye/Paris, Mouton, Les Cahiers de l'Homme), 385 p., 11 illustr. A. Fer, 1 disque 33t.
- Revel-Macdonald*, Nicole 1992. Kudaman, Isang Epikong Palawan na Inawit ni Usuy. Traduction de E. B. Maranan et N. Revel-Macdonald, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 401 p.
- Revel*, Nicole 2000. La quête en épouse. Mämiminbin. Une épopée palawan chantée par Mäsinu / The Quest for a Wife. A Palawan epic sung by Mäsinu, Paris, Editions UNESCO, Langues & Mondes-L'Asiathèque. 440 p., [édition trilingue palawan-français-anglais], 1 CD, illustrations graphiques, 8 photos de Quincy Castillo.

Revel, Nicole 1993. Problématique de l'épopée. Routes terrestres et maritimes // Les Routes de la Soie. Patrimoine commun, identités plurielles, UNESCO, Collection Mémoire des Peuples, pp. 99–109. 1996b,

Revel, Nicole 1996. Kudaman. Oral Epic in the Palawan Highland // L. Honko, special ed. Oral Tradition 11/1 (October 1996): “*Epics Along the Silk Roads*”, pp. 108–132.

Revel, Nicole 1998. “C’est comme dans un rêve...” Épopées et chamanisme de chasse. Ile de Palawan. Philippines // Diogène, numéro thématique: “Les Épopées, Littératures de la Voix”, n° 181, pp. 7–21.

Revel, Nicole 1998. “As if in a Dream...”: Epics and Shamanism among Hunters. Palawan Island, the Philippines // Diogenes. “Epics: Literatures of Voice”, N 181, vol. 46/1, 159 p. Berghahn Books, New York-Oxford, pp. 7–30.

Revel, Nicole 1998. “Épopées: Littératures de la voix”, Diogène, Revue internationale des Sciences humaines, n. 181, janvier-mars, 136 p.

Revel, Nicole *Diogenes*, “*Epics Literatures of Voice*”, Number 181, vol. 46/1, 1998, Berghahn Books, New York. Oxford, 159 p. Ed. en arabe, 2000; en chinois, 2001.

Revel, Nicole 1999. Epic singing in Palawan Highlands (Philippines), vocal and musical styles // *Inter-cultural Music Studies*, vol. 11, K. Reichl (ed.). [International Workshop on Epics: Performance and Music, 7–10 September 1997], Verlag für Wissenschaft und Bildung, (VWB) Berlin, pp. 191–210, 10 illus.

Revel, Nicole 2001. The Teaching of the Ancestors. Conference on “Literature of Voice: Epics in the Philippines // *Philippines Studies*, and in Budhi, Ateneo Research Publications, Quezon City, pp.183–195.

Revel, Nicole and D. Rey-Hulman, eds. 1993. Pour une Anthropologie des Voix. INALCO-L'Harmattan, Paris, 375 p.

Revel, Nicole, ed. 1993. Épopées. Cahiers de Littérature Orale n. 32, INALCO, Mars, Paris, 205 p.

Revel, Nicole, ed. 2005. Literature of Voice. Epics in the Philippines. Ateneo de Manila University, Office of the President Publication. Distributed by Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 236 p., 34 photos and video disk.

Revel, Nicole and Mäsinu Intaräy 2003. Littératures de la voix 1: Le chant d'une épopée palawan. Mäminbin. CDROM trilingue (Palawan/Français/English). Conception & Réalisation: Nicole Revel. Programmeur: M Jacobson, LACITO. Liens d'Hypertexte: C. Michelet, Ph. Grison. Production: LMS, CNRS-Images, Meudon.

Revel, Nicole 2005, en collaboration avec H. Arlo Nimmo, A. Martenot, G. Rixhon, T. Sangogot, O. Tourny, *Le Voyage au ciel d'un héros Sama / The Voyage to Heaven of a Sama Hero*. Silungan Baltapa, Geuthner (édition trilingue: Sinama, français, anglais). Paris, 370 p., 4 photos noir et blanc, 1 DVD video (1 fichier son: le chant en intégrale + 1 diaporama de 110 photos couleurs montées en 72 planches accompagnées d'un récit en français et en anglais). Gérard Rixhon

Rixhon, Gérard 2005. A Journey into Sama Literature // *Literature of Voice. Epics in the Philippines*, N. Revel ed., Ateneo de Manila University, Office of the Presi-

dent Publication. Distributed by Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 34 photos and video disk, pp. 23–58.

Sangogot, Talib Lim 2005. Tawi-Tawi Sama Voice // Literature of Voice. Epics in the Philippines, N. Revel ed., Ateneo de Manila University, Office of the President Publication. Distributed by Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 34 photos and video disk, pp.59–73.

Talib Sangogot, Haja Masaqat Sangogot, Haji Musa Malabong, Alain Martenot, Nicole Revel: 1995–2000, Typescripts of several epics from the Sama, the Sama Dilaut and Taosug in Tawi-Tawi, Ateneo Oral Epics Archives, Quezon City.

Sather, Clifford 1997. The Bajau Laut. Adaptation, History, and Fate in a Maritime Fishing Society of South-eastern Sabah. Kuala Lumpur, Oxford University Press.

Victorino Saway, Irene Llessis-Saway, Nicole Revel 1993–2004. Typescripts of seven epics of Agyu cycle. Ateneo Oral Epics Archives, Quezon City.

Е.В. Ревуненкова

Лодка, камень, гора в малайском мире

У малайцев и других народов региона, жизнь и благополучие которых зависит от моря, существует разработанная система терминологии для обозначения различных типов судов. Общее малайское название судна, корабля или лодки *пера(x)у* вошло в международный лексикон, и в переводах с малайского, в том числе на русский язык, остается в своем оригинальном виде. Имеется много видов *перау* [Horridge 1985, 1986]. Часть из них в натуральную величину представлена в морском музее Джакартского порта. Наибольшее распространение на Малайском архипелаге «получили парусные суда типа прау с наборным корпусом. Для шпангоутов использовались стволы дерева с естественной кривизной. Деревянные части пропитывались смесью из рыбьего жира и извести. Корпус обшивался досками, главным образом, из тика. Вместо гвоздей часто применялись деревянные клепки, поскольку железо было относительно дорого, слабо закалено, плохо входило в твердую древесину и быстро ржавело в воде с повышенной соленостью. Нередко вместо клепок доски прикреплялись к шпангоуту волокном из кокосовой пальмы, затем пазы просмоливались. Такелаж очень прост. Паруса растягивались на длинных ряях. Материалом для парус-

сов в древности служила пальмовая рогожа» [Воробьев, Погадаев 2000: 78].

Особая роль мореплавания и лодки (корабля) у народов малайско-индонезийского региона отчетливо проявляется в социальной сфере. Существование лодки (корабля) восходит ко времени праавстронезийской общности, т.е. V–IV вв. до н.э. Реконструируя черты социального устройства австронезийцев, С.В. Кулланда отметил, что корабль у них мог быть самоудовлеющим названием административных и социальных единиц и просто совпадать с последними. Рефлексы этого далекого времени предков-мореплавателей сохраняются и по сей день у обитателей не только приморских областей, но и внутренних горных районов [Кулланда 1992: 39–40]. В протоавстронезийском языке слово, обозначающее лодку, реконструируется как *bangka* или *baranggay*. Это слово в современных общностях, говорящих на австронезийских языках, обозначает как лодку, так и дом, домохозяйство, небольшую социальную единицу. Понятие лодки употребляется как распространенная метафора для выражения некоей упорядоченности пространства и правил, определяющих иерархические отношения. И то, и другое очень важно на борту корабля [Waterson 1991: 93 со ссылками на литературу]. Лодка, корабль являются синонимом дома, общины в буквальном смысле слова у так называемых морских кочевников — оранг лаут, оранг селитар, которые живут в лодках и занимаются рыболовством, сбором моллюсков и другими видами морского промысла. Пока юноша не обзаведется собственной лодкой, он не может вступить в брак. Жители других островов и архипелагов также отождествляют понятия корабля (лодки) и деревенской общины. На островах Танимбар, Кей, Амбон, Флорес место, деревенские каменные площадки, где проходили общинные собрания, имели форму корабля, а старейшины и все уважаемые члены общины рассаживались в них как в ритуальных кораблях. На о. Танимбар община-лодка с собственным именем ассоциировалась с большим ритуальным судном, имеющимся в каждой деревне. На нем стоял алтарь, посвященный верховному божеству. Это был ритуальный центр деревни. На церемониях, связанных с установлением или возобновлением межобщинных (деревенских) связей, жители соседних деревень представляли на лодке «лодочный танец» [Vroklage 1936: 712–

714, 717, 726, 729; Waterson 1991: 49]. На о. Мадуро старейшина общины называется старинным термином *rangghitek* — рулевой плота [Vroklage 1936: 734]. У филиппинских народов (тагалов, бисая, ибанагов) деревенская община также уподоблялась кораблю, а старейшина общины назывался капитаном корабля [Vroklage 1936: 747].

Такое положение кажется естественным у обитателей прибрежных областей. Но подобные же представления присущи и некоторым народам, населяющим внутренние горные массивы. Тораджи Центрального Сулавеси, считают себя членами одного домохозяйства, называемого «судно», «корабль» [Vroklage 1936: 730]. Горцы острова Сумба, не связанные в своем быту с морем, в танцах-пантомимах изображают, как нужно сесть в лодку и как грести [Бернова 1972: 60]. У одного из индонезийских племен — ями, живущего в горах Тайваня, — имеются мужские объединения, называемые «союзы экипажей лодок» [Чигринский 1993: 22]. Современная каменная площадка, предваряющая вход в каро батакскую деревню Лингга (Сев. Суматра), также по форме напоминает корабль (личное впечатление 1999 г.). Можно сказать, что «лодочная символика» характерна для всей островной части Юго-Восточной Азии [Manguin 1986].

Отражением значимости корабля (лодки) является Морской кодекс малайцев (*Undang-undang laut*), составленный в Малаккском султанате в конце XV — начале XVI вв. В нем корабль рассматривается как миниатюрная модель малайского государства с безусловной централизацией власти во главе с капитаном корабля [*nakhoda*], который уподобляется верховному правителю на суше. Система правовых отношений на корабле дублирует правовые нормы, принятые в Малаккском султанате. За верховным правителем — капитаном — следует рулевой — *jurubatu* — или помощник капитана — *jurumudi*, который имеет функции премьер-министра — *бендахары (bendahara)*. Главный штурман — *та'лин Besar* — имеет полномочия имама (*imam*) и начальника полиции — *теменггунга (temenggung)*, а корабельные старшины (*tukang*) приравнены к придворным — *сидасида* [Шаповалова 2004: 310]. Дома, особенно их крыши, на огромном пространстве от Суматры и Калимантана до Новой Гвинеи и островов Океании имеют форму лодки, иногда пере-

вернутой. На острове Танимбар передняя и задняя часть коньков крыш называется соответственно передняя и задняя мачты [Vroklage 1936: 712, 716–717, 725, 730]. Не только жизнь, но и погребальные ритуалы у многих народов стран Южных морей ассоциируются с понятием лодки [Moss 1925]. Умершего помещают в гроб, имеющий форму лодки (народы Молуккских островов, бахау, кенья и кайяны Центрального Калимантана и Саравака, тораджи Центрального Сулавеси), в четырехугольные каменные урны или ящики (о. Сумба), специальный домик мертвых, также по форме напоминающие лодку (о-ва Танимбар, Моротай, каро батаки Северной Суматры). У тораджей и сумбанцев они называются соответственно *kalamba* и *kabang*, что означает «лодка» [Vroklage 1936: 724, 727–729, 736]. Обряд захоронения в лодках у народов малайско-индонезийского региона имеет широкие типологические параллели в системе погребального культа и мифологических представлений славянских народов в древности и скандинавских народов в IX–XI вв. [Анучин 1890; Петрухин 1980: 79–91]. У тоба батаков еще в XIX — начале XX в. были разные способы погребения, в том числе и в деревянных гробах-лодках, каменных саркофагах в форме лодок. В настоящее время тоба батаки не хоронят умерших в лодках-гробах, но на современных могильных склепах, встречающихся по всей территории расселения этого народа, имеются каменные скульптуры лодок, которые я видела неоднократно во время работы среди батаков в июле 1999 г. Каро батаки хоронили умерших в деревянных гробах-лодках. Модели таких деревянных гробов в виде лодки-птицы и лодки с крышкой — *pelangkah (pelakah)* — имеются в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). В числе многих других предметов эти модели были подарены музею немецкими собирателями: в 1897 г. Георгом Мейсснером — администратором Делийской табачной компании на Суматре, и в 1904 г. Карлом Машмейером — служащим той же Делийской компании (№№ 381-В- 54, 855-9а).

Особую роль в погребальном обряде каро батаков в прошлом играли ритуальные «корабли мертвых» с деревянными скульптурными изображениями так называемого капитана корабля и персонифицированных душ умерших. Такие корабли пускали вниз по течению реки, и капитан, таким образом, сопровож-

дал души умерших в потусторонний мир. «Корабли мертвых» у каро батаков с их атрибутикой и символикой (корпусом, представляющим собой соединение птицы-носорога и хвоста водяной рептилии, тремя мачтами, изображениями проводников в иной мир и душ умерших) служили выражением шаманского комплекса и соответствовали шаманской лодке — средству передвижения шамана в экстатическом путешествии в подземном мире у народов с развитой системой шаманизма [Волкова 1961; Ревуненкова 1974: 167–180; Яхонтов 1997].

У тоба батаков, по-видимому, не было практики спуска на воду ритуальных «кораблей мертвых», но подобные корабли — очень распространенный орнаментальный мотив на традиционных тканях у тоба батаков, так же как у народов Южной Суматры [Steinmann 1937: 122–137; 1941: 149–205; Damm 1958: 67–73]. У нгаджу даяков (Южный Калимантан) в прошлом мужские гробы имели форму лодки, нос которой изображал птицу-носорога — символ божества Верхнего мира, а корма — хвост рептилии (змеи) — символ божества Нижнего мира [Schärer 1946: IX, Abb. 7]. Имеются у нгаджу даяков и ритуальные корабли духов, которые спускают на воду во время многодневного «праздника смерти» — *tiwah*, во время которого жрецы и жрицы исполняют песнопения, в которых описывают долгий путь корабля через море в Верхний мир и все опасности, преодолеваемые на этом пути. Кульминационным моментом церемоний, в которых участвует ритуальный корабль, является вселение духа в жрицу, называемое «вхождение в лодку», т.е. жрица уподобляется самой лодке [Schärer 1946: 151]. «Корабли духов» спускают на воду во время других церемоний — для получения счастья и благоденствия, продления жизни, умножения жизненной силы, в обряде омовения детей и др. [Zimmermann 1968: 327–328, 333–334, 360–361].

У нгаджу даяков и малайцев лодки использовались в шаманской практике как вместилище злых духов, духов болезней, которые выпускают в открытое море, и как средство передвижения шамана в поисках исчезнувшей души больного [Steinmann 1941: 182–195; Skeat 1900: 427; Cuisinier 1936: 108–109]. Один из видов заклинаний малайского шамана — призывания духа тигра — называется *ланчанг*. Это слово означает «быстроходное парусное судно» или «маленькая лодка, в которую кладут под-

ношения духам» [Iskandar 1970: 620]. Духа просят вселиться в модель корабля ланчанг: «Спустишься и войди в свое воплощение», т.е. корабль [Skeat, 1966, № ССХ; цит. по: [Брагинский 1975: 75]. Сам шаман называется паванг — слово с широким кругом значений, охватывающих такие понятия, как «способность, мастерство». Этим же словом обозначаются понятия «рулевой», «кормчий», «поэт».

«Лодочная» символика широко использовалась в суматранской суфийской традиции, особенно ярко проявившейся в различных вариантах «Поэмы о лодке» — *Shair perahu* (конец XVI — начало XVII в.), где лодка отождествляется с гностиком и бытием Аллаха, ее части олицетворяют определенные суфийские концепты, а духовный путь гностика уподобляется лодке, мчащейся на всех парусах по могущественному океану к острову — символу Высшей Реальности [Брагинский 1969: 147–163; Брагинский 1975: 95–96; Брагинский 1983: 439–445; Braginsky 1988: 263–301; Braginsky 1998: 50–64].

Образ лодки в сознании и культуре народов Индонезии нередко переплетается с образом камня, также чрезвычайно распространенным культурным символом в этом регионе. Упомянутые выше погребальные сооружения на Молуккских островах, о. Сумба, у тораджей, тоба батаков и др. часто сделаны из камня. На острове Манггарай многие крупные камни считаются окаменевшими лодками, на которых прибыли когда-то предки жителей острова. Этим камням время от времени приносят жертвоприношения [Vroklage 1936: 726]. В состав многих малайских топонимов — как реально существовавших и существующих, так и вымышленных — входит слово «камень». В знаменитом культурно-историческом памятнике Седжарах Мелаю, или Сулалат-ус-салатин, встречаются такие названия мест, как Бату Белак (Расколотый камень), Бату Улу (Камень верховья реки), Бату Пахат (Резной камень), Бату Хампар (Плоский камень), Букит Бату (Каменный холм), Лубук Бату (Каменный омут). В составе топонимов современной Джакарты нередко встречается детерминатив Бату [Оглоблин 1995: 82]. Имеется и немало этиологических мифов о том или ином месте, в название которого входит слово «камень». Так, название Бату Белак появилось потому, что на этом месте с дерева на камень упал син-

гапурский богатырь и камень раскололся [Sedjarah Melaju 1952: 51].

В сказочном фольклоре малайцев распространен сюжет о превращении в камень действующих лиц или предметов. В малайских мифах небесный свод воспринимается как плоский камень (*Batu hampar*), сквозь отверстия которого виден свет, образующий звезды [Skeat 1900: 5]. В названиях дренеяванских княжеств также часто встречалось слово «камень»: Вату Хумаланг (Камень-преграда), Вату Тиханг (Столбовой камень), Вату Кура (Черепаший камень) [Кулланда 1992: 91]. В древнеяванских государствах существовал культ священных камней. Одно из ярких его проявлений можно было наблюдать в церемонии выделения земли в свободное от налогов владение. Перед началом церемонии устанавливался священный камень — Санг Хьянг Вату Сима — Господин дух камня свободной земли. Жрец и все присутствующие совершали ритуальные действия, сопровождавшиеся заклинаниями, обрядовыми танцами жертвоприношениями в виде одежды, золота, крисов, пищи [Бимбаева 2004: 50–52].

Церемонии вокруг священного камня-алтаря сохранились у многих народов Индонезии. У сумбанцев записан обряд созыва духов предков семьи перед началом праздника, посвященного сбору урожая. Ключевым моментом его было возложение жертвоприношений на камень-алтарь и обращение к духам предков. У сумбанцев, ниасцев и других малых народов Индонезии существуют представления о способности духов предков навещать живых, вселяясь в камень. Поэтому камни, особенно не совсем обычной формы (цилиндрической или напоминающие человеческие фигуры), считались вместилищем предков. Их приносили домой и хранили на чердаках или алтарях в жилищах [Бернова 1980: 46]. У ибан даяков Саравака до сих пор распространен особый ритуал с точильным камнем — *gawai batu* [Masing 1997, I: 32–33].

Представления, связанные с почитанием камней у народов малайско-индонезийского региона, типологически сходны с культом камней у горных народов Восточной Индии [Маретина 1970: 175–188] и широко распространенным культом камней у народов Восточной и Центральной Азии — монголов, алтайцев, тувинцев, бурят, калмыков (ср. кучи камней обо, гадания с

камнями, способность особых магических камней вызывать дождь и т.п.) [Вербицкий 1893: 84, 158–159; Топоров 1980: 314; Бакаева 2003: 76–83, 112–116, 207–212].

Связь лодка-камень часто дополняется еще одним широко распространенным стереотипом традиционного сознания — представлением о горе. В сунданском фольклоре имеется сказание о происхождении горы Тангкубанпераху, расположенной на Яве недалеко от Бандунга. Герой сказания встречает женщину, на которой собирается жениться, не зная, что на самом деле это его мать. Женщина дает ему задание построить дамбу и сделать лодку для катания по воде. Юноша работу не закончил, в гневе с силой ударил по лодке, лодка перевернулась и превратилась в гору, которая так и называется Тангкубанпераху, что значит «перевернутая лодка» [Purbohadiwidjaja 1955; Satjadibrata 1959, II: 28–37].

Почитание гор распространено у всех народов малайско-индонезийского региона. С ними связывают местонахождение богов и духов, а также основателей государств и городов-княжеств. Первые северосуматранские княжества — Самудра и Пасай, — согласно историко-культурному памятнику малайского средневековья Сулалат-ус-салатин (Седжарах Мелаю), были основаны у высокого места. Правители первых малайских, бугийских, макаassarских государств были люди, спустившиеся с гор [Sedjarah Melaju 1952: 22–23; Noorduyn 1965: 13–139]. У малайцев такой горой считается холм Сигунтанг вблизи Палембанга, и сейчас сохранивший это название. Династия первой малайской империи Шривиджайи именовалась Шайлендрами, т.е. царями гор. Князья и султаны средневековых малайских княжеств — Малакки, Перака, Негри Сембилана, Джохора — считали себя потомками палембангских князей, обосновавшихся на горе Сигунтанг, или Сигунтанг Махамеру [Skeat 1900: 2; Westenenk 1923: 212–227; Wilkinson 1940: 91; Braddel 1956: 151]. В малайской традиции с названием горы Махамеру отождествляется существующий вулкан Гунунг Демро, расположенный в бассейне реки Палембанг. Вулкан считается обиталищем духов, среди которых называют имена Деманг Лебар Дауна, Ван Эмпук и Ван Малини — предков малайцев, упоминаемых в средневековом малайском памятнике Седжарах Мелаю, или Сулалат-ус-салатин [Wilkinson 1939: 138]. Культ гор у малайцев

слился с заимствованным из индуизма культом священной горы Меру [Josselin de Jong 1965:13] — огромной золотой горы, представлявшей собой центр Вселенной, вокруг которой движутся все планеты и на трех вершинах которой (золотой, серебряной и железной) обитают высшие божества — Брахма, Вишну, Шива, Индра и др.

Культе священных гор сохранился и у яванцев, в том числе и почитание горы Меру (у яванцев — Сумеру или Семеру). В яванском историко-мифологическом памятнике «Танту Пангеларан» рассказывается о тех временах, когда на Яве еще не было священной горы Меру. Позднее часть ее была перенесена из Индии [Pigeaud 1962, IV: 36; Парникель 1980: 65; Кузнецова 1989: 25]. В космогонической мифе яванцев, записанном в произведении «Серат Маник Майя» (1725 г.) рассказывается о перенесении горы Семеру (Сумеру) с запада на восток Явы. В настоящее время самая высокая точка на Яве (выс. 3676 м) — действующий вулкан, называемый Сумеру. В эпоху Маджапахита (XIII–XVI вв.) расположенный к югу от Сурабайи горный массив Пенанггунган играл роль мировой горы Меру и в качестве таковой выступал олицетворением целостности космоса и вместе с тем вместилищем жизненной силы государства и символом его единства [Кузнецова 1989: 17–18, 28–30]. Идея горы Меру лежит в архитектуре любого яванского храма [Stutterheim 1939].

Имеется у яванцев и культ священной горы Бромо [Брахма], хтонический характер которого отмечали исследователи [Stutterheim 1925, I: 237]. Современный дворцовый комплекс в Аче, называемый Гунонган, является символом космической горы Меру, возможно, посвящен индуисткому богу огня и сооружен в княжестве Лам(и)ри до принятия мусульманства, а не во времена расцвета султаната Аче в начале XVII в. при султани Искандаре Муда (1607–1636) [Wessing 1988: 157–194].

В обрядовой культуре малайцев и яванцев мотив горы также широко распространен. Праздничная еда в средневековой Яве состояла из огромных конусообразных гор вареного риса — гунунганов. Двадцать четыре горы — двенадцать мужских и двенадцать женских — водружались на специальные носилки и в торжественной процессии доставлялись во двор Великой мечети [Кузнецова 1989: 169]. Такие же горы риса несла целая

процессия в недавнем прошлом современной яванской деревни [Бунтаран 1959: 35]. В знаменитом яванском театре плоских кожаных кукол — ваянге кулите — очень важную роль играет один из важнейших его атрибутов — заставка в виде изображения горы в форме треугольника с закругленными у основания боковыми сторонами и богатым декором внутри. Этот театральный атрибут со сложной религиозно-философской и художественно-образительной символикой [Hidding 1931: 640; Rassers 1959: 141–151; Bosch 1960; Josselin de Jong 1961: 293; Соломоник 1983: 86–92; Чукина 1991: 7, 44] восходит в конечном счете к образу мировой горы или тождественному ей образу мирового дерева. Он и называется по-явански гунунган (гора) или кайон (дерево). Узор «священная гора» (сри гунунг), представляющий собой вытянутые треугольники или группу небольших холмиков, скомпонованных в горообразные композиции, является одним из самых распространенных орнаментальных мотивов классических яванских батиков. Несколько таких тканей имеется в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере). В тканях северо-западной Явы узор горы присутствует в «пейзажных» батиках, где изображается скальный грот причудливых очертаний [Чукина 1991: 21; Волшебный мир узоров 2003: 56–58].

Кульг гор у народов малайско-индонезийского региона и особенно концепция храмов-гор были присущи и другим древним государствам Юго-Восточной Азии — Фунани, Камбодже, Таиланду [Soedes 1962: 205–206; Холл 1958: 90; Парникель 1982: 29–32], а культ легендарной горы Меру распространился вместе с буддизмом у монгольских народов, некоторых народов Китая, Тибета. В этих странах, как и на Яве, эта гора называется Сумеру (Сумер, Сумур, Сумбур) [Кузнецов 1961: 83–84; Жуковская 1968: 213; Бакаева 2003: 206]. В типологическом плане почитание гор у народов Нусантары можно сравнить с почитанием священных гор — символа центра мира народами Саяно-Алтайского нагорья — монголами, бурятами, калмыками и др. [Вербицкий 1893: 152–159; Каруновская 1935: 161–163; Дыренкова 1940: 257, 273; Потапов 1946; Потапов 1991: 96–97, 185–186, 198–199; Гомбоев 2002: 69–77; Бакаева 2003: 206–212]. Легенды об основании городов-государств у подножья гор, о нисхождение первых правителей с небес на гору, представле-

ние о горе как обиталище душ умерших и как центре (оси) мира, пересекающееся с представлением о мировом дереве, вписываются в широко известные мировые традиции, связанные с понятием «гора» [Топоров 1980: 311–315].

Триада «лодка-камень-гора» — один из самых устойчивых мировоззренческих стереотипов у народов малайско-индонезийского региона, имеющий широкие параллели и аналогии в традиционном сознании разных народов мира. Восходящие к глубокой архаике образы и представления, связанные с лодкой, камнем и горой, стали важнейшими культурными символами, которые постоянно воспроизводятся во все последующие эпохи, накладывая свой отпечаток на социальную организацию, религиозно-мифологическую картину мира, ритуал, фольклорное и литературное творчество, ремесло и изобразительное искусство многочисленных обитателей малайского мира, населяющих как прибрежные, так и глубинные районы высокогорья.

Литература

Анучин Д.Н. Сани, ладя и кони как принадлежности похоронного обряда // Труды Московского археологического общества. Древности. 1890. Т. 14. Вып. 3.

Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.

Бернова А.А. Племенные верования малых народов Индонезии (конец XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Билбаева А.В. Доиндуистские верования на древней Яве // Малайско-индонезийские исследования XVI: Сб. ст. в память Б.Б. Парникея. М., 2004.

Брагинский В.И. К анализу структуры «Поэмы о лодке» Хамзаха Фансури // Литература Востока. М., 1969.

Брагинский В.И. Эволюция малайского классического стиха. Повествовательные формы фольклорной и письменной традиции. М., 1975.

Брагинский В.И. История малайской литературы VII–XIX веков. М., 1983.

Бунтаран. По Центральной Яве. М., 1959.

Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1893.

Волкова М.П. (изд., пер., комм.) Нишань самани битхе (Предание о нишанской шаманке). М., 1961.

Волшебный мир узоров: Энциклопедия орнаментальных мотивов Юго-Восточной Азии. М., 2003.

Гомбоев Б.Ц. Почитание духов гор у окинских бурят // Этнографическое обозрение. 2002. № 2.

Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.

Жуковская Н.Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии. М., 1968.

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной // Советская этнография. 1935. № 4–5.

Кузнецов Б.И. Тибетская летопись и светлое зеркало царских родословных. Л., 1961.

Кузнецова С.С. У истоков индонезийской культуры. М., 1989.

Кулланда С.В. История Древней Явы. М., 1992.

Оглоблин А.К. О топонимах Джакарты // Города-гиганты Нусантары и проблемы их развития: Малайско-индонезийские исследования IV. СПб., 1995.

Парникель Б.Б. Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв. М., 1980.

Парникель Б.Б. О фольклорном средстве народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982.

Петрухин В.Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии // Символика культов и ритуалов у народов зарубежной Азии. М., 1980.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Ревуненкова Е.В. «Корабль мертвых» у батаков Суматры // Культура народов Востока: Сб. МАЭ. Т. 30. Л., 1974.

Соломоник И.Н. Традиционный театр кукол Востока. Основные виды театра плоских изображений. М., 1983.

Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира. М., 1980. Т. I.

Холл Д. Дж. Е. История Юго-Восточной Азии. М., 1958.

Чигринский М.Ф. Аборигены Тайваня. Очерк этнической истории и традиционной культуры. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1993.

Чукина Н.П. Искусство Индонезии. М., 1991.

Шаповалова С.В. Морской кодекс «Унданг-унданг лаут» («Морские законы», XV–XVI вв.) как источник по истории средневековой Малайи // Малайско-индонезийские исследования XVI: Сб. ст. в память Б.Б. Парникеля. М., 2004.

Яхонтов К.С. Шаманка нисань / Факсимиле рукописи, изд. текста, transl., перевод на русский яз., примеч., предисл. К.С. Яхонтова. СПб., 1997.

- Bosch F.D.K.* The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. 's-Gravenhage, 1960.
- Braginsky V.I.* A Preliminary Reconsruction of the Rencong Version of "Poem of the Boat" // Bulletin de l'École Française d'Extreme-Orient. 1988. T. LXXVII.
- Cuisinier J.* Danses magiques de Kelantan. P., 1936.
- Çoedes G.* Les peuples de péninsula Indochine. P., 1962.
- Damm H.* Ein "Schiffstuch" aus Süd-Sumatra // Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. 1958. B. XVII.
- Hidding K.A.* De betekenis van kekajon // Tijdschrift voor Taal,-Land- en Volkenkunde. 1931. D. LXXI. Afl. 3-4.
- Iskandar T.* Kamus Dewan. Kuala Lumpur, 1970.
- Josselin de Jong P.E. de.* /rec./ H.G. Quaritch Wales. Prehistory and Religion in Southeast Asia. L., 1957 // Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde. 1961. D. 117.
- Josselin de Jong P.E. de.* Agama-agama di gugusan pulau Melayu. Kuala Lumpur, 1965.
- Manguin P.* Shipshape Societies: Boat Symbolism and Political Systems in Insular Southeast Asia / Eds. D. Marr, A. Milner. Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries. Singapore, 1986.
- Moss R.* The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago. Oxford, 1925.
- Noorduyn I.* Origins of South Celebes Historical Writing // An Introduction to Indonesian Historiography / Eds. Soedjatmoko, Moh. Ali, G.J. Resink, G. McT. Kahin. Ithaca, N.Y., 1965.
- Pigeaud Th.G.* Java in the 14th Century. A Study in Cultural History. The Nagara-Kërtagama by Rakawi Prapañca of Majapahit 1365 A.D. V. IV. The Hague, 1962.
- Purbohadiwidjaja M.* Disekitar nama gunung Tangkubanperahu // Bahasa dan budaya. 1955. N 5.
- Rassers W.H.* Pañji, the cultural Hero. A Structural Study of Religion in Java. The Hague, 1959.
- Schärer H.* Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo. Leiden, 1946.
- Sedjarah Melaju menurut terbitan Abdullah / Eds. T.D. Situmorang, A. Teeuw. Djakarta, 1952.
- Skeat W.W.* Malay Magic, being an Introduction to the Folklore and popular Religion of the Malay Peninsula. L., 1900.
- Steinmann A.* Les "tissus a jonques" du sud de Sumatra // Revue des Arts Asiatiques. 1937. T. XI.
- Steimann A.* Das kultische Schiff in Indonesien // Jahrbuch für Prähistorische und Ethnographische Kunst. 1941. N 13–14.
- Sutterheim W.F.* Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien. Bd. I–II. München, 1925.
- Sutterheim W.F.* Iets over Prae-hindoeistische bij zettingsgebruiken op Java // Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. 1939.

Vroklage B.A. Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee // *Anthropos*. 1936. Bd. 31.

Waterson R. The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia. Singapore 1991.

Wessing R. The Gunongan in Banda Aceh, Indonesia: Agni's Fire in Allah's Paradise? // *Archipel*. 1988. N. 35.

Westenenk L.C. Boekit Seguntang en Goenoeng Mahaméru uit de Sedjarah Melajoe // *Tijdschrift voor de Taal,-Land- en Volkenkunde*. 1923. D. LXIII. Afl. 1.

Wilkinson R.J. The Bernam Slab-graves // *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. 1939. V. XVII. Pt. 1.

Wilkinson R.J. Early Indian Influence on Archipel // *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. 1940. V. XVIII. Pt. 2.

Zimmermann Ph. Studies zur Religion der Ngadju-Dyak in Süd-Borneo // *Ethnologica*. 1968. Bd. 4.

М.В. Станюкович

Эпическое сказание ифугао «Алигуён, сын Биненуахена»: сюжет, персонажи и топонимы¹

Нет ничего скучнее безыменного пейзажа.
Проспер Мериме, Коломба

Введение

Худхуды, эпические сказания населения юга провинции Ифугао (Филиппины), принадлежат двум этническим группам — ифугао и калангуя. Богатейший пантеон, ритуал и фольклор ифугао издавна привлекали больше внимания исследователей, чем верования и фольклор других народов Кордильеры. Культура калангуя практически не исследована (см. работу П. Афабле в нашем сборнике). Худхуды изучены лучше, чем другие эпические традиции горцев Лусона. Однако лучше — не значит хорошо. Включение в ЮНЕСКОвский список нерукотворного наследия человечества (2001 г.) привлекло к худхудам

¹ Приношу благодарность американскому антропологическому фонду Wenner-Gren, финансировавшему мою полевую работу в Ифугао в январе-августе 1995 г., Азиатскому Отделению Летнего Института лингвистики (SIL) и МАЭ РАН за транспортные гранты для полевых выездов на Филиппины в 2006 г. и 2008 г.

внимание, однако появившиеся в результате публикации носят любительский характер.

Статья посвящена неопубликованному эпическому сказанию ифугао из собрания Ateneo Oral Epics Archives — Архива филиппинских эпических сказаний университета Атенео (Манила, Филиппины). Заслуга создания архива принадлежит другому автору этого сборника, Николь Ревель². «Aliguyon nak Binuwahan» — «Алигуён, сын Биненуахена» — небольшое эпическое сказание, записанное в живом исполнении 25 февраля 1993 г. Это один из четырех художков, подготовленных покойной Лурдес Дулаван из побласьон Кианган, муниципального центра провинции Ифугао Северного Лусона³. Л. Дулаван сделала их транскрипцию и перевод на английский. К сожалению, качество транскрипции и особенно перевода не позволяет их сейчас опубликовать, требуется серьезная правка.

Худхуды ифугао, как правило, представляют мужской мир глазами женщин. В центре повествования — воины-богатыри, охотники за головами, описания эпических битв, длящихся месяцами, а то и годами. «Алигуён, сын Биненуахена» можно охарактеризовать как «дважды женский»: женский вариант сюжета женского эпоса. Фигура героя-богатыря здесь сведена на нет; тема битвы, важнейшая сюжетобразующая тема эпоса как жанра, отсутствует. Тем не менее аутентичность текста несомненна. Сходными характеристиками обладает еще один неопубликованный текст из архива Атенео — «Проданная Буган» (буквально «Буган, от которой (они) отказались» — «Bugan an imbayagda»,

² Николь Ревель — специалист по эпосу и традиционной культуре народов юга Филиппин, в первую очередь острова Палаван. Благодаря ее энергии, энтузиазму, организаторским способностям эпическое творчество филиппинцев стало темой круглых столов, симпозиумов и конференций как на Филиппинах, так и за рубежом. Н. Ревель удалось не только получить средства европейских фондов, но и умело распорядиться ими, распределив их между филиппинскими специалистами и местной интеллигенцией для записи, транскрибирования и перевода текстов эпических сказаний. С 1990-х годов материалы стали поступать в Архив. Нередко Николь Ревель сама присутствовала при записи, в том числе и некоторых художков ифугао.

³ О Лурдес Дулаван см.: [Станюкович 2006а]. Там же описан корпус записей художков и приведена библиография их изданий.

запись 1995 г.). Подобные новеллистические варианты сюжетов известны и в более ранних записях — таков опубликованный Ламбрехтом худхуд «Алигуюн, которого раздражало шуршание пальмы в Аладугене» [Lambrecht 1960].

Небольшой объем памятника (транскрипция уместается на 30 страницах) облегчает анализ. Художественные достоинства текста от краткости пострадали — очевидны скудость разработки подтем, «перебегание» от эпизода к эпизоду, — но структура повествования осталась прежней. Сокращение объемов памятников и выпадение важнейших сюжетообразующих мотивов, наблюдаемые в последние годы и значительно обедняющие лексику худхудов (об этом см.: [Stanjukovich 2006b]), почти не сказываются на ономастике сказаний.

Задача этой публикации — создать формализованную парадигму описания персонажей и организации пространства худхудов на уровне антропонимов и топонимов⁴.

1. Содержание худхуда

«Алигуён, сын Биненуахена»⁵

Юноша Калингаян отправляется «охотиться за удовольствиями» (то есть искать себе девушку), берет с собой другого по имени Гуминигин. По дороге они знакомятся с третьей юношей, Алигуёном, и вместе приходят в незнакомую деревню. Их прекрасно принимают, забивают для них свинью, после еды начинаются танцы. Калингаян делает дружеский жест: надевает (на время танца) на Алигуёна свой драгоценный пояс с ножами. Его спутник Гуминигин шепотом приказывает поясу упасть. При падении с танцующего Алигуёна пояс ломается (он сделан из хрупких перламутровых раковин). Гуминигин обвиняет Алигуёна в том, что он испортил пояс. Калингаян всех успокаивает: это же его пояс сломан, а он не в обиде. Все расходятся по домам.

Наутро Гуминигин, ночевавший у Калингаяна, говорит ему, что возвращается домой. Однако вместо этого идет к Алигуёну

⁴ Предлагаемая парадигма основана на классификации персонажей, выработанной автором много лет назад в неопубликованной работе [Станюкович 1982].

⁵ В скобках даны мои пояснения, очевидные для знающих традицию (исполнителей и слушателей), но не оговоренные в тексте сказания.

и заявляет, что пришел продать его в рабство по велению Калингайна (долговое рабство за испорченный драгоценный пояс). Раб и работорогвец странствуют в поисках покупателя.

Раб предлагает своему спутнику бежать наперегонки и первым прибегает на вершину одинокого холма. Там они встречаются благородную девушку Агиною, которая опознает в рабе своего потерянного брата. Алигуён возвращается к своей истинной семье, простившись по дороге с приемной матерью. В родной деревне Алигуёна встречает его настоящая мать.

Тем временем его сестра Агиная, оставшаяся на холме в лесу, решает отомстить Калингайну, которого считает обидчиком брата. Она убивает множество диких буйволов и посылает ему их головы как вызов на битву. Тот, не зная о происках Гуминигина, отрицает обвинение в продаже «ровни». Агиная продолжает убивать диких буйволов и посылать Калингайну их головы, пока тот не отправляет вместо себя свою сестру Буган.

Буган, отправленную братом на одинокий холм, чуть не убивает первый же буйвол. Ее спасает богатырка Агиная. После этого девушки расходятся по своим деревням. Их семьи начинают делать рисовое вино (приготовление к свадьбе). Агиная с братом идет в деревню мнимого обидчика Калингайна, который ее принимает по-царски. Она ступает по вареному рису, которым для нее покрыли бровки рисовых полей. Полтора месяца продолжается пир в доме Калингайна; он ухаживает за богатыркой.

Гуминигин, терзаемый завистью, приходит в дом богатырки и ее брата, разбивает их драгоценные кувшины с рисовым вином и уносит их драгоценности. Богатырка чувствует это, возвращается домой, утешает мать и восстанавливает разбитые кувшины: танцует с мечом, кувшины встают из обломков, наполняются рисовым вином, сами поднимаются в дом и становятся на полку.

Агиная идет в деревню злого Гуминигина, связывает его, несет к себе домой и сажает в клетку: он будет служить подставкой для ног на свадебном пиру ее брата. Описание следующих этапов свадьбы Алигуёна и Буган, которая длится полтора месяца. Когда дело доходит до обряда *хольят* (кульминации свадебного празднества), о позоре Гуминигина узнает до его сестра. Она спасает брата, украшает его драгоценностями и отводит домой.

Богатырка Агиная решила устроить для брата и его жены самое высшее престижное празднество — *хагаби*. Послушный ей Калингаян в поисках дерева для скамьи хагаби⁶ заходит далеко в лес и находит нужное дерево. Его владелец старик Иннуданан не хочет продавать дерево, т.к. на нем живут его куры и большой петух. С трудом уговорив старика, Калингаян и сопровождающие его юноши пытаются срубить дерево, но не могут.

Обеспокоенная долгим (несколько месяцев) отсутствием Калингаяна, богатырка Агиная за один день догоняет его, в три удара срубает дерево и вытёсывает из него хагаби. Видит большого петуха и хочет получить его. Старик — владелец петуха — объясняет, что если она заберет петуха, его владелец умрет. Агиная это не останавливает. Старик сетует: «Вот почему ты хочешь получить дерево для своей хагаби именно здесь, тебе надо было меня найти. Очень могущественна твоя мать Индумулао». Петуха забрали, хагаби принесли домой и поставили ее напротив хагаби их матери Индумулао, жены Амталао. Свадьба Алигуэна и Буган завершена.

Агиная дает команду своему жениху Калингаяну начинать свадьбу. Описание этапов свадьбы Агинаи и Калингаяна.

2. Персонажи и антропонимы

Набор персонажей памятника укладывается в схему, типичную для художника как жанра. Герои разделяются на группы. Три основных группы организованы по принципу кровного родства:

группа А — положительные персонажи: первый герой и его сестра — суженая второго героя, их родители;

группа В — положительные персонажи: второй герой и его сестра — суженая первого героя, их родители;

группа С — отрицательные персонажи: недостойный соперник одного из героев и его сестра.

⁶ *Хагаби* или *камалиг* — массивная деревянная скамья, вытесанная из ствола дерева. Установка такой скамьи — кульминационный момент высшего этапа серии престижных празднеств. Наличие хагаби перед домом говорит о принадлежности его хозяина/хозяйки к высшему рангу традиционной структуры общества ифугао.

К четвертой — группа D — относятся разнородные персонажи, не связанные кровным родством ни с главными героями, ни между собой. Их характеристики амбивалентны. Состав этой группы наиболее изменчив. В рассматриваемом художде это приемные родители одного из героев, старики, оказывающие гостепримство героям, и сложная мифологическая фигура — старик, владеющий деревом и петухом.

Прочие действующие лица представлены безымянными группами: дети, юноши, девушки, старухи и т.д.

Персонажи группы А (положительные)

Главные

РА-1. Калингаян, сын Пангаивана из деревни Нанганудан — суженый богатырки Агинаи (группа В), брат девушки-невесты Буган. Пассивен, уклоняется от вызова Агинаи, посылая вместо себя сестру Буган. В дальнейшем слушается невесту Агинаю, которая командует им, во всем превосходит его и называет «слабаком». Женится на богатырке Агинае.

РА-2. Буган, дочь Пангаивана, из деревни Нанганудан — невеста, суженая Алигуёна (группа В). Пассивна, слушается брата Калингаяна, который, уклоняясь от вызова Агинаи, посылает ее вместо себя убивать диких буйволов на холме Анаваю. Несмотря на то, что Буган берет с собой меч, воевать она не способна. От буйволов ее спасает богатырка Агиная. Выходит замуж за Алигуёна.

Второстепенные

РА-3. Индангунай, жена Пангаивана из деревни Нанганудан, мать положительного героя Калингаяна и юной невесты Буган. Упоминается только в конце повествования. Выполняет обрядовые функции: завершает приготовление *хингота*⁷ — посыпает рис зернами сезама и тертым кокосовым орехом; ласкает новобрачных — сына Калингаяна и его молодую жену богатырку Агинаю, когда сын приводит наконец жену домой.

Ее муж Пангаиван из деревни Нанганудан, отец положительного героя Калингаяна и юной невесты Буган, в тексте ни разу не упоминается. Имя его известно лишь из именных формул его жены и детей.

⁷ Свадебное обрядовое блюдо.

Персонажи группы В (положительные)**Главные**

РВ-1. Алигуён, сын Амталао из деревни Мададьонг (он же Алигуён, сын Биненуахена из деревни Набаюнг) — найденыш, суженый девушки-невесты Буган (группа А), брат богатырки Агинаи. Его воспитали приемная мать Баюкка, жена Биненуахена, и ее муж, Биненуахен из деревни Набаюнг. Настоящая мать Алигуёна, Индумулао, жена Амталао, объясняет, что он потерялся, когда родился. Его сестра и спасительница богатырка Агиная, дочь Амталао, отомстила за него обидчикам, ликвидировала разрушения, причиненные вредителем Гуминигином, и взяла того в позорный плен. Чтобы полностью восстановить честь семьи и вновь обретенного брата, сестра-богатырка устраивает для него небывалую свадьбу, включающую изготовление хагаби. Алигуён абсолютно пассивен и всех слушается. Женится на Буган, сестре Калингайна.

В-1а. Алигуён, сын Биненуахена из деревни Набаюнг — см. Алигуён, сын Амталао из деревни Мададьонг.

РВ-2. Агиная, дочь Амталао из деревни Мададьонг (она же Агиная, дочь Амталао на холме Ананаю) — богатырка, суженая Калингайна (группа А), сестра и спасительница Алигуёна, который потерялся, когда родился. Сама Агиная обладает некоторыми качествами одинокой героини, повествование встречает ее на холме вдаль от дома. Агиная объясняет, что долго искала брата. Однако она его не находит, а встречает, когда он сам поднимается на одинокий холм. Агиная, встретив и опознав брата, спасает его от рабства. Чтобы отомстить его обидчикам, остается на одиноком холме, где убивает диких буйволов и посылает их головы как вызов мнимому виновнику несчастья брата, своему будущему мужу Калингайну. Там же она спасает от буйволов девушку-суженую своего брата Буган, которую ее брат, суженый богатырки, послал воевать с буйволами вместо себя. Агиная является центральным действующим лицом, двигателем сюжета. С помощью магического танца она восстанавливает разрушения, причиненные отрицательным персонажем Гуминигином в доме ее матери: разбитые кувшины с вином вновь становятся целыми и полными вина, сами поднимаются в дом и становятся на полку. Агиная берет Гуминигина в позорный плен. Чтобы полностью восстановить честь вновь обретенного

брата и всей семьи, устраивает для брата небывалую свадьбу, включающую изготовление хагаби. Проявляет необыкновенную физическую/магическую силу: мгновенно проделывает путь, на который у жениха и его спутников ушло много времени, тремя ударами срубает дерево для хагаби, которое больше месяца не мог срубить ее суженый, и вытесывает из ствола скамью хагаби. Всеми командует, суженого называет «слабаком», отбирает у старика Иннуданана из деревни Халлула большого петуха, обрекая владельца на смерть. Выходит замуж за Калингайна.

В-2а. Агиная, дочь Амталао на холме Ананаю — см. Агиная, дочь Амталао из деревни Мададьонг.

Второстепенные

РВ-3. Индумулао, жена Амталао, из деревни Мададьонг. Мать Алигуёна и богатырки Агинаи. Играет довольно важную для второстепенного персонажа роль. Упоминается в первый раз, когда ее сын Алигуён, опознанный и спасенный от рабства ее дочерью-богатыркой Агинаей, приходит домой. Она ласкает сына и объясняет, что он потерялся, когда родился. Узнав, что Агиная осталась на одиноком холме, Индумулао жалеет ее. Второй раз она показана как пассивная страдальца, когда приходит отрицательный персонаж Гуминигин, выбрасывает из ее дома и разбивает кувшины с вином и уносит семейные драгоценности. Далее, когда богатырка Агиная, почувствовав беспокойство (мотив эпической прозорливости), приходит домой, мать Индумулао, плача, рассказывает ей о разрушениях. Дочь утешает ее, что драгоценности не пропадут, и магией восстанавливает разбитые кувшины с вином. После того как Агиная приносит связанного Гуминигина в дом матери и сажает его в клетку, Индумулао завершает приготовление хингота — посыпает рис, положенный в корзину, сезамом и солью. Когда Алигуён приводит к ней домой свою молодую жену Буган, Индумулао ласкает новобрачных. Когда в ее дом на свадьбу приходит Калингайн, брат ее невестки, ночью она сначала сама танцует, а потом прекращает танцы двух молодых пар, объясняя, что их танцы привлекают злых духов.

Наконец, дочь, богатырка Агиная, пославшая своего жениха за деревом для хагаби, забирает у старика петуха, без которого старик умрет. Старик говорит, что им нужно было найти

и убить его, именно поэтому они зашли так далеко в поисках дерева для хагаби. Добавляет: «Очень могущественна твоя мать Индумулао, жена Амталао». Можно предположить, что этот старик — лесной дух, повинный в исчезновении Алигуёна, когда тот был младенцем, и что Агиная мстит за свою мать, обрекая старика на смерть. Таким образом, мать Индумулао показана и как пассивное страдающее лицо (у нее пропал младенец сын, соперник сына разорил ее), и как действующее обрядовое лицо (одна, без мужа, который даже не упоминается, принимает найденного сына, готовит обрядовую пищу на его свадьбу, ласкает пришедших домой новобрачных, танцует сама и прекращает танцы молодых, чтоб не привлечь злых духов), и как могущественная владелица чар, руками своей дочери-богатырки обрекающая на смерть старика Иннуданана из деревни Халлула. Это значимая фигура, обладающая магической силой. Недаром только она в этом памятнике обозначена как владелица хагаби: новую хагаби, вытесанную для Алигуёна и Буган, ставят напротив уже стоящей хагаби Индумулао. Разумеется, слово *хагаби/камалиг* встречается в тексте и вне связи с Индумулао, однако в остальных случаях употребления эти термины не приурочены ни к каким персоналиям, они входят в топонимические формулы, обозначающие центр деревни.

Ее муж Амталао из деревни Мададьонг, отец положительного героя Алигуёна и богатырки Агинаи, в тексте ни разу не упоминается, имя его известно лишь из именных формул его детей и жены.

