

Г. Г. Стратанович

**НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ
НАСЕЛЕНИЯ
ИНДОКИТАЯ**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Г. Г. Стратанович

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАСЕЛЕНИЯ ИНДОКИТАЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1978

Ответственные редакторы

С. И. ВАЙНШТЕЙН, Я. В. ЧЕСНОВ

Работа посвящена народным верованиям (культам и местным религиозным системам, уже сложившимся ко времени распространения мировых религий) населения стран Индокитая, в значительной мере определяющим особенности современной религиозной ситуации в этих странах. Привлекаются сравнительные материалы по Южному Китаю, Японии; Филиппинам, Индонезии.

С 10500-005 31-77
013(02)-78

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1978.

ОТ РЕДАКТОРОВ

Автор книги доктор исторических наук Григорий Григорьевич Стратанович (29.5.1912—11.6.1977) известен как крупный исследователь истории и этнографии народов Восточной и Юго-Восточной Азии, особенно народов Индокитайского полуострова. Для его научной деятельности характерны широта и разносторонность интересов. Так, его перу принадлежат очерки по этнографии народов Бирмы, Таиланда и Лаоса, вошедшие в том «Народы Юго-Восточной Азии» (серия «Народы мира»), ряд ценных и оригинальных исследований опубликовано им по проблемам духовной культуры населения Средней, Центральной и Восточной Азии. Г. Г. Стратанович был не только «кабинетным» ученым, но и полевым исследователем, который вел работу в Средней Азии, в Нижнем Поволжье и в странах зарубежной Азии. В разное время он побывал в Бирме, Китае, Японии, на Филиппинах и в других странах Восточной и Юго-Восточной Азии. Его научные заслуги были отмечены премией имени Н. Н. Миклухо-Маклая.

Предлагаемый читателю труд Г. Г. Стратановича написан на основе собранных им в течение многих лет этнографических материалов и отражает научную эрудицию автора и разработанную им концепцию истории верований Индокитая. К несчастью, автор скончался, не успев отработать первую корректуру своего труда. Книга осталась в определенной мере незавершенной, но, принимая во внимание необходимость бережного отношения к труду покойного автора, мы считали целесообразным опубликовать книгу в том виде, в каком она была подготовлена Г. Г. Стратановичем к набору.

Исследуя народные верования, Г. Г. Стратанович особое внимание уделяет тотемизму и фетишизму. Последний рассматривается им широко — не только как одна из самых ранних форм религии, но и как сумма верований, включающих помимо культа фетишей-оберегов также культ плодородия, культ предков и некоторые космогонические представления. Между тотемизмом и фетишизмом Г. Г. Стратанович помещает нетотемный культ растений и животных, который в конечном счете ведет к культу антропоморфизированных предков (с. 27—44). Такая схема развития ранних религиозных верований, последовательно выводящая большинство их из фетишизма, являясь весьма спорной, представляет вместе с тем несомненный научный интерес.

Некоторые из сторон других концепций автора также носят дискуссионный характер, например положение о рефлекторной деятельности человека как одной из основ его представлений о душе (с. 83). В том же плане автор проводит параллель между религиозной экзальтацией и рефлексам, искаженными воздействием одурманивающих веществ (с. 83—85). Аналогичные положения высказываются автором в главе о религиозной практике, где под термином «биохроничность обрядности» понимается имитация трудового процесса, которая «вызывает удовлетворение, радость творчества, а с ней и чувство единения участников и репетиции (т. е. обряда.— С. В., Я. Ч.), и будущего общего дела» (с. 172).

Трудовую основу автор видит также в происхождении карнавальных празднеств. Он пишет: «Истоки карнавала на Западе прослеживаются слабо, на Востоке они ощутимы гораздо явственнее. Эти истоки я вижу в показе традиционных приемов трудовой деятельности, выливающимся в обряд» (с. 200).

Отсюда становится понятной позиция автора в отношении культов плодородия, называемых им ктеическими. Основная мысль автора такова: обряды плодородия, имевшие особое значение у первобытных народов и дошедшие до современности в пережитках, являются тренингом, стимулирующим деторождение. Это было особенно необходимо в древних общинах, экономика которых не давала людям полной пищевой обеспеченности. В условиях господства религий классового общества ктеическая обрядность подавлялась, но время от времени она прорывалась, в частности в карнавальных действиях.

Эта интересная концепция могла бы быть справедливой лишь при верности весьма спорной первоначальной посылки — о физиологически ограниченных возможностях детопроизводства в изучаемых обществах. Однако эта посылка остается недоказанной.

Достаточно широко, интересно, часто по-новому, освещены в книге многие весьма ценные для науки факты; так, совершенно по-новому дан материал, рассмотренный в разделах о храмах, священнослужителях, пантеоне божеств, музыке в обрядах, мистериях и карнавалах и т. д.

Большинство народов Индокитая в тяжелой борьбе завоевали право строить новую жизнь и новую культуру. Многие из тех фактов, о которых идет речь в книге, уже ушли в прошлое, однако их изучение имеет большой теоретический интерес как для познания особенностей многовекового развития богатейшей культуры Индокитая, так и для разработки специфических проблем истории религий народов мира.

С. И. Вайнштейн, Я. В. Чеснов

ВВЕДЕНИЕ

Предметом исследований автора в течение ряда лет были народные верования населения стран материковой Восточной и Юго-Восточной Азии. Таким образом, мировые религии — буддизм, ислам, христианство — специально в данной работе не рассматриваются. Задача предлагаемой работы — охарактеризовать народные верования населения определенной, географически ограниченной зоны, в какой-то мере выявляющей общие черты культуры трех обширнейших историко-культурных областей: Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии. Такой областью нам представляется Индокитай.

Наряду с имеющейся сравнительно обширной литературой по географии и этнографии населения полуострова Индокитай в основу настоящего исследования мы положили материалы, собранные автором во время полевых изысканий в Бирме (Индокитай), а также во время поездки в те области Китайской Народной Республики, которые в этническом и историко-культурном отношении издревле и до нашего столетия выявляют большую близость к Индокитаю или единство с ним. Огромное значение для данной темы имеют публикации материалов и исследований учеников автора, работавших у себя на родине среди малых народов по нашей программе. Это вьетнамские ученые Фан Хау Зат, Ле Тхи Нгок Ай, Бе Вьет Данг, Данг Нгием Ван, Нгуен Чук Бинь, Лам Суан Динь, а также их коллеги и ученики. Следует заметить, что материалы ученых — представителей самого изучаемого народа всегда ценны и важны, особенно если материалы собирались по общей или методологически сходной программе.

Общность методологических принципов важна потому, что при изучении и собирании материалов по народным верованиям Индокитая некоторые исследователи не могут или не желают отличать прямое заимствование от взаимовлияния. Явление анализируется прежде всего в том аспекте, который ближе ученому в силу его научной специализации, взглядов и т. д. В Индокитае действительно многое кажется прямым заимствованием из Индостана. В какой-то мере это можно объяснить давними многогранными контактами населения Южной Азии (Индии, Пакистана, Шри Ланки) с народами Индокитая. Но так как контакты были обоюдными, правильнее было бы говорить о наличии взаимовлияний. С другой стороны, те исследо-

ватели, кто занимается изучением Китая, нередко видят влияние Китая там, где на самом деле речь идет о культуре и быте народов, переселившихся в пределы Индокитая из южных областей Восточной Азии. И в этом случае мы видим сохранение культуры одного и того же народа, разделенного государственными границами. Не менее часто встречается оценка населения Юго-Восточной Азии как безрелигиозного (дорелигиозного или пострелигиозного). Такая оценка религии населения стран Юго-Восточной Азии, противоречащая объективным фактам, сохранилась, по существу, до наших дней. Например, в обобщающей работе Д. Э. Софера [188а], выпущенной в Сингапуре в 1965 г., мы видим попытку не столько понять характер верований, сколько объяснить безрелигиозность части населения, например, островов Юго-Восточной Азии тем, что условия жизни морских цыган (термин, принятый для обозначения населения, кочующего по морям малайского мира) оставляют им мало времени для религиозных обрядов и т. п.

В прошлом характер суждений о населении Юго-Восточной Азии в какой-то мере определялся конъюнктурными интересами в борьбе колониальных держав за укрепление их позиций в этих странах. Буржуазные историки часто говорят об этой борьбе, как длительном «периоде проникновения», в котором даже ранняя, «подготовительная» фаза заняла более двух столетий. Известно, что Западный Индокитай (Бирма) стал колонией Англии лишь к концу XIX в. В то же время колониями и протекторатами Франции стали страны Восточного Индокитая. А раздел сфер влияния между Англией и Францией в Центральном Индокитае (Таиланд) совершился в первом десятилетии нашего века. Длительный «период проникновения» объективно оказался временем активного ознакомления со странами Юго-Восточной Азии. Появились сотни заметок, десятки статей, отчетов и других материалов. И можно без преувеличения сказать, что большинство их содержало и сведения о верованиях местного населения. Было бы ошибкой утверждать, что все эти сведения не объективны, тенденциозны и бесполезны. Среди них были и серьезные работы, дающие относительно полные описания жизни народа; один из таких обзоров [140а] был использован Ф. Энгельсом [2].

Однако первые сведения о верованиях народов Индокитая проникают в страны Европы еще в X—XIII вв. в виде причудливых и полуфантастических рассказов путешественников (Марко Поло, арабы), посетивших тот край. Более достоверные рассказы стали появляться в XV—XVI вв., после путешествия Афанасия Никитина в Индию и плаваний испанских и португальских мореплавателей, когда было принято иметь при флагманах «летописцев», которые, подобно Пигафетте при Магеллане, составили немало полезных описаний быта и культуры (конечно, в меру своего понимания) населения, с коим вхо-

дили в те или иные контакты. По существу, с XVI в. начинается пора колониального захвата отдельных царств и земель Юго-Восточной Азии представителями частных и правительственных или полуправительственных компаний. Вместе с колонизаторами, а часто и опережая их, шли миссионеры — «колонизаторы в рясах», убежденные задолго до встречи со своей будущей паствой в дикости, безнравственности, умственной неполноценности «туземцев», в «греховности» их традиционной культуры, «идушей от сатаны» и потому подлежащей искоренению.

В Юго-Восточной Азии колонизаторы встретились с обществами, далеко не однородными по степени экономического и социального развития. Некоторые народы подходили по представлениям миссионеров под мерку «безрелигиозных» ввиду особенностей их социальной организации и культурной жизни; другие народы, уже пережившие эпоху порабощения более многочисленными и развитыми азиатскими народами, объявлялись «безрелигиозными» из-за «вредного» влияния на них азиатской культуры¹. Стремясь заинтересовать общественное мнение в метрополии, светские и духовные колонизаторы представляли обширную информацию о сказочных богатствах земель на Востоке (Восток в данном случае понимался широко), о якобы пользе колонизации для «трусливых безбожных туземцев», вся жизнь которых будто бы проникнута суевериями.

Россия, как известно, не имела колониальных интересов в этом районе мира. Сведения, содержащиеся в работах российских исследователей, как правило, лишены тенденциозных оценок, характерных для выходцев из «заинтересованных» стран. Но не только это обстоятельство было причиной относительной объективности русских дореволюционных авторов. Само развитие общественной мысли в России предопределяло более гуманное отношение большинства путешественников и исследователей из России к народам Азии.

В самом конце 1974 г. советским этнографом И. Н. Морозом была защищена диссертация на тему «Исследования русских ученых и путешественников как историко-этнографический источник по народам стран Индокитая» [49]. В этой работе рассмотрены сведения, сообщаемые различными русскими дореволюционными путешественниками и исследователями. Это и случайные впечатления русских моряков (капитанов, офице-

¹ По этому вопросу см.: Carl Taylor. The Sea Gypsies of Sulu.— «Asia», № 31 (August 1931); W. J. S. Carapet. The Salons.— «Ethnographical Survey of India», № 2, Rangoon, 1909; B. Hagen. Beitrag zur Kenntnis der Sekka (Sakai) oder Orang Laut sowie der Orang Lom oder Mapor, zweiere nicht mahammedanischer Volksstämme aus Insel Banka.— «Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte Festschrift», № 37—46, Frankfurt am Main, 1908; H. Tobias. Ferlag van cenen Togt naar Lingga, Roteh en Manda.— «Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde», № 10 (1861).

ров флота), и более четкие наблюдения врачей (К. М. Станюковича, А. Пешурова, С. С. Черкаса, Е. Р. Егорьева и др.). Анализируются также подробные записи путешественников (среди которых был, например, К. А. Вяземский, известный своими странствиями и по другим континентам), дипломатов (например, Г. де Воллана, Э. Ухтомского). Это, наконец, записи ученых, среди которых филолог и историк культуры народов Южной Азии И. П. Минаев [45а; 45б], этнограф и антрополог Н. Н. Миклухо-Маклай [44а], специалист-театровед Г. К. Крыжицкий, геолог А. М. Жирмунский, ряд ученых-медиков, ботаников и др.² Для большинства перечисленных авторов характерны не просто общий антиколониалистский настрой, не просто гуманное отношение к людям «стран неведомых», но и уважение к незнакомой (и часто совершенно чуждой) культуре.

С завершением «внедрения» колонизаторов и началом колониальной эксплуатации стран Индокитая сложились две формы получения информации об этих странах. С одной стороны, колониальная администрация проводит регулярные переписи в каждой из колоний. В английских колониях переписи проводились регулярно раз в 10 лет. Очерки о населении отдельных областей содержали пространные сведения о духовной культуре народа. Среди администраторов и ученых, причастных к изданию переписей, можно упомянуть Дж.-Г. Скотта. Он известен по ряду произведений; одно из них носит претенциозное наименование: «Бирма, какова она была, какова она есть и какой ей предстоит быть». Для нашей темы интересна работа этого автора «Бирманец. Его жизнь и самосознание».

Но все сведения о верованиях населения Индокитая касались более всего буддизма и потому имеют к нашей теме косвенное отношение. Появлялись, однако, и работы, специально посвященные народным верованиям и даже местным религиозным системам. Прямым своим путешественником я считаю Р. Тэмпла, перу которого принадлежит книга о почитании 37 натов (духов-хозяев) у бирманцев [193].

С другой стороны, огромное научное и историко-культурное значение имели публикации о жизни народов колонизируемых стран в научно-популярной периодике. Здесь прежде всего сле-

² К. М. Станюкович. Французы в Кохинхине.— «Морской сборник», СПб., 1964, т. 71, № 3; А. Пешуров. Корреспонденция с клипера «Гайдамак».— «Морской сборник», СПб., 1963, т. 66, № 5; С. С. Черкас. Бангкок — столица Сиамакского королевства.— «Морской сборник», СПб., 1874, т. 144, № 6; Е. Р. Егорьев. Вокруг Старого света в 1904—1905 гг., СПб., 1915; К. А. Вяземский. Путешествие вокруг Азии верхом.— «Русское обозрение», 1894, №№ 9 и 10, 1895, №№ 7, 8, 9 и 11; де Воллан Г. Г. По белу свету, СПб., 1894—1895; Э. Э. Ухтомский. Путешествие на Восток Е. И. В. наследника-цесаревича, СПб., 1894—1895; Г. К. Крыжицкий. Экзотический театр, Л., 1927; А. М. Жирмунский. Вокруг Азии, М., 1914 и др.

дует назвать три журнала, сыгравших наиболее значительную роль в ознакомлении мировой научной общественности с фактами и явлениями культурной жизни населения стран Индокитая. Это «Журнал бирманского общества научных исследований» («The Journal of the Burma Research Society» — JBRS), «Вестник Французского института Дальнего Востока» («Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient» — BEFEO) и «Журнал Сиамского общества научных исследований» («The Journal of the Siam Society» — JSS). Создавшиеся почти синхронно (по крайней мере, два первых), журналы эти, по-видимому, были задуманы как демонстрация духа «истинного культуртрегерства» и в какой-то мере дублировали материалы переписей. Но стремление издателей привлечь внимание читателей к специфике культурной жизни в странах Индокитая позволяло постоянно сотрудничать в этих журналах настоящим ученым и искренним друзьям изучаемых народов. Здесь следует назвать В. В. Голубева³, английских ученых Дж. Ферниволла и Г. Луса, голландца Э. Зейденфадэна, французов Ж. Кюизинье, Э. Порэ-Масперо, Ж. Кондоминаса, американца Р. Ф. Бартон и многих других⁴. На страницах указанных и других журналов начинают печатать свои произведения ученые — представители народов стран Индокитая. Первые их статьи посвящены частным вопросам культуры и быта народов своей страны. Но уже со второго десятилетия XX в. и вплоть до наших дней плодотворная научная деятельность ученых — выходцев из стран Индокитая — дает замечательные результаты. Бирманские ученые У Хтин Аунг (Маунг Хтин Аунг), Ми Ми Кхаинг [162а], У Мин Наин [223, 224 и 225], старейшина этнологов Таиланда Пья Аннуман Раджадхон [175], ряд ученых кхмеров и лао создают капитальные по научной значимости труды, выступая и в научно-популярных изданиях, и с трудами монографического характера.

Выше говорилось о деловых контактах с молодыми деятелями этнографической науки во Вьетнаме. Отметим, что уче-

³ В. В. Голубев работал в Восточном Индокитае, он сделал многое, чтобы открыть миру великолепные храмовые архитектурные комплексы Ангкора; он был одним из первых исследователей, пытавшихся разгадать смысл орнамента Донгшонгской бронзы.

⁴ G. H. Luce. The Early Siam in Burma's History.— JSS. vol. XLVI, № 2, 1958; Major E. Seidenfaden. Notes about Chaubun.— JSS, vol. XII, 3, 1; его же. Notes on the Lawa.— JSS, XVII, 2, 101; его же. The White Meo.— JSS, XVII, 3, 153; его же. The Lu.— JSS, XIX, 3, 185; его же. The Kha Tong L'uang.— JSS, XX, 1, 141; его же. The Hill Tribes of Northern Siam.— JSS, XXV, 2, 215; его же. The Sô and the Phuthai.— JSS, XXIV, 2, 141; его же. The Kui People of Kambojia and Siam.— JSS, XXXIX, 2, 146; его же. The Peoples of the Menhires and the Jars.— JSS, XXIV, 1, 49 and oth.; J. Cuisinier. Les Muong, geographie humaine et sociologie. Paris, 1948; G. Condominas. L'Exotique est quotidien, Paris, 1965; E. Porée-Maspero. Cérémonies des douze mois. Phnom-Penh, 1958; его же. Cérémonies privées des Cambodgiennes. Phnom-Penh, 1958; R.-F. Burton. The Mythology of Ifugao. Philadelphia, 1956.

ные старшего поколения: Ла Ван Ло, Вьонг Хоан Туэн, Чан Ван Зяп и другие работали в контакте с учеными социалистических стран Европы, сотрудничали со специалистами из Франции и других стран. Молодые ученые продолжают эти традиции. Примечательно, что, решая задачи государственного строительства, вьетнамские ученые значительное внимание уделяют изучению малых народов своей многонациональной родины. Не случайно их публикации, приобретающие характер систематических серийных изданий, стали необходимым источником для всех, кто занят проблемами семейно-брачных отношений, верований, истории культуры и фольклора, т. е. вопросами, требующими длительных полевых наблюдений.

Следует остановиться на трудах еще одной группы ученых, исследования которых европейскому читателю мало доступны из-за языковых трудностей. Я имею в виду японских ученых. Многие из них: Тарио Обаяси [226], Итиро Хори [139 и 140], Эрика Канеко, Йоширо Сиратори [184] — известны и как исследователи верований малых народов стран Индокитая. Выводы этих ученых по отдельным проблемам становятся доступными благодаря кратким резюме к их работам, что позволяет в наиболее важных работах подойти к переводу и самого текста.

И все же работ, специально посвященных народным верованиям, до сих пор крайне мало. Лишь одна тема привлекла к себе внимание не только случайных наблюдателей, но и серьезных исследователей. Это ктеические культы. Им посвящены не только значительные разделы в статьях, тематических сборниках (таких, как «2500 лет буддизма» [130]) и историко-культурных исследованиях, но и целые книги. Авторы этих работ весьма различны по своим идейным воззрениям, методологии и методике.

Обычно внимание к этой теме привлекают либо сама форма объекта изучения, либо натуралистично воспринимаемая обрядность. Серьезных исследователей влечет к себе решение проблемы генезиса ктеических культов как явления. Так, Пья Аннуман Раджадхон в своей небольшой, но важной статье о некоторых обрядах ктеического культа в Таиланде [175] устанавливает исключительную стойкость их в народных верованиях; он дает очень интересную и достаточно детальную картину таиландского «колядования», своеобразие которого составляет ограничение участников обряда возрастной группой юношей, а также использование в молении о дожде магического приема обливания кошки. Тому же автору принадлежит и открытие представления о Вспарывателе облаков, к которому обращаются участники обрядов из цикла молений о дожде. Но и в этой работе автор ищет истоки ктеической обрядности не у себя на родине — в Таиланде, а в соседней стране (в монских областях Южной Бирмы).

Авторы теологических изысканий — индийцы (в их числе автор раздела, посвященного тантризму в сборнике «2500 лет буддизма», — Анагарика Говинда) справедливо видят корни некоторых особенностей вачжраяны и мантраяны — ветвей буддизма — в ассимиляции буддизмом местных народных верований населения широкой контактной зоны, включающей Тибет и другие районы, прилегающие к Индии с севера. Встречается и более ошутимо выраженное стремление видеть Китай как область формирования верований и культов ктеическо-фаллического круга.

Однако выпущено немало работ, авторы которых призывают видеть в ктеической обрядности утонченное внутреннее философское содержание, понятное только посвященным, зашифрованное по-разному у различных групп верующих. Именно так поясняет сущность тантризма в целом и его отдельных ответвлений Анагарика Говинда. Такое толкование символики знаменитых рельефов Коджурахо мы обнаруживаем у Дасгупты [121, 122].

В солидном исследовании ван Гулика [135], которое содержит обстоятельные экскурсы в историю развития ктеическо-фаллических культов в различные исторические эпохи, для нас большую ценность представляет глава о китайской тантрике — индийском по истокам учении о бессмертии через общение мужских и женских сил природы. Ван Гулик — один из немногих западноевропейских ученых — приблизился, как нам представляется, к пониманию древних даосских трактатов, пронизанных наивно-материалистическим миропониманием.

Поистине исключительное научное значение имеют труды небольшой группы ученых, считающих, что именно ктеическая обрядность и культы основаны в значительной мере на стихийно-материалистических идеях, игравших основную роль в самом раннем периоде развития духовной культуры человечества и связанных с первым из двух основных производств того времени (воспроизводство рода человеческого и производство средств существования). Таков капитальный труд индийского ученого Д. Д. Чаттопадхья «Локхаята даршана». Содержание работы раскрывает подзаголовок: «История индийского материализма» [836]. Для Д. Д. Чаттопадхья как исследователя характерно при всем богатстве его материалов о духовной культуре народов Индии стремление строить свои обобщения с привлечением не менее богатого сопоставительного материала по духовной культуре и быту народов Индокитая, Китая и других областей Азии. Марксистский анализ этих явлений позволил Д. Д. Чаттопадхья дать реальную картину народных верований, показать их зависимость от социального бытия, форм производства, избежав при этом и вульгаризации, и филистерства.

Столь же важна работа советского исследователя

Л. Д. Позднеевой «Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая» (Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы) [56а], изданная в Москве в 1967 г. Читатель имеет возможность видеть соотношение позитивных и превратных знаний, позитивного и превратного опыта не только предков китайцев, но и народов, переселившихся в пределы Индокитая. Таким образом, читатель получает возможность проследить становление некоторых форм народных верований, сохраненных в значительной степени до наших дней. Большую научную ценность имеет и перевод творений древнекитайских мыслителей, выполненный Л. Д. Позднеевой по оригиналам, а не по комментариям (как это часто делалось западными авторами переводов).

Мне представляется, что примером четкого, тонкого и философски глубокого понимания роли ктеических верований в народной жизни и литературе средневекового Вьетнама может быть небольшая, но очень ценная работа советского филолога Н. И. Никулина, посвященная творчеству знаменитой вьетнамской поэтессы Хо Суан Хыонг [54].

* *

В Юго-Восточной Азии живет примерно 15% населения всей Азии, а население зарубежной Азии составляет почти 57% населения планеты. Известно, что народы Юго-Восточной Азии расселены в пределах своей этнической территории крайне неравномерно: практически плотно заселено не более 7% всей этой большой историко-культурной области. Этнический состав населения стран Юго-Восточной Азии сложен. Только Камбоджа (Кампучия) и Сингапур могут быть условно признаны «мононациональными» государствами. Но и в этих двух странах живет несколько народов, и если в них не стоит так остро проблема составления точного списка народов, то проблема численного соотношения «пришлого» и коренного населения встает периодически и достаточно остро.

Известно, что попытки представить свою страну как некое мононациональное единство на деле часто прикрывают националистический курс правительства данной страны по отношению к угнетаемым национальным меньшинствам. Так было в гоминьдановском Китае. Так было в Таиланде, где у власти находится военно-помещичья группа. В этих условиях ученые (например Таиланда) проявили немалую гражданскую смелость, подготовив материалы местной этнолингвистической классификации.

Освободившиеся от колониального гнета молодые государства Юго-Восточной Азии с первых же шагов на пути укрепления независимости, создания экономики, проведения культурных преобразований сталкиваются с неотложнейшей задачей проведения классификации (начиная с составления норма-

тивного перечня) народов своей страны. Совсем безразлично для планирующих организаций при решении конкретных задач, каков этнический состав той или иной области: представляет население этой области конгломерат из нескольких различных народов, или этническую группу (т. е. группу родственных народов), или «дисперсную народность» (т. е. народность, подразделения которой территориально разобщены).

Так, в ходе культурных преобразований (например, при ликвидации неграмотности и малограмотности) часто встает вопрос о разработке письменности для ранее бесписьменных народов: для народов первой группы необходимо создание нескольких видов письменности или приспособление одной, но с дополнительными графемами. Для второй, т. е. для подразделений одной народности, возможность использования одной формы письменности не вызывает сомнения.

Сложность этнического состава населения страны, как правило, отражает и сложность процессов взаимодействия культур каждого из народов, и особенно сложность контактов и взаимовлияний их духовной культуры, а также воздействия таких элементов духовной культуры, как религия, на быт и хозяйственную деятельность трудового населения. Здесь следует подчеркнуть, что речь идет не только и не столько о численности народов. Для чиновников колониальной администрации в странах Юго-Восточной Азии было характерно именно стремление подчеркивать бесконечную языковую и этническую дробность населения колонии. Результат, столь желанный для колонизаторов (чем более сложна «этническая картина», тем легче доказать, что без «благородного руководства метрополии» народам колоний не обойтись), достигался несложным приемом: приводился действительно длинный список «языков и диалектов», а следовательно, и народностей страны. При этом игнорировалась иерархическая соподчиненность называемых единиц, т. е. тот факт, что часто речь шла об этнографических группах одного народа, не учитывалась также роль данной лингвистической единицы как средства общения.

Следует отметить, что многие классификации колониального периода нарочито усложнены и искусственно отдалены от реальной ситуации.

Именно поэтому планирующим органам молодых независимых государств пришлось с помощью своих национальных кадров ученых решать проблемы этнической или этнолингвистической классификации населения своей страны. Работа по уточнению созданных и уже принятых классификаций продолжается и сейчас. Иногда наблюдается своеобразный возврат к дробным классификациям прошлых лет (например, в Бирманском Союзе). Живет еще убеждение, что дробность классификации — доказательство заботы о самых малых народах страны. Надо надеяться, что отказ от необходимых обобще-

ний — явление временное. Дробность классификации создает впечатление изученности этнического состава населения страны и открывает широкие возможности для сравнительного изучения.

Сопоставление этнонимов сводного списка в какой-то мере приближает возможность составления их корпуса. А для исследователя-этнографа сводный список этнонимов — это источник сведений о возможных миграциях населения, а равно и о составе волн мигрантов (не только в том случае, когда в миграции участвует группа родственных народов, но и когда синхронно движутся разные народы). И это особенно важно для нашей темы: зная, какие именно народы были связаны единой волной миграции можно увереннее исследовать черты сходства, меру близости или различия их духовной культуры. Если мигрировали этнические отпочкования народов, сходных по социально-экономическому уровню развития и развивавшихся в сходных экологических условиях, то можно говорить о сходстве их духовных культур. Если мигрировали отпочкования генетически близких, родственных народов, то здесь мы имеем дело только с близостью их культур. И в этом случае ценность местных классификаций в значительной мере зависит от их стройности, четкости, выдержанности принципа, на котором они основаны.

Как уже отмечалось выше, при подготовке этой книги были использованы материалы, собранные в СРВ моими друзьями и учениками, вьетнамскими учеными Фан Хау Затом, Бе Вьет Дангом, Данг Нгием Ваном, Нгуен Чук Бинем, Лам Суан Динем, Ле Тхи Нгок Ай, Фам Данг Хиеном и другими. Всем им я приношу самую искреннюю и сердечную благодарность. Мне также хочется выразить глубокую признательность моей жене Анне Артемьевне Дмитриевой за неоценимую всестороннюю помощь в работе над книгой.

РАННИЕ СТАДИИ И ФОРМЫ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ

Первая часть нашей работы посвящена ранним стадиям развития верований и формам религиозных представлений, которые часто с ними связываются по объекту культа. Период существования или параллельного бытования разных групп верований настолько длителен и формы их взаимодействия и синкретизации настолько разнообразны, что далеко не всегда можно убедительно показать первичность одной группы верований и более поздний характер другой.

Ранние верования народов мира можно разделить на три основные стадии: тотемизм, фетишизм и анимизм. Такая последовательность, на мой взгляд, правильно отражает историю развития изучаемого предмета. Но даже по этому, казалось бы чисто классификационному, вопросу нет единства мнений специалистов-религиоведов и у историков культуры. Значительная группа исследователей (среди советских религиоведов наиболее ярко представленная Г. П. Францовым) утверждает приоритет фетишизма как наиболее ранней стадии развития религиозной идеологии и культовой практики. Несколько обобщая аргументацию представителей этого научного направления, можно утверждать, что нет фетишизма вне религии (если отвлечься от возможности использования этого термина как метафоры в образной речи). Ощущая свое бессилие перед могуществом непознанной природы, первобытный человек фетишизирует ее наделяя сверхъестественными чертами и возможностями. И если случайное на первый взгляд обращение к фетишу оказывается результативным, то вера в могущество фетиша укрепляется.

Значительно меньше среди религиоведов последователей Э. Тэйлора, считавшего, что первичные верования связаны с «одушевлением» всех явлений и компонентов природы. Однако утверждать первичность анимистических представлений можно, только доказав, что в любом фетише действенным и всесильным, с точки зрения верующего, является обитающая в фетише душа (онгон) — дух, божество, а сам фетиш — не бо-

лее чем лекан (оформленный как предмет: ладанка, крест, амулет, скульптура и т. п.). И доказать обратное верующему не удастся. В отличие от фетишизма анимизм допускает возможность «безрелигиозного» представления об одушевленности элементов природы. К такому представлению близки, на мой взгляд, действительно наиболее ранние, наивно-материалистические представления о природе вещей. Но смешивать их с религиозной идеологией и тем более с развитыми анимистическими верованиями не следует. Большинство исследователей — религиоведов, историков культуры, этнографов, археологов — признают первичной стадией развития религиозной идеологии именно тотемизм. Среди них такие различные по подходу к предмету исследования ученые, как Д. Е. Хайтун, С. П. Толстов, М. А. Коростовцев, Б. И. Шаревская, Ю. И. Семенов и др. Суммируя выводы этой группы исследователей, можно сказать, что признание тотемистических верований как наиболее ранних религиозных представлений основывается именно на том, что «тотемный коллектив» и представление о неразрывном родстве человеческого коллектива с другими коллективами в природе возникли в безрелигиозный (дорелигиозный) период развития человечества. Коллективное сознание, определявшееся коллективным бытием, лишь с вынужденным накоплением превратного опыта (вынужденным в связи с тем, что само познание мира не было дифференцировано) формирует «превратный мир» религиозных представлений, образы которого находят выражение в религиозной обрядности, потеснившей безрелигиозный тренинг.

Изучая различные формы обрядов, исследователи нередко выделяют четвертую (по мнению некоторых из них, первую) стадию в развитии религиозной идеологии — магию, относимую мной к практике. Религиозная практика многообразна. Магия занимает в ней и до наших дней едва ли не основное место. При этом любое магическое действие, любое магическое применение религиозно-культурных предметов идеологически совершенно точно может быть объяснено из основных стадий и форм верований. Но для верующего истолкование и осмысление магического действия, элемента обрядности как такового чаще всего не имеет ни малейшего значения. Важно одно: наиболее точное и полное выполнение обряда, произнесение полного набора формул, ибо без полного набора обряд не будет действенным.

Располагая в работе материалы по верованиям в указанном порядке: тотемизм, фетишизм, анимизм, — я предпочел в этих разделах (не отграничивая от основных) рассматривать вместе с основными и более поздние, но в сознании верующих сосуществующие псевдототемистические (например, фетишистские) по объекту верования и культы. Такой способ изложения позволяет избавиться от необходимости возвращаться к повтор-

ному рассмотрению формально близких культов. А главное, читатель получает возможность проследить линию развития верований на примере близких данной стадии или форме верований объектов, увидеть их трансформацию. С другой стороны, такое расположение материала позволило включить в первую главу и два круга верований, весьма существенных, но стадийно трудно определяемых: фаллическо-ктеические культы и космологические представления, без анализа которых наше исследование останется неполным.

Глава I

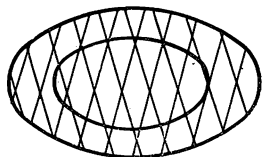
ТОТЕМИЗМ

Под наименованием «тотемизм» принято объединять многочисленные и многообразные верования, связанные с почитанием и обожествлением животных, растений, а иногда и явлений природы. Можно выделить три основные черты тотемистических представлений вообще и верований в частности: 1) отношение к своему человеческому коллективу как к части природы, равноправному с другими коллективами растений, животных, овеществленных (или «опредмеченных») явлений природы, в сумме и составляющими природу; 2) убежденность членов человеческого коллектива в общем происхождении с определенными растениями или животными и в своей способности принимать облик своего брата (или своей сестры, соответственно своему полу) из числа членов «тотемной пары» своего коллектива; 3) соблюдение строжайшего запрета на потребление плоти и крови любого из членов тотемной пары своего коллектива.

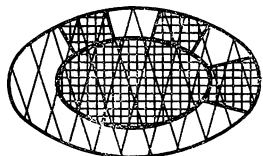
Возникающее у людей еще в дорелигиозный период представление о человеческом коллективе как органической части природы само по себе еще не было религиозным видением мира. По схеме Данг Нгьем Вана (рис. 1), можно проследить эволюцию представлений человеческого коллектива о своем месте в природе: от первоначального этапа, когда человеческий коллектив уже выделен в составе природы и связан с несколькими «коллективами» растений или животных, к этапу, когда взаимосвязаны два коллектива: человеческий (не общечеловеческий, но каждый отдельный коллектив людей) и его «тотемная пара».

Наиболее очевидное и распространенное проявление тотемических верований — это название своего рода по имени того или иного растения или животного. Так, среди тхай Северного Вьетнама и Лаоса встречаются потомки первых родовых образований, которые именовались Лонг, Лыонг и Куанг. Все эти наименования связаны для данного района с общим их предком или близким «родственником»¹ — тигром. У вьетов и ряда

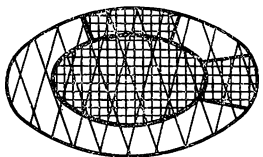
¹ Впредь мы будем пользоваться этим понятием без кавычек.



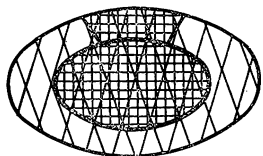
НЕ ВЫДЕЛЕННЫЙ ИЗ ПРИРОДЫ, ИЗ ЧИСЛА ДРУГИХ КОЛЛЕКТИВОВ. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КОЛЛЕКТИВ СЛИТ С ПРИРОДОЙ.



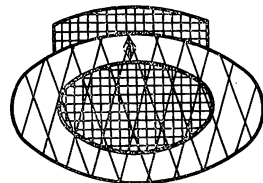
ВЫЧЛЕНЯЯСЬ ИЗ ЧИСЛА ДРУГИХ КОЛЛЕКТИВОВ В ПРИРОДЕ, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КОЛЛЕКТИВ СОХРАНЯЕТ СВЯЗЬ С НЕСКОЛЬКИМИ БРАТСКО-СЕСТРИНСКИМИ КОЛЛЕКТИВАМИ.



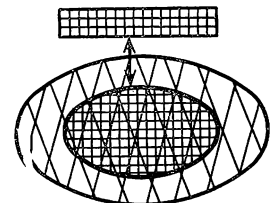
С ОДНИМ-ДВУМЯ КОЛЛЕКТИВАМИ СВОИМИ ТОТЕМНЫМИ ПАРАМИ. ГЛАВА КОЛЛЕКТИВА ЖЕНЩИНА



С ОДНИМ КОЛЛЕКТИВОМ. ГЛАВА-МУЖЧИНА



ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КОЛЛЕКТИВ СВЯЗАН С ТОТЕМНЫМ, СТОЯЩИМ КАК БЫ НАД ПРИРОДОЙ.



ТОТЕМ-ПРЕДОК СТОИТ КАК БЫ НАД ПРИРОДОЙ

Рис. 1. Эволюция тотемных представлений (по Данг Нгьем Вану)

народов Северного Индокитая имеются потомки рода Ло. Существует легенда о том, как люди этого рода получили свое тотемное имя. Вьетнамский исследователь Данг Нгием Ван рассказывал автору такую легенду: «Случилось так, что отец без всякого повода выгнал из дома двух своих сыновей. Дети брели по лесу, надеясь найти пищу, но не нашли. Истощенные, они обессилели. Старший брат был покрепче, и, когда младший упал, он поднял его и потащил на спине. Но тот все же умер от голода. Жалея его, брат продолжал тащить тело, не мог бросить его и шел дальше. Но вдруг он увидел, что две птицы Ло, летевшие навстречу друг другу, так сильно ударились, что одна из них была убита. Не теряя времени, другая подлетела к какому-то дереву, нащипала его листьев, „пожевала их“ и дала в клюв погибшей: та сразу ожила. Старший брат поступил так же: он нарвал листьев того же дерева и дал их младшему брату. Тот сразу же ожил. Братья стали прародителями рода и называли его по имени птиц. При этом потомки Ло не убивали и не ели мяса птицы Ло...».

Люди рода хун (который есть почти у всех народов группы тхай) называют себя так в память о черепахе — хун. Примеры подобной эпонимии можно умножить.

По полевым материалам Данг Нгием Ван составил таблицу соответствия родового имени и названий отдельных растений или животных, куда включил и сведения о пищевых запретах²:

Районы Северного Вьетнама	Наименование рода	Татуируемые изображения и табу
Северо-Западный Вьетнам и провинция Тханни	Ха	Водяная курочка (нок ха) и пучки травы ха
Уезды Нгало, Тхуан	Ло кам	Малый синий дрозд (нок танг ло), плод танг, грибы ло, овощи кам танг, ростки бамбука сенкам, мякоть растения лан кам
Там же	Лау	Корневище бамбука но лау
Там же	Мэ	Птицы: мэ или линь мэ
Уезды Нгало, Тхуан-нау, Конг-куан	Тонг	Горлица нок сан тонг, нектар тонг, цветы тонг, строительный материал, дерево май тонг
Все тхай	Куанг	Табу на мясо и кости тигра куанг
Уезды Нгало и Фуки	Ма	Лошадь (на, диалектно ма)
Все тхай	Хун	Черепаха хун
Северо-западные районы	Янь и Яань	Птица из дроздовых нок янь
Там же	Кут и Киут	Вид папоротника кут
Там же	Монг и Монг	Хорек монг

² Кроме того, Данг Нгием Ван записал десять случаев, когда имя рода не совпадает с названием запретных животных и явлений. Возможно, что табу здесь имели не тотемный характер или же остались от первопоселенцев данной местности.

Там же
Там же

Ви
Кем

Табу на пользование веером ви
Табу на соль кем; соль можно использовать после того, как весь
род принесет жертву духам села

Убеждение членов человеческого коллектива в своей способности по желанию (а позже — по наитию, т. е. по накоплении «чего-то понуждающего» к использованию способности) принять облик своего брата или сестры из тотемной пары обычно воспринималось как «превращение» — реинкарнация. Способность к реинкарнации предполагает также и беспрепятственное возвращение к своему человеческому облику, а для животных и растений — возврат в свое «зоо- или фитосостояние». А такая способность к превращению позволяла или даже предполагала обновление рода путем скрещивания с тотемным существом, расширение числа участников брачной группы за счет тотемного братского коллектива. И потому такой брак (межвидовой, с нашей точки зрения) не представлялся оскверняющим («инцестным», что означает также кровосмесительным).

Естественно, в литературе сведения о «случаях перевоплощения» берутся главным образом из мифологии и фольклора. Но в странах Юго-Восточной Азии имеется несколько примеров живой веры в такую способность³. Классическим примером считается таман — небольшая тибетская народность, обитающая в зоне Верхнего Чиндвина, в долине реки Хуконг и на территории, ограниченной реками Н'Майка и Малика и с севера — государственной границей (там, «где шаньская, качинская и чинская зоны сближаются у 25-й параллели» [159а, 26]). В работах различных исследователей и сообщениях случайных наблюдателей повторяется рассказ о том или ином представителе таман, который расспрашивает, не видел ли кто его семью (чаще всего жену, куда-то ушедшую вместе с сыном). И, когда ему отвечают, что видели только тигрицу с тигренком, он восклицает: «Да ведь это они и есть!» — и спешно идет в ту сторону, где видели тигрицу. В сообщениях нашего времени есть указание на беседу с одним из таман, который утверждал, что перевоплощение — акт не произвольный. Он говорил, что обращению в тигра предшествует состояние глубокой нервозности и беспокойства, стремление «вести себя потигриному» (например, поваляться в камышах)⁴ [162, 43].

