

МАГИЧЕСКИЕ ЖЕЗЛЫ БАТАКОВ СУМАТРЫ¹

«Княжеская дочь из знатного рода, предназначенная в жены соседнему князю, полюбила простого батака. Отец не хотел слышать об этом и намеревался принудить ее к браку с юношей, равным по рождению. Поэтому в день свадьбы несчастная девушка бежала в лес. Все мужское население с семьей имевшимися в городе собаками предприняло поиски беглянки. В гуще девственного леса одна за другой были съедены тиграми и змеями шесть ишек. Седьмая собака также исчезла, но после долгих поисков ее нашли полуживой от голода, сидящей на дереве с исчезнувшей девушкой. Отец велел ей сойти вниз с дерева, но дочь отказалась и сказала ему, что если ей не будет позволено выйти замуж за избранника, то она предпочтет собаку молодому князю и умрет с голоду. Отец, тронутый такой любовью и стойкостью, уступил. Молодой батак получил свою возлюбленную, которая претерпела столько горя и страданий, и был очень счастлив с нею. Впоследствии он стал могущественным князем и великим жрецом; в знак своей власти он сделал себе жезл и вырезал на нем всю историю страданий своей жены»². Так звучит один из многочисленных батакских мифов, объясняющих происхождение жреческого жезла (*tunggal panaluan*). Еще в XIX в. в результате усиленного внедрения христианства батакские жезлы исчезли, перекочевав в этнографические музеи европейских стран: Голландии, Германии, России, — или сохранились втайне в самых отдаленных уголках страны, а мифы о них продолжают свою жизнь в записях ученых и в старинных батакских рукописях [Voorhoeve 1968: 369–370].

Даже при первом взгляде на искусно вырезанные причудливые изображения жезлов *tunggal panaluan* (табл. I; рис. 1) легко представить себе, как могли они обрастать легендами и порождать мифы. Каждый жезл — это образец деревянной пластической скульптуры, в ряде случаев отполированный до блеска (№ 2318–20, 23, 25), а нередко покрытый патиной от долгого употребления (№ 855–207; 2318–24). Вся композиция жезла, полностью подчиненная назначению вещи, построена по вертикали, ярусами и четко распадается на две части: верхнюю, чрезвычайно насыщенную многофигурными скульптурными группами, и нижнюю — более разреженную (табл. III, 1, 2). Скульптурные группы верхней части состоят, в свою очередь, из сложных соединений человеческих и звериных фигур, переплетающихся друг с другом, перерастающих друг в друга (принцип инкорпорации; № 2318–19) или нанизанных друг на друга (принцип инкатенации; № 855–207). Объемные человеческие изображения выполнены с характерной геометризированной трактовкой черт лица, с непропорционально большой головой (табл. II). Животные переданы в более стилизованной, условной манере, особенно подчеркнутой у полиморфной скульптуры. Композиция

¹ Впервые опубликовано в: Культура народов Зарубежной Азии. Л., 1973. С. 183–200. (СМАЭ. Т. XXIX).

² Оп. колл. № 855. Стр. 18–20 (запись собирателя, перевод Л. Э. Каруновской).



№ 855-207

№ 2318-23

№ 2318-20

№ 381B2

№ 2318-22

№ 2318-24

№ 855-209

№ 855-208ab

Таблица I — Батакские жезлы

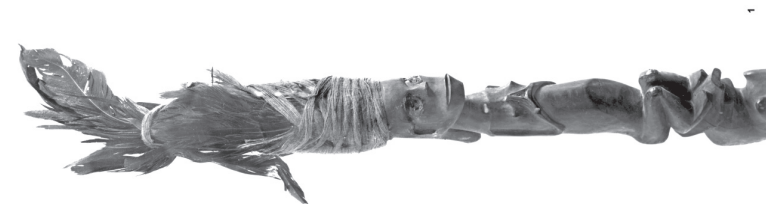


Рис. 1. Жезл, имеющий форму зигзага (№ 381В1)

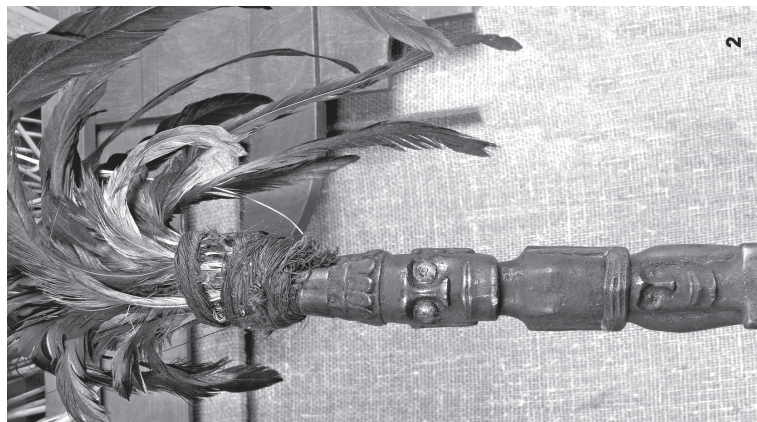
жезла может быть рассмотрена с разных точек зрения, причем при круговом обзоре скульптурные группы меняют свои формы, а элементы одного изображения гармонично вписываются в ритм следующей внизу фигуры или подключаются к ней (круглая скульптура). Особая экспрессивность отдельных деталей композиции создается сочетанием объема и плоскости, выпуклых и вогнутых поверхностей. Объемные скульптуры построены по принципу инкаленации (№ 855-207), а плоскостные — по принципу инкорпорации (№ 2318-19; табл. III). Отдельные симметричные детали композиции, а также двойной ритм: чередование более крупных симметричных членений или отсеков, внутри которых в свою очередь чередуются более мелкие членения (рисунок на жезле № 2318-24), — создают одновременно уравновешенность и динамичность «остановленных форм» (рис. 2). Чередование фигур людей и животных, антропоморфных и зооморфных, симметрия в изображении, зрительно выраженный ритм линий (например, сочетание согнутых торсов и ног в рисунке на жезле № 2318-20; рис. 3) — все эти определенные законы изобразительного искусства, примененные в жезлах, придают орнаментальный строй рисунку, а общему ритму композиции — декоративный характер. Взятые вместе ритмически организованные детали композиции образуют самостоятельный узор, приближающийся к орнаменту.