Персонажи группы С (отрицательные)

Главные

РС-1. Гуминигин, сын Динуг-анана из деревни Дулнуан. Представлен на первый взгляд только как вредитель, однако, несомненно, является претендентом на руку Буган, сестры Калингайна (группа А) и недостойным соперником Алигуёна (группа В). Этим объясняется применение Гуминигином вредоносной магии, направленной на соперника: Гуминигин вызывает поломку пояса, данного Алигуёну Калингайном, и пытается вероломно отделаться от соперника, продав его в рабство. По этой же причине Гуминигин уничтожает богатства семьи соперника (разбивает кувшины с вином и отбира-

ет драгоценности). Во всех случаях богатырка Агиная, сестра найденыша Алигуёна, разрушает планы Гуминигина благодаря своему физическому и магическому превосходству. Богатырка Агиная берет его в позорный плен, помещает в клетку; таким образом на свадьбе девушки, на которой он хотел жениться, он выступает не женихом, а «подставкой для ног». Спасает его сестра Ингулун, жена Булаюнгана из деревни Даюдэн, проявляющая этим черты (отрицательной) богатырки.

РС-2. Ингулун, жена Булаюнгана из деревни Даюдэн, сестра и спасительница Гуминигина. Появляется в конце повествования, спасая брата из позорного плена. Выходит из своей деревни Даюдэн, забирает брата из деревни Мададьонг и приводит его к себе в Даюдэн. Проявляет черты (отрицательной) богатырки.

Второстепенные

В данном худхуде отсутствуют.

Персонажи группы D (амбивалетные)

PD-1. Старик Иннуданан, сын Гуллаунаена, из деревни Халдула — владелец крепкого дерева, подходящего для изготовления хагаби, и большого петуха, в котором заключена его жизнь. В конце повествования Калингаян, ищущий подходящее для хагаби дерево по приказу богатырки Агинаи, дочери Амталао, уговаривает старика уступить ему дерево. Пришедшая позже Агиная забирает у него петуха и говорит, что не беда, если старик умрет. Старик говорит, что именно потому, что им нужно было найти (и наказать) его, они и зашли так далеко в поисках дерева для хагаби, и добавляет: «Очень сильна твоя мать Индумулао, жена Амталао». Можно предположить, что этот старик — лесной дух, повинный в исчезновении Алигуёна, когда тот был младенцем, и что Агиная осуществляет месть своей матери, обрекая его на смерть.

PD-2. Баюкка, жена Биненуахена из деревни Набаюнг, приемная мать Алигуёна, сына Биненуахена из деревни Набаюнг. В повествовании упоминается дважды, когда Алигуён, узнав, кто его настоящие родители, заявляет, что идет попрощаться со своей приемной матерью, потому что она была очень добра к нему, и еще раз, когда он приходит с ней прощаться. Собственных слов и действий не имеет.

Биненуахен из деревни Набаюнг известен лишь как составная часть имени своей жены Баюкки и приемного сына Алигуёна. Отдельно даже его имя в повествовании не упоминается. Алигуён заявляет о намерении попрощаться и прощается только со своей приемной матерью.

PD-3. Бабушка Инггулун, жена Мундулаана из деревни Макауаян, в дом которой зашли, «путешествуя за удовольствиями», положительные герои Калингаян и Алигуён, случайно встретившиеся у реки близ Макауаяна, а также их спутник, отрицательный персонаж Гуминигин. Старуха и ее муж хорошо принимают гостей, забивают свинью, гости едят, пьют и танцуют. Именно в доме этой старухи происходит завязка конфликта: Калингаян надевает на Алигуён свой драгоценный пояс *гинутту*, а Гуминигин с помощью магии заставляет пояс упасть и сломаться.

PD-4. Старик Мундулаан из деревни Макауаян — эпизодическое лицо, муж старухи Инггулун. Жена посылает его созвать жителей деревни, чтобы те поймали свинью для угощения гостей.

2.2. Принципы номинации персонажей (именные формулы)

Антропонимическая система эпоса ифугао очень устойчива. Развернутая формула номинации персонажа в худхудах состоит из инициальной, основной и составной финальной части. Инициальную служит термин родства или показатель половозрастного класса. Основная часть — личное имя. Финаль включает в себя повтор личного имени (иногда в виде вариации) и именование по отцу (патроним) или по мужу (андроним):

Aliguyun имя Алигуюн	Aliguyun повтор имени Алигуюн	nak ребенок сын	Amtalaw имя отца Амталауа
Guminigin имя Гуминигин	Gayumgum вариация имени Гаюмгум	nak ребенок сын	Dinug-anan имя отца Динуг-анана

Dinulawan	Dinukuyun	nak	Pangaiwan
имя	вариация имени	ребенок	имя отца
Динулауан	Динукъюн	сын	Пангаиуана

(худхуд «Динулаван и Буган в Гонхадане» [Lambrecht 1967]).

Indangunay	Dangunay	inPangaiwan
имя	вариация имени	префикс+имя мужа
Индангунай	Дангунай	жена Пангаиуана

(рассматриваемый в статье худхуд)

Особенностью рассматриваемого текста является полное отсутствие вариаций в постфиксах мужских имен. Вариация личного имени есть лишь в финальной части одного женского имени: Indangunay Dangunay inPangaiwan.

Личное имя без финали встречается только в партии солистки (в начале музыкальной фразы или, на письме, строки) и, как правило, в той же строке дополняется именем с финальной частью в партии хора. Хор поет только формулы, общие места, важнейшую часть которых и составляют развернутые имена. Хор нуждается в подсказке: солистка должна показать ему, какую формулу выбрать. Знаком для вступления хора является повышение тона партии солистки и, в рассматриваемом случае, произнесение личного имени. Инициалы (детерминативы или апеллативы) не закреплены за именами, могут меняться и потому не могут служить знаком для хора. Исключение составляет формант *Iken* — Дед, Старик (см. ниже). Разумеется, префиксы, по определению относящиеся к партии солистки, встречаются гораздо реже, чем постфиксы.

Наиболее универсальная форма финальной части постфикса — патроним. Он состоит из слова *nak* (сын/дочь) и личного имени отца. Используется для мужских имен и имен незамужних женщин: Guminigin nak Dinug-anan, Aginaya nak Amtalao.

В имени девушки, выходящей замуж, патроним меняется на определение «по мужу»: Агиная, дочь Амталао, превращается в Агинаю, жену Калингайна; Буган, дочь Пангаиуана, становится Буган, женой Алигуёна. Как и русские средневековые и со-

временные диалектные андронимы — «Степаниха» (жена Степана), «Петриха» (жена Петра), эти формы образуются аффиксированием. К имени мужа прибавляется префикс *in-*, что дает значение, которое можно приблизительно передать как «покалингаяненная» (об Агинае) или «поалигуёненная» (о Буган): *Aguinaya inKalingayan, Bugan inAliquyon*.

Имена мужчин на протяжении повествования не меняются. Исключение составляют найденыши, истинное имя которых выясняется в процессе развертывания сюжета. В данном случае это Алигуён, сын Биненуахена, который на поверку оказывается Алигуёном, сыном Амталао. Мужчины могут сохранять свои имена до старости, например Старик Иннуданан, сын Гуллунаена (PD-1). Однако это встречается редко. Формант *Iken* (Дед, Старик) имеет тенденцию из префикса превращаться в личное имя и в качестве такового повторяться в партии хора. При этом собственно личное имя отходит назад, на позицию постфикса, а перед формантом *Iken* появляется префикс — термин родства/показатель возрастного класса *Apu*: *Apu Iken an ay Iken papa o an paу Innudanan*. *Apu* — термин родства со сложной семантикой. Он обозначает поколения +/- 2 от эго, то есть поколение дедов/бабок или внуков. Производные значения — предки/потомки. В текстах худхудов, как и в повседневной лексике, этот термин чаще всего употребляется как гоноферический аппелятив или детерминатив, обозначая уважаемых (по возрасту/статусу) членов общества без различия пола. В рассматриваемом тексте он входит в состав как мужских, так и женских именных формул: «*Arudan hi Inggulun*» («их бабушка Ингулун»).

Кроме того, в расширенную эпическую именную формулу могут входить и другие обозначения возрастных классов и термины родства (*unga/onga* или *imbabale* — ребенок, *aki* — младенец женского пола, *ina* — мать, *ama* — отец, *tulang* — брат/сестра и др.), употребление которых требует отдельного рассмотрения.

3. Организация пространства и топонимы

Описание пространства в худхудах подчиняется структуре, заданной набором персонажей и их функций. «Свое» пространство представлено в виде круга, центром которого является камалиг у дома главного героя. Первый (мир персонажей груп-

пы А) и второй (мир персонажей группы В) круги полностью дублируют друг друга. Третий (мир персонажей группы С) представлен как ослабленная копия той же структуры. Мир «окружающих деревень» и «одиноких холмов», где живут персонажи группы D и одинокие герои, лишен важнейших культурных характеристик, главная из которых — система рисовых полей. Ему, как и его постоянным жителям — персонажам группы D, присуща некоторая амбивалентность. Однако и этот мир не является по-настоящему «чужим», диким, опасным пространством — таковое в данном памятнике вовсе не представлено. Анализ прочих текстов художников показывает, что опасность подстерегает героев лишь на заросших тростником берегах реки, то есть на границе, где один обитаемый мир смыкается с другим (подробнее об этом см.: [Станюкович 1997, Stanjukovich 2000]).

Главные герои первых трех групп свободно двигаются во всех четырех пространственных мирах, однако персонажам группы D вход в «культурное пространство», как правило, закрыт.

Рассмотрим топонимы художника «Алигуён, сын Биненуахена». Их список ограничивается названиями деревень и одинокого холма в лесу. Гидронимов в художниках, как и в этнографической действительности ифугао, нет. Река в эпосе одна: это мифологическая мировая река Kadaklan, в водах которой покоится обитаемая людьми земля (о ней см.: [Станюкович 1997]).

Мир персонажей группы А (топоним А)

Т.А. Нанганудан — деревня, где живет положительный герой Калингаян, сын Пангаивана, с сестрой, девушкой-невестой Буган, и родителями — отцом Пангаиваном и матерью Индангунай. Это исходный и конечный пункт повествования. Отсюда в начале художника Калингаян с Гуминигином, отрицательным героем, отправляются «на охоту за удовольствиями» (т.е. идут искать себе девушек, как и бывает в реальной действительности). Это место, куда богатырка Агиная посылает Калингаяну как вызов отрубленные головы диких буйволов, откуда Калингаян посылает вместо себя биться с буйволами свою кроткую сестру Буган. В Нанганудан Буган возвращается, когда ее спасает богатырка Агиная. В Нанганудан приходит «толкающая» (мужская функция) свадьбу брата Алигуёна богатырка Агиная. Замечательно, что все почести во время этого визита оказывают Агинаяе, т.к. одновремен-

но это период ухаживания за ней Калингайна. Семантика этого визита необычайно богата. Она совмещает «толкание» одной, уже идущей свадьбы, ухаживание за второй невестой, о свадьбе с которой еще не идет речь (обычно это происходит отдельно), а главное, обычно предшествующую брачным церемониям битву. Из мотива битвы здесь взяты два аспекта: 1) традиционная продолжительность (битва обычно длится «месяц и еще половину», ровно столько здесь происходит празднование в виде распивания рисового вина), 2) демонстрация богатства путем уничтожения главной сакральной ценности — риса. Битва всегда происходит на полях, на которых рис вытаптывается, а поля успевают зарости подлеском; кроме того, собранный в снопы ко времени второй битвы рис всегда выбрасывается в реку. В данном случае заменой служит покрытие всех бровок рисовых террас сваренным рисом, по которому разрешается ходить (и даже на нем предлагается спать) только одной персоне, Агиная, совмещающей функции богатыря-воина, который в случае битвы уничтожал бы рис на полях и сбрасывал его в реку, и невесты, которой оказывают всяческие почести. После этого воинско-рисового мотива Агиная получает и более обычные знаки внимания (хотя и не встречающиеся в других текстах, где на их месте обычно выступает устройство купальни): будущий муж дает ей кожаную циновку, чтоб сидеть, контейнер с известью для бетельной жвачки, доску, чтоб сплевывать. Отсюда мать Калингайна посылает его хингот (вареный рис с приправами в корзине), сюда в последних строках повествования Калингайн приводит жену — богатырку Агинаю, их приветствует мать Калингайна.

Строго говоря, в деревне Нанганудан оба жениха-богатыря постоянно отсиживаются, пока богатырка Агиная воюет — либо с дикими буйволами, либо с Гуминигином, соперником брата.

Мир персонажей группы В (топоним В)

Т В. Мадаьонг — родная деревня Алигуёна, сына Амталао, и его сестры-богатырки Агинаи, где живут их родители — отец Амталао и мать Индумулао. Однако Алигуён, потерянный в младенчестве, вырос в деревне Набаюн, а богатырка Агиная, долгое время искавшая потерянного брата, много времени провела на холме Ананаю. Несмотря на это, частотность упоминания почти вдвое выше, чем у Нанганудана — деревни, где живет пер-

вая пара положительных героев, Калингаян, сын Пангаивана, и его сестра Буган: 123 для Мададьонга против 65 для Нангану-дана.

Здесь происходит довольно много событий. Сюда приходит впервые домой Алигуён, опознанный и спасенный от угрозы рабства сестрой, богатыркой Агинаей, и наконец встречается со своей настоящей матерью, которая ласкает сына и объясняет, что он потерялся, когда родился. Сюда приходит отрицательный персонаж Гуминигин, выбрасывает из дома и разбивает кувшины с вином и уносит семейные драгоценности. Сюда приходит богатырка Агиная, почувствовав беспокойство (мотив эпической прозорливости), утешает мать, магией восстанавливает разбитые кувшины с вином. Сюда Агиная приносит на спине связанного Гуминигина и сажает его в клетку. Здесь Индумулао завершает приготовление хингота — посыпает рис, положенный в корзину, сезамом и солью. Сюда Алигуён приводит свою молодую жену Буган, и мать Индумулао ласкает новобрачных. Здесь происходит празднование свадьбы Алигуёна и Буган, сюда приносят для них скамью хагаби и ставят ее напротив уже существующей хагаби матери, Индумулао.

Мир персонажей группы С (топонимы С-1, С-2)

ТС-1. Дулнуан — деревня отрицательного персонажа Гуминигина, сына Динуг-анана. Сюда Гуминигин возвращается, потеряв своего «раба» Алигуёна, отсюда идет разорять дом его настоящих родителей в Мададьонге, сюда приходит богатырка Агиная, связывает его и уносит в Мададьонг, чтобы посадить там в клетку.

ТС-2. Даюдэн — деревня, где живет Ингулун, жена Булаюнган, замужня сестра и спасительница отрицательного персонажа Гуминигина, сына Динуг-анана (имя матери неизвестно). Здесь Ингулан узнает, что ее брат сидит в клетке, сюда она приводит его, освободив от позорного плена.

Мир персонажей группы D (топонимы D-1–D-5)

Деревни

TD-1. Халлула — очень отдаленная деревня, в которой живет Старик Иннуданан. Калингаян забредает сюда в поисках де-

рева для хагаби. Догнавшая жениха богатырка Агиная срубает дерево и отбирает у старика Иннуданана большого петуха, обрекая его этим на смерть.

ТД-2. Набаюнг — деревня Баюкки и ее мужа Биненуахена, приемных родителей Алигуёна, сына Амталао, где вырос герой, потерянный настоящими родителями в младенчестве. Здесь происходит его прощание с приемной матерью.

ТД-3. Макауаян — деревня Инггулун и ее мужа Мундулаана, в дом которых зашли положительные герои Калингаян и Алигуён, а также путешествовавший с ними отрицательный персонаж Гуминигин. Старуха и ее муж хорошо принимают гостей, забивают свинью, гости едят, пьют и танцуют. Именно в этой деревне происходит завязка конфликта: Калингаян надевает на Алигуёна свой драгоценный пояс *гинутту*, а Гуминигин с помощью магии заставляет пояс упасть и сломаться.

ТД-4. Науяхан — деревня у подножия (или на склоне) холма Ананаю. Занимает «транзитное», промежуточное положение между «одиноким холмом» и «окружающими деревнями». Сюда Агиная скатывает с холма отрубленные головы диких буйволов. Жители деревни Науяхан выполняют поручения Агинаи: носят головы буйволов в деревню Нанганудан. Один раз «деревня Науяхан на холме Ананаю» указана в тексте как место жительства Агинаи. Главные герои проходят через эту деревню, однако в ней самой действие не разворачивается.

Дикие места

ТД-5. Ананаю — вариант одинокого холма, на котором живут потерянные или похищенные герои. Символизирует лес, дикое место. У подножия (или на склоне) холма расположена деревня Науяхан. Алигуён, взбежав на холм наперегонки со своим недругом Гуминигином, видит здесь богатырку Агинаю. Та опознает Алигуёна как брата, потерявшегося в младенчестве, и посылает его домой, однако сама остается на холме. Отсюда она вызывает на бой мнимого обидчика брата: убивает на холме диких буйволов и посылает их головы Калингаяну. Сюда Калингаян посылает вместо себя биться с буйволами свою нежную сестру Буган, которую от них спасает богатырка Агиная.

Таблица

Сочетаемость личных имен и топонимов

Имя\Топоним	ТА Нангандан	ТВ Мадьонг	ТС-1 Дулуан	ТС-2 Даюден	TD-1 Халлула	TD-2 Набяюнг	TD-3 Макауаян	TD-4 Науяхан	TD-5 Ананаю
РА-1 Калингаян ♂	+	+	-	-	+	-	+	(+)	+
РА-2 Буган ♀	+	+	-	-	-	-	-	(+)	+
РА-3 Индангунай ♀	+	-	-	-	-	-	-	-	-
РВ-1 Алигуён ♂	+	+	-	-	-	+	+	(+)	+
РВ-2 Агиная ♀	+	+	+	-	+	-	-	(+)	+
РВ-3 Индумулао ♀	-	+	-	-	-	-	-	-	-
РС-1 Гуминигин ♂	+	+	+	+	-	-	+	(+)	+
РС-2 Инггулун ♀	-	+	-	+	-	-	-	-	-
PD-1 Старик Иннуданан ♂	-	-	-	-	+	-	-	-	-
PD-2 Баякка ♀	-	-	-	-	-	+	-	-	-
PD-3 Бабушка Инггулун ♀	-	-	-	-	-	-	+	-	-
PD-4 Старик Мундулаан ♂	-	-	-	-	-	-	+	-	-

Заключение

Приведенная выше таблица сочетаемости личных имен и топонимов дает представление о пространственных границах деятельности персонажей. Самый мобильный персонаж — недостойный соперник-вредитель Гуминигин (РС-1), он действует в семи локусах из девяти возможных. Богатырка Агиная (РВ-2) и положительные герои-юноши, жених Агинаи Калингаян (РА-1) и найденыш Алигуён (РВ-1) отстают от вредителя по мобильности на одну позицию (6 из 9). Передвижения в пространстве пассивной девушки-суженой Буган (РА-2) и наделенной характеристиками отрицательной богатырки Инггулун (РС-2), сестры недостойного соперника, более ограничены: 4 из 9.

Второстепенные персонажи групп А, В и С, а также все персонажи группы D привязаны к своим локусам и не выходят за их пределы (1 из 9).

Сочетаемость антропонимов и топонимов важна для выделения локальных эпических традиций в ареале распространения художков. Топонимическая привязка персонажей в локальных традициях требует изучения еще и потому, что персонажи художков входят в ифугаоский пантеон. Как установил в начале XX в. Р.Ф. Бартон, они составляют отдельную группу категории «богов общественных отношений» — *halupe* — «убеждающих». В мужском пантеоне эти боги живут в деревне Гонхадан в наиболее удаленной части мифологического ареала, расположенного в верхнем течении мировой реки. Этот мифологический ареал у ифугао, как и у многих других австронезийских народов, называется *Дайя* (об этимологии этого термина см.: [Оглоблин 2002, Ревуненкова 1974, Членов 1982]). Мои полевые материалы подтверждают, что герои художков воспринимаются как *halupe ma'ule*, то есть добродетельные, милостивые боги и духи. К помощи персонажей этой традиции обращаются и мужчины. В наши дни к ним прибегают главным образом для любовной магии и привлечения голосов избирателей (см.: [Станюкович 1999а; Stanjukovich 1999b]).

Гонхадан — родная деревня персонажей многих опубликованных и неопубликованных сказаний, из которых исследователям наиболее известны художки «Буган, похищенная воронами» [Lambrecht 1961] и «Динулаван и Буган в Гонхадане» [Lambrecht 1967]. Сказители пограничного тували ифугао и калангуязычного ареала, с которыми я работаю в провинции Ифугао, этот художный топоним произносят как *Гонхадон*. Бартон связывает мифологический Гонхадан с Гинсаданом (Guinzadan, у Бартона Gonsadan), поселением в муниципалитете Бауко современной Горной провинции [Barton 1946: 51].

С известной осторожностью рискну предположить, что и название деревни Хананга (Hananga), второго по частотности топонима жанра художков (в рассматриваемом тексте отсутствующего), можно возвести к названию реально существующего селения Саданга (Sadanga), расположенного в Горной провин-

ции неподалеку от Гинсадана. Гинсадан и Саданга — очень старые поселения, об их существовании известно с первых шагов исследования испанцами Кордильеры (см. карту 1668 г. [Scott 1974:40] и другие ранние испанские карты Северного Лусона [Conklin 1980]). Как и Guinzadan/Gonhadan, Sadanga/Hananga — неполные когнаты, как любезно подтвердил крупнейший авторитет по филиппинским языкам д-р Лоренс Рид [Reid 2008], к которому я обратилась с этим предположением⁸.

Паспортизация текстов по единой схеме позволит сравнить сказания внутри ареала распространения художков, выделить имена героев и топонимы, общие для всей традиции и особенные, локальные. Такая паспортизация позволит также сравнить художки с устными традициями других регионов Кордильеры, а в будущем создать ономастикон, который может быть положен на карту и стать инструментом решения сложнейших задач, связанных с изучением истории миграций и культурных заимствований на Северном Лусоне.

Библиография

Оглоблин А.К. Индонезийцы // Системы личных имен у народов мира / Отв.ред. М.В. Крюков. М., 1987. С. 128–133.

Оглоблин А.К. Названия стран света в западноавстронезийском ареале // Страны и народы Востока. Вып. XXI. Кн. 6. Страны и народы бассейна Тихого океана. СПб: Наука, 2002. С. 301–314.

Ревуненкова Е.В. «Корабль мертвых» у батаков Суматры (по коллекциям МАЭ) // СМАЭ. 1974. Т. 30 С. 167–180.

Станюкович М.В. Историческая типология и этнокультурные связи героического эпоса ифугао (Филиппины): Дисс. на соискание степени к.и.н. Л., 1982. Рукопись 207 с., приложение 30 с.

⁸ “About the derivation of the toponyms. Gonhadan probably refers to Guinzadan [ginsadan], but the first vowel of Gonhadan, is probably a reflex of schwa (schwa became [o] in Ifugao languages). I don’t know if Guinzadan is actually pronounced with an [i] in the first syllable as it appears from the spelling, but if it is, the name Gonhadan is not an exact cognate. Similarly, Hananga may indeed refer to Sadanga, but it is not an exact cognate because of the mismatch between [n] and [d].” [Reid 2008]

Станюкович М.В. Кадаклан — большая река в эпосе и мифологии ифугао (Филиппины) // *Природа и цивилизация: Реки и культуры: Материалы конф.* СПб., 1997. С. 45–49.

Станюкович М.В. Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // *Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам.* 1999а. Т. 5. Ч. 3. С. 177–192.

Станюкович М.В. Корпус текстов по эпике ифугао // *Маклаевские чтения.* СПб.: МАЭ РАН, 2006а. С. 174–181.

Членов М.А. Малайского архипелага народов мифологии // *Мифы народов мира.* М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 92–95.

Barton R.F. The Religion of the Ifugaos. *American Anthropologist.* N.S. 1946. Vol. 48. No 4. Part 2. 219 p.

Conklin, H. C. 1980. *Ethnographic Atlas of Ifugao: A Study of Environment, Culture, and Society in Northern Luzon.* New Haven and London: Yale University Press.

Kikuchi Kyoko. Notes on the Kinship system of the Kiangnan Ifugao // *Kikuchi Kyoko, ed. Philippine Kinship and Society.* New Day Publishers, Quezon City, 1989. P. 62-72

Lambrecht F. Ifugaw hu'dhud (continued). /Hudhud/ of Bugan with whom the ravens flew away, at Gonhadan. *Folklore Studies, Tokyo,* 1961. Vol. 20. P. 136–273.

Lambrecht F. The /hudhud/ of Dinulawan and Bugan at Gonhadan. *Saint Louis Quarterly,* 1967. Vol. 5. No. 3–4. P. 267–713.

Reid L. An e-mail letter to Maria Stanyukovich 07.11.2008.

Scott W. H. *The Discovery of the Igorots.* Quezon City: New Day Publishers, 1974.

Stanyukovich M. Love Charms and National Elections: The use of female shamanistic epic heroes/guardian spirits by Ifugao male priests (the Philippines) // V.I. Kharitonova, D.A. Funk, prep. Proceedings of the International Congress “Shamanism and Other Indegenous Spiritual Beliefs and Practices” in memorium of A.V. Anokhin, N.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogorov. *Ethnological Studies of Shamanism and Other Indegenous Spiritual Beliefs and Practices.* 1999b. Vol. 5. Pt 2. P. 270–271.

Stanyukovich M. Peacemaking Ideology in a Headhunting Society: *Hudhud, Women’s Epic of the Ifugao* // *Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance, and Self-Determination.* Peter P. Schweitzer, Megan Biesele and Robert Hitchcock, eds. New York-Oxford: Berghahn Books, 2000. P. 399–409.

Stanyukovich M. Factors affecting stability/variability of the Ifugao *hudhud.* 2006b. <http://www.sil.org/asia/philippines/ical/papers.html>

Tagalog nicknames. Compiled by E.Arsenio Manuel, M. Angelina Esquivel, Harold C. Conklin. [New Haven], 1965. MS. P. 38.

А.Г. Сторожук

Представление о человеческих душах в китайской новелле VII–X веков

Теория душ

Представления о душах, которыми наделены живые существа, сформировались в Китае, безусловно, задолго до появления даосизма как такового и развитой системы даосской алхимии в частности. Однако именно даосским мистикам принадлежит первенство в систематизации этих представлений и их теоретическом обосновании. Китайцы считали, что души человека многочисленны и делятся на эфирные *хунь* (魂) и животные *по* (魄). Эфирные души *хунь* зарождаются в человеке, будучи привнесены янским началом — духом *шэнь*: «То, что присутствует во мне [как частица] Неба, называется *дэ* (德); то, что присутствует во мне [как частица] Земли, называется *ци* (氣); *дэ* течет, и *ци* простирается, и получается жизнь. Причину, по которой жизнь приходит, называют ее *цзин* (精); то, [чем] две *цзин* схватываются, называют это *шэнь* (神). То, что приходит и уходит с *шэнь*, называют это эфирной душой *хунь* (魂); то, что приходит и уходит с *цзин*, называют это животной душой *по* (魄) [«Хуан Ди нэйцзин» (黃帝內經), Линшу ицзе («Толкование Оси духа», 靈樞譯解), цзюань 2, глава 8 «Бэнь шэнь» («Основа

шэнь», 本神)]. Витальное начало *цзин* зарождает в человеке животные души *по*. В то же время существует представление, что души *хунь* и *по* связаны с наследственностью и переходят от родителей при зарождении плода — *хунь* переходят от отца, *по* — от матери (частично это подтверждается и некоторыми текстами по «внешнему» направлению алхимии (外丹), например см. четырехсловное стихотворение Сунь Сы-мяо [«Цюань Тан ши», цюань 860]). Эфирные души корреспондируются с первоосновой *ян* (陽), а животные души — с первоосновой *инь* (隱): «Хунь и *по* содержатся в нем, не соперничая» — комментарий из свода «Юнь цзи ци цянъ» (雲笈七籤) на эту строчку из трактата «Хуантин нэйцзин цзин» (黃庭內景經) гласит: «Янская природа [душ] *хунь* и иньская природа *по*, каждая обретает свою полноту. В «Ицзине» говорится: «Полноту *инь* и *ян* называют *дао*» [«Хуантин нэйцзин цзин», глава 16 «Шан ду» (上睹), «Юнь цзи ци цянъ», цюань 11]. Человек наделен тремя душами *хунь* и семью душами *по*. Три души *хунь* — это:

1. *Шэнь хунь* (生魂) или *жэнь хунь* (人魂) или *сян хунь* (象魂) — базовая энергетическая субстанция, жизненное начало как таковое. Кроме человека эта душа имеется также у растений и животных. По одним представлениям *шэнь хунь* исчезает после физической смерти человека, по другим — остается на месте захоронения.

2. *Цзюэ хунь* (覺魂), или *ди хунь* (地魂), или *ши хунь* (視魂) — эфирная субстанция сферы чувств. Кроме человека эта душа имеется еще также у животных. По одним представлениям исчезает после физической смерти человека, по другим — нисходит в ад.

3. *Лин хунь* (靈魂), или *чжу хунь* (主魂), или *тянь хунь* (天魂) — вместилище человеческого сознания. Эта эфирная душа бессмертна. Когда человек умирает, *лин хунь* возносится к небесному эфиру.

Кроме названий у душ имеются собственные имена, приведенные в комментарии к «Хуантин нэйцзин цзину»: «У человека имеются три души *хунь*; их имена — Шуан лин (爽靈), Тай гуан (胎光)¹ и Ю цзин (幽精). Если часто называть вслух эти имена, то души *хунь* дают телу спокойствие» [«Хуантин нэйцзин

¹ В других текстах имя этой души значится как Тай юань (胎元).

цзин», глава 19 «Жо дэ» (若得), «Юнь цзи ци цянъ», цзюань 11]; «Семь душ *по* имеют имена: Ши гоу (尸狗), Фу ши (伏失), Цюэ инь (雀陰), Тунь цзэй (吞賊), Фэй ду (非毒), Юй хуй (餘穢), Чоу фэй (臭肺)² [«Хуантин нэйцзин цзин», глава 11 «Печень» (肝部), «Юнь цзи ци цянъ», цзюань 11]. В этом же комментарии описываются и специальные практики «управления душами» (攝魂還魄 или просто 攝魂), с помощью которых даос получает возможность продлевать свою жизнь и обретать различные необыкновенные способности (техника *управления душами* подробнее описывается в цзюане 54 «Юнь цзи ци цянъ» «Хунь шэнь» (魂神部).

Анатомическим центром человеческого организма, в котором сосредоточены души *хунь*, даосы считали печень; средоточием душ *по* — легкие: «Души *хунь*, [помещаются] в печени, души *по* [помещаются] в легких...» [«Хуантин нэйцзин цзин», глава 2 «Шан ю» (上有), «Юнь цзи ци цянъ», цзюань 11].

Одновременно с этим души корреспондировали с двумя частями духа — *янской* и *иньской*: «Хунь принадлежат к *янскому* духу, *по* принадлежат к *иньскому* духу» [«Хуантин нэйцзин цзин», глава 19 «Жо дэ» (若得), «Юнь цзи ци цянъ», цзюань 11]. Понятие о квинтэссенции первоначал *инь* и *ян* в тонком теле человека существовало в общефилософских китайских трактатах со времен ранней Хань — в трактате Дай Дэ (戴德, II в до н.э.) «Да Дай ли цзи» (大戴禮記) говорится: «Квинтэссенция *янского ци* называется *шэнь* (神), квинтэссенция *иньского ци* называется *лин* (靈)» [«Да Дай ли цзи», пянь 58 «Цзэн-цзы. Небо круглое» (曾子天圓)]. Мудрость ассоциируется в китайской мистической традиции не с деятельностью мозга, но с проявлением духа *шэнь*, сосредоточенного в сердце: «Сердце — главный орган правителя³. *Шэньмин* (神明)⁴ коренится в нем»

² Второй из приведенных комментариев сам в свою очередь имеет ссылку на даосский трактат «Тай вэй лин шу» (太微靈書).

³ В тексте трактата здесь говорится о разных типах людей и органах, вмещающих в себя энергию, связанную со свойственными для этих людей проявлениями. Поэтому правильнее будет перевести «главный орган того, кто [годится в] правители», то есть благородного мужа.

⁴ Шэньмин — другое название человеческого духа, цзин шэнь (精神), сочетания жизнеродного и высшего духовного начал.

[«Хуан Ди нэйцзин», Су вэнь («Вопросы о простом», 素問), цзюань 3, глава 8 «Линлань ми дянь» («Секретный свод Линланя»⁵, 靈蘭秘典)]. Четко обозначенного в письменных источниках центра средоточия духа *лин* не имеется. Ввиду большой терминологической путаницы этот вопрос подробно и обстоятельно не разбирался в специальной литературе. Частичное представление о локализации *лин* может дать анализ некоторых мест из неоднократно цитированного здесь трактата «Хуантин нэйцзин цзин», в частности глав, посвященных духам селезенки, а также трактата «Хуантин вайцзин цзин» (黃庭外景經).

Селезенка называется в «Хуантин нэйцзин цзине» «средним дворцом», согласующимся со «светлым дворцом» — Минтангом (明堂宮) — верхним энергетическим центром тонкого тела, находящимся в районе гипофиза: в межбровье, на глубине одного цуня [«Хуантин нэйцзин цзин», глава 15 «Длина селезенки» (脾長), «Юнь цзи ци цянью», цзюань 11]. Селезенкой управляет дух Хуан-лаоцзюнь (黃老君): «Повелитель Среднего Раздела (中部) управляет Минтангом» — сунский комментарий к этой строке «Хуантин нэйцзин цзина» гласит: «Селезенка есть Серединный дворец (黃庭宮), управляемый Хуан-лаоцзюнем; наверху согласуется с Минтангом» [«Хуантин нэйцзин цзин», глава 15 «Длина селезенки» (脾長), «Юнь цзи ци цянью», цзюань 11]. В селезенке имеется *тайлин* — «зародышевый *лин*» (胎靈), иногда называемый просто *лин*: «Наверху имеются *хунь* и *лин*, а внизу *гуаньюань*⁶» — эта строка комментируется так: «*Хунь* — имеются в виду *хунь* и *по*. *Лин* — это *тайлин*... *Тайлин* помещается в селезенке» [«Хуантин нэйцзин цзин», глава 2 «Шан ю» (上有), «Юнь цзи ци цянью», цзюань 11]. Однако дух по имени *Тайлин* (胎靈大神) обитает, опять же, в Минтанге [«Хуантин нэйцзин цзин», глава 1 «Шан цин» (上清), «Юнь цзи ци цянью», цзюань 11]. Более того, иногда Минтангом называют и саму селезенку [«Хуантин вайцзин цзин», глава 3, «Юнь цзи ци цянью», цзюань 12]. Таким образом, можно утверждать, что *иньская* часть духа корреспондируется в представлениях даосских

⁵ Линлань (靈蘭) — секретное книгохранилище.

⁶ Гуаньюань (關元) — здесь обозначение пупка. Район пупка также считался у даосов одним из важнейших энергетических центров человека.

мистиков с межбровьем и селезенкой, и что эти энергетические центры напрямую связаны друг с другом.

Теория душ также неотделима от концепции «пяти хранилищ» (五藏) — пяти центров, в которых сосредоточены основные составляющие тонкого тела. Эти пять центров имеют прямые анатомические соответствия в человеческом организме — «пять [главных] органов» (五臟)⁷: «Пять хранилищ» — это: «сердце, хранилище духа *шэнь*, легкие, хранилище душ *по*, печень, хранилище душ *хунь*, селезенка, хранилище идей (*и*, 意), почки⁸, хранилище [энергии] *цзин*» [«Хуан Ди нэйцзин», Линьшу ицзе («Толкование Оси духа»), цзюань 12, глава 78 «Цзю чжэнь лунь» («Объяснение девяти игл», 九鍼論)]. «Пять хранилищ» управляются пятью «духами хранилищ», регулирующих деятельность того или иного органа и корреспондирующуюся с ним энергетическую субстанцию; духи эти соотносятся с пятью первоэлементами и пятью разновидностями вкуса. Описание «духов хранилищ» можно найти в неоднократно цитированном здесь трактате «Хуантин нэйцзин цзин» [например, «Хуантин нэйцзин цзин», глава 8 «Дух сердца» (五藏神), «Юнь цзи ци цянью», цзюань 11].

Различные упомянутые выше практики по управлению душами, а также пробуждению духа и слиянию трех основ — *цина*, *ци* и *шэнь* — характерны для «внутренних» алхимических школ даосизма (內丹), исповедующих путь возвращения «бессмертного зародыша» (聖胎) в тонких энергиях человека и последующий исход из телесной оболочки воплощенной в эфире нетленной сущности мага.

⁷ Пять главных органов — сердце, печень, почки, селезенка и легкие.

⁸ В данном случае стоит иметь в виду, что в медицинских текстах для обозначения почек и тестикул употреблялся один и тот же иероглиф *шэнь* (腎). Связь этих органов неоднократно подчеркивалась в традиционной медицинской литературе Китая, и, учитывая тот факт, что *цзин* непосредственно связан с сексуальной силой и возможностью продолжения рода, вполне возможно, что *шэнь* в данном случае обозначает связь сразу обоих этих анатомических центров, так же, как тайлин указывает на связь межбровья и селезенки.

Возможность самостоятельного существования души или душ, покинувших телесную оболочку, находит выражение в целом ряде литературных произведений танского времени, однако упоминания различных техник «управления душами» в стихах даосских мистиков (например, Люй Дун-биня) не будут здесь разбираться отдельно. Зачастую подобного рода тексты представляют собой либо рифмованные версии религиозных наставлений, либо разъяснения к ним, и вряд ли могут трактоваться как самостоятельные художественные произведения в подлинном смысле. Исходя из той же логики вряд ли стоит ожидать каких-то неожиданных суждений по поводу теории душ в наследии литераторов-отшельников в миру, избравших для себя даосский путь постижения и неуклонно ему следовавших.

Очевидно для рассматриваемого вопроса прежде всего важен пласт «недаосской» литературы, то есть произведения, созданные выходцами из чиновничьей конфуцианской среды, для которых учение Лао-цзы было в той или иной степени экзотической областью, способной рождать к жизни различные истории о необычайном.

Такого рода истории довольно многочисленны, и описания пребывающей вне физического тела духовной субстанции можно условно разделить на три группы:

1. Описание души⁹, покинувшей тело с помощью магических манипуляций.

2. Описание души, покинувшей тело во время сна или болезни или в результате необыкновенно сильного переживания.

3. Описание души, покинувшей тело в результате преждевременной, то есть не определенной волей Неба, смерти.

Иногда эти группы смешиваются, и в одном и том же произведении могут, например, соседствовать рассказ о путешествии человека в тонком теле, вызванном магией, и повествование о выходе души из тела в результате досрочной кончины. Следует сразу оговориться, что в данный раздел не входят сюжеты

⁹ Здесь и далее до конца раздела: если не указывается отдельно, то под термином «душа» будет полагаться душа хунь или совокупность всех трех душ хунь.

о призраках, то есть душах людей, умерших в соответствии с предназначениями Неба, поскольку такого рода рассказы не связаны напрямую с даосскими концептами и представляют собой совершенно самостоятельный материал для исследования.

Покинувшая тело духовная сущность может изображаться как совершенный аналог человеческому телу, как некоторая эфирная субстанция, способная трансформироваться, изменяться в размере и переселяться в другие тела, и как совокупность множества эфирных субстанций, соответствующих количеству эфирных составляющих тонкого тела. Рассмотрим вкратце все три выделенные группы.

Описание души, покинувшей тело с помощью магических манипуляций

В такого рода рассказах чаще всего манипуляции над героем совершает некий маг или небожитель, и герой затем, в зависимости от воли мага, тяжело заболевает или же, наоборот, получает возможность в тонком теле достичь неких невозможных ранее феноменов. Подобного рода рассказы встречаются в цзиньском сборнике «Соу шэнь цзи» Гань Бао: например, госпожа Цзян во сне наведывается в дома больных односельчан и причиняет вред их душам [новелла «Супруга Ма Ши» (馬勢婦), «Тайпин гуан цзи», цзюань 358]. В период Тан сходные сюжеты также не редки. Например, герой новеллы «Вэй Тин-сюнь» (衛庭訓) из сборника Сюэ Юн-жо (薛用弱) «Цзи и цзи» («Записи о собранном удивительном», 集異記), дух катальп и тунговых деревьев (梓桐神), предлагает своему другу и собутыльнику Вэй Тин-сюню заработать следующим способом: узнать, у кого из богатей плохо со здоровьем и украсть у него душу, а затем за деньги вернуть обратно. Оказывается, что жена начальника уезда, госпожа Вэй (韋氏), как раз болезненная и слабая женщина. Вэй Тин-сюнь и дух катальп и тунговых деревьев похищают ее душу и сдавливают душе сердце. Затем Вэй Тин-сюнь является в дом начальника уезда, объявляет, что умеет лечить сердечные болезни и требует за лечение двести тысяч монет. Когда деньги получены, душу отпускают на волю, и лежащая при смерти госпожа Вэй снова оживает [«Тайпин гуан цзи», цзюань 302].

Однако же душа, покинувшая тело с помощью колдовства, может вернуться и безо всякого вреда. В таком случае человек, пребывая в тонком теле, часто получает возможность совершить нечто невероятное, непосильное для простого смертного. Описания подобных случаев ложатся в основу многих весьма сходных между собой литературных произведений танского времени. Например, Чоу Цзя-фу (仇嘉福), герой одноименного рассказа из сборника Дай Фу (戴孚, VIII в) «Гуан и цзи» («Обширные записи об удивительном», 廣異記), по дороге на сдачу экзаменов в Лоян встречает некоего молодого человека по фамилии Бай (白) и завязывает с ним приятельство. Через несколько дней пути они достигают кумирни под названием Хуаюэ мяо (華岳廟), и молодой человек признается Чоу Цзя-фу, что он посланец Небесного владыки и должен инспектировать обитающих на земле духов и оборотней. Сейчас ему нужно провести официальное разбирательство в храме Хуаюэ мяо, и, поскольку в прошлой жизни они были близкими друзьями, он просит Чоу Цзя-фу ассистировать ему. Чоу Цзя-фу соглашается и помогает своему другу провести судебное заседание. Во время заседания он случайно видит, как на дереве подле святилища собираются казнить какую-то женщину, и узнает в ней свою жену. Явившиеся на доклад духи местности сообщают, что женщина схвачена по приказу Небесного владыки, и они не смели ослушаться высокого повеления. Друг Чоу Цзя-фу повелевает отпустить ее и намеревается сам уладить это дело с Небесным владыкой. Он велит Чоу Цзя-фу немедленно ехать домой, но сомневается, что тот успеет вовремя, и тогда дает ему «быстроногого скакуна» (駿馬). Чоу Цзя-фу мгновенно прибывает домой и помогает оживить супругу. Проходит четыре-пять дней, и в селе появляется еще один Чоу Цзя-фу, медленно едущий на осле и сопровождаемый свитой. Оба Чоу Цзя-фу приближаются друг к другу и сливаются в единое целое, и тогда все понимают, что на быстроногом скакуне за несколько дней до того явилась душа (魂), а следом пожаловало и тело [«Тайпин гуан цзи», цзюань 301]. Очень похожий сюжет имеется и в новелле «Ван Сянь» (王儼) из того же сборника, только здесь душа путешествует верхом на лисе, а тело добирается домой более 10 дней. Все время, пока душа и тело были разлучены, Ван Сянь не мог говорить [«Тайпин гуан цзи», цзюань 302].

Иногда бессмертные могут просто подшутить над человеком, предлагая ему необыкновенно быстро волшебного коня, чтобы тот мгновенно домчал его до цели. Воспользовавшийся их услугами теряет по дороге свою телесную оболочку, и потом только с помощью магов может восстановить свою цельность [Новелла «Пэй Гун» (裴珙) из сборника Сюэ Юн-жо (薛用弱) «Цзи и цзи» («Записи о собранном удивительном», 集異記); «Тайпин гуан цзи», цзюань 358].

Есть также немногочисленные описания магического призвания души живого человека, прошедшие вообще без каких-либо последствий для последнего. Так, героиня новеллы Су Лай (蘇萊) из сборника «Гуан и цзи» Дай Фу, Ма Эр-нян (Вторая тетушка Ма, 馬二娘) призывает души девушек из семейства Лу (盧家) только лишь для того, чтобы помочь начальнику округа Су Шэню (蘇詵) выбрать себе будущую невестку [«Тайпин гуан цзи», цзюань 358].

**Описание души,
покинувшей тело во время сна
или болезни или в результате
необыкновенно сильного переживания**

Возможность души покидать тело в результате сна, болезни или сильного переживания была неоднократно описана в дотанской литературе. Например, барышня Ши (石氏女) — героиня новеллы «Пан А» (龐阿) из сборника «Юминлу» («Записи о тайном и открытом», «幽明錄»), составленного литератором эпохи Южных и Северных династий Лю И-цином (劉義慶, 403–444), — неожиданно явившаяся к соседу по имени Пан А, была связана и препровождена домой. Только когда связанная девушка вдруг превратилась в дым и исчезла, а господин Ши подтвердил, что его дочь не выходила из своих покоев, все поняли, что к Пан А являлась не сама барышня Ши, а ее душа. Впоследствии барышня Ши рассказывала о привидевшемся ей сне и в точности описывала детали своего похода в дом соседа. Лю И-цин замечает в связи с этим случаем, что, когда *цзин* и чувства приведены в сильное волнение, духи *лин* и *шэнь* могут от отделяться

от тела [«Тайпин гуан цзи», цзюань 358]. Душа некоего сельского жителя из новеллы «Безымянные супруги» (無名夫婦, сборник «Соу шэнь цзи» Гань Бао) продолжает поживать на постели, в то время как сам герой новеллы давно встал и занимается делами по хозяйству во дворе. После того, как душа и тело соединяются, крестьянин неизлечимо заболевает [«Тайпин гуан цзи», цзюань 358].

В танских новеллах можно найти подробное обоснование возможности отделения души от тела во время болезни: *ци* человека ослабевает, и становится нечем удерживать души вместе. Так, некий Чжэнь Ци-ин (鄭齊嬰), герой одноименной новеллы из сборника «Гуан и цзи» («Обширные записи об удивительном», 廣異記) Дай Фу однажды встречает пятерых незнакомцев, одетых в наряды, цветом и фасоном соответствующие пяти сторонам света, и незнакомцы говорят ему, что они — духи «пяти хранилищ», покинувшие его тело. Когда удивленный Чжэнь Ци-ин спрашивает, почему никогда не видел их раньше, духи отвечают, что *ци* в его организме ослабло и вот-вот развеется, поэтому они смогли выйти наружу. Действительно, вскоре после встречи Чжэнь Ци-ин умирает [«Тайпин гуан цзи», цзюань 358]. Подобным же образом гадатель Лю Шао-ю (柳少遊), герой одноименного рассказа из того же сборника Дай Фу, однажды встречает свой отделившийся от тела дух и в тот же вечер умирает [«Тайпин гуан цзи», цзюань 358].

Интересен в данном контексте сюжет, сочетающий в себе черты буддийских и даосских простонародных верований, в котором также рассматривается вопрос о возможности души больного существовать вне тела, но не перед кончиной, а наоборот, в раннем детстве, до обретения человеком подлинной целостности. Дочь начальника уезда Чжэн Моу (鄭某) постоянно болеет и страдает невероятной слабостью. Даосский отшельник Ван (王居士) определяет, что причина недуга девочки не в приобретенных заболеваниях, а в том, что ее душа не поселилась еще полностью в теле. Случилось так, что предыдущее ее земное воплощение, некий уездный начальник, до сих пор жив, хотя должен был умереть еще несколько лет назад. Однако же в награду за множество благодеяний, совершенных им, загробный мир решил продлить дни его жизни. Таким образом, когда уездный начальник умрет, эфир-

ные души переселятся в тело девочки, и она полностью выздоравливает. Через месяц уездный начальник умирает, и девочка выздоравливает [Новелла «Дочка господина Чжэна» (鄭氏女) из сборника Чжан Ду (張讀) «Сюань ши чжи» («Записи из зала Сюаньши», 宣室志) «Тайпин гуан цзи», цзюань 358]. Таким образом, можно предположить, что эфирные души *хунь* людьми непосвященными могли восприниматься и воспринимались как аналог духу, способному перерождаться в другом теле.

Покинувшая тело душа может трансформироваться самым причудливым образом, принимая облик животного или рыбы. Областной чиновник Сюэ Вэй (薛偉) во время болезни находится при смерти, и двадцать дней в нем едва теплится жизнь. Внезапно очнувшись, Сюэ Вэй рассказывает, что покинул свое тело, устремился за город и отправился плавать в море. В море он принял обличье карпа и наслаждался своим новым состоянием, пока рыбак Чжао Гань (趙幹) не поймал его на удочку. Как только повар Ван Ши-лян (王士良) отрубил принесенному карпу голову и принялся готовить из него кушанье, Сюэ Вэй вновь пришел в себя [новелла «Сюэ Вэй» из сборника «Сюй Сюаньгуай лу» («Продолжение записей о таинственном и удивительном», 續玄怪錄) Ли Фу-яня; «Тайпин гуан цзи», цзюань 471].

Во сне человек также способен покинуть тело и путешествовать, причем отделившись от тела душа может быть видна со стороны. Так, возвращаясь домой со службы, герой новеллы Бо Син-цзяня (白行簡, 775–826) «Записи о трех снах» (三夢記) Лю Ю-цю (劉幽求) видит в заброшенном дворце собравшихся на веселую пирушку молодых людей, и среди них свою жену. Лю бросает в них черепицей, и вдруг все собравшиеся пропадают из глаз. Жена, которую Лю застаёт дома спящей, рассказывает, что ей приснилось, будто бы она пиновала в незнакомом дворце, но кто-то кинул черепицей в пирующих, кубки и блюда разлетелись, и она проснулась. Сходные сюжеты имеются в новеллах Дугу Ся-шу (獨孤遐叔) из сборника Сюэ Юй-сы (薛漁思) «Хэ-дун цзи» («Записки к западу от реки»; 河東記) [«Тайпин гуан цзи», цзюань 281] и «Студент Чжан» (張生) из сборника «Цзюань и цзи» («Записи о собранных диковинах», 纂異記) [«Тайпин гуан цзи», цзюань 282].

