

Широтные пропорции, определяемые нами на скелетах из могильника Аймырлыг, это ширина таза и ширина плеч, вычисленная как сумма длин двух ключиц и межключичной ширины рукоятки грудины.

Средняя ширина таза составила в группе из 49 мужских скелетов 262,4 мм, в группе из 36 женских скелетов — 250,75 мм. Приведенная величина у мужчин относится к категории средних размеров, граничащих с малыми, у женщин — к категории малых размеров, граничащих с очень малыми.

Ширина плеч, вычисленная на 57 мужских скелетах, оказалась равной в среднем 352,9 мм (средняя для скелетов мужчин-европейцев равна 355 мм). Ширина плеч на 38 женских скелетах равна 326,4 мм.

Тазо-плечевой указатель у мужчин дал среднюю величину 74,64 мм, у женщин — 76,85 мм. Ключично-плечевой указатель показал среднюю величину у мужчин 46,07 мм, у женщин — 45,77 мм.

Подводя итог изложенному, следует сказать, что население, оставившее могильник Аймырлыг, имело в целом среднюю длину тела и пропорции, характеризующиеся мезогамбией. Хочется отметить узкотазовость аймырлыгцев и их сравнительно длинное туловище.

Библиография

Fully G. Une nouvelle méthode de détermination de la taille // *Annales de médecine légale et de criminologie*. 1956. Vol. 36. N° 5. P. 266–273.

Fully G. et Pineau H. Détermination de la stature au moyen du squelette // *Annales de médecine légale*. 1960. Vol. 40. 145–154.

Мамонова Н.Н. Антропологический тип древнего населения Западной Монголии по данным палеоантропологии // *Сборник МАЭ*. Т. XXXIV. Л., 1980. С. 60–75.

Мамонова Н.Н. Опыт применения таблиц В.В. Бунака при разработке остеометрических материалов // *Проблемы эволюционной морфологии человека и его рас*. М., 1986. С. 21–33.

Е. В. Ревуненкова

Трансвестизм и перемена пола у шаманов Индонезии (Калимантан, Сулавеси)

Еще в начале XX в. классики этнографической науки — Е. Кроули, а вслед за ним и Л.Я. Штернберг, говоря о народах, в шаманстве и жречестве которых распространены трансвестизм и перемена пола, упоминали даяков Борнео (Калимантана) и бугисов Южного Целебеса (Сулавеси) [Crawley 1927: 250; Штернберг 1936: 356] Сведения о шаманах и жрецах, носящих одежду противоположного пола (чаще всего речь шла о мужчинах, носящих женскую одежду, занимающихся женскими видами деятельности, копирующих повадки и поведение женщин и пользующихся в своей речи словами и оборотами так называемого женского языка), то и дело появлялись в научных исследованиях, посвященных религии и культуре даяков племени ибан и нгаджу Калимантана,

бугисам, тораджам и макассарам Сулавеси, в течение XX в. и вплоть до недавнего времени.

У даяков племени ибан, населяющих северо-западную часть Калимантана, в прошлом существовали три категории шаманов — *манангов*: *мананг матак* (букв. «недозревший мананг», т.е. шаман самой низкой категории), *мананг мансау* («созревший», т.е. квалифицированный шаман) и *мананг бали* (букв. «шаман, в которого вселился дух», шаман превращенного пола). Последний считался шаманом высшей квалификации и самого высокого ранга. Как правило, шаманами превращенного пола становились в пожилом возрасте и чаще всего бездетные. Они могли создать свою семью, т.е. взять в «мужья» другого мужчину. Как и другие шаманы, шаманы превращенного пола часто имели какие-либо физические недостатки: как правило, они были с очень слабым зрением или совсем слепые. Согласно представлениям ибанов, этот изъян, затруднявший существование в светлом земном мире, оборачивается благом в темном мире духов, где зрение шамана приобретает особую остроту и зоркость, способствующую его контактам с духами, благодаря которым он лечит успешнее, чем другие шаманы [Jensen 1974: 104, 145]. Отношение к шаману превращенного пола двойственное: с одной стороны, над ним посмеивались, смотрели на него свысока, с некоторым пренебрежением, с другой стороны, его почитали и побаивались, призывали на помощь в тех случаях, когда другие шаманы были бессильны, и оплачивался его труд выше [Gomes 1911: 180]. Э. Дженсен, автор монографии о религии ибанов, изданной в 1974 г., отмечал, что в настоящее время подобные случаи превращения пола у ибанов неизвестны, но в прошлом это было довольно обычное явление. Э. Дженсен считает, что в обществе ибанов, где существует четкое разделение роли и функций полов, шаман превращенного пола отделяется от остальных людей и в сущности не проявляет признаков того или иного пола. Не будучи ни настоящим мужчиной, ни настоящей женщиной, сочетая черты мужского и женского поведения, он, таким образом, частично принадлежит иному миру, т.е. миру духов [Jensen 1974: 144–145].