У батаков имеется и другой тип жезла, гораздо проще по резьбе, — *tungkot malekat* (табл. I, № 855-209, 381В2). Это цилиндрический посох с отверстием в верхней части, пробкой для которого служит изображение всадника на лошади.

Изучение системы художественных средств, сочетающих в себе выразительность объема и плоскости, ритмико-орнаментальных изображений, элементов декоративности и других компонентов, позволит, вероятно, выявить ряд важных закономерностей в деревянном пластическом искусстве батаков. Однако



1



2



3



4

Таблица II. Верхняя часть багакских жезлов.
1 — № 855-207; 2 — № 38 IV1; 3 — № 2318-20; 4 — № 2318-23

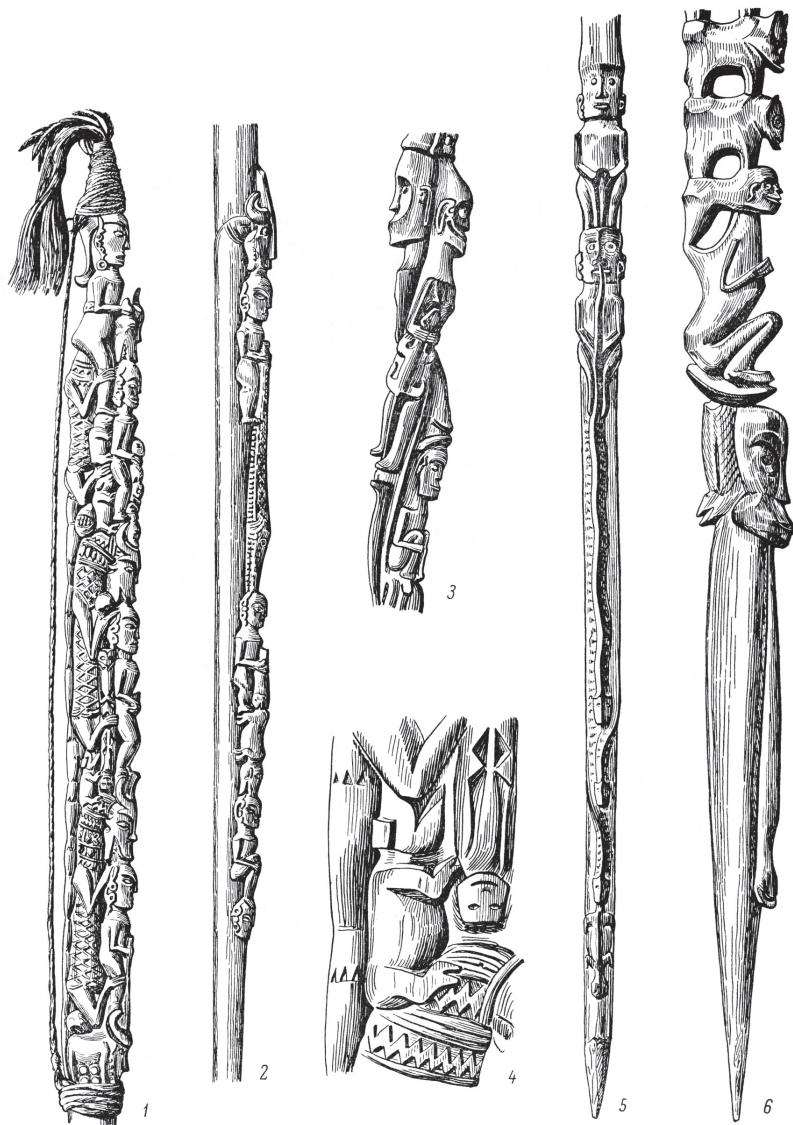


Таблица III. Детали композиции жезлов.

1 — верхняя часть жезла (№ 2318-19); 2 — нижняя часть; 3 — изображение ящерицы (№ 381B1); 4 — изображение собаки (№ 2318-19); 5 — изображение змеи (№ 2318-19); 6 — изображение кабана (855-207)



Рис. 2. Чередование симметричных членений (№ 2318-24)



Рис. 3. Ритм линий (№ 2318-20)

скульптура жезлов прежде всего интересна не только своей художественной организацией, но и тем, что в ней произошло слияние изобразительной и религиозно-магической, культовой стороны. Но с этой точки зрения начали изучаться не сами жезлы, а мифы о них³. В первой половине XX в. исследователи — приверженцы натуралистической школы в мифологии — С. М. Плейт, И. Х. Меервальдт, К. А. Опхайзен, М. Яустра [Pleyte 1894: 123–134; Meerwaldt 1902: 297–302; Orhujisen 1912: 82–103] и др., собирая, публикуя и пристально изучая мифы о возникновении жезлов, пытались трактовать их композицию как отражение природных сил, а в изображениях на жезлах они видели конкретные персонажи мифов. Эти ученые из мифологии стремились вывести происхождение, назначение и функции жезлов. Обобщающую работу по мифотворчеству, связанному с жезлами, сделал Х. Решке. Он изложил пять основных версий мифа в нижеследующей схеме и подробно зарегистрировал их отличия [Reschke 1936: 319–336].

Основное внимание ученые сосредоточили на этимологических толкованиях имен главных героев мифа — близнецов си Аджидонда Хатахутан (брат) и си Тапи Раджа на Уасан или Бору Тапи на Уасан (сестра), а также на мотивах инцеста и божьей кары за преступную связь. Но у сторонников натуралистической школы в мифологии не было единого подхода к конкретной интерпретации мифов, ибо каждый из них брал за основу одну, важную с его точки зрения версию и из многозначных батакских слов выбирал главные, по его мнению, значения. Меервальдт первый обратил внимание на значение слов, составляющих имена главных героев, считая, что этимология имен является руководством для мифолога, так как способствует сохранению точного смысла мифа или легенды. Имя брата Меервальдт истолковывает как «колдовское средство, падающее с неба» исходя из значения слов *аджу* — «колдовское средство», *донда* — «палка», *хатахутан* — «страх». А имя сестры по этимологии Меервальдта имеет значение «дающая воду» [Meerwaldt 1909: 297–302]. В близнецах Меервальдт видел персонифицированные образы дождя и молнии, опираясь также на батакскую легенду, в которой сильный дождь и молния считались близнецами [Meerwaldt 1902: 307–308]. Сам жезл Меервальдт рассматривал как символ молнии, поражающей землю. При этом он буквально понял назидательный смысл мифа, выраженный в заключении: «...так как приросшие к дереву существа погибли внезапно, то, следовательно, дух их способен уничтожить врага и прекратить засуху». Именно такую последовательность Меервальдт и устанавливает, выделяя две функции жезла, хотя из его интерпретации мифа следует обратный порядок возникновения функций: сначала функция вызывания дождя, а потом — устрашения врага. Точку зрения Меервальдта развил далее Х. Керн, который сравнивал жезл с индийской *ваджрой* — оружием Индры — и пришел к выводу, что индийцы и батаки совершенно независимо друг от друга стали считать молнию волшебным оружием, караю-