Что же касается возможности отделения души от телесной оболочки в результате сильного переживания, то танская новелла изобилует исполненными редкого драматизма сюжетами, в которых душа покидает тело из желания соединиться с любимым человеком. Дочь дворцового столяра Хань Цзинь-цина (韓晉卿) является к своему мужу Вэй Иню (韋隱) во время дальнего похода и сообщает, что хочет сопровождать его. Когда через два года чета возвращается домой, там их ждет женщина, как две капли воды похожая на госпожу Хань. Обе женщины соединяются в единое целое, и тогда окружающие понимают, что в странствии мужа сопровождала не сама госпожа Хань, а ее душа, не вынесшая разлуки [рассказ «Вэй Инь» из сборника Ли Жуна (李冗) «Ду и цзи» («Записи об особенно удивительном», 獨異記)¹⁰; «Тайпин гуан цзи», цзюань 358]. Одним из самых известных произведений на данную тему является новелла из сборника Чэнь Сюань-ю (陳玄祐) «Ли хунь цзи» («Записи об отделившейся душе», 離魂記) «Ван Чжоу» (王宙). Цянь-нян (倩娘), девушка редкой красоты, влюблена в молодого человека по имени Ван Чжоу, но родители не догадываются об их чувствах. Когда к Цянь-нян сватается почтенный уважаемый человек, Чжан И (張鎰), отец девушки, дает согласие на брак. Цянь-нян впадает в уныние и тоску, а оскорбленный Ван Чжоу уезжает в столицу на сдачу экзаменов. В дороге его неожиданно нагоняет Цянь-нян и говорит, что сбежала из дома, чтобы быть наконец вместе со своим избранником. Молодые люди перебираются в Сычуань и проводят там пять лет. За это время Цянь-нян рождает двух сыновей; однажды она говорит о необходимости вернуться проведать родителей, и Ван Чжоу собирается в путь. Однако Чжан И безмерно удивляется визиту молодого человека, заявляя, что все последние пять лет его дочь больна и не покидает дома. Когда Цянь-нян появляется в доме отца, из женских покоев ей навстречу выходит полный ее двойник, и две девушки совмещаются в единое целое [«Тайпин гуан цзи», цзюань 358].

¹⁰ Чаще название этого сборника записывают «Ду и чжи» (獨異志).

Описание души, покинувшей тело в результате преждевременной, то есть не определенной волей Неба, смерти

Подобных сюжетов немного, но некоторые из них широко известны. Наиболее часто цитируется новелла Нью Сэн-жу из сборника «Сюань гуай лу» («Записи о таинственном и удивительном», 玄怪錄) под названием «Дочь Ци Туя» (齊推女). Дочь правителя области Ци Туя (齊推) во время родов неожиданно умирает. Призрак ее является супругу по имени Ли Моу (李某) и сообщает, что ее погубило бесовское наваждение, но ее еще можно спасти, если подать иск святому бессмертному старцу, господину Тяню (田先生). Старец рассматривает жалобу Ли Моу, призывает духов-хранителей местности и душу дочери Ци Туя, сверяется с небесными эдиктами и устанавливает, что смерть наступила преждевременно и не соответствует велениям Неба. Чтобы воскресить девушку, предлагается собрать вместе все души *хунь* и *по* усопшей и склеить их специальным снадобьем. Ли Моу и его жена соглашаются на это. Тогда перед собравшимися являются несколько женщин, совершенно таких же, как жена Ли Моу. Их соединяют в единое целое и склеивают, и тогда дочь господина Ци Туя предстает перед всеми точно такой же, какой была до кончины. Молодая чета живет счастливо еще много лет, у них рождаются дети, и ничего, кроме легкости движений, не отличает воскрешенную от простых смертных [«Тайпин гуан цзи», цзюань 358].

Таким образом, совокупность *иньских* и *янских* душ (как в новелле Нью Сэн-жу) или же одни только *янские* души (как в большинстве рассмотренных выше произведений) представляются авторам танских новелл точным аналогом человеческого тела, который можно видеть со стороны, и который способен к самостоятельному существованию без телесной оболочки. Возможность существования душ живого человека отдельно от тела определяется состоянием энергии *ци*. Она связана с сильным душевным порывом и непреклонным намерением; покинуть телесную оболочку также можно в «пограничных» состояниях (сон или болезнь). Кроме того, заставить душу покинуть тело

можно с помощью магических приемов, иногда вредоносных, а иногда нейтральных для человека.

Таково преломление даосской теории о душах и управлении ими в призме конфуцианского мировосприятия новеллистов эпохи Тан.

Е.А. Черепнева, Н.А. Толмачев

Православие в Индонезии: история и этнокультурные особенности

Известно, что Индонезия — самая большая в мире мусульманская страна с более чем 220-миллионным населением, около 90 % которого исповедует ислам. В то же время Индонезию можно назвать и многоконфессиональной страной, ведь в ней более 20 миллионов последователей других религий — христиане, индуисты, буддисты, анимисты и прочие. Христианство пришло на Малайский архипелаг еще в XVI в., и в стране насчитывается значительное число католиков и протестантов, предки которых были обращены еще португальскими и голландскими миссионерами. В XX в. в результате деятельности американских и южнокорейских миссионеров появились последователи новых религий и сект. В самом конце века в Индонезию пришло и православие.

Возможно, точнее было бы вместо «пришло» сказать «возвратилось». По некоторым сведениям, в VII–VIII вв. в Баросе на Суматре проповедовали первые миссионеры из антиохийских (сирийских) христиан, но после того, как скончались последние представители духовенства, местные жители оказались в политической и географической изоляции от православия. Тем не менее в XI в. католический миссионер обнаружил здесь потомков христиан, которые сохранились, несмотря на прошедшие

почти три столетия. Из того раннего периода до нас не дошло ни одного письменного свидетельства, хотя предание сохранило имена трех местных епископов. Это были Мар Ябаллах, Мар Абдишо и Мар Дэнх [Халберт 2002: 31]¹.

По сведениям известного ученого-индонезиеведа, журналиста и писателя Л.М. Демина, в Бандунге² до конца 1950-х годов существовал православный приход русских эмигрантов, выходцев из Китая, находившийся в юрисдикции Харбинского епископата, но проповеди православия среди индонезийцев он не вел [Демин 1996: 17].

Основателем православной церкви в Индонезии стал архимандрит Даниил (Бамбанг Дви Бьянторо), индонезиец (яванец), родившийся в 1956 г. Он вырос в мусульманской семье, в ранней юности, будучи еще школьником, стал протестантом, и в 1983 г. первым из индонезийцев принял православие. Благодаря его активной проповеди церковь сейчас насчитывает около двух тысяч человек. Большинство общин находится на Яве, в том числе три в г. Соло (Суракарта), по одной в столице страны Джакарте и в городах Моджокерто и Чилачап, одна на о. Бали и две на Суматре, в городах Медан и Селак. Имеются шестнадцать священников и тринадцать храмов и часовен.

Отец Даниил перешел в православие в Сеуле, куда он приехал в 1978 г. и где обучался в протестантском Азиатском центре теологических исследований и миссий. Будучи поставлен в тупик наличием множества деноминаций и сект, он начал поиски древнего христианства Востока и в начале 1982 г. в одном из книжных магазинов Сеула случайно обнаружил книгу «Православная церковь» епископа Каллиста (Уэра). В ней он нашел ответ на многие свои вопросы и 6 сентября 1983 г. обратился в православие и был миропомазан. В том же году он отправился в Грецию и год провел в Афинах в православном монастыре Симона Петра на Афоне. Затем он окончил богословские курсы в Бостоне (США) при православной греческой семинарии Святого Крест-

¹ Православный американец Томас Халберт несколько лет живет в Москве, у него русская жена Софья, он ведет миссионерскую работу и оказывает посильную помощь индонезийским семинаристам и другим православным индонезийцам, приезжающим в Москву, через созданный им Фонд помощи православным студентам-индонезийцам.

² В статье Е.А. Черепневой (см. ниже) ошибочно указана Джакарта.

ста и получил степень доктора социологии в университете штата Огайо. В 1988 г. был рукоположен в священники епископом Питтсбургским Максимом (Агиоргусисом), и в том же году вернулся на родину.

Проповедь православия была начата им в 1988 г. на Яве, в его родном городе Моджокерто, где он обратил в православие членов своей семьи, затем он переехал в г. Соло, где в 1990 г. был создан первый приход. Кроме миссионерской деятельности в окрестных деревнях и занятий по изучению Библии, о. Даниил организовал годичный курс по изучению основ православия в университете г. Соло. Он записал свои лекции на кассеты и распространил их по стране. Он также привез в Индонезию богослужебные книги, переводил на индонезийский и яванский языки литургические тексты и стал использовать их при богослужении.

Для того чтобы получить легальный статус, православное движение было оформлено под названием *Yayasan Dharma Tuhu* (Общество прямого учения), но поскольку название звучало слишком индуистски, было переименовано в *Yayasan Orthodox Injili Indonesia* (Индонезийское православное евангелическое общество — ИПЕО). В 1991 г. созданная о. Даниилом Индонезийская православная община была юридически признана — зарегистрирована Министерством по делам религий в рамках Протестантской секции Министерства. Первые два года приходы не входили официально ни в какую юрисдикцию, хотя тесно сотрудничали с Питтсбургской епархией, оказывавшей значительную помощь в становлении молодой общины, которая затем вошла в состав Митрополии Гонконга и Юго-Восточной Азии Константинопольского патриархата.

С 1997 г. в Индонезии усилились нападки мусульман на христиан; это коснулось и православных. По их инициативе с целью смягчить ситуацию 5 сентября 1998 г. был проведен семинар в г. Сурабае, организованный при поддержке Комитета по изучению православия (Сирийская православная церковь) на тему «Перспективы христианско-исламской дружбы в Индонезии». Но в 1999 г. исламский конгресс в г. Соло призвал правоверных разрушать христианские храмы в этой местности. На расположенном к востоку от Явы о. Ломбок и во многих других местах храмы, дома, предприятия христиан были разрушены.

Из-за угрозы расправы христианское духовенство, в том числе о. Даниил, было вынуждено оставить свои дома. В начале 2000 г. во время встречи о. Даниила с Абдурахманом Вахидом, лидером крупнейшей мусульманской организации «Нахдатул Улама» и тогдашним президентом страны, последний выразил свое уважение и поддержку православному сообществу Индонезии. Тем самым преследования не могут считаться санкционированными. О необходимости толерантности и недопустимости религиозной вражды говорил и нынешний президент страны Сусило Бамбанг Юдхойоно, выступая 6 декабря 2004 г. на Межконфессиональной встрече религиозных лидеров Индонезии, в которой принимал участие и представитель Православной церкви.

Православная церковь стремится в своей миссионерской деятельности учитывать этнокультурные особенности Индонезии, а также тот факт, что проповедь православия ведется в стране, в которой мусульмане — большинство. О. Даниил, родившийся и выросший в мусульманской семье, талантливо ведет проповедь православия в мусульманской среде, сопоставляя ислам и христианство. Он сам обратился в христианство, прочитав в Коране, что Христос — «Слово от Бога» (3, 45) и осознав, что Единство Христа и Бога подобно единству «Речи» и «Говорящего» [Даниил: 5]. Он обладает огромным талантом проповедника (достаточно вспомнить, что он еще в юности обратил в православие своего деда-мусульманина) и имеет большой опыт миссионера (он сам отмечает, что его паства, особенно в период создания первых приходов, связывает православие прежде всего с его личностью)³. В повседневной практике, подчеркивает он, необходимо сохранять с мусульманами добрые отношения.

О. Даниил считает, что православие не должно выглядеть как одна из новых религий, поэтому стремится использовать

³ Иеромонах Иоасаф, индонезиец, выпускник православной Белгородской семинарии, настоятель первого миссионерского прихода Московской патриархии в Джакарте, который был открыт в 2003 г., в беседе с одним из авторов осенью 2004 г. в Москве сказал, что о. Даниил когда-нибудь будет прославлен в лике равноапостольных святых и должен быть прославлен не с именем Даниил, а с индонезийским именем Бамбанг, подобно тому, как были прославлены персидские, грузинские и другие святые.

местные обычаи и элементы местной культуры (в частности, яванской, балийской, суматранской, а также китайско-индонезийской, тем более что в Индонезии ничего не слышали ни о Византии, ни о русском православии). «Существует греческое православие, русское православие, я хочу, чтобы было индонезийское православие», — пишет о. Даниил [Черепнева: 239]⁴. Это касается церковного обряда, иконографии и храмовой архитектуры.

Так, чтобы противостоять обвинениям мусульман в том, что православие — западная религия, чтобы показать, что у них общие семитские корни, что православие унаследовало религию Авраама, в проповедях употребляется много слов и выражений на иврите, в частности приветствие «*Шолом алейхем бе-шем ха Машиах*» — «*Мир вам во Христе!*» — как соответствующее исламскому приветствию «*Ас-саламу алейкум ва рахматуллахи ва баракатух*». Произнося в своих проповедях слова «Господь», «Бог», он использует не только индонезийское слово «*Tuhan*», но и арабское «Аллах».

Известен мусульманский символ веры: «*Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад пророк Аллаха*». Прочитав эту фразу по-русски, можно сделать вывод, что Бог и Аллах это разные существа, хотя, как известно, приверженцы так называемых авраамических религий — иудеи, христиане и мусульмане — поклоняются Единому Богу. При этом следует обратить внимание, что в русском языке имена Бога, эпитеты и заменяющие их местоимения пишутся с прописной буквы, в отличие от всех других богов и идолов, где слово «бог» пишется со строчной, а имя собственное этого бога — с прописной, например, бог Гименей. Если прочитать мусульманский символ веры по-арабски в русской транскрипции, он будет выглядеть следующим образом: «*ля лаху илля ллах ва мухаммад расулю ллах*». Можно легко заметить, что здесь три раза повторяется слово «*лах*», причем в первом случае с падежным окончанием «*у*» и два раза — в форме «*ллах*» (с артиклем). В русском же «перевод» один раз слово «*Бог*» и два раза слово «*Аллах*», при этом слово «*Бог*» с прописной означает «*Единого Бога*». Возникает резонный вопрос,

⁴ Эти и некоторые другие данные взяты из переписки Е.А. Черепневой с о. Даниилом по электронной почте.

почему один раз слово перевели, а два раза транскрибировали? В этом-то и заключается ошибка самого известного перевода мусульманского символа веры. Первая из двух букв «л» означает определенный артикль, который персонифицирует следующее за ним существительное и в данном случае соответствует прописной букве в русском языке (в арабском языке нет прописных и строчных букв), то есть первое слово «*лах*» означает «*бог*», а «*ллах*» — «*Бог*». Таким образом, правильный перевод должен быть таким: «**Нет бога кроме Бога и Мухаммад посланник Бога**», что означает отказ от поклонения иным богам кроме Бога Единого и признание Мухаммада Его пророком, а не противопоставление двух «Единых Богов», один из которых называется Богом, а другой Аллахом. А это ошибка не только лингвистическая, но и догматная.

О. Даниил не допускает такой ошибки и не устает подчеркивать, что православные верят в Единого Бога, как и мусульмане, напоминает, что Бог — один. При этом, ссылаясь на библейские тексты, он часто использует слово *Allah* в качестве эквивалента слов «Бог», «Господь», «Отец». Например «дар Божий» — *karunya Allah*, «мир в Господе» — *damai di dalam Allah*, «поклоняться Отцу» — *menyembah Allah*. В то же время в качестве синонима слова «*Allah*» он употребляет и слово *Tuhan*. Говоря о Божественности Иисуса, О. Даниил употребляет выражение *ke-Tuhan-an Yesus*, о Божественном откровении — как выражение *wahyu Tuhan*, так и *wahyu Allah (illahi)*, о Духе Святом — как *Roh Kudus*, так и *Roh Allah* («Дух Божий»), о Царствии Божиим — *Kerajaan Allah* и т.д.

О. Даниил старается, насколько это возможно, воцерковить элементы индонезийской культуры. Во время богослужения прихожане-яванцы сидят на ковриках, мужчины и женщины отдельно. Это правило корреспондирует как с нормами ислама, так и с восточными традициями вообще. В то же время следует напомнить, что по православным канонам, которые сейчас соблюдаются только в монастырях, мужчины должны стоять в правой половине храма, а женщины — в левой. Женщины — в традиционных покрывалах (*kerudung*), что тоже совпадает с традициями ислама и православия. Перед входом в храм снимают обувь, совершают омовение. Суточный круг богослужения разделен на несколько отдельных служб. Это сделано для того,

чтобы обеспечить некоторую «реабилитационную» преемственность для людей, обратившихся из ислама, — ведь они по мусульманской традиции привыкли молиться пять раз в день. (В православном богослужении по уставу в сутки совершаются следующие службы: вечерня, повечерие, полунощница, утренняя, 1-й, 3-й, 6-й, 9-й часы, Божественная Литургия, которые в древности тоже были между собой разделены по времени, а сейчас объединяются и, как правило, кроме особых праздников, распределяются на две службы – утреннюю и вечернюю).

Во время церковных праздников храм украшают молодыми листьями кокосовой пальмы. Суточный круг богослужения сравнивается с пятикратной молитвой в исламе или трехкратной молитвой у индуистов и буддистов. После совершения православного таинства венчания полностью проводятся и местные церемонии бракосочетания: традиционная яванская, балийская или китайская (но не мусульманская). Поминавшие усопших также легко воспринимается православными индонезийцами как традиционное поклонение предкам. На поминальных трапезах в качестве колива (кутья) подают уложенный горкой рис, как это принято и на традиционных ритуальных трапезах. Богослужебные облачения для священников изготавливаются на фабрике *батика* (традиционный метод окраски тканей).

Система поста сопоставляется с вегетарианством, которое практикуется в определенных ситуациях в религиозной практике китайцев, а также всех буддистов и индуистов. По завершении Великого поста после праздничной литургии в храме на разговенье устраиваются совместные трапезы. Такие же трапезы бывают и во время других праздников. Подобная традиция опять-таки характерна как для ислама (например, праздник Курбан-байрам), так и для других религий Индонезии.

Поклонение иконам и святым мощам, почитание *агиасмы* (освященной, или святой воды) также легко входит в сознание индонезийцев, если в их прежней религии была подобная традиция. На Бали, когда индуисты обращаются в православие, православные священники сохраняют места, где они молятся, служат там молебен и окропляют их святой водой. На месте поклонения Тримурти (триада Брахма — Шива — Вишну) устанавливают икону «Троицы» Андрея Рублева, место, где прежде

молились богу-творцу (в балийской мифологии — *Дэва Пекаранган*) освящают иконой «Ангела-хранителя», а где отправляли культ предков, ставят икону «Всех святых» и т.д. В ответ на наш вопрос, сколько времени миссионерского труда потребовалось, прежде чем изображение Тримурти могло быть заменено иконой «Троицы», о. Даниил ответил: «Примерно три года» [Черепнева 2003: 240]. В богослужебной практике православной церкви в Индонезии используются и другие местные элементы, даже иконография и храмовая архитектура успешно вбирают в себя элементы индонезийской культуры.

Таким образом, мы видим, что многие традиционные для многих религий формы: пост, воздержание, совместная трапеза, почитание усопших, поклонение реликвиям — успешно преобразованы и приобрели христианское, православное содержание. Подобное наблюдается у православных и в других странах, можно вспомнить, например, нашу Масленицу. При этом, как подчеркивает о. Даниил, очень важно, чтобы православные индонезийцы в духовном плане были более ориентированы на Священное писание непосредственно, нежели на жития и деяния святых, поскольку некоторые новообращенные могли бы воспринять почитание святых как культ предков, культ духов [Сердце 2002: 5]. Поэтому он старается в большей степени выделить значение Священного писания, хотя в проповедях, посвященных дням памяти святых, он подчеркивает их духовный подвиг и духовный пример.

Используются и иные формы воздействия на верующих. Например, очень близки рождественскому *вертену* (большой ящик, изображающий пещеру, с марионетками для устройства кукольных представлений на библейские сюжеты) представления *ваянг кулит* (традиционный кукольный театр теней) на тему «Воскресение Иисуса Христа». О. Даниил подумывает и об использовании традиционных форм яванско-балийских танцев, например, для «Танца Давида и Голиафа», символизирующего борьбу добра и зла, или «Танца Иуды Искариота», символизирующего возможность грехопадения человека, а также и о других элементах культуры Индонезии, которые обрабатываются с тем, чтобы придать им православные черты. О. Даниил думает и о том, как бы совместить с праздником Пасхи традицию китайского новогоднего шествия со своей своеобразной музыкой,

чтобы его можно было провести после пасхальной литургии в качестве общественного (мирского) праздника [Черепнева 2003: 237].

Вся эта живая религиозная практика современной Индонезии, несмотря на ее самобытность и некоторую «экзотичность», тем не менее близка нам в силу понятности для нас православия.

Индонезийская православная церковь находится в процессе формирования, поэтому еще нет возможности тщательно рассмотреть ее особенности, но за эти два десятилетия уже обозначились как ее общность с Вселенским православием, так и некоторые специфические черты, имеющиеся в каждой из Поместных церквей.

Библиография

Архимандрит Даниил. История рождения Православной Церкви в Индонезии // <http://www.pravoslavie-islam.ru/indonezia.htm>

Демин Л.М. Русские в Индонезии // Индонезия, Малайзия: Сборник материалов по культуре Нусантары. СПб., 1996.

Сердце пророка: Беседа Томаса Халберта с первым православным священником-индонезийцем архимандритом Даниилом (Бамбанг Дви Бьянторо) // Фома. 2002. № 2 (14).

Халберт Т. Бамбанг Дви Бьянторо — православный индонезиец // Фома. 2002. № 2 (14).

Черепнева Е.А. Православная церковь в современной Индонезии: ее создание, развитие и межконфессиональное взаимодействие // Юго-Восточная Азия в 2002 году. М., 2003.

Черепнева Е.А. Переписка с о. Даниилом (Бамбангом Дви Бьянторо) по электронной почте.

Kallistos, Bishop of Diokleia. The Orthodox Church / By Timothy Ware. Baltimore: Penguin Books, 1964.

АНТРОПОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

В.Р. Атнашев

Праздник Кате тямов Вьетнама: традиция и современность

Кате является одним из главных праздников тямов-индуистов в Центральном Вьетнаме. Он проходит ежегодно в начале седьмого месяца по тямскому календарю (примерно в конце сентября).

Религиозная часть празднеств подготавливается и проводится индуистскими священнослужителями (тям. *насэх*). В целом же в празднике принимают участие и тямы Бани, представители чисто тямского религиозного направления, сочетающего в себе элементы индуизма, ислама, буддизма и местных культов (см.: [Атнашев 1997; Атнашев 1998]). Бани, так же как и индуисты, совершают дома обряд поминования предков. Несколько тысяч тямов, живущих в нескольких деревнях вместе с Бани, исповедуют ортодоксальный ислам, как и абсолютное большинство тямов на юге страны (свыше 50 тыс.), поэтому Кате они не отмечают.

Цель праздника – почтить память обожествленных тямских королей По Клонг Гарая (XIII в.) и По Роме (1627–1651 гг. правления), которые, по мнению ряда специалистов, отождествлялись с Шивой, а также мифической основательницы тямского государства (Тямпа) По Нагар и всех предков. Связанные с этим обряды проводятся главным образом в двух индуистских хра-

мах-башнях (тям. *Калан*) в районе города Фанранг¹ в провинции Ниньтхуан. Один из них, построенный в XIII в., посвящен По Клонг Гарая (Довинь, уездный центр Тхаптям), второй (деревня Хаусань, уезд Ниньфыок) — По Роме (XVII в.). Оба храма расположены на холме посреди безлесной равнины, поэтому хорошо видны в радиусе нескольких километров. Кроме того, накануне главных торжеств проводится обряд выноса из святилища По Нагар (деревня Хыудык, уезд Ниньфыок) старинных ритуальных одежд для облачения статуи, которая находится за храмом По Клонг Гарая в небольшой постройке гораздо более позднего времени. Тямы говорят, что когда-то эти одежды доставлялись в главный храм По Нагар в Нячанге (центр провинции Кханьхоа, в 150 км к северу от Фанранга), однако из-за удаленности церемонию стали проводить в Тхаптям. Основной причиной этого, очевидно, является вытеснение тямов вообще из провинции Кханьхоа, в том числе из храмового комплекса в Нячанге, которым в настоящее время управляют вьетнамцы.

В первый день празднования Кате во всех деревнях организуются спортивные состязания и концерты традиционной музыки и танцев (фото 1). Перед началом концерта в Хыудык, самую большую тямскую деревню провинции, входит процессия священнослужителей, которая доставляет с плато Тэйнгуен священные одежды и королевские атрибуты власти для статуй божеств (По Роме, По Клонг Гарай и По Нагар). Необходимо отметить, что все одежды По Клонг Гарая, По Роме и По Нагар издавна хранятся у раглай, родственного тьямам народа: еще короли Тямпы вверяли раглай не только священные одежды, но и в случае опасности — королевские сокровища. Поэтому каждый год раглай спускаются с гор на равнину и передают *на-сэх* предметы убранства на время проведения праздника.

В тот же день тямы посещают родственников и друзей как в своей, так и в соседних деревнях. Вечером в Хыудыке в специальном доме, где останавливаются раглай со священными пред-

¹ В современном тямском языке произносится *Панранг*, а древнее название — *Пангдаранг* (*Пандуранга*) — означало последнее тямское княжество на территории современных провинций Ниньтхуан и Биньтхуан, окончательно аннексированное вьетнамцами в первой трети XIX в.



Фото 1. Тямский танец «т'юнг» (с веерами).
Фото автора. Вьетнам. 2003 г.

метами, а также в некоторых других деревнях декламируются тямские традиционные поэмы в жанре *арья* и стихотворные легенды. К сожалению, настоящих сказителей уже не осталось: заучиваются рукописные тексты, и незначительные отклонения могут быть только в рамках записанного варианта.

Утром второго дня празднеств в одно и то же время толпы верующих и гостей поднимаются к башням (фото 2). В обоих местах совершаются следующие обряды: 1) «встреча» и доставка одежд статуи божества к храму; 2) открытие дверей храма; 3) омовение статуи; 4) ее облачение; 5) жертвоприношение в виде различной снеди – обязательно наличие мяса одной козы, пять подносов с рисом и бульоном из козлятины, один поднос с рисом и приправой (смесь из соли с имбирем), три «набора» из фруктов, пирогов из рисовой муки, а также яйца, вино, сласти (в том числе промышленного производства), бетель. Кроме того, три курицы необходимы для обряда очищения земли вокруг храма.

Рассмотрим обряды подробнее на примере более популярного храма По Клонг Гарая².

² По личным наблюдениям автора в сентябре 2003 г.



Фото 2. Храм По Клонг Гарая во время праздника.
Фото Инрасара. Вьетнам 2003 г.

1. Итак, утром большая группа раглай собирается в деревенском храме, посвященном По Клонг Гараяу (Фьюкгдаунг, у. Ниньфьюк) для передачи ритуальных предметов индуистскому духовенству (*пасэх*). Хранитель храма совершает подношение духу короля (обычно вино и яйца), прося благословить перенос одежд к башне По Клонг Гарая. Затем одежды и некоторые другие предметы убранства помещают на специальные носилки и несут к башне, которая находится в 4 км от деревни. Процессию сопровождает большая группа танцоров и музыкантов (иногда до 100 человек), которые затем перед входом в башню По Клонг Гарая исполняют танец с веерами под аккомпанемент плоских барабанов и труб (тям. *саранай*³). На этом первый этап завершается.

2. Обряд открытия дверей башни начинается с того, что *По Адхья*, глава местной группы индуистского духовенства⁴, и хра-

³ Вероятно, от персид. «зурна».

⁴ В храме По Роме культ отправляет другая группа пасэх.

нитель храма-башни (тям. Тямынай) просят разрешения Шивы — По Гинор Мытри — на открытие входа. В этот момент делается подношение в виде вина, яиц, бетеля, ароматической воды (из древесины орлиного дерева и других благовоний). После прочтения молитвы-гимна божеству хранитель обильно окропляет ароматической водой статую танцующего Шивы, которая установлена над входом в храм. Интересно, что эта вода, стекающая со статуи, считается священной, поэтому совершающие обряд ловят ее капли и умывают лицо, шею, руки. После этого священнослужитель (*Кадхар*), играющий на рибаве (тям. *рабан*), и *падяо*⁵ усаживаются подле статуи Нандина у дверей храма и исполняют обрядовую песню, прося разрешения По Клонг Гарая открыть двери. После отворения дверей небольшая процессия продвигается ко входу, и хранитель вместе с *падяо* открывают железные двери, окуриваемые дымом благовоний.

3. Третий обряд совершается уже над статуей, точнее мукхалингой По Клонг Гарая (в храме По Роме тоже мукхалинга), установленной на основании-йони (фото 3). *По адхья*, *падяо*, *кадхар*, хранитель и несколько уважаемых верующих рассаживаются вокруг статуи. *Падяо* разливает жертвенное вино, а *кадхар* поет обрядовую песню, аккомпанируя себе на рибаве. Тем временем хранитель ставит сосуд с водой рядом с мукхалингой и вместе с остальными моет статую По Клонг Гарая. Стекающие капли освященной таким образом воды верующие используют для умывания, моля о здоровье и счастье. Затем зажигают благовонные свечи, поставленные перед основанием линги.

4. Этот обряд также совершается под пение *кадхара* и аккомпанемент на рибаве, причем каждый предмет одежды «надевается» под соответствующие строки песни. Хранитель и *падяо* облачают лингу в белый кайн, расшитые саронг, рубаху, накидку, пояс, затем поверх саронга укладывают на основание «сапоги» в виде двух вышитых кусков ткани с заостренными носами. *Кадхар* прекращает пение после того, как на «голову» По Клонг Гарая (на верхнюю часть линги) наложен треугольной формы

⁵ Единственная женщина в тямском духовенстве. *Падяо* раньше выполняла шаманские функции, но в настоящее время от них остался только ее ритуальный танец, без транса и прочих атрибутов.



Фото 3. Мукхалинга По Клонг Гарая (перед обрядом омовения).
Фото автора. Вьетнам. 2003 г.

платок, символизирующий корону. Завершается обряд водружением над статуей прямоугольного зонта в виде балдахина из расшитой ткани. Как объяснил хранитель, это делается для того, чтобы дух По Клонг Гарая, вошедший в статую, не «улетел» через отверстие в крыше башни (именно через него дух короля

попадает внутрь). На самом деле этот зонт, по-видимому, является атрибутом королевской и сакральной власти.

5. Главным обрядом считается жертвоприношение, которым руководит *По адхья*. *Падяю* выставляет подношения на алтарь перед статуей, *кадхар* играет на рибаве и поет, приглашая основной пантеон (более 20 богов) почтить верующих своим присутствием: это По Клонг Гарай, По Роме, По Нагар, По Пар (обожевленный тямский военачальник), По Бья (одна из королев Тямпы) и другие. После исполнения *кадхаром* гимна каждому из богов *падяю* выставляет отдельное подношение, в то время как остальные верующие складывают ладони, моля о здоровье, процветании и обильном урожае. В завершение обряда *По адхья* читает молитву, прося богов принять дары. Наконец, через некоторое время *падяю* обычно исполняет ритуальный танец перед входом в башню.

Еще до окончания последнего обряда в башне в расположенной сразу за ней небольшой постройке проводятся аналогичные обряды над статуей По Нагар (отворение дверей, омовение, облачение и жертвоприношение). Статуя вделана в каменное основание и имеет высоту примерно сорок сантиметров. Обряд совершают только пожилые женщины, но по сравнению с храмом По Клонг Гарая все это происходит гораздо быстрее, менее торжественно, тем более внутри могут поместиться только несколько человек.

Во второй половине дня у башен По Клонг Гарая и По Роме продолжаются музыкальные представления, а в деревнях — празднества. Однако практика устраивать концерты у храмов возникла сравнительно недавно: в 1960 г. по инициативе директора местной средней школы «По Клонг» (преимущественно для детей национальных меньшинств) у башни По Клонг Гарая группой школьников был проведен небольшой концерт, имевший большой успех. Постепенно подобные концерты стали традицией, привлекая все больше туристов⁶.

В последние годы празднование Кате у храмов-башен приобретает характер официальных мероприятий с присутствием местных чиновников, журналистов и милиции. Представители последней, одетые по всей форме, особенно бросаются в глаза на

⁶ На благосостояние тямов это, однако, никакого влияния не оказывает.

фоне древнего комплекса. Своими резиновыми дубинками, которые они нередко пускают в ход, отгоняя тямских детей и молодежь от «трибуны», они не могут не шокировать иностранных туристов.

Особое беспокойство властей вызывают редкие иностранные журналисты или исследователи. Любой подобный контакт с тямским населением отслеживается, что создает нездоровую атмосферу и в дальнейшем создает определенные проблемы для тямов-информантов.

Если в 2003 г. во многих деревнях и на дорогах вывешивались праздничные полотна (в форме растяжек или флагов) на тямском и вьетнамском языках или иногда только на тямском, то на следующий год (2004 г.) все тямские надписи исчезли. Это при том, что в некоторых местах флаги были помещены почти на каждый столб, то есть местные власти имели достаточно средств на организацию празднеств.

На третий день Кате проводятся обряды в каждой деревне и семье. Утром жители деревни собираются в общинном доме на молебен о благополучии и процветании. У каждой деревни есть свой божественный покровитель. Например, у деревни Мингип — это бог волн По Рияк, у деревни Хыудык — король По Клонг Халау. Праздничные приношения божеству состоят из пары кур или одной козы, пяти подносов с рисом, сладостями, фруктами, вином. Руководит обрядом обычно староста деревни (тям. По Палей) или один из старейшин, который хорошо знает обычаи. От имени жителей он просит бога о покровительстве. После обряда собравшиеся устраивают совместную трапезу.

Через некоторое время, иногда утром следующего дня, проводится обряд поминовения предков в семьях, который выполняет или старший мужчина в семье, или приглашенный пожилой родственник. Когда собираются все члены семьи, они молятся предкам, прося их покровительства и помощи во всех делах. Жертвоприношения состоят из тех же продуктов, что используются для общедеревенского обряда. Затем каждая семья готовит угощение к приему гостей — родных, друзей, соседей. В гости ходят в основном мужчины и молодежь, а женщины заняты детьми и хозяйством.

Затем начинаются народные гуляния и конкурсы. Наиболее интересными являются ткацкий конкурс (иногда в нем участву-

ют и мужчины), на котором побеждает тот, кто изготовит самый красивый кусок ткани с традиционным тямским узором, и состязание среди девушек по переноске на голове кувшина с водой. Вечером сразу в нескольких деревнях проходят концерты, на которые приезжают коллективы из соседних провинций. Однако музыка и исполнение далеки от традиционных; песни исполняются в основном на вьетнамском языке, а многие танцы приближаются к стилю «а ля тям», которым обильно потчует туристов вьетнамский гостинично-туристический бизнес⁷.

Если раньше семейное празднование Кате длилось до месяца, то в наше время — одну неделю. Можно предположить, что Кате носил более религиозный характер, без придания ему окраски всенародного тямского праздника.

Таким образом, Кате сравним по своему значению с вьетнамским Тетом (Новый год по лунному календарю) и является одним из наиболее ярких проявлений культуры современных тямов Вьетнама. В то же время религиозное значение праздника быстро утрачивается, что негативно сказывается на сохранении традиций тямов.

Библиография

Атнашев В.Р. Синкретический характер ислама у тямов бани (на примере поста в месяц рамадан) // Религиозный синкретизм: проблемы теоретического и исторического исследования. Санкт-Петербург, 1997. С. 66–67.

Атнашев В.Р. Обряды совершеннолетия тямов-Бани // Кюнеровские чтения. СПб., 1998. С. 92–94.

⁷ Многое зависит, впрочем, от организаторов концертов. Положительный пример в этом плане — Кате 2003 г. в соседней провинции Биньхуан.

*Патриция Окубо Афабле*¹

Очерки этнической истории Южной Кордильеры Северного Лусона: народ калангуя (Kalanguya)²

Статья представляет собой краткий очерк этнической истории южной части горного массива Центральная Кордильера (Cordillera Central) на севере острова Лусон. Языки, носители языков, образуемые ими социальные группы, а также общая проблема коммуникации между носителями разных языков рассматриваются преимущественно на основе устной истории и ар-

¹ Автор и ответственный редактор сборника благодарят Бернардиту Черчилль, президента Филиппинского национального исторического общества, за разрешение опубликовать эту статью, первый вариант которой был напечатан под названием «Notes for an Ethnohistory of the Southern Cordillera, Northern Luzon: A Focus on Kalanguya» в филиппинском издании (Journal of History, 2004. Vol. L (1–4). P. 152–174).

² Здесь и далее: диграф *ng*, в филиппинских языках обозначающий заднеязычное 'н' в [N], транслитерируется *ng*. Гортанная смычка обозначается апострофом (') во всех случаях, кроме специально оговоренного (см. сноску 6). Звук [w] передается буквой *y* в инициальной и срединной позиции и буквой *o* в финальной. При первом упоминании названия языка или народа в скобках приводится написание латиницей. Топонимы снабжены латинским написанием лишь в случае необходимости (*прим. переводчика*).

живных материалов. Изучение культурной истории и выделение этнических групп в регионе осложняется несколькими факторами. Уровень многоязычия чрезвычайно высок; носители одного и того же языка живут в разных административных районах; культурные, языковые и социальные границы обычно не совпадают. Кристаллизация социальных объединений в «этнические группы» — в основном результат решений американской администрации; в ряде случаев деление на «племена» установилось в конце испанского периода. Как и во многих других горных районах Филиппин, этническое самоопределение — в основном явление XX века. Рассматриваемый пример этнолингвистической группы калангуя, которая заявила о себе в последние годы, иллюстрирует важность региональных коммуникативных контекстов для изучения локальной и этнической истории. Кроме того, он позволяет выделить взгляд изнутри и извне различных этнических групп, равно как и внешние связи различных регионов в пределах южной Кордильеры.

«Этническая история Северного Лусона» Феликса Кисинга [Keesing 1962], замечательная работа, в которой собраны сведения по истории этнических объединений и этнонимов в этом регионе, дала мне первое представление о сложностях, с которыми предстояло столкнуться в данном исследовании (подробнее об этом см.: [Afable 1989]). Труд Кисинга, основанный в первую очередь на испанских архивных документах, вдохновил Уильяма Г. Скотта на написание книги «Открытие игоротов», которая в наше время куда более известна [Scott 1974]. Прочитав работу Кисинга, я сразу же начала расспросы о тех народах и территориях Северного Лусона, которые не входили в пределы нарождающихся этнических границ, описанных Кисингом на конец XIX в., т.е. на последние годы испанского правления. Одна из таких областей, Кисингом лишь затронутых, — обширный горный участок между территориями, населенными ибалоями (Ibaloy) реки Агно (восточный Бенгет, Benguet) с одной стороны, и илоканцами (Ilocano) и исинаями (Isinay) реки Магат (крупный приток реки Кагаян, которая течет в равнинных областях восточного Лусона) — с другой. Здесь, на площади около 20 000 кв. км горной местности с крутыми склонами, где сходятся границы провинций Бенгет (Benguet), Ифугао и Нуэва

Бискайя (Nueva Vizcaya), земледелие было в основном подсечно-огневым, плотность населения низкой; поселения были невелики, сильно разбросаны и, как правило, не соединены дорогами.

В конце 1960-х годов попытки выяснить, почему этот район так плохо описан в литературе, привели меня на реку Агно. Я спрашивала прибрежных жителей, двигаясь вдоль той части ее русла, которая лежит в пределах провинции Бенгет. Меня интересовали сведения об их восточных соседях. Предшествующая работа (см.: [Afable 1975]) в районах провинции Бенгет, говорящих на языках ибалой и канканаэй (Канканаеу), мало подготовила меня к тому, что мне предстояло обнаружить. Жители истоков реки Агно вокруг Бугиаса (Buguias) показывали в горы на восток, называя тамошних жителей и их язык «калангуя» (“*Kalanguya*”) или «каланготан» (“*Kalangotan*”). Двигаясь вдоль реки на юг, я обнаружила, что местные жители используют термин «кадасан» (“*kadasan*”) для обозначения лиственных лесов, простирающихся на восток (от основы *’alas*, обобщающего названия лиственных деревьев, в противоположность соснам), а жителей этих лесов называют «икадасан» (“*Ikadasan*”)³. Многие ибалой реки Агно признавали свое этническое родство с соседями из восточных лесов: их называли «игудут» (“*Igudut*”) — вариант этнонима «игорот» (“*Igorot*”) — обобщающее название, которое они применяли и к себе самим, и к своим северным соседям, говорящим на языке канканаэй.

Для начала мне нужно было понять, сколько новых этнических групп я ищу — одну, две, три? Сколько там новых языков? Американские источники говорили о «племенах» в горных районах. Почему же не осталось никаких записей об этих обширных территориях между «племенами» и восточными равнинами? Я решила, что необходимо вернуться назад — проверить документальные источники, на которых основывался Кисинг, и в то же время идти вперед, с того места (и времени), где остановился Кисинг, и начать полевые исследования, чтобы найти сообщества и новые языки, о которых я услышала.

³ В слове “*Ikadasan*” (как и в словах “*Igudut*” и “*Igorot*”) первый слог ‘i-’ есть аффикс со значением «люди из» (прим. автора).

Этнолингвистическая картина. В Южной Кордильере Северного Лусона живут носители следующих языков: 1) ибалой, 2) калангуя (или каллахан, Kallahan), 3) и'ууак (I'uwak), 4) икарао (Ikaraw) и 5) канканаэй. Л.Рид отнес первые четыре языка к группе, которую он назвал «южнокордильерской». В эту большую группу входят также языки, более далекие от названных четырех — илонготский (Pongot), носители которого живут на востоке, и равнинный пангасинанский (Pangasinan) [Reid 1979; см. также www.ethnologue.com]. Эта классификация основана на общем словарном составе языков. Предполагается, что носители четырех упомянутых языков происходят от группы, говорившей на едином языке (лингвисты называют его прото-южнокордильерским) и когда-то жившей в одном месте.

Однако пятый язык, канканаэй, относится к другой языковой группе. Это центральнокордильерская группа [Reid 1979], на языках которой говорят северные соседи названных южнокордильерскоязычных народов. В центральнокордильерскую группу входят языки бонтоков (Bontoc), южных и северных канканаэй, ифугао (Ifugao), калинга (Kalinga), итнегов (Itneg), балангаов (Balangaw), а также один равнинный язык на востоке — исинайский (Isinay). Как и в предыдущем случае, предполагается, что все эти языки произошли от одного предкового языка и что отдельные языки возникли в результате миграций его носителей с древней прародины.

Почти на всем протяжении испанского периода термин «иглотес» (“Ygolotes”) или «игорротес» (“Igorrotetes”) был общим названием, которым обозначали все народы Центральной Кордильеры. Первые уточнения появились в записках экспедиции Гильермо Гальвея (Guillermo Galvey) в начале XIX в., послуживших основой этнологии северных народов Синибальдо де Маса [Sinibaldo de Mas 1843, 1975]. Из записок экспедиции Гальвея понятно, что в начале XIX в. термин «игорот» применялся в двух значениях: для обозначения всех горцев севера Лусона и для обозначения более узкой этнической группы южной Кордильеры, для которой термин «игорот» был эпонимом. Географическое расположение (от предгорий Пангасинана до верховьев реки Агно), язык и названия поселений второй, более узкой группы, подробно описанные в работе Маса, совпадают с территорией расселения, языком и топонимикой ибалоев. Народы южной

Кордильеры одними из первых приняли самоназвание «*игорот*» («*игодот*», «*игуллут*», «*игблот*» соответственно на языках иба-лой, калангуя и канканаэй) (см. также [Afable 1998: 91]). Другой народ этого региона, ныне именуемый «южными канканаэй», в записках Гальвея-Маса назван «*бурик*» (“*Burik*”) [Mas 1975: 11; Scott 1974: 220]. Область его расселения — Каян (Kayan), Бакун (Bakun), Палина (Palina) и Банао (Banao), к западу от Кордильерского хребта.

Этот историографический экскурс важен хотя бы потому, что этнографическое описание Гальвея, в котором зафиксировано более узкое значение термина «*игорот*» в Южной Кордильере, позднейшей литературой не учитывается. Это относится, например, к такой значимой работе, как «Открытие игоротов» У.Г. Скотта [Scott 1974: 220 *infra*]. Скотт использует термин «игорот» только в широком смысле, т.е. для обозначения *всех* жителей гор северозападного Лусона, как это имело место в документах испанской администрации и ранних американских колониальных источниках. Скотт широко цитирует де Маса, приводит детальные описания расселения «игоротов» («собственно игоротов», территория расселения которых на севере ограничена верховьями реки Агно) и их языковых особенностей, однако употребления термина «игорот» в узком смысле у Скотта мы не найдем, поскольку оно противоречит его этнологической классификации.

Важно также иметь в виду, что классификация Гальвея создавалась с позиций илоканских равнин. Очевидно, что раннее самоопределение «игоротов» возникло в богатых районах западных предгорий, где взаимодействие горцев и не-горцев (европейцев, американцев и равнинных филиппинцев) было наиболее длительным, интенсивным и разнообразным. Скотт, труды которого сыграли огромную роль в развитии идеологии филиппинского национализма, много лет жил в Сагаде, Горная Провинция, где служил миссионером Епископальной церкви и учителем. Работы Скотта отражают точку зрения населения этих западных районов Кордильеры. В отличие от доминиканских записей с восточных равнин, августинские документы из северозападных прибрежных районов Лусона (их сводку см.: [Perez 1904]) дают представление о сложности и исторической важности этих взаимодействий.

Классификация кордильерских народов Гальвея (и де Маса) была впервые пересмотрена в конце XIX в. немецкими исследователями (см.: [Scott 1975]). Впоследствии Фердинанд Блюментритт, их научный корреспондент в Европе, обобщил собранные сведения [Blumentritt 1882]. В свою очередь, сделанный Масоном перевод работы Блюментритта «Список аборигенных племен Филиппин и языков, на которых они говорят» [Blumentritt 1901] стал основным источником первой классификации «диких народов», предпринятой правительством Соединенных Штатов в «Переписи Филиппин» 1903 г. [Census 1903]. Так как Отис Масон был куратором Национального Музея США, его перевод стал основой классификации филиппинских предметов в музеях США начала XX в.

В XX в. вплоть до 1970-х годов ибалои и канканаэй считались в литературе основными этнолингвистическими группами южной Кордильеры. Впервые их названия в форме «*инибалои*» (“Inibaloi”) и «*канканай*» (“Cancanau”) были опубликованы в атласе Писона и Франко, изданном приблизительно в 1895 г. [Pisón, Franco]. Для них был изобретен термин «бенгетаньос» (“Benguetaños”), т.е. народы, живущие в рамках геополитических границ Коммандансии Бенгет, новой военно-политической единицы (Commandancia Politico-Militar de Benguet). Предполагалось, что культурное деление совпадает с политическим; источники признавали возможным существование единой культуры с двумя разными языками. Слово «бенгет» («Benget»), ставшее в конце XIX в. политико-административным термином, — изначально местное название болотистого бассейна реки Балили в Ла Тринидад, где испанцы построили столицу в 1846 г.

Существование других южных языков и народов *у’ууак* (“I’uwak”), *икарао* (“Ikarao”), а также *калангуя* (“Kalanguya”) или *каллахан* (“Kallahan”) было признано только в XX в. Основные изменения можно видеть на карте, подготовленной Фоксом и Флори [Fox, Flory 1974]. В классификации Байера [Beyer 1917], которую он сделал для второй филиппинской переписи, присутствует группа «*и-уаак*» (I-waak) — надо полагать, что это *у’ууак* (I’uwak), — однако из переписи она впоследствии исчезла. Ууак — местное название водораздела реки Амбаяуан (Ambayawan) к востоку от реки Агно и к западу от реки Магат.

Эта территория, по-видимому, входила в состав прародины *и'ууак*⁴. *И'ууак* — небольшая (численностью около 4000) группа подсечно-огневых земледельцев, территория расселения которых в наше время простирается на юг до границы провинций Нуэва Бискайя и Нуэва Эсиха. Сто лет назад они жили в самых северных районах реки Агно, их поселения вдоль рек Амбайауан и Санта Крус (Santa Cruz) возникли значительно раньше, чем здесь появились носители языков калангуя и ибалой. *И'ууак*, вероятно, были в родстве с другими небольшими этническими группами, о которых упоминают архивные источники XVIII в. [Scott 1974, Afable 1989]: «бумангиэс» (“Bumanguies”), то есть *ибуманги* (*Ibumangi*), «алагэтэс» (“Alaguetes”), то есть *иаллагут* (*Iallagut*), «ипутуэс» (“Iputuyes”), то есть *ипутуй* (*Iputuy*), и «пануйпуэс» (“Panuyuyes”), то есть *ипануйпуй* (*Ipanuyuy*). Первый очерк этнографии *и'ууак* был опубликован в 1977 г. [Peralta 1977]⁵.

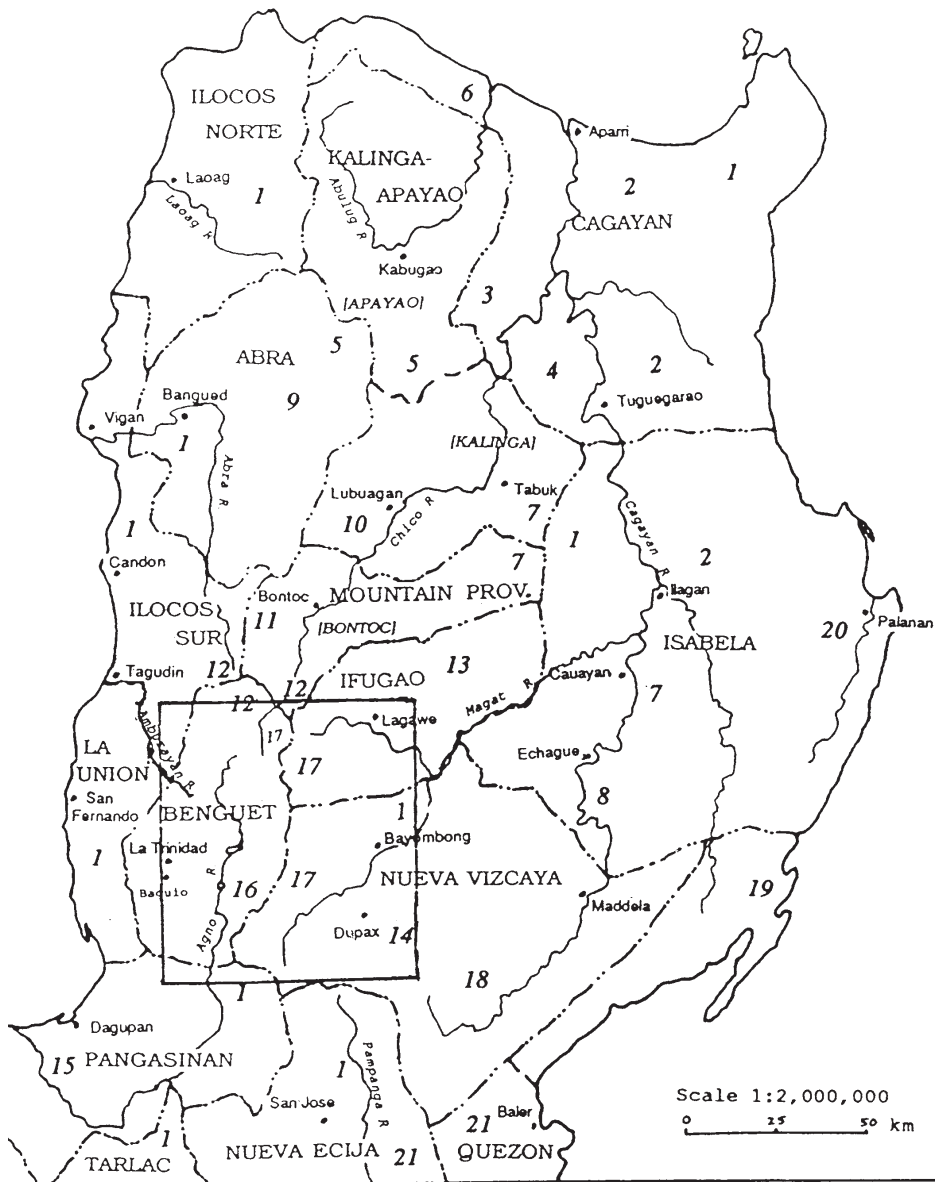
Карао (Karao) — название поселения (и его жителей) на восточном притоке реки Агно в муниципалитете Бокод. Карао — отдельный язык, хотя и близкородственный языку ибалой [Brainard 1994]. Ритуальная культура икарао характеризуется рядом особенностей [Claerhoudt 1966, Atos 1982], которые свидетельствуют о том, что их ранняя история культуры и расселения не была непосредственно связана с ибалоями реки Агно. Икарао часто рассматривают как часть группы ибалоев, поскольку число смешанных браков между жителями Карао и ибалоями реки Агно в последние десятилетия очень велико.