Вообще следует отметить, что вера в родство именно с тигром, способность общения с тигром, перевоплощения в тигра встречается у многих горных народов Индокитая. Тигр занимает, так сказать, первое место среди предков или родственников. Второе место по популярности занимает дракон. Не

³ С примером такой веры автору пришлось столкнуться в Бирме, на пути из Мьянмы в Магаунг в 1957 г.

⁴ Вероятнее всего, «вера в перевоплощение в тигра» — это инсценировка с целью вызвать страх у окружающего населения — нага, чингов, качинов.

всегда животное-тотем «избирается» из реально существующих. В странах материковой Юго-Восточной Азии обычно существует пара животных-первопредков, легендарных или мифических по происхождению и чаще всего странных, фантастических по своему облику или образу действий. Например, дракон и феникс как символ счастливого брака (причем в свадебном обряде дракон — это символ мужчины, жениха, а феникс — символ невесты). Другая пара — змея и черепаха. Постоянно встречается и представление о паре единорог — лев (вариант «небесная собака»).

Запрет на вкушение плоти и крови тотема соблюдался весьма строго, ибо плоть и кровь твоего тотемного брата — это «твоя собственная плоть и кровь»⁵. Этот запрет нарушался только в катастрофические периоды голодания (а с голодом периодически сталкивались многие, если не все, первобытные коллективы), когда проводилось обрядовое людоедство, а до этого — обрядовое коллективное вкушение плоти тотемного животного или растения. Указания на конкретные формы этого запрета в литературе встречаются редко. В материалах, собранных во Вьетнаме и Бирме, чаще всего мы встречались с обрядовым запретом есть мясо и употреблять в качестве жертвы тотемов — представителей животного или растительного мира. Например, запрет на использование в пищу мяса черепахи у тхайских народов Вьетнама объясняется так: Мать-Черепаха научила людей строить дома с крышей в форме перевернутой лодки (т. е. в форме собственного панциря), черепаха — постоянный защитник людей перед божествами и духами. Легенда гласит:

«Однажды правитель неба Тхиен-хоанг притворился мертвым и лег на виду, чтобы узнать, любят ли его животные и люди. Проходя около него, чтобы посмотреть в последний раз на грозного бога, животные говорили: Как хорошо, свободно нам теперь будет жить без бога! И так как черепаха шла очень медленно, человек помог ей и добрался, и подняться, и посмотреть на бога. Черепаха мигом уловила притворство и мигнула человеку. А когда он нагнулся, чтобы поставить ее на землю, она шепнула о притворстве. И человек сказал: „О! Как плохо теперь нам будет жить без бога!“

Услышав сказанное человеком, бог не почувствовал лжи и, в свою очередь обманутый, наказал животных — они утратили способность говорить, и превознес человека — он не только сохранил речь, но научился использовать в пищу мясо многих животных. Но черепаху человек с тех пор считал своей родственницей и не стал убивать ее, не стал есть ее мясо. А кроме того, люди вешают панцирь умершей черепахи на главном

⁵ Напомним, что закрепление побратимства «вкушением общей крови» — явление у народов Юго-Восточной Азии позднее и крайне редкое.

столбе около очага, где готовят пищу, чтобы душа черепахи вдыхала запах риса, „как будто она сама вкушает рис“ Человек строит дом с крышей в форме панциря черепахи и считает, что живет под защитой этого животного».

Одним из странных образов среди загадочных персонажей хконтайского фольклора остается до наших дней широко и многофункционально представленный образ Отца-Черепахи. Видимо, из-за табу имен (в данном случае запрета произносить имя божества и усопшего правителя) он известен более как «тот, чьи зубы черным-черны». Почитают Отца-Черепаху как одного из древнейших мудрецов и придают ему чисто человеческие черты. Он обладает гипертрофированной силой сотворять предметы и живые существа. Совершенно ясно, что это многослойный образ; привнесенные черты его органически слиты с местными, субстратными и с более поздними суперстратными. Так, он считается потомком Маричи и творцом многих гимнов «Ригведы». Но «творец гимна» — это не просто передатчик этиологических мифов. Он способен умножать жизненные силы действующих лиц этих мифов. Он считается и мужем Адити и 12 других дочерей Дакши. Вместе с другими 12 своими женами он породил демонов, рептилий, а также многих других существ. Он считается отцом самого Вишну в его черепашьей аватаре. Трансформация этого образа в Творца, которому придан мужской пол, еще не закончена: он несет в себе ряд черт и явные пережитки более распространенного (и более популярного там, где они существуют параллельно) образа Матери-Черепахи. Им обоим присуще «бескрайнее долголетие», играющее столь существенную роль в культах народов Восточной и Юго-Восточной Азии, что выражается прежде всего в их бесчисленном потомстве. Но в живописи и скульптуре народов Юго-Восточной Азии черепаха воспринимается и как образ лона, первородного и самозарождающегося.

Существуют тотемы, так сказать, родовые, племенные, локальные, т. е. характерные только для данной местности. Однако есть и общие тотемы для всего народа. Так, у всех мео (мяо) принято вешать при входе в дом (как у нас вешали подкову «для счастья») панцирь черепахи, чтобы «предохранить домашнюю птицу и скот от падежа и заболеваний» и предотвратить распространение болезни (особенно во время эпидемии). Всем мео строгойше запрещено употреблять в пищу мясо черепахи. Народ зао (яо) особенно тщательно соблюдает табу на употребление в пищу мяса собаки. А с другой стороны, у многих народов, живущих по соседству с зао, мясо собаки считается особо вкусным и полезным. Может быть, именно поэтому зао строго соблюдают этот запрет: поевшему мяса собаки категорически запрещено появляться в местах, где живут зао. В 1962 г. информаторы сообщили, что зао отказывались даже употреблять в пищу рис, если у рисового по-

ля сдохла собака. Если собака умерла у кучи риса, то этот рис тоже не ели, а обменивали его у соседей (чаще всего у нунгов, которые пользуются их доверием) на «чистый». И каждый раз, когда возникает разговор о предрассудках, зао отвечали, что тхай и кинь тоже чтут своих предков, а у зао почитается как их общий предок священный пес — воплощение духа — Бан пьонг.

В периоды голодания вкушение плоти и крови тотема было обязательным и происходило в форме обрядовой трапезы. Этот обряд не дошел до наших дней. Вместе с тем мы постоянно встречаемся с поздними верованиями, которые, по-видимому, восходят к этому древнему обряду. Мы имеем в виду обрядовое заклятие буйвола или быка и обрядовое чествование «свиной головы» (главным образом у народов группы тхай-тай) ⁶.

Главная черта этого обряда, которая и позволяет соотносить заклятие буйвола и ритуал почитания свиной головы с обрядностью культа предка-тотема, — это сохранение черепа животного и придание ему значения святыни. Вероятно, то же значение имеют коллективная охота и рыбная ловля, где равную долю добычи получают не только все участники, но и все родичи — жители деревни.

Исследователи социальной организации (и лишь в конечном счете социальных отношений) и истории идеологии у различных народов мира отмечали наличие таких видов тотемизма: полового (мужского и женского), возрастного (с осознанием и ощущением определенных возрастных групп), коллективного (или группового: какой-либо группы, рода, племени), индивидуального (или личного), религиозного (иначе обрядового), экономического (возникшего как система распределения пищи), генетического (родственного — братско-сестринского), истокового (т. е. покоящегося на признании происхождения от единого предка). Приведенный перечень отнюдь не может служить классификацией. Он лишь отражает точки зрения различных исследователей. С общих позиций одна и та же форма или стадия тотемизма попадала бы в различные рубрики одновременно (например, генетический тотемизм одновременно и коллективный, и обрядовый). Не ставя перед собой задачи рассмотрения здесь этих точек зрения, отошлем читателя к специальной сводке в исследовании Д. Е. Хайтуна: «Тотемизм, его сущность и происхождение» [82].

Поскольку основное содержание тотемизма составляет вера в происхождение чаще всего от одного (но нередко и от нескольких) растения, животного, птицы, насекомого, мы остановились на основной его форме — генетическом тотемизме.

Эта стадия тотемистических воззрений — древнейшая, на которой люди уже четко осознают единство своего коллектива

⁶ Этой теме нами посвящена специальная работа [59, 189—205].

и противопоставляют его другим родственным коллективам и тем самым, естественно, дружественным; или же неродственным, но дружественным; или, наконец, чужим и потому враждебным коллективам, не выделяя вместе с тем человеческое общество из широкого мира живых существ природы, в котором также есть а) родственные, б) неродственные, но дружественные, и в) чужие, враждебные группы.

На этой стадии развития верований, т. е. генетического тотемизма, предполагается как аксиома, что родственный коллектив — это дружественный коллектив. Однако на этом этапе действует скорее представление о живом единстве, чем о происхождении (точнее, о единстве происхождения) от единого предка. «Узко ограниченным формам общественного быта человеческих коллективов того времени соответствуют узко ограниченные формы сознания» [82, 223]. Но узко ограниченные формы быта определялись ограниченными формами производства — люди пользовались в основном готовыми продуктами природы. В этот период человек «не выделяет себя из природы» [8а, 85], является органической частью ее и потому его восприятие окружающей природы не религиозно.

Постепенно происходят разрастание человеческого коллектива и расширение производства средств существования. В это время благополучие и процветание человеческого коллектива начинает связываться с определенными растениями или животными, наиболее распространенными в данном районе, играющими, как правило, заметную роль в расширяющемся производстве средств существования, что, впрочем, не осознавалось членами человеческого коллектива. Эти растения и животные воспринимаются как сестры и братья мужчин и женщин данного человеческого коллектива. В представлениях людей того времени они постоянно участвуют в жизни коллектива: вместе с ним выступают на борьбу с врагами, заботятся о пропитании всех родичей, помогают им в охоте на других животных (охота на тотемное животное, как уже подчеркивалось, запрета, ибо это была бы охота на брата, на сестру).

В этот период люди уже выделяют себя из животного мира, но сохраняют представление о кровном родстве с животными-тотемами. Считается, что и люди, и животные обладают способностью реинкарнации. Как и на людей — членов данного коллектива, на его тотемных животных распространяются брачно-групповые права и запреты. Тотемные самцы имеют право на тех женщин, что и мужчины данного коллектива; тотемные самки — на мужчин. Появление сюжета о таинственных животных-помощниках в мифах и сказках, равно как и сюжета о свободном или насильственном браке между животными и людьми, возможно, восходит к этому времени. В мифах, легендах и сказках народов Китая редки случаи, когда самка животного или женщина заставляет мужчину стать ее

мужем, но у народов Индокитая этот сюжет проявлялся постоянно (см., например, тайские сказы и сказки).

По-видимому, в этот же раннеродовой период существования человеческого коллектива возникают представления о сверхъестественной силе животных-тотемов. Это связано с тем, что люди того времени признавали превосходство животных над собой. Поскольку люди постепенно освобождались от зависимости от природы, они утрачивали и связь с ней, в то время как животные ее полностью сохраняли. И так как животные были ближе к природе, то люди верили в их способности влиять на нее. Появились животные — спутники человека, помощники в реальной жизни человеческого коллектива.

С. А. Токарев после подсчета тотемов различных австралийских групп [цит. по 82, 31—33] приводит перечень случаев, когда в качестве тотемов выступают явления природы или предметы неживой природы. Однако здесь речь идет не о тотеме, а о пережитке фетишей. Нам представляется естественным сохранение во втором периоде (когда люди уже выделяют себя из природы и тотем играет роль защитника) тотемистических воззрений, фетишистских по своей природе верований, с которыми продолжает на всем пути развития первобытного общества оставаться связанным даже представление о таком основном явлении, как зарождение ребенка в утробе матери. Ряд авторов приводят сообщение о том, что австралийцы и папуасы причиной беременности считают не семя отца, а воздействие того или иного предмета, поблизости от которого женщина впервые почувствовала в себе ребенка. У аранда и других племен австралийцев, еще в XIX в. сохранявших «локальный тотемизм», считается, что в тело матери, сначала в грудь, а затем в область живота входит зародыш ребенка в виде «палочки, брошенной предком», или самого предка тотема, решившего воплотиться в ребенка, и т. д. Такое представление о зарождении ребенка, сохранившееся у большинства народов Восточной и Юго-Восточной Азии в мифах о чудесном рождении предка, связано с третьей стадией развития тотемных представлений и верований — периодом, когда человеческий коллектив видит в тотемном животном уже не просто члена коллектива, а предка-прародителя.

На этом этапе развития тотемизма все представления о связи человеческого коллектива с природой так или иначе опосредствованы через предка-тотема. Лишь ему присуще искусство перевоплощения или право воплощения в образе одного из своих потомков. На нем лежит забота не только о пропитании потомков, но и о продолжении своего рода. К нему обращаются с молением о защите и с благодарственными жертвами. Обоожествленный предок-тотем все более выделяется из коллектива предков вообще, действует все более единолично. В мифах он выступает как демиург. Иногда людей «делали из

глины», как это сделал Бунджил—Клинохвостый орел, предок племени кулин в Западной Виктории (Австралия), или прародительница Нюйва в китайском мифе. Иногда предок выступает лишь как «оформитель»: например, в мифе племени унматчера старый мужчина — ворон; заметив однажды толпу «инминтьера» (недочеловеков), ворон решил помочь им; он клювом отделил мужчин от женщин, потом вернулся в свой лагерь, сделал чурингу и, вновь прилетев, с ее помощью выполнил обряд обрезания. Примечательно, что в последнем случае предок-полуптица имеет уже полуантропоморфный облик.

В Восточной и Юго-Восточной Азии антропоморфизация первопредков достигает своей, так сказать, вершины. Например, в мифах, приписываемых древним хань, первопредки Нюйва и Фуси — ее муж-брат в их иконописных традиционных образах — это полулюди-полузмеи (подобно греческим полуантропоморфным существам «звериное» в них составляет то, что относится к полу, т. е. нижняя часть, но в словесной передаче они антропоморфизированы полностью: «они мудры, как змеи, но человечны, ибо это люди»).

* * *

Фито- и зоолатрия нетотемного типа. Рассмотрение фитолатрии не тотемного типа приходится начать, возвращаясь к последней стадии тотемизма — переходной к культу антропоморфных предков.

Растительный тотемизм или даже значительные пережитки его очень редко в наши дни встречаются в «открытом виде»; это в равной мере относится и к народам Европы, и к населению Восточной и Юго-Восточной Азии. Для выявления истинной картины приходится отделять различные слои в наличном материале; помогает использование мифологии (в ее фиксированном виде), канонических устных и письменных источников. В этом случае могут помочь даже комментарии к каноническому тексту.

Приведем один из примеров полезности комментария и помощи комментатора. В канонической книге конфуцианства «Беседы Учителя с учениками» мы читаем: «Ай-гун спросил Цзай-во относительно жертвенника духу земли. Цзай-во отвечал: „Сяские государи обсаживали жертвенники соснами, иньцы — кипарисом, а чжоусцы — каштаном, чтобы заставить народ трепетать“. Текст приводится в уточненном по «Чжужыцзицзэну» переводе П. С. Попова, который дает в комментарии: «Смысл фразы „чтобы заставить народ трепетать“ состоит в том, что знак „ли“ — каштан в то же время имеет значение „трепетать“, и поэтому чжоусцы, сажая в ограде жертвенника земли каштаны, имели целью внушить народу трепет. И действительно, это было страшное место, потому что в древности

здесь казнили за послушание царских приказаний; во время походов возили с собой дщицу, представлявшую духа земли, и перед нею казнили слушников» [57а, 17—18].

В Юго-Восточной Азии мы имеем несколько таких примеров, когда в храме остается придел, или молитвенная площадка, на которой на ветви священного дерева подвешен блок (большой прямоугольный брус, объемом не уступающий телу человека) с явно, но еще не полностью намеченными чертами человеческого лица. Такая площадка есть, например, при храме Бوروبудур в Индонезии. Иллюстративный материал не дает ответа на вопрос о том, что же более священо: дерево, на котором подвешено воплощение божества земли, или блок, визуально более доступный верующим, поклоняющимся земле. Еще более выражена антропоморфизация божеств в сельских молельнях, посвященных Матери-защитнице, Белой Богине, Поведительнице женских промыслов (еще не ставших ремеслами и не отделившихся от основных занятий).

Предки трех групп народов Восточной и Юго-Восточной Азии считали своими предками-тотемами дерева определенного вида: у тунгусской и маньчжурской ветви народов (ся?) предок — сосна, у тибетских (и тибето-бирманских) народов (чжоусцы) — каштан, у многих южных народов, в том числе тайских, — кедр (бо), ошибочно обозначенный в ряде переводов как кипарис. В наши дни растительными предками-тотемами остаются в сознании центральновьетнамских гаров и других мнонгов Вьетнама и Камбоджи несколько сортов гигантского бамбука:

Вот спиртного кувшин, курица и свинья,
их тебе подношу я!
О двойной нтэр-бамбук, их тебе подношу я!
О тройной нгкар-бамбук, их тебе подношу я!
О длэй-бамбук, что ветром искривлен,
О рла-бамбук из долины Дак Кронг,
их тебе подношу я! [35а, 45].

Так выглядит моление, обращенное к предкам — деревьям бамбука (гары используют особые термины для разных сортов бамбука). Здесь нет слов «предок», «прародитель». Само моление доказывает такое восприятие, отношение потомков к тому как к своему предку. Но вот и более прямое высказывание, обращенное к другому дереву-предку — тутовнику (шелковице):

О ты! Дерево-дух!
О ты! Предок-тут!
[О ты! Лиана сама!
Я служу тебе, высокий рла,
Я зову тебя. Услышь моление мое! (и т. д.)
[35а, 43].

Шелковица — хлебное дерево для многих народов Азии в прямом смысле и для столь же многих — в переносном (как кормилица шелковичных гусениц, а производство шелка-сырца остается основным занятием пришанхайских хань, многих корейцев, японцев, вьет и др.). Шелковица не просто предок — кормилица, но предок особого рода — «дерево-протектор».

Задолго до того времени, как религией были узурпированы права, регулирующие нормы морали и поведения в дни празднеств, народные весенние гуляния и осенние обряды, связанные с хорошим урожаем, охотой и т. п., проводились под сенью предка — «дерева-протектора». Именно под сенью предка-дерева проводились «весенние игрища» у древних народов Китая. Память об этих игрищах (см. мою специальную работу [71]) сохранилась не только в «Своде песен» («Шицзин»), но и в мифе о бессмертной богине Чан Э, совершившей «побег на луну», где «она пляшет с десятью наперсницами под большим коричневым деревом».

Во многих районах Индонезии роль дерева-протектора выполняет так называемое «дерево рынка». Вокруг этого дерева на рыночной площади идет торг, заключаются договорные сделки (явный пережиток обряда призывания «божественного свидетеля» в торговле). А после завершения торгового дня (или ночи: во многих местах расселения кхон-тай, каренов, бирманцев, лао и других «женский» торг ведется ночью и женщины-хозяйки сами реализуют продукты своего труда — овощи, фрукты, изделия ткачества и плетения и т. п.) тут же, под деревом-предком, организуются театральные представления.

Дерево-предок — это позднейшая стадия тотемизма. В какой-то мере пережиток представления о дереве-тотеме (а позже о предке) сохранен народами Юго-Восточной Азии в их отношениях к лодке-однодеревке⁷. В специальной статье «Пережитки ранних форм религии у индонезийских рыбаков» Ю. В. Маретин и В. Г. Трисман пишут: «Во многих поверьях, распространенных у рыбаков, фигурирует лодка. На Хальмахере, для того чтобы смягчить возможный гнев джинов — морских духов, сооружают специальную миниатюрную лодочку, кладут в нее жертвоприношения и пускают в море» (в примечании авторы дают и другой подобный пример, когда балийцы, батаки, оло-нгаджу, жители Молуккских островов и другие используют лодку, чтобы сплавить в море духов болезней в случае эпидемии) [59, 143]. У многих народов материковой Юго-Восточной Азии по реке к морю сплавляются «кораблики благодарственных жертв», как, например, у кхон-тай, в Таи-

⁷ Вопрос о «явлении божества народу» в форме «драконовой лодки» исследователями рассматривается несколько односторонне. В моих работах также воспринимается роль лодки с позиций «персонажа», т. е. образа божества. Но священна и сама лодка.

ланде, где весь этот ритуал оформлен в виде праздника Сонг-кран. Важно помнить, что лодка воспринимается как живое существо, и притом не условно. Например, индонезийцы-рыболовы совершенно серьезно проводят обряд выдачи лодки (маянг) — «невесты» замуж за невод (паянг) перед выходом на основной лов.

Ю. В. Маретин и В. Г. Трисман пишут: «Рыбаки Западной Явы украшают свою лодку к ритуальному открытию рыболовного сезона, рассматривая ее как одушевленное существо, несущее женское начало». Они же несколько ранее констатируют: «Лодки у индонезийцев, как правило, имеют собственное имя, в котором нередко отражено имя духа-покровителя или чаще покровительницы, ибо в Индонезии лодка ассоциируется с женским началом. Так, в рыбацкой деревне Аньяр-лор на Западной Яве в настоящее время все лодки имеют имена, начинающиеся с компонента Сри (или Сери, в обычной русской записи Шри...), входящего в имя женского духа-покровительницы» [59, 126].

Лодка не просто живое существо. Она — существенная часть общины рыболовов. И это относится не только к индонезийцам, но и к малайцам Таиланда и Малайзии, рыболовам кинь в Северном Вьетнаме, кхмерам, некоторым народам Бирмы, населению Филиппин. Помимо драконовой лодки обыкновенная «двухвостка» у хань, бирманцев, лао и морская винта баджао на Филиппинах связаны в представлениях рыболовов с различного типа олицетворениями: винта — это лодка-птица (впечатление ее крылатости создают сети, при отплытии снимаемые с аутригеров и вантов). Двухвостая прау и качинская плоскодонка имеют нарисованные глаза, нос, натуралистически разрисована и корма лодки.

Встречается еще одна роль лодки, сохранившая за ней сущность «дерева-протектора»: у ряда народов Индокитая и островов Индонезии сохранился (в редуцированном виде) обычай захоронения в лодке-однодеревке. У предков кая и каренов Бирмы погребальный обряд завершался установкой лодок-гробов в гротах пещер неподалеку от города Лойко. На острове Калимантан известны захоронения в лодках, которые затем помещаются высоко в горном обрыве в специально выдолбленных нишах [179]. Лодки-гробы у мусульман Юго-Западного Минданао служат только табутом — носилками, на которых везут труп к месту погребения на коралловом острове близ города Замбоанга. Так в представлениях этих народов человек возвращается в лоно тотема.

Невольной аналогией с «друидными верованиями» воспринимается временное захоронение усопших у населения Южного Китая и Северного Индокитая в огромных саркофагах из тика. В недра дерева-предка «возвращаются» не только хань, но и тай, ицзу и др.

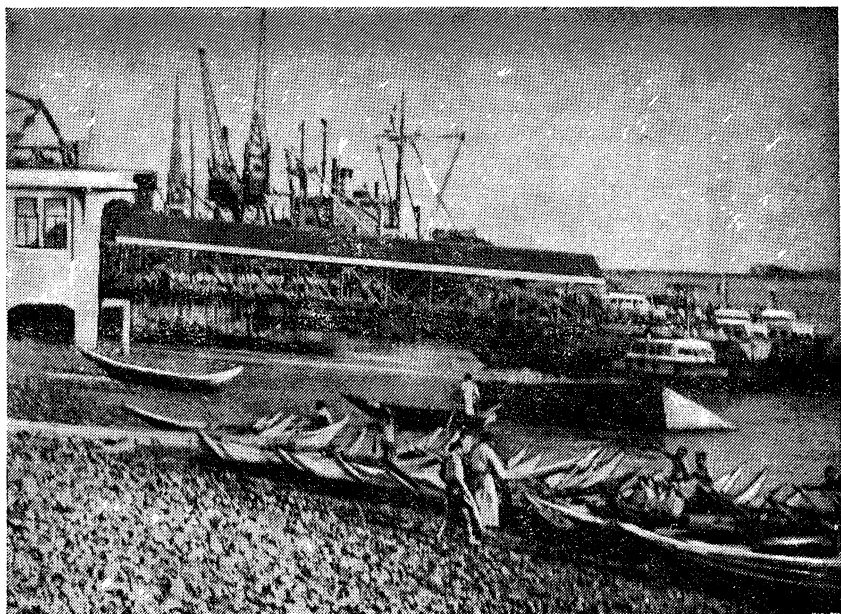


Рис. 2. Двухвостые лодки-«невесты» в рангунском порту

«Дерево-протектор» трактуется в наши дни как спутник основных божеств в некоторых мировых религиях. Например, у качинов Бирмы встречается, хотя и редко, дерево-храм (мною оно сфотографировано в самой Мьичине). Зато довольно часто при буддийских храмах вместо «дома путника» заботливо сохраняются раскидистые деревья, под сенью которых действительно можно хорошо отдохнуть. У чинов тиддимского района мною сфотографировано «дерево-протектор», «проросшее» сквозь свайный двор (в действительности к усохшему стволу этого дерева подстроен двор на высоких сваях); культовой роли оно не играет, и на нем даже подвешены детские качели. Но здесь же хранится большая связка его заменителей — длинных шестов из тонких стволов (или крупных ветвей) дерева той же породы. Глава деревни использует эти шесты для выполнения определенного обряда.

Такие же шесты используются при молебнях тибетцев. Так, Ювади Чжингхпо Май, посетивший самую северную деревню тибетцев Бирмы в 1972 г., пишет, что в пути его поразили холм с шестами: «Там, на вершине холма, трепетали под ветром флажки, вымпелы и штандарты белого, красного или желтого цвета, и зрелище это так поразительно, что оно создавало странное ощущение» [202а, 17]. Именно эту эмоциональную нагрузку и выполняют шесты (на флажках, как правило, напи-

саны ламаистские молитвы и каждое «трепетание» их засчитывается за прочтение молитвы). Наш информатор «не заметил» самих шестов, привычных ему в «нерасщепленном виде». Зато он заметил одну важную деталь. Упомянув о том, что тибетцы часто устраивают на перевалах каменные кучи или каменные (подобные лингаму) столбы, он сообщает: «А вот у наших братьев, качинских народов мару и лаши, в быту совсем другой обычай: вместо каменных столбов и куч из камней они оставляют в качестве дорожного знака при подходе к перевалу свои дорожные *посохи* (подчеркнуто мной. — Г. С.). Анимисты, коими они остаются, верят, что духи будут рассержены, если они возьмут с собой посохи при проходе через перевал» [202а, 18].

Это замечание тем важнее, что посох у народов Юго-Восточной Азии выступает и как сублимированная сущность предка «дерева-протектора» (в данном случае так и мыслится: дух Горы ревниво относится к любому «посягательству» на свои права и «не переносит» наличия второго защитника), и как своеобразная скульптурная замена лингама. В этом последнем смысле посохи вождей наиболее употребительны у камбоджийцев и у народов малайской и индонезийской общностей. Остается добавить, что жезл военачальника, культовый «магический лист» камбоджийцев (попиль) и другие — это ру-дименты «дерева-протектора».

Существуют и формы «фитолатрии» нетотемного типа, обожествление растений за их «странную форму», за то, что в них обитает какой-либо, чаще всего злокозненный дух, и просто «очень старых» деревьев. Для иллюстраций этого типа поклонения деревьям можно привести серию документов, собранных патером Леопольдом Кадьером [108]. Собранные Л. Кадьером документы содержат сведения о «странном» куске орлиного дерева, дух которого оказывал вредоносное влияние на жизнь семьи, в которой он находился до передачи в храм. Ряд документов свидетельствует о наличии веры во вредоносную роль старых деревьев, которые боялись срубить из опасения мести духов.

До наших дней во Вьетнаме сохранилась вера в обольстительного духа — континь, обитающего в том или ином старом дереве. Чаще всего этот дух появляется в виде прекрасной девушки, обольщающей в лесу или на уединенной поляне одиноких молодых мужчин. Но континь может появиться и в образе прекрасного юноши — обольстителя одиноких путниц. Чтобы избавиться от злокозненного континя, надо его опознать, а сделать это не сложно — ведь у этого духа нет ступней ног, он летит, а не идет, не поднимаясь высоко над землей.

Вероятно, до отдельных деревьев объектом культа были кущи и рощи деревьев и кустарников тех пород, которые обоже-

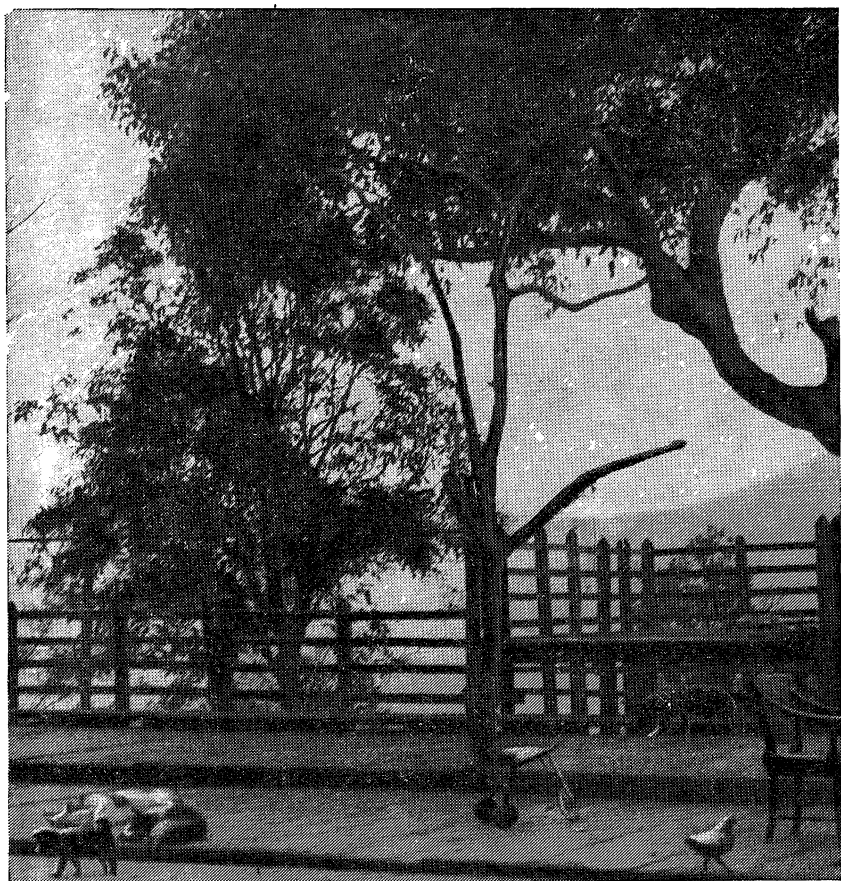


Рис. 3. Священное дерево в центре свайного двора
при доме вождя чинов

ствлялись или которым поклонялись в одиночку. Наиболее часты поклонения рощам сосен и кедров, тута, дубов и грабов, тополей и ясеня, плодовых деревьев: манго, вишни, груши, сливы, — а также рощам пальм, сала и много позднее — фикусовых (по данным барельефов наиболее известных буддийских и индуистских храмов, в «культурном обращении» опознано пять типов фикусовых: *Ficus religiosa*, *Ficus bengalensis*, *Ficus glomerata* и др. С основными вехами жизни Будды и распространением буддизма связаны более всего именно фикусовые: буддисты утверждают, что под фикусами Будда родился, отдыхал, «повернул колесо Закона», «почувствовал приближение времени ухода в нирвану» (ниббану) [175а].

Но в народных легендах фикусовые постоянно подменяют-

ся иными, более приятными и полезными деревьями: салом, плакшей и более всего ашокой и манго. Так, легенда о рождении Будды гласит: «Царица Майя носила сына десять месяцев, как масло в сосуде, а когда время ее пришло, она пожелала отправиться в дом свой родной. И обратилась она к царю Судходане: я хочу, о царь, отправиться в Девадаху — город семьи моей. Царь одобрил [ее желание] и заставил дорогу из Капилавасту до Девадахи сделать гладкой и украсить ее сосудами, полными шелковицы (по тексту, именно деревьев, а не ягод. — Г. С.), и флагами и знаменами. И усадил ее в золотой паланкин, несомый тысячью придворных и отпустил ее с большой свитой. Между двумя городами была роща прекрасных деревьев сал, называемая рощею Лумбини. В тот период [года] вся она от корней до кончиков ветвей представляла собой единую массу цветов. И между ветвями и цветами множество пчел пяти цветов и птиц различных стай порхали, сладко распевая. И когда царица увидела это, она пожелала повеселиться [отдохнуть] в поднявшейся перед нею роще. Придворные внесли царицу, войдя в рощу. Она подошла к подножью большого сала и пожелала сорвать ветку. Ветвь, как головка гибкого тростника, склонилась к ней, чтобы царица сама могла достать ветвь. Она протянула руку и схватилась за ветвь, и тут ее пронзила боль родовых схваток. И тогда придворные устроили для нее завесу и удалились. Так, держась за ветвь и даже стоя, она родила» [175а, 5—6].

В другом рассказе говорится о том, что и явление слона (индийское благовещение) царице и роды происходили в роще деревьев ашоки, «где она гуляла с прислужницей. И оттуда послала она за королем; сообщение же подать не могла, и король не мог войти, пока божество того священно-чистого места не сообщило ему о том, что случилось» [175а, 5—6]. С рощами дерева ашока (*Polialtia longifolia*) связан ряд легенд. Основная из них говорит об особом свойстве ашоки расцветать в любое время года, «если коснется его пята красивой женщины». Рощи ашоки у большинства храмов и аллей вдоль улиц позволяют думать, что легенда «что-то искажает»: ведь женщины давно бы постарались избавиться от такого контроля. По-видимому, речь идет о запахе и соке растения, которые заставляют женщин «расцветать» под их воздействием.

Необходимо остановиться еще на одном явлении культовой практики народов Юго-Восточной Азии — композиционной посадке растений, причем растения комбинируются исходя из их «символического значения». Так, в просторах Шаньского плато мы наблюдали такое сочетание растений: бамбук и какое-нибудь из фруктовых (персик, фошоу, слива). Символика этого, на первый взгляд странного, сочетания была привычна для Восточной Азии, где и сосна, и бамбук — символы долголетия, а деревья сливы и груши — спутники Божества долголетия. Пер-

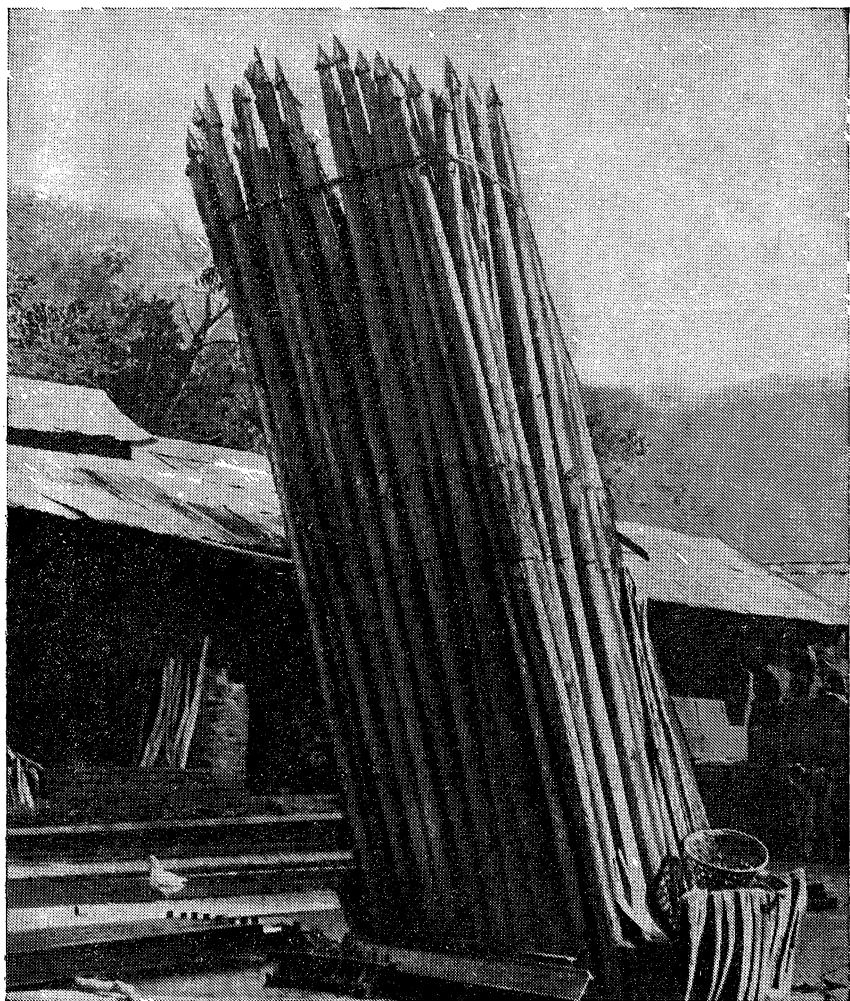


Рис. 4. Священные шесты (заместители дерева)

сик же, с одной стороны, символизирует бескрайнее долголетие, а с другой — оберегает от демонов.

В садах долин большинства стран Юго-Восточной Азии можно встретить и чисто плодовую группировку кустов граната, персика и особых лимонов, где гранат — символ богинь — преподавательниц потомства, а лимон — символ богатства. Встречаются группы с другими наборами символических растений. Случается, что состав традиционной троичной группы варьируется: например, сосну в Японии и близких к ней остро-



Рис. 5. Бамбук — символ долголетия

вах часто заменяет дерево гинко (*Gingko biloba*), по символике, возможно, предшественник сосны; лимон может оказаться вытесненным коричневым деревом, считающимся спутником божеств богатства и покровителей учености. Гранат во вьетнамской символике вытесняется плодоносящим мандариновым деревцем (особенно в празднестве Нового года). В наши дни такие триады перестают восприниматься как чисто культовые. Но они прочно вошли в народное искусство (даже в архитектурный декор).

Уважительное отношение к этой традиционной символике, возвращающейся к народу с безрелигиозным восприятием, связано с тем, что она используется в «языке любви» (призыв, отказ, страдание), не требующем особых размышлений при «расшифровке послания», но и не с обидным смыслом; ведь цветок или лист мог быть передан и без «дурных намерений».

Среди культов и объектов поклонения религиеведами и исследователями идеологии стран Азии часто упоминается мировое дерево. Как представляется автору, более целесообразно образ мирового дерева рассматривать в фольклористике. Народам Юго-Восточной Азии не чуждо это представление. Вот, например, как этот культ выглядит у народности мыонг⁸. «Характерная черта мыонгских поселков — это именно баньян с его многочисленными отростками и (воздушными) корнями, свисающими от его узловатых, полных жизни ветвей, подобных клубку змей, как бы готовых к прыжку, — это священное дерево не только для вьетов, но и для многих других народов Юго-Восточной Азии. Но у мыонгов нет под его ветвями ни алтаря, ни глиняных сосудов с известью (используемой при жевании бетельной смеси. — Г. С.). И вместе с тем баньян — это, вероятно, мировое дерево мыонгской мифологии, которая только теперь начинает раскрываться. Погребальная песнь „Соз-

⁸ Исследователи связывают этот объект с культом старого дерева, и не просто дерева (*Ficus bengalensis*), а баньяна.

дание Земли и Вод“ сообщает об изначальных временах, когда вселенная начала воссоздаваться после Потопа. И так получилось, что мифический могучий Баньян, вращаясь и расширяясь, разделил под сенью своей весь мир на множество обитаемых (зон). Из сердцевины дерева вылетели две, не менее мифические, чем сам баньян, птицы — Чим Аль и Кай Уа (Chim Al; Cai Ua); их имена означают Птица-самец Чим Аль и Женщина Уа. Бесчисленны были ими созданные яйца, бесчисленное разнообразие форм этих яиц объясняет разнообразие существ, явившихся из этих яиц, всех живущих на Земле, в том числе и человеческих существ. Наиболее яркими представителями человеческих существ были Да Кань (господин Кань: Da Can) и Да Кит (мадам Кит: Da kit) — мифические предки и культурные герои мыонгов» [169а, 63—64].

Не связанные (или уже не воспринимаемые, как имеющие эту связь) с тотемистическими верованиями формы культового почитания животных, формы обожествления животных, вероятно, не менее развиты и разнообразны, чем фитолатрия. В отличие от растений-тотемов животных-тотемов выявить проще. Выше приведены материалы, свидетельствующие о том, что отношения к бывшим тотемным животным сохранились, по существу, до наших дней. Как и в отношении растений, процесс антропоморфизации тотема уводил от, так сказать, «чистого тотемизма» к культу предков.

Процесс снижения образа предка-животного и возвышения значения антропоморфного предка прошел через те же этапы: полуантропоморфные формы, редуцирование «животного облика» (или остававшихся зверообразными) частей полуантропоморфного существа в «приросшие к нему» или просто декорирующие его существа. С другой стороны, не проходившие антропоморфизации животные-предки, животные-тотемы постепенно превращаются в помощников человека или спутников основного антропоморфизированного Божества. Внимание исследователей привлекает облик «компилятивных» тотемных животных.

Этот сложный облик божества мог возникнуть, как мне кажется, либо в результате попытки слить воедино черты многих или нескольких тотемных животных, «братьев-сестер» данного человеческого коллектива, либо в стремлении наделить тотемного предка особой магической силой за счет наличия у него нескольких органов, наделенных этой магической силой, а уж затем придать ему и мощь других животных через обладание их органами.