³ Мифы и легенды о жезлах в связи с проблемой группового брака затронула в своей статье Л. Э. Каруновская [Каруновская 1936: 354–361].

щим врага [Kern 1902: 155]. Взгляды Меервальдта и Керна подверглись серьезной критике со стороны Опхайзена, но все с той же позиции натуралистической школы. Опхайзен критикует не метод Меервальдта, а неубедительность его этимологических изысканий. Он исследует первую версию мифа по схеме Меервальдта, противопоставляет ей свою трактовку имен, беря за основу другие значения тех же самых слов в батакском языке: *си Аджи Донда Хатахутан* означает, по мнению Опхайзена, «посох, пугающий князя» (т. е. персонификация молнии), а *си Тани Раджа на Уасан* — «женщина, испытывающая жажду» (т. е. персонификация земли). Поэтому в изображениях жезла Опхайзен видит метафорическое представление о молнии и земле, а не о дожде и молнии. Подкрепление своей этимологии Опхайзен находит в следующей церемонии вызывания дождя, проводящейся с помощью жезла: «В Силиндунге в определенный базарный день *раджа на опат* («совершающий церемонию». — Е. Р.) раздаёт участникам церемонии рисовые лепешки длиной с палец; это должно означать, что в следующий базарный день пойдет дождь. В этот день на базарную площадь выносят жезл и вставляют его в землю. Раджа, упомянутый выше, — он является одновременно и жрецом — берет в руки рог буйвола, наполненный пальмовым вином, произносит молитвы и предлагает си Тани Радже на Уасан — второй главной фигуре на жезле — жертвенное питье и рогом касается губ обеих фигур. После этого часть жертвенного питья разбрызгивается по земле, а остальное выпивает сам жрец и стоящие около него высшие чиновники. Эта простая церемония еще недостаточна для того, чтобы вызвать дождь, поэтому после нее начинается большой праздник жертвоприношения с музыкой и танцами, причем с жезлами производят то же самое действие: ко рту обеих женских фигур подносят жертвенное питье» [Opuijzen 1912: 98].

Действительно, этот обряд подтверждает этимологию женского имени, которую предлагает Опхайзен, — «жаждущая», а не «дающая питье», как у Меервальдта. Кроме того, Опхайзен подробно анализирует значение имен второстепенных персонажей мифа, таких как дату Омбун Дебата, дату си Питу Тимпус, дату си Ренгунг Порминакан, дату Порманук Келинг, дату Пангпанг си Абунган и т. д., видит в них персонификацию различных природных сил и конструирует основные черты природного мифа, которые, по его мнению, скрываются за типичным мифом о происхождении жезла: «Длительная засуха. Образовалось небольшое облачко, которое созревает и превращается в тучу. Ни дуновения ветра. Обработанная земля, голая и полная желания, лежит, как прекрасная молодая женщина, готовая к зачатию <...> Наконец, появляется огненное желание. Молния сверкает из-за черной тучи (дату Аранг Дебата) и достигает земли; она раскалывает и рвет все на своем пути (си Аджи Донда Хатахутан и его сестра си Бору Сопак Паналуан). Тучи рассеиваются (дату Питу Тимпус). Слышен шум дождя, пробуждающего к жизни (дату Ренгунг Порминакан). Гремит гром (дату Порманук Келинг) <...> Зарницы не отступают от неба (дату Полунг ни бегу). Бушует сильный ветер (дату Пангпанг си Абунган). И все, дети и отцы, бросаются на землю и соединяются с ней (Бору Тапи на Уасан). В лучах

солнца падает дождь (Дари Манорус), как змея извивается по земле вода, реки выступают из своих берегов (Банггик манаек). И тогда из земли появляются первые ростки, поднимаются растения» [Orhuijsen 1912: 98].

I версия	II версия	III версия	IV версия	V версия
А. имеет 7 сыновей и 7 дочерей. Из них ДХ ⁴ и БТ ⁵ любят друг друга.	У жены князя родились близнецы ДХ и БТ.	Брат и сестра жили в деревне.	Жили на свете близнецы: мальчик ДХ и девочка БТ.	Высшее божество видит, как человечество совершает грех.
Дети достигли брачного возраста, но от брака отказались.	Родители, боясь инцеста, удаляют девочку.	Боясь инцеста, родители стремятся удалить сестру.	Рождение близнецов считалось несчастьем, их разлучают.	-
ДХ и его сестра работают на поле и вступают в связь.	Брат находит сестру в деревне дяди; возвращаясь с ней обратно через лес, брат вступает с сестрой в связь.	Брат и сестра забывают о запрете. Обреченные на смерть, они бегут в лес. По их следам бежит собака, но обратно не возвращается.	Они встречаются в лесу и, не зная о своем кровном родстве, вступают в связь.	С давних пор люди не почитали ни законов, ни обычая и жили в грехе.
Все братья и сестры стали жить вместе. За ними последовали змеи <i>легуаны</i> . На их головах выросло дерево <i>тада-тада</i> .	Брат, сестра и пять жрецов приросли к дереву <i>пиу-пиу-тангухан</i> .	После долгих поисков сестру нашли на дереве <i>донгала</i> . Внизу между двумя корнями деревьев стояла собака. В дереве живет злой дух, который притягивает все живые существа, которые касаются его.	Брат и сестра забрались на дерево с кислыми плодами и приклеились к нему. К этому же дереву приклеились хамелеон, змея, жаба, крыса.	