⁴ На многих северных языках *ууак* (“*uwak*”) обозначает ворону (лат. *Corvus*). Однако в языках западной части провинции Нуэва Бискайя корень этого значения не имеет и не является этимологически источником топонима или этнонима. К востоку от реки Агно эта черная птица обозначается термином *гаууанг* (*gawwang*). Для населения реки Агно жители региона Ууак — *ибай'анган* (Ibay'angan) — «люди востока/солнечного восхода», еще один этноним (прим. автора).

⁵ См. также: Peralta, Jesus T. I'wak. Alternative strategies for Subsistence: A Micro-economic study. The I'wak of Boyasayas, Nueva Vizcaya, Philippines // Anthropological Papers. No 11. National Museum. Manila, Philippines 1982. P. 140 (прим. переводчика).

Наконец, язык калангуя, которому посвящена эта статья. С точки зрения социолингвистики калангуя представляет наибольшую сложность из всех южнокордильерских языков. По сравнению с последними, калангуя представлен наибольшим числом носителей, которые живут в нескольких близлежащих провинциях на обширной территории, характеризующейся труднодоступностью и изолированностью поселений в условиях горного рельефа. Эта этнолингвистическая общность начинает упоминаться в литературе с 1970-х годов под названием «каллахан» или «икалахан», характерном в основном для южных областей распространения языка калангуя. Этому предшествовала полевая работа, которую начали в конце 1960-х годов Афабле и Делберт Райс — первая в районе Каяпы на реке Амбаяван (Ambayawan), второй — южнее, в Имугане (Imugan) [Afaible 1971; Afaible 1989; Rice 1974] (позднее вопрос о том, какое «племенное название» предпочтительно, рассматривался в: [Resurreccion 2000]). Для того чтобы понять всю сложность политических и культурных взаимодействий, в которых нам предстоит разобраться, посмотрим на географическое положение Южной Кордильеры в целом и «прародин Тинек» (см. карту 1).

«Прародина Тинек» (Tinek). Описывая путешествия своих предков в этих высокогорных районах, народы южной Кордильеры традиционно говорят о том, по руслу каких рек они шли и через какие перевалы перебирались, чтобы дойти от одной речной системы до другой. В южной части Центральной Кордильеры их несколько. На западе — две реки, Амбураян (Amburayan) и Нагилиан (Naguilian); на востоке — река Агно и ее основной приток Амбаяуан; на севере — реки Ахин-Ибулао, Ламут и Матуну. Многие народы, населяющие эти речные системы, утверждают, что их предки жили в верховьях этих рек, в высокогорном районе, который вскоре после прихода американцев был поделен между провинциями Ифугао, Бенгет и Горной. В этом же районе берет начало река Абра, которая течет на запад, в провинцию Илокос Сур, и река Чико, которая пересекает Кордильеру в северном направлении, прежде чем впасть в реку Кагаян. Главный ориентир — гора Пулог, высшая точка на Лусоне. В районе этого водораздела, где когда-то располагалось большое озеро на горе Дата, берут начало многие круп-



— — — Provincial boundary
 - - - Subprovincial boundary

BENGUET Province

[BONTOC] Old subprovince name.

Mountain Province (pre-1966)

[Languages]

- | | |
|------------|---------------|
| 1 Ilokano | 11 Bontok |
| 2 Ibanag | 12 Kankanaey |
| 3 Malaweg | 13 Ifugao |
| 4 Itawis | 14 Isinay |
| 5 Isneg | 15 Pangasinan |
| 6 Atta | 16 Ibaluy |
| 7 Gaddang | 17 Kallahan |
| 8 Yogad | 18 Ilongot |
| 9 Tinguian | 19 Dumagat |
| 10 Kalinga | 20 Agta |
| | 21 Tagalog |

нейшие реки северо-западного Лусона. Для коренных народов южной Кордильеры этот водораздел особенно важен как исторически, так и символически. Недаром в 1960-е годы многие носители языков канканаэй, ибалой, калангуя, ифугао, исинай и икарао, рассказывая свои генеалогии, связывали их с этой прародиной.

Место это как в локальной истории, так и в ритуале известно под именем Тинек. Сейчас так называется поселение в верховьях реки Матуну (большого притока реки Магат, которая впадает в Кагаян) на юго-западе провинции Ифугао. Не так давно администрация провинции назвала этим именем (другой употребительный вариант — Тинок, *Tinoc*) муниципалитет, в котором находится это поселение. Тем не менее для многих народов, живущих вне провинции Ифугао, далеко от этой прародины, Тинек — обобщенное название ритуальной и едва ли не мифологической области далеко на севере, о которой известно только из генеалогий и рассказов стариков.

Исход из области Тинек был обусловлен многими причинами, однако рассказов о крупной миграции не сохранилось. В конце XIX в. и в начале XX в. важнейшими причинами, вызывавшими передвижения населения, были эпидемии холеры и оспы и нашествия саранчи. Если в деревне умирало много людей, поселение оставляли. Старики рассказывали о разбойниках и работорговцах: лихие люди врывались в деревню, грабили дома, уводили скот и людей, особенно детей, которых продавали в рабство на равнины или на западные копи. Этих разбойников звали *бухул* (*buhul*) — «враги». Отсюда термин *бусолес* (*Busoles*), который мы встречаем в испанских и американских отчетах, где они выступают в функции этнонима для населения верховьев реки Агно. Другими «врагами» в конце XIX в. были *кахтил* (“*Kahtil*”)⁶ — испанцы. В последние десятилетия XIX в. они держали гарнизон в Лоо (Loo), в верховьях реки Агно. Многие жители этих мест покидали свои деревни из страха, что их отправят на строительство дорог или на другие государственные работы.

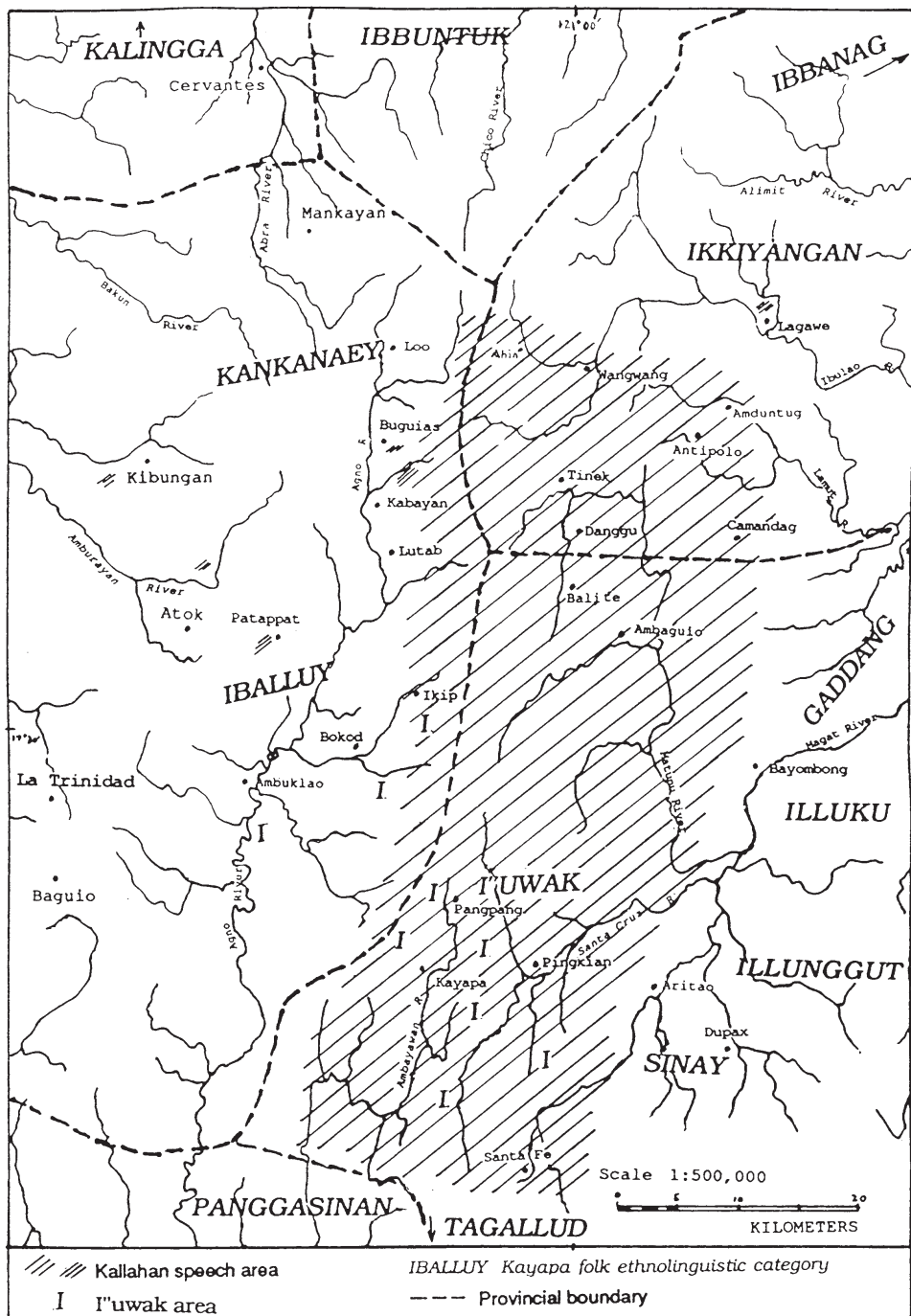
Другие переселялись на юг просто в поисках земли для расчисток или для торговли на реке Агно. Мифологический рас-

⁶ От исп. *Kastila* — кастилец, испанец (*прим. переводчика*).

сказ часто начинается с описания уксорилокального брака: человек заблудился во время охоты, приходит в новую деревню, пьет рисовое вино и женится на женщине, у которой его купил. Такой зачин типичен для генеалогических рассказов южной Кордильеры, звучащих на многочисленных здешних языках: мужчина-чужак, часто охотник с севера, женится на местной женщине и приносит с собой новые умения — искусство строительства стен из камня, новые сорта риса, кузнечное или медное дело. В провинции Бенгет эти рассказы объединяют генеалогии верховьев рек Абра и Агно. Дальше на восток аналогичные рассказы соединяют генеалогии южной части Ифугао с генеалогиями жителей поселений на реке Матуну.

Языковая область калангуя: зона многоязычия. Язык калангуя можно описать как континуум близкородственных диалектов, распределение которых в южной Кордильере в целом соответствует направлениям миграций с прародины в Тинеке. Географические границы распространения языка калангуя следующие (см. карту 2). На восток: самые восточные калангуяговорящие поселения расположены по реке Матуну в пров. Нуэва Бискайя, там, где широкая полоса предгорий отделяет население севера муниципалитета Каяпа от равнин восточного Лусона, где живут носители илоканского и исинайского языков. На север: самые северные носители языка калангуя живут на юге пров. Ифугао в верховьях рек Ахин, Ламут, Матуну, см. [Conklin 1980, Plate 5]. На юг: самые южные живут в пров. Нуэва Эсиха и Пангасинан. Западные носители языка калангуя живут на одной территории с ибалоями в верховьях рек Агно и Амбаяван. После второй мировой войны носители языка калангуя участвовали в миграции жителей бассейна реки Агно в районы к востоку от рек Магат и Кагаян в пров. Исабела, Нуэва Бискайя и Нуэва Эсиха.

Весь этот языковой ареал, как и вся южная Кордильера, характеризуется многоязычием. В области Каяпа на юго-западе пров. Нуэва Бискайя большинство взрослых говорит не только на калангуя, но и на ибалой, и'ууак, илоканском и тагальском, в разной степени владея всеми этими языками. Те, кто закончил хотя бы начальную школу, говорит еще и по-английски, а работавшие на севере — и на языке канканаэй. Старики в 1960-е гг. понимали и исинайский язык, который, вне сомне-



Карта 2. Область распространения языка каллахан

ния, выполнял функцию лингва франка в общении поколения их родителей с жителями восточных равнин. Именно поэтому, вероятно, в переписи 1903 г. так много горных поселений на западе пров. Нуэва Бискайя обозначены как «исинайские» [Census 1903]. Илоканский, равнинный язык, на котором чаще всего говорят в северных горных районах, на восточном Лусоне не получил распространения до 1920х гг, несмотря на то, что в конце XIX в. испанское правительство выделяло средства для переселения илоканцев на местные табачные плантации.

Этому уровню многоязычия соответствует культурная ориентация на изучение и понимание разных языков. В пограничных районах часто можно услышать разговор на двух языках одновременно. Скажем, в селении Капанган или Аток в провинции Бенгет ибалой может начать разговор на своем языке, получить ответ на канканаэй от своего собеседника-канканаэй, и беседа продолжится таким же образом, каждый на своем языке. В некоторых поселениях в верховьях реки Агно в разговоре между несколькими собеседниками можно услышать речь на канканаэй, ибалой и калангуя — особенно на больших празднествах, на которые собираются носители разных языков.

Перед нами ситуация, которую лингвисты называют «дуаллингвализм» (“dual-lingualism”) [Lincoln 1979], в основе которой — высокий уровень пассивного билингвизма: носители разных языков знают достаточно много слов на «чужих» языках и владеют грамматическими представлениями, позволяющими им пользоваться этой лексикой и взаимно понимать друг друга. Успех обеспечивается именно тем, что в пределах большого ареала население, состоящее из разных этнических групп, разделяет общую культурную установку на освоение коммуникативных средств друг друга. Это позитивная адаптация, сложившаяся в условиях длинной истории миграций, требовавшей свободного общения через лингвистические, культурные и «этнические» границы. В число названных коммуникативных действий я включаю не только речь, но и различные формы вербального искусства, в том числе импровизацию песенной поэзии [Afable 2000], рецитацию эпических сказаний и многие другие жанры устной литературы.

Говоры северных калангуя и граница с ифугао. Самая северная зона распространения языка калангуя — юг провинции Ифу-

гао, к югу и юго-западу от больших поселений Кианган и Лагавэ (см. области, помеченные “К” в Этнографическом атласе ифугао Г.Конклина [Conklin 1980, Plate 5]). Первая группа диалектов калангуя принадлежит населению юго-запада Ифугао в верховьях рек Ахин и Матуну, в первую очередь в муниципалитете Тинек. С точки зрения лингвистики и генеалогии они находятся в ближайшем родстве с диалектом калангуя севера пров. Бенгет, а именно муниципалитетов Бугиас, Кабаян и Аток.

Диалекты второй группы, на которых говорит более 5 000 человек, получили несколько общих названий — антиполо ифугао (Antipolo Ifugao), келей-и (Keley-i), или келей’и’ ифугао (Keleyiq Ifugao)⁷. Эти названия были присвоены им сотрудниками Летнего Института Лингвистики, которым принадлежит большинство описаний языков и переводов Священного Писания на языки этого региона (например [Ya Ehel 1973]; см также [www.ethnologue.com]).⁸ В эту группу ими были включены диалекты района Амдунтуг, имеющие местные названия *ханглулу* (“Hanglulu”), *ханглулао* (“Hanglulaw”) или *яттука* (“Yattuka”). Тех, кто говорит на диалекте асипулу (аттипулу, антиполо), называют *каманкелей* — «те, кто говорит *keley*», от слова *keley* — «почему».

Использование термина «антиполо ифугао» как названия языка восходит к 1950м годам. Термин отражает административное деление и тот факт, что носители этого языка много поколений жили в провинции Ифугао. Помимо калангуя, своего первого языка, они полностью владеют более социально престижными диалектами лагавэ и кианган языка ифугао, равно как и диалектом аянган, на котором говорят переселенцы с реки Алимит. В муниципалитете Кианган южан, говорящих на диалектах калангуя, ифугао называют “*имака’ио*” (“*Imaka’iw*”),

⁷ q здесь обозначает гортанную смычку — прим. переводчика

⁸ Данный сайт Летнего Института Лингвистики, SIL (известного также как Wicliffe Translators) является лучшим источником по языкам не только этого региона и Филиппин (где SIL работает уже 55 лет), но и всего мира. В описываемом районе пров. Ифугао работали члены SIL Дик и Лу Хохулин. Им, в первую очередь Лу, принадлежат, помимо переводов Библии, многочисленные работы по лингвистике и словари (прим. переводчика).

«лесные жители» — вспомним название «икадасан», которым обозначают своих соседей ибалои. Стереотипные представления о калангуя как о лесных жителях, живущих в изоляции, существуют издавна, и преодолеть их нелегко, несмотря на то, что многие поколения калангуя возделывают заливной рис.

В 1920-х гг. Рой Франклин Бартон [Barton 1946:184] упоминал еще один диалект калангуя, называя его «секретным языком» Лагавэ. Ламбрехт [Lambrecht 1967:323] описывает этот диалект подробнее, однако ошибочно принимает его за разновидность языка исинай. Жители этих мест называют этот диалект «мунгелло» (“Munnghello”) или «ханглулу» (“Hanglulu”); эти названия встречаются и в литературе с начала XX в. Это маленький островок иного языка в море окружающей его языковой стихии кианган ифугао сейчас, по-видимому, представлен считанными носителями. Однако он важен для нас потому, что это ритуальный язык худождов — эпических сказаний юга провинции Ифугао и других ритуальных текстов (см. записи примеров таких текстов в [Lambrecht 1967]), так как ханглулу был первым языком некоторых выдающихся ритуальных специалистов Лагавэ и Киангана. Все сказители, исполняющие этот жанр, происходят из региона Лагавэ-Кианган-Асипуло и владеют этим диалектом⁹. Алим, еще один крупный повествовательный жанр из этого региона, также был записан на диалекте калангуя, однако ныне он почти исчез.

Лурдес Дулаван, которой принадлежит ключевая роль в записи худождов¹⁰, насчитывает несколько сказительниц среди своих предков — все они говорили на ханглулу с детства, помимо того, что свободно говорили на кианганском диалекте ифугао. Недавно ЮНЕСКО признала художуды выдающимся явлением филиппинского устного творчества. В связи с этим небезинтересно заметить, что значительная часть словаря этих длинных эпических поэм, которые исполняются на территории, населенной ифугао, и много способствуют славе ифугаоской культуры и кианганского диалекта языка ифугао, происходит

⁹ Мои данные показывают, что не все. — прим. переводчика.

¹⁰ О роли Лурдес Дулаван см.: Станюкович М.В. Корпус текстов по эпике ифугао // Маклаевские чтения 2006 г, Издательство МАЭ РАН, с. 174–181 (прим. переводчика).

из диалекта, который с точки зрения лингвистики не принадлежит ифугао.

Западная граница, отделяющая калангуя от канканаев и ибалоев. Северо-западный рубеж распространения языка калангуя находится в верховьях реки Ахин, где носители этого языка взаимодействуют с говорящими на языках *канканай* и *иболой*. Этот рубеж начинается от Бугиаса (Buguias), около 90-го километра по шоссе Алсема (Halsema) и идет на юг до муниципалитета Аток. Многие поколения названных народов были связаны торговыми и ритуальными отношениями. Все жители данного района трилингвы: они владеют языками канканаэй, ибалой и калангуя. Диалект калангуя, известный под названием *мандек-эй* (“Mandek-ey”), прежде был распространен в Бугиасе гораздо шире [Lewis 1992:13]. Заметим, что это родина Апо Анно, мумифицированные останки которого до недавнего времени хранились в Национальном Музее, где их недавно обнаружили его потомки (имя Апо Анно упоминалось в соответствующих музейных документах). Возвращение останков Анно сопровождалось грандиозными празднествами, в ходе которых ритуальные обращения к богам и духам звучали на трех языках, поскольку в числе потомков Анно есть представители всех трех языковых сообществ. Именно здесь, на северо-западе, возникли названия калангуя (*Kalanguya*) и каланготан (*Kalangotan*) — так носители языка канканаэй называли язык своих восточных соседей.

В XIX в. и ранее эта зона распространения языка калангуя была тесно связана с районом Суйок-Манкайан (Suyc-Mankayan), расположенном на другой стороне хребта Кордильеры. Манкайан, густонаселенный богатый регион в верховьях реки Абра, где говорили на языке канканаэй, был преддверьем илоканских равнин. Через него проходил важнейший торговый путь с западных равнин, далее разветвлявшийся у горы Дата на восточный, который вел в центральные и южные районы Ифугао, и северный — в Бонток и Калингу. Торговый путь соединяли Центральную Кордильеру (золотые копи Суйока, медные копи Манкайана и торговый город Сервантес) с крупными городами западного побережья Лусона: Тагудином (Tagudin), Кандоном (Candon), Нагилианом (Naguilian). По этому пути в Кордильеру попадали иностранные товары, ставшие для кордильерских культур знаковыми престижными

объектами: бусы, фарфор и фаянс, железо, латунь, бронза, раковины, а также ткани илоканского производства.

Район Лоо-Бугиаса (Loo-Buguias) в верховьях Агно был средоточием торговли на востоке. В наше время здесь в основном говорят на языке канканаэй, однако сто лет назад доминировали языки ибалой и мандек-эй. Бугиасские кузнецы и медники были лучшими в регионе; именно они делали железные орудия и большие медные чаны (*gambang*), необходимые всей южной Кордильере для больших празднеств. В начале американского периода в Багио очень ценились сельскохозяйственные орудия, изготовленные бугиасскими кузнецами. Кроме этого, существовала оживленная торговля свиньями: из области вокруг Тинека, населенной калангуя, свиней продавали горнякам Суйока и Манкайана. Скот из городов, расположенных восточнее, проходил через руки купцов Бугиаса и Лоо, прежде чем попасть на юг, в населенные ибалоями регионы Кабайана (Kabayan) и Адаоайа (Adaoay) [Lewis 1992]. В XIX в. этот район также служил центром кордильерской работорговли: рабы поступали в первую очередь из Ифугао. Масштабы торговли с Манкайаном объясняют, почему многие из тех, кто живет на западе от кордильерского хребта, говорят, что их предки происходят из Тинека, несмотря на то, что сегодня они говорят на языке канканаэй.

Множество зажиточных жителей и обилие скота также объясняет, почему в этом районе водораздела Агно обосновались самые лихие разбойники в истории Кордильеры, промышленявшие в том числе и кражей скота. Кроме того, в конце XIX в. небольшие милленаристские движения, зародившиеся на западе, проходили через Лоо и Бугиас, прежде чем осесть ниже по течению Агно, там, куда из Пагасинана — в этом случае вверх по течению — дошло влияние Гвардии де Онор¹¹. Похожие религиозные движения описаны и для местностей на востоке, вплоть до водо-

¹¹ Полное название *Guardia de Honor de Nuestra Señora del Santa Rosario* или *Guardia de Honor de Maria*. Первоначально — созданная доминиканцами католическая организация для мирян, боровшаяся за чистоту веры. Впоследствии превратилась в мощное народное религиозное движение, сыгравшее значительную роль в антииспанских выступлениях на Лусоне (*прим. переводчика*).

раздела реки Амбайаван (Ambayawan), который в начале американского периода был частью Бенгета. Губернатор Бенгета Уильям Пак (William Pack) в первые свои поездки на запад провинции Нуэва Бискайя посещал именно эти места, где еще в начале 1970-х его помнили под именем «Аро Gobinarol Apak».

Богатый водными ресурсами регион Лоо-Бугиаса очень важен для истории сельского хозяйства. Опытные строители каменных стен для террасированных полей из Ифугао и верховьев реки Чико принесли сюда технологию заливного рисосеяния. Рисовые поля южной Кордильеры к югу от этого региона были построены в основном в последние десятилетия XIX в. и в первые десятилетия XX-го. На всем пространстве Бенгета строительство террасированных полей и в целом технология поливного рисосеяния обеспечивалась золотом: на реке Агно бонтокским или ифугаоским строителям рисовых террас часто платили скотом или дорогами тканями, выменянными на близлежащих равнинах на золото.

Необходимо отметить также, что высокие крутые северные горы на границе Бенгета, Ифугао и Нуэвы Бискайи, которые были убежищем для людей вне закона и работорговцев в XIX в., сохраняли свое назначение до недавнего времени. Эти горы видели отступление войск генерала Ямашиты из Багио в 1945 г., а в 1970-1980-е были объявлены территорией New Peoples' Army¹².

Западные границы говоров калангуя и языка ибалой. Носители языка калангуя с реки Амбайаван, притока реки Агно в пров. Нуэва Бискайя, возводят свое происхождение к предкам, жившим на реке Агно. Здесь на протяжении многих поколений носители языка ибалой вступали в браки, торговали, участвовали в совместных обрядовых празднествах с говорящими на калангуя. Вплоть до 1970х гг. на крупные престижные празднества, устраиваемые сообществами на реке Амбайаван, обыч-

¹² Левая террористическая организация, сформировавшаяся на основе Хукбалахап — антияпонской партизанской организации времен второй мировой войны. В период диктатуры Ф. Маркоса была прибежищем разнородных антиправительственных сил и в ряде случаев защищала интересы горных народов Кордильеры (*прим. переводчика*).

но приглашали родственников с реки Агно. Ибалойи реки Агно, живущие на юго-западной границе с калангуя, называли носителей этого языка «икадасан» (Ikadasan) — «лесные люди». Отсюда происходит этноним «каллахан» (Kallahan) или «калахан» (Kalahan), который появился на карте Фокса и Флори [Fox, Flory 1974].

Поселение в Каяпе на реке Амбайауан — одно из звеньев, соединяющих калангуя с ибалоями верховьев реки Агно. Оно было основано в начале двадцатого века небольшой группой выдающихся семейств из района Кабайан-Лоо, которые поселились на удобном небольшом уступе над рекой, известном здесь под именем Куартиль (Kuwartil), и возделывали рис на близлежащей равнине — Кумбинту (Kumbintu). Оба топонима связаны с испанским прошлым Каяпы, основанной в 1891 г. и недолго просуществовавшей Командансией Каяпы¹³. Первое название происходит от испанского *cuartel* — «гарнизон», на месте которого было основано поселение, второе — от исп. *convento* — «церковь», которая была здесь построена в начале 1890-х гг. Камни, когда-то использованные для строительства казармы, пошли на строительство каменных стен в деревне. Живущие здесь семейства образовали небольшой анклав, в котором ритуалы верховьев реки Агно просуществовали до 1960-х гг., сохраняясь на протяжении многих поколений после переселения из престижного региона Лоо-Кабайан. Видный ритуальный специалист Покдах, он же Покшас (Pokdah/Pokshas) из Кабайана, который диктовал ибалойские ритуальные тексты ранним американским исследователям региона, сопровождал эту миграцию [Moss 1920].

Связи иного рода с ибалоями возникли в начале XX в., когда американское правительство начало строить в Багио летнюю столицу Филиппин и курорт. Некоторые скотоводы Бенгета, имевшие старые связи с народом и'ууак (I'uwak) реки Амбайауан, перегнали свой скот на восток, поскольку американ-

¹³ Один из трех военных округов (Comandancia Politico-Militar) — Amburayan, Arayaos, Saуара — основанных в Кордильере последние, в самом конце испанского правления. Как и остальные кордильерские командансии, просуществовал до 1898 [Scott 1974:4] (*прим. переводчика*).

ское правительство забрало их земли для строительства города Багио. И'ууак и другие калангуя-язычные группы, появившиеся здесь позже, заключили скотоводческие соглашения с западными ибалоями. Выпасая их стада в более низменных долинах Амбурайана, где было достаточно воды, но была и малярия, они обзавелись собственными небольшими стадами. Более широко-масштабное возделывание риса на речных системах южнокалангуяского ареала началось только в 1920-е годы, после того, как скот очистил речные долины от высокой травы. На маленьких заливных полях в долине Каяпы, которые наблюдали американские служащие в начале XX века [Barrows 1901–1908], возделывали таро местные и'ууак, которые появились в этих краях задолго до введения рисоводства и появления здесь поселенцев — калангуя и ибалоев.

Южные границы распространения языка калангуя. С 1950-х гг. границы распространения языка калангуя постоянно менялись. Десять поколений назад носители калангуя добрались до региона Имуган-Санта Фе около перевала Карабальо. Вот как далеко на юг продвинулись переселенцы из Тинека в ходе миграции, начавшейся в конце XIX в. После Второй мировой войны сотни людей эмигрировали из зоны калангуя в области подсечно-огневого земледелия севера провинций Нуэва Эсиха и Кесон, где возделывают суходольный рис. Носители языка калангуя живут в предгорьях Пангасинана и золотоносных районах к востоку от Бамбанга в Нуэва Бискайе. По моей оценке общее число носителей языка составляет сегодня около ста тысяч.

Формирование племенной организации калангуя. Это предельно краткое описание того, что нам известно о лингвистических границах и ареалах, дает представление о контексте, в котором воспринимались или определялись идентичность и этничность в южной Кордильере. Я стремилась показать, что истории культуры различных народов этого географического ареала столь тесно переплетены между собой, что невозможно составить сколько-нибудь полное представление об ибалоях, канканаэй, калангуя, и'ууак, икарао, не беря в расчет, во-первых, их общие судьбы в период испанской и американской колонизации, и во-вторых, их культурные и социальные связи между собой и с соседними народами.

В конце 1960-х гг, когда я начала изучать границы распространения языка и культуры каллаханов (как я их в то время называла), единого «племени калангуя (или каллахан)» или «этнической группы калангуя (или каллахан)» еще, строго говоря, не существовало. Выделив все сообщества в южной Кордильере, где первым языком был калангуя/каллахан, я очертила границы лингвистического ареала калангуя/каллахан — однако это вовсе не означало, что люди, живущие в пределах этого ареала, осознавали свое единство или этническую идентичность как калангуя/каллахан. Не существовало коллективного представления о «народе калангуя/каллахан», которое бы соответствовало тому географическому ареалу, который я нанесла на карту по лингвистическим принципам. Если не считать языка, не было набора особенностей культуры, которые старики связывали бы с происхождением из Тинека. В любом случае было ясно, что выделение черт культуры, определяющих культурную идентичность, может быть только произвольным. Носители калангуя жили в нескольких разных провинциях, а потому никогда не имели никакого политического объединения на государственном уровне, которое могло бы выработать сознание принадлежности к одной группе, более широкой, чем поселение, группа поселений или муниципалитет. Более того, внутри каждой провинции носители калангуя были всего лишь мало значимыми меньшинствами, часто отождествлявшими себя с доминирующим населением своей провинции — ибалоями, канканаэй, ифугао или илоканцами.

В 1980-е гг. в Багио выходцы из северного Бенгета и юга Ифугао, носители языка калангуя, получившие высшее образование, стали встречаться и обсуждать свою общую идентичность. Рональд Косалан, юрист ибалоийского происхождения, который обнаружил свои калангуйские корни, возглавил Кабинет национальных культурных меньшинств (Office of National Cultural Minorities: ONCC). Благодаря деятельности этой организации в разных провинциях носители калангуя приняли участие в дискуссии о создании «племени калангуя», в результате чего в 1994 г. в Лоо, пр. Бенгет, был созван первый Племенной конгресс калангуя (Kalanguya Tribal Congress). Пятьсот человек из провинций Бенгет, Ифугао, Нуэва Бискайя, Нуэва Эсиха и Пангасинан собрались на двухдневное празднество, во время кото-

рого было забито множество свиней. Носители разных диалектов калангуя впервые официально установили свою принадлежность к более широкому этническому образованию. С тех пор состоялось еще четыре конгресса, число участников каждого приближалось к тысяче. Конгрессы проходили в тех районах пр. Ифугао и Нуэва Бискайя, где живет много носителей языка калангуя. Следует отметить, что носители языка «антиполо ифугао», он же «келей-и», язык которых родственен калангуя, не проявили особого интереса к новой «племенной организации», считая себя как в культурном, так и в политическом отношении не частью «народа калангуя», а частью ифугао.

На первом конгрессе члены племени калангуя провозгласили, что все они происходят с общей прародины Ахин (Ahin) и Тукукан (Tucusan) в муниципалитете Тинек провинции Ифугао; они отличаются от народов, рядом с которыми сейчас живут, и имеют собственную историю языка и миграций. Выбор для языка и этнической общности названия «калангуя», а не «каллахан» явно свидетельствует о том, что доминирующую роль в организации как в политическом, так и демографическом отношении занимают северные носители калангуя. Не удивительно, что формальное основание «племени» калангуя совпало с началом переговоров коренных народов севера Лусона с национальным правительством по поводу своих прав на земли предков. В отличие от большинства этнических образований Кордильеры, исходной точкой развития которых было административное деление начала американского периода, новая этническая группа калангуя формировалась «изнутри» — путем осознания своей идентичности, общих задач, связанных с землей, разработкой природных ресурсов и политической автономией. Обстоятельства возникновения калангуя подтверждают, что национальная политика на государственном уровне представляет собой один из наиболее значимых факторов в подъеме этнического самосознания.

Во время конгресса 1997 г. основатели «племени» настаивали на создании провинции Калангуя с тем, чтобы «сохранить свою культурную идентичность и исчезающие лесные угодья в своем регионе». В тот же год через ОНСС (Кабинет национальных культурных меньшинств) в национальное правительство была послана петиция о выдаче сертификата на земли пред-

ков (Certificate of Ancestral Domain) на все территории, занимаемые носителями языка калангуя со Второй мировой войны. В заявке перечислены 14 муниципалитетов в пров. Бенгет, Ифугао, Нуэва Бискайя, Нуэва Эсиха, Пангасинан и в городе Багио; заявленная численность «консервативных» калангуя составляет 500 000 человек [Kalanguyas Plan 1997]. Для создания территориальной базы своего «племени» создатели плана призывали к сотрудничеству официальных лиц в провинциях, которые, вполне предсказуемо, не поддержали идею передела границ провинций. Кроме того, изменение административных границ потребовало бы значительных финансовых затрат. Еще раз подчеркнем, что территория, населенная калангуя, лежит в административных пределах разных провинций, что является почти непреодолимым препятствием для осуществления культурно-политических планов новой племенной организации.

При определении «этнических групп» и «племен» государственные средства информации не только говорят о территории и языке, но и делают акцент на исконной культурной идентичности. Основатели «племени» используют эти критерии, требуя для калангуя места на этнолингвистической карте страны. «Этнические» или «племенные» истории, кто бы их ни создавал — чужаки или основатели данной группы — базируются на отстаивании культурных отличий и выраженных границ. В англоязычных дебатах политических лидеров калангуя, среди которых много юристов и учителей, все большее внимание уделяется западным концепциям «культуры», «традиции», «культурной идентичности».

Эти конструкты, восходящие к жестко очерченным статичным концепциям «культуры», заставляют задуматься исследователей культурной истории, интересующихся этническими процессами. Данные устной истории и этноисторических записей показывают, что для южной Кордильеры характерны изменения идентичности, живое общение, а также важные родственные, торговые и ритуальные связи поверх языковых и этнических барьеров, охватывающие обширные территории. В течение столетий все это было здесь скорее нормой, чем исключением. Много способствовала этому и ярко выраженная установка на взаимное приспособление, изучение языков и межъязыковое общение — установка, зарекомендовавшаяся

себя наилучшим образом в сложные моменты прошлого. Поиск возможных решений, которые при исследовании культурной идентичности учитывали бы историю и установки этого региона, и является главной целью моего предварительного исследования.

Библиография

Afable P.O. Kallahan, Kayapa Proper // *Philippine Minor Languages: Word Lists and Phonologies* / Edited by L.A. Reid. Honolulu: University of Hawaii Press, 1971, P. 22 and passim.

Afable P.O. Mortuary Ritual among the Ibaluy (Philippines) // *Asian Folklore Studies*. 1975. N 34(2). P. 103–126.

Afable, Patricia O. “Language, Culture, and Society in a Kallahan Community, Northern Luzon, Philippines.” Ph.D. dissertation, Yale University, New Haven, Connecticut. 1989.

Afable, Patricia O. Eduardo Masferré’s Subjects: A Century of Self-Representation in the Philippines // *Anales del Museo Nacional de Antropología (Nos/Otros)* 5, pp. 83–108. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura. 1998.

Afable, Patricia O. Kalanguya Sung Poetry as a Cultural Resource // *Old Ties and New Solidarities: Studies on Philippine Communities*, ed. by Charles J-H Macdonald and Guillermo M. Pesigan, pp. 24-40. Quezon City: Ateneo de Manila University Press. 2000.

Antolin, Francisco. *Notices of the Pagan Igorots in the Interior of the Island of Luzon.* Introduction, notes, and translation by William H. Scott. Manila: University of Santo Tomás Press. 1988 [1789].

Atos, Marvin D. The Culture of the Karao Tribe // Ed.D dissertation, University of Baguio, Philippines. 1982.

Barrows, David P. Exploration of the Cordillera of Luzon // Unpublished field notes, Bancroft Library, University of California, Berkeley, CA. 1901–1908.

Barton, Roy Franklin. The Religion of the Ifugaos. (American Anthropological Association Memoir, No. 65). Menasha, WI. 1946.

Beyer, H. Otley. Population of the Philippine Islands in 1916. Manila: Philippine Education Company. 1917.

Blumentritt, Ferdinand. Versuch einer Ethnographie der Philippinen. Gotha: Justus Perthes. 1882.

Blumentritt, Ferdinand. List of the Native Tribes of the Philippines and of the Languages Spoken by Them // (Translation, introduction, and notes by Otis T. Mason.) Annual Report of the Smithsonian Institution for 1899. Washington: Government Printing Office. 1901.

Brainard, Sherri. Voice and ergativity in Karao. Ph.D. thesis. University of Oregon. 1994.

Census of the non-Christian Tribes of the Province of Nueva Vizcaya. Beyer Filipiniana, Set 14, Vol. 16. Paper 150. [Harvard University Library]. 1903.

Claerhoudt, Alfonso. The Songs of a People. Baguio: Catholic School Press. 1966.

Conklin, Harold C. Ethnographic Atlas of Ifugao: A Study of Environment, Culture, and Society in Northern Luzon. New Haven and London: Yale University Press. 1980.

Dulawan, Lourdes. Personal communication. Kiangan, Ifugao. 2000.

Fox, Robert and E. B. Flory, compilers. 1974. The Filipino People: Cultural and Linguistic Map of the Philippines. Manila: National Museum of the Philippines.

<http://www.ethnologue.com>

Kalanguyas Plan Tinoc Gathering // Baguio Midland Courier February 9, 1997.

Keesing, Felix M. The Ethnohistory of Northern Luzon. Stanford: Stanford University Press. 1962.

Lambrecht, Francis. The *Hudhud* of Dinulawan and Bugan at Gonhadan 4 pts. // *Saint Louis Quarterly* 5.3-4:267-713. Baguio City. 1967.

Lewis, Martin. Wagering the Land: Ritual, Capital, and Environmental Degradation in the Cordillera of Northern Luzon, 1900–1986. Berkeley: University of California Press. 1992.

Lincoln, Peter C. Dual-lingualism: Passive Bilingualism in Action // *Te Reo* 22(23):65-72. Auckland. 1979.

Moss, Claude R. Nabaloi Law and Ritual // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 15 (3), pp. 207-342. Berkeley. 1920.

Peralta, Jesus. 1977. The I'wak // *Filipino Heritage*, edited by A.R. Roces, et al. Vol 1, pp. 162–168. Manila: Lahing Pilipino Publishing House.

Perez, Angel. 1904. Relaciones augustinianas de las razas del norte de Luzon. Manila: Bureau of Printing.

Pisón, Domingo M. and Paulino G. Franco. n.d. [ca. 1895-1896]. Atlas geográfico de las islas de Luzon y adyacentes. 34 maps. Manila: Chofre y Compañía.

Reid, Lawrence A. 1979. Towards a Reconstruction of the Pronominal Systems of Proto-Cordilleran, Philippines // *Pacific Linguistics, Series C*, No. 45, pp. 259–275. Canberra.

Resurreccion, Babette. 2000. The Social Construction of Ethnic Names // *Old Ties and New Solidarities: Studies on Philippine*

Communities, ed. by Charles J-H Macdonald and Guillermo M. Pesigan, pp. 41-52. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

Rice, Delbert. 1974. Integration of the Ikalahan // M.A. thesis, Silliman University, Dumaguete, Philippines.

Scott, William Henry. 1974. The Discovery of the Igorots. Quezon City: New Day Publishers

Ya Ehel ni Meknengan 1. 1973. (The Word of God 1). St. John; I, II Thessalonians; Titus; Philemon; I, II Peter in Antipolo Ifugao. Manila: Scriptures Unlimited.

Перевод с английского М.В. Станюкович

П.Л. Белков

Принцип «скрытого образа» в традиционном полинезийском искусстве

По мнению известной американской исследовательницы Адриенн Л. Кепплер, искусство в современном понимании не является категорией традиционного тонганского мышления, ключ к пониманию тонганской эстетики дают два других понятия: *фаива* (ремесло) и *хелиаки* (намек, окольный путь, скрытый образ или смысл). *Фаива* означает любое действие, требующее умения, навыков, мастерства, т.е. искусство в том значении, которое, пожалуй, ближе всего немецкому Kunst. Применять принцип *хелиаки* означает говорить одно, подразумевая другое. Для того чтобы следовать этому принципу, необходимо глубокое знание культурных традиций. Согласно определению А. Кепплер, *хелиаки* существует в форме метафор и скрытых смыслов («слоев значений») и состоит в косвенном описании предмета, когда к нему приближаются как бы вслепую — путем неоднократных «прикосновений» с разных сторон и в разных точках. Значения «снимаются» слой за слоем до тех пор, пока предмет не будет раскрыт до конца [Kaeppler 1995: 103].

Материальным объектам, ритуалам и другим формам культуры тонганцев присущи различные значения, которые невозможно понять простым наблюдением. Изобразительные жанры тонганского фольклора можно понять только тогда, когда их анализируют в связи с поэзией и риторикой, связанной с социальной философией. Художники используют свое *фаива* (вдохновение. — П.Б.) для создания объектов, которые являются с нашей точки зрения произведениями искусства и выражают *хелиаки* поэтов.

По мысли А. Кепплер, зрительный образ (*фаива*) объективирует метафоры культуры, *хелиаки* инкорпорирует этот образ в произведения устного творчества. Вместе же то и другое должно служить повышению престижа, укреплению власти наследственных правителей или целых кланов, имеющих статус групп, в которых рождаются вожди [Kaerpler 1995: 103].

В данном отношении тапы являются наиболее характерным атрибутом власти тонганских вождей и одновременно материальным носителем той особой информации, которая заключена в понятии *хелиаки*. Полотнища тапы расчерчиваются на полосы и прямоугольные участки, которые заполняются рисунками, сделанными по определенному шаблону. Шаблоны сочетаются по известным правилам, образуя собой серии изображений, или «сеты». Один из шаблонов является ключом, т.е. мотивом, дающим имя всему рисунку. В нем и заключено метафорическое значение рисунка — *хелиаки*. Остальные мотивы являются украшением главного мотива и обычно имеют тот же самый или близкий *хелиаки* [Kaerpler 1995: 104–105].

Разберем, что изображено на тапе, которой дано имя Фала о Сетане («Циновка Сатаны») или Сиси пека о Пилиниси Ата («пояс сиси из летучих мышей принца Ата»). Автором шаблонов является Фетонги Латукефу из деревни Канокуполу. (Мы не приводим сами рисунки, так как в рамках поставленной задачи слово «дерево» как символ ничем не отличается от символического рисунка «дерево» и т.д.)

Шаблон «Циновка Сатаны». Фала о Сетане — одно из священных матанга («исторических мест»), пляж во владениях принца Ата — наследственного вождя местности Коловаи. Множество матанга в этой местности связано с его именем. Одна

из версий связывает название с тем, что данное место густо усыпано иголками, упавшими с растущих здесь деревьев, поэтому идти по пляжу — адское мучение («как по аду»). Согласно другой версии, в этом месте работа Сатаны делалась самим Ата. Таким образом, *хелиаки* (смысл) рисунка состоит в том, что легендарный вождь Ата был одним из последних, кто принял христианство [Каерплер 1995: 114].

Ряды треугольников — папай фа — ожерелье из плодов пандануса, украшение, связанное мужским символизмом. Дерево фа, огороженное двумя полосами, на которых написано имя Факапуули кате эики, принадлежащее вождю Ата и, следовательно, символизирующее его. Это дерево подобно «циновке сатаны» является аллюзией сексуальных подвигов Ата. Ниже названия шаблона — изображения ползучих растений кефукефу и тоно, причем последнее имеет дополнительную функцию символа прелюбодеяния [Каерплер 1995: 115].

Фала о Сетане является также *хелиаки* заключительной строфы традиционной песни лакалала деревни Коловаи, которая описывает приготовления кавы для вождей из Ха'а Нгата, которое является ритуальной обязанностью жителей Коловаи (Каерплер 1995: 115).

Шаблон «Пояс принца Ата». Пека («летучие лисицы») — название священного места матанга деревни Коловаи, где с деревьев свешивается множество летучих мышей. Летучая лисица — священное животное для династии Туи Канокуполу и особенно для деревни Коловаи. Вожди этой деревни занимали высокое положение в тонганской иерархии задолго до нынешней королевской династии. Представителям Коловаи принадлежала привилегия приготовления кавы во время церемониалов в честь вождей На'а Нгата (группа кланов, к которой принадлежат члены правящей династии Тупоу) [Каерплер 1995: 114].

Стилизованные изображения пека и имя Ата указывают на деревню Коловаи. Ряд треугольных фигур выше летучих мышей представляют собой дизайн токелау фелетоа, связанный с северным островом Вавау (токелау — «север», фелетоа — историческое матанга). Сочетание пека и токелау фелетоа «намекает» на то, что последний и ныне живущий Ата являются обладателями вавауского титула 'Улукалала [Каерплер 1995: 114–115].

Шаблон Хала мохуанга. Улица, где когда-то жил принц Ата. Рядом с входом в жилище растет дерево «Хеилала ко Таликелакхи». Зигзаг символизирует людей, переходящих улицу. Принц Ата может высказываться о каждом из них, но за него говорит (sic!) дерево хеилала. Две точки с расходящимися лучами представляют древний символ нгату, который имеет собственное имя аотапу и представляет солнце, освещающее дерево хеилала и самого Ата [Каерплер 1995: 115].

Итак, при всей своей кажущейся лаконичности, даже примитивности, шаблоны, особым образом организованные, содержат в себе большие блоки информации. С двумя-тремя знаками ассоциируются целые истории жизни с именами и другими подробностями, которые в устной форме пришлось бы пересказывать довольно долго. Рисунки содержат «намекы», которые понятны только тем, кто знаком с местными традициями. Это означает, что они понятны довольно широкому кругу посвященных, которые, судя по всему, «читают» их одинаковым стандартным образом, но не потому, что рисунки обладают однозначностью *письма*, а потому, что представляют собой зрительные формулы, связанные с *устными* речевыми актами. Не случайно в современные шаблоны создатели рисованных тап «вписывают» на правах орнамента имена и названия местностей, написанные латиницей. Здесь уподобление шаблонов росписи тонганских тап эпическим «формулам» А. Лорда или «мифограммам» А. Леруа-Гурана кажется вполне естественным. Процедура извлечения информации из рисунков на тонганских тапах по своей природе сходна не столько с *чтением*, сколько с *говорением*. В структурном отношении тонганские тапы — это «говорящие» тапы. И чем больше знает сам воспринимающий, тем больше они ему говорят, тем глубже смысл обозначаемого.

При такой трактовке становится достаточно очевидным параллелизм тонганских рисованных тап и рапануйских дощечек кохау ронгоронго, «говорящего дерева», или «*canne de chantre*» [Orliac C., Orliac M. 1995: 94]. Перевод этого выражения стал настолько привычным, что никто уже не задумывается над вопросом: а правильно ли мы понимаем его смысл? Идиома «говорящее дерево» воспринимается как некая поэтическая метафора письменности. Но с какой стати самим носителям культуры

создавать подобную метафору? Психологически это было бы оправдано только в случае привнесения готового продукта культуры откуда-то извне. Но, поскольку рапануйские знаки — явление эндемичное, мы приходим к выводу, что слова «говорящее дерево» нужно понимать буквально. Здесь действует тот самый принцип художественного «намека», или, по-тонгански, *хелиаки*.

Отличие между тонганской и рапануйской системой «записи» состоит лишь в способе организации элементов шаблона. На Тонга знаки, из которых состоит шаблон, строятся в виде рисунка, на о-ве Пасхи — в виде ряда, что и делает эту систему очень похожей на письменность. Хотя принцип здесь, как и при создании рисунков на Тонга, прямо противоположный. Мы назовем это загадкой, или головоломкой.

Безусловно, в этом отношении систему знаков ронгоронго нельзя считать письменностью, хотя бы примитивной ее формой. Запечатленное на деревянных дощечках нельзя прочитать, но можно *понять, увидеть* как рисунки на тонганских тапах. Именно этим объясняется знаменитый эпизод с «переводом» Меторо (см. ниже). Если от толкователя рисунков на тонганских тапах требовать однозначности, как это делал епископ Жоссан в беседе с Меторо, результат был бы столь же обескураживающим: «дерево», «растение», «летучая мышь» и т.п.

По мнению А.Л. Кепплера, принцип «непрямого обозначения» (*indirectness*) имеет универсальное значение для всей полинезийской культуры [Kaeppler 2003: 12]. Здесь, вероятно, будет уместным сравнение с понятием бриколажа, введенного К. Леви-Строссом для характеристики мифа.

Не без оснований указывая на то, что ронгоронго по своей структуре напоминает танцевальные движения, А.Л. Кепплер приходит к заключению, что в полинезийской культуре вербальный и визуальный планы выражения образуют единство в том отношении, что зрительные образы, или знаки, являются лишь продолжением ритуальных песнопений. В интерпретации А. Кепплера, факты полинезийской культуры говорят о том, что слово первично по отношению к действию, воплощенному в вещи или знаке. Хотя, по всей видимости, свои выводы она никак не соотносит с известным тезисом фольклористов о тождестве слова и действия.