Примером такого тотемного предка может служить божественная белая лисица с девятью (или, в скромном варианте, семью) хвостами, столь часто встречаемая в фольклоре Кореи, Японии, Китая, Вьетнама, Лаоса. Чисто «компилятивными» образами Дальней Азии остаются прежде всего цилинь, у ко-

торого тело сайги, коровий хвост, волчья шея, копыта лошади и рога оленя, и чудо-птица феникс (фынхуан); у нее петушинная голова, ласточкино горло, журавлиное тело, пятицветный хвост и шея змеиная [71, 60]. Иногда пишут, что такая компилятивность возникла как результат влияния «китайской культурной орбиты».

Большой интерес в этом плане представляет исследование переосмысления культовых объектов. Один пример такого переосмысления проявился в Сингапуре, где у врат тайского буддийского храма вместо традиционного льва чиндэ воздвигнута пара очень реалистично выполненных тигров.

Известно, что в Юго-Восточной Азии культовая образность была очень конкретной, понятной и близкой народу. В дополнение к «простонародности»⁹ дракона следует упомянуть, что и небесная собака, и единорог, китайские мифические животные и божества (тянь гоу, линь), в странах Индокитая оказались ближе к их зоологическому прототипу: если в Китае ни льва, ни единорога на протяжении письменной истории не зафиксировано, то в западных областях Индокитая вполне допустимо предположить и наличие льва (в Индии он сохранился до наших дней и сейчас охраняется законом) и тем более единорога, т. е. однорогого носорога [70, 60].

Сохранился в Юго-Восточной Азии и прототип дракона. В молениях мнонгаров присутствует не только Большой дракон (образ которого в полной мере разработан в мифах бирманцев, кхонтаи, мыонгов и вьетов), но также Средний дракон и дракончик «величиной с палец». Происхождение мифического дракона различные исследователи ведут от разных реально существовавших или еще существующих животных. Так, на севере Дальней Азии дракон происходит от огромной змеи, на юге — от аллигатора. Иногда прототипом дракона называют гигантского варана острова Комодо. Таким образом, «предков» дракона в жизни более чем достаточно. Вероятнее всего, образ дракона имеет южные истоки. В отличие от стран Восточной Азии, где бытует представление о пяти драконах соответственно пяти странам света (зеленый или синий дракон Востока, черный дракон Севера, белый дракон Запада и красный дракон Юга и глава их — желтый дракон Центра; набор из 9 драконов включает северо-восточного, северо-западного и т. д.), в мифологии стран Индокитая различают только красного и зеленого (или синего), но зато они классифицируются по величине.

И главное, в «роковом треугольнике», состоящем из дракона и его прототипов (крокодилов и змей), в веровани-

⁹ В Китае дракон — это символ императорской власти, в то время как в Юго-Восточной Азии это близкое народу божество, «повелитель вод», участвующий в ряде важнейших празднеств.

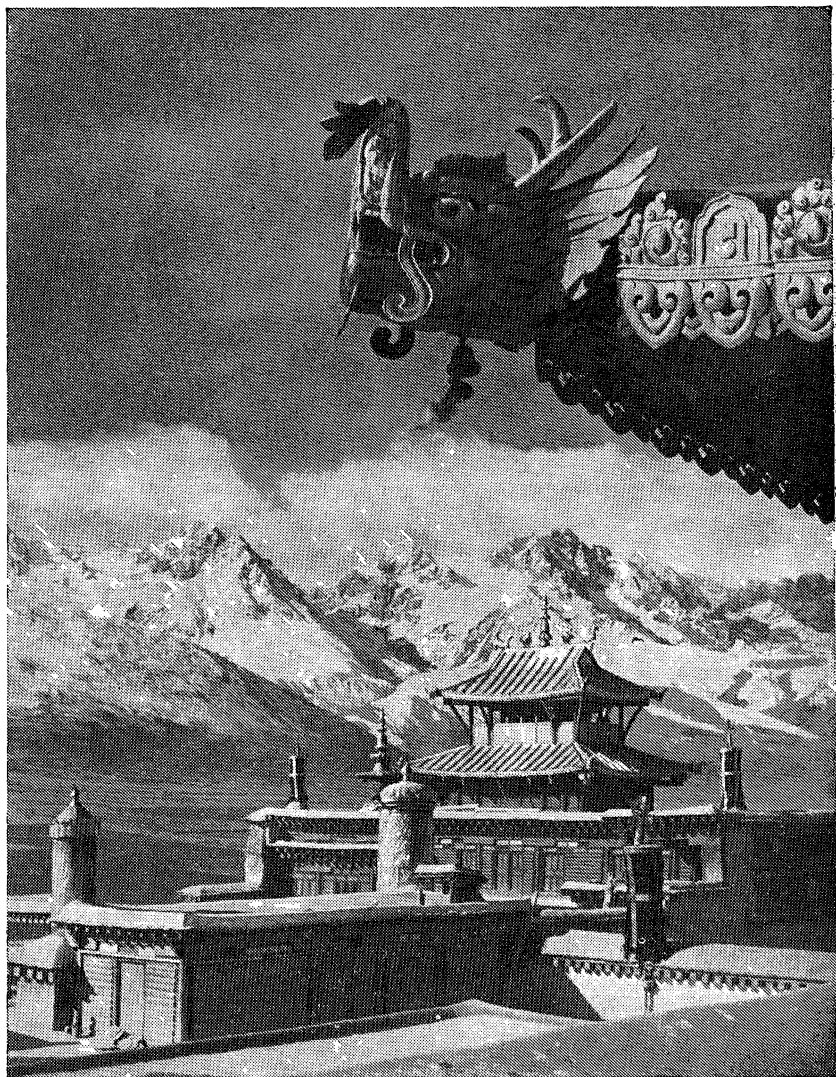


Рис. 6. Ламаистский храм на границе с Тибетом

ях и мифах (или легендах) бирманцев главную роль играет не дракон, а крокодил. В легендах о короле крокодилов Нгамоейке он выступает и как неблагодарный воспитанник, и как последовательный помощник человека [1616, 8—18].

Роль гигантской змеи Нага также противоречива, но в отличие от Нгамоейка это всегда вредоносное животное, наме-

ренно отрицательный персонаж, принимающий во сне или при потере сознания свой облик, даже если по сюжету мифа ему удастся принять облик человека. Дракон же почти всегда персонаж благостный, «благодаяющий». Так, в областях, где привнесенная струя брахманистских верований сохраняет свое значение, например у народов Индокитая, возникает образ змеи — помощницы и опоры великих божеств и трона Вишну (затем этот образ переходит и в буддизм).

Существует, однако, целый комплекс верований, пласт в мифологии и свод легенд, связанных с широким ареалом распространения культуры народов мон-кхмерской группы: южно-бирманскими и тайландскими монами, камбоджийскими кхмерами, горными монами, кхмерами Южного Вьетнама и народом нага, расселенным в Ассаме (Индия) и в Северо-Западной Бирме.

Вряд ли следует приписывать культ змеи какому-либо народу, даже если его наименование совпадает со словом «змея» на языке соседних народов. Культ змеи — это явление поистине всеобщее на востоке. Может быть, Дальней Азии присуща большая предметность этого культа, большая антропоморфизация змеи (или «сращивание змеиного и человеческого, как, например, в случае полулюдей-полузмей Нюйва и Фуси» [89, 43]). Змея попала даже в «политическую символику» народов Индокитая: на знамени бирманских крестьян, восставших в 1930 г. против английских колонизаторов, была изображена змея (империализм), поражаемая птицей Галон (символ независимой Бирмы).

Среди верований народов Юго-Восточной Азии особое место занимают представления о своеобразной генетической связи предков большинства народов и того или иного божества-птицы. Эти верования иногда содержат тотемистические идеи, а иногда лишены прямой связи с тотемизмом. Известно, какое важное место занимает культ Красной птицы. Это и Пурпурная птица — первопредок рода Шанов, и корейская Красная птица — символ пламенного Юга, и Красная птица — божество ифугао и другие символы и божества. Ранние каноны ханьцев говорят о «птичьем языке» древнего населения Юга (по тогдашним представлениям в южные земли входили все территории южнее Янцзы).

Историки культуры свидетельствуют о «птичьем письме» южных людей. Ху Хоусюань приводил пример этого письма (с отличной от гувэня семантикой знаков этого письма). Няо шу входит на правах параллельного стиля иероглифов (имевших хождение в Южном Китае того времени), по значению не уступавшего «головастиковому письму», во все справочные издания по истории культуры Китая. Словом, Юг был действительно областью широкого распространения культуры и культа Красной птицы и птицы вообще.

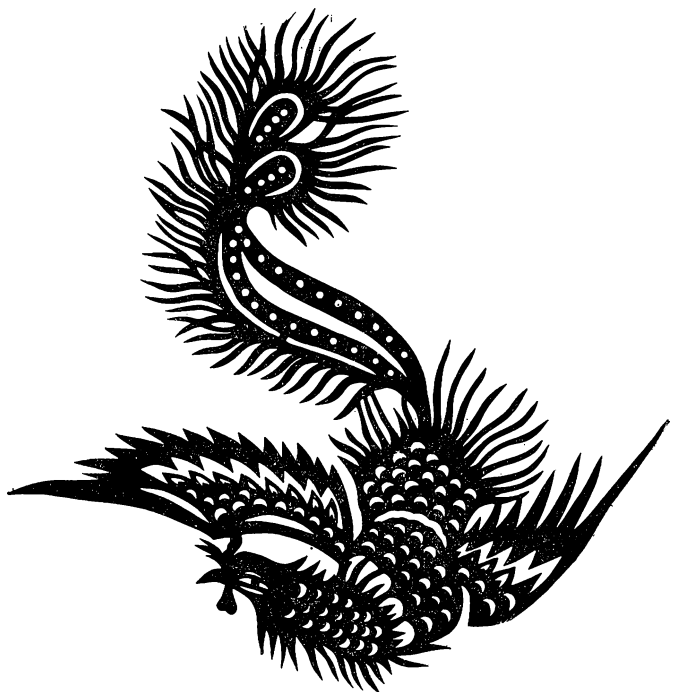


Рис. 7. Феникс

Пережитком обожествления птицы можно считать и этногенетические мифы чинов Бирмы и вьетов и мыонг — рожденных птицей или возникших из птичьих яиц (миф о происхождении народов Вьетнама из «ста яиц» широко известен [65, 251—252]). По месту, занимаемому в этногенетических мифах народов Юго-Восточной Азии, с яйцом может сравниться только тыква. Отражением особого отношения к птице может считаться и серия легенд о птице, как предке, преподавшем первым людям навыки производства (и в том числе производства рода человеческого), известного по записям легенд у народов ли, тхай, чинов, ва и других. Весьма примечателен в этом плане титул священнослужителя — посредника между богами и людьми у населения острова Калимантан (Индонезия), который означает «повелитель птиц» (буронг дату), а у даяков среди основных божеств разных рангов имеется ряд сохранивших либо облик и имя, либо пережиточно тотемное имя птицы [54а, 19—47].

Среди объектов культа, пережиточно отражающего тотемистические верования, мы находим и животных «календарного» двенадцатичленного комплекса. Обозначение лет, а нередко и

месяцев, дней и даже часов (или, точнее, «двухчасового» периода времени, на которые по традиции делились сутки у народов Восточной и почти всей Юго-Восточной Азии) давалось по двенадцати реально существующим или мифическим животным. Набор животных различен у народов северных и южных областей Восточной Азии. В сводной работе И. В. Захаровой особенности культа в разных районах и сами разнообразные наборы почитаемых животных приводятся с исчерпывающей полнотой [276, 34—65]. Отсылая читателя к этой работе, мы приводим из нее следующие данные, выявляющие некоторые особенности культа: а) порядок следования животных (т. е. наименование лет по животным) в комплексе одинаков для всех крупных народов Индокитая; он таков: мышь (вариант — крыса), бык или буйвол, тигр, заяц, дракон (вариант — большой дракон), змея (вариант — малый дракон), лошадь, коза (овца, характерная для циклов в северной части Азии, здесь заменена козлом или козой), обезьяна, петух (птица вообще), собака, свинья; б) наименования, используемые в религиозной обрядности и литературных публикациях, отличны от бытовых названий животных; в) несколько названий животных в обрядовом комплексе одинаковы или близки у крупнейших народов Индокитая; в таблице даны наименования, использовавшиеся у кхмеров, кхон-таи и вьетов. Общими оказываются наименования крысы: *cut, chuot, chuo*; дракона: *geng, marong, rong*; петуха: *roka, rakä, ga*; собаки: *cha, tcho, cho* и зайца: *thas, tho, tho*. Почти полностью совпадают наименования тигра: *khal, khan, hum*.

Совершенно очевидно, что комплекс складывался разновременно. Вполне вероятно, что справедливо указание на позднее включение в группу животных культового цикла основного тяглового животного пашенного земледелия всего Индокитая — быка или буйвола. Но полностью исключать быка из объектов культа тотемного типа, как нам кажется, не следует. В самом деле, с древними, хотя и наиболее развитыми, формами культовой практики связан устойчивый набор жертвенных животных. Для северных районов Восточной и Юго-Восточной Азии бык, баран и петух. Для южных, т. е. иммигрировавших с юга, народов — это бык (вариант — буйвол), свинья и собака (у народов группы мяо-яо собака может заменить быка) и курица [70, 65]. Как видим, бык стоит на первом месте среди жертвенных животных.

Поскольку теме ритуального убийства быка мной посвящена специальная работа [см. 59, 189—205], напомним лишь, что бык выступает и как заменитель человеческой жертвы (применявшейся в особо важных случаях еще несколько десятилетий тому назад), и как заменитель божества (или само божество). Поэтому вполне правомерно рассматривать раздирание быка в религиозной практике народов Индокитая как «богоявление», кол-

лективное обрядовое вкушение тела и крови тотемного животного.

Обрядовое потребление мяса тотемного животного сохранилось у народов группы мяо-яо в форме употребления мяса собаки в катастрофические периоды голодания. В какой-то мере здесь можно вспомнить и обрядовое употребление мяса курицы. Обрядовая роль курятины не исчерпывается пережиточно тотемистической трапезой. Двойную обрядовую роль играла курица в свадебном торжестве: во-первых, она служила как бы символом-заменителем невесты, а в юго-восточных провинциях Китайской империи, откуда чаще всего эмигрировали на заработки в страны Южных морей мужчины, допускалось такое толкование и оформление брачного обряда, при котором роль жениха «выполнялась» петухом; во-вторых, мясо курицы — обязательный компонент свадебного обеда. Курятина, по существу, присутствует в любой обрядовой трапезе.

Необходимо отметить, что процесс перехода от веры в предков-тотемов к утверждению культов антропоморфизированного предка и, наконец, культа предков в его формах, близких к современным, сопровождался оттеснением животных предков-тотемов на роль второстепенных божеств, спутников главного божества, например его ездовых животных. В искусстве Восточной и Юго-Восточной Азии стали привычны образы божества-ветра на тигре; «восьми святых» (ба сян) на журавле, олене и других животных; сюда же относятся образы Лао-цзы (в облике мальчика или старца) на быке или буйволе (этот традиционный образ сейчас имеет чисто светский характер), божества долголетия Шоусина на лани, а также брахманистских божеств на гусе, слоне и других животных. Вероятно, сюда же относятся и очень разнообразные формы буддийских и индуистских культовых изображений божеств, восседающих на змее.

Несмотря на почти полный переход в разряд второстепенных божеств, магический треугольник «дракон — змея — крокодил» (в бирманских образах нага-найя и Нгамоейк) продолжает играть значительную роль в пантеоне, обрядности и фольклоре многих народов Юго-Восточной Азии. Одним из оснований для столь большой живучести этих трех животных (в мифах и волшебных преданиях сохранивших способность к реинкарнации), по-видимому, остается особое почтение к ним как к «дважды рожденным» (т. е. сначала рожденным в яйце, а затем «родившимся» вторично). Для верующего в данном случае безразлично, принадлежит ли «обожествляемое» (или воспринимаемое как антипод божества) существо к благостным или к вредоносным. Нередко вредоносные сверхъестественные существа пользуются большим вниманием, чем благостные. По мнению наших информаторов, именно так возникают частные культы зооморфных и фитоморфных божеств. Таково, напри-

мер, происхождение некоторых кумирен или просто крытых алтарей на месте встречи с «чудесным» животным (таким, как дух — хозяин гор, тигр и другие животные духи-хозяева). Вместе с общепринятыми культами бытуют частные или даже личные культы, возникающие как бы случайно и умирающие вместе с носителем частного культа. Но нередко такие культы приобретают «традиционный» общепринятый круг обрядности и остаются, когда уже сам повод к возникновению алтаря забыт.

Глава II

ФЕТИШИЗМ

Значительную роль в народных верованиях стран Индокитая играют фетишистские воззрения, на которых в большей своей части строятся различного рода магические приемы. Нам представляется, что прежде всего необходимо различать фетиши, созданные или приспособленные самими людьми, и фетишистское восприятие элементов природы. Особое место в фетишистских представлениях народов Восточной и Юго-Восточной Азии занимает и третий тип фетишистских верований, который более всего известен под названием «магия слова» (это название относительно точно, хотя сам термин, предлагаемый нами здесь, не получил четкого оформления).

Формирование фетишистских представлений восходит к очень ранней стадии формирования культуры и идеологии человечества, настолько ранней, что, по мнению многих ученых (например, такого знатока ранних форм религии, как Г. П. Францов), именно они, а не тотемизм (и, уж конечно, не анимизм), и могут считаться истоком религиозных воззрений вообще. Г. П. Францов пишет: «Начало фантастического отражения бессилия человека в его голове до возникновения и укрепления абстрактного мышления мы усматриваем в фетишизации явлений, когда нет еще представлений о духах, отделенных от природы, но есть наделение самих вещей сверхъестественными свойствами, резко противоречащими их действительным качествам. По Марксу, элементом, формирующим фантазию фетишиста, является сильное эмоциональное напряжение, страх и бессильное желание, „чувственное вожделение“, распаленное бессилием в борьбе с природой. Оно вторгается в процесс познания, в наглядные, образные представления дикаря. Оно искажает правильное восприятие действительных вещей, явлений природы. Древнейший вид [восприятия] сверхъестественного заключается в представлении о „сверхчувственных“ свойствах вещей» [81, 193]. На этом этапе развития бытия и уровне мышления общественного человека фантастические силы и возможности чудятся в каждом отдельном предмете, явлении природы. С развитием абстрактных форм мышления фетиши не исчезают из обихода, из религиозного быта народов, а сохра-

няются в культовой практике развитых классовых обществ в сложном переплетении с анимистическими верованиями.

Так, Г. П. Францов писал: «Разумеется, почитание фетишей остается и в дальнейшем. Оно остается обязательной составной частью религии классового общества. С развитием отвлеченного мышления, с появлением более отвлеченных образов религиозной фантастики все же остается чувственный, предметный элемент этой фантастики, который ранее в дикарских верованиях занимал доминирующее положение. Вера в духов продолжает питать фетишизм» [81, 204]. В самом деле, порой чрезвычайно трудно отделить развитые анимистические представления, составляющие существенную часть культа предков у тхай, нун, ман каолан и других народов Восточного Индокита, от фетишистских по их оформлению символов этих представлений. Например, Данг Нгием Ван сообщает о тайхо и локменг — своеобразных фетишах-защитниках у тхай, нун, ман каолан и других народов Северного Вьетнама и Лаоса.

Формально и тайхо, и локменг — это символы душ членов семьи и патронимического объединения семей (патронимия по-тхайски — дам, на языке нун и каолан — хам).

Чау дам (старший мужчина и, что важнее, глава патронимии) следит за соблюдением сроков (раз в 3—5 лет) и за порядком проведения обряда почитания общего духа — хранителя дам. В этот день проверяются наличие, сохранность и «соответствие» тайхо и локменг числу членов семьи, т. е. просчитывают, не остался ли в доме чау дам, а раньше — в общинном доме — символ души умершего члена патронимии или девушки, вышедшей замуж (она должна взять свой тайхо и отнести мужу), а также на всех ли «прибывших» (пришедших в семью жен, новорожденных и адаптированных в какую-либо семью патронимии лиц) заведены или принесены ими символы души. А эти символы душ должны быть у каждого живого члена семей, составляющих патронимическую общину. Тайхо мужская представляет собой композицию из миниатюрной корзины, веера, мешка, лука со стрелой и козат — неопределенный набор «игрушек для духа», а женская — из двух корзин, веера, лучка для отбивки хлопка, порции бетеля и другого типа козат. В последнее время местом хранения тайхо стал дом малой семьи. В доме чау дам стали хранить только копию тайхо всех глав малых, входящих в дам семей. Если кто-либо умирает, то его тайхо уносят в лес и бросают там или же сжигают на могиле [120].

Локменг — это своеобразный «гороскоп». Данг Нгием Ван пишет, что можно встретить локменг, выполненный на листе дерева или на листке бумаги. В локменг входит запись дня и года рождения, имени, фамилии, обязательно существующая для каждого члена семьи у многих народов тхай, нун, пази, каолан, тулао, мео, зао, а также у хань и самих вьетов. Но это

не просто метрическое свидетельство, выписка из книги записей о рождении. Если композициям тайхо приписывается способность быть защитниками от напастей (духом-защитником?), то локменг почитается как предмет, якобы предопределяющий судьбу того, чья регистрационная запись на нем имеется. Считают, что соотношение перечисленных выше данных о человеке предопределяет его судьбу, а сохранность его локменга отражается на состоянии здоровья человека. Когда-то верили, что, похитив локменг врага и изорвав его, можно нанести врагу вред, соответствующий размерам порчи его гороскопа [120]. Так представление об онгоне — духе-хранителе человека и о леканах — предметах, в коих дух обитает, переплетается с фетишистскими верованиями в сверхъестественные свойства и действительность локменга.

Вероятно, наиболее ранние фетишистские воззрения были связаны именно с представлением о сверхъестественной силе природы. Мы застаем эти верования уже на том уровне, когда отделить их от религиозных представлений иного типа подчас не только сложно, но и невозможно. Например, среди обитателей большинства горных районов Бирмы, крайнего севера Таиланда и Лаоса весьма распространено «очеловечивание» предметов и явлений природы, в частности обожествление гор, особенно доминирующих по своей высоте в данной местности или сохранивших черты вулканической деятельности. Не случайно в местных религиозных системах сохраняется в качестве главы пантеона главная гора. В религии народов бирманской группы это главный нат (дух-хранитель) — Хозяин Высочайшей горы, т. е. сам Пик Поупа, но в нем часто видят то повелителя священной горы Меру, то правителя страны натов Хималайя. На юге Бирмы ту же роль играет Оо Шин Жи — правитель Серых островов, у индонезийцев — это царствующий над всем островом вулкан (гора Келабат у минахаса, Сумбинг у яванцев, Гунунг Агунг у балийцев и др.), у сингалов на Шри Ланке — это Кетагаран, у филиппинских ифугао — это Пангагауан (т. е. пик Санто Доминго, высота которого превышает 2000 м) и т. д. Горе приписываются свойства, естественные для существа из живой природы (например, обручение и женитьба горы Канченджанги у народов тибетской группы). Гора может чувствовать и даже рождать дитя, а главное — она способна влиять на настоящее и будущее человеческого коллектива в целом и на судьбу отдельного человека в частности.

Прежде чем осознается процесс выделения сущности горы и совершается переход к представлению о некоем антропоморфном властителе горы (духе Горы) и о самой горе как о лекане, т. е. всего лишь как оместилище этого духа-хозяина, проходит целый этап в развитии мышления. С завершением этого этапа мы можем говорить о процессе перехода от конкретного образа к некоей абстракции, от веры в сверхъестественные

силы данной горы или горной цепи к обожествлению гор вообще.

Для народов Восточной и Юго-Восточной Азии характерен промежуточный этап в этом переходе — восприятие горы как святилища, а вершины горы — как места священнодействия, совершения важнейших обрядов (в частности, захоронения правителей — верховных священнослужителей). Достаточно напомнить указания о погребении на вершине горы всех наиболее знатных вождей древних корейцев, вьетнамцев, народов тайской группы, а также обрядовых плясках на срезе вершины горы по различным важнейшим поводам. Два таких упоминания мы имеем в «Шаньхайцзине».

Более того, гора воспринимается и как место захоронения предка (курган), и как сам предок одновременно; и в этом плане ярко выраженный фетишистский характер верований уступает место анимистическим воззрениям и существует параллельно им. Типично фетишистское восприятие гор и отдельных камней можно проследить по китайским источникам, раскрывающим верования народов Юго-Восточной Азии.

Уже на гадательных костях имеются такие сообщения: «В [день] синь... гадали, принести ли жертвы десяти горам... В день гуйсы гадали, принести ли „ляо“ (вариант: зажечь ли жертвенные костры.— Г. С.) [жертву горе] Минь. В [день] гуйва гадали, принести ли ю [жертву] десяти горам, [особенно] горе Хао в молении о дожде... В [день] гэн гадали, молить ли гору о дожде». И наоборот: «[На горе] принести ли ляо [огненную жертву], чтобы дождь прекратился...» [см. 216]. Подобными сообщениями полон раздел «Жертвоприношения горам и рекам» у Чэнь Мынцзя. Ряд сообщений разного времени имеется в источнике «Цзо-чжуань» (ошибочно принимаемом только как комментарий к летописи). Так, в 530 г. до н. э. имеется запись об обряде поклонения горе: «Зимой в одиннадцатую луну чуский царь уничтожил [царство] Цай и принес Иня, старшего сына [царя Цай], в жертву горе Ган». Имеются и свидетельства более поздних форм восприятия божества-горы как предка (т. е. близкое к тотемному восприятию), а также как обители духа или божества (т. е. как лекан в анимистических верованиях) [216].

В «Шицзи» читаем: «Сын неба приносит жертвы священным горам... *пяти никак оказывают почтение, как трем гунам* [древности] (подчеркнуто мной.— Г. С.)... Чжу-хоу [цари и знать] приносят жертву священным горам в своих землях». В «Шаньхайцзине» и «Горюе» имеются свидетельства о горе как месте ухода или перевоплощения предка: «К югу [от горы Циньяо] приносят жертву [горе] Даньчжу, где воплотился отец Юя»; «Гунь был сослан на Крыло-гору. Здесь он превратился в бурого медведя и ушел в источник под [Крыло-гору]. Здесь и есть святилище Ся» [218]. В «Цзочжуани» же говорится о богах гор:

«Если начинается засуха, мор и эпидемии, то [приносят] жертву, возжигая ее, богам гор и рек»... [216].

Очень разнообразны приемы поклонения верующих камням причудливой формы (например, напоминающим живое существо), или камням «чудесного происхождения» (как аэролит Каабы, который считается высшей святыней у мусульман), или забытым скульптурам. Камень может занимать центральное место в молении о дожде: «К юго-западу от горы и области Иньлинь есть озеро. На берегу озера есть камень-бык. Люди приносят ему жертвы. Если наступает засуха, то убивают быка, его кровь смешивают с землей и обмазывают обратную сторону быка-камня (нечто вроде имитации обрядового вкушения плоти и крови тотема-животного. — Г. С.). Когда жертва принесена, Небо посылает большой дождь» [219]. Или: «В уезде горы Хэнь есть гора. На ее северо-западном склоне есть в камне пещера. Если углубиться в нее на сто шагов в северном направлении, то [увидишь] там два больших камня, расположенных на расстоянии в один чжан друг от друга. В народе говорят, что один из этих камней — камень Ян (света, тепла), а другой — камень Инь (тьмы, холода). От них зависит, будет ли дождь или ведро. Если бить кнутом камень света, то пойдет дождь. Если же сечь камень тьмы, то будет ведро» [там же]. Источник «Тайпин юйланы», ссылаясь на не дошедшие до нас части «Шаньхайцзина» и «Хуайнаньцзы», сообщает не только о «способности» человека окаменеть, превратиться в камень, но и о способности окаменевшей женщины родить: «Мать Ци превратилась в камень здесь» или «Юй женился на деве горы Ту, она [вновь] превратилась в камень. Сказал он „верни мне сына“, и камень раскололся с северной стороны и родил сына» [214].

В книге «Обряды Чжоу» содержится предписание о вере в особые свойства регалий, выполненных из «священных камней: яшмовый чжэнь охраняет и умиротворяет (судя по комментарию, это главный фетиш, который умиротворяет и охраняет государство.— Г. С.), отвращает страшные бедствия... нефрит с изображением злака мирит враждующих, заостренный (?) жезл из нефрита отвращает зло» [там же].

С развитием смешанных фетишистско-тотемистических и полуанимистических форм верований для фетишей приходит время миниатюризации, т. е. уменьшения в размерах при сохранении пропорций. В таком виде они приобретают значение второстепенных средств и аксессуаров различных типов культового действия: магии, шаманского сеанса и даже просто гадания. И вновь верующие наделяют их способностью воздействия на человека или его судьбу и окружающий его мир.

До наших дней дошел целый арсенал фетишей в форме амулетов-оберегов, «чудодейственных помощников» (от камешка с отверстием до нательного креста).

Нельзя забывать о реальной роли таких оберегов, как запретительные знаки — талео и другие. Условные запретительные знаки талео — эти своеобразные предшественники письменности — мы находим у мон-кхмерских народов северо-востока Бирмы, севера Таиланда, Лаоса и Вьетнама: палаун, ва, лава, кхму, кхон тай. Этим знакам посвящен ряд исследований: Х.-Э. Кауффмана [151; 153], Тарио Обаяси [170], Нгуэн чук Бинь [208] и др. Но для нага, каренов и других народов — это не только знак «полного запрета входа для чужаков», но и сигнал сбора для своих, впрочем, и знак запрета — это тоже важный, полезный сигнал, предупреждающий об опасности. К талео близки по значению основные знаки татуировки тела у монов, зао, лао, чинов, качинов и других народов. Обычно татуировка выполнялась синей линией накола [162а, 9], но у высшей аристократии, особенно у народов тхайской группы, применялась также красная татуировка. У малайцев и качинов известно дополнительное вшивание в узор татуировки мелких камешков под кожу. Основные знаки татуировки — чаще всего тотемные символы — это не только знак табу, но и синоним имени и социальной принадлежности. Семантика татуировки по мере усложнения костюма прослеживалась в вышивке на деталях одежды, на родовых, а затем войсковых штандартах и т. п. С появлением общепринятой в данном коллективе и близких к нему общностях хотя бы относительно стабильной письменности выявляются и разнообразные формы магических знаков, письмен и даже текстов, играющих всё ту же защитную роль.

Общеизвестно распространение в странах ламаистских верований заклинания, слова-фетиша Ом. По сути дела, этот первый слог молитвенных формул вытеснил все формулы, с него начинающиеся (ом мани падме хум и другие), стал восприниматься верующими и как оберег против «злых сил», и как стимулятор воздействия «благостных сил». Такую же роль в китайских даосских верованиях играло слово лин — приказ (сокращение магической фразы: «Приказываю бесам удалиться»). Молитвенная формула, каллиграфически исполненная на лоскуте ткани, бумаги, полосе листа, планке из дерева и т. д., призвана защитить от бедствий ее владельца и составляет основу «святости» амулета. И в принципе нет различия между таким «оберегающим» знаком, как мусульманский амулет — тумар и христианской ладанкой, а также такой мало известной деталью русского женского одеяния, как «наговорные» пояса¹.

Конечным звеном, вершиной в магии слова у народов Восточной и Юго-Восточной Азии остается пока вера в тарни (да-

¹ Тесмяные пояса с надпечаткой иконы или текста моления, т. е. заклинания, а иногда и с зашитыми в них «мощами»; их название — «пояс живой помощи» — это народная этимология, идущая от слов «животворные мощи». Эти пояса оберегают, как верили использующие их женщины, от сглаза, от немочей, от порчи и т. п.

рани) — краткие изречения или отдельные «могущественные слова», знание которых якобы открывает возможность «перемещения и превращения» самого знающего их (и произносящего даже мысленно, хотя лучше вслух) или других лиц и предметов по его желанию. Произнеся магическое слово, как думают верующие, «можно перенестись», мгновенно преодолев огромные расстояния, в дальние миры, можно испепелить вражеские селения («погрязшие во грехе»), построить для себя или своей общины дворец, превратить в драгоценности простые камни, песок, золу, можно стать невидимым (а это само по себе открывает безграничные возможности), можно добыть бессмертие (как известно, это одно из основных звеньев причудливой цепи народной фантазии, используемых религиями).

Поскольку среди верований фетишистского типа наиболее разработанными и многообразными, а также сохранившимися в наибольшей целостности остаются представления, связанные с верой в сверхъестественные свойства камня, попытаемся дать их в более систематизированном перечне. На мой взгляд, можно выделить шесть этапов развития идеи обожествления камня²:

1. Поклонение камню, наделяемому сверхъестественными свойствами по разным причинам: за странную форму, за случайное вмешательство в жизнь данной крестьянской общины, за «чудесное» появление, за блеск и т. д. Приведем пример из современной жизни Кампучии: «И в наши дни нередко можно видеть в укромном уголке у ограды пагоды маленький грубый алтарь. На нем обычно стоит статуэтка, кусок камня — простой булыжник черного цвета, который символизирует неакта — хранителя домашнего очага, духа природы, почитаемого камбоджийцами» [45, 335].

2. Поклонение не просто камню, но горе; обычно почитание горы, самой высокой в пределах этнической территории.

3. Несомненно отличное от фетишистского поклонение духу данной горы, которое приближается к анимистическим воззрениям, но само отношение к этому онгону, для которого гора служит леканом, остается более близким к фетишистскому пониманию сущности «божества».

4. Поклонение горе как кургану (месту «входа» духов и «предков», «успокоения» предка) и самому предку.

В качестве иллюстрации напомним, что, по данным «Самкук саги», корейских правителей обычно погребали на вершине холма или горы: «В шестьдесят первом году [4 г. н. э.] весной, в третьем месяце, косоган отправился в далекий путь и похоронен на холме Санын, к северу от храма Тамамса» [34а, 74]. Далее: «В двадцать первом году [летописи Силла, ч. I, 25 г.]

² Примеры пяти из них уже приводились, шестой тип — культ Короля-Горы рассматривается ниже.

скончался ван и похоронен в роще на холме Санын» [34а, 77]. Далее: «В тридцать четвертом году [57 г.] в десятом месяце, зимой, скончался ван и похоронен в роще на холме Санын» [34а, 79]. К этому троекратному указанию на то, что правителей корейского царства Силла, как и всех прочих царств древней Кореи, погребали на холме или в роще на холме, остается добавить, что в иероглифическом тексте имя горы и рощи на ней опущено как широко известное (т. е. сказано в первом случае — «на холме к северу от храма» или, точнее, от часовни).

5. Поклонение куче камней, складываемых в форме пирамидки у перевалов, у горловины горных проходов, на перекрестках опасных дорог. На этой основе вырастает культ вертикально устанавливаемого камня. У многих народов Южной и Юго-Восточной Азии этот культ был обращен преимущественно к «Белому камню». До наших дней культ Белого камня дошел в пережиточной форме обелиска (теперь уже утратившей религиозное значение). Традиция придала особый вес государственному символу единства, представленному в Бирме белым пятигранным обелиском [70, 62]. Другой формой развития каменной пирамиды стала многоярусная священная ступа, по мнению теолого-философов средневековой Индии, воплотившая образ многоярусного строения вселенной.

6. Поклонение Королю-Горе — божеству, в образе которого обе линии развития пятого этапа культа камня объединены, поскольку его линга (тот же вертикально воздвигнутый камень) водружается на вершине многоярусной горы. Таким образом, считают верующие, через гору и самого короля проходит ось вселенной.

Как это ни странно, но широкому советскому читателю культ Короля-Горы известен больше всего по книге Д. Дж. Е. Холла. Этот автор дважды правильно отмечает: «...Более того (речь идет о влиянии „пришлых религий“ — Г. С.), и после распространения в Юго-Восточной Азии индуизма и буддизма религиозные представления и обряды более древней эпохи продолжали сохранять огромную жизненную силу и оказали глубокое влияние на обе эти религии» [83а, 22]. То же самое он говорит о мировых религиях наших дней: «И только много столетий спустя, когда буддизм теравадского толка (сохраняем транскрипцию перевода. — Г. С.) и ислам стали распространяться как народные религии, чужеземные влияния стали оказывать свое воздействие на простого сельского жителя. Но даже тогда, когда обе иноземные религии вошли в соприкосновение с местными культурами, они вынуждены были значительно изменить свой характер» [83а, 33].

Тезис о местном культовом субстрате Холл обосновывает и на материалах о культе Короля-Горы. И поскольку наиболее ярко этот культ проявлялся у кхмеров (в собственно кхмерской

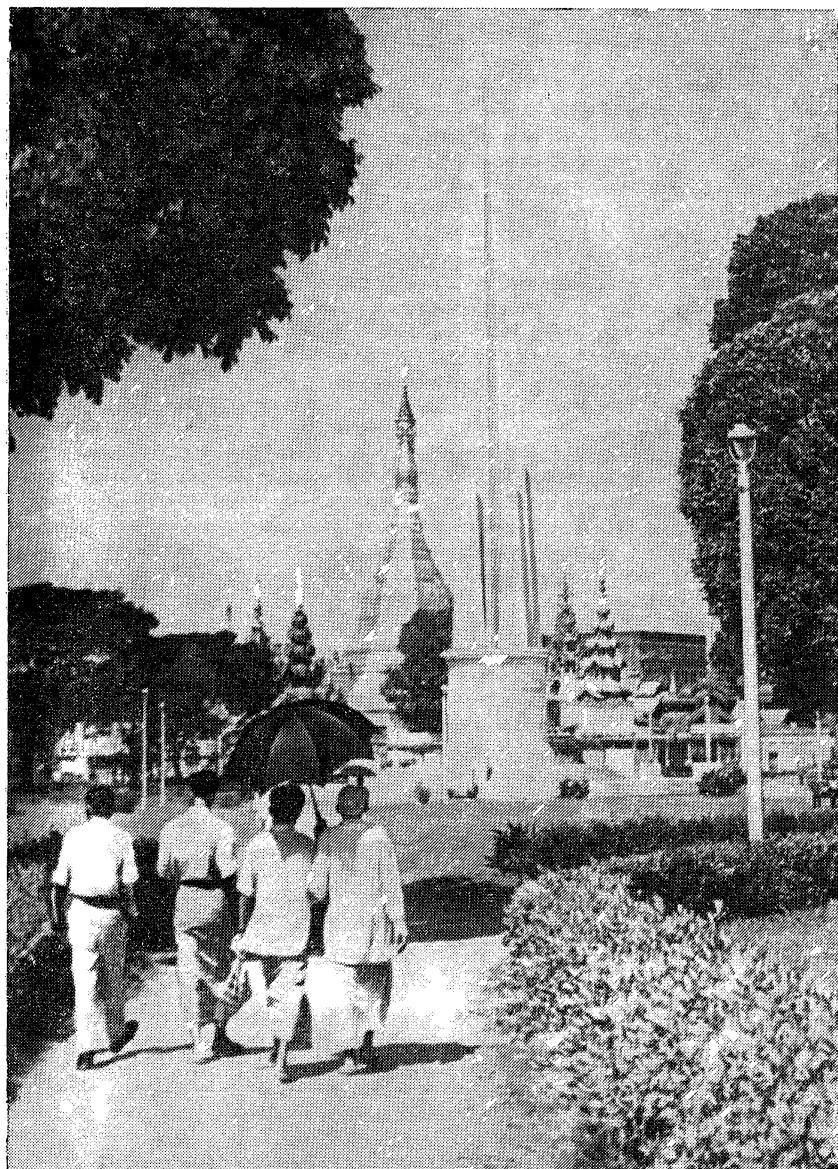


Рис. 8. «Белый камень». Обелиск — символ единства Бирмы

или кхмеро-яванской державе), автор постепенно дает, казалось бы всем известные, но мало кем подмечаемые сведения об этом культе. Начинает он с наименования государства. «Название „Фунань“ представляет собой современное китайское произношение двух иероглифов, которые в прошлом произносились биунгом (надо было сначала сказать, что это пъяо нань, т. е. „от пъяо, или пъю, на юг“. — Г. С.), как китайцы в древности называли докхмерское государство. Но это было не названием страны, которое так и остается неизвестным, а титулом, принятым его правителями. На древнекхмерском языке бнам (современное пном) — это гора, а полный титул древних правителей — курунг бнам („Король Горы“)» [83а, 36]. Титул в переводе искажен: надо «Король-Гора», о чем свидетельствует, в частности, мнение того же Холла, который с полной определенностью связывает этот культ с ранним индуистским кругом шайваизма. Д. Дж. Холл пишет: «...арии, придя в Индию, застали там смешанную дравидско-мундскую культуру... Исследования мундской культуры (напомню, что не случайно многие ученые включают группу народов мунда в аустроазиатскую семью), проведенные Сильвенем Леви и Пржилуцким, показали, сколь значителен был вклад, который внесли народы мунда в индийскую культуру. Эти исследователи отмечали, что культ линги имеет частично дравидийское и частично мундское происхождение и восходит к эпохе неолита, когда поклонялись камням» [83а, 26]. Не разделяя мнения, что фаллический культ может быть четко связан с одним народом Юго-Восточной Азии и не признаваться у других, я склонен считать, что действительно культ Короля-Горы лучше всего можно выявить на примере кхмеров, близость которых к народам мунда вполне вероятна.

Говоря о религии, которая была официально утверждена в Ангкорском государстве, созданном Джаяварманом II, Холл повторяет материалы стелы XI в. (или, точнее, «надписи на стене» Сдок Как Тхома): «Здесь он принял на службу брахмана Шивакайвалью, который стал первым жрецом нового культа, признанного Джаяварманом государственной религией. Это был культ Дева-раджи, бога-короля, т. е. одна из форм шиваизма, основывающаяся на почитании линги как священной индивидуальности короля, которой наделили его Шива (и Дурга) через посредство священника-брахмана. Считалось, что процветание королевства зависит от благополучия королевской линги. Святилище линги находилось на вершине храма горы, естественной или искусственной, которая располагалась в центре столицы и считалась осью вселенной...