⁴ ДХ — сокращение имени брата си Аджи Донда Хатахутан.

⁵ БТ — сокращение имени сестры си Бору Тапи на Уасан.

После этого наступил палящий зной.	Так как все эти существа погибли внезапно, то изображения их являются сильно действующим колдовским средством. Поэтому жезлы, на которых вырезаны образы этих погибших существ, могут убить врага и прекратить засуху.	Поэтому жезлы, вырезанные из дерева, в котором содержится дух близнецов, являются средством, отвращающим зло.	Поэтому жезлы вырезаются из дерева, на котором изображены все, кто приклеен к нему.	Для порядка на земле бог создал <i>дату</i> (жреца), научил его изготавливать магические жезлы и пользоваться ими.
------------------------------------	--	---	---	--

Считая, так же как и Меервальдт, что мужские и женские изображения — это персонифицированные герои природного мифа, Опхайзен постепенно переходит от одной аналогии к другой и видит в них отражение архаичного мотива о браке между небом и землей, имеющего самые широкие параллели в греческой, римской, индийской мифологии. Если Меервальдт видит в жезле символ молнии, то Опхайзен, соглашаясь с ним, считает, что подобное представление — сравнительно позднее; оно возникло как результат перенесения свойств си Аджи Донда Хатахутана — главного героя мифа — на весь жезл. Опхайзен скорее склонен считать жезл символом земли и особое внимание поэтому обращает на железный наконечник жезла, с помощью которого он вставляется в землю: таким способом, по мнению ученого, происходит установление внутренней связи с землей, т. е. действует чисто симпатическая магия [Ophuijsen 1912: 99]. Поддерживая теорию Керна о независимом происхождении батакского жезла, Опхайзен считает, что миф о нем заимствован из Индии [Ophuijsen: 1912: 102].

Воплощение мифа в композиции жезла видел и Решке. Но он акцентирует внимание на последней, пятой, согласно его схеме, версии мифа, где говорится, что бог создал на земле жреца, научил его пользоваться магической силой жезла, на котором изображен грех, с тем чтобы этот жезл служил предостережением будущему человечеству [Reschke 1935: 186; 1936: 335, 336, 339]. Если Керн пришел к выводу, что индийцы и батаки независимо друг от друга увидели в жезле символ молнии, то Решке, будучи сторонником теории Шмидта о всеобщности идеи единого высшего божества, считает, что батаки, как и христиане, совершенно самостоятельно создали легенду о грехопадении, сходную с легендой Ветхого завета. По мнению Решке,

те ученые, которые рассматривают миф о возникновении жезла как природный, не видят, что он — лишь поздняя оболочка, за которой скрываются древние представления о вечном божестве. А жреца, которому вручен жезл, Решке возводит к образу культурного героя. Однако точка зрения Решке не нашла себе приверженцев. Среди ученых, касающихся в той или иной степени данной проблемы, установился взгляд на изображения жезла как на персонифицированных героев природного мифа, а на сам жезл — как на символ молнии и дождя. Этому мнению придерживались и такие знатоки батакской религии, как Варнек и Винклер [Warneck 1909: 132–133; Winkler 1925: 8].

Сторонники теории мифологического происхождения жезла с филигранной точностью записали мифы, связанные с жезлами, что само по себе очень важно для изучения до сих пор почти неизвестного фольклора батаков. Кроме того, они детально сравнили существующие версии мифов и проанализировали связь между отдельными образами и мотивами. Их попытка восстановить на основании этимологии имен первоначальное значение природных мифов была сделана достаточно осторожно и в ряде случаев имела серьезные основания, так как опиралась на обстоятельные аналогии из классической — греческой, римской и индийской — мифологии. Поэтому они внесли много нового и оригинального для того времени в трактовку конкретных мифологических мотивов. Но не вполне удачной оказалась их другая попытка: вывести из метафорического толкования мифов происхождение и функции жезлов, ибо жезлы гораздо древнее, чем мифы, созданные о них. Искусство деревянной пластики, образцом которой является наш жезл, его причудливая композиция, обилие и переплетение фигур людей и животных следует рассматривать в связи с постепенным развитием, усложнением и трансформацией религиозных представлений батаков, восходящих к глубокой древности. Широкий сравнительный материал за пределами Индонезии (ассамские народы, лушей, чины, нага, гаро) и внутри ее (жители островов Флорес, Сумбава, Ниас, Бату, Калимантан) позволяет Х. Т. Фишеру проследить основные вехи развития этого искусства [Fisher 1940: 585–610]. Учитывая общеизвестные сведения о технике изготовления жезлов⁶, Фишер особенное внимание обратил на данные, сообщенные в одной небольшой заметке, что жезлы вырезают из столбов, около которых производилось человеческое жертвоприношение⁷. Фишер подроб-

⁶ Жезл вырезается из сырой очень твердой древесины, *пиу-пиу-танггухан* (*piu-piu-tanggihan*). Ветви этого дерева имеют длинные и острые шипы, а строение волокон напоминает спущенную веревку, что придает им особую твердость [Meerwaldt 1909: 302, 309]. В самом названии дерева заключены сведения о его свойствах: *пиу* — «ссучивать веревку», *танггухан* или *танггуле* — «кислый»; кислый вкус плодов часто упоминается и в мифах.

⁷ «Пойманного врага на открытом базаре привязывают к столбу и мучают до смерти, причем каждый батак отрезает себе кусок тела несчастного, кроме рук, которые достаются как лакомый кусок начальникам. Из этого столба смерти жрец изготавливает жезл длиной от 6 до 7 футов» [Lambrecht 1869: 213].