Танцевальные движения, ронгоронго или фигуры, создаваемые во время «игры в веревочку», — пишет она, — не поддаются «чтению» и вообще не имеют смысла без песенного сопровождения [Каерплер 2003: 29]. Здесь можно вспомнить, что еще много лет тому назад известный советский фольклорист Б.Н. Путилов сделал вроде бы совершенно противоположный вывод: танцевальные жесты полинезийцев имеют устойчивое значение и потому их можно «читать» [Путилов 1978: 167–168]. Однако здесь нет противоречия. Если для Б.Н. Путилова слово «чтение» имело переносный смысл, то для А. Кепплер — прямой. Ее цель — доказать, что ронгоронго не является письменностью. В этом стремлении она доходит до крайности. При предлагаемом ею подходе любой текст, т.е. визуальный акт языка, «не поддается» чтению без речевого (аудиального) сопровождения. Она путает существование письменности и ее функционирование как таковой. Безусловно, письменность реализуется посредством акта речи, в виде артикуляции, или так называемой «внутренней речи».

Задача, имплицитно поставленная А. Кепплер, состоит скорее в определении действия над ронгоронго, а именно: в чем состоит сущность понимания ронгоронго, в чтении или в чем-то другом? На мой взгляд, такое «чтение» по смыслу сходно скорее с разгадыванием («разглядыванием»).

Здесь надо отметить, что в целом трактовка А. Кепплер релевантна открытию Н.А. Бутинова, метод которого состоял в сопоставлении дощечек кохау ронгоронго с устными билингвами, мифами, легендами, генеалогиями о-ва Пасхи, записанными миссионерами и этнографами [Бутинов 1984: 112; 1997: 51–52; Бутинов 2001: 159]. При этом он основывался на использовании чтений Меторо как *достоверном источнике*.

Сам факт обращения к этому источнику был (и, кажется, остается) достаточно смелым шагом. Как отмечал сам Н.А. Бутинов, к информации Меторо принято относиться скептически и, чтобы подчеркнуть свой скептицизм, исследователи обычно берут в кавычки слово «чтения» [Бутинов 2001: 159]. И теперь, много лет спустя, несмотря на то, что идея «реабилитации» Меторо с научной точки зрения была изложена абсолютно корректно, некоторые авторы позволяют себе пренебрежительные отзывы уже в адрес самого Н.А. Бутинова. В одной из статей сборника,

кстати говоря, посвященного памяти Н.А. Бутинова, речь идет о том, что «в начале 1980-х гг. он предпринял оригинальный ход — наложил на тексты РР “чтения” рапануйца Меторо, *незадачливого* информатора епископа Жоссана, который вместо чтения текста, толкуя рисунки, произносил *маловразумительные слова*» (курсив мой. — П.Б.) [Федорова 2001: 175].

Только что приведенная фраза из статьи И.К. Федоровой как по форме, так и по существу не соответствует действительности. Для тех, кто не знаком с подлинной историей вопроса, возьмем несколько отрывков из работ Н.А. Бутинова, которые все представляют по своим местам и в отношении «незадачливости» Меторо, и в отношении «оригинальности» Н.А. Бутинова. «Знаки на дощечках — писал он, — могли быть прочтены более ста лет назад, когда еще были живы “тангата ронгоронго”. Таитянский епископ Тепано Жоссан в 1873 г. нашел такого знатока письма (он работал на таитянской плантации), пригласил его к себе. Положил перед ним дощечку с письменами (миссионеры прислали ему с острова Пасхи пять дощечек) и предложил прочесть. Меторо (так звали знатока) предупредил, что *с каждым знаком на дощечке связано несколько слов, часть их надо произнести на память* (курсив мой. — П.Б.). Епископ велел ему читать только то, что написано на дощечке, причем каждый знак отдельно (по принципу “знак — слово, знак — слово”) и не добавлять на память никаких слов, “не фантазировать”. Епископ рассчитывал, что, записав слова, переданные знаками, он получит связный текст. Так и вышло бы, если бы знаки на дощечках представляли собой звуковое письмо. Но тут получилось иначе. Меторо выполнил пожелание епископа, хотя такое чтение “знак — слово, знак — слово” было для него необычным. Епископ записал его “чтения”. Тексты получились бессвязными, бессмысленными» [Бутинов 2001: 164].

Мнение о «бессвязности, бессмысленности» текстов Меторо восходит к статье, написанной Н.А. Бутиновым совместно с Ю.В. Кнорозовым еще в 1956 г., т.е. к тому периоду, когда для него система знаков ронгоронго представляла несомненный образец иероглифической письменности. В восьмидесятые годы он внес существенную поправку в свое высказывание [Бутинов 2001: 164]. Текст Меторо, как позднее писал Н.А. Бутинов, бессвязный, но не бессмысленный: «Дело в том, что на дощеч-

как текст передан не полностью, а в виде краткого конспекта. Тангата ронгоронго, опираясь на этот краткий конспект, мощник его памяти, произносил связный полный текст, добавляя от себя по памяти те слова, которые на дощечке знаками не переданы. Меторо так и начал читать, добавляя по памяти то, чего на дощечке нет. Жоссан, записывал его чтение, скоро заметил, что слов много, а знаков на дощечке гораздо меньше. Он приказал Меторо читать только то, что есть на дощечке, и ничего не добавлять от себя. Меторо так и сделал» [Бутинов 2001: 159].

Далее Н.А. Бутинов дает еще одно пояснение: «Читая дощечки, Меторо говорил Жоссану, что кроме того слова, которое передано знаком на дощечке, надо произнести еще несколько слов — на дощечке они не записаны, но выкинуть их нельзя. Заучить ронгоронго наизусть, говорил он, гораздо труднее, чем запомнить значения отдельно взятых знаков» [Бутинов 2001: 159]. Таким образом, Меторо пытался вполне вразумительно, хотя и безуспешно, объяснить епископу Жоссану очень простую вещь: ронгоронго не является письменностью в европейском понимании этого слова.

Сравнение с тонганскими «говорящими» тапами подтверждает правильность общего подхода Н.А. Бутинова с поправкой на то, что целью создания ронгоронго как знаковой системы была не *запись*, рассчитанная на запоминание («краткий конспект»), а *изображение*, «загадочная картинка», в которой требуется разглядеть некий скрытый образ. Надо полагать, для посвященного, т.е. с рождения погруженного в данную культурную среду человека, правильное восприятие содержания рисунка не представляет никаких затруднений. Кроме того, верным оказывается и предположение Н.А. Бутинова о характере информации, передаваемой знаками ронгоронго. Так же, как на тонганских тапах, на рапануйских табличках *запечатлены* генеалогические сведения. Данный вывод коррелируется с тем фактом, что пространство кохау ронгоронго делится на повторяющиеся устойчивые группы (ряды) знаков [Бутинов, Кнорозов 1956: 81–83]. Несомненно, это говорит в пользу существования определенных «шаблонов» (в терминах А.Л. Кешплер).

Итак, система кохау ронгоронго не является чем-то уникальным в рамках Полинезии (помимо тонганских тап в качестве ближайшего аналога можно указать гавайские перьевые накладки с их явно стандартизированными геометрическими узорами). Поэтому касательно «письменности» о-ва Пасхи задача состоит отнюдь не в попытках *буквального* прочтения «текстов» кохау ронгоронго. С точки зрения этнографической реальности вполне достаточно, что по тем или иным группам знаков можно *догадаться*, какой из известных фольклорных текстов изображен на той или иной дощечке. Настоящая проблема связана с генезисом этого явления *в целом*. Необходимо понять, в каких условиях могла сложиться столь сложная стандартизированная система мифограмм. Элементы подобных систем в неразвитом, разрозненном виде можно обнаружить во всех полинезийских культурах. Первое, на что здесь следует обратить внимание, — это структурное сходство приемов сочетания стандартных «единиц значения» на дощечках кохау ронгоронго и приемов сочленения тоже сильно стандартизированных элементов резьбы при создании деревянных фигурок моаи. Фактически любую объемную фигурку можно разложить на простейшие элементы и представить в виде ряда знаков на плоскости, которые по смыслу будут подобны знакам ронгоронго, и, наоборот, устойчивые ряды знаков на дощечках можно «собрать» воедино в виде резной фигурки. Вполне вероятно, что именно семантический анализ резных фигурок позволит найти ключ к явлению кохау ронгоронго.

Во всяком случае в настоящий момент можно говорить о том, что система знаков ронгоронго построена не на омонимии, а на мифографии, когда одни объекты изображаются путем «подмены» другими (нечто среднее между конвенционализмом и схематизмом). Первоначально предметы изображаются окольным путем, посредством «намёков», будь то характерная деталь, особый ракурс или контур. Впоследствии такой «намек» разрабатывается в самостоятельный объект, часто приобретая при этом неожиданное сходство с каким-либо другим объектом и т.д. В сущности, в этом и состоит полинезийский принцип иносказательности или «скрытого образа», но при таком широком истолковании данный принцип приобретает значение универсального фольклористического приема.

Библиография

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

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

Бутинов Н.А. К истории заселения о. Пасхи (по материалам преданий и дощечек с письменами) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1984. Т.39. С. 99–112.

Бутинов Н.А., Кузьмин К.И. Проблемы письменности острова Пасхи // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2004. С. 57–162.

Бутинов Н.А. О методике дешифровки кохау ронгоронго // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2004. С. 163–170.

Путилов Б.Н. Песни Южных морей. М., 1978.

Федорова И.К. Н.А. Бутинов и письмо кохау ронгоронго (вехи дешифровки) // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2004. С. 172–180.

Каепpler A.L. Sculptures of barkcloth and wood from Rapa Nui. Symbolic continuities and Polynesian affinities. Anthropology and aesthetics // Res 44 autumn 2003. P.11-69.

Каепpler A.L. Poetics and Politics of Tongan barkcloth // Pacific Material Culture. Leiden. 1995. P.101-121.

Orliac C., Orliac M. Bois sculpté de l'île de Pâques. Marseille, 1995.

Е.В. Иванова

Бронзовый и железный век на территории Таиланда в свете последних археологических открытий

Задача моего сообщения — познакомить аудиторию в самых общих чертах с той информацией о бронзовом и железном веке на территории Таиланда, которая накопилась в последние три-четыре десятилетия XX в. благодаря бурной деятельности археологических экспедиций и отдельных археологических отрядов, в которых тайские археологи работают совместно с западными коллегами. Основным источником, вдохновившим меня на это выступление, является книга «Prehistoric Thailand» двух археологов — англичанина Чарльза Хайама и тайской дамы Рачани Тхосарат, в которой подведены итоги работы — их собственной и многочисленных коллег на ниве исследования тайландских древностей [Higham, Thosarat 2002]. (Я считаю эпитет «тайландские» (древности) более корректным, нежели все чаще встречающийся в этих случаях в работах тайских и западных ученых «тайские», оправдывающих его либо тем, что поздно появившиеся на землях Таиланда тайские мигранты ассимилировали аборигенов, а потому предки аборигенов стали и предками тайцев, либо — реже — просто тем, что, не считаясь с фактами, готовы отстаивать тезис об извечности пребывания тайцев на нынешней территории страны.)

Бронзовый век

В упомянутой монографии Хайама и Тхосарат на карте фигурируют 18 раскопанных археологами поселений бронзового века — Нонпавай, Ноннокта, Банчианг и Тхаке, Пхулон, Нилкхамхенг, Лопбури-артиллерия, Баннади, Нонпаклуай, Нонпрау, Банпрасат, Банлумкао, Нонгнор, Кхокплап, Ноннонгчик, Банпхактоп, Бансантхиа и Облуанг, — первые четыре из которых были заселены с периода неолита.

Следует отметить, что Таиланд обладает самыми богатыми в мире запасами олова и месторождениями хорошего качества меди и свинца и еще большими — в Северо-Восточном и Центральном районах — запасами железной руды.

Начало бронзового века на территории Таиланда знаменуется появлением в погребальном инвентаре бронзовых тесел с муфтами, наконечников копий и стрел, браслетов и колец.

Самыми интересными и информативными были раскопки поселения **Баннади** (Северо-Восточный Таиланд), в нижних слоях которого (датируемых 1400–1000 гг. до н.э.) на глубине четырех метров найдены фрагменты бронзы и глиняные тигли для ее выплавки [Houghton, Wiriya-ramp 1884]. Ближайшее месторождение меди, откуда в Баннади поступала руда (а может быть, уже готовый сплав меди и олова в пропорции 9/1), находится на плато Курат. В двухчастных формах или методом утраченного воска делали из бронзы наконечники стрел, рыболовные крючки, ручные и ножные браслеты. Жители Баннади выращивали рис, держали домашний скот, свиней и собак, охотились на оленей и мелких млекопитающих, ловили рыбу. Исследование 63 скелетов показало, что рост баннадийцев-мужчин составлял в среднем 173 см, женщин — 161 см, и, судя по костям, они хорошо питались. Похоронный обряд предполагал помещение рядом с погребенным части принесенного в жертву животного (в одном случае это передняя конечность свиньи в глиняном сосуде) или рыбы. В одной из могил на груди женщины лежала «подвеска» из черепа крокодила. Пятилетний ребенок был накрыт «саваном» из кожи крокодила. В захоронениях присутствуют также глиняные фигурки рогатого скота, слона, оленя и людей. Встречаются украшения из неместных материалов — раковин и мрамора. Поселение

Баннади существовало до 500–400 гг. до н.э., когда уже появляются изделия из железа.

В 1966 г. В.Г. Сольхейм впервые обнаружил на территории Таиланда кладбище бронзового века в поселении **Ноннокта** в отрогах гор Петчабун в Северо-Восточном районе. В статье, опубликованной в 1968 г. [Solheim 1968], этот ученый высказал предположение, что в районе, включавшем Нонноктха, расположенном севернее **Банчианга** и заселенном еще с неолита, изготовление бронзы началось в глубокой древности, раньше, чем в Китае. Бронзу лили из меди (добытой в шахтах в Пхулоне в 140 км к северу от Нонноктха), добавляя 15 % олова. Однако бронзовые топоры и браслеты найдены лишь в 9 из 217 раскопанных могильников, остальной могильный инвентарь представлен каменными топорами, останками жертвенных животных и раковинными бусами.

Вскоре Банчианг был объявлен самым древним в мире центром производства железа. Эту раннюю хронологию по С 14 дали раскопки 1974–75 гг. под руководством Честера Гормана и Писита Чароенвонгса [Gorman, Charoenwongsa 1976]. Вести эти разнеслись по свету, но многие археологи сомневались в этой датировке, и не напрасно. Когда ее проверили позднее изобретенным методом AMS, оказалось, что Банчианг — поселение гораздо более позднее, т.к. самая ранняя могила относится примерно к 2100 гг. до н.э. Ранняя бронза отливалась здесь после 1500 гг. до н.э., но до 1000 г. до н.э. Кладбище бронзового века в Банчианге включает серии могил более древних, чем в Баннади, но расположенных, как и там, рядами — мужские, женские и детские захоронения близко друг от друга. В инвентаре присутствуют челюсти домашних свиней, глиняные фигурки скота, керамика (в тесто которой добавлена солома), украшения из клыков тигра, рогов оленя, панциря черепахи, бронзовые браслеты.

Раскопки в селении **Банпрасат** на притоке р. Мун в Северо-Восточном районе открыли кладбище бронзового века, датированное примерно 800 гг. до н.э. [Monkhonkamnuanket 1992]. В одной из могил был скелет мужчины с бронзовым топором на груди. Вместе с умершими закапывали жертвенных животных (корову или свинью), керамику с красным ангобом и барабано-видным туловом. В одном из мужских погребений обнаружено 50 сосудов. Недалеко от Банпрасата находится поселение Бан-

лумкао (1400–1000 гг. до н.э.), в котором самой бронзы не нашли, но о ее производстве свидетельствуют находки тиглей. В самых ранних захоронениях содержатся кости диких буйволов, а в поздних слоях на смену им приходят кости домашнего скота, свиней и собак. Младенцев хоронили в сосудах с крышкой, которые помещали в изголовье погребенных женщин.

Срок существования поселения бронзового века **Нонгнор** в Центральном Таиланде (стоявшего в те времена, возможно, на берегу моря, ныне находящегося в 20 км от этого пункта) определяется радиоуглеродным методом С 14 (по соломе в керамике) 1100–600 гг. до н.э.

Путем обмена с соседями жители Нонгнора получали медь и олово для производства бронзы, а также полудрагоценные камни для изготовления украшений. Мертвых хоронили на спине, головой к восходящему солнцу. Могильный инвентарь независимо от пола и возраста погребенных включал горшки с красным ангобом, помещаемые за головой, у тела и ног покойника. У головы находят череп собаки или ногу свиньи. Среди украшений преобладают браслеты из мрамора и раковин, реже — из серпентина, сердолика и жадеита. К редким находкам относится большая раковинная подвеска на шее, ушное кольцо из олова и оловянный спиралевидный браслет.

Первое и пока единственное поселение бронзового века в Северном Таиланде — **Облуанг** — было раскопано в 1985 г. Однако наличие в погребениях наряду с бронзовыми и раковинными браслетами браслетов из сердолика является, по мнению некоторых археологов, скорее признаком железного века, т.к. в контексте бронзового века этот материал встречается только в поселении Нонгнор [Prisanchit, Santoni, Pautreau 1988: 36–68].

Насколько можно судить по имеющимся сейчас данным, жизнь обитателей Таиланда в период бронзового века выглядела следующим образом. Площадь отдельно взятых поселений не превышала 5 га. Если отталкиваться от того, что в нынешних деревнях Таиланда редко живет более 100 чел. на 1 га, а чаще — 50, то численность древних общин вряд ли превосходила 250 чел., а возможно, была меньше. Жили оседло, столетиями на одном месте. Выращивали рис, держали скот, охотились на диких животных, которыми тогда кишели окружающие джунгли. Ловили рыбу, не голодали. В сухой сезон добывали медь,

делали горшки. Лидеры общин были 20–30-летними. Средняя продолжительность жизни была около 23 лет. При локальных различиях в погребальном ритуале общим был обычай хоронить покойника на родовом кладбище — над родственником или предком или рядом с ним, принося жертвы. Появляются украшения, сделанные из неместных материалов — мрамора, морских раковин, меди, олова, полученных по обмену. Тщательный ремонт таких изделий указывает на их ценность, вероятно, как знаков статуса.

В Нонгноре и Баннади рядом находятся могилы, отличающиеся по составу погребального инвентаря — богатые и бедные. Но степень отличия далека от той, которая будет иметь место в захоронениях железного века. Как полагают археологи, происходило возвышение одних членов общины над другими — по причине старшинства в генеалогии, особого таланта в изготовлении каких-либо предметов или дара общения с миром духов. Растущая численность населения, угроза со стороны соседей, появление более совершенных орудий труда и оружия могли привести к нарушению социального равновесия, к сдвигам в общественном устройстве. Но это произошло, по-видимому, уже в железном веке, начиная с 500 гг. до н.э.

Размышляя над проблемой происхождения бронзы в Таиланде, археологи отмечают, что сравнительный анализ бронзы Таиланда, Вьетнама, Лаоса и Камбоджи выявляет одну и ту же технику литья, тот же круг бронзовых изделий и ту же хронологию (по радиоуглеродным датировкам) бронзового века — 500–1000 гг. до н.э. Та же традиция господствует в это время на южном побережье Китая — до Гонконга. Южный Китай, особенно провинции Гуандун и Гуанси, связаны реками с долиной Янцзы, где во II тыс. до н.э. возникли сильные государства, на территории которых обнаружены внушительные изделия из бронзы. Они торговали с могущественными государствами в долине р. Хуанхэ, а там производились самые громадные в мире бронзовые изделия. Часть их уходила по обмену в Южный Китай и Вьетнам, а оттуда они могли распространяться дальше вплоть до Таиланда. Археологи в настоящее время воздерживаются от прямого ответа на вопрос, не этим ли путем дошли до Юго-Восточной Азии, в том числе до населения Таиланда, сведения о свойствах бронзы. Но ответ будет положительным, если при

дальнейших раскопках в Юго-Восточной Азии так и не будет найдена бронза более ранняя, чем китайская, скажем, датированная 2000 гг. до н.э.

Железный век

Как началось железоделание в Таиланде, местного ли оно происхождения, или науку эту преподали выходцы из Китая или Индии, появляющиеся на территории Таиланда в последние века до н.э., неизвестно.

Самое важное поселение железного века в Таиланде — **Бандонтапхет** — было открыто случайно: 1975 г. школьники нашли черепки сосудов и бусы при рытье котлована для фундамента новой ограды школьной территории [Rajapitak, Seeley 1979]. По распоряжению Департамента Изящных Искусств начались раскопки под руководством Чин Юди, продолженные в 1980 и 1984–85 гг. Были обнаружены многочисленные захоронения с железными орудиями для земледелия, рыбной ловли, с оружием, предметами быта из бронзы, керамическими горшками и громадным количеством бус из стекла, сердолика, агата, горного хрусталя и жадеита. Останки людей сохранились плохо (кислые почвы), но ясна ориентация погребений — на восток. Археологи отмечают богатство индивидуальных погребений по сравнению с захоронениями бронзового века. Так, в одной из могил было 26 сосудов, 11 бронзовых и 4 железных предмета, 9 веретен и 86 стеклянных бусин.

Фигурка из сердолика, изображающая льва в прыжке, найденная в одной из могил, интерпретируется археологами как свидетельство контактов с соседней Индией и как первый признак проникновения в Таиланд буддизма (в раннем буддийском искусстве Будда изображается не человеком, а львом). Впервые найдены остатки одежды, сотканной из конопли и хлопка. Подвески из жадеита в виде голов животных, имеющие аналоги во Вьетнаме и на Филиппинах, — еще одно свидетельство интенсивных связей с дальними соседями.

Другое важное место раскопок, проливших свет на культуру обитателей Центрального Таиланда в тот же период железного века, что и предыдущее поселение, — пещера **Онгбах** в верховье р. Квеяй. Здесь копал Соренсен в 1973 и 1988 гг.,

сокрушавшийся по поводу того, что его опередили грабители, опустошившие сделанные из твердого дерева в виде лодок (украшенных на концах вырезанными из дерева головами птиц) гробы, предназначенные для знати — из 90 гробов уцелели три и фрагменты нескольких других [Sorensen 1973; Sorensen 1988: 95–156]. Датируется кладбище по С 14 (дерево гробов) 403 г. до н.э. — 25 г. н.э. Погребальный инвентарь представлен железными орудиями труда и оружием, бронзовыми украшениями и длинными нитями бус. Самой замечательной находкой Серенсена явились шесть бронзовых барабанов (размером 60×70 см), стоявших попарно внутри или рядом с гробом (по аналогии с вьетнамскими барабанами их именуют «донгшонскими»). В это время такие украшенные сложным декором ритуальные барабаны отливались методом утраченного воска в Южном Китае (в Юньнани) и во Вьетнаме, и именно из Вьетнама, полагают археологи [Nitta 1994], они попали в результате обмена в Таиланд. Ближайшее к территории Вьетнама место, где найдены такие барабаны — это район у впадения р. Мун в Меконг в Северо-Восточном Таиланде, но больше всего их оказалось в Онгбахе, где у верхушки общества появились амбиции (и возможность их удовлетворения), побуждавшие их в престижных целях использовать эти редкие вещи в погребальном ритуале.

Северо-Восточный Таиланд. Только в период железного века начинается вторжение человека в девственные леса в долине р. Мун, приведшее в конце концов к истреблению большей их части.

В верховьях р. Мун в период с 200 г. до н.э. по 300 г. н.э. выделяется культура «пимайской черной керамики» (с обжигом), охватившая обширную территорию от аллювиальной равнины до горных террас. Этот вид керамики найден при раскопках Бан-прасата в могилах железного века, разместившихся над кладбищем бронзового века, а также в Ньенмыангкао — поселении на холме (0–400 г. н.э.), где умерших хоронили на ложе из риса и где впервые обнаружены ямы со следами деревянных столбов, вероятно, для свайных домов.

Обычай захоронения на рисовом ложе и взрослых, и детей зафиксирован в могильниках поздней (после 250 г. н.э.) фазы существования поселения железного века в **Ноенулоке** (воз-

никшего в 200 г. до н.э.), в предшествующий период (I — нач. II вв. н.э.) младенцев хоронили в горшках с крышкой. Примечателен инвентарь одной из могил — мужчины в зрелом возрасте: серебряная ушная спираль в золотой фольге, кольцо из бронзы и железа в районе шеи, 75 браслетов из бронзы на каждой руке (от локтя до плеча), кольца на пальцах рук и ног, три бронзовых пояса на талии, керамические сосуды, бусы из стекла на шее, груди, лодыжках, железный нож. Младенец поблизости похоронен с богатыми бронзовыми и стеклянными украшениями. Раскопки в соседних с Ноенулоком местах — в Банкохонге, Бандантхонге и Бансамрите — выявили сходный инвентарь. В поселении **Нонтунгпайпон** на холме высотой 5,5 м открыли следы производства соли — сосуды для воды (ее смешивали с засоленной почвой, затем фильтровали через рисовую солому и выпаривали), печи для кипячения раствора — рядом с грубыми горшками и черепками пимайской черной керамики. Добыча соли обогатила занимавшиеся ею общины, они вступили в контакт с жителями центрально-тайландской равнины, по дорогам, связывавшим их с этой равниной, дошли до Центрального Таиланда и громадные бронзовые барабаны с востока.

В долине среднего течения р. Мун много поселений железного века. В Бандонплонге раскопаны 17 горнов, яма для шлака — здесь с конца I тыс. до н.э. происходила выплавка железа из местной руды. Захоронения ориентированы с севера на юг, их оформление усложнилось по сравнению с бронзовым веком — границы могилы обозначались глиняными стенками, кусок глины клали и на лицо погребенного. В других могилах тела умерших помещены в колоды из древесных стволов. В Нонъянге (датировка по С 14 — 300 г. до н.э. — 1 г. н.э.) умерших хоронили в кувшинах с крышкой. Такой же тип захоронения практиковался в недалеко от него расположенном и почти синхронно возникшем (но много дольше существовавшем — до 900 г. н.э.) Банкрабуангноке, а также в Банканлуанге (даты по С 14 нет), где ныне действует археологический музей под открытым небом. В Баннади в кувшинах с крышками хоронили только младенцев. Ближе к Меконгу в захоронениях железного века появляются предметы явно не местного происхождения — китайские монеты, бронзовые барабаны (в Донтане, Баннапхотае и Банчитуане).

Археологи Чароенвонгса и Ч. Горман открыли в Банчианге замечательную и весьма обильную керамику, используемую как погребальный инвентарь в могилах железного века — это сосуды, расписанные красной краской спиралью, геометрическим орнаментом, ящерицами, зверями и реже — контурами человеческих фигур. К сожалению, почти все кладбища разграблены и разрушены, что мешает восстановлению контекста, в котором находились керамические и бронзовые сосуды. Большим разнообразием отличаются бронзовые браслеты. Найденные предметы из железа — только орудия труда (не украшения). В детских захоронениях над скелетом ребенка находился скелет собаки, у головы взрослого мужчины — череп коровы, чаще — челюсть свиньи.

Несмотря на яркость находок, сделанных в Банчианге, археологи ставят это поселение в один ряд с синхронными с ним поселениями в бассейне Сакон-Накона, небольшими территориально и со скромным погребальным инвентарем, провинциальными в сравнении с такими южнее расположенными населенными пунктами железного века как Бандонтапет, Бандонплог и Нонгмыангкао. Заселение территорий на западных границах плато Юрат началось только в период железного века [Rutnin 1988].

Железный век в Таиланде, как и в других местах земного шара, был периодом быстрых и фундаментальных перемен в истории его населения. Ныне доступные свидетельства позволяют считать, что общины неолитического и бронзового века в Таиланде были немногочисленны и малочисленны. Археологи полагают, что это объясняется поздним прибытием в Таиланд земледельцев и их медленным расселением по долинам рек, подходящим для выращивания риса. До сих пор открыто восемь неолитических стоянок на всей территории страны (и только одна — в долине р. Мун) и 19 — бронзового века (в т.ч. четыре заселенных с неолита). Археологические раскопки последних десятилетий показали, что с началом железного века возрастает плотность заселенности территории Таиланда (на карте в книге Хайама и Тхосарат — 35 названий), причем многие населенные пункты были весьма внушительного размера (Бандонтапет — 50 га). Использование железных орудий для расчистки лесов способствовало расширению площади рисовых полей. Но технические достижения влекли за собой социальные перемены.

Как пишут Ч. Хайам и Р. Тхосарат, «хотя и нет неоспоримых доказательств, можно предположить присутствие элиты в обществе — наследственного высшего класса, осуществлявшего власть над политической единицей большей, чем одно поселение» [Charles, Thosarat 2002: 170]. О присутствии «элиты» могут свидетельствовать богатые захоронения в Онгбахе, резко выделяющиеся на фоне захоронений предшествующих периодов.

Большую роль в происшедшем сдвиге в общественном развитии сыграло открытие Юго-Восточной Азии для обмена с соседними высокоразвитыми странами. Уже между поселениями бронзового века происходил обмен местными ценностями — морскими раковинами, медью, оловом, мрамором, — но с прибытием в период железного века товаров из Индии, Китая, Рима открылись новые стимулы для соперничества за обладание ими, для борьбы за престиж, статус, власть. Возникает и углубляется социальное неравенство, появляются «вождества», предшествующие возникновению первых государств на территории Таиланда.

Библиография

Gorman C.F., Charoenwongsa P. Ban Chiang — a mosaic of impressions from the first two years // Expedition. 1976. N 8. P. 14–26.

Higham Ch., Thosarat R. Prehistoric Thailand. From early settlement to Sukhothai. Bangkok, 2002.

Houghton P., Wiriyaromp W. The people of Ban Na Di // Prehistoric investigations in Northeast Thailand. British Archaeological reports (International series). N 231. Oxford, 1984. P. 391–412.

Monkhonkamnuanket N. Ban Prasat. An archaeological site (in Thai). Bangkok, 1992.

Nitta E. Archaeological meanings of Heger I drums newly found in the Mekhong River // Historical Science Reports. Kagoshima University, 1994. N 41. P. 9–23.

Prisanchit S., Santoni M., Pautreau J.P. Ob Luang: Report on survey and excavations in 1985. Bangkok, 1988.

Rajapitak W., Seeley N.J. The bronze bowls from Ban Don Ta Phet — an enigma of prehistoric metallurgy // World Archaeology. 1979. N 11 (1). P. 26–31.

Rutnin S. The Prehistory of Western Udon Thani and Loei Provinces, Northeastern Thailand. Ph.D. dissertation, Australian National University, Canberra, 1988.

Solheim W.G.II. Early bronze in Northeastern Thailand // *Current Anthropology*. 1968. N 9 (1). P. 59–62.

Sorensen P. Prehistoric iron implements from Thailand // *Asian Perspectives*. 1973. N 16. P. 134–173.

Sorensen P. The kettledrums from Ongbah cave, Kanchanaburi province. Surface finds and minor excavations. *Scandinavian Institute of Asian Studies occasional Paper № 1*. Copenhagen, 1988. P. 95–156.

В.Н. Кисляков

Ранний коллекционный фонд МАЭ по Новой Гвинее (до поступления коллекций Н.Н. Миклухо-Маклая)

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН располагает богатой коллекцией предметов, отражающих особенности материальной и духовной культуры папуасов — аборигенов крупнейшего острова на Земном шаре — Новой Гвинее.

В настоящее время в Музее хранится более 2800 подобных экспонатов. Они собирались на протяжении более столетия (первые предметы поступили в МАЭ в начале 1880-х гг.)¹.

Хорошо известен научный подвиг выдающегося отечественного исследователя и общественного деятеля Николая Николаевича Миклухо-Маклая (1846–1888), который внес неоценимый вклад в этнографическое изучение папуасов. Благодаря его сборам МАЭ пополнился несколькими сотнями ценнейших (а подчас уникальных) экспонатов как по папуасам, так и по народам

¹ При подготовке сообщения были использованы описи коллекций и каталог коллекций МАЭ по Австралии и Океании [Шафрановская, Азаров 1984: 5–25].

других частей Океании, отчасти Австралии и Юго-Восточной Азии, а также Южной Америки².

Первые коллекции от Н.Н. Миклухо-Маклая поступили в МАЭ в 1886 г. (№№ 168, 738).

Основные коллекции были переданы после смерти ученого в Этнографический музей при Императорском Русском Географическом Обществе (ИРГО). После его ликвидации в 1891 г. они (наряду с другими коллекциями из этого музея) были переданы в Петербургскую Академию наук и поступили в МАЭ (№№ 231, 402). Еще два новогвинейских щита были зарегистрированы в МАЭ под № 1103 в 1907 г.

В данном сообщении мне хотелось бы охарактеризовать те коллекции по папуасам, которые поступили в наш Музей до появления здесь собраний Н.Н. Миклухо-Маклая (т.е. в период до 1880-х годов).

Мне кажется, что такой анализ позволит еще рельефнее показать роль Н.Н. Миклухо-Маклая как собирателя этнографических коллекций.

Первые единичные предметы с острова Новая Гвинея поступили в 1826 г. в составе большой (более 300 предметов) коллекции № 736, собранной участниками русских кругосветных экспедиций. Эти коллекции первоначально поступали в Музей Адмиралтейского департамента, а при его расформировании (в 1826 г.) этнографические экспонаты были переданы в Академию наук, которая поместила их в свой музей (Кунсткамера в то время находилась на стадии разукрупнения).

Следующий раз новогвинейские предметы поступили в Музей антропологии и этнографии в 1881 г. Это были коллекции военного врача на острове Тернате доктора Фишера (№ 124).

Через два года (в 1883 г.) в МАЭ поступила коллекция, собранная в 1875 г. капитаном голландского флота Питером Сваном (№ 137)³. В том же году в МАЭ поступили образцы оружия

² Как указывается в шестом томе Собрания сочинений Н.Н. Миклухо-Маклая, «в настоящее время этнографическое собрание Миклухо-Маклая в МАЭ реально насчитывает 766 предметов. Кроме них в описях значатся еще 52 предмета, которые не удалось обнаружить при подготовке данной публикации» [Миклухо-Маклай 1999: 13].

³ О капитане П. Сване см.: [Йонгелинг, Ревуненкова 1997: 109–121].

папуасов, привезенные командиром корвета «Скобелев» (бывший «Витязь») капитаном-лейтенантом Вадимом Васильевичем Благодаревым (1843–1890)⁴ и лейтенантом того же корабля Евгением Карловичем Крафтом (№ 144). Как известно, именно на «Скобелеве» Н.Н. Миклухо-Маклай отправился в 1882 г. в свое последнее путешествие в страны Южных морей⁵.

Перечисленные коллекции и составляли новогвинейский фонд МАЭ до 1886 г., когда в Музей была передана первая коллекция от Н.Н. Миклухо-Маклая (№ 168).

Однако, как нам кажется, необходимо сказать также о нескольких других коллекциях из Новой Гвинеи, поступивших в МАЭ в период с 1886 по 1891 гг., когда сюда были переданы этнографические коллекции из расформированного Музея ИРГО. В 1889 г. в МАЭ поступили три коллекции. Одна из них, № 553 (каменный топор), была передана от Ивана Семеновича Полякова (1845–1888), сотрудника Зоологического музея Академии наук, известного своими археологическими исследованиями и путешествиями по России и Дальнему Востоку [Поляков 1905: 480–485; Анучин 1952: 96–104; Петряев 1954: 176–185; Формозов 1983: 47–57].

Другая коллекция (№ 157) поступила от известного немецкого путешественника и чиновника колониальной администрации в Меланезии Отто Финша (1839–1917). В ее состав входят более 550 предметов из разных мест Океании, в том числе более 200 предметов из Новой Гвинеи.

Наконец, третья крупная коллекция (№ 190-В) поступила в МАЭ от российского консула в Батавии В.А. Бауда и офицера голландского флота де-Брюина. Она насчитывает более 200 предметов по папуасам Новой Гвинеи.

Таким образом, к середине 1890-х гг. в МАЭ было более 500 (№ 540) коллекционных номеров (и соответственно около 600 предметов), характеризующих различные стороны традиционной культуры папуасов Новой Гвинеи (прежде всего это относятся к орудиям труда, охоты и рыбной ловли, предметам вооружения, одежде и украшениям).

⁴ О В.В. Благодареве см.: [Общий Морской Список 1907: 259–260].

⁵ О плавании Н.Н. Миклухо-Маклая на «Скобелеве» см.: [Вальская 1972: 7–40; Вальская 1982: 65–94].

После поступления в Музей коллекций Н.Н. Миклухо-Маклая новогвинейский фонд увеличился практически в два раза и стал одним из крупнейших собраний в музеях мира.

Библиография

Анучин Д.Н. О людях русской науки и культуры. М., 1952. С. 96–104.

Вальская Б.А. Неопубликованные материалы о подготовке экспедиции Н.Н. Миклухо-Маклая на Новую Гвинею в 1871 г. и о плавании корвета «Скобелев» к этому острову в 1883 г. // Страны и народы Востока. Вып. XIII. М., 1972. С. 7–40.

Вальская Б.А. Плавание Н.Н. Миклухо-Маклая на корвете «Скобелев» в 1883 г. // Страны и народы Востока. Вып. XXIV. М., 1982. С. 65–94.

Йонгелинг Л., Ревуненкова Е.В. Капитан голландского флота Питер Сван и его новогвинейская коллекция в Кунсткамере // Кунсткамера. Вчера. Сегодня. Завтра. СПб., 1997. Т. 2. С. 109–121.

Миклухо-Маклай Н.Н. Этнографические коллекции. Рисунки // Миклухо-Маклай Н.Н. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Наука, 1999. Т. 6. Ч. 1.

Общий Морской Список. СПб., 1907. Ч. XIII. Царствование Александра II. А–Г. С. 259–260.

Петряев Е.Д. Исследователи и литераторы старого Забайкалья. Чита, 1954. С. 176–185.

Поляков Иван Семенович // Русский биографический словарь. СПб., 1905. Т. 14. Плавильщиков-Примо. С. 480–485.

Формозов А.А. Начало изучения каменного века в России. М.: Наука, 1983. С. 47–57.

Шафрановская Т.К., Азаров А.И. Каталог коллекций отдела Австралии и Океании МАЭ // Культура народов Индонезии и Океании: Сборник МАЭ. Л., 1984. Т. XXXIX. С. 5–25.

Приложения

В каталоге [Шафрановская, Азаров 1984: 5–25] коллекционные предметы разделены на XVII тематических групп, которые мы в данной работе взяли за основу с некоторыми изменениями.

Нами были исключены следующие разделы:

– «Приборы для добывания огня», поскольку в рассматриваемых здесь ранних коллекциях к этой категории относится лишь один предмет (157–315 — сверло, кремь, дерево), авторами каталога помещенный в раздел «Орудия труда», где мы его и оставили;

– «Жилище», «Игры, игрушки», «Памятники письменности», «Искусство» и «Предметы, употребляемые во время танцев», за неимением коллекций, относящихся к ним среди домаклаевских.

Мы также соединили разделы «Одежда» и «Украшения» в один — «Одежда и украшения». Разграничить эти понятия для народов Новой Гвинеи нелегко, поэтому авторы каталога поместили вещи однотипные и даже идентичные в разные разделы. Название раздела «Утварь» было нами расширено («Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления»). Эти изменения, на наш взгляд, устранили некоторые нелогичности, затрудняющие пользование каталогом. Наши разделы, которых осталось 10, нумерованы арабскими цифрами. Все названия предметов взяты из старых описей, чем и объясняется их некоторая экзотичность на взгляд современного читателя.

1. НОВОГВИНЕЙСКИЕ ПРЕДМЕТЫ В КОЛЛЕКЦИЯХ МАЭ РАН

Всего 2 846 предметов, в том числе:

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	176
2.	Орудия рыбной ловли	50
3.	Оружие охотничье и боевое	1 271
4.	Средства передвижения	32
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	460
6.	Пища и корни перечного растения	5
7.	Одежда и украшения	131+494
8.	Средства обмена	21
9.	Музыкальные инструменты	68
10.	Предметы, имеющие магическое значение	117

2. НОВОГВИНЕЙСКИЕ ПРЕДМЕТЫ В РАННИХ КОЛЛЕКЦИЯХ МАЭ РАН

Список коллекций

<i>№ кол.</i>	<i>Год поступления в МАЭ</i>	<i>Количество предметов</i>	<i>Количество номеров</i>	<i>Собиратель</i>
124	1881	44	28	д-р Фишер
137	1883	65	54	П. Сван
144	1883	3	3	Е.К. Крафт, В.В. Благодарев (смешанная) ¹
157	1889	555	229	О. Финш (смешанная)
190-В	1889	219	212	В.А. Бауд, де-Брюин
553	1889	1	1	И.С. Поляков
736	826	326	2	Музей Адмиралтейского департамента (смешанная)

Всего 1213 предметов, из них:

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	45
2.	Орудия рыбной ловли	10
3.	Оружие охотничье и боевое	176
4.	Средства передвижения	9
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	91
6.	Пища и корни перечногo растения	2
7.	Одежда и украшения	39+111
8.	Средства обмена	10
9.	Музыкальные инструменты	9
10.	Предметы, имеющие магическое значение	27

¹ Смешанной называется коллекция, включающая предметы не только с Новой Гвинеи, но и из других тихоокеанских регионов.

2.1. Коллекция № 124 (Фишер)

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	2
2.	Орудия рыбной ловли	-
3.	Оружие охотничье и боевое	2
4.	Средства передвижения	3
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	3
6.	Пища и корни перечногo растения	-
7.	Одежда и украшения	5+11
8.	Средства обмена	-
9.	Музыкальные инструменты	-
10.	Предметы, имеющие магическое значение	2

2.2. Коллекция № 137 (Сван)

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	3
2.	Орудия рыбной ловли	3
3.	Оружие охотничье и боевое	8
4.	Средства передвижения	4
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	14
6.	Пища и корни перечногo растения	1
7.	Одежда и украшения	7+12
8.	Средства обмена	-
9.	Музыкальные инструменты	3
10.	Предметы, имеющие магическое значение	-

2.3. Коллекция № 144 (Крафт, Благодарев), смешанная,
новогвинейские предметы

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	1
2.	Орудия рыбной ловли	-
3.	Оружие охотничье и боевое	3
4.	Средства передвижения	-
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	-
6.	Пища и корни перечногo растения	-
7.	Одежда и украшения	-
8.	Средства обмена	-
9.	Музыкальные инструменты	-
10.	Предметы, имеющие магическое значение	-

2.4. Коллекция № 157 (Финш), смешанная,
новогвинейские предметы

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	26
2.	Орудия рыбной ловли	7
3.	Оружие охотничье и боевое	27
4.	Средства передвижения	1
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	39
6.	Пища и корни перечногo растения	-
7.	Одежда и украшения	19+88
8.	Средства обмена	10
9.	Музыкальные инструменты	5
10.	Предметы, имеющие магическое значение	7

2.5. Коллекция № 190=В (Бауд, де-Брюин)

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	10
2.	Орудия рыбной ловли	-
3.	Оружие охотничье и боевое	136
4.	Средства передвижения	1
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	-
6.	Пища и корни перечного растения	-
7.	Одежда и украшения	9+2
8.	Средства обмена	-
9.	Музыкальные инструменты	2
10.	Предметы, имеющие магическое значение	18

2.6. Коллекция № 553 (Поляков)

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	1
2.	Орудия рыбной ловли	-
3.	Оружие охотничье и боевое	-
4.	Средства передвижения	-
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	-
6.	Пища и корни перечного растения	-
7.	Одежда и украшения	-
8.	Средства обмена	-
9.	Музыкальные инструменты	-
10.	Предметы, имеющие магическое значение	-

2.7. Коллекция № 736 (Музей Адмиралтейского департамента), смешанная, новогвинейские предметы

<i>№ группы</i>	<i>Название тематической группы</i>	<i>Количество предметов</i>
1.	Орудия труда	1
2.	Орудия рыбной ловли	-
3.	Оружие охотничье и боевое	1
4.	Средства передвижения	-
5.	Утварь, материалы и инструменты для ее изготовления	-
6.	Пища и корни перечного растения	-
7.	Одежда и украшения	-
8.	Средства обмена	-
9.	Музыкальные инструменты	-
10.	Предметы, имеющие магическое значение	-

3. ПРЕДМЕТНО-СИСТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ РАННИХ НОВОГВИНЕЙСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ МАЭ РАН

3.1. Орудия труда (45)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
124–21	Нож из кости животного
124–22	Топорик каменный
137–11 (1, 2)	Тесло с железным лезвием и деревянным топоричем
137–44	Топорище деревянное
137–46	Нож из кости казуара для вскрытия кокосовых орехов
144–4	Нож с деревянным наконечником
157–279	Топор каменный
157–281	Топор каменный
157–282	Топор каменный
157–283	Топор каменный
157–284	Топор каменный
157–285	Топор каменный
157–287	Топор каменный
157–288	Топор каменный
157–289	Топор каменный
157–298	Топор из раковины тридакна
157–304	Топор каменный
157–305	Топор каменный
157–306	Топор каменный
157–308	Раковина (служит ножом или скребком)
157–309	Раковина (служит ножом или скребком)
157–312	Обсидиана кусок (для бритья)
157–315	Сверло, кремьень, дерево

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-317	Рашпиль из кожи ската
157-319	Шило из кости кенгуру
157-320	Шило из кости кенгуру
157-321	Шило из кости кенгуру
157-322	Шило из кости кенгуру
157-325	Шило из бамбука
157-330	Конопатка из раковинной пластинки
157-332	Инструмент из кости свиньи для открывания орехов бетеля
157-333	Инструмент из кости свиньи
157-338	Колотушка каменная для толчения саго
190-В-27	Топорище резное
190-В-59	Пестик каменный
190-В-60 (1, 2)	Топор каменный
190-В-61 (1, 2)	Топор каменный
190-В-86	Клинок топора каменный ¹
190-В-88	Клинок топора каменный
190-В-89	Клинок топора каменный
190-В-90	Клинок топора каменный
190-В-91	Клинок топора каменный
190-В-93	Клинок топора каменный
553-1	Топор каменный
736-291	Топор каменный

¹Здесь и далее: так в старой описи. Имеются в виду камни, отобранные для изготовления топоров.