Начиная со времен Джаявармана II каждый король (Камбоджи. — Г. С.) считал своим долгом соорудить свою собственную храм-гору, для водружения на ней королевской линги, воплощавшей его „священное Я“ Таким образом и возникли

великие храмы, составившие славу Ангкора» [83а, 89—90]. О различных храмах комплекса храмов-дворцов Ангкора написаны десятки работ. Увлекательные дискуссии разгорались вокруг атрибуции той или иной столицы, того или иного из мелькнувших в истории страны ее правителей. И эти дискуссии не пустая трата времени: в большинстве случаев перенос столицы позволяет датировать и документировать важнейшие события в жизни народов страны, а уверенная атрибуция документирует и существование самого правителя. Но для нас важна в данном случае констатация законодательного утверждения культа Короля-Горы в качестве государственной религии такой влиятельной в Юго-Восточной Азии (и особенно в кхмерско-яванском, а затем мон-кхмерском ареале) страны, как Камбоджа.

Из приведенного описания, кроме того, можно сделать вывод, что как государственная религия культ Короля-Горы введен в Камбодже впервые. Но в менее разработанном виде культ священной горы и короля, как олицетворение божества этой горы или самой сущности этой горы, существовал много ранее (по крайней мере, со II в. н. э.) и у самих кхмеров, и у тямов, а также на Яве в средневековье. Об этом пишут многие исследователи духовной культуры населения Юго-Восточной Азии, и в их числе сам Д. Дж. Холл.

Последней, шестой формой «почитания камня» и сложного по своим истокам культа гор оказывается почитание священной горы (Маха Меру), за которой закрепляется роль не только держательницы оси вселенной, но и носительницы «видимого завершения скрытой от человеческих глаз оси вселенной» — священного лингама, одновременно служащего и наглядным выражением мощи и бдительности обожеествляемого короля.

У Миго, Сёдэса, Бригза и других авторов, писавших о культе священной горы и божественного короля, мы постоянно наталкиваемся на вольное или невольное противопоставление священной горы обожеествляемому королю, а также и на упоминание некоего третьего компонента культа — божественного короля.

Простейшее составление перечня столиц Ангкорского государства кхмеров при различных правителях (с сохранением в хронологическом порядке наименований столиц главнейших правителей, у каждого из коих столиц было несколько; перенос столицы связывался с расширением владений или сменой политической ориентации) показывает, что каждый раз правитель строил для себя и гору, на которой воздвигал священный лингам.

А. Миго цитирует перевод Сдок Как Тхомской надписи: «Тогда король основал город Яшодхарапуру и перенес бога-короля (?) из Харихаралайи, чтобы поместить его в этой столице. Тогда же он построил Главную гору (?). Жрец Шивашра-

ма воздвиг в центре ее (?) *священную лингу* (подчеркнуто мной.— Г С.)» [45, 82], видимый символ его (собственной персоны правителя) мощи, утверждая себя в качестве Короля-Горы. Перенос столицы мог быть связан с представлением о «неблагоприятных обстоятельствах», приводящих к возможному подрыву веры в эту мощь, требующих выбора более счастливого места для выявления всех возможностей священной особы Короля-Горы (лишь в редких случаях перенос обозначал отыскание «еще более благоприятного места»).

Вместе с тем правильный тезис об отсутствии монотеистических религиозных систем подсказывает энотеистическое решение: обожествлялась вся Триада (Священная гора, божественная линга и Король-Гора) и последний ее член, наиболее существенный, — антропоморфизированная Гора. Формирование этого культа представляется по А. Мигу так: «... культ тотемического происхождения был обращен к божествам Земли, представлявшимся в образе камней, поднятых вертикально и водруженных обычно на вершину горы или холма. Индуизация (т. е. внедрение идеологического влияния индийских переселенцев — индуистов или, точнее, индраистов и брахманистов. — Г С.) не уничтожила местных культов, но Камбоджа приняла гораздо более разработанные космогонические концепции Индии, одновременно с этим шиваитская линга заменила (собой) стоящие камни, а гора Меру — прежние священные холмы.

Согласно индийской космогонии, воспринятой в Камбодже, вселенная имеет форму яйца (брахманда), состоящего из трех частей. В Верхней части — семь небесных этажей, там обитель богов; самый высокий, седьмой, является местом пребывания высшей реальности, брахмана; над ним находится лишь пустое пространство. Нижняя часть состоит тоже из семи подземных этажей; здесь живут наги и другие мифические существа, а самый нижний этаж представляет собой преисподнюю (французский ученый не мог удержаться от привычных ему категорий. — Г С.), или нараки, тоже из семи этажей. Между небом и преисподней находится земля, которая рассматривается как громадный плоский диск, обрамленный по краям неприступными горами. В середине диска находится высокая гора Меру, центр и ось вселенной, „которая блестит, как восходящее солнце или как огонь без дыма“. Гору Меру окружают четыре острова-континента (двипа). Южный континент называется „островом розовой яблони“ (джамбудвипа) и есть не что иное, как Индия, единственный обитаемый континент, известный индийцам» [45, 68—69]. Далее А. Мигу справедливо пишет, что в верованиях индийцев культ Шивы только имеет тенденцию переходить в культ короля. В Дальней Индии (т. е. в странах Индокитая) эта тенденция получает полное развитие. В соответствии с канонами отыскивается или специально возводится «священная Гора» (с ее пятнадцатью ярусами), а на вершине

строится малого размера культовое сооружение (чанди, малый храм и т. п.), в центре которого специальный брахман воздвигает священный лингам (по А. Миго, «полученный от самого Шивы»), в котором «заключено сокровенное „Я“ короля, вся сущность королевской власти... живое олицетворение и защита королевства» [45, 69]. Поскольку только жрецы-брахманы имели право отправлять культ Короля-Горы, они были непременно участниками дворцовых обрядов (и пережиточных дворцовых празднеств, дошедших до наших дней). Конечно, в Камбодже в период борьбы за национальную целостность и независимость дворцовые празднества играли иную роль (близкую к музейно-театральной), но брахманы и сегодня существуют и в столице, и в периферийных крупных центрах.

Култ Короля-Горы отражал стремление правителей Камбоджи утвердиться в стране единовластно. Но уже само существование брахманов, нередко выступавших в качестве «исполнителей» или даже истолкователей воли божественного короля, приводило к определенному своеобразию этого единовластия. В обязанности короля входило лишь исполнение ряда функций, от точного и правильного осуществления которых, как полагали верующие, зависело благополучие государства, и прежде всего плодородие полей и стад. А в этом отношении в культовых действиях было настолько много общего с тантрической обрядностью, что некоторые авторы предполагают «местный тантрический субстрат», который подобен верованиям, составившим древнюю основу привнесенного культа.

Говоря о высоких качествах Короля-Горы Ясовармана I, кроме того, что он был миролюбивым, терпимым (к инакомыслящим? — Г. С.), культурным и т. д., Миго цитирует эпиграфический памятник: «В области наук, искусств, письма и языка (?), в песнях, танцах и играх он не знал себе равного...» [45, 85]. Но это был и могущественный монарх. Надпись завершается словами: «При одном виде этого монарха, сияние которого было трудно выдержать, его враги опускали головы, говоря: „Это воплощение солнца“» [там же, 86]. Совершенно очевидно, что именно монарх возглавлял превентивные и благодарственные обряды. Обрядность включала мистерияльное шествие и действо. Судя по барельефам и эпиграфике, «... бесконечно длинные процессии, сопровождавшиеся разнообразной музыкой раковин, букцин, барабанов и гонгов... шествия божеств на золотых носилках, под изукрашенными драгоценностями зонтами, которые и в наши дни символизируют религиозную и королевскую власть... танцовщицы, оживлявшие процессию, превращали храм в место, подобное раю Индры» [45, 153].

Роскошные экзотерические культовые действия включали и эзотерические ритуалы, куда допускались избранные (по свидетельству эпиграфических памятников, контрольно-пропуск-

ная роль на ритуальных действиях при Джаявармане VII осуществлялась женщинами [45, 157]). В этих скрытых от глаз непосвященных и недостойных участия в оргии культовых действиях в честь Короля-Горы не только в кхмерской империи, но и ранее, на средневековой Яве, в Тямпе обязательной частью было использование дурманящих веществ и пьянящих напитков и, конечно, массовое половое общение. Завершением обряда, по-видимому, должен был служить реальный или символический акт оплодотворения Королем-Горой его избранницы (или избранниц). Этот завершающий этап сохранял сугубо местное (а фактически оно было стадияльным) представление о двояком значении роли священного полового акта: в нем проявлялась плодотворная деятельность матери-природы, соединяющейся со своим богом-супругом и, с другой стороны, стимулировалась природа, побуждаемая к максимальной щедрости актом оплодотворения. А только так, по представлениям верующих, можно обеспечить обильный урожай, богатый приплод стад и потомство самого человека.

Вместе с тем ритуал был актом проверки сохранения «священной мощи» Короля-Горы. Застигнутые в период совершения обрядов врагами или «своими» претендентами на престол, короли, как правило, не оказывали сопротивления. На мой взгляд, это не пассивность, а физическое истощение и признание ими утраты своей «божественной мощи».

Среди местных верований, так или иначе связанных с признанием божественной исключительности короля, культ Короля-Горы не представляется чем-то специфичным. У народов, расселенных в пределах Тямпы, Страны Кхмер и плато Боловен (лишь частью входящего в пределы названных царств), особенно у народов, переживавших переход от родо-племенного к классовому общественному строю, неоднократно отмечалось «двоевластие»: культ Короля огня и Короля воды. Эти дуумвиры считались воплощением производительной силы природы. Может быть, поэтому «подданные» монарха верили, что болезнь или неспособность короля к отправлению обязанностей в обряде пагубно отразится на благосостоянии всего общества и самой природы.

Ктеические культы

Среди ранних культов всех народов Индокитая необходимо отметить ктеические культы (от греческого слова «ктеис» — плодоносить, быть плодородным). Очень часто эти культы рассматривают в общем цикле хтонической обрядности (от греческого «хтониос» — земной). Однако это, на наш взгляд, не точно.

В круг хтонической обрядности, естественно, входят и фетишистское в своей сущности почитание «странных» (т. е. не-

обычных) форм земной поверхности, и культ божеств и духов-хозяев местности. Ктеические же культы связаны лишь формально с обожествлением органов плодородия, по принципу «pars pro toto», представляющих первое (по времени появления и осознания его) из двух важнейших производств древности. Энгельс писал: «Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны, производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода» [6, 25—26]. И далее: «Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей» [6, 26].

Мысль Энгельса приводит нас к выводу о таком соотношении роли этих производств в различные эпохи: в древности производство себе подобных представлялось более важным. Ведь в общем мировоззрении древнего человека рождение множества детей в каждой группе (возрастной группе, роде, племени), хотя и составляло лишь часть (и притом не очень значительную) общего изобилия природы, плодородия как такового, было материализованным выражением процесса производства себе подобных. Органы же деторождения (гениталии, от лат. *genitalis* — относящийся к рождению, плодоносный, плодотворяющий) были натуральным символом плодотворности. В рисуночном письме перевернутый треугольник часто с медианой (в равностороннем треугольнике совпадающей с высотой), делящей его надвое, был символом со смыслом «женщина», а прямостоящий прямоугольник — символом мужчины, каковым он и вошел в раннюю иероглифику [149, 1—66; 836, 332].

Понимание того, что плодотворны не просто гениталии, но мужской и женский органы в их дихотомичности и диалектичности, в их слиянии, нашло выражение в Южной и Юго-Восточной Азии в создании скульптурных изображений двух типов: народного и храмового. Для народных изображений (соответственно наивно-материалистическим, а позже и вульгарно-материалистическим представлениям) свойственно сугубо натуралистическое выполнение каждого из органов отдельно, но так, что мыслится их соединение; а при колебательном движении сдвоенной скульптуры достигалась имитация самого коитуса.

Ранние храмовые изображения совпадали с народными. Позднее же попытки придать обряду «глубоко философский смысл», облагородить и представления, и сам обряд привели к созданию удивительного гибрида: «андрогиний» (или, как они более известны, гермафродитов — от соединения имен грече-

ских богов Гермеса и Афродиты); в индийской иконографии это Ардхонаришвар: соединение полу-Шивы справа и полу-Парвати слева (по существу, и сдвоенный образ Шивы-Вишну — Хари-Хара близок к нему [129; 1]). Изображения хи-вачжры (соединения мужского и женского органа), столь распространенные в индо-тибетском, индуистском и буддийском мире, в странах Индокитая встречаются относительно редко. Гораздо распространеннее у народов этих стран реалистичные или даже натуралистичные изображения гениталий (раздельные или выполненные раздельно, но соединенные на период проведения обряда).

Фаллический культ — одна из основных форм шиваизма и близких к нему культов кхонтаи, мыонгов, тямов и ряда других народов Индокитая. Столь же отчетливо выраженные культы женских гениталий, как культ лингама (Шивалинга), неизвестны, но почитание вульвообразных отверстий (дупел деревьев, расселин в горах, пещерах, воспринимающихся как явное уподобление женским гениталиям, припухлых долек плода, напоминающих внешние части гениталий, например плодов персиков, за это подобие почитаемых как символ долголетия) постоянно встречается у большинства народов Индокитая, казалось бы прочно забывших об истоках этой символики и самой сущности этих культов.

Вторичную культовую функцию выполняют многие предметы в форме мужских или женских гениталий. Кроме случаев ношения амулетов фаллической формы, призванных принести хорошее настроение и способствовать укреплению здоровья, нужно упомянуть различные формы культового употребления шестов, столбов и даже предворотных столбов или камней. Эта последняя форма — пережиток фаллического культа, весьма сходная с греческими простыми коническими столбами перед домом на улице (и потому Апполон, символом которого были эти столбы, получил эпитет «Агизеус», т. е. покровитель улиц); с другой стороны, элемент культовой практики связывается с фетишистским культом белого камня и далее — культом гор.

Функцию символов женских гениталий исправно выполняют не только плоды, но также обрядовые булочки (корейские сонпхён, вьетнамские моми), простейшие деньги — раковины каури (непременный элемент обрядового убранства невесты у тибето-бирманских народов) и многое другое. Даже глаз, обрамленный ресницами и слегка влажный, служит в обрядовом песенном соревновании парней и девушек образом-подобием «врат жизни», как и черепаха (не только за ее плодовитость, но и за форму ее панциря), лотос (за форму цветка и изобилие нежных семян).

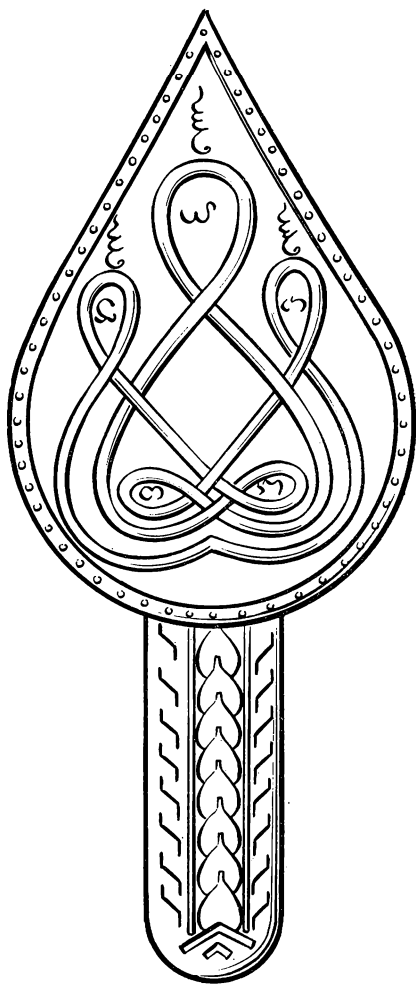
Материалы кхмерской бытовой обрядности позволяют нам представить в качестве символов ктеического круга такие аксессуары культового действия, как магический лист — попил и

Рис. 9. Попиль —
магический лист кхмеров

различного рода обрядовые свечи — тьен (из которых наиболее употребительны пять видов [172а, 20].

Попиль — небольшая металлическая пластинка с черешком — считается изображением листа баньяна. Пластинка служит в магической обрядности «для поворота», т. е. для того, чтобы «вращать» ее над местом, входящим в «магический круг», или над объектом магического обряда. Ту же роль играет плоская корзина-веялка, используемая постоянно в обрядах горных монов, мнонгов и других народов. В празднестве Нового года есть обряд бангиль попилъ, т. е. «повернуть попилъ», в это время года лежащий на алтаре и обращенный к северу, на восток — к весне. Юноши и девушки, совершающие обряд, передают «из руки в руку» своему соседу (соседке) справа попеременно попилъ и зажженную свечу установленного для данного обряда типа. Они либо образуют живой «магический круг», либо совершают три, пять, девять или девятнадцать (в зависимости от традиции в данной местности) кругов: вокруг дома, храма или другого магически очищаемого объекта. Любое серьезное дело в жизни, предварительно требующее совершения обряда, для того чтобы испросить удачу или предохранить от беды или неудачи, часто сопровождается «покруживанием» попиля над головой основного участника события. И магическое действие у большинства камбоджийцев прекрасно сочетается с официальными религиями. Мнонг гары вращают при этом плоской веялкой восемь кругов; попилъ вращают девять раз у кхмеров.

Огромную роль играют и в любом обряде свечи той или иной конфигурации. Но свет пламени свечи обязателен, как



обязателен и звуковой сигнал божествам о том, что верующий прибыл и готов принести посильные дары. К символике попиля и свечи относятся серьезно. Легенда гласит: «...во времена давние жил принц, которого взрастил сам Пра Эйсор (так передается имя Шри Шивы). Готовясь жениться, принц попросил подарок у своего покровителя. Пра Эйсор подарил ему золотой лист баньяна и свечу, выполненную из самой сущности алмаза». Попиль представляет собой «пол богини Умы Пхокковотэй, а свеча — пол самого Пра Эйсора» [172а, 21].

И это не удивительно: в зоне максимального распространения культа матерей-прародительниц, собирательным образом которых считается сама природа-мать, изображения гениталий глубоко почитаются как сами хранители и стимуляторы плодородия и урожайности.

В Таиланде широко распространено обыкновение подвешивать на тело мальчика (спереди на животе или на шее так, чтобы изображение касалось грудной кости) маленькое изображение фаллоса из слоновой кости. Считается, что эта скульптурка служит оберегом от всех бед. Взрослые же носят миниатюрное изображение обнявшейся пары (или пары, слившейся в экстазе коитуса — пан мек, или ин), которое, если носить его днем, как считают, поднимает и стабилизирует настроение, а если не снимать его и на ночь, то это способствует укреплению здоровья вообще и потенции в частности.

Пья Аннуман Раджадхон [175, 37—42] указывает, что фигурки, судя по его описанию, близкие по типу к *oscillum* древних латинян, пришли в Таиланд из Бирмы. Парная скульптура ин (как считает П. А. Раджадхон, «это бирманское слово», вероятнее, монское) распространена в Южной Бирме, Южном Таиланде. Встречается она и в Северо-Восточной Индии. Чрезвычайно различны фигурки по размеру: от 10—15 см высотой — до 2 метров. Крупные фигуры столь же натуралистичны по исполнению, как и миниатюрная скульптура. Крупная скульптура выполняется из мелкотертой глины, или пахсы. Их позы традиционны: лежащая пара и сидящая. Использование в скульптуре легкоразмываемого материала рассчитано на определенный эффект: считается, что чем быстрее фигуры будут размывы, тем щедрее божества плодородия одарят испрашиваемыми благами крестьян общины, в которой фигуры выполнены.

С приемами имитации плодородия тесно связан очень широкий круг обрядов, которые для Восточной и Юго-Восточной Азии можно определить как «сезонно-брачные». Мы имеем в виду периодические связанные с посевом или весной вообще обряды «встреч» на севере (т. е. в Восточной Азии, особенно в ее литоральной зоне) и «смотрины», «пробные встречи», «весенние шутки» на юге, а также традиционные ритуалы, имеющие целью укрепить единство в данной возрастной группе.

В этнографической литературе наиболее известны так называемые «танцы под луной»³.

«У мяо, так же как и у яо, ли, чжунцзя (буи) и других народностей, заключению брака предшествует обряд, называемый по-китайски тяюэ, яомалан, тяо лушан, тяохуа, что означает „танцы под луной“, „свободное общение молодежи“, „место флейты“ (точнее, „танец под шеститрубчатую свирель“ — Г. С.), „танец цветов“. У различных групп мяо название обряда различное, но сущность его одна и та же, — пишет Р. Ф. Итс. — После сбора урожая и до Нового года (ноябрь—февраль) у одних групп, а более широко — восьмого числа четвертого месяца — молодежь собирается в долину, расположенную недалеко от двух ближайших деревень (связанных брачными обязательствами. — Г. С.). Сюда приходят юноши из одной деревни и девушки из другой» [30, 91].

В деталях обрядность этих «встреч» у разных народов, даже у отдельных групп одного и того же народа, различна. Важно подчеркнуть, что у народов тайской группы, мяо-яо, горных кхмеров и монов Индокитая предпочтительные сезоны «встреч» это весна — время обрядности, стимулирующей плодородие, и осень — время брачных контрактов.

Сама обрядность традиционна, т. е. узаконена местной моралью и местными религиозными нормами; именно поэтому «вместе с молодежью на праздник „танцы под луной“ собираются и их родители (и с той, и с другой стороны), которые располагаются где-нибудь на возвышенности» [30, 91]. И это не столько надзор со стороны родителей за молодежью, сколько общий надзор за тем, чтобы круг обрядов был выполнен во всем объеме, а также для «ободрения участников обрядов» и наблюдения за тем, чтобы девушки не переходили границ в осмеянии парней, а парни в своем соперничестве не превратили состязание в ссору и открытое столкновение (ведь решение силой столь важного вопроса, как подбор брачных партнеров, противоречит самой сущности обрядов).

Роль родителей проявляется и в определении «границы» между вступительной и завершающей частью празднеств. Когда, по мнению родителей, уже достаточно пропето айтысов, молодежь определила свои симпатии в ходе танцев и игр, завершились соревнования в силе и ловкости, а также в музыкальности (игре на флейте — у юношей) и в умелости (в частности, в рукоделии; одним из основных показателей здесь считается и в наши дни качество вышивки), тогда по знаку старейшего из родителей юноши подбегают к своим избранницам и на ночь уходят с ними в горы. У многих народов Индокитая сохраняется активная роль девушки, т. е. юноша подбегает к

³ Из русских ученых более всего занимался их исследованием Н. Н. Мацоккин; из советских ученых — Р. Ф. Итс [44; 30].

той, которая его избрала (если, конечно, он согласен стать избранным). «Встреча» не всегда бывает единичной. Хотя после проведенной вместе ночи девушка и юноша считаются невестой и женихом, но ни той, ни другому не возбраняется в следующий праздник изменить пару. По существу, единственным поводом, обязательно связующим пару для создания семьи, можно считать только беременность, которая наступает, как твердо уверены и мяо и горные таи, только, если того захочет девушка. Одна из представительниц хайнаньских ли уверяла советского исследователя Г. П. Сердюченко, что она в силах предотвратить зачатие, не прибегая ни к какому средству, а также и освободиться от случайного, нежелательного плода (сообщено мне в 1957 г.).

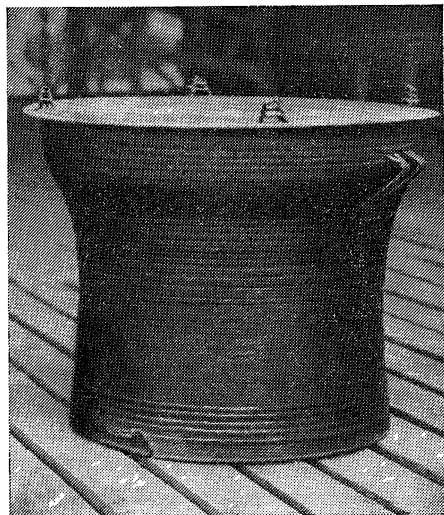
Более четко выражен социальный и производственный характер в обряде биения в барабан. Культ барабана хорошо известен по материалам ряда народов: у вьет (знаменитые барабаны из Донгшона, бронзовые «копилки» и барабаны донгшонского типа), у чжуанов (а следовательно, и у нунгов, шу⁴ и др.), у тхай и ицзу (шичжайшаньские «барабаны» и копилкообразные изделия), у шань и кая (у которых «пази» — культовый барабан — входит как основа государственного герба в состав особо почитаемых символов). Но наиболее древний тип культа барабана наблюдается и в наши дни у горных монов (ва, палаун и др.) и народов тибето-бирманской группы (подразделений цзинпо, ицзу и др.). У этих народов сохранился культ барабана — колоды с деревянной основой, но с кожаной декой. Обряды моления о плодородии наблюдал в 1962 г. вьетнамский ученый Фан Хау Зат, проводивший полевую работу у монахмерских народов ман-конг и чи в провинции Хуанбинь в нескольких деревнях начиная с Тхыонг чать. Его внимание привлек коллективный лов рыбы. Оказалось, однако, что лов рыбы в коллективных угодьях связан с целым кругом обрядов и предварительным запретом на лов рыбы в главном ручье и его притоках. В последнее время запрет действует постоянно, кроме трех-четырех месяцев, когда лов осуществляется коллективно. В период запрета нельзя также зажигать огонь на берегу ручья (даже сторожевой огонь, предотвращающий вторжение тигра в деревню).

Особый интерес для нас представляет обязательное сопровождение всех обрядов звуками ритуального барабана. Ежегодно делаются новые барабаны. Основу барабана составляет полый деревянный цилиндр. Верхние деки барабанов делаются из буйволовой кожи. На приготовление барабана затрачивается значительное время. Но окончательная обработка проводится перед самым празднеством.

В день, который назначен для коллективного лова рыбы,

⁴ Это название подразделения чжуанов.

Рис. 10. Бронзовый культовый барабан у кая (верхняя дека)



утром, звуком барабана староста деревни призывает всех односельчан к своему дому, чтобы вместе отправиться к ручью. Завершив лов, отдыхают до вечера. Вечером на берегу ручья приносят жертву лесному духу.

В составе жертвенных даров вареный рис, а также рыба, приготовленная с молодыми ростками перечных растений маай и люй и, конечно, водка. После жертвоприношения устраивают всеобщее пиршество (из рыбы общего улова); после этого собравшиеся группируются по поселкам (из чего следует, что лов рыбы и жертвоприношение охватывают группу родственных или связанных брачными обязательствами поселков) и готовятся выполнить обряд «биения в барабан».

В центре деревни устраивают временное помещение, посредине которого укрепляется (ставится или подвешивается) ритуальный барабан. Первым бьет в барабан деревенский староста. Он делает три серии ударов и три отдельных удара. Начинаются танцы. Затем бьют в барабан юноши, девушки, а также молодые женщины и мужчины, которые позже участвуют в заключительной стадии обряда. В продолжение всего праздника, длящегося целые сутки, участники подходят и бьют в барабан. Считается, что, чем сильнее удар, тем лучше. Еще лучше, если барабан будет прорван. Если верхняя дека останется не поврежденной, то это сулит поселку большие несчастья. Прямая отсылка к «стимуляции плодородия», таким образом, делается здесь через аналогию «прорыва деки» и акта дефлорации.

Весь этот обряд завершается свободным половым общением всех присутствующих — не только юношей и девушек, но и женщин и мужчин «подходящего возраста» (подтверждено Данг Нгием Ваном). Празднество считается оконченным, когда староста постукивает по корпусу барабана, как и при открытии.

Существуют обряды, связанные с целью укрепить солидарность в каждой данной возрастной группе. В этих обрядах юноши и девушки выступают раздельно.

Так в обряде испрашивания дождя, зафиксированном в современном Таиланде у самих кхонтаи Пья Аннуманом Раджа-дхоном, в случае опасности засухи собираются юноши и молодые мужчины. Они ловят крупную кошку и привязывают ее за лапки, брюшком кверху (чтобы хвост и голова отвисали вниз) к двум бамбуковым шестам и отправляются в обход селения. Останавливаясь перед каждым домом, они бьют в барабан, гонги, трещотки, в старые жестяные банки и т. д. На этот шум выходят хозяева. Юноши поют полупристойную песенку о кошке, которая может вызвать дождь. Хозяин дома обливает кошку водой и дает «колядующим» немного денег или угощает их спиртным. Считается, что произнесение слов, малоприличных для обычного разговора, способствует действительности обряда [175, 37—42].

Игра в мяч (чинлон) стала спортом для юношей. Если попытаться реконструировать игры в волан и плетеный мяч, то, вероятно (например, по японским материалам), розыски приводят к таким же, как и качели, давним смотрам. Среди обрядов «весеннего» (точнее, предпосевного) цикла наиболее распространенным в Восточной и Юго-Восточной Азии оказывается обряд качания на качелях. Поразительным остается присущее обряду с древнейших времен устройство качелей в два яруса. Конструкция двухъярусных качелей у корейцев такая же, как и у народов группы мяо и яо КНР, соответственно мео-зао Вьетнама, Лаоса, Тиалянда. Вне зависимости от того, делаются ли для качелей специальные стояки, или они подвешиваются на перекладине, перекинутой между двумя естественными опорами (чаще всего деревьями, а также просто ветвями), подвешиваются слезы или канаты, на которых крепятся горизонтальные дощечки качелей, они делаются с различным «шагом»: верхние качели с более узким «шагом», нижние — с более широким.

В спокойном состоянии верхние и нижние качели висят в одной плоскости. Но вот подходит к качелям пара. Девушка с помощью парня взбирается (или вскакивает) на верхние качели, так, что лицо ее обращено на восток, ее заносит к западу, и она «низвергается навстречу любимому», «навстречу весне». Инициатива в обряде принадлежит девушке. Обрядовому качанию на качелях предшествует «игра в мяч»: девушки, перебрасываясь шутивными песенками, высмеивающими парней (и в то же время содержащими намеки на возможные интимные отношения с избранником их сердца), внезапно кидают в выбранного парня вышитый мяч. Это символизирует признание и призыв. Беда, если парень не сумел поймать мяч; тогда только открытое заступничество девушки поможет ему спастись от града насмешек. Но бывает, что другому парню удастся перехватить мяч, адресованный не ему. Тут уже девушка, если она твердо решила добиться связи с тем, кому бросала мяч,

должна суметь отделаться от назойливого ухаживания. Таким образом, на качели идет пара, чувства которой определились в предшествующих элементах обряда.

Подобно празднику *Dies Festes oscillationis*, проводившемуся в честь Эригоны в Афинах (а само имя этой популярной богини, лишь позднее причисленной к созвездию Девы, восходит к глаголу *e-rigere* — поднимать, способствовать прямо стоянию), обряд качания на качелях представляет собой подготовительный этап к пробному соединению будущей брачной пары.

Для совершения обряда девушка должна быть соответствующим образом одета и подготовлена. Ее костюм состоит из широкой юбки (или несшитого куска плотной богато украшенной ткани); юбка должна прикрывать колени — не длиннее, чтобы девушка и во время качания могла регулировать «угол обзора», т. е. остаться при желании полностью прикрытой.

Усилия, затрачиваемые качающимися при подаче качелей вперед, компенсируются свободным полетом в обратном направлении. Именно в этот промежуток времени девушки и юноши вправе продолжить песенное соревнование, переходя при этом от шутливой осмеяния к вполне серьезному прославлению видимых и скрытых достоинств избранницы и избранника.

Повсеместное распространение обряда качания на качелях (независимо от того, помнят ли участники его смысл, подвергался ли он запрещению со стороны церкви) придает особый интерес его формам и элементам у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Упоминание о «весеннем качании на сдвоенных качелях» имеется в описании фресок гробниц Когурё (III—IV вв.), но обрядовое весеннее качание на качелях, трансформировавшись во внекультовое развлечение, бытует и в наши дни.

В корейской деревне наших дней качели в качестве весеннего развлечения сохранились в полной мере. Конечно, в КНДР, как и во Вьетнаме и в современной Японии, имеются механизированные формы этого снаряда. Но и в Корее и Японии живое воспоминание, а также и распространение традиционных форм качелей и самого обряда буранко (по-японски), кыне (по-корейски) вызывают приятное воспоминание о комплексе игр праздника тэ-вон (китайское дуань у). В последние два столетия на этот Праздник Весны, приходящийся на пятый день пятого месяца по лунному календарю, перенесен ряд весьма существенных элементов обряда «третьего дня третьего месяца», который был «настоящей весной»; в числе перенесенных элементов — купание девушек у «весеннего ручья», во время которого приветствуется подглядывание за ними юношей, игра в мяч и т. д.

Обряд качания на качелях нашел отражение и в литературе, и в искусстве. Широкой известностью пользуется, например,

картина кисти Хэвона (псевдоним корейского художника Син Юнбока) «Игры праздника Тэно». Он пленился девичьим весельем семи юных красавиц, две из которых отдыхают, четыре — совершают традиционное омовение (полуобнаженные или облаченные в прозрачные одежды), а одна взбирается на качели, вскинув при этом юбочки. Здесь же два подглядывающих паренька. Как будто художник хотел в какой-то мере иллюстрировать один из центральных эпизодов в «Чхунхянджон квонджитан». Приведем отрывок из этого столь популярного произведения. После детального описания прозрачных одежд девушки, имя которой Чхунхян (Аромат Весны), следует: «Легкой походкой поднялась она на зеленые скалистые горы, нарвала букет цветов, искупалась в прозрачной-прозрачной воде... В пустынных зарослях, взявшись нежными, яшмовыми ручками за веревки качелей, она вскочила на качели и, оттолкнувшись, взвилась высоко вверх, оттолкнулась еще раз и летит назад. Мелькая высоко в воздухе, она постукивала ножками, обутыми в белые шелковые носки... А в это время, когда она так развлекалась, юноша Ли, охваченный волнением, гулял... И вдруг он увидел, что среди зеленых теней какая-то красавица качается на качелях... (и он велел позвать ее, когда же слуга настойчиво стал звать ее, она отозвалась. — Г С.) „Вот негодник! Зачем ты напугал меня? Я только начала качаться на качелях, а теперь пришлось перестать... Что ты наболтал господину Ли?“ — „Качели-то качели,— отвечал ей панджа,— но устрой их где-нибудь в потайном месте, а тут и Кваханну (старинная крепость) рядом, и твой голый зад мелькает! Сын правителя Ли... увидел тебя, качающуюся на качелях среди зеленых теней, и велел позвать сию же минуту... Пусть даже дождь хлынет, для юноши Ли здесь будет все равно что обитель бессмертных. А ты, если надела шелковое платье, так не выставляй зад...»

И далее, при встрече с Ароматом Весны юноша говорит: «Я хотел не просто пригласить тебя. Ведь раньше в третью луну — сезон весеннего ветра, трав и цветов, и в десятую луну, когда дует осенний ветер и целует желтые хризантемы, я не проводил ни одного дня, чтобы не пить вина в трактирах или зеленых теремах».

В этом отрывке содержится ряд намеков на обрядность ктеического культа, приуроченную ко времени пробуждения природы (3-й день третьей луны) или к периоду осени и благодарения за урожай (10-й день десятой луны, в китайской обрядности это «малый Ян», т. е. мужской праздник).

Обряд весенних качелей бытовал и у кинь. Обрядово-сексуальный смысл его прекрасно выражен в произведении известной вьетнамской поэтессы конца XVIII — начала XIX в. Хо Суан Хыонг, которая нередко обращалась к фольклору, донося до читателя (и, что гораздо важнее, слушателя, так как

неграмотный крестьянин и ремесленник были ее почитателями, может быть, в большей степени, чем феодальная элита общества) сочные образы и подлинное дыхание народной сатирической поэзии, народного «развлекательного» обрядового действа.

Советский исследователь проблем вьетнамской литературы Н. И. Никулин пишет: «Сведения, которыми располагает наука о народной культуре вьетнамского средневековья, очень скупы; часто приходится удовлетворяться косвенными свидетельствами, но и они достаточно красноречивы.

К любопытным произведениям традиционной культуры относятся празднества, обычно сопровождаемые песнями (специальной направленности.— Г С.), которые имели место во Вьетнаме. Эти празднества в какой-то мере напоминали карнавалы в странах Европы. На время такого празднества как бы отменяются обычные, *освященные именем Конфуция* (подчеркнуто мною.— Г С.) нормы поведения мужчин и женщин. Замужние женщины имеют право вполне легально заводить себе приятелей, а женатые мужчины — подружек. Принципы подчинения власти мужа, отца, семьи (т. е. все те жесточайшие рамки грубого домостроя, которые не раз были причиной самоубийства девушек и женщин.— Г С.) на это время для женщины не существуют.

Все стремятся одеться как можно богаче, и, что интересно, все крестьяне, юноши и мужчины, в том числе и бедняки, держат в руках зонты, знак достоинства (точнее, ранга.— Г С.) должностных лиц. Это как бы внешнее проявление того, что на время празднества все равны». Далее Н. И. Никулин приводит (в переводе Г Ярославцева) стихотворение Хо Суан Хыонг:

Кто ловко, умело в весеннюю землю
Четыре столба вбивает?
Одни взбираются покачаться,
Другие на них⁵ зевают.
У парня коленей излом журавлиный,
Он горбит, гибает спину;
Послушно девушка стан пчелный
Навстречу ему выгибает.
Четыре штанины мелькают, алы,
И треплет их ветер удалый.
Две пары яшмовых ног устало,
Выпрямившись, замирают.
Весенние радости вы познали,
Счастливей на миг [хоть] вы стали?
Окончен праздник, столбы убрали,
Лишь дыры в земле зияют.

Н. И. Никулин, несомненно, прав, когда оценивает далее этот раздел творчества Хо Суан Хыонг как нечто близкое двуплановому народному лубку.

⁵ На качающуюся пару.

Наиболее ярко лубок, на котором изображена гигантская плеть тыквы, буквально усыпанная плодами. Традиционные «четыре младенца» (в китайском народном лубке это две пары хэхэ, имя которых омофонично пожеланию хэ — мира и хэ — спокойствия) представлены во вьетнамском лубке тремя мальчиками и одной девочкой. Девочка поддерживает и поддвигает большую «женскую» (бледно-желтого, «лунного» цвета) тыкву к «мужской» (ярко-оранжевого, «солнечного» цвета), которую движет вперед мальчик. Смысл лубка (кроме усика «мужской» тыквы, направленного к листу, прикрывающему нижнюю часть «женской» тыквы) подчеркивает текст благопожелания: «Сынов и внуков вам не счесть!» (текст дан иероглифически, что может свидетельствовать о древности лубка).

Народы Юго-Восточной Азии не в большей мере, но и не в меньшей, чем европейские, спокойно говорят, прокламируют (например, в обрядовой благожелательной символике), выражают в искусстве и литературе явления и проблемы «первого производства»⁶. Фольклор, особенно антиклерикальный и сатирический, полон сюжетами, связанными с подобной проблематикой. Культовая же практика порой доводит черты ктеической обрядности до грубого натурализма, а требование сверхточности в выполнении деталей религиозных обрядов порой приводит к оргиастическому завершению обрядов. Может быть, поэтому мы встречаемся с попыткой откреститься «от сумеречных», «корруптивных» форм чистой религии.

Более объективной позиции придерживаются ученые, которые занимаются этой областью их родной культуры. Подобно многим деятелям различных религиозных взглядов в разных странах, они переводят разговор в плоскость «инопонимания», необходимости «правильно понять сокровенный смысл» этих явлений (а не останавливаться «на грубом, видимом выражении вероучения»). Индийский ученый Саркар, изучая храмовую скульптуру одного из наиболее спорных, предельно натуралистичных по характеру барельефов храмовых комплексов — Конарака, писал: «Символично все: от общей формы [колесницы] Ратха, бога солнца, до скульптурных деталей: мощные слоны — подавители нечисти, лошади по сторонам входа, и особенно сцены майтхуны по стенам (выполненные в черном камне, они особенно выразительны)» [180а, 143].

И далее, упрекнув создателей этого великолепнейшего

⁶ Ф. Энгельс, оценивая «Песню подмастерья» Георга Веерта, писал: «В чем Веерт был мастер, в чем он превосходил Гейне (потому что был здоровее и искреннее) и в немецкой литературе был превзойден одним только Гете, это в выражении естественной, здоровой чувственной и плотской страсти... Пора наконец и немецким рабочим привыкнуть говорить о том, чем они сами занимаются днем или ночью, о естественных, необходимых и чрезвычайно приятных вещах так же непринужденно, как романские народы, как Гомер и Платон, как Гораций и Ювенал, как Ветхий завет и «*Neue Rheinische Zeitung*» [5, 5—6].