но анализирует жертвенные столбы у названных выше народов и показывает, что они одновременно являются и столбами смерти, т. е. деревянными изображениями мертвых. Особенно подчеркивая сходство орнамента и функций даякских столбов смерти (*hampatong*), являющихся одновременно и средствами отражения злых духов, и батакских жезлов, Фишер показывает закономерность связи последних с культом умерших предков. В своей работе Фишер воспроизводит фотографию одного жезла из опубликованной ранее коллекции Бреннера [Fisher 1940: 597]. Грубую обработку и рисунок этого жезла, очевидно, можно рассматривать как промежуточный этап от изображения предков на столбах смерти к богатой орнаментации жезлов типа *tunggal panaluan*. Таким образом, Фишер установил генетическую связь между жезлами и изображениями предков. Однако между ними существует и чисто стилистическая близость. Без особых усилий можно обнаружить внешнее сходство человеческих изображений на жезле с фигурками, представляющими предков, или с теми же фигурками на батакских кораблях мертвых. Часто мы видим на жезлах изображения людей в согнутом положении или сидящих на корточках (№ 2318-20, 22; 855-207; 381В1). Подобные изображения должны были, вероятно, отражать характерную позу, в которой происходило погребение, распространенную, кстати, не только у батаков племени даири, но и на Новой Гвинее, Молуккских островах, где встречаются аналогичные изображения предков [Wilken 1912, IV: 96–98, 100, 102, 132]. Причем о каменных изображениях предков существуют те же объяснительные мифы, что и о жезлах. Их возникновение связывается с возмездием бога за связь брата и сестры [Tichelman 1937: 632]. Подобные мифы о происхождении жезлов всегда заключают в себе представление о том законченном типе жезла, который существует сейчас, и ни в одном из них не нашел отражения процесс постепенного формирования композиции жезла. Поэтому в отдельных случаях жезл мог быть иллюстрацией какого-либо конкретного мифа, но лишь на позднем этапе развития, когда сформировались все элементы его композиции. Первоначально же миф был создан для объяснения существующих изображений и рисунков [Fisher 1940: 585]. Кроме того, сторонники мифологического происхождения жезла, беря за основу одну какую-либо версию мифа, рассматривали ее как застывшую и неизменную. Они не учитывали, что различные варианты типологически сходных мифов — это результат развития батакского мифотворчества во времени, таящего в себе пласты различной степени древности: в нем сохранились и реликты древнейшего мотива инцеста, который считался повсеместно нарушением брачных законов родовой экзогамии, а следовательно, и нарушением общественной морали, и следы архаичного близнечного мифа, восходящего к системе дуальной организации [Золотарев 1964: 60, 62, 297]. Позже, в результате постепенной трансформации близнечного мифа, вырастает представление о культурном герое, которое развивается в идею бога [Золотарев 1964: 296–297]. Все эти мифологические мотивы возникали в порядке хронологической последовательности. Кроме того, есть мифы о жезлах, где вообще отсутствует мотив инцеста, зато за-

метно влияние тотемистических воззрений [Voorhoeve 1968: 370]. Таким образом, жезлы стимулировали развитие батакской мифологии, но потом она уже развивалась по собственным законам, независимо от своего источника. Эти мифы нельзя обойти при изучении глубинных процессов мифотворчества, но они не могут рассматриваться как источник происхождения жезлов.

Еще в конце XIX в. Х. Шурц установил поразительное стилистическое сходство батакских жезлов и даякских столбов смерти с некоторыми изображениями Новой Гвинеи и Меланезии, с одной стороны, и тотемными столбами индейцев Северо-Западной Америки (глинkitов, хайда, квакиютль) — с другой [Schurz 1895]. Шурц объяснял это тем, что стилистические элементы из Индонезии достигли берегов Северо-Западной Америки через связующий их мост — Полинезию, но в самой Полинезии исчезли. Естественно, что Шурц не располагал тогда многими из тех данных об искусстве народов указанных стран, которые имеются в настоящее время. Проведенное недавно сравнительное изучение стиля деревянной пластики индейцев Северо-Западной Америки и Индонезийского архипелага привело Р. Гейне-Хелдерна к заключению, что он в обеих странах происходит из одного общего источника — Азиатского материка, этим и определяется сходство изделий. Ответвление этого стиля достигло Индонезии в середине или во второй половине II тыс. до н. э. [Heine-Geldern 1966: 52]. Гейне-Хелдерн сначала назвал общий стиль *древнетихоокеанским* (*old Pacific style*), но дальнейшие исследования заставили его расширить границы распространения общего стиля и привели к выводу, что прародиной его является не Дальний Восток, а Северная Евразия. Поэтому Гейне-Хелдерн отказался от этого термина [Heine-Geldern 1966: 85]. Таким образом, вывод Шурца о движении стилистических элементов из Индонезии в Северо-Западную Америку через Полинезию был опровергнут, но факт стилистической и исторической близости между тотемными столбами и батакскими жезлами остался непоколебленным. Поэтому столь же справедливыми остаются и выводы Г. Вилкена, сделанные на основе наблюдений Х. Шурца. Он рассматривал батакские жезлы по аналогии с тотемными столбами индейцев Северо-Западной Америки как предметы, отражающие тотемистические культы, в которые позже вплелись природные мифы [Wilken 1912, III: 563–565, 568–569, 577–578; IV: 132–133]. Вилкена можно упрекнуть только в недостаточности полной характеристике культовой природы жезлов. А для того чтобы дать полную характеристику последних, нужно не только представлять себе источник происхождения самих жезлов и стиля изображений, но и выявить семантику наиболее часто встречающихся на них образов. Мы это сделаем на примере небольшой коллекции МАЭ, а поскольку многие из ее жезлов сходны с жезлами из опубликованных коллекций других стран, то вполне возможно, что выводы, сделанные на основе одной коллекции, могут относиться в целом к жезлам типа *tunggal panaluan*.

В коллекции МАЭ имеется группа жезлов, которые очень близки по своей художественной манере, — они все выполнены по принципу инкор-

порации (№ 2318-19, 20, 22–24); есть и жезл, резко отличающийся от них (№ 855-207), выполненный в манере инкатенации, а также жезл (№ 381В1), имеющий форму зигзага (рис. 1). Жезлы первой группы имеют между собой незначительные отличия по количеству изображаемых фигур, порядку их расположения, ритмической организации. Но при всех различиях, более существенных между двумя группами жезлов и менее существенных внутри одной группы, в них легко выделяются постоянные компоненты, придающие явно выраженную стилистическую устойчивость всей композиции и сближающие все жезлы типа *tunggal panaluan*. К числу постоянных элементов композиции относятся человеческие изображения, о которых уже говорилось. Среди множества животных форм, подчас трудно поддающихся определению из-за своего крайне условного, стилизованного изображения, четко выявляется несколько постоянных образов: ящерица, змея, крокодил, буйвол, собака, кабан. Проследим, какое значение может иметь каждое из этих изображений на жезле.