3.2. Орудия рыбной ловли (10)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
137–26	Гарпун бамбуковый
137–29	Гарпун бамбуковый
137–40	Леска
157–468	Рыболовный крючок черепаховый
157–469	Рыболовный крючок черепаховый
157–470	Рыболовный крючок черепаховый
157–471	Рыболовный крючок черепаховый
157–472	Футляр для хранения рыболовных крючков из листьев пандануса
157–488	Приспособление для ловли рыбы: деревянный поплавок и веревка с петлей
157–491	Сеть рыболовная из ниток с раковинными грузилами

3.3. Оружие охотничье и боевое (176)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
124–27 (1–7)	Стрелы с деревянным наконечником
124–28 (1–11)	Стрелы с деревянным наконечником
137–21	Стрела с бамбуковым древком
137–25	Лук бамбуковый
137–28 (1–4)	Стрелы с деревянным наконечником
137–30	Лук бамбуковый
137–31	Лук бамбуковый
137–32 (1–4)	Стрелы с деревянным наконечником
137–45	Стрела с деревянным наконечником
144–1	Лук
144–2	Стрела без наконечника

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-413	Копье цельное зубчатое
157-414	Копье цельное зубчатое
157-415	Копье цельное деревянное зубчатое
157-416	Копье метательное деревянное
157-423	Лук из арековой пальмы
157-424	Лук деревянный
157-425	Стрела с деревянным наконечником
157-426	Стрела с деревянным наконечником
157-427	Стрела с деревянным наконечником
157-428	Стрела с деревянным наконечником
157-429	Стрела с деревянным наконечником
157-430	Стрела с деревянным наконечником
157-431	Стрела с деревянным наконечником
157-432	Стрела с деревянным наконечником
157-433	Стрела с деревянным наконечником
157-434	Стрела с деревянным наконечником
157-440	Стрела с деревянным наконечником
157-441	Стрела с деревянным наконечником
157-453	Палица деревянная
157-454	Палица деревянная
157-458	Палица деревянная
157-459	Палица деревянная
157-463	Кинжал из трубчатой кости казуара
157-464	Аркан (тонкая петля из дерева и деревянное острие) для поимки врага
157-465	Сачок (деревянная петля и веревочная сеть) для поимки свиней
157-466	Щит боевой деревянный
157-467	Щит боевой деревянный
190-B-74	Кинжал из трубчатой кости казуара

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
190–В–75	Кинжал из трубчатой кости казуара
190–В–76	Кинжал из трубчатой кости казуара
190–В–77	Кинжал из трубчатой кости казуара
190–В–78	Кинжал из трубчатой кости казуара
190–В–96	Стрела с деревянным наконечником
190–В–97	Стрела с деревянным наконечником
190–В–98	Стрела с деревянным наконечником
190–В–99	Стрела с деревянным наконечником
190–В–100	Стрела с деревянным наконечником
190–В–101	Стрела с деревянным наконечником
190–В–102	Стрела с деревянным наконечником
190–В–103	Стрела с деревянным наконечником
190–В–104	Стрела с деревянным наконечником
190–В–105	Стрела с деревянным наконечником
190–В–106	Стрела с деревянным наконечником
190–В–107	Стрела с деревянным наконечником
190–В–108	Стрела с деревянным наконечником
190–В–109	Стрела с деревянным наконечником
190–В–110	Стрела с деревянным наконечником
190–В–111	Стрела с деревянным наконечником
190–В–112	Стрела с деревянным наконечником
190–В–113	Стрела с деревянным наконечником
190–В–114	Стрела с деревянным наконечником
190–В–115	Древко стрелы, деревянное
190–В–116	Стрела с деревянным наконечником
190–В–117	Стрела с деревянным наконечником
190–В–118	Стрела с деревянным наконечником
190–В–119	Стрела с деревянным наконечником
190–В–120	Стрела с деревянным наконечником

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
190–В–121	Стрела с деревянным наконечником
190–В–122	Стрела с деревянным наконечником
190–В–123	Стрела с деревянным наконечником
190–В–124	Стрела с деревянным наконечником
190–В–125	Стрела с деревянным наконечником
190–В–126	Стрела с деревянным наконечником
190–В–127	Стрела с деревянным наконечником
190–В–128	Стрела с деревянным наконечником
190–В–129	Стрела с деревянным наконечником
190–В–130	Стрела с деревянным наконечником
190–В–131	Стрела с деревянным наконечником
190–В–132	Стрела с деревянным наконечником
190–В–133	Стрела с деревянным наконечником
190–В–134	Стрела с деревянным наконечником
190–В–135	Стрела с деревянным наконечником
190–В–136	Стрела с деревянным наконечником
190–В–137	Стрела с деревянным наконечником
190–В–138	Стрела с деревянным наконечником
190–В–139	Стрела с деревянным наконечником
190–В–140	Стрела с деревянным наконечником
190–В–141	Стрела с деревянным наконечником
190–В–142	Стрела с деревянным наконечником
190–В–143	Стрела с деревянным наконечником
190–В–144	Стрела с деревянным наконечником
190–В–145	Стрела с деревянным наконечником
190–В–146	Стрела с деревянным наконечником
190–В–147	Стрела с деревянным наконечником
190–В–148	Стрела с деревянным наконечником
190–В–149	Стрела с деревянным наконечником

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
190–В–150	Стрела с деревянным наконечником
190–В–151	Стрела с деревянным наконечником
190–В–152	Стрела с деревянным наконечником
190–В–153	Стрела с деревянным наконечником
190–В–154	Стрела с деревянным наконечником
190–В–155	Стрела с деревянным наконечником
190–В–156	Стрела с деревянным наконечником
190–В–157	Стрела с деревянным наконечником
190–В–158	Стрела с деревянным наконечником
190–В–159	Стрела с деревянным наконечником
190–В–160	Стрела с деревянным наконечником
190–В–161	Стрела с деревянным наконечником
190–В–162	Стрела с деревянным наконечником
190–В–163	Стрела с деревянным наконечником
190–В–164	Стрела с деревянным наконечником
190–В–165	Стрела с деревянным наконечником
190–В–166	Стрела с деревянным наконечником
190–В–168	Стрела с деревянным наконечником
190–В–169	Стрела с деревянным наконечником
190–В–170	Стрела с деревянным наконечником
190–В–171	Стрела с деревянным наконечником
190–В–172	Стрела с деревянным наконечником
190–В–173	Стрела с деревянным наконечником
190–В–174	Стрела с деревянным наконечником
190–В–175	Стрела с деревянным наконечником
190–В–176	Стрела с деревянным наконечником
190–В–177	Стрела с деревянным наконечником
190–В–178	Стрела с деревянным наконечником
190–В–179	Стрела с деревянным наконечником

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
190–В–180	Стрела с деревянным наконечником
190–В–181	Стрела с деревянным наконечником
190–В–182	Стрела с деревянным наконечником
190–В–183	Стрела с деревянным наконечником
190–В–184	Стрела с деревянным наконечником
190–В–185	Стрела с деревянным наконечником
190–В–186	Стрела с деревянным наконечником
190–В–187	Стрела с деревянным наконечником
190–В–188	Стрела с деревянным наконечником
190–В–189	Стрела с деревянным наконечником
190–В–190	Стрела с деревянным наконечником
190–В–191	Стрела с деревянным наконечником
190–В–192	Стрела с деревянным наконечником
190–В–193	Стрела с деревянным наконечником
190–В–194	Стрела с деревянным наконечником
190–В–195	Стрела с деревянным наконечником
190–В–196	Стрела с деревянным наконечником
190–В–197	Стрела с деревянным наконечником
190–В–198	Стрела с деревянным наконечником
190–В–199	Стрела с деревянным наконечником
190–В–200	Стрела с деревянным наконечником
190–В–201	Стрела с деревянным наконечником
190–В–202	Стрела с деревянным наконечником
190–В–203	Стрела с деревянным наконечником
190–В–204	Стрела с деревянным наконечником
190–В–205	Стрела с деревянным наконечником
190–В–206	Стрела с деревянным наконечником
190–В–207	Стрела с деревянным наконечником
190–В–208	Стрела с деревянным наконечником

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
190–В–209	Стрела с деревянным наконечником
190–В–210	Стрела с деревянным наконечником
190–В–211	Стрела с деревянным наконечником
190–В–212	Стрела с деревянным наконечником
190–В–213	Стрела с деревянным наконечником
190–В–214	Стрела с деревянным наконечником
190–В–215	Стрела с деревянным наконечником
190–В–216	Стрела с деревянным наконечником
190–В–217	Стрела с деревянным наконечником
190–В–218	Древко стрелы тростниковое
190–В–219	Древко стрелы тростниковое
190–В–220	Древко стрелы тростниковое
190–В–221	Древко стрелы тростниковое
190–В–222	Древко стрелы тростниковое
190–В–223	Древко стрелы тростниковое
190–В–224	Древко стрелы тростниковое
190–В–225	Древко стрелы тростниковое
190–В–226	Древко стрелы тростниковое

3.4. Средства передвижения (9)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
124–24	Украшение к лодке резное деревянное
124–25	Украшение к лодке резное деревянное
124–26	Украшение к лодке резное деревянное
137–23	Украшение к лодке резное деревянное
137–39	Украшение к лодке резное деревянное
137–48	Украшение к лодке резное деревянное
137–59	Весло деревянное

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-494	Весло деревянное
190-В-53	Украшение к лодке резное деревянное

3.5. Утварь (91)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
124-15	Нагрудный мешочек, плетенный из ниток
124-16	Нагрудный мешочек, плетенный из ниток
124-17	Нагрудный мешочек, плетенный из ниток
137-1	Веревка из волокон
137-2	Волокно пандануса
137-3	Волокно из корня пандануса
137-4	Пенька из водоросли
137-14 (1-2)	Коробочка с крышкой, из пандануса
137-17	Трубка курительная
137-38	Футляр бамбуковый для извести
137-41	Пенька из ананасовых волокон
137-43	Волокно из водоросли
137-49	Табак
137-52	Плетеный предмет из ротанга
137-53	Калеваса с известью
137-58	Мешок, плетенный из ниток
157-46	Циновка из листьев пандануса
157-154	Сверток ароматных листьев
157-258	Волокна (материал для пояса)
157-339	Ложка из скорлупы кокосового ореха
157-340	Ложка из скорлупы кокосового ореха
157-344	Чашка из скорлупы кокосового ореха

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-345	Сосуд для воды из скорлупы кокосового ореха
157-348	Блюдо деревянное
157-352	Валек для формовки глиняной посуды
157-353	Раковина для обработки поверхности сосудов
157-354 (1, 2)	Штамп горшечный
157-355	Образец глины для горшков
157-356	Образец глины для горшков
157-357	Образец глины для горшков
157-358	Песок для глиняной посуды
157-359	Сосуд для воды глиняный
157-368	Калемаса для извести
157-369	Калемаса для извести
157-371	Лопаточка для извести
157-372	Листья табака
157-374	Трубка курительная
157-377	Скамейка головная деревянная
157-378	Приспособление для люльки из кокосового ореха
157-473	Пучок растительных волокон (материал для веревок)
157-500	Пучок полосок (материал для бечевки)
157-501	Моток волокон (материал для бечевки и плетения)
157-502	Материал для пряжи и веревок
157-509	Образец каната для якоря
157-514	Образец веревки
157-515	Образец веревки
157-517	Образец бечевки

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-522	Мерка для отмеривания петель при вязании
157-526	Сумка плетеная
157-534	Корзина, сплетенная из травы
157-539	Сумка, сплетенная из ниток
157-540	Сумка плетеная
157-541	Сумка плетеная
157-542	Сумка плетеная
157-543	Сумка плетеная
190-В-9	Лопаточка для обработки горшков деревянная
190-В-10	Лопатка для обработки горшков деревянная
190-В-11	Лопатка для обработки глиняных сосудов деревянная
190-В-12	Лопаточка для обработки горшков деревянная
190-В-13	Лопаточка для обработки глиняных сосудов деревянная
190-В-14	Лопаточка для обработки горшков
190-В-15	Мешок мужской плетеный из соломки
190-В-16 (1-3)	Мешок мужской плетеный из соломки
190-В-17	Мешок мужской плетеный
190-В-22 (1-2)	Коробочка с крышкой из соломки
190-В-23 (1-2)	Коробочка-футляр из соломки
190-В-25	Футляр бамбуковый для извести
190-В-26	Ложка перламутровая
190-В-28	Мутовка деревянная
190-В-29	Мутовка деревянная
190-В-31	Мутовка деревянная
190-В-32	Мутовка деревянная
190-В-33	Мутовка деревянная

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
190–В–34	Мутовка деревянная
190–В–35	Мутовка деревянная
190–В–36	Мутовка деревянная
190–В–37	Мутовка деревянная
190–В–38	Мутовка деревянная
190–В–42	Цедилка из стеблей
190–В–43	Цедилка из стеблей
190–В–44	Цедилка из стеблей
190–В–45	Цедилка из стеблей
190–В–55	Циновка из волокон
190–В–71	Мешок плетеный из ниток
190–В–72	Мешок плетеный из ниток
190–В–79	Мешок плетеный из ниток
190–В–80	Мешочек нагрудный мужской
190–В–81	Мешочек нагрудный из ниток
190–В–82	Мешочек нагрудный из ниток
190–В–83	Мешок небольшой из ниток
190–В–84	Мешок небольшой плетеный из ниток

3.6. Пища, корни перечногo растения (2)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
137–50	Съедобная земля (глина)
157–365	Орех арековой пальмы (для бетеля)

3.7. Одежда и украшения (39+111)

3.7.1. Одежда (39)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
124–8	Пояс из тесьмы с раковинами
124–9	Пояс из тесьмы с раковинами
124–10	Пояс из тесьмы с раковинами
124–11	Пояс из тесьмы с раковинами
124–18	Головной убор из перьев райской птицы
137–9	Плащ траурный из листьев пандануса
137–12	Плащ церемониальный из листьев пандануса
137–13	Головной убор из перьев
137–15	Браслет из ротанга
137–16	Передник из тапы
137–42	Кора древесная (женский пояс)
137–47	Калембаса (фаллокрипт)
137–51	Головной убор из перьев казуара
137–60	Ожерелье из раковин
157–45	Пояс мужской из тапы
157–62	Передник из волокон листьев саговой пальмы
157–63	Передник из волокон листьев саговой пальмы
157–64	Юбка из листьев кокосовой пальмы
157–65	Передник из волокон листьев саговой пальмы
157–69	Пояс из тапы
157–70	Пояс из тапы
157–71	Пояс из луба
157–72	Калембаса (фаллокрипт)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-94	Лента к шапке
157-106	Головной убор из перьев
157-257	Пояс из шнура
157-259	Пояс из шнура
157-260	Пояс из шнура
157-270	Пояс из раковинных бус
157-271	Пояс из трубчатой кости птицы
157-272	Привесок к поясу из раковин
157-273	Пояс из коры
190-В-41	Пояс из листьев пандануса
190-В-62	Головной убор из перьев казуара
190-В-63	Головной убор из перьев казуара
190-В-64	Головной убор из перьев казуара
190-В-65	Головной убор из перьев казуара
190-В-66	Головной убор из перьев казуара
190-В-67	Головной убор из перьев казуара
190-В-70	Головной убор из человеческих волос
190-В-73	Головной убор (повязка из кожуры плода)

3.7.2. Украшения (111)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
124-1	Браслет из ниток и раковин
124-2	Браслет из ниток и раковин
124-3	Браслет из ниток и раковин
124-4	Браслет из ниток и раковин
124-5	Ожерелье из шнура и раковин

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
124–6	Ожерелье из шнурка и раковин
124–7	Нагрудное украшение из луба и раковин
124–12	Ожерелье из кокосовой тесьмы с раковинами
124–13	Ожерелье из кокосовой тесьмы с раковинами
124–14	Ожерелье из бобов
124–19	Гребень деревянный
137–5 (1–2)	Браслеты из соломки
137–18	Украшение налобное из раковины
137–19	Палочка носовая
137–20	Перевязь нагрудная из тесьмы
137–36	Украшение из тесьмы наколенное
137–37	Украшение нагрудное из кабаньих клыков, раковин и зерен
137–54	Гребень деревянный
137–55	Носовое украшение из клыков кабана
137–56	Браслет из перламутровой раковины
137–57	Браслет черепаховый
157–32	Раковина для украшений
157–33	Браслет из раковины
157–75	Краска черная минеральная
157–78	Игла для татуировки из шипа
157–79	Колотушка деревянная к игле
157–81	Шпилька деревянная
157–82	Шпилька бамбуковая
157–83	Шпилька бамбуковая
157–84	Украшение для волос из перьев
157–88	Шпилька деревянная
157–89 (1, 2)	Ленточка для шпильки

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157–92	Украшение для прически в виде конуса из соломки с нашитыми раковинами
157–93	Повязка к головной корзинке с нашитыми раковинами
157–102	Гребень деревянный
157–103	Гребень деревянный
157–104	Гребень деревянный
157–105	Гребень бамбуковый
157–107	Повязка налобная из перьев
157–108	Повязка налобная из перьев
157–109	Повязка налобная из перьев
157–110	Повязка налобная из перьев
157–111	Футляр для перьев
157–112	Пучок перьев казуара (материал для украшения)
157–113	Лист банановый для обертки перьев
157–114	Повязка налобная из перьев
157–116	Повязка налобная из раковин
157–117	Повязка налобная из зубов кенгуру
157–118	Повязка налобная из раковин
157–119	Повязка налобная из раковин
157–122	Повязка налобная из раковин
157–123	Повязка налобная из раковин
157–125	Повязка налобная из соломки
157–126	Шнурок для налобной повязки
157–131	Кольцо из растительных материалов
157–132	Серьга черепаховая
157–133	Серьга черепаховая
157–135	Серьга черепаховая
157–136	Кольцо черепаховое

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-138	Подвесок от серьги из собачьих клыков
157-140	Палочка носовая из раковины
157-141	Палочка носовая бамбуковая
157-147	Кусок обработанной раковины для носовых палочек
157-148	Палочка носовая из раковины
157-151	Ожерелье из тесьмы, обшитой раковинами
157-152	Кольцо из раковины
157-153	Перевязь нагрудная из тесьмы
157-163	Ожерелье из растительных бус
157-164	Ожерелье из кокосовых бус
157-165	Ожерелье из семян
157-166	Ожерелье из бус из кокосового ореха
157-173	Ожерелье из раковинных бус
157-174	Ожерелье из раковинных бус
157-175	Ожерелье из раковинных бус
157-176	Ожерелье из раковинных бус
157-178	Ожерелье из раковины и кокоса
157-179	Ожерелье из раковинных бус
157-182	Подвесок (раковинный диск)
157-183 (1-3)	Раковинные диски
157-184	Раковинный диск
157-185	Кольцо раковинное
157-189	Подвесок раковинный
157-190	Подвесок перламутровый
157-191	Створка перламутровой раковины
157-194	Украшение нагрудное (раковинное кольцо)
157-195	Пластинка перламутровая для сумки
157-199	Украшение нагрудное (клыки кабана)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157–206	Нагрудное украшение боевое черепаховое
157–207	Украшение нагрудное из ротанга и кабаньих клыков
157–208	Украшение нагрудное из раковины
157–210	Браслет из соломки
157–211	Браслет из соломки
157–212	Браслет из соломки
157–213	Браслет из соломки
157–215	Браслет из соломки
157–216	Браслет из соломки
157–217	Браслет из соломки
157–218	Браслет из соломки
157–222	Браслет из ротанга
157–224	Браслет из раковины
157–226	Подвесок к браслету из раковин
157–227	Привесок к браслету из шкурки кускуса
157–230	Браслет черепаховый
157–231	Браслет черепаховый
157–248	Браслет из раковин
157–276	Украшение ножное из перьев казуара
190–В – 39	Шпилька деревянная
190–В–69	Браслет из раковин

3.8. Средства обмена (10)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157–9 (1–5)	Деньги раковинные
157–22 (1–5)	Деньги раковинные
157–23 (1–5)	Деньги раковинные

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-24 (1-4)	Деньги раковинные
157-26 (1-6)	Деньги раковинные
157-27 (1-7)	Деньги раковинные
157-34 (1-2)	Деньги (клыки собаки)
157-38	Створка раковины (служит как деньги)
157-39	Пластинка черепаховая (служит как деньги)
157-40	Деньги (полоска табака)

3.9. Музыкальные инструменты (9)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
137-10	Барабан деревянный, обтянутый змеиной кожей
137-24	Сигнальная раковина
137-34	Сигнальная раковина
157-382	Флейта бамбуковая
157-388	Ударный музыкальный инструмент бамбуковый
157-393	Барабан деревянный
157-394	Барабан деревянный
157-398	Гуделка деревянная
190-B-40	Сигнальная раковина

3.10. Предметы, имеющие магическое значение (27)

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
124-20	Фигурка деревянная
124-23	Рыбка деревянная

<i>№ коллекции, номер предмета</i>	<i>Название предмета</i>
157-400	Маска лицевая деревянная
157-560	Фигурка мужская деревянная
157-561	Фигурка мужская деревянная
157-562	Фигурка мужская деревянная
157-563	Талисман (кусочек коры)
157-564 (1-2)	Талисман (челюсть змеи с зубами и кость ящерицы)
157-566	Памятка (челюсть крокодила)
190-В-1	Корвар — деревянная фигурка
190-В-2	Корвар — деревянная фигурка
190-В-3	Корвар — деревянная фигурка
190-В-4	Корвар — деревянная фигурка
190-В-5	Корвар — деревянная фигурка
190-В-6	Корвар — деревянная фигурка
190-В-7	Корвар — деревянная фигурка
190-В-8	Корвар — деревянная фигурка
190-В-18	Талисман (палочка с вырезанной фигуркой корвара)
190-В-19	Талисман (палочка с вырезанной фигуркой корвара)
190-В-20	Талисман (палочка с вырезанной фигуркой корвара)
190-В-21	Талисман (палочка с вырезанной фигуркой корвара)
190-В-24	Крокодил деревянный
190-В-48	Фигурка сидящая, деревянная
190-В-51	Фигурка женская, деревянная
190-В-52	Фигурка мужская, деревянная
190-В-57 (1-5)	Ожерелье-амулет из пяти подвесков на веревочке
190-В-94	Фигурка мужская деревянная

А.Г. Козинцев

Индонезийцы, индейцы и протоморфные монголоиды Западной Сибири

Вся совокупность современных антропологических данных о родственных взаимоотношениях человеческих популяций, принадлежащих к восточному (австралоидно-монголоидному) стволу человечества, свидетельствует о существенной неравномерности темпов эволюции в пределах этого ствола [Козинцев 2001]; по отношению к западной части эйкумены это еще более очевидно, поскольку африканцы не входят вместе с европеоидами в «западный ствол», а противостоят всем остальным человеческим группам вместе взятым.

В общем, как ни удивительно, мы вынуждены через три четверти века вернуться к стадияльным схемам эволюции рас, развивавшимся в СССР в 1920-х и начале 1930-х годов А.И. Ярхо, Т.А. Трофимовой и отчасти Г.Ф. Дебецом. Эти схемы потом долго воспринимались как отзвук марризма и общей теории стадияльности (безнадежно дискредитированной и в лингвистике, и в социальных науках), а факты, некогда привлекавшиеся в их пользу, стали толковаться с метисационных позиций. Сегодня, однако, больше оснований считать антропологические особенности южных монголоидов не столько результатом ав-

стралоидной примеси, сколько пережитком сравнительно ранней стадии в образовании монголоидной расы на основе австралоидной. В ряде отношений южные монголоиды даже ближе к полинезийцам (представляющим собой еще более раннюю стадию в этой эволюции), чем к северным монголоидам.

Между тем В.В. Бунак, не разделявший (в отличие, например, от Г.Ф. Дебеца) ни теорий Марра, ни взглядов Ярхо, с начала 1920-х годов писал о протоморфности уральской расы, т.е. по существу о задержке ее на сравнительно ранней стадии формирования монголоидного ствола. На этой почве возникла полемика между ним [Бунак 1965] и Г.Ф. Дебецом, который в данном случае безоговорочно выступал в пользу метисного (монголоидно-европеидного) происхождения уральцев [Дебец 1961]. И сегодня у обеих точек зрения имеются сторонники, хотя чаша весов за последние годы стала явно клониться в сторону гипотезы протоморфности.

На первый взгляд, кажется странным сопоставлять уральцев с южными монголоидами, заведомо им не родственными. Единственное возможное исключение — кеты, у которых И.И. Гохман [1982] усматривал реальные южномонголоидные связи. Между тем такое сопоставление имеет гораздо более широкий смысл, но не в плане поисков родства. Если бы у уральцев и южных монголоидов нашлись специфические общие черты, это подтверждало бы протоморфность и тех, и других. В противном случае больше оснований было бы говорить о европеидной примеси в первом случае и об австралоидной — во втором.

Когда 35 лет назад я обнаружил краниологическое сходство айнов одновременно с уральцами, полинезийцами и американскими индейцами [Козинцев 1974], это казалось случайностью или артефактом статистического метода. Теперь же, когда выясняется, что идея стадильности была сдана в архив этнической антропологии напрасно, подобные совпадения получают вполне разумную интерпретацию. Они скорее всего отражают протоморфность, присущую, хотя и в неодинаковой степени, всем перечисленным группам. Не придется ли вернуться и к старым идеям об «американоидности» некоторых сибирских групп?

Для проверки всего сказанного были использованы данные о 37 древних и современных краниологических сериях из Азии

и Америки, изученных по двум независимым системам признаков — краниометрии и краниоскопии. Черепа индонезийцев (яванцев, бугисов, мадурцев и балийцев) измерены Н.Н. Чебоксаровым (1982) и В.П. Алексеевым [1984]. Это пока единственная имеющаяся в нашем распоряжении южномонголоидная серия, изученная по обеим системам признаков. Черепа индейцев (две сборные группы — из Северной и Южной Америки) измерялись разными авторами. Источники измерительных данных прочих серий указаны в [Козинцев 2004] (там же — подробности о статистической обработке данных). По предложенной мною краниоскопической программе весь материал изучили А.В. Громов, В.Г. Моисеев и я.

Данные, полученные по каждой из двух программ — измерения и частоты краниоскопических признаков — были подвергнуты многомерному статистическому анализу (каноническому и главных компонент соответственно), после чего канонические векторы и главные компоненты были использованы в качестве новых признаков и вновь подвергнуты анализу главных компонент. Результатом этого нетрадиционного подхода явилась обобщенная картина взаимоположения групп [Козинцев 2004], несомненно, более точная и информативная, чем та, которая была получена по каждой из двух систем.

Три первые интегральные главные компоненты (ИГК) отражают основную часть (60 %) общей изменчивости; прочие — в основном «статистический шум». ИГК 1, измеряющая соотношение европеоидности и североазиатской монголоидности, лишь подтверждает то, что давно уже было известно: промежуточность уральцев (индонезийцы и индейцы на этой шкале также нейтральны).

Между тем ИГК 2 и 3 позволяют со значительной долей уверенности ответить на основные вопросы, ставившиеся в данном исследовании. По обеим из них индейцы противостоят всем прочим группам. Но по ИГК 2 то же относится к индонезийцам, а по ИГК 3 — нет. Вместе с тем все имеющиеся данные свидетельствуют о том, что индейцы в общем менее протоморфны, чем южные монголоиды, но более протоморфны, чем северные [Рогинский 1937; Козинцев 1991]. Видимо, ИГК 2 отражает более древний этап формирования монголоидной расы, а ИГК 3 — более поздний, основной чертой которого было отделение предков

индейцев от северных монголоидов. Следовательно, ИГК 2 можно считать мерой общей протоморфности, а ИГК 3 — мерой «американоидности».

Все без исключения группы, относимые к уральской расе, обнаруживают по ИГК 2 сильный сдвиг в сторону индонезийцев и индейцев, чем резко отличаются как от сибирских монголоидов, так и от европеоидов. Особенно это относится к кетам, хантам, манси, селькупам, чулымцам и томским татарам (последние две группы сложились в результате тюркизации селькупских и кетоязычных племен), в меньшей степени — к шорцам, тубalaraм, койбалам, тобольским татарам, телеутам, кызыльцам. Кеты не выглядят в этом смысле исключением на западносибирском фоне. Краниологические данные не подтверждают гипотезу об их специфически южном тяготении, ибо в таком случае то же самое нужно было бы предположить и относительно всей уральской расы в целом, что явно абсурдно. Сочетание признаков во всех этих группах свидетельствует именно о протоморфности и резко противоречит гипотезе метисации. Положение на ИГК 2 ненцев, качинцев и теленгитов, более монголоидных и почти не уклоняющихся в индонезийско-индейском направлении, больше согласуется с идеей метисности. Ни у древних европеоидов Западной Сибири (кроме двух групп эпохи бронзы — из Сопки и Еловки), ни у «классических» сибирских монголоидов ни малейшей протоморфности не обнаруживается.

Чем группа нейтральнее на европеоидно-монголоидной шкале, тем она в среднем протоморфнее и тем, следовательно, сильнее отличается в данном отношении от обеих предполагаемых «родительских» рас — европеоидной и монголоидной. Это означает, что метисационная модель явно неприменима по отношению к западносибирскому региону. Как видно, смешение европеоидов и монголоидов не было не только единственным, но даже главным процессом расообразования в Западной Сибири.

Что же касается американоидности, измеряемой ИГК 3, то она проявляется, впрочем, в не очень сильной степени, лишь в одной древней группе (окуневской) и в одной современной (сагайской). Можно ли считать по крайней мере окуневцев «бюковыми родственниками» американских индейцев, к чему мы склонялись [Kozintsev, Gromov, Moiseyev 1999; Козинцев, Громов, Моисеев 2003] — покажет будущее. Представители же

уральской расы, в том числе и кеты, находятся на противоположном индейцам полюсе изменчивости и занимают здесь в отличие от европеоидов и сибирских монголоидов крайнее положение, что служит лишним (и независимым) аргументом против гипотезы об их метисности.

Таким образом, привлечение данных о южных монголоидах (индонезийцах) и об американских индейцах неожиданно помогло прояснить вопрос об антропологическом статусе уральских народов, чрезвычайно далеких от тех и от других как по местобитанию, так и по происхождению.

Библиография

Алексеев В.П. Материалы по краниологии Новой Гвинеи, Зондских и Молуккских островов, Малайского полуострова. Часть II // Сборник МАЭ. 1984. Т. 39. С. 26–60.

Бунак В.В. Вопросы расогенеза // Происхождение и этническая история русского народа. М.: Наука, 1965 (Сборник МАЭ. Т. LXXXVIII). С. 174–190.

Гохман И.И. Антропологические аспекты кетской проблемы. Результаты антропометрических и краниологических исследований // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л.: Наука, 1982. С. 9–42.

Дебец Г.Ф. О путях заселения северной полосы Русской равнины и Восточной Прибалтики // Советская этнография. 1961. Вып. 6. С. 51–69.

Козинцев А.Г. Статистические данные к проблеме происхождения краниологического типа айнов // Расогенетические процессы в этнической истории. М.: Наука, 1974. С. 229–242.

Козинцев А.Г. Материалы к краниоскопической характеристике американских индейцев // Сборник МАЭ. 1991. Т. 44. С. 153–165.

Козинцев А.Г. Эволюция человеческих популяций в южной части Тихоокеанского бассейна: Новые факты и обобщения // Австралия, Океания, Юго-Восточная Азия. Народы, культура, история: Маклаевские чтения (1998–2000): Краткое содержание докладов. СПб.: МАЭ РАН, 2001. С. 90–96.

Козинцев А.Г. Кеты, уральцы, «американоиды»: Интеграция краниологических данных // Палеоантропология, этническая антропология, этногенез. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 172–185.

Козинцев А.Г., Громов А.В., Моисеев В.Г. Новые данные о сибирских «американоидах» // Археология, этнография и антропологии Евразии. 2003. Вып. 3 (15). С. 149–154.

Рогинский Я.Я. Проблема происхождения монгольского расового типа // Антропологический журнал. 1937. № 2. С. 43–63.

Чебоксаров Н.Н. Этническая антропология Китая. М.: Наука, 1982.

Kozintsev A.G. Gromov A.V., Moiseyev V.G. Collateral relatives of American Indians among the Bronze Age populations of Siberia? // American Journal of Physical Anthropology. 1999. Vol. 108. N 2. P. 193–204.

С.В. Кулланда

КАНУЛУНАН — FAMILIA Яванско-латинская параллель

Древнеяванские термины родства, образованные от слова *hulun* «раб; холоп; слуга», вызывали и продолжают вызывать много споров не только по поводу этимологии, но и потому, что от их трактовки зависит толкование некоторых темных моментов яванской истории. Особое внимание привлек в последнее время древнеяванский титул *ṣṛḡkahulunan*. К сожалению, и в эпиграфике, и в литературных произведениях этот титул встречается считанное число раз, что затрудняет его интерпретацию. Контексты упоминаний словосочетания *ṣṛḡkahulunan*, подробно рассмотренные вначале Бухари, а затем А. Тэу, позволяют считать его титулом женщины из царской семьи, видимо, вдовствующей царицы: оно, с одной стороны, употребляется в «Удбогапарве», яванском переложении одной из частей «Махабхараты», по отношению к Кунти, матери старшего из братьев Пандавов, царя Юджиштхиры, а с другой — упоминается в древнеяванской надписи *Sukun* (1155 г. н.э.) в списке высших сановников после супруги правящего монарха, *ṣṛḡragameṣwarī anunggal ing rāt*, но выше наследного принца, а в надписях *Baru* (1024 г. н.э.) и *Hantang* (1129 г. н.э.) в таких же списках заменяется на *rakryān strīhaji*, где *rakryān* – титул высокопоставленного лица, а *strīhaji* – «царица» (подробнее см.: [Тееув 2001]).

Контексты, однако же, не позволяют определить, почему столь высокий титул был образован от слова *hulun*, т.е. «раб, слуга». Единственный способ приблизиться к решению вопроса — использовать сравнительно-исторический, resp. культурно-антропологический материал, относящийся к обществам, ни генетически, ни хронологически, ни географически не связанным с древнеяванским. Однако же именно этот материал позволяет по-новому взглянуть на древнеяванские институты.

Разительную параллель древнеяванскому *kahulunan* представляет лат. *familia*¹. Латинское слово, обычно переводимое как «семья», как и древнеяванское, образовано от слова со значением «раб» (ср. оскское *famel* «раб»). Для нас представляет интерес хорошо засвидетельствованное значение лат. *familia*. Как писал Домиций Ульпиан, римский юрист конца II — начала III в. н.э., «под названием *familia* объединяются все, состоящие в рабстве <...> прибавь также тех, кто подвластен (главе семьи)» (*Familiae appellatione omnes qui in servitio sunt continentur <...> accipe eos quoque in potestate sunt — D. 21, 1, 25 2 Ulp.*).

Таким образом, можно предполагать, что древнеяванское *kahulunan* обозначало понятие, сходное с лат. *familia*: больше-семейную общину или агнатическую группу². Соответственно

¹ Надо сказать, что от древнеяванского *hulun* образован и термин родства *rahulunan* с примерным значением «племянник или племянница; младший родственник», из чего следует, что древнеяванские лексемы, образованные от слова «раб», имели, как и латинское *familia*, отношение к терминам родства.

² К сожалению, ни древний, ни современный яванский языки не сохранили этого значения слова *kahulunan*. В современном яванском понятие «семья» передается санскритскими заимствованиями: *kulagotra*, *kulawarga*, *kulawandha* (из санскритского *kulabandhu* — ср. древнеяванское *kulabandhawa* 'id', от санскритского множественного числа), *sentana* (<скр. *saṃtāna*), *gotrah*. Но даже форма заимствований указывает на существование в период восприятия индийской культуры больше-семейной общины, а не нуклеарной семьи. Так, санскритское *kula*, само по себе многозначное (семья, род, каста, община, племя), употребляется только в составе сложных слов и никогда самостоятельно. Видимо, уточнение смысла понятия *kula* за счет других слов было связано с особенностями института семьи в ранних обществах Нусантары. Собственно говоря, и в санскрите *kula*, даже в значении семья, прежде всего семья большая патриархальная, а не

титул *ṣṛī kahulunan*, где *ṣṛī* — обычный элемент царских имен — и титулатуры, можно трактовать как *mater familias par excellence*, т.е. *mater familias [regiae]*. Разумеется, *comparaison n'est pas raison*, и утверждать что-либо с уверенностью можно будет только при появлении новой собственно яванской информации, но предлагаемый подход позволяет непротиворечиво объяснить, почему, во-первых, от слова *hulun* «раб» был образован термин родства «младший родственник, младший член семьи» (*raahulunan*), и, во-вторых, почему то же слово лежало в основе титула вдовствующей царицы³.

нуклеарная (малая) [Вигасин, Самозванцев 1984: 137–139]. Но, даже если не принимать во внимание это обстоятельство и считать, что *kula* в Индии — нуклеарная семья, нельзя не отметить, что в языках Нусантары, прежде всего в яванском, слово *kula* всегда уточняется за счет понятий, имеющих более широкое значение: *warga* (от санскритского *varga* «подразделение, множество, группа»; ср. совр. индонезийское *rukun warga* «поселковая община, объединяющая 400 дворов»), *bandha* (от санскритского *bandhu* «когнат, когнатическая группа»), *gotrah* (из санскритского *gotra* «агнатическая группа») и т.д. Слово *gotrah*, означающее «семья» в современном яванском языке, в средние века имело в Нусантаре, как и в Индии, более широкое значение. Достаточно вспомнить стандартную формулу древнемалайских надписей: «Вы вместе с вашими детьми, вашими женами, вашими потомками, вашими *gotra*ми, вашими друзьями...» (*kamu dñan anakmānu winimānu santanamānu gotramānu mitramānu...*), где *gotra* — явно не малая (нуклеарная) семья.

³ Предлагаемая трактовка слова *kahulunan* позволяет снять сочувственно цитируемое Тэу возражение Дамэ [1968: 243], считавшего, что эта лексема не может переводиться как «царица» во встречающемся в надписях словосочетании *wahuta kahulunan*, где *wahuta* — титул должностного лица, видимо, священнослужителя. *Kahulunan* в этом контексте — географическое название, как в сочетаниях *anak banua i kamañikan watak kahulunan* («член общины Каманикан, административно подчиненной [общине] Кахулуан», надпись *Lintakan*, 919 г. н.э.) или *anak banua i turu mañamwil watak kahulunan* («член общины Туру Мангамвил, административно подчиненной [общине] Кахулуан», надпись *Wulakan/Sri Wedari*, 928 г. н.э.). Относительно образования топонимов от слова со значением «семья» ср. французское *Familly* в департаменте Кальвадос [Dauzat, Rostaing 1989: 282]. Вторым приводимый Дамэ [Ibid.] пример несоответствия предполагаемого значения слова *kahulunan* контексту, а именно выражение *sukat*

Библиография

Вигасин А.А., Самозванцев А.М. «Артхашастра»: Проблемы социальной структуры и права. М., 1984.

Damais L.-Ch. Bibliographie indonésienne // Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. Paris, 1968

Dauzat A., Rostaing Ch. Dictionnaire étymologique des noms de lieux en France. 2^e édition revue et complétée par Ch. Rostaing. Paris, 1989.

Teeuw A. Kahulunan and śrī Kahulunan // Fruits of Inspiration. Studies in Honour of Prof. J.G. de Casparis, retired Professor of the Early History and Archaeology of South and Southeast Asia at the University of Leiden, the Netherlands, on the occasion of his 85th birthday / Edited by Marijke J. Klokke, Karel R. van Kooij. Groningen, 2001

Zoetmulder P.J. with the collaboration of S.O. Robson. Old Javanese-English Dictionary. 's-Gravenhage, 1982. Vol. 1–2.

kahulunan, где *sukat*, по его мнению, означает «мера емкости» или «налог», основан на недоразумении: форма *sukat* в данном случае представляет собой фонетический вариант слова *sukət* «чащоба» (ср.: [Zoetmulder 1982, 2: 1838], а *kahulunan* опять-таки топоним.

А.А. Лебедева

О навигационном искусстве народов Океании

Современные исследователи расходятся в оценке уровня развития навигационного искусства народов Океании. Именно на основе относительно низкой оценки их навигационных возможностей была выдвинута теория Эндрю Шарпа, который считал что «безинструментальные методы навигации недостаточно точны для того, чтобы сначала позволить полинезийцам целенаправленно обследовать и заселить тихоокеанский регион, а потом еще и плавать между колонизированными ими отдаленными островами» (цит. по: [Финни 1996: 37–51]).

Тем не менее Бену Финни, совершившему ряд экспериментальных плаваний на каноэ «Хокулеа», удалось успешно использовать традиционные навигационные приемы и только с их помощью провести судно по намеченным маршрутам [Финни, 1996: 37–51; Carter 1998: 41–44].

Несмотря на то что эти маршруты пролегли в пределах Полинезии, и, по мнению Финни, повторяли основные пути полинезийских миграций, навигатором на «Хокулеа» был микронезиец. Основные способы навигации по всей Океании действительно очень сходны. Больше количество локальных особенностей можно наблюдать в Микронезии, методы же, существующие в Полинезии, применимы ко всему океанийскому региону.

Основные навигационные методы народов Океании можно подразделить на две группы — неастрономические и астрономические. Первые основаны на знаниях метеорологии и гидрологии, наблюдениях за поведением птиц. Вторые — на знаниях, полученных при наблюдении за небесными телами.

Преобладающими ветрами в центральной части Тихого океана являются пассаты. В зависимости от времени года пассаты могут несколько отклоняться от своего направления, и в некоторых районах Тихого океана образуются местные ветры. Вблизи островов ветры могут отклоняться в соответствии с направлением берега. Знание всех этих общих и местных особенностей позволяло океанейцам использовать направление ветра в качестве ориентира. Роза ветров, используемых в навигационных целях, насчитывает от 12 до 22 направлений [Akerblom 1968: 52; Стингл 1991: 95].

Другим важным объектом наблюдения в дневное время было волнение. Его можно разделить на ветровое волнение и зыбь. В первом случае ориентировка с помощью волн фактически является ориентировкой с помощью ветра, так как направления того и другого совпадают. Причина появления зыби различна, а значит, различно и ее навигационное значение. В любом случае удержание на нужном курсе происходит по углу между направлением волнения и носом каное [Akerblom 1968: 54].

Южное и северное пассатные течения, направленные к западу, и проходящее между ними противотечение также могут быть средством определения направления [Стингл 1991: 95; Вольневич 1986: 125; Akerblom 1968: 111; Lewis 1972: 248]. На непосредственную близость земли могли указывать скопления кучевых облаков, которые образуются над островами [Стингл 1991: 95]. Направление полета птиц указывает на местоположение острова и также говорит о близости земли [Lewis 1972: 162].

Надо отметить, что основу океанийской навигации все-таки составляют астрономические методы, т.к. они наиболее оправданы при перемещении на значительные расстояния. При плавании в темное время суток навигаторы используют в качестве ориентира звезды. Океанийские навигаторы были очень хорошо знакомы с картой звездного неба и различали до нескольких сотен звезд [Akerblom 1968: 22].

Они знали, как картина неба изменяется в течение года, и учитывали эти изменения, определяя начало звездного года с момента появления созвездия Плеяд [Dodd 1972: 49].

Двигаясь с острова на остров, навигатор знает, какая именно звезда встает над нужным ему островом, и правит на нее во время плавания. Для того чтобы не отклониться в сторону с линии курса необходимо учитывать еще несколько факторов. Во-первых, надо, чтобы звезда находилась низко над горизонтом, т.к. править на нее удобнее, а следовательно, и результат будет точнее. Во-вторых, управлять, ориентируясь только на одну звезду, невозможно, поскольку невозможно зафиксировать относительно нее положение каноэ. Поэтому нужен еще какой-нибудь ориентир, который бы позволил следить, не снесло ли каноэ с курса под действием дрейфа или течения, в то время как визуально нос судна продолжает оставаться направленным на путеводную звезду. Таким ориентиром может быть еще одна звезда, которая вставала бы над местом отправления и во время плавания находилась бы по корме. Имея еще одну привязку и удерживая каноэ строго на прямой между этими звездами, рулевой не собьется с курса. Другой вариант ориентира, позволяющего корректировать курс каноэ — это три звезды, находящиеся по носу каноэ и расположенные треугольником, так что путеводной звездой является его вершина, а две другие звезды, лежащие в основании треугольника — своеобразными ограничителями, позволяющими не смещаться по отношению к первой звезде и соответственно с линии курса. В-третьих, в течение ночи звезды перемещаются, поэтому комбинации этих звезд, будь то пара, расположенная по носу и корме, или треугольник, должны сменяться 8–12 раз за ночь, т.е. в среднем не реже чем через час [Akerblom 1968: 29–32; Dodd 1972: 50].

Следовательно, чтобы привести свое каноэ к какому-либо острову, навигатор должен знать не одну звезду, а целую систему движения звезд, которая позволила бы ему корректировать курс каноэ и сохранять его в течение ночи. Если сюда добавить годовые изменения в положении звезд и умножить все это на количество маршрутов, то становится понятно, что океанийские навигаторы действительно были замечательными знатоками карты звездного неба.

Другим объектом наблюдения было солнце. Определить направление по солнцу возможно только в моменты его восхода и захода, т.к. в дневное время оно находится слишком высоко над горизонтом. Точные координаты точек захода и восхода солнца, как и звезд, зависят от годового изменения его склонения и широты наблюдателя. Островитяне знали эти изменения и учитывали их. Наблюдая с помощью специальных сооружений за движением солнца, они могли узнавать направление по солнцу в моменты его восхода и захода [Dodd 1972: 23, 44].

Все эти методы не только вызывают у исследователей расхождение в оценке их точности, но и вопрос о самом существовании некоторых из них также является дискуссионным.

В частности, шведский ученый К. Акерблом, посвятивший навигации народов Океании обстоятельную работу, рассматривает причины, по которым океанийцы не могли использовать некоторые приемы, которые вполне укладывались в рамки доступных им знаний. Такими приемами он считает определение широты (как наиболее простую задачу по сравнению с определением долготы) и определение запада и востока. То и другое последовательно использовалось при так называемом широтном плавании, применявшемся европейцами, когда долготное ориентирование было еще развито плохо. Суть этого способа состоит в следующем: судно движется из точки в точку не по прямой, а сначала достигает широты места назначения, а затем вдоль нее движется на запад или восток, в зависимости от того, где находится объект. Определение широты в европейской и арабской астронавигации основано на определении высоты звезды, склонение которой заведомо известно. Однако полинезийский навигатор, не располагая никакими угломерными инструментами, не мог определять широту таким образом.

По мнению Акерблома, поскольку океанийские навигаторы не располагали никакими угломерными инструментами, единственный прием для определения фактической широты (т.е. не выраженной математически, но соответствующей месту назначения), который они могли бы применять, заключался в следующем. Зная звезду, склонение которой соответствует нужной широте, т.е. проходящую через зенит места назначения, навигатор мог ориентироваться на нее. Как только данная звезда

оказывалась в зените каноэ, это означало, что судно достигло широты данного места.

Однако слабость этого метода заключается в том, что без инструментов невозможно точно определить зенитное положение звезды, т. е. угол над горизонтом, который в этом случае составляет 90 градусов. А ошибка, незаметная визуально, повлечет расхождение в десятки миль [Akerblom 1968: 56–57].

Для определения направления запад-восток можно было использовать наблюдения за солнцем. Другим методом могло быть наблюдение за звездой, лежащей в зените, которое в этом случае даст более точные результаты, чем при определении широты. Такая звезда, двигаясь параллельно широте наблюдателя, будет вставать на востоке и садиться на западе [Ibid].

Причинами, по которым океанийцы все же не могли использовать эти приемы, как и весь метод широтного плавания, Акерблом считает незнание ими понятий географических координат и направлений. Но, чтобы дойти по морю до точки, где некая звезда окажется в зените, а затем направиться в сторону восхода или заката этой звезды, не надо быть знакомым с этими понятиями и необязательно воспринимать свои действия как поиск звезды, склонение которой соответствует данной широте, а затем как следование вдоль параллели на истинный запад или восток.

Для того чтобы говорить о возможности наличия, равно как и аргументировать отсутствие в океанийской навигации вышеупомянутых методов, а также дать им достаточно обоснованную оценку, надо определить, могли ли эти методы работать в данной культуре. Для этого недостаточно сослаться на (и так очевидное!) незнание тихоокеанскими навигаторами принципов европейской навигации. Необходимо проанализировать их навигационное искусство в целом, а для этого следует отделить собственно метеорологические и астрономические знания от основанных на них навигационных методов.

Можно отметить следующую закономерность: чем более абстрактными и обобщенными понятиями оперирует культура, тем больше разрыв между знанием как владением информацией и методом, способом ее применения. Первое, что бросается в глаза при рассмотрении океанийской навигации, это то, что при всем богатстве источников информации практически невозмож-

но провести грань между собственно неким фактом и способом его использования. Так, направление ветра или расположение светила одновременно и некий природный факт, и руководство к действию. Океанийские методы навигации непосредственно базируются на данных об окружающей среде. Полученные данные никак не модифицируются и на их основе не создается каких-либо универсалий. Алгоритм такого метода — наблюдение — вывод — действие. То, что океанийцы не знали ни системы географических координат и направлений, ни любой другой универсальной системы, говорит о том, что они не могли использовать многоступенчатые методы в процессе ориентирования, решать задачи в несколько действий (каковой, например, и является широтное плавание).

В европейской системе, которая основана на использовании понятий географических координат, необходима картография. Опорным пунктом такой системы является знание местоположения судна относительно объекта в момент времени. Полинезийские же методы навигации основаны на знании направления на объект (остров), при этом его фактическое расположение, как и фактическое расположение судна, а также расстояние до объекта несущественны. Зачем определять широту острова, если можно просто дойти до самого острова? Так же и знание румбов в любой точке моря едва ли требовалось полинезийскому навигатору. Когда мы говорим, что он определял запад-восток по солнцу, север по Полярной звезде, а юг по Южному кресту, это значит лишь то, что он определял по этим ориентирам направления на конкретные острова.

Этим и объясняется, по нашему мнению, отсутствие необходимости в разработке методов определения фактической широты или сторон света. Полинезийцы использовали свою систему координат; только она была не универсальна, а уникальна и состояла не из широт, долгот и румбов – воображаемых линий, а из реальных звезд и ветров, указывающих направления на острова. Самым явным недостатком такой системы является ее громоздкость, поскольку на каждом маршруте будет использоваться значительное количество навигационных объектов и их сочетаний. Однако надо учитывать, что эта громоздкость хотя и является для пользователя неудобством, еще не означает, что система ущербна в главном — в возможности обеспечить точные

результаты при решении навигационных задач. Отсутствие универсалий компенсировалось огромным объемом знаний, который пополнялся из поколения в поколение. Умение получать эти знания, наблюдать и чувствовать то, что незаметно глазу непосвященного, было доведено до необычайно высокого уровня. Таким образом, отсутствие аналитического подхода и инструментального оснащения, которые не могли возникнуть в условиях бесписьменной культуры, еще не означает, что традиционная навигация народов Полинезии была примитивной или неточной. Эта навигационная система была адаптирована к тем условиям, в которых она возникла, развивалась и существовала.

Необходимость осваивать острова Тихого океана и ориентироваться в его пространстве способствовала накоплению знаний и развитию системы безинструментальной навигации, уровень которой был достаточно высок, чтобы позволить полинезийцам совершать свои плавания целенаправленно, на значительные расстояния и в любых направлениях.

Суммируя вышесказанное, можно сделать следующие выводы: уровень развития знаний и технологий определяет подходы народов Полинезии к решению навигационных задач. В основе безинструментальных методов полинезийской навигации лежит не условная, а абсолютная система координат, которая дает точные ориентиры мореплавателям, изучавшим ее с раннего детства. Поэтому полинезийская навигация не заслуживает скептической оценки. Напротив, по нашему мнению, возможно даже говорить о наличии развитой системы специализированных навигационных методов народов Полинезии.

Библиография

- Вольневич Я.* Люди и атоллы. М., 1986.
Стингл М. Тайнственная Полинезия. М., 1991.
Финни Б. Возрождение полинезийского мореплавания // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 37–51.
Akerblom К. Astronomy and navigation in Polynesia and Micronesia. Stockholm, 1968.
Carter F. Hokulea: Voyage of rediscovery // Guam and Micronesia. 1998. N 2. P. 41–44.
Dodd E.H. Polynesia seafaring. Lumington, 1972.
Lewis D. We, the navigators. Honolulu, 1972.

А.К. Оглоблин

Яванский Петрук и русский Петрушка

Данное сообщение касается одного из яванских панакаванов по имени Петрук. Панакаваны — спутники главных героев ваянга, явившиеся исконно-яванским добавлением к сюжетам, заимствованным из индийского эпоса — «Махабхараты» и «Рамаяны». Панакаваны служат для комической разрядки на протяжении серьезного многочасового представления, обычно имеющего ритуальную функцию. В определенных его эпизодах они разыгрывают шутки и смешные проделки, иногда пародируют главных героев. Кроме того, они шутят на злободневные темы, не связанные с содержанием пьесы, и это особенно веселит зрителей. Между тем, включаясь в сюжет, панакаваны обнаруживают свою необычайную разумность и силу. Они выступают как наставники главных героев и их спасители в критической ситуации. Такое совмещение комизма и сверхъестественной мощи очень архаично, восходит к фигуре трикстера в мифологических рассказах народов мира.

Заимствовав основной корпус ваянговых сюжетов (как, вероятно, и сам теневой театр кукол) из Индии, яванцы создали множество новых пьес, так называемых «ответвлений» (*carangan*) со своими сюжетами, хотя в них действуют те же герои и боги с именами индийского происхождения, что и в ос-



новых сюжетах. Как известно, ваянг относится к так называемой «эстетике тождества», обычной в фольклоре: зрителей и слушателей больше всего привлекает импровизационное комбинирование уже известного материала. Последний включает элементы и единицы разных художественных рядов [Соломоник 1983].

К таким известным по традиции элементам относятся и образы персонажей. С ними связаны определенные черты внешнего облика, характера, типичного поведения, они репрезентируют идейные и психологические стереотипы, становятся символами определенного склада ума и образа действий. Они переходят из одной пьесы в другую и образуют некий постоянный «мир ваянга». Яванским зрителям заранее известно, кто такие верховный бог Баторо Гуру (Божественный Учитель), кто — царь Кресно, наделенный атрибутами бога Висну, кто — пандавы и кауравы, их жены, потомки, родственники, соратники и союзники: Бимо/Врекудоро, Арджуно/Парто, Дурно и другие, какие между ними отношения, как они должны себя вести и т.д.¹ Стереотипна и композиция пьес ваянга, которая складывалась в течение многих веков (ваянг упоминается в эпиграфике IX–X в.). Некоторые яванцы, отмечал К. Гирц, сравнивают композицию ваянга с сонатной формой [Geertz 1960: 266].

Главный панакаван — Семар. Он изображается уродливым, с огромными животом и задом и несколько плаксивым выражением лица и считается старшим братом Божественного Учите-

¹ Яванские имена Кресно, Арджуно, Бимо, Врекудоро, Дурно соответствуют санскритским Кришна, Арджуна, Бхима, Врикодара («Прожорливый» — эпитет Бхимы), Дрона. Можно заметить, что этот «мир ваянга» переместился и в определенные жанры яванской историографии XVI–XIX вв., когда родословия яванских правителей стали возводиться к героям «Рамаяны» и «Махабхараты» (по «левой» линии, а по другой — «правой» — к пророкам ислама).

² А также, как отмечено Г.Г. Бандилиенко, «родителем богов, непосредственно сопричастных смене жизни и смерти»: бога любви Камаджайи, бога смерти Калы [Бандилиенко 1992: 424]. В одной поэме XX в. утверждается, что Семар — родитель бога солнца Сурью [Bangun Subrata 1957: 15]. Последний, как известно, на Бали (как и в индуяванском пантеоне, но в отличие от Индии) отождествляется с Шивой. Популяр-

ля (Баторо-Гуру), главы индужаванского пантеона². Связь Семара с культом плодородия проявляется в его эротических и скатологических шутках и проделках, в частности в бурном испускании газов. Доминантный статус этого главного клоуна очевиден для всякого яванца из того, что в разговоре с богами Семар по-свойски применяет неофициальный стиль речи, хотя, подвизаясь в земном мире, он соблюдает принятый у яванцев речевой этикет. Семар выступает в компании троих или двоих сыновей. У каждого из них в кукольном ваянге свои внешние признаки и свойства характера. Один из них, Петрук — курьезное совпадение — похож на русского Петрушку: худощав, но с выдающимся животом, с длинным носом, улыбчив, речист. Ему свойственно отпускать шутки в адрес юных зрительниц, что в настоящее время считается неприличным [Hardjowirogo 1968: 175].