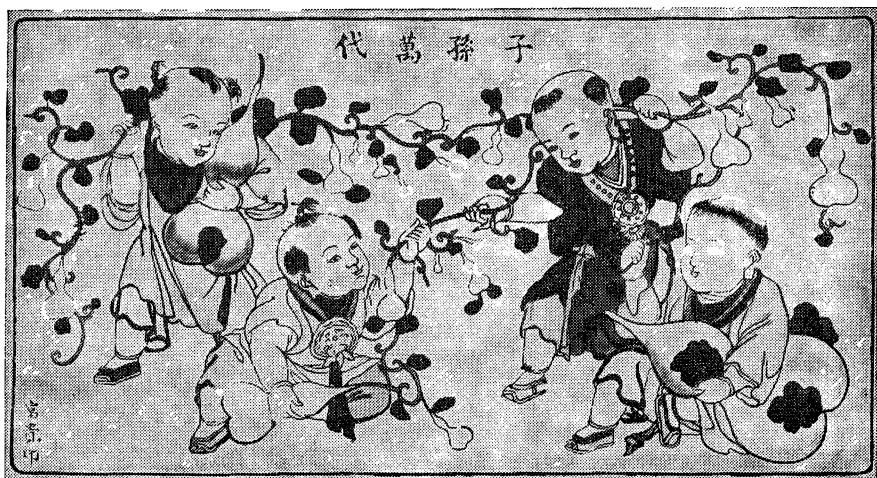


Рис. 11. Вьетнамский лубок: «Сыновей и внуков [Вам] без числа»

комплекса в том, что ваятель утратил чувство меры в показе майтхуны, «явно пренебрег внутренним смыслом акта», он продолжает: «Возможно, что откровенный эротизм создал Черной пагоде дурную славу...». Много мнений высказано о смысле этих фигур. Многие говорят, что они основаны на Камашастри — индийской науке любви, иллюстрируют настрой секс-мистицизма, который пронизывает все индийские религии. Согласно объяснениям других ученых, эти скульптуры, вероятно, преследуют не религиозные цели, а просто показывают прелесть индийских дэвадаси (храмовых проституток). Этот взгляд, в частности, отстаивает (в неопубликованной работе) Дж. Роусон. Ортодоксальные же мыслители считают, что они (скульптуры) показывают мирское в контрасте с нагой и простой внутренней сущностью. А это означает, что ищущий духовного освобождения отдаляется от земных карнальных желаний и, побеждая свои физические или смертные привязанности, помогает душе своей достигнуть духовного мира, спасения (мокша). Если мы постигнем суть барельефов на стенах Конарака, то мы сможем понять, что они следуют принципу «два в одном» (или «единение двух»), которым проникнута вся индийская философия и религия. Плодотворность смертной жизни становится завершенной, когда два начала — мужское и женское — соединяются, и тогда весь мир продолжает существовать.

Вечное стремление к соединению выражается в различии позиций мыслящего. Мужчина — агент (следовало бы сказать: «стимул») созидającego принципа или же сам созидающий

принцип, а женщина — сила созидającego принципа. И эта сила не может действовать сама: она нуждается в агенте или медиуме, с помощью которого она действует; только так, только в единстве.

Этот принцип «два в одном» символом своим имеет такую форму, как Шива-лингам, в которой лингам (или мужской принцип) стоит как агент — Пуруша для Йони (женский принцип) — пракрити, или силы; конечная идея «компромисса» между этими принципами выражена наиболее важным образом «Ардханарисвар» — половина Шивы, или пуруши, т. е. деятеля — справа, и половина Парвати, т. е. пракрити, или силы — слева. И оба вместе образуют одно целое. По существу, то же мы видим у Вишну (хотя и в раздельном образе) — Лакшми, Индрану у Индры, Кумари у Кумара. И так каждый бог-деятель имеет свою спутницу-силу. Ту же идею мы обнаруживаем и в тантрическом буддизме в форме «Иидам» или Яб-Йум (Джаб-Джум), подобно знаку Хи-Вачжры, т. е. Великий Отец и Великая Мать в единстве. И далее следует полный уход цитируемого автора от предмета рассмотрения: «Та же идея — два в одном была высказана Шри Шри Рамакришной, когда он выразился так: „Я был женой Нарена (Вивиканды)“ Когда же его спросили, как это было, он ответил: „Я был Сила, но я, т. е. сила, не мог действовать сам по себе; и вот Нарен (Вивиканда) и был взят как муж (агент) для проявления силы его великого философа Бенгала“» [180а, 143—144].

Вывод таков: забудьте о «внешней форме» ктеической символики и все может быть объяснено, снят будет низменный, упрощенный взгляд на возвышенные символы.

Ближе к пониманию этого явления подошел известный в нашей стране индийский ученый Д. Косамби: «В весеннем празднике холи, превратившемся в наши дни в довольно разнузданную вакханалию, центральным моментом являются танцы вокруг огромного костра. После этого иногда следует хождение отдельных лиц по горячей золе, и уже неизменно на другой день начинается шумное, откровенное проявление публичного цинизма (но что под этим понимает автор, выяснить, к сожалению, невозможно.— Г. С.), сопровождаемое в некоторых более глухих районах полной сексуальной разнузданностью и промискуитетом. В древнейший период (жизни народов Индии.— Г. С.) питание было скудным, жизнь чрезвычайно трудна и производство потомства представляло проблему. Тогда подобные вакханалии служили своего рода стимулятором. Наблюдаемый во время праздника холи разврат — уже современное преобразование: улучшение питания в сочетании с тяжелым крестьянским трудом совершенно изменили характер полового влечения и отношения к полу» [36а, 57].

Д. Чатопадхья — вдумчивый исследователь ранних форм материалистического восприятия мира, многократно высмеи-

вающий тех ученых, которые не признают ценности древних ктеических обрядов, и тех, кто обряды стимуляции плодородия переносят в область «инопонимания», сам не сумел избежать негативной оценки этих обрядов как ритуалов зловещих и непристойных [836, 14]. Устанавливая поистине глобальный характер ктеических (особенно фаллических) представлений и верований, он призывает понять их сущность: «При современном уровне развития производства, при продвинувшемся далеко вперед познании законов природы трудно восхищаться подобной (тантрике) архаической практикой или оправдывать ее. Однако необходимо понять ее».

И вот в плане понимания панча макара и других форм, как-то связанных с ктеической обрядностью, большой заслугой Д. Чатопадхья можно считать прежде всего отказ от представления о «весенних встречах», как о некоем пережиточно бытующем промискуитете, хотя он и цитирует Томсона. «Иногда они (половые сношения в ритуальных целях. — Г. С.) представляют собою не что иное, как возрождение в виде обрядов практики промискуитета и групповых браков» [836, 374]. Но тут же и далее он неоднократно указывает на связь этой обрядности со стимуляцией плодородия (по представлениям ряда народов мира, связь вполне реальную). Он подчеркивает, что обряд в данном случае не проявление распущенности, не разгул разнузданной страсти, а сознательный акт, к которому заранее готовятся (в число подготовительных мер введено даже половое воздержание перед праздником с тем, чтобы более успешным был обрядовый акт) и состав участников которого определен бытующими нормами. Он приводит также (по литературным источникам, в том числе по индийским, случаи ослабления или полного снятия запрета на «весенние встречи» у джакун Малакки, ренгма нага и сема нага, а также сведения о том, как проходят стимуляционные ночи на рисовом поле супругов-яванцев. Но и для Д. Чатопадхья остался загадкой тот факт, что стимуляционные приемы и обряды ктеического культа — это не разрозненные явления, а целый комплекс, конечная цель которого имеет столь существенное значение. Не до конца им раскрыты и причины столь длительного сохранения в практике этого, казалось бы изжившего себя, круга обрядов.

Вместе с двумя другими исследователями, Д. Нидэмом и Р. ван Гуликом [135], Д. Чатопадхья большое внимание уделяет «географии генезиса» ктеического комплекса и готов присоединиться к утверждению, что прародиной культа является Китай (а не Индия), хотя бы потому, что индийские авторы именуют истоки тантрики «чиначара», т. е. «китайское учение».

Справедливо сопрягая два понятия: ранний даосизм и стихийный материализм, индийские ученые отрешиваются от «позорной и преступной» практики даосов-сектантов Китая и охот-

но признают (чтобы не сказать навязывают) за Китаем первенство в области развития ктеических культов. Следуя объективно верному представлению о большом сходстве народных верований и культовой практики у народов Индокитая и Индии, некоторые индийские ученые видят в северных областях полуострова Индокитай тот путь, по которому трансплантировалось китайское «предрассветное» (или «сумеречное», но в обоих случаях «корруптивное», искаженное и развращающее), вне разума стоящее учение.

Но обратимся к китайским материалам. Сборник «Хуан шу» (дословно: «Желтая книга», что следовало бы переводить исходя из понятия «желтый источник» — «путь к Обители предков», но также и «путь к вечности») состоит из нескольких трактатов, присоединенных к основному, автором которого считается сам Чжан Дао-лин (глава и первый «папа» даосской церкви). В одном из них, который включает 38 глав, носит примечательное название «Сяо дао лунь» («Беседы о Пути радости» или «Беседы о Пути Осмеяния») и принадлежит даосу Чжэн Луаню, говорится: «Когда мне было 20 лет, я был увлечен даосским учением и втянут [в сообщество] в даосский монастырь. Там мы обучались „хо-ци“ (полному слиянию), как то заповедано в „Желтой книге“, а также методу 3—5—7—9 (нечетно-равенственного) любовного слияния. Соединившись попарно в „четыре глаза — два языка“, утверждали мы Дао на Киноварном поле.

Нам говорили, что таким способом мы отдалим беды и продлим нашу жизнь. Мужья [в этих обрядах] меняются женами. И все для усиления брачного удовольствия. И они делают это, не смущаясь даже, если все происходит на глазах у их Старших братьев и Отцов (имеются в виду „возрастные группы“ внутри „Семьи“, т. е. прослойки в тайной организации сектантского земляческого типа. — Г. С.). Они именуют эти действия „подлинным искусством получения Жизненной сути“ Ну как же это все могло быть?» [135, 89]. Этой записи более четырнадцати веков.

Другой, еще более ранний источник, автором которого считается даос Дао Ань, гласит: «Даосисты развратно выполняют непристойные правила „Желтой книги“, которые включают „Разверзнутые врат жизни“, „объятия юношей Посвященных“, „совместное занятие борьбой Дракона и Тигра“; также занимаются они наукой любви по принципу нечета 3—5—7—9 и набрасыванием покрыва Неба и Земли, как тому учит „Желтая книга“. В ходе одного действия должны мужчины и женщины в беспорядочном слиянии, как птицы и звери, соединиться, стремясь через это отвратить и отдалить беды. Но как же сие возможно?».

Несколько более поздний автор (считается, что это буддист монах Фа Линь) пишет: «В их „Желтой книге“ говорится об

„Отверзании Врат жизни“, „объятии подростков Посвященных“, „участии“ в „состязании Тигра и Дракона“ соответственно правилам любви и 3—5—7—9 движений, под Покровом Неба и Земли, открытии Красных Врат и введения Яшмового столба. Ян означает здесь Мать инь — белую как нефрит; Инь означает здесь Отца ян — ласкающего и побуждающего ее своими руками» [135, 89].

Казалось бы, это свидетельства о ранних сектах, давно себя изживших. Но это не так. Сообщения расстриги даоса и тайного тантриста из числа китайских буддистов находят точное соответствие в императорском эдикте, обрушившем страшнейшие кары на «безнравственных бунтовщиков» в 1839 г. В сообщении о событиях, предшествующих появлению указа, говорится о новом распространении в местечке Гаоми провинции Шаньдун («древнем Ци» чжоуского времени) учения секты «Гунь-дань» (дословно: бурлении по принципу нечета), в которую принимались только согласные на участие в оргиастических действиях. «Они собирались на всю ночь; множество мужчин и женщин в одном помещении. И они не зажигали огня. Во тьме они предавались свальному греху». (Эдикт переведен с китайского и опубликован в 1902 г. в Лейдене Дж. де Гроотом.)

Искорененная секта обрела новых поклонников из различных слоев населения той же провинции в 1852 г., когда распространилось учение даоса Чжоу Синьюаня. В составе последователей было немало мелких помещиков и интеллигенции из числа шэньши. Войскам местного правительства не удалось застать сектантов врасплох. Организованно, под руководством опытного воина Чжан Цижуня, сектанты отступили к маленькой деревянной крепости Фэйчэну. И на одной из вершин в укреплении предали себя сожжению. Правительственные войска свирепо расправились с «подозреваемыми в сочувствии к сектантам».

Особый интерес представляет для нас сообщение «Гуанмин жибао» от 20 ноября 1950 г. о сектантах — последователях «И гуань дао» (дословно «Всепроникающий Путь»), которые «собирали безнравственные сборища с беспорядочным общением, что и объявляли действенным средством избавления от болезней и достижения бессмертия. Для чего... собирали специальные группы обучающихся».

Таковы китайские источники, которые подтверждают тезис о всеазиатском распространении обрядности, связанной с ктеическими культами, особенно проявляющейся в периоды обострения потребности в стимуляции плодородия.

Вместе с тем особенности индийской, индокитайской и китайской обрядности позволяют говорить о значительной близости их, но не о заимствовании (хотя при сравнении обрядности по трем группам народов: а) тхай-тайской группы и

хань, б) вьет-мыонгской группы и хань, в) тибето-бирманских народов Индокитая и Индостана и мон-кхмерских народов Индии и стран Индокитая — исследователь обнаружит, что сохраняются в значительной мере отпечатки однородности теонимики, «мифологии» и других черт, объясняемые взаимовлияниями и даже прямыми заимствованиями). Учитывая это обстоятельство, мы и остановились с возможной полнотой на индийских и китайских материалах.

Однако важно подчеркнуть вслед за Д. Чатопадхьяя, что здесь мы имеем дело не просто с «распущенностью» (как пишут некоторые наблюдатели), не только с формой полового подбора (подбор «брачного партнера» с целью выявить, способна ли каждая из временно соединившихся пар к деторождаемости), но также и с тем самым инструментом погашения вредоносного влияния имбридинга, который столь долго ускользал из рук исследователей, даже имевших возможность находиться достаточно долго в той или иной изучаемой ими стране.

В самом деле, многолетние дискуссии по проблеме происхождения и формирования брачной экзогамии постоянно упирались в вопрос о фактической кровнородственности связанных узами обязательного брака дуальных этнических общностей.

При строгом соблюдении норм обязательного брака дуальная организация действительно очень скоро (на протяжении жизни трех поколений) приходила к фактическому полному кровному родству всех членов обеих общностей. Этнические общности Юго-Восточной Азии нашли выход из тупика, создав связь по принципу «трехродового союза», общее число звеньев которого практически могло меняться и на деле менялось произвольно: вместо $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$ мы встречаем у народов индонезийской группы (батаков и др.), у лао и т. д. цепочку $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D$ — и т. д. $\rightarrow A$, в которой каждые три соседних звена продолжают отношения «трехродового союза». И если B — «мой род», а C для нас — «род зятьев» и A — «род тестей», то для рода C мой род будет «родом тестей», а D — «родом зятьев». Но и эта находка действует успешно относительно недолго (менее десяти поколений). Выход был различен у различных биологических групп⁷

Наиболее известны случаи тайной и явной адаптации «чужеродного семени». Например, так называемое «выбегание» женщин в общинах средиземноморских островов на берег моря в лунную ночь в определенные месяцы года. В эпоху го-

⁷ Интересно сообщение биологов о том, что у малых популяций животных фактором, стабилизирующим защиту от вредоносного влияния имбридинга, является гипотермия (охлаждение) — оздоравливающий продукты половых клеток холод.

меровских греков обычай этот, будучи широко известен, был рассчитан на встречу с «проходными» судами. Но этот тайный метод адаптации таил опасность. В рабовладельческой орбите Средиземноморья женщины могли быть привлекательными не только в прямом смысле, но и косвенно, как потенциальный «живой товар». Опасность была еще большей для мужчин: «соблазненный» и увлеченный к месту обитания местной общины мужчина чаще всего становился «халифом на час»: после использования его в обрядовом публичном коитусе чужака приносили в жертву местным богам.

Относительной была эффективность и других методов адаптации. Прямая адаптация чаще всего (кроме редких случаев адаптации целых общностей) численно незначительна и потому не очень результативна. Наиболее действенным средством в этом смысле оказались старинные традиционные формы временного возвращения к использованию группового брака. В такие периоды не только снимались запреты на брачные отношения между близкими возрастными группами, но и известны случаи полного снятия запрещения на половые контакты. Практически эти брачные встречи нельзя назвать промискуитетом хотя бы потому, что, зная о сущности завершающего этапа обряда, его участники намеренно располагались так, чтобы исключить возможность наиболее одиозных имбридинговых коитусов.

Вот как проходил обряд до самого последнего времени. В первом месяце года (по лунному календарю) или в начале второго месяца проводится серия благодарственной обрядности. Иногда обряды проводятся непосредственно после снятия урожая. Если урожай обильный, то обрядность особенно пышна. В заключительной части цикла обрядности участвует все половозрастное население деревни (но не чужаки). Несут обрядовые шесты, увенчанные ветвями дерева, на которых размещены (подвешены или прикреплены, но не особенно прочно) изображения половых органов: всего 36 таких изображений, чаще всего поровну — 18 мужских и 18 женских. Процессия движется к главному ручью деревни, у которого шест укрепляется. Затем по знаку распорядителя женщины начинают его трясти и ловят скульптурки (но не руками, а в подол высоко поднятой юбки). Та, которая поймает фаллос, как верят участники обряда, может ждать в ближайшем будущем рождения сына.

Обрядовое действо завершается в пещере или в помещении, где на несколько десятков минут тушат свет, и за это время происходит коллективное общение, при котором формально «все запреты сняты», но в действительности мужчины и женщины размещаются так, чтобы к моменту, когда свет тушат, рядом не оказались бы те, чье общение носило бы особо осуждаемый имбридинговый характер.

В провинции Вьетнама Пхуто это шествие проходило в пределах 1—26-го дней первого месяца. В провинции Хынгхоа оно проводилось до середины второго месяца.

Вопреки распространенному мнению о том, что из числа участников обряда исключаются «чужаки», известны случаи, когда шествие наблюдали местные кадровые работники, этнографы и др.⁸

В отличие от описанного ритуала в провинции Сонтай принято ритуальные изображения нести не к ручью, а к самому высокому холму в долине. И ловят скульптурки на вершине этого холма. При этом участники обряда возносят моления божествам — покровителям данной местности, и прежде всего самому Тханьхоану. Дао Ту Кхай считает, что смыслом этой обрядности остается не просто благодарственная молитва божествам данной местности, но также испрашивание различных благ на следующий год: хорошего урожая, обильных дождей, а главное — многочисленного, здорового пополнения стад и здорового потомства.

В ряде случаев информаторы сообщали этнографам о вере в наличие душ у самих половых органов. В упомянутом нами выше случае открытая обрядность завершалась принесением в жертву духам Но и Ньонг белого буйвола. В провинции Хатинь этнографам сообщали, что Но и Ньонг являются представителями и даже воплощениями божеств этой местности. Отличительной чертой обрядности там была систематичность жертвоприношений. Очевидно, имеются постоянные алтарики, где приносят жертвы в маленьких чашечках: бетель, куриное или свиное мясо, рис, водку, чай. Во время моления на алтарике зажигаются курительные палочки благовоний. Там, где шествие направляется к вершине холма, преобладает не трясение «дерева», а обряд разбрасывания скульптурок, и притом после ритуального общения.

Все наши наблюдатели и их коллеги соотносят распространение рассматриваемого обряда с зоной бывшего расселения народа мьонг. Такому мнению, однако, противоречат имеющиеся материалы. Так, например, известно, что фаллические символы широко распространены в районах обитания тхай и тай Вьетнама. И это подтверждается распространением ктеических верований и алтарей у горных тай и лао вне Вьетнама, у кхонтаи Таиланда и т. д.

Кроме приведенных выше примеров напомним, что ктеические представления «встречают человека на пороге мира жи-

⁸ 7 января 1960 г. в деревне Зинау в районе Тамнонг обряд наблюдал этнограф Мак Дьонг. В том же году и ранее в ряде мест провинции Сонтай, Хынгхоа и отдельных местах провинций Пхуто, Куангбинь, Бакнинь подобный цикл обрядов наблюдал Дао Ту Кхай. У тхай северного Вьетнама наблюдал шествие этнограф Данг Нгием Ван.

вых». Как говорят в Таиланде: «Когда рождается ребенок, то прежде всего следует коснуться „золотой черепахи“ (символ-заменитель наименований женских гениталий.— Г С.), если рождается девочка, и „этой вещи“ (символическая замена названия мужского органа.— Г С.), если рождается мальчик» [цит. по 29].

Столь же широко ктеические скульптуры встречаются в зоне расселения чамов Вьетнама и Кампучии. В Кампучии культ лингама распространен прежде всего у самих кхмеров; он был не только народным, но составлял существенную часть религии высшей аристократии. Путешественник и историк культуры А. Миго писал: «Они (изображения Будды школы Амараваги.— Г С.) встречаются почти всюду вместе с шиваитскими образами, славящими культ королевских линг» [45, 27]. Вероятно, напрасно приписывать священные лингамы только «влиянию индийцев».

У разных народов и даже разных народностей одного и того же народа детали обряда не совпадают. Как и в глубокой древности, различие в исполнении деталей обряда может быть связано с темпами развития социальных отношений. Но страшная в своей консервативной роли религия и религиозные организации выступают за точное соблюдение порядка и числа деталей каждого обряда, без чего, как считают, не будет эффективен обряд и тем более цикл ритуалов.

В большинстве случаев у народов северной части Индокитайского полуострова инициатива прямо или косвенно принадлежит женщинам (девушкам, взрослым женщинам). Девушка или молодая женщина выступает инициатором в обряде «смотрины» (будь то качели или «весеннее купание», в определении «героев» различных соревнований (таких, как взлезание на мачту, стрельба по «сердечным мишеням», т. е. по вышитым девушками кисетам и др.), и особенно в выборе себе пары на танец. Древний обряд выбора партнера по танцу (и дальнейшим развлечениям), сохранявшийся в феодальном Китае у аристократии в форме бросания девушкой избраннику «вышитого мяча», бытует у горных монох (в том числе «хмон», т. е. мяо) Таиланда и Лаоса до наших дней. И сохраняется прежде всего внешняя сторона «священной обрядности».

Проблема выживания обрядов не представляет, на мой взгляд, больших затруднений: мы имеем дело с комплексом обрядов, каждый из которых имеет тенденцию сохраняться и вследствие неравномерности развития различных народов в одной, но многонациональной стране (особенно прежде, в условиях колониальной зависимости большинства стран Индокитая), и вследствие чрезвычайной устойчивости традиций в основных производствах. А эта обрядность касается прежде всего действительных и кажущихся основными отраслей трудовой деятельности.

Праздничное культовое действо может быть выражено циклом обрядов, взаимодополняющих друг друга и тесно переплетенных с социально-экономическими актами (потлачем и др.), но может быть ограничено единичным обрядом, стоящим в центре праздничных приготовлений общины или коллектива (семейно-родственного, возрастного и пр.), особенно если праздник посвящен важному этапу хозяйственного года. Как правило, в обоих случаях праздничная обрядность связана с потлачем; мы наблюдаем здесь раздачу имущества семьи в качестве «подарков»; это полупринудительное возвращение коллективу «излишков», накопившихся в семье. Такое «уравнивающее распределение» имущества общинников, сопутствующее обрядовой жертве — чаще всего закланию буйвола, не случайно у народов Юго-Восточной Азии сохранило наименование «мясные долги» (см. наше предисловие к работе Ж. Кондоми-наса [35а]). И конечно, эта праздничная обрядность связана с «коллективным ловом рыбы», коллективной охотой или «долинными сборами»; во всех этих социальных явлениях главная цель не добыча — результат рыбной ловли или охоты, а единение бывших членов рода и племени, ставших затем со-общинниками. Ибо единение выступает наиболее полно при наличии «тренинга», действительного или обрядового, традиционного обучения основным видам производства.

Охота, рыболовство, земледелие (различные его фазы), война и охота за головами, а следовательно и духами-хранителями (а также и за именами), и прежде всего воспроизводство потомства (как это ни странно может звучать для современного читателя), — это те формы хозяйства, в области которых «тренинг» традиционно считался особо необходимым. Одной из форм такого тренинга, весьма своеобразной, возможно, и является «открытая книга» индийских храмовых рельефов, воспринимаемых человеком далеких эпох в совокупности с магико-стимуляционными актами, входящими в цикл многообразной обрядности ктеического культа.

Мы обращаемся к индийской храмовой скульптуре и рельефам не потому, что для нас приемлемо и достаточно обосновано положение о якобы существовавшей стадии «индуизированных государств» в пределах Юго-Восточной Азии, а потому, что полнота сведений и наличие под руками иллюстративного материала (что в данном случае особо важно) позволяет наглядно представить само явление. К сожалению, известные нам публикации рельефов Боробудура и других храмов Явы и Суматры, а также храмов Ангкора, Пагана и других опускают именно эти сюжеты, как и все, что касается натуралистического отображения связей человеческого коллектива с природой через женщину-мать.

Наиболее ранним из индийских изобразительных свидетельств нам представляется печать из Мохенджо-Даро, на ко-

торой изображена женщина, рожающая растение, — символ богатства [836, 323]. Такая интерпретация изображения на печати дана индийским ученым Д. Чатопадхья, который подкрепляет свои выводы лингвистическим материалом, сопоставляя «лата» (дословно: ползучее растение) с «лата» — гениталиями, а также бхага — женское лоно и бхага (в качинском языке — хпага) богатство [836, 331].

Выше уже изложены материалы и выводы из них, касающиеся причин длительного бытования древних верований, сопряженных с «посреднической ролью» женщины между природой и человеческим коллективом. Эти верования в некоторых районах мира дошли до наших дней в формах, подчас шокирующих нас своим натурализмом.

Одним из наиболее открытых и обнаженно сексуальных ритуалов был обряд соединения с «деревом-мужем»⁹. Обильные и четко выраженные индийские материалы позволяют восстановить этот обряд по «ступенькам». Вот на рельефе из Кушан Матхура (I—II вв.) прекрасная женщина — обрядовая «жена» тянется к дереву-«мужу», упивается его ароматом (а может быть, и вкушает его сок). Ее позы явно рассчитаны на обольщение «мужа» (и участников обряда): она протягивает руку так, чтобы гибкость руки и прелесть груди были подчеркнуты всем плавным поворотом верхней части тела. И само дерево (наг кесар, *Meauia Ferrea*) тянется к ней.

На другом рельефе из Кушан Матхура изображена женщина в позе предэкстатического состояния: слегка откинута голова и чуть искаженное чувственной гримасой лицо подчеркивают направленность ее действий и ее состояния. Слегка раздвинутые ноги и рука, раздвигающая полосы передника, подготавливают ее «слиянию с деревом-мужем», который сам тянется к ней (по определению Канингхема, здесь представлено дерево кадамби).

Рельеф из Каджурахо (конец I тысячелетия до н. э.) дает ярчайший пример такого ритуального слияния. Полная имитация полового акта здесь оформлена значительно более эмоционально. На рельефе из Каджурахо мы видим исполнительницу обряда, которая всем своим существом прильнула к партнеру по акту, т. е. «дереву-мужу». Она настолько поглощена физиологической ситуацией, что ее отнюдь не смущает тот факт, что «мужем» в данном случае оказалось дерево манго, буквально увешанное плодами.

⁹ Использование термина «дерево-муж» постоянно в островной Юго-Восточной Азии. Так, у даяков острова Калимантан погребальная песнь (или, точнее, сказ о том, куда идет душа усопшего у «даяков» — ибанов) — «сабак» включает такие фразы: «(далее) в мертвой схватке сцепились грубые корни данди (дословно „пестрого“ растения). Налево от нас — старая хижина. Ствол дерева энтели — лаки (дословно: „дерева-мужа“) ободран ногами молодой девушки и испорченного юноши».

Этот этап существования ктеических культов, выраженный в рельефах, позволяет утверждать также, что, вопреки дошедшим до нас устным сообщениям, для обряда избирались отнюдь не представители фикусовых, использование сока которых известно в восточной медицине, как обжигающего контрацептического средства. Скорее всего, кроме манго в качестве «дерева-мужа», партнера по ктеическому обряду, выступают аноновые (Анопасае).

О «чудесных свойствах» древовидного акациевого кустарника — дерева Ашоки, выше приводилась легенда. Среди рельефов Индии имеется один, который помогает раскрыть забытую сущность обряда, передаваемого легендой в «отредактированном» виде. Рельеф VIII в. н. э. — Раджапани Бхутанешвар показывает «жену» в предкоитальном состоянии, которая опирается пяткой на ствол Ашоки. Такое «касание пяткой», предусматривало и сам акт и то, что результатом всего культового действия будет плодovitость природы, цветение растений (последнее и отражено в легенде как чудесное внезапное расцветание самого дерева Ашоки).

Гипотетическое раскрытие такого значения акта слияния с «агентом-стимулятором» подтверждается другим рельефом в Раджапани Бхутанешваре. Этот рельеф может послужить иллюстрацией к завершающему этапу всего действия. Изображенная (в ракурсе труакара) в полный рост женщина всем своим видом выражает торжество после удачного и полного слияния с «деревом-мужем»: ее откровенно чувственная улыбка и широкий шаг, стремительный порыв движения к своему коллективу (крестьян — участников обряда или только к жрицам и мужскому хору) говорят об этом. Высоко поднятая над ее головой ветвь служит как бы залогом успеха, знаком надежды, которым обожествляемое «дерево-муж», как часть матери-природы, обещает плодородие своим братьям-сестрам.

Воссоздавая картину обряда стимуляции плодородия, мы намеренно использовали разновременный индийский иконографический материал. Несколько различное осмысление и оформление обряда в различные исторические периоды (но в пределах одной социально-экономической формации — в эпоху, переходную от доклассового к классовому обществу) не существенно. Но широкий ареал распространения рельефов помогает исследователям представить их соответствие на материалах Юго-Восточной Азии.

Завершая описание ктеических культов, хочется напомнить, что индийские ученые справедливо видят в рельефах Каджурахо, Эллары и др. отнюдь не предмет досужего любопытства, а своеобразный источник, позволяющий нам судить о мировидении и миропонимании людей древнего времени. Как известно, рабовладельческий и почти весь феодальный периоды не знали порнографии как таковой; появление порнографии сов-

падает с капиталистическим этапом развития общества. Древние ваятели жили в иных условиях и творили по своим канонам.

Представление о «душе» и «одухотворенности», как и другие верования, у народов Индокитая и Юго-Восточной Азии в целом не утратили своей «вещности», конкретности, образной оформленности. Даже в тех случаях, когда душе придается способность становиться невидимкой, она все равно считается конкретно-образной.

Сохранение форм, присущих разным этапам этого процесса, т. е. сложное переплетение и взаимодействие их, определяет, по-видимому, сложность представлений о душе, существовавших в то далекое время, дух которого так трудно нам порой себе представить и еще трудней понять. Но уже тогда мир ощущений, охватывающий человека, был гораздо богаче, чем мир его чувств.

Уже при первичном, минимальном анализе своих ощущений, человек был вынужден установить причинные связи между источником ощущений и общей или частной реакцией организма на них. По-видимому, при общей коллективности (и известной однотипности) восприятия людьми каждой данной группы воздействия тех или иных раздражителей реакция каждого отдельного члена коллектива может быть частично или полностью отличной от реакции остальных. Отклонения от «нормативной», т. е. общей, реакции усложняются своеобразием отклика на один и тот же раздражитель отдельных органов человека.

Образное выражение: «всеми фибрами души» (ненавижу или стремлюсь...) отражает эту усложненную, своеобразную «клеточную реакцию». Таково, например, неосознанное состояние рефлексорно направленного «шиверинга» (от английского shivering — дрожать, трестись) — «клеточные реакции» на холод, жар, но также и эмоции страха, гнева, нетерпения и т. д. Но таким же может быть выражение состояния религиозной экзальтации, экстаза в результате нервного перенапряжения человека.

При этом не столь существенно, верна или объективно неправильна реакция на данный раздражитель. Например, порыв ледяного ветра может вызвать ощущение острого охлаждения или, наоборот, ожога (как известно, принципиальной физиологической разницы между обмораживанием и ожогом нет). Таким образом, рефлекс — подсознательная неорганизованная реакция в отличие от инстинкта — реакции подсознательной, но организованной, направленной, выработанной в результате многовекового опыта в ходе эволюции организмов предков, зачастую оказывается ложным. Еще один пример: пьянящее действие алкоголя, фактически резко ослабляющее организм, создает часто ощущение гипертрофированной физической силы.

Такую же (приблизительно) реакцию вызывает и дурман воскурений. В религиозной практике эти свойства наркотиков используются многообразно, но главных форм их применения две. Для успешного «творения чудес» жрецам и священнослужителям необходимо было одурманивать паству в прямом и переносном смысле слова. Культовые действия у всех народов Индокитая издревле включали «возжигание благовоний». А под видом благовоний в культовом помещении (и в пещере, а при густых испарениях и вне помещения) сжигаются такие растения, как дурман (*Datura stramonii*), полынь горькая (*Artemisia absintium*), стебли рододендрона (*Rhododendron aureum*), «росного ладана» и т. п. Получаемый при сжигании их дым приводит к помутнению сознания, галлюцинациям, а главное, подготавливает к восприятию видений, навязываемых пастве пастырями.

Выступая как единственное связующее звено между людьми и божествами, жрецы присвоили себе монопольное право истолкования пророчеств. Известно, что особо восприимчивы ко всякого рода пророчествам люди с ослабленной психикой, легко возбудимые. Подвергая их воздействию дурманных «воскурений», жрецы заранее знают и учитывают, какое именно воздействие оказывает дым благовоний или испарения из расселин в горе на пророчащего. Не случайно в первую триаду раннеиндуистского пантеона индийцев входило божество, называемое так же, как пьянящий напиток, — Сомы, а древние китайцы причислили к лику божеств «изобретателя» вина и воскурений — И Ди и «изобретателя» пряных и возбуждающих яств — И Я.

В интересной работе Н. Н. Дикова о петроглифах Пеггымеля приводятся материалы о самоодурманивании с помощью ядовитых грибов мухоморов у чукчей (мухоморы представлены как навершие фигурок на петроглифах). Справедливо сопоставляя чукотский обычай самоодурманивания с культовым поеданием вытяжки из кактуса и галлюциногенных грибов у потомков индейцев майя и потреблением красных мухоморов у викингов — «берсерков», Н. Н. Диков приводит, ссылаясь на В. Г. Богораза, интересное сообщение из мифов чукчей: «...мухоморы являются пьяным людям в странной человекоподобной форме.

Так, один мухомор явится в виде однорукого человека, а другой — похожим на обрубок. Это не духи, а именно мухоморы как таковые. Число их, видимое человеку, соответствует тому, сколько он их съел. Если человек съел один мухомор, то он видит одного человеко-мухомора, если съел два-три, увидит соответствующее число. Мухоморы берут человека за руки и уводят его на тот свет, показывают ему все, что там есть, проделывают с ним невероятные вещи» [27, 25—26].

Наши информаторы-гиляки говорили, что главное не в том,

что «проделывают с опьяненным, но сам факт увода в иные миры». А туда человек может отправиться и во сне.

Волшебная образность снов создает уверенность в реальности виденного во сне, веру в результативность сновидений. И эта вера повсюду, и в Юго-Восточной Азии в частности, порой приводила к трагическим результатам. Например, во Вьетнаме зарегистрированы случаи убийства «колдунов», заподозренных во вредоносной магии. И «жертва» колдовства клятвенно заверяла, что «своими глазами видела» (во сне!!) злонамеренные деяния «колдуна». Такое «свидетельство» считалось достаточным для ответных деяний, направленных против «преступника», или его наказания.

Налицо двойственность восприятия: с одной стороны, это ощущение реально существующей рефлекторной реакции на реально существующий внешний раздражитель; с другой стороны — мнимое ощущение мнимой же рефлекторной реакции на вымышленный внешний или внутренний раздражитель. Вместе с тем частная реакция создает стойкое впечатление наличия особой, материализованной в энергии напряжения силы, которая и движет отдельными участками тела, отдельными органами физиологического комплекса организма человека. Создается ощущение специфической множественности органов. А затем и множественности «сил» (ману), управляющих и движущих отдельными органами.

Вероятно, большинство неточностей и ошибок в сведениях о духовном мире народов Азии (как полученных от исследователей из различных стран Европы и Америки, так и из наших собственных полевых материалов) можно отнести за счет недостаточной разработанности и нечеткости терминологии. Так, например, применительно к такому сложному кругу верований, связанных с комплексом представлений о душе, в специальной этнографической, философской и историко-культурной литературе имеется всего два термина: «анимизм» (от душа, дух) и «аниматизм» (от одушевление, одухотворение). Но даже у греков и латинян, терминология которых и взята за основу, имеется несколько различных по значению терминов. Наиболее общим для понятия «душа» как жизненная сила служил термин вигор (vigor). Этот термин соответствует немецкому Lebenskraft. Для понятия «душа» как внутренняя сущность, отличная от тела, но связанная с ним самой жизнедеятельностью, управляющая им, существовал термин анимус (animus). И только для определения силы, владеющей или управляющей отдельными частями тела или органами, применяется термин анима (anima).

Нет нужды говорить, что у народов Азии терминология, связанная с данной проблематикой, не менее сложна. Не имея возможности рассматривать ее здесь в полной мере, мы остановимся на смысле основных терминов. Сложность представ-

лений о душе обусловлена бытованием веры в различное число душ и разное их качество соответственно полу и социальному положению их обладателей. Так, по мнению большинства верующих из народности акха северного Таиланда и Лаоса, живой человек состоит из тела («yogo» — його) и целого ансамбля душ — «sông la».

Такого же мнения придерживается большинство верующих — представителей различных народов Восточной и Юго-Восточной Азии: хань, корейцы, вьеты (кинй), кхонтаи, мыонг, хо, пунои, маукэн и др.

Суммируя положения своих предшественников, молодой вьетнамский этнограф Фам Данг Хиен пишет: «Анимистические представления тхай о человеке имеют некоторые особенности. У них нет представления о душе, как о единой духовной субстанции. По их поверьям, у человека есть только многочисленные *хуоны (души)*, *которые приводят в движение разные органы и весь организм* (подчеркнуто мною. — Г С.)» [80а, 18]. «В представлениях разных групп тхай, — пишет далее вьетнамский ученый, — количество хуонов разное». По сообщениям Робэра (автора труда о тхай дэн), тхай, живущие в провинциях Нгеан и Тханьхоа верят, что у живого человека имеется 120 хуонов [178а, 52], а тхай, живущие в Фонгтхо, верят, что у человека есть 32 хуона. «Многочисленные хуоны, которыми обладают живые люди, превращаются после смерти (их обладателя. — Г С.) в три фи — духовные существа мертвого» [80а, 18].

Следует отметить, что и в наши дни, судя по наблюдениям Данг Нгием Вана, сохраняется представление о «передних» хуонах, которых большинство (до 50 из 80) и которые определяют поведение человека, и о «задних», слабых хуонах, которые могут заблудиться и «отстать» от человека, а потерявший их начинает болеть, может упасть и разбиться. Вьетнамские исследователи считают также, что у тхайских народов Вьетнама и Лаоса распространена вера в наличие у человека хуонов, не только ведающих движением и состоянием частей его тела, где они и помещаются (легких, локтя, лба; носа, головы в целом; главный же хуон, или старший хуонтон, живет в голове, у темечка — Г С.) [80а, 14], но и определяющих настроение человека и даже навыки его в производстве, таланты и т. д. [204, 20; 80а, 19].

Весьма важно отметить, что нематериальные сами по себе, но связанные с вполне материальным своим обиталищем, хуоны могут, по представлениям верующих тхай, покинуть тело (например, во время сна) и уноситься в иные миры и даже встречаться там с фи (или пхи) — душами умерших или душами других существ и предметов, которым они уступают по силе (из-за привязанности к телу они ослаблены). Хуоны добры. Фи могут быть и добрыми, и злыми. Но есть среди них и без-

различные. К таким добрым или безразличным духам относятся фи людей, проживших долгую праведную жизнь и за это облагодетельствованных богами. Условия их загробного существования таковы, что у них нет стремления к возрождению.

Рассматривая вопрос о числовой символике, авторы работы о бытовой обрядности кхмеров пишут: «[Число] девятнадцать единодушно почитается как представляющее [все 19] жизненных духов {человека}; число девять представляет, по мнению некоторых, девять высших духов, тогда как, по мнению других, оно соответствует девяти отверстиям [человеческого] тела.

[Число] семь — это число отверстий головы {человека} и соответственно этому может рассматриваться, как число жизненных духов» [172а, 22]. Несомненно, что символика чисел не ограничивается представлениями о духах или душах, но для нас важно отметить, что бывшая символика числа три и числа пять как основного количества в комбинации душ не забыта, но затенена другими представлениями: культовой «троицей» и полурелигиозным космологическим представлением о «пяти» основных сторонах света.

В остальном же представление о душе у кхмеров и монов такое же, как и у их соседей лао, тхай, кхонтаи.

Но кхонтаи считают, что душ, владеющих (т. е. ведающих и управляющих) телом, насчитывается 28, а северные тхай — что их 32 или даже 34. А мыонг считают, что число душ достигает 90. Многие верующие — представители народов Юго-Восточной Азии расходятся во мнении о числе «душ» у женщин и у мужчин. Так, например, хо считают, что у мужчин всего 7 душ, а у женщин их 9; в том же Лаосе пу-нои считают, что у мужчин душ 9, а у женщин — 10. По мнению вьет, у мужчин душ больше, чем у женщин. По мнению акха Таиланда и Лаоса, а также тай, качинов (и цзинпо, и цзайва), хань, корейцев и многих других, число душ у женщин и мужчин одинаково. Но вот у простолюдинов оно не подсчитано (ведь это не имеет значения), тогда как у аристократии именно «дух» (разум?) имеет «небесное», или точнее «божественное», происхождение и потому он един; ведающих же телом душ три. Этого вполне достаточно для их раздельного существования вне тела после смерти человека.

Рассматривая представления о душе и «одушевленности» у корейцев, принадлежащих к различным социальным группам, Ю. В. Ионова (которая строит свои выводы не только на литературных данных, но и на основании материалов, собранных ею у корейцев Средней Азии) приходит к заключению о значительном различии понимания этих проблем у людей с разным уровнем образования. Автор прямо указывает, что над конфуциански образованным человеком довлееет представление о наличии «телесной» души у всех людей и «духовной» души у избранных [46а, 169 и др.].

Разбор представлений о душе у корейцев тем важнее и интереснее, что однотипные формулировки мы встретим и у большинства выходцев из среды «старой интеллигенции» (т. е. интеллигенции и чиновничества, сложившихся как социальные страты до революции 1945 г.) Вьетнама, также воспитанной на конфуцианских книжных догмах. Китайская традиция, развитая конфуцианцами, действительно предполагает наличие двух основных душ: по — души животной, присутствие которой проявляется в слухе, зрении, памяти, вкусе (Палладий дает такое пояснение: после смерти человека она расплывается по земле, а у висельника входит в землю, где обращается в мелкий уголь), и хунь — духа, энергии.