Ящерица (табл. III, 3). Во всем малайско-полинезийском мире ящерица почитается как священное животное. В Полинезии — это природное божество, к которому обращаются, чтобы вызвать ветер, солнце, хорошую погоду или победу на войне, удачу в рыбной ловле [Wilken 1912, IV: 135–136, 140–142, 145]. В Индонезии, Меланезии и Микронезии ящерица олицетворяет собой духов-покровителей [Wilken 1912, IV: 142, 145, 148, 149, 151]. Что же касается батаков, то изображение ящериц встречается у них не только на жезлах, но и на фигурках, представляющих предков, на священных рогах, а также на обычных предметах — оружии, поясах, предметах домашнего обихода, где мотив ящерицы выполняет чисто орнаментальную функцию. Известно, что батаки, так же как и малайцы, считают одним из своих предков варана и почитание этого вида ящерицы носит у них тотемистический характер. Кроме того, ящерица у батаков — это воплощение духа среднего мира⁸, который властвует над землей и к которому обращаются с просьбой об урожае [Niemann 1879: 280]. В названии этого духа — *boraspati ni tano* — слились два слова: санскритское *br̥haspati*, имеющее в числе многих значений и имя бога мудрости, и батакское *tano* — «земля». Очевидно, под влиянием индуизма ящерица стала обозначать не просто земледельческое божество, но и явилась символом мудрости. Однако последнее представление о ящерице у батаков носит более скрытый характер, чем, например, у балийцев, где богиня мудрости Сарасвати выступает в облике ящерицы [Wilken 1912, IV: 153–155], но можно предположить, что ассоциация ящерицы с понятием мудрости также нашла свое отражение на изображениях жезла, являющегося орудием мудрого жреца, способного при его помощи изменить погоду или уничтожить врага.

Змея. Изображение этого пресмыкающегося является столь же распространенным, как и ящерицы. Чаще всего рельефное изображение змеи

⁸ О понятии верхнего, среднего и нижнего миров в космогонии батаков см.: [Stöhr, Zoetmulder 1965: 57–60].

встречается в задней части жезла (табл. III, 5), иногда это две расходящиеся в стороны змеи (№ 2318-20, 24) или змеи, обвивающие человеческие фигуры (№ 381В1; рис. 1). На одном жезле змеевидный рисунок образуется от соединений хвостов буйволов и крокодилов (№ 2318-22). Обычно считалось, что культ змей появился в Индонезии вместе с распространением индуизма [Pleyte 1894: 95]. Батаки действительно испытали большое воздействие индуистской мифологии, особенно космогонической и космологической, связанной со змеями [Pleyte 1894: 95–100]. Батаки, так же как и даяки, яванцы, балийцы, восприняли индийское слово для названия змеи в космогонических мифах — *нага*. У батаков Нага Падоха — это главное божество нижнего мира, на котором держится земля и которое вызывает землетрясения [Stöhr, Zoetmulder 1965: 53]. В то же время народы Индонезии, никогда не соприкасавшиеся с индуистскими культурами, считают змею божеством, воплощением добрых или злых духов, своим тотемом, обращаясь к ней, как к оракульному животному [Pleyte 1894: 100]. Более того, культ змей, характерный для всей Австралии, распространился к северу от этого региона и оказал глубокое влияние даже на мифологию и орнамент айнов [Штернберг 1933: 569–577]. Поэтому можно предположить, что в данном случае произошло полное слияние собственно индонезийского культа с индуистским. Помимо рельефных реалистических изображений змей на каждом жезле образуется еще змеевидный орнамент от сочетания ритмически организованных деталей композиции (рис. 3), а жезл № 381В1 имеет зигзагообразную форму, в отличие от вытянутой формы остальных жезлов в коллекции. Этот жезл является, кстати, очень редким экземпляром и не имеет аналогий в других музеях мира. Естественно, что как собственные изображения змей, так и змеевидный орнамент могли породить ассоциацию с молнией, а сам жезл, таким образом, мог рассматриваться как символ молнии. Связь змеи и молнии отчетливо выражена и в следующем заклинании, употребляемом для вызывания дождя: «Приди сюда, змея балата, змея балута, змея джумабе, с гор! Приди сюда, белая змея, на это место! Испусти из себя дождь, большое облако! Приди сюда, дженгина! Повернись, иди играть на морской берег! Столкнись с князем гор и спустись, чтобы сразиться! Спустись, высшее божество, поднимись, низшее божество, встань, земное божество! Спустись дорогой, почтенный жрец, мой дух защиты, дух защиты гуру, дух защиты князя духов! К вам (обращаюсь), грозовые тучи, красные облака и перистые облака, и к тебе, буря: ты крутишь листья и бататы и ломаешь изгороди! Приди сюда, правитель ящериц, зеленая ящерица, слабый ветер» [Müller 1893: 74]. Имея в виду такую интерпретацию образа змеи, становится понятнее, как мифы о происхождении жезла постепенно сводились к природным мифам о дожде и молнии и как возникла одна из главных функций жезла — функция вызывания дождя.

Крокодил. Изображение этого животного является столь же обязательным элементом композиции, как змеи и ящерицы. Изображается крокодил иногда в реалистической манере (№ 2318-22), иногда в условной (№ 2818-25). Встречается и полиморфное изображение буйвола с телом крокодила

(табл. III, 1, 2). Батаки, так же как малайцы, тагалы, яванцы, сунданцы, ма-кассарцы и бугийцы, считают крокодила своим предком и поэтому не едят его мяса. На Суматре и Яве, кроме того, распространено поверье, что душа человека после смерти переходит в тело крокодила [Wilken 1912, III: 80, 81; IV: 111]. Следовательно, обязательное изображение крокодила на жезлах можно было бы объяснить влиянием тотемистических воззрений.