Существует пьеса-ответвление под названием «Петрук-князь», где этот сын Семара является главным героем. В одном из вариантов пьесы рассказывается о том, как Петрук захватил власть в некоем княжестве, изгнал его правителя и разгромил всех, кто пытался восстановить прежнее положение, включая героических братьев пандавов. Так продолжалось до тех пор, пока наконец на сцене не появились Семар и старший брат Петрука Гаренг (в одном из вариантов только Гаренг). Им удалось победить Петрука и вернуть ему прежний облик слуги благородных пандавов и их потомков. Эта пьеса разыгрывается в ваянге живых актеров и, возможно, в других видах ваянга [Мерварт 1929: 124]³.

Представляют интерес вопросы о мотивировке сюжета, в частности, ее соответствии иерархии в «мире ваянга», пародийности и карнавальности и о степени сходства с русскими представлениями о Петрушке. При этом надо иметь в виду разнородность

ное представление о могуществе Семара было подчеркнуто во время «Нового порядка» в Индонезии. 11 марта 1966 г. армейские генералы вынудили президента Сукарно передать фактическую власть в стране генералу Сухарто. Этот Surat perintah sebelas Maret «Приказ от 11 марта», развязавший в стране неслыханный разгул террора, именовался также аббревиатурой Supersemar, т.е. «Сверх-Семар».

³ Изложение Л.А. Мерварт, очевидно, основано на работе [Meयर-Ranneft 1906].

яванского материала, связанную, вероятно, и с изменениями в трактовке основного смысла пьес ваянга (ритуального, дидактического), и с их новыми жанровыми особенностями. В 1930-х гг. голландский яванист Мунс (J.L. Moens) стимулировал записи множества ваянговых сюжетов *далангами* (исполнителями представлений) Джокьякарты, где не только Петрук, но и другие панакаваны выступают как главные герои. «Многие пьесы, — отмечает Т. Пижо в своем каталоге рукописей, — это современные переложения в стиле ваянга старинных местных волшебных сказок и сказок о животных, связанных с мифами» [Pigeaud 1968: 681]⁴. В них панакаваны выступают в самых разных ситуациях и обликах: как земледельцы, пастухи, кузнецы, музыканты, учащиеся религиозной школы, отшельники, солдаты, грабители, индуюванские божества, а также птицы и звери. Темой или мотивом может быть свадьба панакавана, перемена полов, неумышленное порождение демонического потомства (результат пролития семени), работа с орошением полей, заключение в тюрьме, игры и развлечения и проч.

Мотивировки сюжета о мятеже Петрука против его господ могут быть различны. В варианте, приведенном Л.А. Мерварт, восхождение Петрука на трон объясняется тем, что князь государства Мадур и пандавы слишком возгордились, и боги решили их наказать, даровав Петруку магическую силу и целое войско, состоящее из ракасасов (великанов-чудовищ). Таким образом, Петрук оказывается на троне не как бунтарь, а по велению свыше, т.е. иерархия «мира ваянга» соблюдается. Связь Петрука с божественной сферой проявлена и в другом варианте: здесь после битвы, где он терпит поражение, его полководцы оказываются не кем иным как Народо (вестник богов) и самим Божественным Учителем [Sumekar 1991: 199]⁵. В сражении со своими господами пандавами, которые его не узнают, Петрук их узнает и поэтому не убивает, а только берет в плен и отправляет в свой дворец.

В другом варианте Петрук обрел могущество, похитив некий талисман или волшебную формулу (*surat Kalimasada*), и тогда

⁴ О связи панакаванов с близкими к человеку духами (*danyang*) — персонажами яванских верований ср.: [Парникель 1989].

⁵ Составители этого справочника ссылаются на издание [Petroek dados ratoe... 1926].

это его собственная инициатива, следовательно, он выступает как бунтарь против ваянгового миропорядка [Н.О. 1922].

Мотивировка может и отсутствовать. В одном из текстов кол-лекции Мунса под тем же заглавием «Петрук-князь» речь идет о довольно обычной в средневековом эпосе ситуации: соперничестве и последующей войне женихов. К правителю государства «Травяной гроб» (*Tabelasuket*) является посол от князя по имени «Чудо-юдо рогами назад» (*Jenggiri-dhebleng*) со сватовством к принцессе «Прекрасная матушка самоцветов» (*Dewi Kawitan Retna*). Согласие на брак получено, но тут появляется Гатуткочо (в «мире ваянга» – сын Бимо и племянник Арджуно) с таким же сватовством от имени своего дяди (Арджуно, он же Джанокко). Соперничающие послы, отбрасывая этикет, ссорятся и дерутся. Разнимая их, государь «Травяного гроба» просит привести 144 белых буйвола в качестве дара невесте. Сцена в царстве пандавов представляет обмен мнениями по поводу исчезновения Петрука и решение направиться с войском в «Травяной гроб». Между тем добыть буйволов удастся государю «Рогами назад». Он приходит в лес, где живут белые буйволы, и требует от них стать его даром принцессе. Буйволы соглашаются, и происходит свадьба в «Травяном гробе». Туда же являются пандавы и Кресно возобновить сватовство. В завязавшейся битве пандавы терпят поражение, но Кресно применяет свое волшебное оружие (*sakra*), и князь «Рогами назад» оборачивается Петруком. Молодая жена бросается на его врагов, но Кресно обращает ее в Лимбук — известную партнершу панакаванов. Петрук и Лимбук соединяются, а правитель «Травяного гроба» принимает вид Самбу (возможно, Самба — известный персонаж ваянга) и исчезает в небесах. Каким образом Петрук стал князем, не сообщается, но, вероятно, замысел Лимбук и его самого состоял в том, чтобы стать супругами. Сватовство любвеобильного Арджуно не удалось, но зато он вновь получает своего слугу и помощника [Pigeaud 1968: 682. Cod. 10.893, No 40]⁶.

Пародийность этих пьес несомненна. Это видно уже из имен фиктивных князей и названий их владений (еще одно издевательское княжеское имя *Belduwelbeh Tongtongsot Upelgen*

⁶ Приносим благодарность д-ру Виктории Клара-ван-Грунендал за предоставленные тексты и библиографические справки.

Durginadu Jenggleng — с элементами передразнивания голландских имен и санскритским *dur* ‘дурной’; *jenggleng* ‘бряканье, лязг’). В пародии вообще объектом является форма художественного произведения (форма в широком смысле, включая описание персонажей и др.). В пьесе о Петруке-князе объект пародии — «серьезная» пьеса, он создается костюмами и антуражем дворца, композицией из привычного набора сцен, где государь совещается с придворными, а содержанием пародии является помимо удивительных имен поведение Петрука в княжеской роли. Оно нисколько не соответствует величавой невозмутимости яванского раджи: Петрук суетится, много говорит, собственноручно (т.е. собственной щепотью) потчует приближенных вареным рисом и т.п., причем это совмещается с признанием иерархии в «мире ваянга» в рамках одного сюжетного варианта.

Б.Б. Парникель писал в связи с образами панакаванов в традиционной литературе о карнавальности по Бахтину [Парникель 1971: 21–22]. Карнавальность, «изнаночный мир» — временное состояние, после которого обязательно наступает возвращение к «норме». Этому соответствует финал пьесы, когда Петруку возвращают статус слуги.

Сходство с русским Петрушкой типологическое (не говоря о чисто случайном сходстве имен). Петрушка, как полагают, заимствование из итальянского театра в XIX в., он не связан с какой-либо известной мифологией и ее известным зрителям миропорядком. Вместе с тем легкость, с какой он побеждает всех — цыгана, доктора, немца, солдата и даже полицейского или городского, заключает в себе некоторое загадочное волшебство. Возможно, образ трикстера, может быть, не очень определенный, присутствовал и в русском народном сознании, и это стало причиной легкости заимствования. Чужой персонаж легко накладывался на такое бессознательное представление и в результате стал своим, русским Петрушкой.

Несомненно, что карнавальность присутствует и в театре Петрушки. Торжество его лишь временное, так как в конце представления его утаскивает со сцены собака или черт. Различие с пьесой о Петруке-князе состоит в том, что театр Петрушки не является пародией на какой-либо жанр или вид представлений, хотя в то же время предполагается, что сам «шутовской персо-

наж стал еще и своего рода пародией на официально признанную героику» [Коренберг 1980: 189].

Приведенные замечания являются сугубо предварительными. Интересный материал ваянговых пародий и их интерпретация требуют дальнейшего изучения.

Библиография

Б[андиленко] Г.Г. Семар // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 424 [подпись Г.Б.].

Коренберг Е. Б. Истоки театра кукол и его основных жанров // Что же такое театр кукол? В поисках жанра. М.: ВТО, 1980.

Мерварт Л.А. Малайский театр // Восточный театр: Сб. статей / Ред. А.М. Мерварт. Л., 1929.

Парникель Б.Б. К вопросу о корнях малайскоязычной словесности и ее месте в кругу литератур Индонезийского архипелага. АКД. М., 1971.

Парникель Б.Б. Клоуны или боги? (Т. Пижо о панакаванах) // Яванская культура: к характеристике крупнейшего эпоса Юго-Восточной Азии: Малайско-индонезийские исследования III / Сост., отв. ред. Б.Б. Парникель. М., 1989.

Соломоник И.Н. Традиционный театр кукол Востока. М., 1983.

Bangun Subrata H. Serat tumuruning wahju maja. Djakarta, 1957.

Geertz C. The religion of Java. Glencoe, 1960.

Н.О[verbeck]. Petroek als vorst // Djawa. 1922. N 2.

Hardjowirogo. Sedjarah wajang purwa. Djakarta, 1968.

Meyer-Ranneft W. Praboe Dewa Soekma of Petroek als vorst (uit de wajang orang) // Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde. 1906. Д. 59.

Petroek dados ratoe. Tjarangan bebanyolan. Weltevreden: Balai Poestaka, 1926.

Pigeaud Th.G.Th. Literature of Java. Catalogue raisonne of Javanese manuscripts. Vol. II. Leiden, 1968.

Sumekar S. et al. Sari literatur Jawa // Abstract of Javanese literature / Ed. by Mastini Hardjo Prakosa. III. Jakarta: Perpustakaan Nasional, 1991.

В.А. Попов

Малайская система родства: вечная проблема kinship studies¹

Настоящая статья не связана с исследованием системы родства малайцев или терминологии родства малайского языка. Речь идет о малайской системе родства как историко-типологической категории, впервые определенной первооткрывателем феномена систем родства американским антропологом Л.Г. Морганом, причем на основе изучения системы родства гавайцев и других народов Полинезии. Название же «малайская» этот тип систем родства получил потому, что во второй половине XIX в. австронезийская языковая семья, к которой относятся полинезийские языки, называлась малайской².

По группировке альтеров малайская система родства — самая простая модель, имеющая к тому же весьма малое количество терминов (часто всего 5–7 терминов), как правило, без мар-

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ (проект № 05-01-01446а).

² Исследование и компонентный анализ малайской системы родства или, точнее, системы родства, бытующей на Яве среди яванцев, пользующихся малайским (индонезийским) языком, проведено, как ни странно, только в 1970-е годы М.А. Членовым (см.: [Членов 1977: 9–24]).

керов пола [Морган 1935: 217]. Малайский тип отрицает бифуркацию (слияние/разграничение линий отца и матери) и линейность (слияние/разграничение прямой и боковых линий родства) — базовых принципов для выделения исторических типов систем родства (СР) — и структурирует родственные отношения прежде всего по поколениям, отсюда и самое распространенное его название в XX в., предложенное Р. Лоуи [Lowie 1930], — «генерационный». Другие названия этого типа: «гавайский» [Rivers 1914b; Rivers 1914c; Murdock 1949; Крюков 1968], тип «С» в классификации П. Кирхгоффа [Kirchhoff 1932], «инкорпорирующий» [Дзибель 2001: 38]³), при этом в отечественной литературе чаще всего использовался моргановский термин «малайская система родства».

Следует отметить, что в антропологии родства (или kinship studies в англоязычной традиции) в течение XX в. сформировалось особое типологическое направление, представители которого занимались, с одной стороны, созданием типологий различных структурных особенностей СР и систем терминов родства (СТР), таких, например, как терминология для обозначения сиблингов или альтеров чередующихся (альтернативных) поколений, а с другой — определением места конкретных типов СТР в исторических типологиях СТР и исследованием исторической преемственности различных типов СТР, т.е. выявлением универсальных закономерностей и конкретных механизмов трансформации одних типов СТР в другие (см., например, обзор в: [Попов 2003; Попов 2004]), а также изучением историко-типологической специфики так называемых аномальных СТР — генерационно-скользящих СТР народов Евразии (см. прежде всего: [Бикбулатов 1981; Бикбулатов 1983; Членов 1987; Дзибель 2001: 58–60, 205–213]) и генерационно-скошенных СТР типов кроу и омаха (см., например, [Попов 1977; Дзибель 1995; Бутинов 1968; Бутинов 1998]).

³ Предлагаая этот термин, Г.В. Дзибель исходил из того, что в ряде СТР данного типа генерационность нарушается сквозным действием критерия относительного возраста. Так, у самоанцев термин *tama* обозначает Рм, РмРм, +ДмР, ДмРР, а термин *tina* – Рж, РжРж, +ДжР, ДжРР [Дзибель 2001: 38].

В первой половине XX в. основное внимание было сосредоточено на проблеме исторического места именно малайского (генерационного, инкорпорирующего) типа СТР и его соотношения (в плане первичности/вторичности) с турано-ганованским (бифуркативным) и арийским (линейным) типами. Как известно, Л.Г. Морган считал малайский тип первичным и связывал его происхождение с кровнородственной семьей, а турано-ганованский тип – вторичным, отражающим родовые отношения [Морган 1935: 216–218]; в пользу изначальности малайской модели родства свидетельствовала, по мнению Л.Г. Моргана, и её существенная простота: «...малайская система родства не может быть произведена ни от какой другой существующей системы, потому что нет и невозможно себе представить другой более простой <...> Эта простота заключается в том, что малайская система родства различает только пять видов кровного родства, являющихся основными — первоначальными, и не различает пола» [Морган 1935: 217].

Однако после работ У. Риверса стала очевидной первичность турано-ганованских систем, т.е. малайский тип СТР является результатом упрощения более сложных СТР турано-ганованского типа [Rivers 1914a; Rivers 1914b; Rivers 1914c].

В то же время Р. Лоуи, открывший бифуркативно-коллатеральный (бифуркативно-линейный) тип СТР, рассматривал именно его в качестве первичного, а турано-ганованский — в качестве вторичного [Lowie 1928]. П. Кирхгофф также считал бифуркативно-коллатеральный тип (тип «А») первичным, а малайский (тип «С») – финальным [Kirchhoff 1932; Kirchhoff 1955].

Последнюю точку в этом споре поставил в 1951 г. Д.А. Ольдерогге, привлекая для аргументации в пользу вывода У. Риверса весьма обширный материал по СТР различных регионов мира – Западной Африки, Полинезии и Северо-Восточной Азии, а также по древнекитайской СТР [Ольдерогге 1951].

М.В. Крюков объединил традиционную типологию, опирающуюся на группировки терминов родства для обозначения родственников первого восходящего поколения (поколения родителей) с типологией Дж.П. Мёрдока (созданную на базе нулевого поколения, т.е. группировок терминов для кузенов и сиблингов

эго) и предложил свои названия для типов, при этом первичным типом он считал ирокезский (бифуркативный), который трансформировался либо в гавайский (генерационный), либо в арабский (бифуркативно-линейный), а в качестве завершающего этапа исторического развития СТР им рассматривался английский (линейный) [Крюков 1968].

Однако в последние годы наблюдается известный возврат к идеям Р. Лоуи (относительно конфигурации альтеров первого восходящего поколения) и Л.Г. Моргана (относительно группировки альтеров в нулевом поколении), поскольку объединение/дифференциация альтеров нулевого и первого восходящего поколений имеют разную историко-типологическую динамику (подробнее см.: [Дзибель 2001: 251–261]).

Таким образом, начался новый виток осмысления исторического места малайского типа СТР в связи с принципиально иной трактовкой механизмов и путей эволюции группировок альтеров разных поколений.

Кроме того, активно обсуждается гипотеза о существовании древнейшего (доклассификационного) типа СР — так называемого локального (тотемического, мифологического [Белков 2000], или ойкуменического [Дзибель 2001: 104–108]) родства, которому соответствует кроссреципрокно-ортореляционный, или бифуркативно-линейно-инкорпорирующий тип СТР (в терминах Г.В. Дзибеля) [Дзибель 2001: 270–271], т.е. сочетающий признаки бифуркативно-линейного типа в первом восходящем поколении с особенностями инкорпорирующего/генерационного/малайского типа в нулевом поколении.

Что касается социологических объяснений происхождения специфики малайского типа СТР, то все они явно неудовлетворительны: ни гипотеза Л.Г. Моргана о кровнородственной семье пуналуа, породившей терминологическую специфику родства и свойства у народов Полинезии, ни версия Д.А. Ольдерогге о том, что «появление малайских черт системы родства в результате упрощения турано-ганованской системы повсюду явилось следствием исчезновения рода, родовой экзогамии и появления новых форм семьи: большой патриархальной семьи в Китае, у йоруба, в Дагмее или семейных организаций билатерального типа на островах Океании» [Ольдерогге 1951], ни предположе-

ние об экстремальных условиях вынужденной эндогамии как основного фактора, повлиявшего на формирование соответствующих структурообразующих компонентов малайской модели родства [Крюков 1973].

Библиография

Белков П.Л. Мифологическое родство у аборигенов Австралии // Алгебра родства. Вып. 5. СПб.: МАЭ РАН, 2000.

Бикбулатов Н.В. Башкирская система родства. М., 1981.

Бикбулатов Н.В. Скользящий счет поколений в урало-алтайских системах родства // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Л., 1983.

Бутинов Н.А. Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968.

Бутинов Н.А. Родство: Океанийская модель // Алгебра родства. Вып. 1. СПб.: МАЭ РАН, 1995.

Бутинов Н.А. Еще раз о системах родства типа кроу-омаха // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12.

Дзибель Г.В. Феномен генерационного скашивания в системах родства // Алгебра родства. Вып. 1. СПб.: МАЭ РАН, 1995.

Дзибель Г.В. Феномен родства. Прологомены к иденетической теории // Алгебра родства. Вып. 6. СПб.: МАЭ РАН, 2001.

Крюков М.В. Типы систем родства и их историческое соотношение // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968. Кн. 1.

Крюков М.В. Эволюция систем родства: механизм трансформации. М., 1973.

Морган Л.Г. Древнее общество. М.; Л., 1935.

Ольдерогге Д.А. Малайская система родства // Родовое общество / Труды Института этнографии АН СССР. Т. XIV. М.: Л., 1951.

Попов В.А. К исторической типологии систем терминов родства: типы кроу и омаха // Советская этнография. 1977. № 2.

Попов В.А. Антропология родства: современное состояние, проблемы и перспективы изучения // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра. Материалы Международной научной конференции. СПб., 2003. Вып. 1.

Попов В.А. Основные направления и проблемы изучения феномена родства в последней трети XX века // Проблемы этнографии и истории культуры Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2004.

Членов М.А. Опыт исследования малайской системы родства // Малайско-индонезийские исследования. М., 1977.

Членов М.А. Некоторые проблемы типологии систем родства тюркских народов Сибири // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987.

Firth R. Siblings terms in Polynesia // *Journal of the Polynesian Society*. 1970. Vol. 79.

Kirchhoff P. Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1932. Vol. 64.

Kirchhoff P. The principles of clanship in human society // *Davidson Journal of Anthropology*. 1955. Vol. 1. № 1.

Lowie R.H. Note on relationship terminologies // *American Anthropologist*. 1928. Vol. 30. № 2.

Morgan L.G. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington, 1871.

Rivers W.H.R. The History of Melanesian Society. Cambridge, 1914a.

Rivers W.H.R. Kin, kinship // *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. L. Vol. 7. 1914b.

Rivers W.H.R. Kinship and Social Organization. L., 1914c.

А.М. Решетов

Китайская община в Малайзии (некоторые аспекты исторического развития)

Китайские общины исторически сформировались во всех странах Юго-Восточной Азии. Самая крупная из них — китайская община в Малайзии. По оценкам 2006 г. общая численность населения этой страны составляла 24,4 млн чел. Из них малайцы составляли 50,4 %, китайцы 23,7 %, индийцы 7,1 %, остальные 18,8 %. Даже только численный состав и удельный вес китайцев в структуре малайзийского общества с бесспорностью убедительно свидетельствует о большом значении и важности этого этнического компонента. Следует признать, что современная китайская община — неотъемлемая составляющая полиэтнического малайзийского общества (малайзийской нации), вместе с тем сохраняющая в значительной степени свое этническое самосознание, имеющая самоназвание, самобытную культуру, свой язык, восходящие истоками к культуре материальных предков.

История возникновения и формирования локальных китайских общин в Малакке слабо изучена. Основное внимание исследователи уделяли и продолжают уделять становлению и развитию китайско-малайских отношений. Эти сюжеты довольно

обстоятельно рассмотрены в монографиях отечественных ученых А.А. Бокщанина [1968] и М.Ю. Ульянова [2001].

Ценным источником для рассматриваемой темы также стало недавно вышедшее фундаментальное исследование Е.В. Ревуненковой [2008]. Знакомство с источниками и литературой позволяет предположить, что уже в первые века нашей эры на территории Малакки бывали одиночные группы китайских первопроходцев. Следствие этого — появление в китайских письменных источниках сведений о малайском княжестве Лигур (Лигор), основанном во II в. н.э.

В малайской версии романа об Александре Македонском действует персонаж раджа Суран, которому легенда приписывает поход в Китай. Вне всякого сомнения, отношения между китайцами и малайцами на ранних стадиях возникали как торговые. Известно, что в средние века Малаккский султанат на Малаккском полуострове был мощным государством, а Малакка, по существу, крупным торговым центром Юго-Восточной Азии. Сопровождавшие китайского флотоводца адмирала Чжэн Хэ лица отмечали, что здесь торговали голубым и белым фарфором, золотом и серебром, украшениями, дорогими тканями и т.д. Каждый год сюда приплывало десять китайских джонок, нагруженных самыми разными товарами: шелками, мускусом, камфорой, медными и железными изделиями, которые прямо в порту обменивались на товары, пользовавшиеся спросом в Китае, например перец [Ревуненкова 2008: 229–230].

Китай и малакские княжества, заинтересованные в длительных дружественных отношениях, как свидетельствует хроника «Сулалат-ус-салатин», укрепляли их, как нередко бывало в то время, брачными связями. Согласно этому малайскому источнику, китайские императоры были потомками малайской принцессы [Ревуненкова 2008: 135]. Китайские же источники подчеркивали постоянное обращение Малакки к Китаю за необходимой военной помощью в борьбе против агрессии соседнего Сиама [Ревуненкова 2008: 251].

Как хорошо известно из китайских источников, все соседние с Китаем государства признавали себя вассалами, а посему китайские правители преподнесенные им подарки считали данью, и в знак признания их прав местным правителям вручали печати, а также дорогостоящие дары, превосходящие по ценности

полученные подарки. Такая политика проводилась Китаем и по отношению к малайским княжествам, хотя на самом деле это была традиция обмена подарками по принципу «подарок — подарок» [Решетов 1982: 3–10]. Весьма любопытно, что, по сообщению малайского памятника, малайский правитель дарил соответствующую печать, *кемна*, китайскому императору [Ревуненкова 2008: 130].

Малайская рукопись приводит еще один пример, как породнились китайцы с малайцами. Посол Малакки тун Перпотих Путих, побывавший у китайского императора, собрался в обратный путь, и тогда правителю Китая пришла в голову мысль: «Хорошо бы мне взять в зятя правителя Малакки, чтобы он приходил на поклон ко мне». Император предложил послу передать правителю Малакки приглашение явиться к нему, и тогда он отдаст ему в жены свою дочь, принцессу ханг Ли По. Умный опытный посол хитро ответил, что его государь теперь не может оставить свою страну, поскольку она окружена врагами и существует угроза ее безопасности, добавив: «Если же господин мой захочет послать что-нибудь в дар достопочтимому сыну, то ваш ничтожный раб возьмет его с собой. И, слава всевышнему Аллаху, дар благополучно прибудет в Малакку». Услышав такой ответ, китайский император решил не откладывать осуществление задуманного плана и приказал снарядить сто *пилоу* (кораблей), чтобы они доставили его дочь в Малакку. Было отобрано пятьсот самых красивых дочерей министров для сопровождения невесты и прислуживания ей. Султан Мансур Шах был поражен красотой китайской принцессы, выразил желание жениться на ней, в связи с чем повелел ей принять мусульманство.

После того как принцесса *ханг* Ли По стала мусульманкой, Мансур Шах взял ее в жены, а вскоре у них родился желанный сын. Пятистам китайским девушкам — дочерям министров также было велено перейти в ислам, знатные малайцы взяли их в жены. Их семьи по приказу султана поселили на холме, который получил в связи с этим название Букит Чина (Китайский холм). Они вырыли, как считается, в 1409 г. колодец у подножия Букит Чина — источник чистой питьевой воды. Этот колодец, получивший название колодца Ли По, существует и в наше время, являясь одной из исторических достопримечательностей

Малакки. Потомки этих китайско-малайских браков получили название китайских бидуандов (слуг правителя) [Ревуненкова 2008: 277, 281].

Таким образом, можно считать, что первые постоянные китайские поселения на побережьях Малайи, связанные с посещениями китайскими торговцами этого региона, появились, по крайней мере, не позже XIV–XVI вв. В частности, совершенно очевидно, что на Букит Чина находилось одно из ранних китайских поселений этого времени. Об этом убедительно свидетельствует расположенное там сохраняющееся и в наше время китайское кладбище с 12-ю тысячами захоронений площадью в 25 га — одно из самых значительных китайских захоронений вне материкового Китая. Многие могилы на Букит Чина датируются периодом правления китайской династии Мин (1368–1644 гг.) [Ревуненкова 2008: 280].

Поскольку прибывавшими преимущественно из провинции Фуцзянь торговцами были исключительно мужчины, а местное малайское население спокойно относилось к смешанным бракам (более того, малайские женщины охотно становились женами китайцев), то уже в середине II тыс. н.э. начала формироваться этническая группа потомков этих смешанных китайско-малайских браков, представители которой получили название *баба*. Первоначально этот термин имел пренебрежительное и даже оскорбительное значение, а потому не использовался самими *баба*, но со временем стал употребляться местным населением в качестве метафоры для названия китайцев, подвергшихся малайскому этнокультурному влиянию.

Есть мнение, что термин *баба* тюркского происхождения. Как известно, в турецком языке он обозначает «отец, дед, почтенный человек». Тан Чи Бэн считает, что термин *баба* пришел в Юго-Восточную Азию из Передней Азии через Индию [Tan Chee Beng 1988: 297–312]. В Келантане термином *баба* местное население называет уважаемых старых китайцев, прибывших из Китая [Teo Kok Seong 2003: 49].

Баба занимаются земледелием (выращивают рис, перец), разводят домашних животных, в том числе свиней, занимаются ремеслами, особенно резьбой по дереву, торговлей и т.д. Их образ жизни и повседневная культура — малайского образца, хотя сохраняются некоторые черты традиционного китайского быта

в свадебных и религиозных обрядах. Китайские ученые рассматривают язык *баба* как смешанный китайско-малайский, синицированную форму малайского языка. Согласно другой точке зрения, язык *баба* определяется как креольский на малайской основе, на котором создавались *пантуны* — фольклорные произведения, а также драматические и музыкальные жанры, в конце XIX — начале XX в. особенно активно издавалась литература, газеты, журналы [Тео Kok Seong 2003: 2; Дорофеева 1990; 2001: 225–227]. Тем не менее сами *баба*, равно как и испытывавшие малайское влияние китайцы — *перанаканы* (малайск. «метис») Келантана и Тренггану, считают себя частью китайской общины. По своему самосознанию они остаются китайцами и называют себя *чино кампунг* (деревенские китайцы). Общая численность китайцев Малайзии, подвергшихся частичной ассимиляции, в настоящее время незначительна — чуть выше 5 тыс. чел.

После превращения Малайи в английскую колонию, особенно начиная с последней трети XIX в., значительные размеры приняла принудительная иммиграция китайцев в качестве дешевой рабочей силы. Она шла из южных приморских провинций Китая: Фуцзянь, Гуандун (включая о. Хайнань) и Гуанси. Самыми ранними иммигрантами по праву читаются фуцзяньцы. Прибывавшие с материка китайцы селились преимущественно там, где несколько раньше уже обосновались их земляки. Поэтому этнорегиональные группы китайцев в Малайе расселены компактными группами по регионам: например, в Куала-Лумпуре преимущественно находили пристанище гуандунцы, на Пинанге — фуцзяньцы и т.д. Нередко после завершения контракта китайцы, заработав соответствующую сумму, возвращались на родину к своей семье. Тем не менее даже на примере одного небольшого района Пинанг можно проследить быстрый рост китайского населения в Малайе: в 1794 г. в нем проживало всего 3 тыс. китайцев, в 1803 г. — 12 тыс., в 1860 г. уже 60 тыс.; по данным на середину XX в., число китайцев в Пинанге превышало 300 тыс. чел. [Демин 1971: 275]. Первоначально, как уже отмечалось, китайская иммиграция была исключительно мужской, и только в середине XX в. соотношение полов приблизилось к нормальному. Иммиграция из Китая в Малайю практически полностью прекратилась к началу 1930-х годов.

В период работы по найму связи китайцев с местным малайским населением были довольно ограничены. Китайцы работали по контракту на оловянных рудниках, каучуковых плантациях, лесоразработках, т.е. были заняты на тяжелых работах. Однако постепенно их экономический статус менялся, и китайцы становились свободными рабочими на промышленных предприятиях, мастерскими, ремесленниками, торговцами и т.д., стали составлять значительную прослойку городского населения. Среди них постепенно росла и собственная буржуазия: сначала формировалась мелкая и средняя, а затем, особенно в конце XIX–XX в., и крупная, игравшая существенную роль в экономике страны. Вырастала постепенно и собственная китайская интеллигенция. Только очень немногие китайцы были заняты в сельскохозяйственном секторе.

На всех этапах существования малайской, китайской и индийских общин каждая из них находила свою нишу. Вследствие политики, проводимой английскими колонизаторами, обосновавшиеся в Малайе китайцы заняли довольно прочные позиции в экономике, сконцентрировали в своих руках торговлю, в связи с чем они не просто становились преимущественно городскими жителями, но и зачастую составляли их значительную часть. Местные же малайцы занимались в основном сельским хозяйством, в городах, как правило, они оказывались в меньшинстве. Однако даже в те времена, когда Малайя была колонией (1786–1957), британская колониальная администрация опиралась на старую местную феодально-бюрократическую правящую верхушку. Таким образом, сохраняя прежде существовавшие властные малайские структуры, англичане облегчали себе управление колониальной территорией. Политика благоприятствования малайцам не допускала в верхние эшелоны власти представителей других этнических общин, даже если они обладали значительным экономическим влиянием. Такое положение осталось и после обретения Малайей независимости в 1957 г.

Следует особо подчеркнуть, что практически вплоть до середины XX в. контакты между китайцами и малайцами, особенно в период работы первых по найму, были весьма ограничены. Однако замкнутость китайцев, обособленность их от малайцев в немалой степени сохранялись и после того, как они станови-

лись свободными рабочими и торговцами. Они были заняты на предприятиях, где работали в основном китайцы, жили в китайских кварталах, вели преимущественно традиционный образ жизни и т.д. Большую роль в жизни китайской общины в Малайе играли тайные общества [Blythe 1969].

Китайцев и малайцев разделяла и религиозная принадлежность. У китайцев были свои конфуцианские, даосские и буддийские храмы и монастыри, но большинство придерживалось традиционных народных верований. Распространены были храмы в память членов семей, патронимий. Во время традиционных народных праздников, особенно во время празднования нового года по лунному календарю, проводились положенные обряды, в исполнении которых принимали участие все от мала до велика.

Китайская народная религия носит синкретический характер, а потому китайцы исключительно веротерпимы. Малайцы же, как известно, глубоко верующие мусульмане, для которых типична нетерпимость к иноверцам. Поэтому религиозная принадлежность китайцев и малайцев в общем не способствовала их сближению. Однако следует напомнить, что в материковом Китае к XIV в. сформировались общины китаезычных мусульман. На юге страны, в провинциях Фуцзянь и Гуандун, они существовали уже в конце I тыс. н.э. Известный флотоводец Чжэн Хэ, посещавший Малайю, был мусульманином. Можно предполагать, что уже в составе первых китайских иммигрантов, обосновавшихся в Малайе, были и китайцы-мусульмане. Если в материковом Китае китайцы-мусульмане считались особой группой, противопоставляемой всем остальным китайцам (после образования КНР они даже были выделены в самостоятельную народность хуэй), то в Малайе исповедующие ислам китайцы входили в состав китайской общины [Решетов 1998: 116–118]. За несколько веков китайско-малайских контактов небольшие группы китайцев уже в Малайе приняли ислам. В настоящее время они имеют свои организации и периодические издания. Можно предполагать, что в дальнейшем численность китайцев-мусульман будет, пусть и медленно, но расти.

Китайские родители воспитывали своих детей в конфуцианских традициях, старались дать им соответствующее образование. Официально первые китайские школы в Малайи по-

явились уже в начале XIX в. Учащиеся изучали там свой родной диалект китайского языка (южно-миньнаньский — для фуцзяньцев, юэских — для гуандунцев, хакка — для выходцев из разных приморских районов Китая и т.д.), китайскую историю, литературу, символику и др. [Гончаренко 2002: 37–59]. Методом обучения было чтение и заучивание текстов из классических китайских сочинений. Знание о своей родине, о местах предков всегда сохранялось и поддерживалось в каждой китайской семье. Образование в концентрированном виде давало малайским китайцам необходимые сведения о земле предков, способствовало воспроизводству духовных связей с Китаем, сохранению самотытного традиционного культурного наследия и обеспечивало довольно замкнутое существование каждой локальной китайской группы на территории Малайи, обособленность ее от других этнических групп, прежде всего малайцев. И родители, и их дети, обучавшиеся в китайских школах, надеялись на получение высокооплачиваемой работы после ее окончания.

В конце XIX — начале XX в. Малайю посетили видные китайские просветители Кан Ювэй, Лян Цичао, известный революционер-демократ Сунь Ятсен и другие видные деятели, которые выступали за развитие китайского школьного образования, укрепление духовных и экономических связей между китайцами, жившими в Китае, и китайцами, обосновавшимися в странах Юго-Восточной Азии, в том числе в Малайе. Идея китайских школ в этом регионе поддерживалась сначала цинским, а затем гоминьдановским правительством. Сюда направлялись даже преподаватели из Китая, перед которыми ставилась просветительская задача воспитания китайских иммигрантов, чувства этнической общности.

С другой стороны, начиная с конца XIX в. британская колониальная администрация стремилась развивать англоязычное школьное образование. Одна из первых школ такого рода была открыта в Куала-Лумпуре в 1894 г., подавляющее большинство из 150 учеников составляли китайцы. Китайские дети обучались также в миссионерских школах. Однако большинство китайских школ в этой стране открывалось на средства китайской общины.

Британские колониальные власти, опасаясь распространения неконтролируемой политической пропаганды, нередко закры-

вали китайские школы. В 1940 г. было открыто несколько китайских школ с преподаванием на нормативном национальном (государственном) языке *гоюй*. Сразу же были введены ограничения для открытия школ на *гоюй*, поскольку после образования в 1949 г. КНР английские власти опасались роста коммунистических идей в стране.

В 1952 г. начальные и средние школы были разделены на национальные, с преподаванием на малайском языке, и национального типа, с преподаванием на английском языке и обязательным изучением малайского. Эти два вида школ получали государственные субсидии. Таким образом, реформа оказалась направленной против образования на китайском языке. В связи с этим в 1953 г. китайскими организациями был создан Центральный комитет по китайскому образованию, выступивший против такого решения. Позиция китайцев была поддержана тамилами. Правительство вынуждено было считаться с требованиями китайской общины, и были приняты меры к развитию образования на китайском языке. Были разрешены «независимые» китайские школы, которые содержались на средства китайской общины.

Однако в середине 1980-х годов в них обучалось всего около 10 % китайских детей. Остальные посещали школы национального типа, с преподаванием до 1970 г. на английском, а затем на малайском государственном языке. Процент грамотности среди китайцев был выше, чем у представителей других народов страны. Китайцы в Малайзии, обучаясь в средней и высшей школе, придавали особо внимание овладению английским языком, что позволяло им быть мобильной частью общества, сохраняя при этом высокую степень этнического самосознания. Поддержанию этнической идентичности способствует пресса на китайском языке, а также сформировавшаяся местная литература малайзийских китайцев на китайском, английском и даже малайском языках [Сикорский 1982: 92–117; Решетов 2003: 83–86; Оглоблин 2007: 42–51]. В иноэтническом окружении не только сохранились, но и получили дальнейшее развитие различные виды традиционного китайского искусства.

Сохранению этнической самобытности способствует семья. Смешанные браки китайцев в Малайзии чрезвычайно редки.

В китайских семьях до сих пор сильны конфуцианские традиции. По-прежнему значительную роль играют родственные и территориально-земляческие связи. Подавляющее большинство китайцев отдает предпочтение национально-региональным вариантам китайской традиционной пищи, хотя все большее распространение получают и кухни других народов страны. Большой популярностью пользуются различные сорта зеленого чая, привозимые из Китая. В целях поддержания внутриобщинных связей организуются спортивные, женские, молодежные клубы и другие общественные организации.

Исторически сложилось так, что соотношение прежде всего китайской и малайской частей населения не одинаково в различных районах страны. Китайцы составляли меньшинство в центральной и восточной частях западной Малайзии, в султанатах Тренггану и Паханг. Наибольшее количество китайцев традиционно расселено в султанатах Селангор (главным образом, в столице государства Куала-Лумпуре), Перак, Джохор и штате Пинанг. В начале 1970-х годов здесь проживало 72 % всей китайской малайзийской диаспоры. По данным на конец 1967 г., в западной части Малайзии проживали 8 655 299 чел., из них малайцев — 4 351 021 чел., китайцев — 3 157 423 чел., индийцев — 957 944 чел., других — 188 911 чел. По официальным данным, в г. Куала-Лумпуре при общей численности населения 450 000 чел. китайцы составляли 62 %, индийцы 17 % и малайцы только 15 %, остальные 6 % — европейцы и евроазиаты [Tson Pao-Chung 1968: 843–849]. До выхода в 1965 г. Сингапура из состава Малайской федерации общая численность китайцев и их экономические позиции в государстве были настолько значительны, что позволяли националистически настроенной части китайской общины мечтать об удовлетворении своих политических амбиций.

Как отмечают исследователи, сам факт преобладания малайцев в государственном аппарате вызывал откровенную неудовлетворенность у китайской буржуазии, особенно у крупных ее представителей. Эта неудовлетворенность проявлялась прежде всего в том, что китайские экономические магнаты старались оказывать националистическое воздействие на местных рядовых китайцев, внушая им мысль о желательности покончить с несправедливым малайским засильем в государствен-

ных управленческих структурах. Националистические настроения подогревались и маоистской пропагандой, активность которой в 1960–1970-е годы была особенно велика и находила отклик в среде недовольной своим положением части китайской общины [Демин 1971: 281, 285]. К началу 1970-х годов малайцы составляли 53 %, китайцы 36 % населения страны при общем его количестве немногим более 10 млн человек. Итоги выборов в малайзийский парламент в мае 1969 г. не удовлетворили определенную часть китайской общины, что в конце концов вылилось в беспорядки в ряде городов страны, прежде всего в Куала-Лумпуре. 13 мая 1969 г. в малайзийской столице произошли ожесточенные уличные столкновения между малайцами и китайцами, сопровождавшиеся поджогами, погромами, грабежами, были убиты и ранены. Эти столкновения пресса назвала расовыми беспорядками.

События в стране в мае 1969 г. обнажили всю сложность межэтнических отношений в стране и продемонстрировали невозможность решать их на основе притязаний какой бы то ни было одной этнической общности на доминирующее положение, как в экономической, так и политической сфере жизни малайзийского общества. Они показали, что решение вопроса надо искать в переговорах, признавая право участия в деятельности государства каждой этнической общины, прежде всего двух основных: малайской и китайской. По официальным данным на 1998 г., население Малайзии составляло 20,466 млн чел. Из них малайцы 10,48 млн чел., китайцы — 5,499 млн чел.

Эти две крупнейшие этнические общности составляют свыше 80 % населения страны. Как представляется, они осознают свою ответственность за будущее государства. Их также связывает общая история, насчитывающая свыше шести веков. И китайцы, и малайцы вместе боролись за национальную независимость против английских колонизаторов. Сегодня их объединяет общность национальных интересов. Благодаря всем народам страны, прежде всего малайцам и китайцам, Малайзия за последние десятилетия добилась значительных успехов в политическом, экономическом и культурном развитии. Усилению контактов, сближению народов государства способствует развитие современной экономики, развитие жилищного строительства, в результате чего значительно возросло китайско-малайское об-

щение. Китайцы представлены в правительстве и парламенте и таким образом участвуют в выработке курса развития страны. В последние десятилетия в Малайзии усиленно пропагандируется развитие единой «малайзийской нации» без подчеркивания этнической принадлежности, принимаются меры к воспитанию «малайзийского духа». В то же время политическое руководство страны создает известные преимущества во всех сферах жизни малайской общине, что вызывает определенное недовольство китайской общины.

За многовековую историю пребывания китайцев в малайской среде у них сформировались определенные, отличные от общеазиатских черты в различных сферах жизни и поведения.

К началу XXI в. подавляющее большинство китайцев Малайзии родились в этом государстве и уже считают ее своей родиной, сохраняя свою этническую идентичность. Они называют себя *хуа*. События в Китае, начиная с 1920-х годов, Вторая мировая война, образование КНР и длительное противостояние в китайско-малайских отношениях привели к резкому уменьшению родственных и земляческих связей малайзийских китайцев с их исторической родиной. Китайцы Малайзии, как и все зарубежные китайцы, не приняли проведенную на материке реформу по сокращенному написанию иероглифов. Таким образом, издающаяся в КНР литература не находит распространения в Малайзии. Но это же время характеризуется усилением межэтнических контактов на новой родине. Этот период — их совместная, пусть и не лишенная противоречий история, характеризующаяся значительными успехами в политической, социально-экономической и культурной жизни малайзийского общества.

В процессе адаптации китайского населения Малайзии, как представляется, произошло формирование китайской общины как самостоятельной этнической единицы — ответвления от общеазиатского этноса [Решетов, Осипов 1971: 96–99; Решетов 1974: 232–252]. Китайцы Малайзии ныне осознают свои задачи в строительстве единого полиэтнического процветающего государства и свое место как органичной части малайзийской нации. В направлении развития этнонациональных процессов ведущая роль теперь принадлежит государству. Дальнейшее совершенствование китайско-малайских отноше-

ний, несомненно, приведет к более глубокой интеграции всех составляющих частей малайзийской нации, при сохранении каждой из них своей этнокультурной, прежде всего языковой, самобытности.

Библиография

Бокщанин А.А. Китай и страны Южных морей в XIV–XVI вв. М., 1968.

Гончаренко С.Н. Китайские школы в Малайзии: история появления и особенности существования // Страны и народы Востока. М., 2002. Т. 31. Страны и народы бассейна Тихого океана. Кн. 6.

Демин Л.М. Национальный вопрос в Малайзии (в связи с майскими выборами 1969 г.) // Расы и народы. М., 1971. Вып. 1.

Дорофеева Т.В. Малайско-креольские языки Малайзии // Вестник Московского университета. Сер. Востоковедение. № 13. М., 1990.

Дорофеева Т.В. История письменного малайского языка (VII — нач. XX вв.). М., 2001.

Оглоблин А.К. Заметки о китайских мотивах в индонезийской литературе // Проблемы общей и региональной этнографии: К 75-летию А.М. Решетова. СПб., 2007.

Ревуненкова Е.В. Сулалат-ус-салатин. Малайская рукопись Крузенштерна и ее историко-культурное значение. СПб., 2008.

Решетов А.М., Осипов Ю.А. К проблеме этнической адаптации китайцев в Малайзии // Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР. Л., 1971.

Решетов А.М. Сингапур // Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1974.

Решетов А.М. Этнографические и исторические параллели к объяснению истоков и характера «дани» у китайцев // Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тез. и докл. М., 1982. Ч. 2.

Решетов А.М. Китайцы-мусульмане в Китае и в странах Юго-Восточной Азии // Юго-Восточная Азия: Материалы докладов российских участников Северо-Западной международной (финско-российской) научной сессии. СПб., 1998.

Решетов А.М. О китайской литературе в Сингапуре и Малайзии // Филология стран Нусантары (Индонезия, Малайзия, Филиппины, Восточный Тимор). Международная научная сессия: Материалы докладов. СПб., 2003.

Сикорский В.В. О так называемой китайско-индонезийской литературе // Региональная и историческая адаптация культур в Юго-Восточной Азии. М., 1982.

Ульянов М.Ю. Чжоу Цюй-фэй. За хребтами. Вместо ответов (Лин Вай дай да): Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. М., 2001.

Tan Chee Bebg. Structure and Change: Cultural Identity of the Baba of Melaka // *Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde.*'s-Gravenhage 1988, D.-144, Afl. 2-3.

Teo Kok Seong. The peranakan Chinese of Kelantan. A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia. London, 2003.

Tson Pao-Chun. Kuala Lumpur // *Geographic Magazine.* 1968. Vol. 40. N 10.

Wilfred B. The impact of Chinese secret societies in Malaya. A historical study. London, 1969.

И.Н. Соломоник

**Международная конференция
«Теневой театр как элемент развития
цивилизации» (1–2 июля 2004 г.,
Куала Лумпур, Малайзия)**

В начале июля 2004 г. в Куала Лумпуре прошла конференция, посвященная проблемам теневого театра. Тема локальная в мировом масштабе, т.к. не во всех странах был издревле известен теневой театр, и еще реже он оказывал влияние на развитие цивилизации или вовлекался в этот процесс. Однако в Юго-Восточной Азии, особенно на Яве, его роль была значительна. Поэтому исследователи, занимающиеся изучением этого региона, не могли, да и сейчас не могут оставить без внимания представления кожаных кукол, выступающих в виде силуэтов на белом подсвеченном экране.

Конференция была организована Центром диалога цивилизаций (ЦДЦ) и Музеем искусства Азии (МИА), существующими под эгидой Малайского Университета. Непосредственными организаторами были руководители ЦДЦ профессор доктор Азизан Бахаруддин (Azizan Baharuddin) и директор МИА профессор доктор Отман Ятим (Othman Yatim). На конференции были прочитаны девять докладов (см. приложение), пять из которых были представлены гостями из Таиланда, Индонезии (Явы и Ба-

ли), Великобритании и России. Ждали крупнейшего специалиста по малайскому теневому театру доктора Эмина Суини (Amin Sweeny), но он по каким-то причинам не смог приехать.

Работа конференции была разбита на четыре заседания, каждое из которых отводилось отдельной теме: 1. Прошное, настоящее и будущее теневого театра. 2. Поиски самоидентификации в представлениях ваянга кулит. 3. Теория и философия теневого представления. 4. Повествовательный и драматический элементы теневого представления.

Доклады о прошлом воспринимались аудиторией довольно спокойно. Прения разгорались, когда докладчики касались настоящего и будущего. И так как аудитория была в основном малайзийская, то больше всего обсуждались проблемы местного ваянг'а кулит (театр кожаных кукол, как в малайском и индонезийском языках называют теневые представления). В дискуссиях настойчиво мелькала тема взаимоотношений ваянга и ислама, но, насколько я поняла, говорить прямо о том, что теневой театр по сути своей противоречит законам ислама, никто не решался. (Именно в Малайзии больше, чем в других странах региона, теневой театра подвергался гонениям — в штате Келантан он был даже на какое-то время запрещен местными властями.)

Наиболее интересным, на мой взгляд, был доклад балийского эксперта по ваянгу профессора И Вайана Дибиа (I Wayan Dibia). Он говорил о поиском зрителем «себя», об узнавании себя, отождествлении себя с происходящим на экране. Об особенностях сосуществования ваянга и ислама в представлениях Чиребона (Западная Ява) докладывал англичанин доктор Мэтью Исаак Коэн (Mathew Isaac Cohen). Об исламском варианте ваянга кулит на Центральной Яве (представления об исламском герое Менаке) сделал доклад доктор Синггих Вибисоно (Singgih Wibisono) из Индонезийского государственного университета Джакарты.

Конференция проходила в просторных залах музея (где участники мерзли при температуре за окном выше 30°C). Между утренними и дневными заседаниями профессиональный мастер показывал, как вырезаются фигуры. Студентам университета (а их было довольно много на конференции) разрешалось брать в руки инструменты и попробовать работать с ними. Оказалось,

что это не очень просто. А по вечерам в огромном здании, которое я бы назвала университетским Дворцом культуры (официальное его название Dewan Tunku Canselor), четыре труппы показывали отрывки из своих теневых спектаклей. Это были тайская труппа из Кедаха (северной области Малайзии, граничащей с Таиландом, в которой живет много тайскоязычного населения); малайская труппа из Келантана; балийская труппа; любительская труппа, руководимая проректором Малайского Университета профессором доктором Хашимом Якобом (Hashim Yaacob). Самым выразительным по пластике, изобретательности приемов был спектакль балийской труппы. Остальные вызвали у меня чувство некоторого разочарования, во всяком случае, ожиданий не оправдали.

На конференции никто не решился сказать о том, что лучшее будущее для теневого театра — консервация его представлений в музеях (как это сделано, например, в музее ваянга кулит в Джокьякарте на соседней Яве). В XX в. появилось слишком много новых конкурирующих форм зрелищного искусства. Теневой театр явно проигрывает им. Условия современной жизни не позволяют сохранять высокие стандарты, постигать это искусство с раннего детства и в течение всей жизни. Утрата мастерства в работе с кожаной плоской куклой вполне проявилось на маленьком фестивале, сопровождавшем конференцию. А в самой Малайзии, где ислам занимает очень прочное место в жизни страны, этим традиционным представлениям, наполненным доисламскими верованиями, выжить еще труднее, чем в более толерантной к ваянгу соседней Индонезии.