У даяков племени нгаджу, населяющих южную часть Калимантана, важное место в жизни общества кроме жриц — *балиан* занимают и жрецы превращенного пола — *басир*. Основные религиозно-ритуальные функции в общине нгаджу выполняет жрица. Она является одновременно шаманкой, целительницей, руководительницей и главной исполнительницей важных церемоний и обрядов, певицей, танцовщицей, сказительницей [Schärer 1963: 53–59, 80, 132–133, 135]. Те же функции выполняет и жрец *басир*, носящий в обычной жизни женскую одежду, а в дни церемоний надевающий такой же ритуальный костюм, как и жрица. В своем поведении, в том числе и сексуальном, жрецы-басиры уподобляются женщинам [Hoek 1949: 76; Kroef 1956: 186]. Отношение к ним, так же как и к жрицам, двойственное: с одной стороны, их почитают, с другой — презируют. Позором для семьи считается, если сын становится басиром. Об отношении к басиру, его поведению и характеру красноречиво говорят поговорки и высказывания: «двигаться как басир», т.е. лениво, медлен-

но. Глаголы *бабасир*, *басибасир* означают «быть похожим на женщину, быть слабым, вялым, ленивым» [Schärer 1963: 57].

Центральный и Южный Сулавеси — еще один регион в Индонезии, где явление трансвестизма не только было известно в прошлом, но и сохраняется в настоящее время.

У тораджей — жителей глубинных горных районов Центрального Сулавеси, жреческой деятельностью занимались почти всегда женщины — *таду мбураке*. В исключительных случаях жреческие функции выполняли мужчины, которые носили женскую одежду и вели себя как женщины. Их приемные дети обращались к ним как к матери или тете, при этом они были очень недовольны, если их называли отцом или дядей. Подобные мужчины назывались *баяса* (букв. «обманщик»). Тораджийские жрецы не вступали в брак и не создавали семьи, подобные даякам [Adriani, Kruyt 1912: 362]. С начала XX в. сведений о трансвестизме у тораджей не появлялось.

У бугисов и макассаров, населяющих Южный Сулавеси, издавна существовали жрецы *бису*, которые были хранителями священных регалий, обеспечивающих благополучное существование всего общества. Они упоминаются еще в эпическом цикле сказаний *И Ла Галиго*, а также в бугисских священных рукописях. Совершая ритуальные действия, они облачались в женские одежды, но не целиком: надевали женскую юбку и кофту, женские украшения, но на голове была повязка, на пояс крепился *крис* (кинжал), т.е. типично мужские аксессуары.

В отличие от даяков и тораджей, бугисы и макасары и в настоящее время сохраняют институт жречества *бису*, который подвергается как религиозным, так и гендерным исследованиям. Подчеркивается важная роль этих жрецов в поддержании и сохранении жизненной силы, исходящей от людей благородного происхождения, благотворно сказывающейся на состоянии всего общества. Они смели занять немаловажное место внутри очень сильно исламизированной культуры на Сулавеси и пользуются уважением в обществе [Andaya 2000: 27–46]. Их считают третьим полом. Шарон Грэхем, проводившая гендерные исследования у бугисов, выделяет наличие пяти полов: кроме мужчин и женщин существуют еще якобы мужчины и женщины, анатомически соответствующие своему полу, но играющие роль противоположного пола. *Бису*, с ее точки зрения, являются метагендерной группой, находящейся между четырьмя другими. Исследовательница считает, что их нельзя называть жрецами-трансвеститами, так как они носят не женскую, а свою специфическую одежду, состоящую из мужских и женских компонентов [Graham 2001: 16–17].

Уже в начале XIX в. ученые пытались выявить истоки и возможные причины появления и распространения трансвестизма и перемены или превращения пола.