Буйвол. Это животное изображается обычно как ездовое (табл. II, 4), с телом крокодила (табл. III, 1, 2). Встречается и антропоморфное изображение (№ 2318-22), означающее, по-видимому, не что иное, как стремление представить одновременно и человека, и его животного предка, в которого попадает душа человека после смерти [Wilken 1912, IV: 115]. Некоторые батакские роды считали себя потомками белого буйвола, поэтому вполне правомерно предположение, что антропоморфные изображения буйвола зафиксировали существовавшие представления. К этим тотемистическим представлениям примыкают и обычаи батаков, связанные с жертвоприношением буйвола, о котором часто говорится в жреческих книгах, с гаданием по буйволу [Korn 1953: 35—41; Voorhoeve 1958: 238—248], заключением дружественного союза путем совместного поедания мяса буйвола [Wilken 1912, I: 536], т. е. все обычаи, связанные с многочисленными проявлениями культового значения буйвола, широко известными не только в Индонезии, но и во всей Юго-Восточной Азии.

Собака (табл. III, 4). Изображение собак, как правило, встречается на каро батакских жезлах. У каро батаков в мифах о возникновении жезла часто главным персонажем является собака [Kruyt 1937: 564]. А. С. Крайт, собравший обширный материал по всей Индонезии о поверьях и обычаях, связанных с собаками, утверждает, что на тоба батакских жезлах вообще нет изображений собак. На некоторых жезлах тоба батакского происхождения имеются фигуры, напоминающие собак, хотя, конечно, они не столь явно выражены, как на каро батакских жезлах, идентификация которых не вызывает сомнений. Как бы то ни было, на тоба батакских жезлах изображения собак не так часто встречаются и с трудом идентифицируются из-за стилизованной манеры исполнения. Но у тоба батаков получили распространение деревянные фигурки собак, наполненные магической массой, — *biang-biang*. Обычно их выставляют перед объявлением войны, т. е. они выполняют функцию, частично сходную с функцией самого жезла. У каро батаков, очевидно, те же самые магические представления о собаке заключены в изображениях жезла. У батаков вообще распространено множество поверий и обрядов, связанных с собакой. Они поедают собачье мясо, особенно воины; последним, по мнению батаков, передается агрессивная сила собаки, и тогда они воинственно настроенные идут в бой. Из собаки, перешагнувшей через труп, тоба батаки приготавливают магическое средство, защищающее всю деревню. При этом голову собаки закапывают на краю деревни, сопровождая такими заклинаниями: «О достопочтенный дед, пангулубаланг! Враг хочет нашей гибели. Поэтому мы взываем к твоей помощи, устрани опасность! Охраняй нашу деревню, всех жителей, укажи наше-

му пагару сипатупаку (название средства защиты. — *E. P.*), как уничтожить презрение врага и духов, направленное на нас» [Kruyt 1937: 537, 547]. По представлениям каро батаков, злой дух — *begu gadjang* — имеет в своем распоряжении трех собак; услышав их лай, жрец произносит заклинание, и тогда собаки возвращаются к своему хозяину, не причинив никому зла [Kruyt 1937: 549]. У тоба батаков существует поверье, что господин неба — Батара Гуру — когда-то имел большую собаку. Когда человеческий род нарушил запреты, то Батара Гуру повелел собаке кусать грешников. И если кому-нибудь снится, что его преследует и кусает собака, то это значит, что надвигается эпидемия оспы. Нужно торопиться принести в жертву господину неба петуха и белого козла, а также обратиться к нему с просьбой простить грешника и прогнать оспу из деревни [Kruyt 1937: 554]. В сельском хозяйстве и медицине имеется ряд других обычаев, в которых тоже фигурирует собака [Kruyt 1937: 566, 579]. В меньшей степени сохранились у батаков тотемистические представления, связанные с собаками [Wilken 1912, IV: 162].

Кабан (табл. III, 6). На некоторых жезлах видны изображения зверей, которых можно принять за кабанов или свиней. И хотя у батаков нет представлений о родственной связи с кабаном, у них сохранилась вера в то, что душа после смерти человека переселяется в дикого кабана [Wilken 1912, III: 77–78]. И тогда становится понятным, почему это животное изображено по соседству с фигурой предков.

Проследив семантику наиболее часто встречающихся изображений на жезлах, вряд ли можно согласиться с мнением Фишера, что они означают животных, которых убил человек еще при жизни, и что позже подобные изображения были канонизированы. Очевидно, все компоненты композиции жезла постепенно складывались в канон по мере развития и усложнения образцов такого резного искусства. А определялся этот канон прежде всего стержневым изображением жезла — изображением предка. Взятые все вместе, фигуры жезла выражают комплекс синкретических религиозно-магических представлений, прямо или косвенно связанных с культом предков, куда входят тотемистические, теротоистические культы, а также вера в переселение душ.

Но не только внешние изображения символизируют магическую силу жезла. Уже сам материал, из которого первоначально вырезались жезлы, — жертвенный столб — придавал этому предмету особое значение. А уже с готовым жезлом совершали специальную длительную церемонию по его «оживлению». В небольшое отверстие в верхней части жезла и в квадратике, вырезанные на человеческих изображениях, закладывали особую магическую массу — *пупук*. Ее приготавливали сложным путем из различных ингредиентов, главными из которых являются печень и мозг ребенка, похищенного из соседней деревни, или мозг внезапно умершего человека [Meergwaldt 1909: 303; Fischer 1940: 592]. Органы, используемые для приготовления пупука, содержат, по батакским представлениям, особенно много жизненной силы — *тонди*, а душа убитой жертвы из враждебного племени,