Приложение

Список докладов, прозвучавших на Международной конференции «Теневой театр как элемент развития цивилизации»

Session 1. Theme: Shadow Play: Past, Present and Future

1. Prof. Suraporne Virulrak (Thailand, Chulalongkorn University) «Shadow Play: Past, Present and Future».

2. Prof. Dr. Ghulam Sarwar Yousof (University of Malaya) «The Malay Shadow Play as a Continuing, Changing Tradition».

Session 2. Theme: Shadow Play and the Sense of Identity

3. Muhammad 'Utham El-Muhammady (Malaysia) «Shadow Play and Identity».

4. Prof. I Wayan Dibia (Indonesia, Bali, shadow play expert) «Searching Self-identity in Wayang Kulit Performance».

Session 3. Theme: The Theory and Philosophy of the Shadow Play

5. Dr. Inna N. Solomonik (Russia, Moscow) «The Invisible Through the Visible (Problems in the Analysis of Traditional Shadow (Silhouette) and Puppet Performances)».

6. Dr. Matthew Isaac Cohen (University of Glasgow) «Wayang Kulit and Islam: Perspectives from Cirebon».

7. Mr. Sugu Kingham (University of Science, Malaysia) «Physical Properties of the Kayon in the Shadow Play of Kelantan and Bali».

Session 4. Theme: Narrative and Dramatic Elements in the Shadow Play»

8. Mr. Eddin Khoo (Chairman of PUSAKA) — Доклад не был представлен в письменном виде.

9. Mr. Singgih Wibisono (University of Indonesia, Jakarta; Jalan Rawa Kopi) «Wayang Menak in Java».

Henny Saptatia

East Timor During the Independence Crisis of 1999–2001

The historical context

Portuguese traders arrived in Timor Island in 1509, and after 47 years a small number of Dominican friars established the first Portuguese settlement at Lifau, in the present-day Oecussi enclave in East Timor. As the result of the rivalry between the Dutch and Portuguese, in 1859 the Treaty of Lisbon divided Timor, giving Portugal the eastern half of the island, together with the north-coast pocket of Oecussi in the west. Since then, Portuguese Timor, which was known as East Timor, ruled via a traditional system of local chiefs who acted as agents for the colonisers.

Timor was considered of great strategic importance at the outbreak of World War II, being a potential launching pad for a Japanese invasion of Australia. The locals made massive sacrifices. By the end of the war about 60,000 east Timorese had lost their lives. Following a military coup in Portugal in 1974, East Timor felt independence inching closer, and several political parties sprang up. Unfortunately Indonesia also saw an opportunity. The internal dispute between the two major Timorese parties, Fretilin and the Timorese Democratic Union (UDT), gave the Indonesia the excuse

it needed. On 11 August 1975, although independence-minded Fretilin was restoring order, Indonesia prepared to annex the country. The invasion commenced on 7 December 1975. Although the Fretilin forces proved their worth as guerrilla fighters, Indonesia's superior military strength won the day. East Timor was officially declared Indonesia's 27th province on 16 July 1976. The United Nations did not and has never recognised Indonesia's sovereignty over East Timor. But despite passing Resolution 3485, condemning Indonesia and recommending that the UN Security Council take action to protect the East Timorese, nothing was done.

The world was alerted to East Timor's plight on 12 November 1991, when Indonesian army troops opened fire on protesters at the Santa Cruz cemetery in Dili. The region was again in the news in 1996 when East Timorese Catholic Bishop Carlos Belo and leading Timor spokesman José Ramos-Horta won the Nobel Peace Prize.

Indonesia's President Habibie announced a referendum for East Timorese autonomy. The governments of Indonesia and Portugal signed an agreement in May 1999, giving a mandate to the United Nations to conduct the ballot. The main condition imposed by the UN on Indonesia was that the increasingly active, pro-Indonesian militia groups operating in Timor be brought under control. The vote took place in late August and the atmosphere in East Timor was coloured with the violence that had been feared. When the results of the poll were announced on 4 September, almost 80% of the people of East Timor had voted for independence. Celebrations were, however, extremely short lived. The armed militia groups, with both tacit and active backing from the Indonesian military, commenced a rampage through East Timor. In the chaos that followed, tens of thousands of pro-independence East Timorese some claim over 100 000 were rounded up and either killed or removed from the region. The militia and the military by this stage indistinguishable controlled the streets, while towns, including the capital, Dili, were virtually burned to the ground. The Indonesian government attempted to play down the situation but in the face of international condemnation eventually accepted UN troops into East Timor. The Australian-led International Force in East Timor INTERFET landed on 20 September 1999. Before order was restored, many Timorese had lost their lives, half a million people had been displaced, and the country's infrastructure had been shattered.

The United Nations Transitional Administration in East Timor (UNTAET) was established in October 1999 to oversee the administration of East Timor during its transition to independence. But Up to 100,000 East Timorese remained in refugee camps in West Timor, many being afraid to return home because of past associations with the Indonesian occupation and because of coercion from militia groups still operating in West Timor.

Journalists during the crisis in East Timor

Instead of presenting a story of the crisis, probably sharing a story how the Indonesian journalists were working during the crisis in East Timor would be more interesting. I offer it as a present to Ibu Elena and Bapak Alexander.

There were two categories of Indonesian journalists: those who worked for the Indonesian national media and those who worked for the foreign media which had correspondent offices or bureaus in Indonesia. Obviously, both categories had its own pressures and obstacles during their professional duties in East Timor. The pro integration group, the people favouring a return to Indonesian suzerainty, were antagonistic to those who worked for foreign media, no matter whether 'white' or 'brown'. The pro independence participants simply did not like any Indonesians, except those who worked for non-governmental organizations (NGOs).

My first experience covering East Timor conflicts was in May 1999, when working as a TV producer for The Nederlands Omroep Stichting Jakarta Office. A few foreign journalists had been already in Dili, but almost no Indonesian journalists were there, except those who worked for foreign media. Some foreign media had rented a house or blocked some rooms in secure hotels. Comfortable rooms in a good hotel were difficult to obtain. We journalists from Indonesia were limited to unsafe rooms, but fortunately an Indonesian woman who worked for BBC London was willing to share her room with me.

At that time East Timor was already tense due to the installing of the armed militia. The governments of Indonesia and Portugal signed an agreement and gave a mandate to the United Nations to conduct the ballot. We covered some stories on "militia parades and convoys," some "various manipulated traditional ceremonies," and "the many violences perpetrated by the armed militia."

The Indonesian military was still taking control of the whole province, especially the villages. The local people were resistant to voicing honest opinions on the situation; people were too afraid to talk. In order to monitor what kind of questions the journalists raised to the East Timorese and what kind stories they produced, the Indonesian military and police always offered their “protection” services to the foreign journalists. Under difficult circumstances, journalists found many ways to manipulate the militia and the military in the process of collecting information. The result was good journalism and reporting.

My second duty in East Timor took place in the beginning of August up to 3rd September 1999. The reporting covered the weeks of the referendum’s campaign; we realized much more interesting accounts. Various stories concerned the “pro independent group,” the “pro integration group which were controlled by militias,” and a special story on the “under cover Indonesian military troops.” But our most interesting story was “the pro independent guerillas which were living in a jungle eight hours from Dili” and “the process of balloting” itself.

Access to the guerillas was very difficult. Secret procedures to get permissions were supposed to be issued by hidden persons of the pro independent group in Dili. In our first approach, they did not let us go, only because they knew that the producer of NOS was an Indonesian. Nevertheless, we tried, tried and tried, and finally managed to reach the camp of the FALINTIL guerillas. The sector was led by Taur Matan Ruak (recently, a minister of defense of the Republic of Timor Lorosae). We stayed there for three nights and got a great impression of their struggle. Only one day after coming back from the jungle, we got a ‘good picture’ of a real armed conflict in Dili. Some young Timorese were killed. The militia and police got ‘crazy’ and were shooting the journalists. Some journalists were trapped between two fires. An Indonesian photographer who worked for Reuter’s agency was injured by gunshot. Two Indonesian journalists worked for Kompas Daily, one a photographer was twice wounded. But since they were wearing bullet proof vests they survived. On another day, the militia blockaded the UNAMET office where a press briefing was going on. They attacked and shot any journalist they met. The foreign journalist, BBC correspondent of Jakarta bureau, Jonathan Head, was beaten with a gun and

seriously injured on his arm. It seems that journalists who got in touch with the pro independence group and visited the guerillas' camp were wanted and were threatened with death.

Evacuation from Dili

At the end of July 1999 the Netherlands Embassy in Jakarta called our Jakarta office and asking for the name list of NOS journalists who were sent to cover Referendum in East Timor. As I remember, by telephone the Dutch diplomat explained that the list would be made for evacuation purposes. Since September 1st, provocative rumors had spread in Dili. One of them was: "the announcement of the voting's result will be followed by chaos". Therefore, almost all journalists were preparing for the evacuation steps. On September 1st we made contact with a Dutch diplomat to make sure of the evacuation procedures and to determine what preparations would be needed. At that time hundreds of members of the diplomatic corps of various countries were also in East Timor as foreign observers. They too would be evacuated if necessary.

Nothing was as easy as we expected. The plan changed. A diplomat explained that the flight to the East Timor were under a joint charter flight agreement. Since it was an Australian charter flight, the Australians determined priority. An Australian diplomat informed us who would be on board if evacuation measures should be taken. First to leave would be the Australian diplomatic corps, Australian journalists and Australian citizens, then the New Zealand diplomatic corps, its journalists and its citizens, and the last one would be the Dutch diplomatic corps, Dutch journalists and Dutch citizens. And what about the Indonesian journalists who worked for the Dutch media? He answered that he could give no guarantees. Given seat availability, an Indonesian who works for Dutch media might be board. Those of us in this category were not pleased.

In our internal discussion with the NOS correspondent, we decided to make a plan B: I should leave Dili on September 3rd. I went to the Indonesia Air Force base and talked to an officer. He gave me a ticket for 40 dollars for a Hercules plane flight. It was an absolutely uncomfortable plane, crowded with Indonesian diplomatic corps, soldiers, and Indonesian journalists from national and foreign media. We flew for 19 hours from Dili to Jakarta. We left East

Timor only a day before Matt Frei, a BBC correspondent, reported that Dili and its surrounding cities were starting to be burned. Within a couple of days, all journalists left from Timor and the whole province was closed.

Another trip to West Timor

One week after coming back from East Timor, a producer of Twee Vandaag (News Program of Evangelic TV- Nederlands) called me; they just arrived. Twee Vandaag planned to make some documentaries and feature stories. They needed a local producer. I accepted the offering, but in one condition. For the sake of our safety and the best production, I would take my own crew with me – an Indonesian cameraman and his assistant. Twee Vandaag agreed. We were flying to West Timor without ‘white-men’. Fortunately, my cameraman and his assistant looked like people from the eastern part of Indonesia. Nobody recognised them as Javanese. Neither Caucasians nor Javanese would be well received among the Timorese refugees.

We did some stories on ‘refugees,’ ‘conflict between West Timorese and East Timorese,’ ‘military activity in West Timor related to East Timor operation,’ ‘sweeping operation and killing done by military and pro integration militia toward the pro independence supporters,’ ‘children who were separated from their parents’ and others.

While BBC and CNN reported that starvation was a big fear, especially for thousands of pro-independence supporters who fled to the hills and mountains in East Timor, we witnessed similar facts in West Timor. Excepting Maria Ressa, the Bureau chief of CNN Jakarta and her crew, few foreign journalists reported from West Timor. In this case, the western part of Timor Island housed more than 120 000 refugees who had willingly or unwillingly committed to pro integration. Most of them were living in terrible conditions, in camps with horrible sanitation and food shortage. And since militiamen and their families were dominated control of the refugee camps, untold numbers of refugees were living in fear of their lives.

We were able to make some stories not only in Kupang – the capital city of West Timor, but also in Atambua – a city where some of the biggest refugee camps were built. And as East Timor was closed,

we managed to reach Batu Gade the border between west and east part of Timor, which were strictly under control by armed militias and the Indonesia military.

The crisis in East Timor was not ended yet. The INTERFET, which was dominated by Australian troops, landed in Dili. UN administration took control of the whole land. The ‘embryo’ of a new country was growing up and up. Nevertheless, the social and security problems on the island of ‘where the sun rises’ (= Lorosae), were left unsolved. Although a new country called ‘Timor Lorosae’ was being born, hundreds thousands of east Timorese were still living in refugee camps in the West Timor.

A year after my last trip to the West Timor in 1999, I was sent by the Japanese newspaper Yomiuri Shimbun (Jakarta bureau) to visit Atambua. I witnessed, and again in the year 2000, that the conditions of refugee’s camp were not much better than a year before. As a writer who came without TV crew, I got much better response from the refugees. I did not tell them of my association with the Japanese media. It was understandable that refugees were suspicious of journalists of foreign media. They felt exploited and blamed, and being the objects of a bias stories, just because they were in the West Timor.

In August 2001, only one month before I came to Russia, I got a chance to return to East Timor. The NHK (Nippon Hoso Kyokai = Japanese Broadcasting Corporation) offered the opportunity to produce a “marathon” documentary both in West and East Timor. In West Timor, we focused our documentary on psychological problems of the former militia and the east Timorese refugees who were willing to be repatriated. While in Timor Lorosae, we succeeded in making some stories on ‘the campaign and election process of legislation board’ and some other feature stories. We also were able to interview the future president of Timor Lorosae, Xanana Gusmau. I had previously conducted some interviews with him when he was still a prisoner in Jakarta.

It was a great experience to witness a fragment of the story of West Timor’s independence from Indonesia. But it was painful to be in the center of the armed conflict, to witness how the wars was going on, how the numbers of refugees were increasing, how the ordinary people were suffering, and how the crisis did not end easily.

Abstracts

To Our Teachers

Maria V. Stanyukovich

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science
St.Petersburg

This book is dedicated to Elena V. Revunenкова and Alexander K. Ogloblin, University year-mates and life-time friends. Since their graduation in 1961 from the Indonesian philology department, Oriental Faculty of St.Petersburg State University, these two powerful characters have dominated Indonesian studies. They have shared with their numerous followers and colleagues their brilliant knowledge of Bahasa Indonesia, deep understanding of traditional and modern life of Nusantara as well as the best traditions of hereditary St.Petersburg intelligencia. The present collection of papers resulted from a conference in honor of these, our teachers, mounted by their ex-students and colleagues in 2004. We caught our teachers at surprise, knowing their modest ways and opposition to any kind of celebrations in their honor. This is the reason why there are papers by jubilars in this volume.

After a long preparation period this collection of papers finally appears just before the 70-years anniversaries of Elena V. Revunenкова and Alexander K. Ogloblin.

Elena V. Revunenкова: Bibliography of Work

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science
St.Petersburg

Compiled by Tatiana I. Chaskolskaya

Academy of Science Library

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science
St.Petersburg

Alexander K. Ogloblin: Bibliography of Work

Compiled by Alexander K. Ogloblin
School of Asian and African Studies
St. Petersburg State University

I. Languages**Evolution of the Malay Language Structure: Correlation of Synthetism and Analytism in Various Texts**

Natalia F. Alieva

Institute of Oriental Studies
Russian Academy of Science
Moscow

The author considers special features of Malay language with statistical quantification methods of analysis. Differences of the morphemic constitution of languages are seen in the correlation between synthetical and analytical devices which also deviate in qualities. Synthetical structures are defined as inflective, agglutinative, incorporative, and polysynthetical. The devices in analytical languages can be explicit, expressed by non-lexical markers and lexical help-words, and can be implicit where word order is the most important feature. The history of languages shows that some of those highly synthetical have lost many synthetical devices and have developed a predominance of analytism. Interestingly, the statistics show that English and Malay have very close quantity data in some features, and they both are the devices most widely used worldwide. For the specialists in Malay / Indonesian study of various texts of different styles and historical stages from such point of view is important.

Survey of Papers On Loanwords in Tagalog

Ekaterina Baklanova

Institute of Asian and African Studies
Moscow State University

The study presents a brief analysis of various works dedicated to the problem of borrowings in Tagalog, the national language of the Philippines. The author points out the vast amount of large lexical layers originating from Malay, Chinese, Sanskrit and other Asian languages, as well as from Spanish and English. Research on the borrowings assimilated by Tagalog is relatively scarce, especially concerning loanwords adopted from Asian languages. The author reviews about

30 monographs, articles and dictionaries by different Philippine, European and American linguists referring to the problem of borrowing in Tagalog. The review of the works includes notes and argumentation by the author, both on the proposed classifications of the loanwords and on the probable origin of some borrowings. The prevalence of lexicographical, etymological and historical surveys of the foreign influences is noted, and a comparative paucity of those dedicated to, for instance, the process of borrowing and assimilating loanwords by the Tagalog language is discussed.

Teaching of Indonesian/Malaysian Language Throughout the World

Tatiana V. Dorofeeva

Institute of Asian and African Studies

Moscow State University

The study observes the teaching of the Malay language, in both of its variants, Indonesian and Malaysian, throughout the world (excluding countries where the Malay is the National language), and viewed through the quantity and location of the teaching institutions. The author hopes to provide insight into the position of Russia in Malay language instruction, and to evaluate its weight in this global process. Both shortcomings and advantages of the Russian system of Malay education may be assessed, thus enabling challenges to be overcome in the field internationally. The future perspectives of Malay education is touched upon.

Phonetics and Grammar: Some Typological Issues (with Special Reference to Chinese and Burmese)

Vadim B. Kasevich, Irina I. Kim

School of Asian and African Studies

St. Petersburg State University

The authors are concerned with demonstrating, building on experimental data, that in Chinese and Burmese texts spoken at moderate and fast rates, a number of important features can be explained, *if* one addresses a specific correlation between phonetics and grammar. Thus, longer syntagma-like word sequences originated as a result of the faster speech-rate normally preserve the duration of their moderate-rate counterparts, which is made possible due to shorter pauses within the fast-rate syntagma. As is well known, the very notion of syntagma denies any pauses within such a syntactic unit. Yet, in Chinese and Burmese, intra-syntagma pauses are found possible and even quite

regular, presumably because *syntactically* the syntagma of these languages is not as tightly knit as it is in such languages as Russian or English. It is also hypothesized that in order to locate a sentence boundary in Chinese, one has to rely more heavily on *phonetic* features, first of all pauses, while in the Burmese text, pauses are less relevant due to high salience of sentence-final *morphosyntactic* features.

Lexical Differences between Indonesian and Modern Malay

Olga A. Kraynyuk

Tourist Agency

Bali — St. Petersburg

This study mainly concerns lexical differences, reflected in modern Malay and Indonesian papers. First, differences between the words, comprising vocabularies of both languages, should be mentioned. This group includes words of Classical Malay, which are now used both in Malaysia and Indonesia, but with different meanings. Most of such examples are words which have acquired an extra meaning or meanings, in one of the languages, and thus are used in wider contexts, while in the second language they have preserved their original meanings. Loan words with the same spelling both in Malay and Indonesian can also have different meanings (as borrowed from different languages). Different words can be chosen in Indonesian and Malay from the common set of synonyms to mark certain concepts or objects. Also considered are lexical differences in the use of affixes and in different affixes used to render the same meaning. Finally, another group of lexical differences includes various borrowings, used only in one of the languages.

Nomination of the Cardinal Points in Some Languages of Southeast Asia and Oceania

Yuri Yu. Krylov

School of Asian and African Studies

St. Petersburg State University

The paper addresses issues of nomination of the cardinal points (CP) of the world, with special attention to their typology. In Mainland Southeast Asia ‘vertical’ and ‘horizontal’ oppositions prevail. ‘Horizontal’ terms are usually connected with the visual movement of the Sun across the sky, while the ‘vertical’ ones often originate from the local relief conditions. In some languages the nomination lacks consistency. In the insular world the terms of the CP have been presumed to reflect “atmospheric and climatic realities, such as wind directions,

precipitation, and seasons” (A. Ogloblin). The use, however, of seasonal directions of winds as reference points has obvious inconveniences. The paper propounds an alternative hypothesis. Stable geographical objects, such as islands and countries (in our case India and Timor for Western Austronesia, Tokelau and Tonga for Oceania appear to lend themselves better to the purpose. This, on the other hand, would better explain different meanings of the “same” terms of CP in related languages. For instance, the term *barat* for the Indonesians means ‘West’, while for the inhabitants of Madagascar *avaratra* - ‘North’, which stops to look strange as soon as one connects *barat* with India (Bharat).

A peculiar case of nomination is presented by 90 shift of CP attested in several languages of South East Asia, such as the Saipan dialect of Chamorro, Jarai, and Mien (Yao). The case of Jarai may possibly be explained by re-partition of the vault of heaven, i.e. by transition from tripartite to quadruple system of co-ordinates.

‘Word’ and ‘Language’ in Languages of Nusantara

Yuri A. Lander

Institute of Oriental Studies
Russian Academy of Science
Moscow

A number of languages of Indonesia and Malaysia have a word that can be used both for ‘word’ and for ‘language’. Since this phenomenon is observed for different lexemes, one can suggest that there is some basis for such lexical nondistinguishing of the two concepts. We identify three factors which may affect whether a language distinguish the lexical material for ‘word’ and ‘language’: 1) the grammatical factor: the use of the same word for both senses may be related to a certain grammatical feature, namely the absence of the obligatory number opposition; 2) the “areal” factor: a separate word for the notion of ‘language’ (in Nusantara this is almost always *basa* or *bahasa*) may be borrowed from some other language; 3) the “cultural” factor: the rise of the word/language opposition occasionally correlates with the existence of a written tradition. Notably, the last factor may show that in this case we deal with a conceptual (rather than purely lexical) opposition.

On the Translations of Russian Realia into the Indonesian Language (Based on the Indonesian Translation of A.P.Chekhov's Play "The Cherry Orchard")

Eugenia V. Shvets

Tourist Agency

Bali — St.Petersburg

The issue of challenges faced by an author of literary translation from Russian into Indonesian is discussed utilizing the material of R. Tines' translation of one of the most popular plays of the theatre world-wide. The author analyses and evaluates different ways (transliteration, replacement with analogous terms, descriptive translations etc.) applied by R. Tines to various terms from Russian everyday life that Chekhov's play contains.

Glottochronology and "Speech Levels" in Javanic Languages

Sergey E. Yakhontov

School of Asian and African Studies

St. Petersburg State University

A. Ogloblin's study of Malayo-Javanic languages [Оглоблин 2004] has some statistic evidence of rather rapid lexical change in the languages in question. The opinion of the present article's author is that the vocabulary of Malay (as well as that of many other languages having a long literary tradition) is much less subject to change in contrast to Javanic. As to Javanese and Sundanese, the words therein, even those belonging to the basic vocabulary are fairly easy replaced by new ones, most likely due to existence of "speech levels" (i.e. using different words with the same denotative meaning when speaking to people of different social positions).

II. Folklore • Literature • Mythology • Religious Beliefs

The Mythological Character of Hinduism

Margarita F. Albedil

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St.Petersburg

The paper deals with the mythological character of Hinduism as the main religion of India. Myth and reality are not strictly opposed:

myth is considered to be a reality of a special kind, possessing a sacral nature. Many fundamental concepts of Hindu religion, for example ethical and philosophical constructs, linked up with the world of myth with its own particular symbolism.

About Historicity of Historical *Syairs*

Svetlana V. Banit

School of Asian and African Studies

St. Petersburg State University

The important problem may be to make a distinct genre definition of those works that are usually called 'historical syairs'. We definite a work 'historical' if it correlates with real facts and persons and can be confirmed by written historical documents. Historical *syairs* are based on real facts, and in general their content is truthful or believable. Another name for the syairs is 'heroical syairs' or 'syairs on war', but there are a part of syairs that cannot be so defined. The proper classification of historical syairs may include the following: 1) the ruler and court events; 2) the lives of non-royal persons; 3) journalistic accounts; 4) chronicles of a war. Historical facts were not important for the author since they are largely a basis for his ideas and moral principles. Syair authors narrated not to give us facts, but to glorify heroes. At the end of XIX century many new syair appeared dealing with various themes, including official life, criminal events and everyday occurrences. These syair may be considered as "outside" true literature.

The historical information in syairs relates to real persons, their ranks and position at court, geographical location, military strength, dating, chronology. Factual inaccuracy and mistakes in the historical syairs are not the result of author's liberties or forgetfulness. Sometimes they are a kind of fantasy, an improvement of historical facts to make them suitable for the moral ideas.

Pacific and Central-Eurasian Components of American Mythologies

Yuri E. Berezkin

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

Folklore-mythological texts preserve information on the remote past because they contain common units or elements (which I call motifs) used in many different traditions. Analysis of the areal

distribution of motifs checked against the data of populational genetics, physical anthropology, archaeology, and linguistics opens possibility to evaluate probable time of the spread of motifs and to decide, if the sharing of the elements is due to the common origin of traditions or to other reasons (e.g. influence of similar social or natural factors).

Motifs that are widely known in the New World usually find correspondences in Eurasia. Most of such parallels are found across the Indo-Pacific borderlands of Asia (with Australia and Oceania). In the New World, these Indo-Pacific motifs are found everywhere but their concentration in Latin America (especially to the east of the Andes) and in the Plateau area (with adjacent part of the Northwest Coast) of North America is above the average. The areal distribution of the Central Eurasian (or Continental Eurasian) set of motifs is different. Here most of the parallels link Southern Siberia (and Eurasian territories to the southwest of it) and North America, especially the Plains and the Great Lake region. These two sets of motifs were brought to the New World by peoples of two highly different cultural traditions. These traditions ultimately have their roots in Pleistocene cultures of the sub-glacial zone of Eurasia and of its tropical Indo-Pacific borderlands. The latter complex has even deeper roots in the sub-Saharan Africa. The Continental Eurasian complex seems to lose its remote African roots thanks to the tremendous change of culture in a totally different natural zone, especially going through the “bottle neck” of the Last Glacial Maximum.

Towards the Interpretation of One Poem by Sitor Situmorang

Maria A. Boldyreva

Institute of Oriental Studies

Russian Academy of Science

St. Petersburg

Sitor Situmorang is a living representative of Indonesian poetry, wherein he has played an eminent role since the 1950s. The poem “Cathedrale de Chartres” from his book *Surat Kertas Hijau* is interesting in three aspects: the attitude to religion, existentialist motifs and semantic peculiarities. As revealed in the text, his religious sense is full of doubt, regret, and repentance, and at the same time he confirms himself in this sense. In the poem a sense of guilt is evident through the main protagonist making his choice between God and woman. His choice is woman. The sense of guilt and the question of choice are characteristic of the philosophy of existentialism, which

became familiar to the Indonesian creative intelligentsia in early fifties. Such moods of this philosophy dominates this poet wanderer with his tormenting question of choice between two worlds, that of the Western civilization and the patriarchal world of Batak community. The poem is built on the word play with the double meaning of the text and “undertext”. The method of allusion and reticence undoubtedly takes its source from the Malay folklore tradition.

Heroic Characters as Models of Leader in Philippine Oral Epics

Nicole Revel

Centre National de la Recherche Scientifique

Paris

In the search for identity and models of leadership, we shall focus upon the cultural views embodied in oral epics of the Philippine archipelago and the various features of the “model of man” they convey. This emblematic figure changes according to kinship system, social organization, cosmogony and religion of the various cultural communities as found in the islands, highlands and lowlands of this country which is part of the vast Nusantara area.

The analysis I sketch is based on the *Ateneo Oral Epics Archives* that we created and built up over the last ten years of the 20th century, together with known anthropological studies. We propose to contrast several epic heroes as models of leader among three groups, namely the Talaandig-Bukidnon in Northern Mindanao, the Palawan Highlanders of Southern Palawan and the Sama Dilaut, or Sea Nomads of Tawi-Tawi, in order to bring out the distinctive features and, eventually, the constants characterizing them.

The Boat, the Stone, and the Mountain in the Malay World

Elena V. Revunenкова

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

This paper contains the analysis of deeply interconnected images of the boat, the stone and the mountain in the traditional cultures of different peoples in Nusantara. The triad “boat-stone-mountain” is one of the most stable ideological stereotypes among the peoples in the Malayo-Indonesian world, and has many parallels and analogies in many traditional cultures worldwide. These images come from very ancient times and became most important symbols of the aboriginal

culture. They are deeply impressed in almost all the aspects of the local society both on the shores and on the highest mountains. One can see the triad in the social structure and in the religion, in the mythology and ritual, in the folklore and literature, and in the art and handicraft.

Ifugao Epic Story “Aliguyon nak Binenwahan”: Plot Structure, Anthroponymy and Toponymy

Maria V. Stanyukovich

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

The paper aims to create a formalized paradigm for description of Philippine hudhud epics on an onomastics level. Using the hudhud plot structure developed in 1983 in her PH.D. (to appear in a book “Male world through the eyes of women”), the author describes hudhud characters acting in epic space which is relevant to each category of personages. The epic heroes are organized into four groups, three of which are based on kinship ties. Groups A, B and C represent main characters; the core of each group is a male hero and a female heroine, his sister. Heroes of the first two groups are positive and nearly identical by function and characteristics. The third group is represented by negative personages, unworthy rivals of positive characters. Group D is composed of various ‘odd’ personages that often demonstrate mythological non-human traits.

The paper gives a detailed description of functional role and characteristics of each individual (i.e., bearing a personal name) personage in an unpublished text of Ifugao hudhud epic, recorded in 1993, transcribed and translated into English by Lourdes Dulawan (text is deposited in Ateneo de Manila epic archive, created by Nicole Revel).

The structure of a personal name formula in hudhud, as opposed to spoken Ifugao language, is discussed.

Hudhud toponyms are equally described, each with its functional role and characteristics. Finally, the table demonstrates the range of movements of every hudhud character within epic space in personal name/toponym correlation.

Some preliminary ideas on the origin of main hudhud toponyms are proposed.

If applied to other epic texts, the paradigm of hudhud onomastics description developed in this paper will give valuable material for the

issues of regional culture variations within the hudhud-singing geographic area. The author also believes that proper mapping of hudhud onomastics will be of help for discussion of complicated issues of the historical migrations in the Cordillera of Northern Luzon.

The Theory of Human Souls in Chinese Novels of VII–X c.

Alexandr G. Storozhuk

School of Asian and African Studies

St. Petersburg State University

Beliefs concerning human souls appeared in China before the emergence of Taoism. Taoist mystics, however, were those who created a system of the beliefs in souls and supported the beliefs with an appropriate theoretic basis. According to the Taoist theory there are two groups of human souls: 3 *hun* souls, residing in livers, and 7 bodily souls, residing in lungs. Besides those, two spirits exist, corresponding with two basic concepts yin and yang. Yang spirit *shen* is located in the heart and imparts wisdom to a person. Yin spirit *ling* dwells partially in the spleen and partially in the third eye area. The authors of the “Chuanqi” Tang novels, mainly genuine Confucian officials, used some aspects of this theory in the plots of their works.

This paper develops the following points: 1) Tang novelists believed the aggregate of human souls to be a complete double of a person, which can be seen as apart and can exist on its own without the flesh cover; 2) Possibility of independent existence of the soul is determined by the state of *qi* energy of a person; 3) One can leave his flesh and travel in the soul in the case of intense emotion and/or a firm intention.

The Indonesian Orthodox Church in its Historic and Cultural Character

Elena A. Cherepneva and Nikolay A. Tolmachev

Institute of Oriental Studies

Russian Academy of Science

Moscow;

Russian Federation Embassy

Jakarta

The paper discusses the problems of the Indonesian Orthodox Church in its historic and cultural characters. The authors mention that the history of Orthodoxy in Indonesia in 20th century started from the two Russian emigrants’ parishes that existed in Java in the 1920-1940s. The paper treats about propagation of Orthodoxy among the Indonesians by Archimandrite Daniel (Byantoro) from the late 1980s,

and the following establishment of the Orthodox Church, which was duly registered by the Indonesian government. The authors show how in the Church consolidation internal differences developed which finally resulted in separation into three structures. The authors also consider the chances of resolving these differences and creation of a unified Church structure.

III. Anthropology • Ethnography • Ethnic History

The *Kate* Holiday of Chams in Vietnam: the Tradition and the Present

Vadim R. Atnashev

Northwest Academy of Public Administration

St. Petersburg

The paper is written after the author's visit to Phan Rang region (Ninh Thuan province, Central Vietnam) where the most famous holiday of the local Cham people takes place annually. Formerly, Phan Rang was one of the main centres of the Cham kingdom of Panduranga with Hinduism as its state religion. Nowadays, Cham Hinduists continue to get together around their main shrines towers (*kalans*) devoted to kings Po Rome and Po Klong Garai. The former lived in the XIIIth century, the latter in the XVIIth century.

The paper depicts different stages of the worship in front of and inside temples. The ceremonies are held by a Hinduist clergy that washes, covers king's *mukhalinga* with special sacred robes and a royal parasol, then offers donations, chanting hymns to the accompaniment of traditional instruments. The next day each Hinduist village and each family sacrifice some food and wine to gods (usually to patron saint of village) and pray for ancestors. Unfortunately, in recent years the Kate gradually has become a local official event with the presence of functionaries and police.

Notes for an Ethnohistory of the Southern Cordillera, Northern Luzon: A Focus on Kalanguya

Patricia O. Afable

The Smithsonian Institution

Washington

This paper briefly outlines the ethnohistory of the southern section of the Cordillera Central in Northern Luzon. Based primarily on

oral history and archival sources, it focuses on the languages, their speakers, the social groups they form, and communication across linguistic lines in general. Studying cultural history and delineating “ethnic groups” in this region is especially problematic because the rate of multilingualism is high; people who speak the same language are distributed among several political units; and, on the whole, cultural, linguistic, and social boundaries do not coincide. The crystallization of social groupings into “ethnic groups” largely resulted from American administrative decisions about “tribal” divisions, some of which had been set forth in the late Spanish period. As in many highland regions in the Philippines, ethnic self-identification is primarily a 20th century phenomenon. The example given here of the recent rise of a Kalanguya ethnolinguistic group emphasizes regional communicative contexts in the study of local and ethnohistory. At the same time, it seeks to highlight insider-outsider perspectives and studies of external relations of different regions within the southern Cordillera.

(Paper translated from English into Russian by Maria V. Stanyukovich)

The Principle of ‘Hidden Representations’ in the Traditional Polynesian Art

Pavel L. Belkov

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

“The principle of ‘hidden representations’ in the traditional Polynesian art” is an attempt to apply A.L. Kaepler’s study of Tongan barkcloth designs to Rapa-Nui kohau rongorongo symbols. According to the author, the kohau rongorongo system should be understood only as an integral part of the oral arts. It is a system of “mythogrammes”. From this point of view, the problem consists in understanding (not reading) the Rapa-Nui “texts” as a cultural form related to other Polynesian visual arts. For example, a similar principle may be applicable to Hawaiian feather capes’ designs.

Bronze and Iron Ages in Thailand According to New Archaeological Discoveries

Elena V. Ivanova

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

The author, using new information based on results of recent archaeological expeditions in Thailand (primarily reported by Charles Higham and Rachanie Thosarat in their monograph “Prehistoric Thailand”), discusses the ways in which Bronze and Iron ages could have originated there.

Early New Guinean Fund in the Museum of Anthropology and Ethnography (Predating the N.N.Miklouho-Maclay Collection)

Vladimir N. Kislyakov

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

This paper is dedicated to the earliest New Guinean ethnographic objects (1826 et al), obtained by MAE before 1886. The author gives a brief history, describing the gathering and the composition of this collection. Before Maclay’s later collections were transferred to the Museum, a large body of materials, including weapons, house wear, tools and others were received. These already permitted a good understanding of the traditional culture of New Guinea natives. In the 1890^s collections of Miklouho-Maclay (1846–1888) were acquisitioned by the MAE. Then New Guinean collection became one of most valuable in the Museum.

Indonesians, American Indians, and the Plesiomorphic Mongoloids of Western Siberia

Aleksandr G. Kozintsev

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

The totality of biological evidence concerning the affinities between populations of the Eastern (Australo-Mongoloid) human clade suggests that the evolutionary rates within this clade were quite variable. While

being unrelated by origin, Southeast Asian Mongoloids, American Indians, and Uralian-speaking (Ob Ugrian and Samoyed) groups of Western Siberia were sometimes viewed as plesiomorphic, i.e. retaining features characteristic of the relatively early stages in the evolution of the Mongoloid clade. Also, Siberians such as Kets were believed to display either an “Americanoid” or a Southern Mongoloid tendency. To test these ideas, data on metric and nonmetric traits in 37 Asian and American cranial series were integrated by means of multivariate analysis. The 1st Integral Principal Component (IPC 1) shows Indonesians, American Indians, and Western Siberians to be neutral on the European to Northern Mongoloid vector. On IPC 2, which is a measure of plesiomorphy versus apomorphy, American Indians and Indonesians are the most plesiomorphic (evolutionary conservative), most European-derived groups and Northern Mongoloids are the most apomorphic (evolutionary advanced), and Western Siberian Uralians and Kets are intermediate and thus quite plesiomorphic by the Northern Eurasian standards. Because Kets are close to Uralians, the specifically Southern Mongoloid tendency is out of the question. IPC 3 measures the “American Indian” tendency, which may be present in one prehistoric Siberian group (Okunev people) and in one modern Siberian group (Sagay Khakassians), but not in Kets.

***Kahulunan* — Familia. A Javanese-Latin Parallel**

Sergey V. Kullanda

Institute of Oriental Studies

Russian Academy of Science

Moscow

Old Javanese kinship terms deriving from the word *hulun* ‘slave; bondman’ have long been a matter for debate. Particular emphasis has been placed on the Old Javanese title *ḍrī kahulunan*. Unfortunately, it is only sparsely attested both in epigraphy and literature, which makes its interpretation difficult. The relevant contexts enable one to consider *ḍrī kahulunan* as a title of a woman of the royal family, probably the dowager queen. They, however, do not explain why such a high title derived from the word meaning ‘slave; bondman’. Therefore, recourse to comparative cultural-anthropological materials unrelated to Early Java is necessary to evaluate the Old Javanese usage. As to similar phenomena in other traditions, Latin *familia* is a striking parallel to Old Javanese *kahulunan*. (It is worth noting that there is yet another derivative of the word *hulun*, namely *pahulunan*, meaning approximately nephew or niece; younger relative.’ Hence it follows that

Old Javanese lexemes deriving from *hulun* had something to do with kinship terms as it was also the case with Latin *familia*.)

The Latin word, usually translated as family, derives, like its Old Javanese counterpart, from the word meaning 'slave' cf. Oscan *famel* 'id'. Thus, one is entitled to suggest that the meaning of Old Javanese *kahulunan* was similar to that of Latin *familia*, i.e. 'extended family' or 'agnatic group'. The proposed approach gives an insight why both a kinship term (*pahulunan*) and a royal title (*ōri kahulunan*) could have been derivatives of the word *hulun* 'slave; bondman'.

The Long Distance Navigation Knowledge of Pacific Islanders

Arina A. Lebedeva

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

The paper deals with ocean navigation by traditional Pacific peoples. The estimation of their methods of orientation in the sea by scientists varies widely. Such authorities as A. Sharp and K. Akerblom suppose that seamen could not determine exact coordinates, especially longitude, without instruments. It is clear, that peoples of Oceania had no abstract system such as a system of coordinates or a system of horizon division. Pacific sailors knew the general direction towards a particular island. Their methods were immediately based on astronomic, hydrological and meteorological knowledge. This system was rather cumbersome, but was not inexact. In order to estimate the level of development of the Pacific navigation, we need not mechanically compare it with European knowledge. Differences between both systems are very strong.

Javanese Petruk and Russian Petrushka

Alexander K. Ogloblin

School of Asian and African Studies

St. Petersburg State University

Features of parody and Bakhtin's carnivalism are present in plays of the Javanese folk-lore theatre (*wayang purwa*) where the clownish character Petruk appears as a king and then returns to its permanent position of *panakawan*, a humorous servant and a potent companion of sublime hero characters in serious plots. The carnivalism is also notable in the Petrushka character of Russian traditional puppet performances, but its parodicity has, if any, a more general reference (the similarity of both names is a curious coincidence).

The Malay Kinship System as Endless Problem in Kinship Studies

Vladimir A. Popov

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

The article is devoted to the Malay (or Generation) type of kinship systems, which has no bifurcation and linearity, and has only 5-6 kinship terms (it is the most simple pattern among the types of kinship systems). L.G. Morgan considered the Malay type as initial stage, and Turano-Ganowan type as secondary stage in an evolution of kinship systems. But W.H.R. Rivers demonstrated the Malay type as secondary stage, as result of the oversimplification of the Turano-Ganowan type of kinship systems. At the same time R.H. Lowie discovered the Bifurcate-Collateral type and he considered it as initial stage. P. Kirchoff also thought that the Bifurcate-Collateral type (type A) was initial, but that the Malay type was final stage. We now discuss a hypothesis of a most ancient (preclassificatory) type of kinship systems, which combines some characteristics of the Bifurcate-Collateral type in the first ascending generation with traits of the Generation (Malay) type in the zero generation.

Sociological explanations of specificity of the Malay type (the punalua hypothesis by L.G. Morgan, the gentile version by D.A. Oldenroge, and the idea by M.V. Kryukov about an extreme conditions of forced endogamy) are unsatisfactory.

The Chinese Community in Malaysia (Some Aspects of Development)

Aleksandr M. Reshetov

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera)

Russian Academy of Science

St. Petersburg

The Chinese community in Malaysia developed for many centuries and still remains a unity with its own ethnic identity, conscience, culture and language. These people call themselves *hua*. The Chinese formed their community as an independent ethnic unity, which in spite of certain Malay-Chinese contradictions, became a component of the Malaysian nation. At the beginning of the XXIst century the majority of the *hua* Chinese regards Malaysia as its homeland.

The International Conference “Shadow-Play as an Element in the Development of Civilization” (Kuala-Lumpur, July 1–2, 2004)

Inna N.Solomonik

Museum of the Central Puppet Theatre named after S. Obraztsov
Moscow

The paper deals with a detailed description of the international conference “Shadow-play as an element in the development of civilization” (Kuala-Lumpur, July 2004). The author states that in contemporary Malaysia flat leather puppet skills show considerable deterioration. In Malaysia the *vayang* is less important than in Indonesia.

East Timor during the Crisis (1999–2001)

Henny Saptatia

Faculty of Journalistics
St. Petersburg State University
St.Petersburg — Jakarta

The author, a journalist from Indonesia, tells in detail how she took part in dramatic events of the Eastern Timor independence struggle. She writes with many particularities what exactly she had been experiencing in fulfilling her professional duty of a journalist specializing in international problems.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М.В. Станюкович.</i> Нашим учителям	11
Список основных печатных работ доктора исторических наук <i>Е.В. Ревуненковой</i> (составитель — <i>Т.И. Шаскольская</i>)	14
Список основных печатных работ доктора филологических наук, профессора <i>А.К. Оглоблина</i>	29

I. ЯЗЫКИ

<i>Н.Ф. Алиева.</i> Структурная эволюция малайского языка. Соотношение средств синтетизма и аналитизма в разных текстах	48
<i>Е.А. Бакланова.</i> Обзор работ о заимствованиях в тагальском языке	59
<i>Т.В. Дорофеева.</i> Преподавание индонезийского/малайского языков в странах мира	78
<i>В.В. Касевич, И.И. Ким.</i> Фонетика и грамматика: типологические аспекты (на материале китайского и бирманского языков)	92
<i>О.Ю. Крайнюк.</i> Лексические различия между индонезийским и малайзийским языками	97
<i>Ю.Ю. Крылов.</i> Обозначение стран света в некоторых языках Юго-Восточной Азии и Океании	100
<i>Ю.А. Ландер.</i> 'Слово' и 'язык' в языках Нусантары	116
<i>Е.В. Швеиц.</i> О переводе русских реалий на индонезийский язык (на материале пьесы <i>А.П. Чехова</i> «Вишневый сад»)	129
<i>С.Е. Яхонтов.</i> Глоттохронология и степени вежливости в яванских языках	134

II. ФОЛЬКЛОР, ЛИТЕРАТУРА, МИФОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ

- М.Ф. Альбедиль.* О мифологичности индуизма 144
- С.В. Банит.* К вопросу об историчности исторических шаирав 151
- Ю.Е. Березкин.* Тихоокеанский и центральноевразийский
компоненты америндейских мифологий 160
- М.А. Болдырева.* К интерпретации одного стихотворения
Ситора Ситуморанга 180
- Nicole Revel.* Heroic Characters as Models of Leader
in Philippines Oral Epics 186
- Е.В. Ревуненкова.* Лодка, камень, гора в малайском мире 209
- М.В. Станюкович.* Эпическое сказание ифугао «Алигуён, сын
Бинунахена»: сюжет, персонажи и топонимы 223
- А.Г. Сторожук.* Представление о человеческих душах
в китайской новелле VII–X веков 244
- Е.А. Черепнева, Н.А. Толмачев.* Православие в Индонезии:
история и этнокультурные особенности 258

III. АНТРОПОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

- В.Р. Атнашев.* Праздник Кате тямов Вьетнама:
традиция и современность 268
- Патриция Окубо Афабле.* Очерки этнической истории
Южной Кордильеры Северного Лусона:
народ калангуя (Kalanguya) (перевод М.В. Станюкович) 277
- П.Л. Белков.* Принцип «скрытого образа»
в традиционном полинезийском искусстве 303
- Е.В. Иванова.* Бронзовый и железный век на территории
Таиланда в свете последних археологических открытий 313

<i>В.Н. Кисляков.</i> Ранний коллекционный фонд МАЭ по Новой Гвинее (до поступления коллекций Н.Н. Миклухо-Маклая)	324
<i>А.Г. Козинцев.</i> Индонезийцы, индейцы и протоморфные монголоиды Западной Сибири	355
<i>С.В. Кулланда.</i> KAHULUNAN — FAMILIA (Яванско-латинская параллель)	361
<i>А.А. Лебедева.</i> О навигационном искусстве народов Океании	365
<i>А.К. Оглоблин.</i> Яванский Петрук и русский Петрушка	372
<i>В.А. Попов.</i> Малайская система родства: вечная проблема kinship studies	380
<i>А.М. Решетов.</i> Китайская община в Малайзии (некоторые аспекты исторического развития)	386
<i>И.Н. Соломоник.</i> Международная конференция «Теневого театр как элемент развития цивилизации» (1–2 июля 2004 г., Куала Лумпур, Малайзия)	400
<i>Henny Saptatia.</i> East Timor during the Crisis (1999–2001)	404
English Abstracts	411

ИНДОНЕЗИЙЦЫ И ИХ СОСЕДИ

Festschrift Е. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину

Маклаевский сборник

Выпуск 1

Ответственный редактор и составитель
М.В. Станюкович

Редактор М.В. Гиенко
Верстка Н.А. Пашковской

Подписано к печати 29.12.2008
Формат 60 × 84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура SchoolBook. Печать офсетная.
Тираж 300 экз. Усл. печ. л. 26. Уч.-изд. л. 27.
Заказ № 1050.

МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24



Студенты Восточного факультета ЛГУ (сейчас СПбГУ)
после заседания Студенческого научного общества.
Слева направо: Додар Мирзоев, Светлана Левина (Невелева),
Леонард Герценберг, Александр Оглоблин, Никита Гуров.
Ленинград. 1958 г.

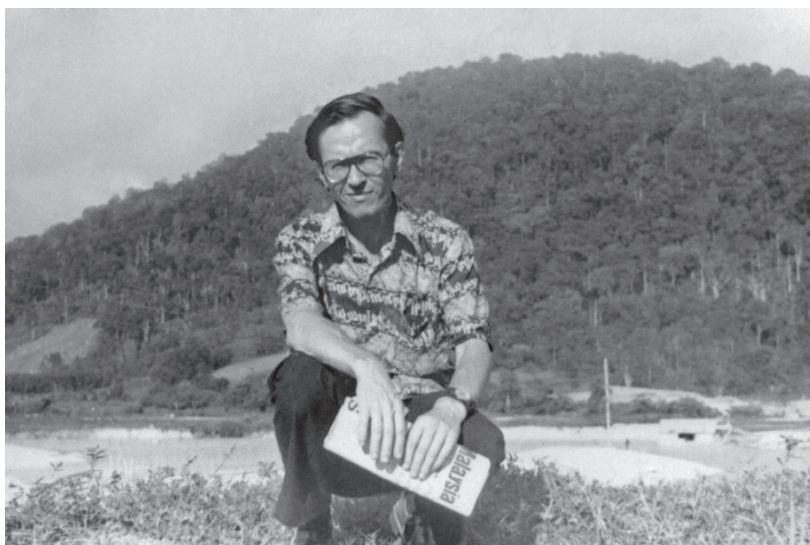


Со студентами кафедр иранской и индийской филологии
Восточного факультета ЛГУ (сейчас СПбГУ)
Леонардом Герценбергом и Владимиром Ламшуковым.
Ленинград. 1959 г.



Группа студентов и преподавателей отделения индонезийской филологии
Восточного факультета ЛГУ (сейчас СПбГУ).

Слева направо: Георгий Иванович Прокофьев (преподаватель),
Людмила Макаренко (выпуск 1960 г.), Людмила Уханова (выпуск 1960 г.),
Елена Ревуненкова (выпуск 1961 г.), профессор Усман Эфенди (Индонезия),
Игорь Братусь, Александр Рогожин (студенты),
Алефтина Белянская (выпуск 1960 г.). Ленинград. 1962 г.



**А.К. Оглоблин. Малайзия, штат Перак.
Старые оловянные прииски. 1978 г.**



С Еленой Ясиди на побережье в пригороде Джакарты. Индонезия. 1999 г.



В семье тоба батаков. Тарутунг (Суматра). 1999 г.
Фото Е.В. Ревуненковой



С учеными, журналистами, работниками здравоохранения и деятелями церкви перед отъездом из Индонезии. Стоят (справа налево): Маргарет Дхарма Анкюв — пастор, Ихроми — доктор философии, профессор, Мариани Ситуморанг — менеджер в области здравоохранения. Сидят (справа налево): Омас Симатупанг — доктор антропологии, профессор, Е.В. Ревуненкова, Анни Берта Симамора — журналистка. Джакарта. 1999 г.



Участницы похоронного обряда. Суматра. Деревня в окрестностях Порсеа. 1999 г. Фото Е.В. Ревуненковой



В доме тоба батаков. Тарутунг (Суматра). 1999 г.
Фото Е.В. Ревуненковой



Тоба батакская семья. Тарутунг (Суматра). 1999 г.
Фото Е.В. Ревуненковой



Батакская женщина за традиционным ткацким станком. Деревня
Лумбонсингиан. Окрестности Тарутунга (Суматра). 1999 г.
Фото Е.В. Ревуненковой



Батакские женщины несут на голове мешки, полные зерен риса. Окрестности Тарутунга (Суматра). 1999 г. Фото Е.В. Ревуненковой



С лингвистом Агусом Салимом и его женой Ирэнной после конференции в гостях у А.К. Оглоблина. Санкт-Петербург. 2003 г.



Пастор Роберт Бутарбутар в Музее батакской культуры. Остров Самосир. Суматра. 1999 г. Фото Е.В. Ревуненковой



С Ахмадом Суджайи — студентом филологического факультета СПбГУ.

В настоящее время Ахмад — преподаватель русского языка
в Индонезийском Университете в Джакарте. Санкт-Петербург. 2003 г.



С участницами обряда выбора невесты. Индонезия. Остров Бутон.
Город Баубау. 2005 г.