Палладий комментирует это так: «она состоит из трех элементов: дыхания, мышления и соображения. Качества ее — светлость, разумность, незримость». Сопоставляя представления об этих двух «душах», Палладий продолжает: «Хунь — дыхание, заимствуется от отца (она неразлучна с духом, т. е. чувством собственного „я“.— Г. С.), сотворена небом; обитает в печени (где, как считают китайцы, сосредоточена храбрость, что по-русски идентично присутствию духа.— Г. С.); она — энергия семи страстей. По — фигура земнородная, заимствованная от матери, обитает в легких; она порождает семь злых духов в человеке. При зарождении человека первой появляется по (т. е. живое, но еще не человеческое начало.— Г. С.), а затем хунь; при смерти хунь уходит первой, а затем вместе с жизнью уходит по. Наоборот бывает редко, видимо, речь идет о том, что хилый человек „теряет“ по и живет за счет дееспособности хунь (т. е. духа.— Г. С.). Или когда крепкий здоровьем умалишенный живет за счет дееспособности по, но не обладает человеческим (т. е. разумом.— Г. С.). От по происходит блуждающий огонь и плач душ, погибших в сражении (в отличие от скандинавов китайцы не единокорны в оценке войны и „героев“, павших на поле брани.— Г. С.). Плач их слышен при дожде. Если тело сравнивать со светильником, то по — огонь, а хунь — это свет». У хуэй, проживающих в странах Юго-Восточной Азии, сохранилось представление о наличии пяти душ.

Различие между душами или группами душ связывается у одних народов с разным происхождением самого народа, т. е. воспринимается, как вполне реалистическое воспоминание о слиянии в его составе двух и более близких или отдаленных, но генетически родственных компонентов, у других же — с различными судьбами душ после ухода человека из жизни.

Так, у мыонг Вьетнама бытовало четкое представление о том, что комплекс душ человека делится на две группы: вай тхань (wai than), что условно переводится как «твердые души» или ведающие твердостью, «укрепляющие души»; и вторая группа — вай кхань (wai khan), что часто ошибочно пере-

водится как «сверкающие души». Но это не только «сверкающие души», а и умиротворяющие, ведающие покоем. Общее число душ делится на эти две группы примерно поровну, т. е. $90:2=45$. По сообщению шамана По Мо, вся система символов у мыонг, и группировка душ также, связана с дуальным единством «дичь — рыба», которое вьетнамский исследователь народа мыонг Нгуен Ту Чи справедливо связывает с «более примитивными даже, чем подсечно-огневое земледелие», формами хозяйства: охотой и рыболовством. Однако даже это сопоставление и соотнесение не помогает понять смысла пословицы: вай тхань по мыонг, вай кхань по са — твердая душа истощает (или убивает) дичь, а сверкающая душа (убивает) истощает рыбу [169а, 85—86].

Наиболее сложным оказалось представление о душе у таких народов, как мнонг гары и их соседи — другие народы группы мнонг, и у территориально и социально близких к мнонгам эде, зярай и др.

В четвертой главе своей работы «Лес волшебного камня», уже упоминавшейся нами, Ж. Кондоминас сообщает сведения о религии мнонг гаров: «...каждый человек имеет несколько душ (хээнг), наделенных своей особой формой и, если так можно выразиться, ведущих себя по-своему: душа-кварц обитает непосредственно за лбом, (она ведает движениями многих частей тела. — Г С.), душа-паук (также обитающая в голове, она ведает образами „внутреннего зрения“ — Г С.) покидает голову во время сна, душа-буйвол (помещающаяся в грудной клетке, ведает „сохранностью тела“ — Г С.) возносится на небо, где также душа — гигантский бамбук, душа-лодка и прочие. Жизнь человека тесно связана с благополучием этих душ: если с ними приключается несчастье, человек заболевает, если они прекращают свое существование — и он умирает.

Дабы избежать рокового исхода болезни, люди обращаются к искусству шамана (инджау мхэ — дословно: шаманскому молению. — Г С.): шаман исцеляет душу-кварц, борется с духами и колдунами (тяками) за жизнь души-буйвола, которую они готовы поглотить, ищет душу-паука и заставляет ее вернуться в свое обиталище, в данном случае в тело больного. Все эти подвиги шаман совершает во время мхэ, шаманского камлания. После того как хозяин дома приносит жертву, врачеватель предпринимает в состоянии гипноза (по крайней мере, символического) путешествие в потусторонний мир, ищет там причины болезни, старается отыскать души, врачует их, договаривается с духами и колдунами о цене за освобождение душ и приводит их „двойников“ Если духи решили умертвить душу-буйвола, или колдуны задумали уничтожить душу-паука, либо насытиться трупом, то человек умирает» [35а, 123 и 124].

Мы видим здесь чрезвычайно развитое представление о множественности душ, лишь функционально связанных со «сво-

им человеком», причем у душ этих имеются «двойники». Эти двойники не просто «обманные фигурки», бытующие у многих народов для обмана духов и вообще злых сил, т. е. для того, чтобы «забрать у духов плененную душу» и оставить глупым духам ее заместителя — подобие души. Они также существуют до известной степени самостоятельно и независимо от человека; это они после его смерти отправляются в «иной мир» с его двойником.

Души, по представлениям мнонгаров, только размещены в теле. Но это они ведают жизненными возможностями человека. Они могут покидать тело без ведома человека, который только после того, как «душа покинула тело», начинает ощущать, что ему чего-то не хватает. Души до известной степени материальны, ибо в том мире колдуны и духи пожирают их (если не получают требуемой через шамана жертвы). Если в древних, но бытующих и в наши дни верованиях кхонтаи и других тайских народов Таиланда и Лаоса «души тела», т. е. обитающие в теле и управляющие им души — кхуан, постепенно унифицировались и приобрели в сознании верующих значение основной, главной души, то у этнически близких к ним горных тхай представления о множественности душ-распорядительниц, ведающих жизнью и деятельностью тела, остаются до наших дней в полной мере весомыми и важными в системе идеологии ряда этих народов, в системе представлений о взаимосвязи земного мира и «тех, других миров».

Пути и судьбы душ, покинувших тело умершего, различны. У акха Северного Лаоса считается, что когда человек утрачивает души, то одна из них — «главная» — отправляется прямо в «обитель отошедших» — немикхан (nemikhan), где и живет с предками, не общаясь более с родными и прямыми потомками — жителями земли. Такое представление, однако, не совсем точно, так как душа «рассчитывает» на то, что родные и потомки будут общаться с ней. Душа ожидает проявления заботы и почтения в форме сжигания даров от сына и внука. Если даров нет, то ей и живется плохо, да и само почтение также ценится в том мире. Тогда душа озлобляется. Если же должное почтение ей оказывается и дары сжигаются, то она благодушествует и соответственно отдаривает земное потомство при условии, что это не нарушает ее существования. Через некоторое время (какое именно, ни один информатор не мог сказать) душа может вернуться в мир земных людей вместе с новорожденным ребенком. Когда душа возвращается, то родители новорожденного должны приветствовать ее, а ребенок должен быть благодарен родителям за возможность «возродиться» [144, 169].

Вера в то, что ребенок — воплощение кого-либо из предков, сохраняется и у лао Северного Таиланда. Для опознания, кто именно «вернулся в мир», проводят обряд гадания на рисе:

«Из вареного риса скатывают шарик, который укрепляют на нить длиной около 30 см. Самая старая из присутствующих женщин берет нить указательным и большим пальцами, так чтобы шарик висел книзу. Присутствующие называют имена родных — мужчин и женщин, и все следят за шариком. Стоит ему покачнуться или закружиться при произнесении какого-либо имени, как всем станет ясно, что в ребенке возродился именно названный „предок“» [цит. по 29, 133—134].

Существуют и другие способы гадания. У малых народов — соседей лао — ребенка обязательно называют именем «вернувшегося» предка (у лао же предка только ублажают приношениями по подсказке жреца). Но и появившись в мире людей, ребенок, как считается у многих народов тайской группы, и в их числе кхонтаи, «три дня принадлежит духам (пхи) и лишь затем людям». Е. В. Иванова, суммируя большой материал по обрядности кхонтаи, приводит обряд продажи (чисто символический и предназначенный для обмана все тех же злокозненных пхи) ребенка, отчуждения его от родной семьи. «На вопрос „кто хочет его взять?“ всегда отзывается какая-нибудь женщина, которая желает взять ребенка и назваться его матерью» [29, 131]. Это условное, «названное», или «молочное», материнство, отмеченное у многих народов мира, в том числе и у русских, как правило, в дальнейшем признается; и «родство» это чтится едва ли не более, чем реальное, кровное родство. Подобные приемы условной защиты ребенка от пхи время от времени повторяются в дальнейшем; особенно нуждается ребенок в защите первые полгода жизни.

Крупнейший из числа кхонтайских и тайландских этнологов, Пья Аннуман Раджадхон, писал, что существуют даже семь пхи, которые мучают ребенка по очереди всю неделю, и беда, если им удастся проникнуть в его тело. Но у ребенка кроме обманной и иной защитной обрядности, кроме многочисленных оберегов (амулетов и словесных защитных формул) имеется главная душа — его «ангел-хранитель», как образно называет ее Е. В. Иванова. Хотя, если следовать логике верующих, точнее было бы считать эту душу посланцем предков, доверенным их представителем в процессе «возвращения в мир живых». Эта душа называется кван и обитает в голове человека. Именно поэтому голову оберегают не только от травм, но и от оскорблений, считается, что оскорбительно небрежное отношение к волосам, даже в период их обрядовой стрижки. Оскорбительным считается нахождение над головой человека предметов, «оскверненных» нечистыми прикосновениями. Наиболее вредно касание головы тканью, вымазанной менструальной кровью¹⁰, и тканью одежды человека, умершего «дурной смертью».

¹⁰ Х. Э. Кауффман пишет: «Мне рассказали, что однажды дух воды был разгневан женщиной, которая стирала в ручье овою одежду, пропитанную

Особенно опасными считаются первые месяцы жизни ребенка, пока еще не заросло темечко, на котором волосы даже не стригут, — ведь кван может уйти через эти «ворота». Другими слабо защищенными на теле местами считаются ладони и пятки (вспомним ахиллесову пяту). И чтобы через ладони и пятки не проникли пхи, а также чтобы не ушел этим путем весь комплекс душ с кваном во главе, проводится обряд повязывания запястий и лодыжек «пятицветными» или одноцветными нитями. У кхонтаи эти нити (сайсин) считаются священными, и повитуха, повязывая нить на запястье, творит риак — кхуан — дословно «моление к квану», испрашивая для ребенка силу, здоровье и ум. Эти «браслеты» и прикрепляемые к ним амулеты (лук-пра-лам) не снимаются до тех пор, пока сами не спадут от ветхости.

Кроме комплекса личных душ, иногда имеющего в своем составе «главную» душу, а часто равноправные, признается наличие душ предков. У лава души предков именуются ла манг¹¹.

Следует подчеркнуть, что в системе народных представлений о душе и одухотворенности в отличие от этико-философских представлений идеалистической философии Востока значительное место занимает вера в сонм духов: душ одухотворяемой природы, душ «братьев и сестер» из числа животных и отдельных растений и лишь значительно позже всей растительности, душ или духов отдельных пиков и горных кражей, духов явлений природы и т. д.

Официальная религия ряда стран Юго-Восточной Азии — буддизм южной его ветви, вероучения Тхеравадды, — успешно использовала (или была вынуждена сама к ним приспособиться) местные верования, связанные с одушевлением природы, с духами-натами, составляющими самую суть местной религиозной системы бирманцев, качинов и других народов Западного Индокитая, и духами или божествами пхи в верованиях лава, каренов, тай и тхай и других.

Духи-пхи (по-кхонтайски пи, на языке таи дэн-фи) обитают везде, проникают всюду, куда им не прегражден доступ специальными ограждениями. Пхи не только многочисленны, но и узко специализированы по своим функциям. Так, например,

менструальной кровью. Он наказал ее, как и других таких женщин, [страшной карой] — бесплодием.

В очень часто рассказываемой легенде о магическом противоборстве между [легендарным] королем лава Кхунь Лаунг Вилангка и монской королевой царства Харипунчжайя Чама Дэви постоянно повторяется, что она ослабляла его, посылая ему шляпу, сделанную из ее юбки. Но самая суть не сообщается. А дело в том, что эта одежда была пропитана ее менструальной кровью, самым сильным и роковым колдовским средством [так рассказал об этом Пра Тхави из Чиангмая]» [152, 279].

¹¹ Крестовина, воздвигаемая в честь праздника с жертвенным закланием буйвола у цзинпо — соседей лава, именуется лабанг; и это почти полное омофоническое тождество вряд ли случайно.

существует представление о наличии в ручьях или речках в пределах этнической территории тай и тхай духа Ла Та (пхи Ла Та), в функции которого входит соблюдение порядка у мест, где женщины данного селения собираются не только стирать белье, но и посудачить. Поскольку при этом дело не всегда ограничивается только словесной перебранкой, но может дойти и до потасовки, то следует наказание от пхи Ла Та.

Наибольшая группа пхи связана с владычеством над определенной территорией и ее охраной. Главой духов местности у вьет почитается сам Тиенхоанг. У тай и тхай, отражая феодальную раздробленность их социальной структуры, на равных правах выступают духи Санг муонг (пхи Сан муонг) — владыки муонга. Кроме этих духов признается существование духов границы территории (пхи Ся муонг), духов — властителей территории поселка (пхи Сань бань), покровителей границ поселка — пхи Тяу Динь, а также духа рисового поля — пхи На, духа Рэй — духа поля-перелога, духа общинного кладбища — пхи Тяу Хео, а также серии духов, связанных с домом: пхи Ланг Ка — дух из-под кровли, который опекает домашних животных, пхи Ки Фаи, пхи Хай Кхау, пхи Кон Сау — охраняющие очаг, топливо, место приготовления «палочного риса».

О проказливом пхи Ся Мыт и злокозненном пхи Кхам Банг рассказывают, что, обернувшись человеком в темном одеянии, прячутся они в тени леса или скалы, поджидая юношу или девушку, и, обольстив их, склонят к слиянию в таком порыве страсти, что несчастные обольщенные навек остаются под обаянием этой случайной любви.

Верят и в более вредоносных духов. Пхи Са Нгань, которых много в лесах, подстерегают раненых людей, чтобы пососать свежей крови. Пхи Нгоки — драконы, обитающие в реках, топят людей, попавших в воду, а на тех, кому удается спастись, насылают глухоту. Кладбищенские, или морские, духи пхи Ла Нам особенно опасны для рожениц. Считаются злобными духи людей, умерших насильственной смертью, — пхи Бок, а также духи тех, чьи тела остались без погребения, и особенно духи, скопившиеся на старых полях сражений, — пхи Ха.

Признаются и духи, доставшиеся в наследство от первозасельщиков, изгнанных тхайскими завоевателями, и мстящие за своих поруганных хозяев, а равно и духи, мстящие тем, кто отошел от древних традиционных занятий поселян, — пхи Жа Ваи и пхи Кхам Банг. Эти духи-мстители особенно вредны для тех, кто заночует в глухом лесу и примется варить мясо животных, убитых «в чужих угодьях», или варить рыбу, выловленную «в чужих водах»; духи могут поджигать лес и стремятся «разорвать внутренности» перепуганных насмерть путников.

Отношение к натам у бирманцев, качинов и других народов Западного Индокитая иное. Древним наименованием нат у народов бирманской группы охватывается все многообразие

«внешних», обитающих вне человека душ, представление о душе вообще, но более всего о духе благом и покровительствующем, духе-протекторе, духе-хозяине. У бирманцев наты не воспринимаются как добрые и злые духи одновременно. Намечалась их некоторая индивидуальная характеристика: духи преимущественно добрые или преимущественно злые. У других народов такого разделения еще нет. У бирманцев имеется канонизированный пантеон, состоящий из 37 основных натов [193]. Но и у бирманцев кроме основных имеется множество как бы второстепенных натов. Функции натов, как показывают даже наименования, разнообразны. Под № 2 традиционного списка натов значится нат Большой горы, а под № 16 — нат Одинокой смоковницы, впрочем, это не столько духи, сколько персонификация и антропоморфизация самой Горы, самой Смоковницы. Выделяются наты — протекторы местностей и «повелители стихий». Например, в дополнительном списке натов у бирманцев значатся три ната — повелителя вод: 1) Повелитель медленной воды, т. е. пресных внутренних вод — рек, водоемов, ручьев, 2) нат — повелитель соленых вод и земель, покровитель районов дельты реки Иравади, омываемых морским приливом, а воды моря проникают во время прилива глубоко в протоки дельты и 3) нат Открытого океана. В том же дополнительном списке имеется пять натов — протекторов поселений: нат — покровитель 9 городов, покровитель 4 городов, покровитель 5 селений, покровитель 10 деревень и даже Великий покровитель 99 шаньских княжеств. Имеются наты — духи героев, духи или души предков вообще. Словом, это духи целостных предметов, явлений или существ; душа (главная) каждого человека может стать натом после его смерти [143, 107—109].

В раннеклассовом феодальном обществе цзинпо (качинов) пантеон национальной религии строится по классическому иерархическому образцу восточного типа: имеются главные божества, их ближайшие помощники и второстепенные боги и духи. Но социальная значимость главных и второстепенных не слишком различна, как и в других религиозных системах Восточной и Юго-Восточной Азии, исключая мировые религии. Во главе пантеона стоят Повелитель Небес — Мадаи-нат и Повелитель Земли — Шадип-нат, каждый из которых имеет до десятка помощников. Имеется серия натов — защитников людей и скота от болезней (на каждую группу болезней свой нат). Чрезвычайно почитаются также наты группы Наджири-нат Мина. Это наты — протекторы семейного очага, дома, мест омоений, кровли дома и т. д. [70, 67].

Национальная религиозная система бирманцев более сложна и упорядочена. Ее пантеон, как упомянуто выше, формально ограничен списком из 37 основных натов. Этот список соответствует изображениям всех 37 натов на горельефах по

периметру храмового ансамбля Швезигон в мертвом городе Пагане. Кроме того, в самом храмовом комплексе Швезигона имеются отдельные молельни, посвященные натам (они отличаются и тем, что священнослужители при них — женщины). Канонический список 37 натов создавался одновременно [143, 107—109]. Считается, что основу его составляют 22 ната, список которых был составлен еще в период процветания империи и самого города. Это не совсем точно. Известно, что наты — протекторы Пагана и Южной Бирмы возглавлялись своеобразным бирманским Зевсом Олимпийцем — натом Большой горы. Но по воле царя Анораты ему пришлось уступить первенство и как правителю страны натов — Тавадеинтхи, и в иерархии божественных правителей Тинджя Мину (Тайя Мину) — королю натов.

После падения Паганской державы список натов пополнялся. Он был дополнен сперва одиннадцатью, а в XVIII—XIX вв. еще четырьмя фигурами. Среди натов паганского времени немало женских божеств: это № 3 — Златоликая Повелительница, № 4 — Повелительница в золотом облачении (Златобокая), № 5 — Королева, трижды в день поражающая красотой, № 6 — Малышка с флейтой (иконографическая, близкая к Люй Дунбиню, даосскому бессмертному, якобы основателю музыкальной магии) и др. Среди основных натов значится под № 9 правитель Чаусва, бесстрашный Маунг Пок Ту верхом на тигре (также иконографически близкий к даосскому Фын Бо). Это божество бродяг и обездоленных, бирманский Вахх, он так и изображается с бутылкой пальмового вина. В составе 37 основных натов имеются посмертно включенные в пантеон короли (например, под № 33 — Табиншети), а также и жертвы вероломства королей. Например, под № 20 обожествлен полководец Аунгсва, выполнивший опаснейшее поручение короля, но вместо награды убитый им, что освобождало короля от необходимости отдать ему, как было обещано, — незнатному воину в жены королевую, лицо «королевской крови». А под № 37 значится король Чиангмая, умерший в плену не снеся позора. Выше уже приводились примеры натов — покровителей местностей.

К этому списку можно добавить ната — патрона города: старец (дед) — патрон города Мандалая — № 14, божеств сторон света (например, № 34 — властительница севера), повелителей вод и т. д.

При всей дисгармоничности этого пантеона, его национальная религиозная система — почитание 37 основных (с добавлением затем двенадцати прочих) натов — в достаточной мере определяла национальные формы верований буддийского периода. А полное логическое переустройство этого иерархически построенного пантеона было нарушено вторжением буддизма, процессом превращения натов в покоренных и покорных



Рис. 12. Один из четырех хранителей стран света — нат (Исторический музей в Мандалае)

последователей или даже воинствующих защитников вероучения Будды.

Однако это двойственное по своему характеру поглощение национальной религии (она оказывалась объектом влияния и источником влияния) в какой-то мере вело к ее своеобразной консервации, сохранению ее отдельных черт или полному каноническому отображению основных божеств пантеона, как сама эта религия ранее сохранила отдельные черты перекрытого ею «культу Ари», в центре которого стояло почти фетишистское

обожествление центральнобирманской горы — Поупа — легендарного центра этнической дисперсии чинов и других народов бирманской группы.

Изменения традиционного списка натов (37) проходили и за счет дополнения их списка, и путем исключения некоторых натов из состава «основных», если они не заменялись новыми. Но и выведение того или иного ната из канонического списка не означало их забвения. Так, почитание среди двенадцати дополнительных натов повелителя открытого океана было и до признания его в центральных областях империи развито у маукэнов и других обитателей южных островов и литорали.

После распространения буддизма на юге страны это божество не утратило своего значения. Также почитаются и многие другие местные божества. Но совершенно понятно, что особое значение в последние десятилетия существования империи Конбаунов имело введение в официальный список почитаемых духов и божеств — натов-героев (и, конечно, самих королей и их ближайших соратников). Весьма примечательно, что в районах, дольше всего сопротивлявшихся укреплению власти английских колонизаторов, такими божествами становились погибшие в битвах или даже живые герои сопротивления.

Представления о душе у народов Индонезии и других райо-

нов островной Юго-Восточной Азии сходны с верованиями материковых народностей. Так, у батаков острова Суматра господствует представление о голове как главном местопребывании души, а также о темени как возможных «воротах, через которые душа может покинуть человека». Советский исследователь В. Г. Трисман пишет, что у батаков существует в цикле брачных обрядов своеобразный способ совместного приема пищи для «удержания души» и счастливого брака молодой пары. Само название батакского обряда падди румах тонди (дословно: рис—дом—душа, т. е. рис удержит дома душу) объясняет, почему рис сыплют на голову новобрачных [46а, 90—91].

Кроме того, временно или «насовсем» покидая свое тело, душа вылетает в облике курицы, поэтому у постели больного, стараясь призвать обратно его душу, произносят «курру-курру», как бы созывая кур.

Бытует представление, что курица оберегает душу и помогает ей крепче держаться в теле. У яванцев существует обычай: когда ребенок впервые касается ножками земли, его сажают в курятнике и мать, посыпая на него и вокруг него рис, зовет: «курру-курру», что одновременно служит и обращением к душе ребенка и приглашением не покидать его.

У бугов и макасаров во время общественных и семейных празднеств существует обычай кормления духов и душ, который так и называется: апакурру суманга.

Среди представлений о душе особое место занимает тема «охоты за головами». Обычай охоты за головами до нового времени был распространен у широкого круга народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Этот ужасный обряд был распространен у нага и ва в Западном Индокитае, у даяков (особенно ибанов) острова Калимантан, атаял острова Тайвань и др.

В основу этой традиции было положено вышеупомянутое представление о том, что «главная душа» или «телесная душа» обитает в голове. У каренов Бирмы и Таиланда, мыонгов Вьетнама, нескольких племен горцев-папуасов Новой Гвинеи, ряда племен са Лаоса и других душа считалась связанной с предками, отправляясь после смерти «своего человека» в Обитель ушедших. Исходя из такого представления, воины племени стремились заполучить голову врага, надеясь, что душа вместе с головой достанется тем, кто ее захватил, и будет служить им верой и правдой, «пока не истлеет обиталище», т. е. череп. Поэтому было принято каждый год перед посевом или, точнее, перед пожаром на новом участке поля, отправляться в набег на врагов с целью добыть несколько стражей — защитников будущих растений и урожая.

В давние времена объектом вражды были селения (родовые общины) соседних племен, поскольку все воевали против всех (кроме собственных сородичей). Вместе с тем набег был одним из этапов инициации юношей. Отправляясь в набег, юно-

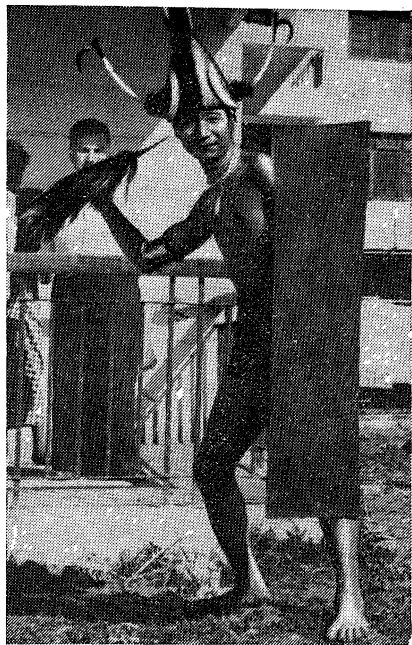


Рис. 13. Юноша нага в боевом убранстве; шлем с кабаньими клыками «оберегает» его от бед и неудач

ша должен был показать свое умение охотиться и воевать, свою ловкость, силу, презрение к боли, бесстрашие. Порой это военное нападение было связано с проявлением высоких спортивных качеств. Так, юноши-нага должны были, не страшась колючек частокола, окружающего селения врага, перепрыгнуть через бамбуковые, заостренные на огне, столбы ограды двухметровой высоты. Перед набегом юноши проходили тренировку в беге на почти марафонские расстояния. Удачливый воин, принесший три головы и более, мог рассчитывать на внимание и

благосклонность любой девушки соответствующего возраста в соответствующей для него брачной группе. Неудачник, не принесший ни одной головы, обрекал свою семью на различные бедствия, и прежде всего лишал семью надежды на урожай с их поля. Кроме того, юноша, не добывший в жизни ни одной головы, не считался взрослым и, следовательно, что страшнее всего, не имел права жениться. При этом не учитывалось, конечно, что во время набега, он легко мог потерять свою собственную голову, а с ней и душу.

Значение охоты за головами удваивалось тем, что вместе с головой «приносили» не только душу, но и имя. Убивая врага и приступая к отсечению головы, воин требовал от погибающего: «Имя!», — и враг, как это ни странно звучит для нас, сообщал свое имя, так как надеялся, что когда-нибудь душе представится возможность отправиться в свою Обитель ушедших, т. е. к предкам, а оттуда вернуться в мир живых. Если детей рождалось больше, чем погибало членов рода, то требовалось расширение списка традиционных имен рода. С каждой головой в род должны были поступать и новые имена.

Таковы основные причины длительного бытования этого обычая. В новое время у большинства народов постепенно прекращались межродовые и межплеменные войны, а потому новые головы добывались в результате убийства чужаков, зачастую случайно оказавшихся в зоне подготовки к посеву. Но

и убийство чужаков каралось как убийство. А соблюдать обряды было по-прежнему необходимо. Появилась своеобразная форма обмана духов и общественности: продажа старых черепов, в том числе и черепов предков, которые хранились у нага в особых просеках родового леса, так называемых «аллеях черепов»; черепа умерших родственников сохранялись в нишах пней священных деревьев. Не за грех стало считаться выкрадывание черепов у соседей или даже обмен черепами между юношами соседних деревень. Но по-прежнему голову юноши, принесенную из «набега», девушки укладывали в корзину и, обнося каждый дом в селении три раза, помещали ее затем в положенное место. Впрочем, нам еще в 1957 г. пришлось видеть доказательство бытования у ва случаев реального усечения головы. И таких случаев зарегистрировано учеными КНР в 1957 г. семнадцать¹².

В отличие от других религий Индии в буддизме раннего периода не поддерживались представления о душе как о вечной и неизменной. Отрицание вечной души (анатман) позволяло представить диалектическое единство в человеческом существе. «Считалось, что личность, — пишет Г. Ф. Ильин (точнее было бы, по нашему мнению, сказать индивидуум, человеческая особь. — Г. С.), — единство души и тела и представляет собой совокупность не поддающихся анализу, непознаваемых элементов — дхарм (не путать с дхармой — названием буддизма), составляющих пять групп — скандх; одна из них объединяет телесные дхармы личности, четыре остальные объединяют духовные дхармы — ощущения, понимания, воли и сознания. Смерть — это лишь распад личности на скандхи. Они затем, соединяясь, образуют новое существо (здесь, как нам кажется, все сформулировано точно. — Г. С.), а какое — это устанавливается законом дхармы. Духовная субстанция не может существовать отдельно от тела. Она, подобно материальной субстанции, не вечна, изменчива и подвержена конечному распаду и в этом отношении не подобна атману.

Таким образом, теория переселения душ претерпела значительное изменение: не душа переходит из одного тела в другое, а конкретный комплекс дхарм, предстающий в одном случае как определенная личность, в другом случае обнаруживает себя как иная личность. Это не переселение душ, а перегруппировка элементов, в развитии какого-то комплекса дхарм на его пути к нирване, после достижения которой уже не будет новой перегруппировки, и личность исчезнет» [22а, 433—434].

Оставалось, однако, непонятным: а) каким образом личность понесет кару соответственно карме и б) каким образом бренное тело или подлежащая распаду душа, обладая «святостью», т. е. «чистотой», сможет получить возможность бесконечного бла-

¹² Материалы об этом были доложены на экспедиционной сессии в Академии национальных меньшинств в г. Куньмин.

женства в райских кушах, предлагаемых благочестивым мирянам буддизмом ветви Махаяны (рай Сукхавати вполне соответствует островам бессмертных вероучения даосизма и близких к нему религиозных систем народов Юго-Восточной Азии); а утратив «святость» и «чистоту», эта распадающаяся душа может быть ввергнута в ад.

Как известно, выход из этого и других противоречий был предложен Цзонхавой и его предшественниками — проповедниками ламаизма, северо-восточной ветви буддизма, первоначально формировавшейся как ответвление от Махаяны, но вскоре приобретшей все черты, необходимые для признания ее особой ветвью буддизма. Перемещение испытывает, соответственно представлениям ламаистов, не душа, а «сущность» вещества, сублимированный сгусток дихотомического существа диалектического единства души и тела. Однако не только ламаисты, и не только ранние индийские буддисты (например, последователи школы саммитиев, о которых упоминает Г. Ф. Ильин), вернувшиеся к представлению о вечности души, вынуждены были отходить от относительно стройных схем и философских представлений буддистов-«ортодоксов». В какой-то мере причастны к «еретическим отступлениям» в этом вопросе и различные ответвления буддизма Тхеравадды.

В представлениях тхераваддинов ветви раманбуддизма (южнобирманской школы монского происхождения) совершенно явно вырисовывается убеждение, получившее широкое распространение в среде бирманской интеллигенции (как самих ламам, так и других народов страны). Суть его состоит в том, что появляющийся на свет ребенок способен сохранить не только память о своем «предшествовавшем воплощении», но даже навыки и знания, полученные в «том существовании». Вот как излагает это убеждение бирманский этнограф Ми Ми Кхайн: «В период нашей очень ранней юности по всей Бирме распространилась слава одного мальчика, который мог воспроизводить самые сложные религиозные канонические произведения, не уча их до того. Мои родители специально ездили слушать его: в предыдущем своем существовании он был монахом (т. е. прошедшим полное посвящение священнослужителем. — Г. С.) и мог все вспомнить» [162а, 6]. Необходимо было соблюсти одно условие: в меню ребенка и даже его матери нельзя было включать яйцо. Желток яйца «стирает память».

Ми Ми Кхайн пишет далее, что ее отец напоминал одной женщине своими повадками и даже обликом ее умершего сына. «Бирманские буддисты, — пишет она, — верят, что человек проходит на земле множество воплощений; иногда дети рождаются, не забывая о своем предыдущем воплощении даже во времени, когда они начинают говорить. Они обладают повадками умершего и любимого оплакиваемого родственника, который, как надеются его близкие, вернулся к ним в новом об-

лике. Ребенок тянется к вещам усопшего и говорит „Моя кровать“, „моя одежда“ и т. д. Особенно, если в пищу ребенка не входят яйца, которые, как верят, являются причиной забвения» [162а, 6]. Нам представляется, что и здесь мы имеем дело с верой в возврат предков к своим живым сородичам или в свою сельскую общину.

Таким образом, представление о душе и одушевленности складывается из представлений о «внутренних душах», т. е. о «душах» отдельных частей человеческого организма и человека в целом. Как считают верующие, о душах надо заботиться при жизни человека (в частности, заботиться о мирном сосуществовании душ друг с другом, а равно и со всем остальным организмом) Если же какая-либо из душ уходит, надо позаботиться о ее судьбе. Большинство народов Юго-Восточной Азии (мы имеем в виду, естественно, верующих) заботятся и о возвращении души в мир. Можно говорить об особой заботе о душах предков и в значительной мере возникших на этой основе культах духов героев.

Забота о различных духах и душах вызвала к жизни особые «жилые» сооружения — миниатюрные помещения для душ. Значение их явно недооценивается учеными, ведь именно эта «микроархитектура» доносит до нас порой самые архаичные формы бытовой архитектуры.

Простейшим обиталищем души, душ, духов (натов) может служить полый кокосовый орех, высушенный тыквенный сосуд (может быть, предтеча оссуариев и урн с пеплом), которые и сейчас обнаруживаются у бирманцев в тех местах, где, как считают бирманцы, любят селиться наты. У чинов для этой цели служит специальная крытая полочка с полами керамическими сосудами, обычно находящаяся на веранде у заднего фасада дома. У лао полый сосуд для душ и духов дома еще недавно подвешивался к главному столбу в доме. У какинов для этой цели используются черепа жертвенных животных. Ва, палаун, нага считают, что души предков некоторое время продолжают обитать в черепе предка, помещенном в почетном месте.

У многих народов Юго-Восточной Азии принято в лесу и у перекрестков дорог строить шалаши. Вальтер Кодээн пишет о Сулавеси: «Вдоль троп, особенно в лесах, мы часто находили подобные обычным шалашам навесы, но миниатюрные. Они предназначены для злых духов. Когда, например, местный житель слышит крик „зловещей птицы“, он боится, что здесь есть какой-то злокозненный дух, который угрожает ему. Тогда он останавливается. Из нескольких палок и пучка полос пальмового листа с фут длиной он делает маленький дом для духов. Внутри него он кладет кучу палочек... а затем делает духу подношение в виде нескольких орехов и листьев бетеля и табака, но чаще всего подношением служат собственные, вырванные второпях волосы. Затем он произносит молитву — обращение

к духу в надежде, что злой дух не станет его преследовать, а примет во владение [новый домик]» [150а, 43].

Подобие шалаша с миниатюрным очагом из традиционных «трех камней единства» — это, как и кокосовый орех и даже тыквенный или лаковый сосуды, начальные формы жилища духов. Если отъехать какие-нибудь два десятка километров от Бангкока или Луанг Прабанга, то можно обнаружить у перекрестка двух дорог целое «селение» из миниатюрных домиков, которые напоминают жилые дома человека. В этом случае мы имеем дело с заботой о «внешних» духах (т. е. живущих не «в теле человека»). А у качинов на молитвенной площадке (нумшане) кроме этих домиков имеются этажеркообразные алтарики — хкунри, на которых стоят бамбуковые трубки, где временно обитают недавно «оставившие тело и еще не отлетевшие» к предкам «внутренние души». У бирманцев, чинов и других народов в каком-либо сосуде содержится бабочка. А бабочка, по мнению верующих, — это и есть «сама отлетающая» внутренняя душа.

Но основные заботы уделяются, конечно, строительству вместилища для «внешних» духов, душ и божеств, которыми населена вся природа. Боготворчество «по образу и подобию своему», т. е. уподобление себя как члена человеческого коллектива членам других коллективов матери-природы, породило животворное восприятие всей живой и неживой природы, наделение общих и частных ее элементов и явлений способностью двигаться и активно воспринимать внешние воздействия.

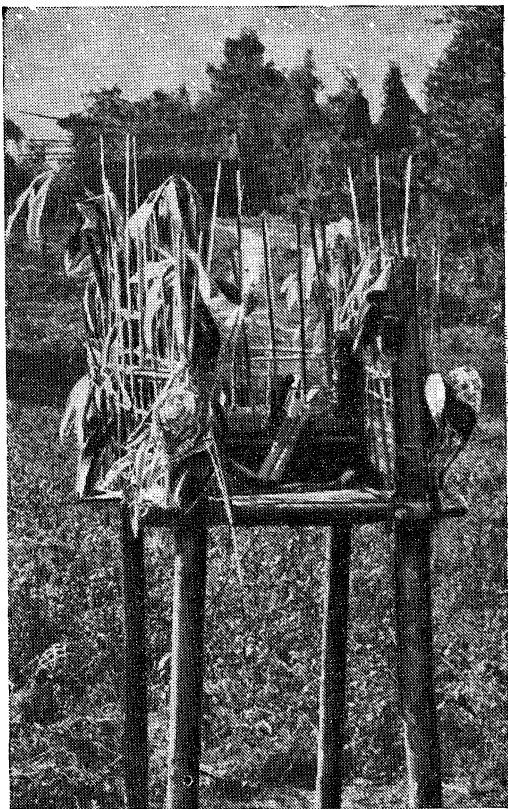
Таким образом, первичное представление о «душе» коренным образом отличалось от ее определения в наши дни как некоей нематериальной сущности, главенствующей над всеми материальными и духовными компонентами человека как организма и как части социального организма.

Несложно убедиться в том, что «вещное» восприятие души в странах Азии бытует и сейчас настолько широко, что трудно его определить как «пережиток» некогда широко распространенных верований и воззрений. Точнее было бы говорить о широком бытовании дошедшего до наших дней древнего круга наивно-материалистических воззрений, которые церковники всех времен и народов упорно (и часто не без пропагандистского успеха) пытаются определить как «биологическую религиозность, природное свойство человека — раба божьего», а проповедь органической религиозности человечества вольно или невольно протаскивается порой в научные исследования.

Кульτ предков

Одним из наиболее ярко выраженных анимистических культов у всех народов Юго-Восточной Азии остается сохранившийся до наших дней культ предков. Формы его и степень

Рис. 14. Хкунри — качинский алтарик с трубочками, в которых «обитают» души предков



развитости у разных народов различны. В наиболее развитой форме он присущ, по-видимому, вьет, у которых крайней формой его выражения принято считать культ императора, который был развит и у других народов Юго-Восточной Азии, в частности у кхмеров, у народов тхай-тайской и тямской групп. Но культ императора во всех перечисленных случаях резко отличается от вьетского. Философско-этической основой этого культа у вьет были такие основные положения конфуцианского религиозно-философского учения, как жэнь — «понима-

ние сущности мира»¹³, предельно развитое у «мудрого правителя» или у его советника — цзюньцзы. Для конфуцианцев из числа вьетнамской феодальной аристократии непреложной истиной было утверждение, что жэнь достигается путем воспитания в себе чжун — верности долгу, каковым почитается служение тому же императору, и шу — понимания „соответствия“ вещей их назначению в мире». Утверждалось также, что простолюдин должен был быть простолюдином, чиновник — чиновником и т. д., а изменение соответствия «своему назначению» губительно для общества и страны. Главным проявлением шу считались «правильные отношения» в обществе: жена подчинена мужу, сын — отцу, народ — чиновникам и аристократии и все вместе — императору. Основу отношений в обществе составляет также сяо — сыновнее почтение на всех уровнях.

В отличие от феодального Китая во Вьетнаме культ импе-

¹³ Обычный перевод этого термина «гуманность» не точен; это отнюдь не человеколюбие и к простому народу «не прилагаемое» чувство и свойство.

ратора был ближе к формам обожествления императорской особы, известным более всего по культу главы общества и страны в Японии. Император почитался не как носитель небесного повеления, но как потомок божеств и представитель божественных сил. А его доверенные лица считались столь же святыми, как и лица, облеченные доверием живого божества. При этом, как в ламаизме мирянин не смел замечать пороки или недостатки «своего Доброго друга» — монаха, так и во вьетнамском феодальном обществе «не следовало» видеть пороки и слабости императора и его «доверенных лиц».

Император олицетворял собой и главу административной системы государства. Составляющие ее звенья были представлены чиновничеством. В идеале чиновником мог стать только человек, прошедший трехступенные государственные экзамены. Но на практике должности продавались, как продавались и «успехи» на государственных экзаменах. А получив должность, чиновник становился ответственным за проведение официальных обрядов, которые он обязан был возглавлять по должности. Под надзор чиновнику попадали комитеты городских и сельских общин, а через них и все население, проводившее отправление культов божеств местности, которое в ряде мест включалось в официальный культ, и т. д.

У кхмеров культ короля был связан с фетишистским культом Господина-Горы. Развитая идеалистическая философия брахманизма («прединдуизма» или второй стадии в линии развития: а) индраизм, б) брахманизм и в) культ «Тримурти», или индуизм), принятого при дворах королей ряда стран Юго-Восточной Азии, дает космологические схемы, по которым «центром мироздания» является священная гора (условно мы принимаем ее нынешнее наименование: Меру, или Су-Меру), а ее воплощением — сам король. И это он почитается как центр вселенной, и через него проходит земная ось (часть Оси мироздания).

Культе Короля-Горы был распространен на средневековой Яве, в мон-кхмерских империях и, вероятно, в Тямской империи, попытки возрождения которого английский ученый Мервин Джаспен продемонстрировал недавно [146а]. У кхон-таи, лао Лаоса и других тхай-тайских народов были отмечены попытки введения культа короля, по форме близкого к кхмерскому культу.