Выдающийся российский этнограф А.Н. Максимов в начале XX в. написал обобщающую статью о превращении пола, где впервые поставил вопрос о необходимости этнографического подхода к изучению этого явления, который бы учитывал прежде всего особенности культуры, верования, обычаи и обря-

ды народов, у которых оно было замечено [Максимов 1912: 9, 12, 17].

Появившиеся позже теории, объясняющие возникновение трансвестизма и перемены (превращения) пола, в той или иной степени реализовали именно этнографический подход. Наибольшее распространение получила теория, согласно которой эти явления означают как бы возврат или приспособление патрилинейных традиций к предшествовавшим им матрилинейным традициям. Эта теория исходит из признания главенствующей роли женщины на ранней стадии общественного развития и ее особой роли в становлении шаманизма и жречества [Crawley 1927: 107, 111; Штернберг 1936: 356; Пропп 1976: 281; Басилов 1975: 124; Hoek 1949: 77, 182–184]. Среди исследователей индонезийских форм шаманизма и жречества весьма популярна теория, в основе которой лежат религиозные представления об андрогинной или бисексуальной природе верховного божества, которые являются отражением дуалистического разделения в окружающем мире и общественной структуре. Амбивалентная сущность и двойственная природа единого божества на земле наиболее полное выражение получила в жрецах и шаманах превращенного пола, которые воплощают в себе две творческие созидательные силы человека и всего коллектива [Schärer 1963: 133–136; Ревуненкова 1980: 167, 174–176]. Подобный взгляд на шамана и жреца в женском одеянии, символизирующего слияние двух сакральных всеобъемлющих двоичных противоположностей, высказал и В.Н. Басилов в одной из своих последних работ [Басилов 1992: 33].

И все-таки рассмотрение таких явлений, как трансвестизм или перемена пола, характерные не только для шаманизма или жречества, не может удовлетвориться только этнологическими и культурологическими теориями и подходами. Во всех описаниях лиц, исполняющих ритуальные функции в одежде противоположного пола и копирующих поведение и повадки противоположного пола, в скрытой или явной форме указывается на присущую им сексуальную природу и типы сексуального поведения. Это либо гермафродиты, бисексуалы, трансвеститы, либо лица, ведущие гомосексуальную жизнь [Harrison, Sandin 1966: 37; Hoek 1949: 76; Jensen 1974: 62; Schärer 1963: 56]. **Особенно** показательны в этом отношении бугисы и макасары Южного Сулавеси, у которых, как уже говорилось, институт жрецов с частичной формой трансвестизма существует и в настоящее время. В обществе макасаров имеется круг людей с гомосексуальными наклонностями — *каве*, поведение которых легализовано благодаря институту жрецов *бису*, что позволяет им добиться такого же социального престижа, какой имеют названные жрецы. В макасарском обществе молодым мальчикам, которые в раннем возрасте не определились с сексуальной идентификацией, разрешается одеваться и вести себя как девочкам. Их считают девочками, принадлежащими к женскому классификационному ряду, им не разрешается вступать в сексуальные отношения с женщинами под страхом быть изгнанными из женского сообщества. Для удовлетворения сексуальных потребностей *каве*-мужчины обращаются к мужским партнерам. Их гомосексуальность, присущая также и жрецам-*бису*, получает таким образом

социальное одобрение и не порицается. В макаassarской культуре распространены и пользуются большой популярностью танцы *масри*, имеющие ярко выраженную гомосексуальную или бисексуальную направленность. В этих танцах принимают участие мальчики от 8 до 12 лет. Под звуки барабана и скрипки они совершают ритмические движения, одновременно распевая четверостишия, которыми обычно обмениваются юноши и девушки. Танцующие мальчики одеты в женские одежды, часть их лица прикрыта, как вуалью, длинной белой шалью. Главная цель таких танцев — вызвать сексуальное возбуждение, исходящее от сочетания музыки, поэзии и танцующих мальчиков в женском одеянии. Толпа, состоящая в основном из женатых мужчин, выражает свое одобрение, бросая мальчикам деньги [Chabot 1950: 152–159].

Проблема трансвестизма и превращения пола в шаманизме тесно связана с сексуально-эротическим компонентом культуры в целом — областью, до недавнего времени в отечественной науке фактически закрытой для исследования как по идеологическим, так и по этическим соображениям. Лишь сравнительно недавно В.И. Харитоновна подчеркнула необходимость обратить внимание на глубинно-психическую суть процессов, происходящих с личностями особого психического склада, каковыми являются шаманы, и требующих пристального изучения со стороны психиатров, пато- и парапсихологов. А для этого к интерпретации этнокультурных традиций необходимо подключить специалистов, занимающихся проблемами бессознательного, подсознательного и измененных состояний сознания [Харитоновна 1995: 206–240].