находящаяся в пупуке и называемая *пангулубалангом*⁹, способна защитить жезл от воздействия враждебных духов. Магическая сила жезла заключена также в своеобразном головном уборе, венце, который украшает голову самого верхнего человеческого изображения (табл. II). Первоначально венец состоял из волос человека, принесенного в жертву [Junghuhn 1847: 223; Lambrecht 1869: 213], но, по мере того как человеческое жертвоприношение исчезало, а традиция украшения головы сохранялась, вместо человеческих волос стали употреблять перья жертвенного и оракульного петуха или конские волосы. Кроме венца из перьев голову человеческого изображения украшает также тюрбан, состоящий из ниток, окрашенных в традиционную гамму батакских цветов: черный, белый и красный¹⁰. Иногда тюрбан обмазывают кровью жертвенного животного. На некоторых жезлах начертаны особые магические квадраты — *бинду матога*. Когда заканчиваются все церемонии по наделению жезла магической силой, он считается готовым к употреблению, но пробудить жезл к действию может только искусство жреца. «Он берет жезл, прикладывает его к уху, гладит длинные волосы, получая контакт с невидимыми силами, сообщая окружающим, что он узнал. Поедая сильно посоленное и наперченное сырое мясо, жрец может, танцуя вокруг жезла, разговаривать с ним, обращаться к нему, говорить ласковые слова, бормотать или быстро произносить молитвы. Постепенно впадая в экстаз, он сбрасывает с головы платок, яростно начинает вырывать волосы. В таком состоянии большого эмоционального возбуждения жрец может что-нибудь попросить, и тогда начинается жертвоприношение» [Tichelman 1937: 632]. Так описывает процесс пробуждения жезла к действию Г. Л. Тихельман; во время этого процесса происходит непрерывный обмен между магической способностью жреца и его орудием. С одной стороны, жрец, наделенный особой душой и искусством управления жизненной силой — *тонди*, может вступить в общение с другими душами. Но, с другой — он все время приобретает способность к колдовству от магического воздействия жезла. Магическая сила жезла передается его носителю [Reschke 1936: 326].

У всех исследователей существует единое мнение о двойственной функции жезла: наносить ущерб врагу и вызывать дождь. Расхождения имеются только в отношении порядка возникновения этих функций, в отношении того, какая из них первична. Уже отмечалось ранее, что Меервальдт считал первоначальной функцией — устрашение врага, а Опхайзен — вызывание дождя. По-видимому, нет оснований рассматривать функции во взаимосвязи, так как одна не вытекает из другой. Первая функция не является спе-

⁹ Словом *пангулубаланг* обозначается в батакском языке широкий круг понятий: дух убитого ребенка, защищающего общину от врага, соответственно, колдовское средство против врага, изображение, где хранится это средство. Кроме того, некоторые ученые называют пангулубалангом каменные фигурки предков [Hagen 1883: 511].

¹⁰ Опхайзен проводит аналогию между трехцветной ниткой и брахманским шнуром в Индии [Orhuijsen 1912: 102].

цифической функцией жезла. Ею обладают все предметы, в которых заключена магическая масса — *пупук*. То же назначение имеют изображения собственно колдовского средства — *пангулубаланга*, деревянные человеческие изображения, помещаемые перед домом или входом в деревню — *por-pagaran*, фигурки собак — *biang-biang*. С порпагараном жезлы объединяют и некоторые формальные признаки — небольшие отверстия для закладывания пупука, начертание магических квадратов, а с пангулубалангом — одинаковое жертвоприношение [Fischer 1940: 592]. Все перечисленные предметы способны нанести ущерб врагу, защитить от врага всю общину и мыслятся неразрывно связанными с духом убитой жертвы, который присутствует в магической массе — *пупуке*. Поэтому, будучи по происхождению связанным с культом предков и тотемистическими культами, по своей функции жезл примыкает к предметам фетишистского культа, которые, в свою очередь, ассоциируются с представлениями о вредоносной или предохранительной магии. Что касается второй функции жезла, то мы видели, что она могла родиться в результате переосмысления змеевидного орнамента, которое сомкнулось с представлением батаков о небесном шнуре — молнии — и с почитанием всех предметов, когда-либо тронутых молнией [Ревуненкова 1969: 247].

Менее определенные сведения можно сообщить о другом типе жезлов — *tungkot malekat*. О нем нет ни мифов, ни легенд, а в работах, посвященных жезлам, о *tungkot malekat* упоминается вскользь и называется он обычно также магическим жезлом. По внешнему виду он совершенно отличается от жезла типа *tunggal panaluan*, и лишь изображение лица всадника на нем очень сходно с изображением человеческих лиц на жезле первого типа. Происхождение образа всадника, в сущности, неясно [Huysen 1927]. Можно лишь предположить, что он обозначает одного из трех божеств — Батара Гуру, Сорипада или Мангабулана, так как каждый из них имеет в своем распоряжении черного, коричневого или пегого коня [Stöhr, Zoetmulder 1965: 152], и в батакских мифах явно указывается на человеческий облик богов. Они, в сущности, считаются основателями человеческого рода. «Каждое племя, — пишет И. Винклер, — имеет священного божественного коня (*hoda debata*), покровителя потомков, ведущих свое происхождение от общего предка. И в зависимости от того, какое из трех божеств считается родоначальником племени, почитают и священных животного: черного, коричневого или пегого божественного коня» [Winkler 1925: 152].

Иногда рядом с всадником имеется изображение ребенка, а так как жезл также заполняется пупуком, то можно предположить, что оно представляет собой персонифицированное изображение духа убитого ребенка — пангулубаланга. И если жезл *tungkot malekat* также называется магическим и выполняет ту же функцию устрашения врага, то в этом нет ничего необычного, ибо эта функция определяется действием магической массы. Более важна другая функция жезла данного типа — излечение от болезней. Эта функция объединяет его с рядом предметов фетишистского культа, с которыми ассоциируются представления прежде всего о предохранительной,

белой, и лечебной магии: *пагаром*¹¹, талисманами, амулетами. И композиция изображения жезла *tungkot malekat* чрезвычайно похожа на рисунки, которые мы видим на сосудах со снадобьями, на священных рогах. И нет никаких оснований считать жезл *tungkot malekat* более современным и удешевленным типом жезла *tunggal panaluan* [Tichelman 1937: 611]. Таким образом, жезлы обоих типов по своей функции могут рассматриваться как предметы фетишистского культа и заключают в себе представления как о черной, или вредоносной, магии, так и о предохранительной, белой, и лечебной магии, но жезл *tunggal panaluan* является преимущественно воплощением черной магии, а *tungkot malekat* — преимущественно белой. Эти наблюдения требуют дальнейшего исследования, но сейчас уже ясно, что жезлы двух типов, отличные по внешним изображениям и частично по функциям, имеют разные источники происхождения и каждый из них прошел также свой путь художественного развития.

¹¹ *Пагар* — это дух-покровитель и предмет, отождествляемый с духом, а также средство отражения злых духов и духов умерших.