Коррективы, внесенные жизнью, привели к появлению своеобразного культа, в котором сочетаются образ короля, облеченного небесным доверием (как у хань), и короля — духовного главы государства, или, точнее, главы духовной конгрегации страны, что более всего характерно для наиболее древних народов Юго-Восточной Азии.

Широко известны в Индокитае формы культа королей, в которых верующими почитается сама природа или одна из

двух основных стихий — огонь или вода. Культ короля как обожествление «рождающегося и умирающего» божества был связан с верой в возможность короля «усилить рождающие силы природы», повлиять на события в нужном народу направлении, отдалить военное столкновение с сильным противником, но повести бой со слабым, предотвратить засуху или избыточно влажные муссоны, уберечь от эпидемий и отдельных заболеваний, если они не явились как «кара за нарушение воли божеств».

В благородных делах короля неизменно участвуют его помощники-животные (чаще всего это бывшие животные-тотемы: черепаха, тигр, птица, конь и т. п.). Король пользуется волшебными орудиями и инструментами: «волшебным мечом», «магическим зеркалом», кольцом и др. В исполнении «тайнства управления» государством и официальными обрядами королю помогают люди из «благородного сословия». У разных народов представление о том, кто входит в это сословие, различно. У равнинных тай и тхай (особенно у кхонтаи) — это лица королевской крови. Но и их принадлежность к аристократии соответствует степени близости к старшей прямой королевской линии. Поколение четвертой степени родства теряет привилегии аристократии и переходит в разряд простолюдинов. У горных тай и тхай — все «владельческие» семьи (т. е. принадлежащие к классу феодалов-помещиков) считаются аристократами. Именно их души принимаются в расчет при определении числа душ у отдельного человека, их предки пользуются особым вниманием.

Почитание предков, выросшее на базе тотемистических представлений и фетишистского обожествления элементов природы, более всего известно как почитание умерших (или душ умерших). Нам представляется, что здесь вернее было бы говорить о почитании предков ушедших, но считающихся живыми. Представление о том, что мертвый — это не умерший, а лишь «временно покинувший нашу землю» и отбывший к местам обитания предков, очень ярко отражено в описании пути души покойного к предкам у даяков острова Калимантан. Сабак (песнь о путешествии души) содержит такие указания: «Вот площадка для приготовления пищи — это место тех, кто погиб на охоте... Вот гора деревьев, перевитых лианами гемиранг. Здесь живут те, кто упал с дерева и умер...» [54а, 37]. «...Склоны горы, покрытой деревьями лукай со сладким запахом... На этой земле живут женщины, умершие при родах, — об этом говорит множество разбитых сердец» [там же, 38]. А сам усопший (или его душа), попав к предкам («если пришелец знатен, то он должен выставить боевого петуха против петуха своего близкого родственника»), начинает свое пребывание там с излюбленного развлечения.

Все представления о жизни после смерти жизненны и конк-

ретны. Народы Юго-Восточной Азии верят, что со смертью человека его жизнь не кончается и что разлука временна и он должен вернуться назад. Для народов Юго-Восточной Азии сама суть культа предков не столько в том, чтобы задобрить их и отвратить гнев их за невнимание и непочтительность, как это представлялось с древних времен, сколько в четком представлении об эффекте «соучастия». В «Шицзине», фольклорный характер которого очевиден, отражены представления древних хань, и в нем постоянны концовки к гимнам такого типа:

И полны величия
Пращуры глядят,
Род потомков
На века продлят... [IV, V. I и др.]

Постоянное напоминание Конфуция о том, что обряды (даже захоронение с царем его лучших воинов) следует соблюдать, и притом с максимальной точностью [см. Луньюй, 212], связаны не только с опасением, что обряд не будет действенным. Главную цель проведения обрядов Конфуций видел в «личном участии всех потомков в общении с предками».

Присутствие и соучастие душ предков во всех обрядах придает обрядам значение своеобразного совещания потомков с предками, если говорить современным языком, по всем серьезным, жизненно важным вопросам. Усопшие предки продолжают, по представлениям большинства верующих, проживающих в странах Юго-Восточной Азии, жить в семье. Душа «остается в доме» на некоторое время и отлетает с неохотой. Из любви к своим домочадцам и сообщинникам она, как верят мнотни, са и другие народы, стремится «захватить с собой» многих близких. Именно этого опасаются живые потомки.

Существовали представления о сохранении среди своих потомков не только души, но и самого предка. С этими представлениями связан обычай «трехлетний молчания» после предка, известный по комментариям Чжу Си (XII в.) к песням и гимнам «Шицзина». Основаниями для комментария в значительной мере были сами песни, но комментатор «углубил» сведения об обрядности, исходя из представлений своей эпохи. По данным комментария, обряд связан с обязанностью старшего сына умершего правителя провести три года в полном молчании; предполагалась и самоизоляция наследника — он должен поселиться в хижине у могилы отца. Таким образом «преемник предков» в единоличном общении с душой отца постигнет всю премудрость выполнения наказа Неба. В ту бурную эпоху, полную политической борьбы и вооруженных столкновений «претендентов на престол», требование самоизоляции первого наследника звучит явным абсурдом.

Этот странный, с точки зрения современного читателя, обычай, в какой-то мере можно понять, имея в виду формы обряд-

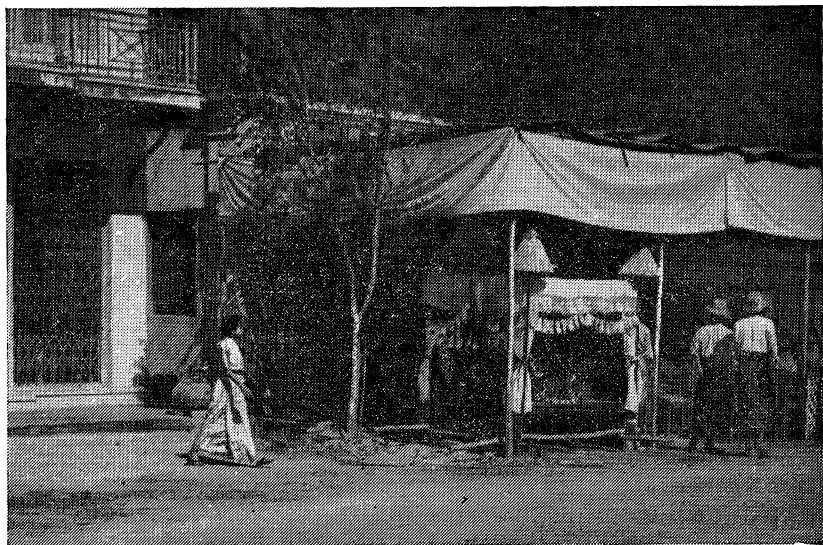


Рис. 15. Временный саркофаг

ности народов Юго-Восточной Азии. Это — сохранение трупа в доме (у тхай он подвешивался в упакованном виде под полом главной веранды) у одних народов, обычай двукратного захоронения (сперва близ жилого дома, а затем перезахоронение останков на родовом кладбище) — у других. Это, наконец, обычай «говорения за усопшего», речь младшего сына от имени отца (в далеком прошлом у всех народов Индокитая, а у многих народов и до наших дней, именно младший сын оставался жить с родителями и наследовал им) или специального лица, которое в том же «Шицзине» называется «замещающим предка» (сокращенно просто ши — «труп», «одетый в платье усопшего» и, по возможности, подражающий его голосу). Этот обычай был сравнительно широко распространен у многих народов мира. (По своим материалам об этнографии киргизов о нем говорит С. М. Абрамзон.) Своеобразно выраженным желанием иметь мудрых предков поближе, на земле, можно объяснить, как нам кажется, создание аллеи черепов предков у нага Бирмы и Индии, у ва Бирмы, Таиланда, КНР и многих других народов.

В фольклоре кхонтаи зарегистрирован случай сохранения черепа любимого мужа его вдовой. Тот факт, что она хранила его череп в своих внутренних покоях и не скрываясь «беседовала» с ним на веранде, что не смущало соседей, говорит о «нормальности» ее поведения в глазах общества. Влюбленный в нее мужчина использовал эту «странность» ее характера,

предложив хранить вместе с черепом мужа женский череп, якобы принадлежащий покойной жене хитреца, что и позволило влюбленному говорить об «измене мужа» вдове и повело, рассказывает источник, к охлаждению ее чувства к покойному мужу.

У многих народов Юго-Восточной Азии стойко бытует представление о различных формах косвенной связи усопших предков с их живыми потомками. Одна из наиболее часто встречающихся форм — это вера в возвращение предков. У всех народов тибетской группы это выражено в форме «переселения сущности» умершего предка в новую телесную оболочку (сразу же после кончины, «переселяются» верховные иерархи ламаистических церквей) новорожденного или грудного ребенка.

С верой в «возвращение предка» связано и наречение ребенка одним из «родовых имен»¹⁴.

Одной из форм культа предков, как нам представляется, можно считать и культ героев, который, как правило, возникает у народов Юго-Восточной Азии в виде почитания популярных героических личностей, возведенных в ранг божеств и духов. Обожествление героев и культ выдающихся исторически реальных личностей связаны с культом предков прежде всего потому, что и сам предок воспринимается сначала как герой древности, как хранитель жизненных основ, как личность, стоявшая у истоков формирования коллектива.

На материалах верований народов Юго-Восточной Азии можно легко проследить веру в историчность первопредков. В этом помогает, конечно, культ матерей-прародительниц, тех самых «мифических» и «полумифических» прабабок, которые осуществляли в своем лице соединение роли ведущего в «обоих важнейших производствах древности». Число обожествленных матерей-прародительниц настолько значительно, что устанавливается общий ритуал культа богинь-матерей (подобно тому как в русских днях поминовения есть «день всех святых»), во Вьетнаме называемых Тхань мау (Thánh Mẫu). Универсальность культа матерей не исключает крайне детальной их «специализации»: среди богинь — хранительниц от внутрисемейных бед имеются специальные защитницы от «дурного глаза», от «духов старых вещей», есть богини, оберегающие отдельные покои дома, помогающие предохранить от духов заразы продуктовые кладовки и (в помощь к могущественному духу кухни) площадку, на которой разводится огонь, и т. д. Особенно многочисленны богини-матери «медицинского профиля», защитницы от отдельных болезней, помогающие при родах, оберегающие женщину в первые дни материнства и т. д.

¹⁴ Подробнее об этом см. ниже.

Во Вьетнаме ко времени Августовской революции главнейшими считались три богини-матери, каждая из которых имела свиту: Тхань Мау тхоай — защитница на водах (или повелительница вод: морей, озер, рек, водоемов при селениях), ее свиту составляли 12 фей «ко тиень» (Cõ Tiẽn), алтари ее всегда устраивались подле берега водоема; Тхань Мау тхуонг (Tháp Mẫu Thuong) — защитница от бед в лесу и на возвышенных местах (или повелительница гор и лесов), в ее свите основное место занимали 10 принцесс Хоанг Ту (Hoàng Tu); Льеу Хань (Liêu Hạnh) — защитница небесная, которая, однако, более известна, как Оберегающая от бед на земле.

Общую свиту и главных помощниц богинь-матерей представляли три девицы. Кау Куань (Cau Quan), а также несколько помощников мужского пола. На примере культа богинь-матерей у мнонг гаров, у которых матрилинейное наследование и матрилокальный брак — явления наших дней, можно проследить, как в круг верований кроме тотемных предков Матери-сороки и других [35а, 70] сами мнонги включают перечень предков, еще не столь давно ушедших в «иной мир» и оставшихся в памяти потомков хотя бы потому, что они родили стольких-то детей, особенно дочерей. Ведь дочери, взяв в мужья таких-то мужчин, продолжили род. Когда один из «влиятельных» стал разбирать родство двух «преступников», то родословную клана Тиль он начал с Тинг и Манг, у которых было четыре дочери: Лоонг, Джиенг — прабабка Чонга, бывшего начальника кантона Ен Длэй, Длоонг — прабабка Анг-вдовы и Бо — прабабка виновного [35а, 95]. Далее следует перечень браков и потомства. И вся эта родословная понадобилась, чтобы «отвести вред» самого страшного преступления — кровосмешательства.

К защите и помощи своих предков прибегают и по поводу менее тяжких проступков и случаев, но с меньшим числом звеньев призываемых защитников.

Культе императора-героя, на мой взгляд, связан с феодальной фальсификацией мифов или легенд. Крестьянские движения феодального времени носили, как известно, в их победной фазе «царистский характер». Обожествлению подлежал не народный герой, сражавшийся с поработителями, а «бывший герой», который, приняв «бремя власти», создавал свой аппарат угнетения народа. Но наличие среди народных героев выходцев из различных социальных слоев, а затем и учреждение культа этих героев — явление закономерное. С одной стороны, мы имеем здесь пример фольклорной образности, когда жених именуется «князем» или «царица» получает положительную оценку по ее способности к тому или иному традиционному в данной местности ремеслу и т. д. С другой стороны, культ героя отражает реальные события и учреждается в честь павшего за свободу и независимость родины вождя, короля, полководца, мудрого советника. Таков, например, культ народного

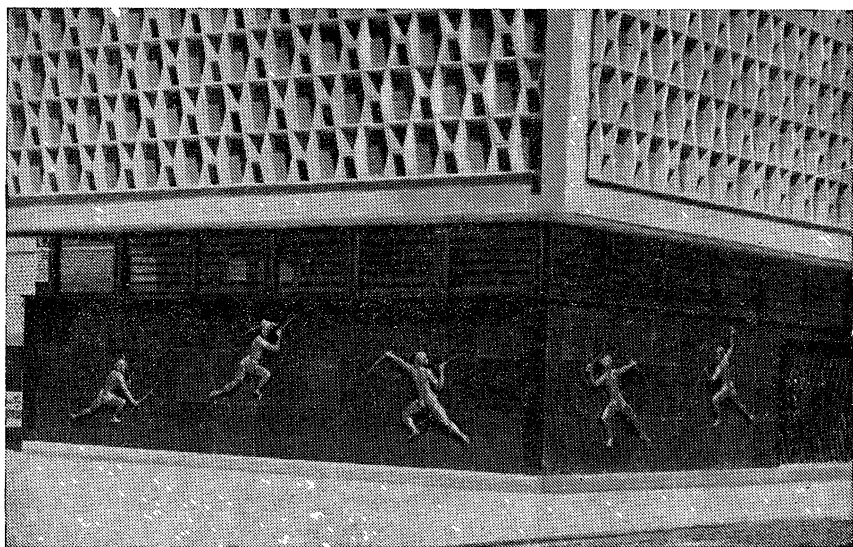


Рис. 16. Традиционное изображение героев — защитников от злых сил

героя вождя Нунжигао у всех народов тайской группы и у части северо-восточных тхай Лаоса и Вьетнама.

Народный культ предков-защитников имел своей вершиной не культ императора, а (в новое время) обожествление борцов за национальную независимость. Таков культ сестер Чынг, своеобразных вьетнамских Жанн д'Арк, успешно сражавшихся с китайскими завоевателями и, как она, побежденных только хитростью.

Всю сумму объектов культа героев чрезвычайно лаконично выразил в «Элисии» Вергилий:

Воины, ревностно кровь за отчизну пролившие в битве,
Чистые сердцем жрецы, соблюдавшие долг свой при жизни,
Лиры владыки святой, оправдавшие Феба заветы,
Изобретатели, чьим наша жизнь стала выше искусством,—
Все, кто делами любви благодарную память оставил

[28а, 83]

В этом кратком, но почти исчерпывающем перечне отсутствует только один элемент, связующий культ героев со всеми циклами объектов поклонения — «местных божеств». Он должен был быть представлен предками ближними, т. е. не далее трех поколений от среднего поколения производственной группы, и более отдаленными. Становясь божествами, ближние предки-герои сохраняют обрядность, сходную и по форме почитания с ритуалом культа предков. Более отдаленные предки

становятся божествами, близкими к кругу божеств местности (или прямо вливаются в их сонм). Примером осознаваемой верующими взаимосвязи душ человека и духов местности, отдельных элементов или явлений природы и т. п. через культ предков могут быть верования, бытующие в народе синьмуль.

Подобно тому как у лао (в феодальном Лаосе и Северном Таиланде) отдаленные по степени родства ветви аристократии и даже лица «королевской крови» становятся в табели о социальных рангах «простолюдинами», так и души предков у синьмуль выводятся за пределы культа предков в связи с их «отдаленностью по ступени» (т. е. по поколению) от лиц, этот культ осуществляющих. Исследовавший быт синьмуль Северного Вьетнама Нгуэн Там Хуэй пишет: «Когда выбирают место для строительства нового дома, то делают кхо-синь (или тяу кхо). Это маленькая узкая бамбуковая палочка длиной около 15 см. Ее режут по числу членов семьи на кусочки одина два сантиметра длиной, но так, чтобы отрезки можно было соединить. Кхо синь — это символ единства членов семьи (сравните с табличками мужчин — членов семьи на алтаре предков у хань. — Г. С.).

Существует обряд утверждения в будущем доме кхо синь. Члены семьи обращаются к духам дома, спрашивая у них, согласны ли они, чтобы все члены данной семьи (в таком составе, как их представляет „символ единства“.— Г. С.) жили здесь. После того как место строительства нового дома отмечено окончательно, отрезки кхо синь вновь соединяют в одну палочку и ставят ее примерно посередине будущего дома. В период стройки надлежит следить, чтобы никто не смел коснуться кхо синь. Когда постройка дома завершена, кхо синь убирается, а на место кладется поднос с чашками риса и другой пищей, вокруг которого усаживаются на первую трапезу все члены семьи. Если первая трапеза прошла благополучно, то всех членов семьи ожидает благополучие, ибо с этого момента „дух дома знает всех их в лицо“ и будет защищать их. В некоторых местах кхо синь не устанавливают посреди дома, а привязывают ее к главному столбу, на который также вешают две детали одежды хозяина дома и главы семьи, знак того, что здесь проживает такой-то и его дух (а дух живет в одежде).

Душа умершего становится духом сыль. Если умерший имеет детей и внуков, то его дух становится духом дома (сылъ зиенг).

Синьмуль чтут и осуществляют культ духов своих родителей и родителей своих родителей — бабушек и дедов. Души более старшего поколения предков становятся (вне прямого культа предков) частью общего для селения духа поля (сылъ хрэ, сыль риэн) и духа деревни (сылъ коль), которым проводят приношение жертв коллективно всей деревней...» [209—298].

Таким образом, в представлении синьмуль отдельные души

сливаются в одном большом духе. Представление о «слиянии воедино», некоем составном характере духа — объекта коллективного культа, относится и к душам предков, «составляющим дух дома». «Когда в доме умирает кто-либо из членов семьи, то прежде всего камень от порога (порожек помещения, где расположен очаг для приготовления пищи, считается у синьмуль любимым местом отдыха духа кухни — сыль бо. — Г С.) бросают в то место, где, по представлениям семьи, находится дух дома (сравните наказание «нерадивых духов» и божеств у других народов Восточной и Юго-Восточной Азии. — Г С.). Значение этой детали обряда состоит в том, чтобы показать, как обижается и сердится сыль бо на духа дома, который плохо защищал семью и допустил, что один из ее членов умер. Через 15 дней или через месяц все члены семьи должны встретиться новым духом дома. Это значит, что дух дома пополнился духом только что умершего (члена семьи)» [209, 298—299]. По-видимому, культ предков у синьмуль в значительной мере совпадает с культом духов дома. Однако совпадение это не полное. Оно различно у разных подразделений синьмуль. Различны и детали обряда, и сам комплекс объектов культа. Алтарь, у которого совершаются обряды поклонения духам дома (культ предков), очень прост. Бамбуковая планка шириной в 40 см привязывается на некоторой высоте к углу дома. Вместе со стеной дома она и образует алтарь. Подле алтаря вешают челюсть свиньи, которую забили в день обряда по случаю сооружения алтаря: На алтарь ставят корзиночку с ингредиентами для приготовления бетеля, а также нетолстую трубочку для воды.

В отличие от вьет у синьмуль нет определенного дня даже для совершения основного обряда культа предков. Ежегодно этот день меняется, так как он падает на день опробования риса нового урожая, а праздник новины приходится на сентябрь или на октябрь. Не фиксированы в календаре обрядовый обед и моление предкам, которые у синьмуль проводятся по случаю свадьбы или постройки дома. Культ предков у синьмуль игет несколько отличен от культа у синьмуль за. У первых братья устраивают алтарь для душ родителей каждый у себя в доме. Там же они почитают и духа дома. У синьмуль за только старший брат имеет право отправлять культ духа дома и культ предков. Младшие братья не имеют права создавать алтарь в своих домах. Когда им нужно обратиться к предкам, они должны прийти в дом старшего брата. По-видимому, это можно объяснить тем, что у синьмуль за сохранились значительные пережитки большой семьи.

Следует обратить внимание на время и условия создания алтаря. После смерти родителей дети устраивают алтарь не сразу, а через год или даже два, исключая те случаи, когда в доме есть больной, поскольку считается, что болезнь вызвана

тем, что души предков семьи и дух дома требуют жертвы. Тогда забивают свинью и ее челюсть вешают к алтарю сразу после его создания. Устройство алтаря означает формальное закрепление места, где отныне будут проводиться обряды культа предков семьи.

Иногда у синьмуль для моления душе матери строят особый домик. Мать еще при жизни может сказать, что ей не хочется, чтобы ее дух почитали вместе с душами мужа и его родителей (по-видимому, это отголосок материнскоправовых отношений). Тогда один из ее сыновей (младший или любой другой по ее выбору) обязан сделать домик зиенг не, где и будет почитаться культ духа матери. Длина этого домика может достигать 3 м. Зиенг не по конструкции и планировке во всем подобен дому для живых: в нем есть место для кухни, устраиваются спальные места и т. д. По обычаю, в нем раз в 2—3 дня разжигают огонь в «кухне», как будто там есть живой человек. Когда же сын, которому мать доверила сделать зиенг не, проживет своим домом, он обычно разрушает зиенг не и создает алтарь для духа матери при своем доме.

Мужчина, если у него нет сыновей, может сказать своим братьям или их сыновьям о том, кто будет его наследником. В этом случае зиенг не строят наследники.

Устройство зиенг не — это признак распада большой семьи. Если в большой семье братья живут дружно, то зиенг не не имеет большого значения. Но если возникает разлад, то люди по самому факту создания зиенг не могут заранее увидеть, кто из сыновей готовится отделиться от большой семьи и жить своим домом.

Синьмуль — один из немногих народов, у которых есть обычай почитания душ родителей жены. Место культа душ родителей жены у дома ее мужа называется зиенг хо. Это свайный дом или просто навес с двухскатной крышей. Ширина его 0,5 м, длина 1,5 м и высота 0,8 м. Расположен он обычно в 10—15 м от жилого дома. Большая семья может иметь несколько зиенг хо, особенно когда в доме есть больной и когда колдун говорит, что души родителей жены требуют обрядовой жертвы. Во время исполнения обрядов в зиенг хо пищу нельзя готовить ни в жилом доме, ни в домике душ; надо готовить ее во дворе [209, 299].

Синьмуль верят, что у каждой деревни есть свой дух. И этот дух может ниспослать деревенским жителям богатство или обрушить на них несчастья. Поэтому один раз в год они приносят жертву духу деревни. Он называется би коль или маль тэ. Но бывают особые случаи, например когда в деревне больны сразу несколько человек. Тогда духу деревни приносят внеочередную жертву. В этот день собираются все обитатели деревни. Каждая семья приносит свои продукты. И обряд заключается главным образом в коллективной трапезе. Для от-

правления культа выбирается самое высокое место в деревне — холм или гора. Здесь ставят домик, похожий на зиенг хо. В этот домик кладут какую-либо часть одежды каждого члена семьи, чтобы дух деревни знал, какие люди живут в деревне, и защищал их. В обряде малъ тэ и чтут главным образом сыль коль — духов предков жителей деревни.

«В круг обрядности культа духов деревни входит также почитание кхо гхиен. Алтарь для проведения молений и почитания кхо гхиен обычно строят так, чтобы все происходило на фоне гор, где бывает мало проезжающих и где запрещена порубка леса и охота, но все же неподалеку от деревни. В этих обрядах обращаются с жертвой к сыль га — духу человека, умершего не своей смертью. В этот день на всех дорогах и тропах, ведущих в деревню, устанавливают и вешают запретиельные знаки талео и острые палки, для того чтобы „чужаки люди и духи“ не входили в деревню и не мешали проведению обряда» [209, 302].

При сравнительном изучении культа предков большой научный и практический интерес имеет сравнительное исследование форм этого культа у «материковых» народов и у их давних отпочкований, т. е. этнографических групп, живущих сравнительно компактно в диаспоре, вдали от основной массы этого народа. В этом отношении ценны исследования хуася, т. е. хань, Сингапура. Вильям Ньюэл, пользуясь материалами М. Фридмана о Сингапуре, Малайзии и юго-восточной приморской полосе Китая (население которой, на мой взгляд, не совсем правомерно считать исторически «чистым» хань) и своими собственными полевыми материалами по Юго-Западному Китаю (до создания КНР), Японии и о японцах за рубежами их родины, дает интересное суммарное сопоставление черт культа предков у хань и японцев. Он считает, что для хань в Китае еще в начале 40-х годов XX в., а за его пределами и позднее характерно наличие трех типов (или стадий) культа:

а) культ личных предков, отправляемый действительными потомками по отношению к реально существовавшим (и хорошо известным их потомкам) личностям, преимущественно мужского пола. Культ осуществляет старший сын — старший родственник по прямой линии (не брат, а сын). По отношению к предкам, более давним, чем три поколения, допустимо «изъятие» из круга почитаемых (т. е. снятие с алтаря таблиц с их именами). Среди чтимых предков присутствуют и женские особы (мать, бабушка);

б) общинный культ предков, отправляемый в Храме предков. Обрядностью ведают специальные лица. В обрядах участвуют преимущественно мужчины. Снятие таблиц предков кодифицировано по каноническим книгам. Чтимые предки должны быть связаны с потомками хотя бы номинальным родством;

в) общегосударственный культ предков, отправлявшийся в храмах (Конфуция и других лиц, «высочайше утвержденных» к почитанию).

Ньюэл пишет: «Когда я был в Сычуани до коммунистической революции, я часто посещал храм Конфуция, но я никогда не видел в нем там никого, зажигающего свечи, кроме правительственных чиновников, делающих это в определенное уставом время» [168, 300—301]. (Это не точно: к авторитету и «помощи» духа Конфуция обращались и частные лица, особенно из числа экзаменовавшихся соискателей ученой степени.)

Таким образом формировались различные частные пантеоны. И последний из них — пантеон жуцзяо — государственной религии конфуцианства — практически не имел черты, отгораживающей его в систематике от культа героев (как таковых или причисленных к божествам; последним Ньюэл считает Гуаньгуна).

Большой интерес представляет замечание Ньюэла о том, что у хань Малайзии культ предков включает «точное теоретическое представление о различии почитаемого предка — гуй (в обычном значении гуй — не просто дух, но дух зла, что часто переводится как „черт“) от обожествленного духа шэнь» [168, 233].

В японском же обществе, по мнению Ньюэла¹⁵, культ предков отличается от китайского прежде всего тем, что у простого, рядового гражданина сохраняются номинально родственные связи с императором, поскольку они принадлежат к одной из и происходят в конечном счете от одного первопредка — богини солнца Аматерасу.

В японской из обожествляемыми предками могут стать только по одному представителю из четырех основных в семье лиц (в данном случае из воспринимается как малая семья): а) арудзи, или сю, рёсю и тэсю — муж, глава, хозяин, глава из, б) сюфу — жена, глава домашних обитателей, хозяйка; в) атотори (по Ньюэлу, ататори) — старший сын, преемник отца на посту главы семьи; г) йоме, или ёмэ — невестка, сноха, жена атотори. Их таблицы остаются на семейном алтаре. Правила относительно сроков нахождения на алтаре таблиц и их места на алтаре не существует. Равным образом нет видимой грани между духом предка и божеством. Так, в обычной дантокай (по Ньюэлу, просто «буддийский Дан») алтарь самого Будды находится в центре храма или его скульптура в центре семейного алтаря. Алтарь душ предков расположен сбоку от алтаря Будды, где место отводится и для изображений бодисатв. Принципиально души предков по своему положению равны бодисатвам, могут быть возведены в ранг бодисатв, бо-

¹⁵ Он обозначает общество термином из — семья, домохозяйство, генеалогическая линия.

жеств-протекторов по отношению к семье, сельской общине и т. д. И если в пантеоне хань предок может появиться как божество только «в третьем поколении» (в результате правительственного указа об этом, но за заслуги живого его потомка), то в японской общине у прихожан не вызовет удивления причисление к божествам хотоке недавно почившего (хотоке значит и Будда, и святой).

Положения Ньюэла в значительной мере строятся на трудах классика японской этнографии (по-японски называется миньзокугакусэ, но иероглифы иные, чем «этнография», — миньзоку гакусэ) Кунио Янагита и его учеников. В труде Кунио Янагита «Сэнзо но ханаси» поклонение душам предков, культ предков, становится едва ли не единственным объектом религиозного почитания душ. Если мы будем иметь в виду наиболее ранние формы почитания душ, то справедливость тезиса Кунио Янагита можно поддерживать, но не признавая эти анимистические верования специфически японским явлением.

Любопытно, что Судзуки Мицуо, недавно опубликовавшая сравнительное исследование форм праздника середины лета, каким она его наблюдала у портовых рабочих Цзилуна на острове Тайвань, японского бон и корейского мангон иль, приходит к выводу, что едва ли правомерно видеть даже в бон только праздник поминовения и кормления душ предков. Тайваньская форма празднества связана более всего с кормлением сонма голодных душ во главе с их Демоном с Черным лицом [220, 167—187]. Тем самым, как это и следует из наиболее полной формы празднества середины лета, формирование культа предков шло по линии постепенного отделения обрядности этого культа от обрядности культа духов местности. У некоторых народов Юго-Восточной Азии эти культы еще не вполне разделены.

Представления о строении вселенной

Сводом наиболее общих религиозных идей, показателем развитости абстрактного мышления отдельных народов может служить система представлений о строении вселенной, о том, как представляют люди «наш мир» и его место во вселенной. Картина мира в системе верований занимает столь важное место, что многие канонические основные своды (а позже книги) начинаются именно с того, как создавался мир. Вместе с тем степень детальности, разработанности схем строения вселенной, сложность картины мира того или иного народа (в какой-то мере отражающая картину отношений в данном обществе) позволяет судить о степени развития его социальных отношений.

Пример развитых и сложных представлений о вселенной мы

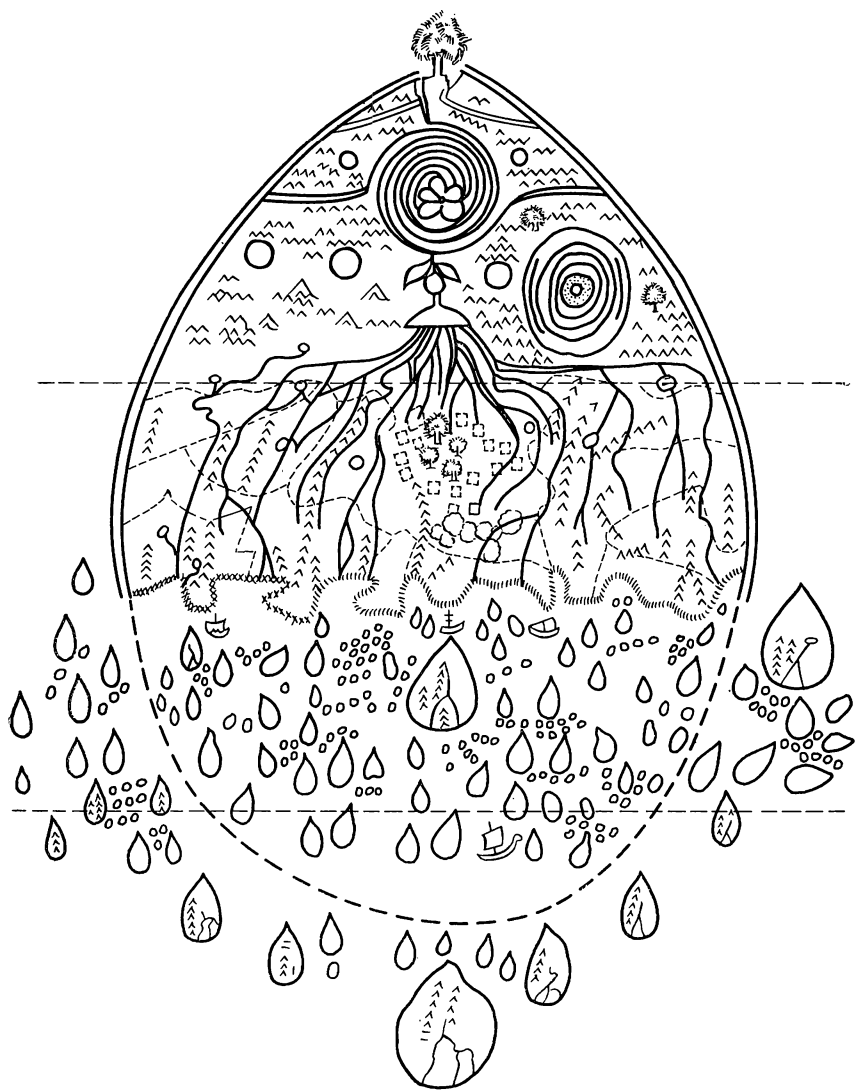


Рис. 17. Замбудэк — вселенная по ранним представлениям бирманцев

находим у бирманцев уже в ранние периоды их письменной истории. Еще в летописях, например в «Махаязавин», имеется указание на Могадку, область Сакиев и другие земли, на которых обитали предки бирманцев до их движения на восток и к югу. Стоит подчеркнуть, что в бирманских преданиях в отличие от преданий многих соседних народов нет проповеди их исключительности. Бирманцы — это «только один народ из обитающих во вселенной». Нельзя не отметить также несомненного отпечатка позднейших буддийских наслоений на ранние космогонические и географические представления бирманцев. Рис. 17 передает облик лишь той части вселенной, которая, по представлениям бирманцев, была заселена людьми [цит. по 193, 2].

По представлениям бирманцев, Лаука (санскр. Лока) — вселенная — состоит из четырех больших островов, примерно одинаковых по конфигурации и размерам, которые морем соединены с сотнями мелких островов. Лишь один из больших островов — Замбудэк — населен человеческими существами. Он самый «нижний» (т. е. южный) во вселенной. На северной его окраине (границе?) вздымается гряда высочайших гор, за которыми лежит «Неизвестное». На самой границе гор растет священное дерево Замбу. На высокогорном плато и ниже, в предгорьях, размещены семь озер. Главное и самое верхнее озеро — Анаудат. Оно питает все реки Замбудэка. И в нем растет священный лотос. На восток от озера Анаудат расположена гора драгоценностей, сокровища которой неисчислимы и неисчерпаемы — это гора Минмодаун, имеющая семь уступов. А далее к югу к предгорьям прилегает постепенно понижающаяся равнина. Она подходит к самому морю, омывающему ее с юга. В этом южном море разбросано пятьсот меньших, чем Замбудэк, и совсем небольших островов, связь с которыми люди Замбудэка осуществляют на ладьях и других судах (судя по рисунку, парусных). На Замбудэке и на прочих островах живут народы, заселившие вселенную, двигаясь с севера на юг.

При всей фантастичности этих представлений нельзя не отметить сходства острова Замбудэк ранней бирманской карты с полуостровом Индостаном, но в какой-то мере и с географическими районами самой Бирмы.

Значительно менее разработаны и обширны представления о вселенной у народов среднегорной полосы, так, например у ифугао Филиппин, столь тщательно изученные в свое время Р. Ф. Бартоном [16, 77—78]. Общее сходство в хозяйстве, формах быта у ифугао и у ряда племен острова Калимантан, известных под общим наименованием «даяки», а также нага и ва, отмечалось многими исследователями. Ифугао называют себя так, вкладывая в свой этноним смысл: «люди холмов» (от пугао — холм), а свою территорию — землю ифугао они называют пуго. Все, что принадлежит ифугао по праву первозасельщиков, а также по договору между племенами (а ранее шли

бесконечные межплеменные войны, которые были выгодны колонизаторам): горы, долины, террасированные поля, ручьи и реки — все это и есть Пуго. Над Пуго опрокинулась чаша Неба. Самая высокая гора Санто Доминго своей вершиной упирается в небо. В небе шелестит крона чудесного дерева, растущего на вершине горы. Ниже Пуго, «там, под землей», простирается «другой мир». Этот подземный мир не слишком отгорожен от Пуго: туда можно проникнуть через пещеры. Это триединое (или трехраздельное) вертикальное распределение частей вселенной.

Однако существует и горизонтальное, также троичное деление. Оно таково: среднюю зону занимает также Пуго. Поскольку селения ифугао так или иначе связаны с рекой, то и горизонтальное деление мира включает области, лежащие от Пуго вверх по реке, и области, лежащие вниз по течению реки. Верхний слой горизонтального членения мира — почетный. Хорошо двигаться и стоять лицом вверх по течению, плохо быть унесенным вниз по течению. Конечно, враги приходили к ифугао «вверх по течению реки», но, отразив набег, ифугао заставляли их отступить, и течение уносило поверженных врагов вниз по течению. Характер верхней области вертикального членения неясен. Но нижние области и подземный мир не похожи на традиционный ад, там не наказывают за прегрешения. Они скорее напоминают «печальное царство теней» древних греков.

Сходные с бирманским описанием строения мира мы имеем у некоторых народов нашей Родины. Так, описание строения вселенной в материалах по верованиям алтайцев, собранных Л. Э. Каруновской [32, 160—183], начинается с указания на трехраздельное вертикальное членение. Алтайцы признают наличие неба, «действительной земли» (а следовательно, и возможность какой-то «недействительной») и подземного мира. Судя по детальности (а значит, детали эти важны!), наиболее важна и значительна средняя область в этом трехслойном мире. «Здесь, на этой земле (Pu ger — фонетически почти полное совпадение с наименованием земли у ифугао — пуго) на высоких вершинах, в логах, реках и озерах и бок о бок с людьми в их жилище существует огромное количество духов», положительно и отрицательно воздействующих на каждодневную жизнь обитателей земли.

В центре земли, по верованиям алтайцев, возвышается гора (Aktoşon Altai съль) — резиденция предков-охотников; на вершине этой горы находится молочное озеро (Sut kel), в котором по пути в надземный мир омывается душа камлающего кама. В центре горы возносится пуп земли и неба (Ser tengere kindini). Из пупа земли из воды произрастает роскошное (богатое) дерево с золотыми ветвями и широкими листьями (Altıy byrly baj terek). Вершина этого дерева находится уже в небе-

сах. С этого дерева кам попадает в небо во время родовых жертвоприношений (Yulgen'ю) Юлгеню, главному создателю душ скота и людей (Kege Menke).

...На этой горе собираются духи — хозяева разных районов Алтая. На плоской вершине горы (Aptyrgalu altyn taş), служащей столом, они играют в кости, камешки, шашки, карты и пр. Выигрышем служат души — зародыши зверей (объекты охоты алтайцев) и скота. Уменьшение или исчезновение белки, горных козлов и пр. в каком-нибудь районе Алтая объясняется проигрышем духа — хозяина данного района душ — зародышей животных своего района духу — хозяину какого-нибудь другого района.

Здесь же обитает самый значительный дух земли (Çegi — su), которому подчинены все духи земли и который знает о всех выигрышах и проигрышах местных духов... Именно на этой горе «хранятся объекты вожеления скотоводов, души — зародыши скота, лесных животных и детей».

Духи предков алтайских сеоков живут на вершинах гор, но некоторые духи постоянно живут в юрте. Так осуществляется в верованиях алтайцев связь душ предков и духов — владельцев космических зон.

Описание неба дается значительно скупее и начинается еще в разделе сведений о земле. Вступлением к описанию неба служит фраза: «Линия, проходящая над небесным сводом, отделяет область неба от действительной земли». Следовательно, нижняя область неба под небосводом и принадлежит земле. «В центре неба возвышается красная гора (9-й слой), залитая солнечным светом — резиденция высшего духа Kege Menke Adaz — творца неба и земли и главы всех светлых Yulgen'ей, духа с молнией». Но в целом пантеон духов неба меньше, и они более враждебны, чем духи земли.

Вновь довольно детально описывается нижний (по Л. Э. Каруновской) подземный мир, куда попадают через щель в специальной двери. Там нет солнца и луны; там царит сумрак. Но горы и воды есть и там. До нижних слоев этого мира достигают, скользнув по столбу вниз и затем пробравшись через щель в камне. Все миры имеют по девять слоев, но часть слоев верхнего (небесного) и нижнего миров лежат в пределах «действительной земли». В «светлых мирах» земли и неба на вершинах главных гор растет по одному чудесному дереву.

Представляется справедливым предположение С. П. Толстова о том, что на «теоретические построения» (т. е. абстрактные композиции) верований Южной Сибири значительное влияние оказал буддизм, который выступает здесь в опосредованном виде, в «ламаистской переработке». Специфика буддийских построений более отчетливо прослеживается в странах, где и сейчас буддизм остается господствующей религией и где буддийские представления ассимилируются местными религиозны-

ми системами. Большой интерес при сопоставлении представляет трехраздельная вселенная даяков острова Калимантан (Индонезия). Мы живем, говорят даяки, на нашей земле, но есть три мира кроме нее. Представление об аде у коренного населения острова Калимантан — явление позднее; у многих групп даяков оно вообще отсутствует. Традиционное представление о строении вселенной и соотношении миров у них в общих чертах таково.