Как видно из конкретного материала, многое в проблеме трансвестизма и перемены пола связано с гомосексуальным пластом культуры. Теперь, когда сняты запреты на исследования гомосексуальной культуры, существование которой не ограничено ни временем, ни пространством, когда выявлена ее огромная созидательная роль в развитии культуры и определена необходимость раскрытия ее биосоциальных корней [Кон 1998; Клейн 2000; 2002], еще более отчетливым становится понимание того, что эту проблему можно исследовать, только сочетая этнологический-культурологический подход с биомедицинским.

Библиография

- Басилов В.Н. Ташмат-бола // Советская этнография. 1975. №5. С. 124.
Басилов В.Н. Транвестизм (превращение пола) в шаманстве // Шаманизм как религия: генезис, реконструкции, традиции. Якутск. 1992.
Богораз В.Г. Чукчи. Ч. 2. Л., 1939.
Клейн Л.С. Другая любовь: природа человека и гомосексуальность. СПб., 2000.
Клейн Л.С. Другая сторона светила: необычная любовь выдающихся людей: российское созвездие. СПб., 2002.
Кон И.С. Лунный свет на заре (лики и маски однополой любви) М., 1998.
Максимов А.Н. Превращение пола // Русский антропологический журнал. 1912. № 1.
Пропп В.Я. Эдип в свете фольклора // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М. 1976.
Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.

- Харитонова В.И.* Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (к проблеме НСС) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995.
- Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Adriani N., Kruyt A.* De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes. Batavia, 1912. D.I.
- Andaya L.* The bisnu: study of the third gender in Indonesia // Other pasts / Ed. by Barbara Watson Andang. Honolulu, 2000.
- Chabot H.Th.* Verwantschap, Stand en Sexe in Zuid-Celebes. Groningen-Djakarta, 1950.
- Crawley E.* The Mystic Rose. A study of primitive Marriage and of primitive Thought in its Bearing on Marriage. Vol. 1. London, 1927.
- Gomes H.* Seventeen Years among the Sea Dayaks of Borneo. London, 1911.
- Graham Sh.* Sulawesi's fifth gender // Inside Indonesia. 2001. N 66.
- Harrison T., Sandin B.* Borneo Writing Boards // Sarawak Museum Journal. 1966. Vol. 13. № 27 (Special Monograph № 1).
- Hoek J.* Dajakpriesters. Een Bijdrage tot de Analyse van de Religie der Dajaks. Dissertation, 1949.
- Jensen E.* The Iban and their Religion. Oxford, 1974.
- Schärer H.* Ngadju Religion. The conception of God among a South Borneo People. The Hague, 1963.

Р. Я. Рассудова

В. В. Радлов об этнотерриториальных условиях организации земледелия в Зеравшане

Средняя Зеравшанская долина В.В. Радловым изучалась в первой половине XIX в. В своем исследовании В.В. Радлова изложил состояние земледелия и хозяйствования в целом, не подвергавшееся еще влияниям различных нововведений. Изучение было необходимо, чтобы выявить возможности установления государственной границы между Бухарой и Русским Туркестаном. Как член пограничной комиссии, В.В. Радлов считал нецелесообразным проведение этой границы. Основной причиной было разрушение, по его мнению, веками выработанного народного землепользования и землевладения, взаимообусловленности хозяйственных отраслей.

Зеравшанские системы хозяйствования В.В. Радлов оценил как результат развития древней культуры, высоких достижений в организации труда и управления на всех ступенях. Однако В.В. Радлов не привел материалы, на которых основывал свои важные наблюдения и идеи, оценки и предложения. Он ограничился обзорным представлением и обобщенными выводами. Учитывая нововведения, изменившие, а местами и разрушившие народную жизнь в Туркестане позднее, во второй половине XIX — начале XX в., материалы были крайне необходимы.

Положения В.В. Радлова раскрываются полевыми материалами Среднеазиатской этнографической экспедиции (руководитель Б.Х. Кармышева). Экспедиция работала в 1950–1960-е годы на острове Миёнкол, на севере и юге от него и вдоль реки Зеравшан до ее истоков.