1. Существует околоземное пространство (Л. В. Никулина называет его подземным, но оно принадлежит самому главному божеству даяков Пуланг Гане — божеству земледелия и урожая, т. е. ни в коей мере не ограниченному рамками подземного царства). На нашей земле, но на самом ее краю, расположено царство божества удачи Анту Туа Сегангга Гунонга (по выражению даяков, «на краю воды» — ке гасик).

2. В небе, за облаками расположен край вещей птиц и самого Сенгаланг Буронга — божества войны (по мнению Л. В. Никулиной, это коршун, но, судя по совокупности материалов по зарубежной Азии, нам представляется, что это кречет, сокол или даже орел). Все пространство под небом населено духами.

3. Особенно нечетко представление о месте нахождения миров, в которых обитают души предков. По-видимому, это представление складывалось на протяжении веков и под влиянием контактов с другими народами, которые появлялись на острове в различное время, что сказалось на местоположении и на характеристике царства умерших. Оно как бы поднялось над нашей землей, и ведут туда теперь уже две лестницы: сначала большая лестница, конец которой «вкопан в корни бамбука аур туланг, а затем та лестница, которая опирается на ствол лимона и сделана из дерева руан. Только поднявшись по этим лестницам, душа попадает в длинный дом в стране своих предков» [54а, 39].

Но путь туда труден. Он идет сначала вверх по течению рек «нашей земли» к Пинту Танах (Двери земли), отделяющей наш мир от мира духов. Затем мимо холмов; их девять, и число их вершин нарастает от одной, готовой проткнуть небосвод, до девяти. Эта часть путешествия кончается у реки «последнего омовения» — Мандай. На лодке душа умершего проплывает мимо нескольких дверей — из сухих листьев, из громадных корней, из навоза, из красной глины и из комьев земли. За каждой из дверей лежит особый мир. «Душа умершего [на лодке] в сопровождении двух других лодок, управляемых духами смерти, проплывает мимо разных миров и чудесных земель, каждая из которых отведена для разных категорий умерших» [54а, 36—37].

Своеобразие мировоззрения даяков в том, что в этих представлениях сохраняется переходный момент: представление о

земле предков, где ушедшие с нашей земли группируются не по их заслугам или проступкам, но по роду смерти. Есть «земля, где обитают души храбрых и обезглавленных воинов»; это самая унылая и бесперспективная, выражаясь нашим языком, область: ведь вернуться на «нашу землю» может только тот, кто покинул ее целым или хотя бы не потеряв существенно важных органов. Далее островки с пальмами, на которых обитают души «скрывшихся любовников» [54а, 37], т. е. преступивших табу на «кровосмесительное соединение» и погибших. Затем обиталище утонувших. Особое место для съеденных крокодилом, а за ним — площадка погибших на охоте. Около диких каучуконосов — место обитания заблудившихся в джунглях и умерших от голода. Есть место для погибших «по глупости», попавших в свои ловушки для кабанов. В узкой и плоской долине обитают «души людей, отравившихся грибами», а для душ людей, отравившихся тубой при ловле рыбы, место выделено отдельно. Души женщин, умерших при родах, обитают у подножия горы, поросшей хлебным деревом. И там лежат во множестве разбитые сердца (так поэтично выражена скорбь мужей). Особое место в камышах, где слышны странные звуки «бутылки с амулетами», отведено для женщин и мужчин, умерших молодыми. И только после них начинается земля умерших естественной смертью. Еще до последнего купания душа усопшего встречает островки с пальмами, принадлежащие знатному воину (тому или другому сородичу усопшего): право собственности сохраняется в тех мирах [54а, 38]. Далее следует указание на омовение перед окончательным уходом в мир своих предков. Упоминается грусть души при прощании с провожатыми, получение амулета, чтобы не заболела проводница души по возвращении на землю. Ее болезнь затруднила бы возврат умершего на нашу землю.

Как видим, все известно очень детально. Но так и нет указания, где же все-таки расположена обитель предков.

Очевидно, строение вселенной в представлениях жителей Калимантана и у алтайцев имеет сходные черты. Столь же сложно, но менее четко представление о вселенной у народов предгорий. Например, большой интерес вызывает представление о вселенной у народа мыонг. Народность мыонг (или муонг) — «старший брат народа вьет», как называли ее многие исследователи, несмотря на генетическую близость к вьет, очень своеобразна. Ко времени победы Августовской революции и провозглашения ДРВ общество мыонг было раннеклассовым. Соответственно этому классовая структура религиозных представлений была не слишком стабильна.

Исследователь этнографии мыонгов — вьетнамский ученый Нгуен Ту Чи видит в религиозной картине мира мыонгов результат процесса аккультурации их под влиянием южнокитайских форм даосизма. В работе «Очерки (этнографии) мыонг»

[169а, 129—132] он пишет: «Как и у других (этнических) общностей во Вьетнаме, как и везде (в мире), традиционная религиозная вселенная (мыонгов) трехслойна. Это означает, что миры, ее составляющие, расположены на трех различных (вертикальных) уровнях. Срединный слой — Муонг-Пуа (Muong Pua), что означает дословно равнинная земля; она представлена нашим земным миром, в котором мы живем. Над ним распростерлась Муонг К'лои (Muong K'loi) — Небесная зона, в которой абсолютным монархом является Небесный владыка — Буа К'лои (Bua K'loi). А при нем имеется канцелярия и чиновничий аппарат, как и в феодальном обществе мыонгских уделов (ланг), который состоит из духов, исполняющих различного рода обязанности в канцелярии небесного короля Кэм (Kem)». Далее приводится традиционное членение вселенной у мыонгов (см. рис. 18).

«Во главе всех кэм стоит Оонг Чам Кхо (Oong Cham Kho), регистратор, который заносит в небесный журнал сведения и приговор своего короля относительно каждой души, живущей на земле. «Влияние даосизма, — пишет Нгуен Ту Чи, — здесь явно ощутимо. Буа К'лои не кто иной, как Яшмовый император (Юй Хуан. — Г. С.), а кэм — это исполнители его воли. Оонг Чам Кхо — это даосистский Нам Дао (Южный Провожатый) — регистратор, который исполняет при Дворе Яшмового Императора те же функции, что регистратор в мыонгском Верхнем мире. Этот факт аккультурации особенно поражает, когда мы доходим до Нижнего мира, о котором вновь преобладают мифические данные» [169а, 122].

Нижняя вселенная мыонгов фактически состоит из двух миров. Один из них расстилается под землей. Это Муонг Пуа Тин (Muong Pua Tin) — Мир нижней равнины. Другой подземный мир — Муонг Буа Кху (Muong Bua Khu) — Мир, который находится под властью короля Кху. Этот мир расположен прямо под земными водами, король Кху — это Большой, увенчанный гривой змей. Он может принимать облик человека и появляться на нашей земле. Появляясь в нашем мире, он иногда берет в жены земную женщину. И пока он находится в «превращенном состоянии» (т. е. в том, в которое он попал в результате обращения в человека), он сохраняет и «первую сущность». Но стоит ему заснуть или быть убитым (т. е. утратить контроль над собой), он вновь возвращается в «основное состояние» и принимает свою «основную сущность» — облик змея. Так своеобразно в мифе мыонгов интерпретируются взаимоотношения людей и животных и вера в возможность реинкарнации.

Однако из материалов «Очерков» видно, что связь между тремя мирами осуществляется не только божествами и духами. Наиболее частый «невольный связной» — это душа усопшего человека. По верованиям мыонгов, душа умершего должна по-

явиться в чертогах Небесного короля, чтобы выслушать заключение Небесного владыки о своей дальнейшей судьбе. Ее судьба предрешена, и ни молитвы, ни чьи-то поступки или заступничество не могут изменить ее доли. Вместе с тем ей не грозят муки ни на земле, ни под землей. И вообще нет уверенности, что то, что душе предопределено, сбудется, поскольку нет легенд о воздаянии или возмездии. Непрочно ассимилированные, привносные верования, видимо, запечатлены поверхностно. Это подтверждается даже наличием представлений о горизонтально разделяемой вселенной, более популярных, чем «преддаосская» (по мнению Нгуен Ту Чи) версия.

Распространенное в народе представление о вселенной у мыонгов более простое. Вселенная состоит из нашего мира и его копии — мира теней. Наш мир, мир живых — Муонг Мол (Muong Mol), мир людей — это мир радости, солнца, света. Другой, тот мир — Муонг Ма (Muong Ma) — мир духов, или Муонг Тхой (Muong Thoi), — мир тьмы, обитель мрака. При наличии двух таких плохо сопоставимых вселенных душе усопшего трудно найти свой путь к обители, где она, как верят мыонги, останется на долгое время. Для того чтобы помочь ей добраться до обители, у мыонгов имеется специальный наставник Бо Мо (дословно Отец Шаман), который «наставляет душу» на дальний путь, исполняя погребальные песнопения. Имеется два типа таких песен-литаний: поясняющая и направляющая песни, как правило, связанные с погребальными обрядами. Поясняющая литания — это, по существу, не столько песнопение, сколько исполнение в магических целях этнологических мифов. Прежде всего рассказ о том, что и как делали предки мыонгов после потопа. В самой главной поясняющей песне рассказывается о создании неба и земли, т. е. это космогонический миф мыонгов. В направляющей песне Бо Мо «учит душу», как ей преодолеть три важнейших этапа на пути в обитель тьмы; путь в небесные чертоги для прослушания приговора Короля небес; путь в обитель тьмы, чтобы отдать дань почтения тем, кто ушел до нее, т. е. предкам, и путь обратно в свое селение, последнее прощание с живыми, после которого душа надолго отбывает в иной мир [169а, с. 132]. Обращает на себя внимание, что путь в обитель тьмы идет вторым этапом, и куда проследует душа далее — не слишком ясно. Возможно, у мыонгов еще не совсем отторгнуто воспоминание о месте обитания ближайших предков, об их своеобразном тотемном центре.

Самое простое описание строения вселенной у мыонгов гаров, у которых, как и у многих обитателей высокогорных плато, по существу, нет ее «вертикального членения». Для них важнее всего оказалось представление о наличии кроме своей земли областей, лежащих вверх и вниз по течению «Большой реки», куда шаманы прогоняют всякую нечисть (духов насильствен-

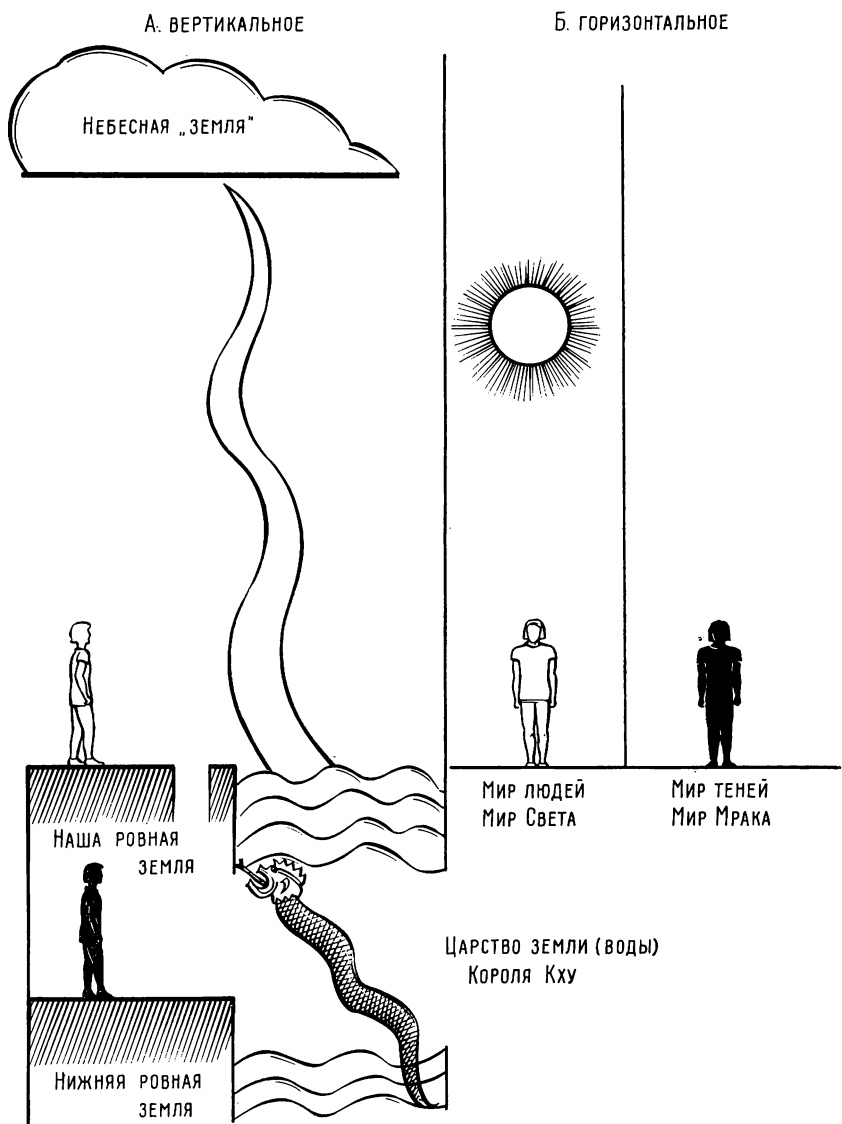


Рис. 18. Традиционное членение вселенной у мыонгов

ной смерти, духов болезней, тьakov и т. п.). А душа покойного, «нормально оставившая тело», идет не так уж далеко и не столь уж глубоко (мне даже кажется, что представление о расположении в земле обители душ — явление сравнительно недавнее), она обитает почти на земле живых. Там же обитают и души предков, и они могут общаться с потомками, могут слышать их и даже иногда видеть их. Контакт этот не должен быть увиден или услышан с неба. В небо взвывается воздушный змей — дозорный земли, который в обрядности мнongов играет и в наши дни примечательную роль. Конечно, это проявляется более всего в ходе праздничной обрядности. Но и в случайных молениях мнong гаров постоянно звучат слова:

Пусть змей воздушный без помех взвывается
или: Пусть не прервется связь его с Землею! [35а, 52].
Я созвал всех вас есть мясо, пить спиртное
и вместе вести беседу;

Пусть не прервется нить,
Пусть же не лопнет шнур,
Пусть не закрутится, взвиваясь, змей воздушный!
[35а, 57]

Запуск воздушного змея фактически может и не производиться (в наши дни так чаще всего и бывает): произнесение «сакральной» формулы играет роль оберега от всякой нечисти, которая обитает в небе и только и ждет случая, чтобы проникнуть в мир живых и нарушить правильный ход жизни.

В статье о воздушном змее — народном развлечении бирманцев — мы уже упоминали, что это — отголосок некогда серьезного и важного обрядового действия [71а, 188—195]. Змей японский — токо и фигурный китайский — чжи юань и по названию и по форме (бирманский змей только по названию — сакку сунь) — сокол, образ которого (вариант коршуна или ястреба) в народных верованиях четко воспринимался как защитник от нечисти. Изображения сокола (как пишет академик В. М. Алексеев [9], «сокола, разрывающего бесов») постоянно используются в наши дни в лубочных картинах и других предметах изобразительного искусства. У многих народов Индокитая и островной Юго-Восточной Азии воздушный змей-сокол выполняет две функции: защитника от злых сил и разведчика, наблюдающего за «перемещениями» враждебных человеку существ в небесах.

Представление о небесах в философских построениях и религиозных воззрениях населения стран Азии очень различно и претерпело значительные изменения в ходе развития самих народов. Лишь немногие из народов Восточной и Юго-Восточной Азии почитают небо как благостное начало, как верховное всеведущее и всенаправляющее Великое Нечто. Даже в древнем и средневековом Китае, где «император» почитался как Сын

Неба, правящий по его (Неба) велению и доверию, не раз предметом дискуссий был ответ «самого Учителя (Куи-цзы) ученику его Цзы-гуну: „А разве Небо говорит? Четыре сезона идут своей чередой. Сотни вещей рождаются. Но разве Небо отвечает чем-либо?“» (запись в «Лунь-юе»). Бесстрастие Неба, самими же конфуцианцами возведенного в ранг Верховного Правителя, выражено и термином Тай Кун (Великая пустота), воспринятом и распространенном в канонической литературе вьетнамцев и других соседних народов. Большинство же народов Юго-Восточной Азии, а в древности и китайцы, и другие народы Восточной Азии, воспринимали небо в более конкретном облике, во многом близком к библейскому. Напомню, что христианская Библия [21] начинается с картины сотворения мира: «И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью... [Бытие, гл. I, § 7]... И назвал Бог твердь Небом... [§ 8]... И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом в одно место, и да явится суша [§ 9]. И назвал Бог сушу Землею... [§ 10]». И далее: «И создал Бог два светила великие: светило большее для управления днем, и светило меньшее для управления ночью, и звезды [§ 16], и поставил Бог их на тверди небесной, чтобы светить на Землю» [§ 17]. Напомню также, что «твердь Неба» в Библии — это отнюдь не образное выражение. В книге Иова говорится: «...Распростер Небеса, твердые, как литое зеркало (т. е. как бронзовое зеркало, распространенное на рубеже нашей эры в Египте и на Ближнем Востоке)» [гл. 37, § 18].

Абсолютная и недвусмысленная твердь небесная рисуется в китайском мифе о прародительнице Нюйве (часто воспринимаемой как синоним самой природы), которая залатала Небо, покосившееся после того, как буйный Гун-гун ударился головой об одну из «четырех опор Неба» и сломал ее. Нюй-ва собрала камни четырех (по поздней версии — пяти) цветов, расплавила их и заделала свод небесный [89, 62—63]. В отличие от Библии в мифах и культовых построениях народов Юго-Восточной Азии светила не прикреплены к тверди небесной. Светила и звезды выступают в человекообразном облике. Иногда луна выступает в облике Матери, а солнце (их несколько, до десяти) в облике ее детей (ср. китайский миф о десяти расшавшихся солнцах и могучем стрелке И). Известны случаи трансформации образа. Так, японский ученый Тарио Обаяси показал, что богиня солнца (и «прародительница японских императоров») Аматерасу ранее выступала как божество луны.

Антропоморфны и другие планеты, звезды, кометы и т. д. Позднее возникает представление, что светила и небесные тела — это отдельные обитаемые миры, сравнительно легко доступные с земли. В китайском первом «Своде знаний о горах и морях» («Шань-хай цзине») сохранена мысль, что отделение небес от земли шло постепенно и совершилось сравнительно

недавно. Существовали, дескать, «горы, с которых перескакивают на небеса».

Фея Чан Э (божество луны и сама луна в народных верованиях), по известному мифу, украла у мужа чудодейственную пилюлю бессмертия и вознеслась на луну. В мифах народов Юго-Восточного Китая и ряда островов Тихого океана на луну или на солнце можно «влезть» по чудесному дереву (на Новой Гвинее это волшебная пальма [51, 56]) или по специальной лестнице. Такое представление широко распространено в канонических книгах народов мира. Так, в христианских канонических книгах лестницу в небо, которой могли пользоваться сначала только Бог, ангелы и праведники, строили (или создавали) неоднократно. Позднее по лестнице могли взбираться только ангелы.

Небеса, на которые перескакивали с земли, уже нечто другое, чем твердь Свода небесного. Это пространство, заполненное студенистой массой эфира, в котором свободно плавают («воздухоплавание» — это и полет и плавание) духи и божеества сами по себе, на ездовых животных или на облаках. Погребальная песнь (сабак) даяков острова Калимантан завершается словами:

«Вверх по лестнице, держась рукой за бамбуковые перила... Вот и общественная веранда с красивыми циновками сана джава (дословно короткая квадратная циновка из соломы проса — древнейшего злака Азии. — Г. С.), семейная комната с множеством ценных кувшинов. Все вверх и вверх по лестнице, конец которой вкопан в корни (надо: укреплен у корневища. — Г. С.) бамбука аур туланг. Затем лестница из дерева руан (примечательно, что имя этого дерева звучит почти так же, как руанг — наименование лодки-долбленки. — Г. С.), упирающаяся в ствол известного дерева ранган с такими же белыми шипами, как на ручных браслетах из раковин» [54а, 39]. И далее душу умершего в сопровождении духов подводят к лестнице длинного дома и провожают к общественной веранде. Около «его комнаты» его приглашают сесть на циновку [54а, 39].

Автор цитируемой статьи (Л. В. Никулина) увлеклась изложением сабака и показала что не душу, а самого усопшего приглашают сесть, и уже сама лемамбанг, рассказывавшая сабак, а не душа лемамбанга возвращается на землю.

Чем конкретнее представление о небесах, чем ярче представление об их обитателях, тем враждебнее кажется верхний мир, тем подозрительнее отношение к нему

В мифах народов Азии о происхождении мира (вселенной) в основном варьируется один и тот же вариант — происхождение вселенной из яйца. Твердь небесная представлена скорлупой, земля — желтком, небеса — белковой, хаотически устроенной желеобразной массой. Древнейшие мифы о сверхъестест-

венной птице, которая отложила это яйцо, почти полностью забыты (лишь фрагменты их обнаруживаются в мифах чинов, бирманцев и др.). Роль птицы снижена до участия в процессе рождения человека. Птица-прародительница присутствует в мифах бирманцев, чинов, вьетов, ряда «христианизированных» народов Филиппин, древнекитайского народа шан и т. д. Но и здесь пытливая мысль комментаторов (а равно и жрецов государственной религии) идет по линии частного снижения образа. Птица уже не сама «рождает народ»; необходимо чрево женщины, преобразующее «чудесное рождение». Так, слова древнего Свода песен («Шицзина»): «Неба велением Пурпурная птица Долу спустилась, и шанов она породила» [IV, V, 3] комментируются так: «Ласточка отложила яйцо; женщина же Цзян-ди из рода Э проглотила это яйцо и понесла. В положенный срок рожден был предок народа Шан».

Пурпурная птица, известная как тотем у ряда народов Юго-Восточной Азии, куда более популярная как фольклорный и культовый образ, чем аморфное Небо, вытеснена из области космогонии. И даже в антропогенезе ей отведена скромная роль зачинателя процесса. Во вселенной, порожденной из яйца (или представляемой в виде яйца), нет подземного царства. Попытка разобраться в причинах такого «пренебрежения» к этой области вселенной, на существовании которой строилось едва ли не все вероучение средневекового христианства (учение о каре, об адских муках и т. п.), привела к мысли о значительно более позднем возникновении идеи ада. Верования мнонг гаров, ва и палаун, горных народов Лаоса дают основания говорить не о подземном царстве, а об «околоземной» обители. Даже в христианском учении о подземном царстве мрака имеется примечательная неточность: кроме ада (и «чистилища», место которого локализовало не слишком четко) в подземной обители имеется еще лимбус, который католической церковью сохранен как «лоно Авраамово» для обитания душ ветхозаветных праведников (а также детей родителей благочестивых христиан, умерших до принятия крещения). Известно также, что у скандинавов эпохи саг почетное место в представлениях о загробной жизни занимала Валгалла, где обитали души воинов, пировавших у Водана (Одина) и услаждавшихся Валькириями. В аду же обитали все остальные.

У древних греков до Троянской войны бытовало представление о блаженном бытии усопших героев в подземной обители, девять раз омываемой Стиксом. Лишь павшие в троянской войне герои оказались в «печальном Царстве теней». Но характер и происхождение этого «царства» не исследованы.

Представление о подземном мире (или мирах) как «околоземном» близко к вере в обитель предков, восходящей к вере в наличие тотемных центров. «Тот, другой мир» расположен неподалеку от «нашего мира». Души или двойники душ «жи-

вут там, как в нашем мире». Обычаи и традиционные обряды соблюдаются там более строго. Иногда (вероятно, когда приходит на ум мысль о множестве ушедших поколений и «малом числе возвратившихся в наш мир») «тот мир» представляется микромиром. Так, у мыонгов бытует представление, что «там все, как у нас, только помельче». Информатор уверял Нгуен Ту Чи, что буйвол там величиной с собаку, свайный дом — величиной с шалаш [169а, 130]. Жизнь там согрета надеждой на возвращение в наш мир.

Мнонг гары так представляют себе разницу между путями умершего и самоубийцы: «В случае естественной смерти колдуны с кладбища пожирают тело покойного, и его душа отправляется в подземные миры, чтобы встретиться с душами матерей и отцов там, под землей. Но если человек умирает насильственной смертью, дух-бриенг пожирает его тело, а душу уносит на небо и женит на одной из своих дочерей, отчего душа умершего сама становится бриенгом. Тогда-то родственники усопшего умерщвляют собаку, свинью, кошку, курицу, и бриенги (за это жертвоприношение. — Г. С.) отпускают душу, которая и возвращается в подземные миры. Души убитых жертвенных животных находят дочь бриенга, ставшую женой души покойного, и добиваются того, чтобы она позволила мужу вернуться в подземные миры, где душа бриенга становится душой человека...

В тот вечер, когда Тианг (вскоре покончивший с собой, и душа его стала бриенгом. — Г. С.) вращал кувшин у нас над головой, — добавил Танг, — я заметил, что он уже съеден бриенгом. Его душу съел бриенг-радуга, находившийся [там вдали] на горизонте» [35а, 115, 116]. Небеса здесь вновь предстают как явно враждебная обитель, в которой обитают враги человека. Радуга — страшный предвестник грядущего несчастья.

Наоборот, подземные миры (или околосмертные обители) — благоприятное место пребывания души человека среди душ его отцов и матерей. Только там он возвращается к привычному ходу вещей и может надеяться на повторное появление «здесь, на нашей земле». И порой право на скорый возврат к душам отцов и матерей (у мнонг гаров наоборот: матерей и отцов — такой порядок правильнее отражал традицию их материнско-правовых отношений) надо было заслужить прежней жизнью и формой смерти.

Еще менее оформлены (пожалуй, даже вне системы) представления о вселенной у полуоседлых семангов п-ова Малакка. По одной из легенд семангов, зафиксированной Р.-Ф. Бартоном, после отделения «верха» от «низа» навозный жук — Тахэум принес землю снизу в виде комка особого вида (самородной) пыли, который стал расти. Пришлось медведю — Кавану — утапывать его, иначе он дорос бы до свода неба. Кроме этого этиологического мифа отношение к космосу связы-

вается в отдельных элементах верований семангов. Среди наиболее почитаемых духов у семангов значится Карей (Почтенный Гром). Считается, что жена Грома, Маной, — это обитательница нашей земли, по-видимому, земная женщина. Семанги думают, что Гром очень обидчив. Обращаться к нему можно только почтительно. Как и филиппинские негрито — ати, семанги обращаются так: «Старик Гром» или «Отец Гром». Если гром сердится и раскаты грома звучат над самыми хижинами стоянки семангов, женщины выбегают из хижин с ножами и бамбуковыми трубками с водой; надрезая ноги, женщины собирают кровь в трубки, и «кровь земли» (воду), смешанную со своей кровью, выплескивают «навстречу грому». При этом они кричат: «Уходи, уходи!» А если раскаты грома продолжают, то выбегают и мужчины, которые проделывают то же самое (рукопись Р.-Ф. Бартона «Семанги», хранящаяся в ЛОИЭ) ¹⁶.

Вероятнее, на наш взгляд, это попытка магического самооборонного действия с помощью такого мощного и чудодейственного средства, как кровь. Ряд исследователей (например, Эванс [126]) считают, что космические духи — не более чем обожествленные предки. Но и это мнение, не отрицая факта страха перед «враждебной обителью неба» и злокозненными ее жителями, лишь возвращает нас к истокам осмысления космогонии — к верованиям и представлениям об обители предков (тотемному центру?).

В представлениях о строении мира немалую роль играет у народов Восточной и Юго-Восточной Азии двойственное восприятие земли (как и неба). Земля предстает не только как «наша земля» (наша этническая территория и наш мир вообще), но и как «рождающая земля», как самородная почва. По древнекитайскому мифу известно, что существует идеал земледельца — саморазрастающаяся, увеличивающаяся в пространстве, плодородная земля. Именно поэтому нет у хань и мифа о Прометее, принесшем людям огонь, т. е. он есть, но факт преподания искусства высекать огонь (или добывать его трением или фокусированием пучка лучей, отражаемых вогнутым зеркалом) не столь уж значителен в истории культуры хань. А это, в свою очередь, казалось проще всего объяснить существованием у хань в период создания «мифа о земле» (фактически легенды) развитого, чуть ли не пашенного земледелия.

Но вот наличие мифа о «земле, растущей до неба» (по Р.-Ф. Бартону) у полуоседлых семангов заставляет искать бо-

¹⁶ Имеется и другое объяснение этого обычая семангов: муж Гром, «бывает, не находит свою жену в их жилище в назначенный час» и, как всякий ревнивый муж, грохочет от неудовольствия, разыскивая ее. Женщины же выбегают и показывают, что они не она. А мужчины, — что это их жены, а не Грома.

лее древние истоки этого мифа. В космологических и космогонических представлениях народов Восточной и Юго-Восточной Азии особое место принадлежит верованиям, связанным с убежденностью в том, что планеты и звезды могут влиять и влияют на повседневную жизнь человечества в целом (часто это понятие равнозначно понятию «весь мой народ» и его соседи) и даже отдельного человека. С последним представлением связано составление личных гороскопов, столь распространенных до наших дней у народов Бирмы, Лаоса, Таиланда и др. С этим влиянием связываются календарь празднеств и календарь работ, проведение «предохранительных» мероприятий и многое другое. Очень часто в верованиях космологического типа присутствует олицетворение отдельных звезд и планет.

Наиболее явно это проявляется в пантеоне хань, вьет и других народов, где божеством долголетия служит Шоу Син. Его китайское имя (в иероглифической записи) означает буквально «Звезда долголетия». Но иконографически канонизированный его облик (с гиперболически вытянутым черепом) столь напоминает основной символ Шивы — лингам, что в персике, который держит Шоу Син в левой руке, без труда опознается второй компонент пары ктеического культа, которому божество долголетия и обязано происхождением не только в народных верованиях. Здесь уместно напомнить строки «Шицзина»:

А как же продление [твое лично и твоего рода] сулю
тебе я?

— Тебя им одарит супруга твоя!

Тебя им одарит супруга твоя,

А следом у внуков пойдут сыновья [III, II, 3].

Примером ярко выраженного «производственного значения» веры в благотворное влияние звезд может служить информация Фримэна о земледелии ибанов острова Калимантан. «Начало сельскохозяйственного года у ибанов устанавливается в сумерки [того вечера], когда поднимаются в небе Плеяды. С выращиванием риса связываются у ибанов три созвездия: бинтанг баньяк — Плеяды, бинтанг тига (дословно: созвездие Троицы) — Орион и бинтанг тагконг передах — Сириус. Плеядам отдается особое предпочтение. Ибаны обосновывают его тем, что в „звездных сказаниях“ имеется миф, в котором говорится, как в древние времена человек по имени Раджа Тиндит стал мужем одной из звезд созвездия Плеяды, и именно она поведала ему секрет выращивания жизнетворящего падди (риса). И ее правила обработки поля и выращивания риса соблюдаются поныне. Вкратце они таковы: когда Плеяды показываются впервые над горизонтом (тиси лангит), время (днин ари) начинать обряд манггол, т. е. прочесть моление и на-

чать расчистку ритуального центра будущего главного поля. В наши дни это действие падает примерно на начало июня; когда Плеяды стоят в зените (прабонг лангит), то незадолго до приближения сумерек наступает время тугаль (дословно: колом делать ямки) — готовить и проводить первый посев риса; но благоприятно и любое время между этим и появлением в зените в сумерках Ориона (в наши дни Плеяды достигают зенита примерно к 31 августа, а Орион — к 26 сентября. — Г. С.); и на случай, если пожар в поле в обычное время из-за дождливой погоды провести нельзя, то посев может быть произведен и позже, но не после того, как Сириус пройдет зенит (ньяу ари прабонг лангит), потому что тогда рис обычно не вызревает» [127а, 40]. Далее автор дает примечание: «Ибанский фольклор о звездах очень древний. Положение звезд меняется. Цикл изменений охватывает, по-видимому, 26 000 лет. Так, 2000 лет назад звезды занимали указанное положение у ибанов на месяц раньше, а 13 000 — на полгода». Оценивая свой «звездный календарь», информатор Фримэна выразился так: «Если не будет звезд — мы, ибаны, пропадем: не будем знать, когда и что растить. Мы живем по звездам!» — сказал тунгку туаи румах Моджонг (Enti nadai bintangtesat ati kami Iban, enda nemu maia nugal, kami idun ari bin tang)».

Говоря о верованиях, связанных с представлением о влиянии отдельных планет на повседневную жизнь общины или отдельного человека, надо отличать, так сказать, «чисто народные» представления и ставшие обиходными «книжные истины», пришедшие в быт через астрологию, которая в странах Индокитая получила значительное развитие. И если первые, широко известные по публикациям о знаниях и навыках населения сельских общин, действительно были связаны прежде всего с календарем сельскохозяйственных работ, то вторые, более распространенные среди городского населения, часто отражают «брахманистскую традицию». Вероятно, что и распространение этих представлений шло через «кхмерские установления», восходящие еще ко времени, когда весь юг материковой Юго-Восточной Азии (а также часть островной ее половины) находился в зоне влияния средневековой Кхмерской империи и связанных с нею монских и яванских царств). Здесь мы встречаемся с таким фактом, когда семь дней недели связываются с «традиционным набором планет» [172б, 12]: воскресенье по-кхмерски — день Солнца; понедельник — день Луны; вторник — день Марса; среда — день Меркурия; четверг — день Юпитера; пятница — день Венеры; суббота — день Сатурна.

Такой же порядок принят и у бирманцев, но их неделя хранит более древние черты, связанные с особо благожелательным значением числа «девять». Особое культовое значение

этого числа у кхмеров. Добавим, что у древних вьет и мнонгов, у тхай, у древних хань число девять также свято. (У хань, например, нормативный комплекс из восьми божеств, восьми бессмертных и др. «усилен» добавлением девятого — Шоу Сина, и даосская группа «восемь бессмертных» состоит фактически из девяти персонажей.) Предки бирманцев (мямма), сохранившие множество черт своей северной культуры, передали потомкам «девятиричный» календарь. Но как его совместить с семидневной неделей? На помощь приходит индуистская (брахманистская) «традиция», в астрологических таблицах которой имеются два дополнительных компонента: Раху и Кэту (в бирманской огласовке Катэ). В семидневный календарь они входят таким образом, что воскресное утро (до полудня) идет под знаком Катэ [143, 11—19], но в среду до полудня день идет «под влиянием» Меркурия, как и у кхмеров, а после полудня — под знаком Раху. То, что изменение бирманского календаря — явление сравнительно недавнее, следует из того, что набор священных животных, соответствующий планетам и дням у бирманцев, не содержит в своем составе дополнительных единиц: на воскресенье весь день отдан под влияние мифической птицы Галон, или Каравэйк (бирманская огласовка имени Гаруда), а в среду Меркурию соответствует слон с клыками, тогда как послеполуденному Раху придан слон без клыков.

В религиозной обрядности древних времен у многих народов фигурировал культ Млечного Пути. До наших дней этот культ дошел лишь фрагментарно. Представление о Млечном Пути как некоей разделяющей черте сохранилось в мифологии едва ли не всех народов Юго-Восточной Азии. Например, в фольклоре народов Индокитая в наиболее четко оформленном виде он сохранился через ханьский миф (или, точнее, через легенду народов Южного Китая и севера Индокитая) о ткачихе и волопасе. В песенном и танцевальном фольклоре населения Сингапура сохранился миф в более древнем виде: поперек небесной реки в день свидания разделенных по злой воле небесного владыки влюбленных создается живой мост, по которому ткачиха перебегает на время к пастуху; этот живой мост составляют слетевшиеся к берегам реки птицы, у хань — «птица радости» (сорока — си цяо, а слово си созвучно, омофонично слову си — радость), а у сингапурских китайцев — это орлы или соколы (защитники людей от всякой нечисти).

МЕСТНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ СИСТЕМЫ. РЕЛИГИОЗНАЯ ПРАКТИКА

Глава I

МЕСТНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ СИСТЕМЫ

Мерой религиозности населения стран Юго-Восточной Азии чаще всего, по традиции, считается распространение у изучаемого народа мировых религий: только эти религиозные системы и считаются в западноевропейской философии и религиоведении показателем развития той или иной религиозной идеологии. Одной из причин такого подхода можно считать путаницу и разноречивость в терминологии религиоведов, путаницу, сохранившуюся до сих пор даже при определении основных понятий.

Автор этой книги придерживается той точки зрения, что религия — это сумма всех верований, а основной чертой религиозной идеологии является вера в сверхъестественное. Однако необходимо выделение в процессе эволюции религиозной идеологии, религии в целом, двух качественно различных этапов: периода бытования верований (комплекса или суммы верований) и эпохи создания и функционирования развитых религиозных систем. Первый этап — время развития и бытования родовых и племенных культов — соответствует доклассовому обществу, родо-племенному строю. Второй — развитие национальных и мировых религий — характерен для классового общества и как анахронизм (хотя и очень действенный в странах Востока) сохраняется некоторое время при социализме.

Религиозная система как идеология характеризуется некоторыми чертами, которые в совокупности и позволяют квалифицировать ее как качественно новое явление по сравнению с более ранними верованиями. Такими чертами являются прежде всего: наличие храма, формирование иерархии священнослужителей, наличие иерархического же (соответственно «земной власти») пантеона и наличие письменно или хотя бы устно закрепленного канона. Поразительно устойчивые местные верования не всегда складываются в четко оформленные религиозные системы. Но, и это следует подчеркнуть, от этого не зависит их социальная значимость для данного общества, их

положительная, объективно, или отрицательная характеристика. В данном случае важно лишь отметить степень развитости, разработанности явления, т. е. религиозной системы, как такового.

Выше нами приведены примеры наиболее распространенных местных религиозных систем. Вероятно, можно разделить все местные религиозные системы народов Восточной и Юго-Восточной Азии на две основные группы, характеризующиеся определенными чертами:

1) Почитание определенного числа или типа духов, т. е. развитые анимистические представления, а на их основе — религиозные системы.

2) Почитание иерархической пирамиды, вершину которой составляет Верховный властитель, т. е. развитые сюпремотеистические верования и религиозные системы типа культа короля. В Юго-Восточной Азии известно два варианта таких систем: японский (при всей условности такого наименования оно довольно точно отражает типологические черты культа потомка божества) и кхмеро-яванский — обожествление в недавнем прошлом короля как живого воплощения сил или явлений природы.

Из первой группы религиозных систем наиболее известны те, которые построены на почитании духов (натов). В предыдущих разделах мы останавливались на характеристике основных черт натопочитания на примере бирманцев. Следует добавить, что эта система верований получила широкое распространение у народов группы цзинпо, и прежде всего у качинов. Конечно, и в данном случае религиозная идеология существовала под бдительным надзором английских колониальных властей, которые использовали особенности социальной организации народов группы цзинпо¹. В районах расселения этих народов бесконтрольно действовали различные христианские миссии (католическая в Бамо с 1874 г. и американская баптистская с 1875 г. и др.). Именно под их воздействием у качинов складываются представления о новом верховном божестве Карай Касане, поразительно созвучном «верховному божеству» семангов Громовину Карай, которого миссионеры возвели в этот статус [см. 188; 126].

Фактически пантеон качинов возглавляет группа божеств земли (общее их наименование га нат означает дословно божества земли). А из га нат самым важным и могущественным

¹ Имеется в виду большая феодализованность общества качинов, которую Лич [158а, 198—212] называет гумса, т. е. развитие по аристократическому пути в отличие от гумлао — демократического пути развития других народов группы цзинпо (с менее развитым у них феодализмом и большим сохранением институтов родо-племенного строя). Колониальные власти стремились использовать качинов для несения полицейской службы в районах их расселения и участия в карательных силах в других районах Юго-Восточной Азии.

считается Шадип-нат; в мифах качинов он почитается и как «воплощение» (доступная общению инкарнация) Чжинун Вайшуня. Представления о Чжинун Вайшуне крайне неопределенны и не оформлены. Ему приписывается андрогиничность: в процессе самооплодотворения он и создал все живущее «здесь», на земле, и «там», в мире предков.

От Шадип-ната и его помощников зависит, по мнению верующих, плодородие полей, лесов и, конечно, судьба общины. Менее значимы божества небес — му наты, функции которых также неопределенны, а социальная роль может меняться: ибо все они почитаются как дети Шадип-ната (или самого Чжинун Вайшуня), а, следовательно, через «детей» можно снискать и расположение отца. И когда приносят им жертвы в надежде добиться тем самым поддержки у Шадип-ната, то называют их «ду ни» (вожди натов).

Рассказывают, что младший сын Шадип-ната Мадаи-нат (он глава му натов, потому что в обществе качинов все наследуется по миноратным нормам и младший представитель главной линии ума наследует и титулы и власть) согласился на брак своей дочери Мадаи Ян Хиро Нга с человеком — предком всех вождей качинов. Поэтому до недавнего времени² аристократия качинов на правах зятеев великого тестя претендовала на особое почтение, а в прежние годы только из этой среды выходило большинство священнослужителей высших рангов [158а, 175; 70, 66—67]. Только их руками (или с их разрешения) осуществлялись все жертвы божествам земли. Дочь другого влиятельного небесного ната — Мушэнг-ната (божества грома) остановила свой выбор также на человеке, но в этом случае жених был простой сирота, рядовой общинник. Поэтому рядовые качины свои жертвы Шадип-нату несут сначала Мушэнг-нату, т. е. Громовику, а чтобы быть уверенными в его благосклонности, прежде всего задабривают свою родственницу Бурю (его дочь Бунгхпой). Но у цзинпо гумлао за отсутствием посредников аристократии и ее ставленников — жрецов на долю Громовика приходилось всегда жертв больше. То, что жертвоприношения были менее ценными, значения не имело, так как в обществе качинов и других народов группы цзинпо богатство, во всяком случае формально, не обеспечивает авторитета.

Второстепенную роль в пантеоне божеств играли маша-наты (наты предков). Каждое домохозяйство (хтингоо) имело свой алтарь и приносило на нем жертвы своим натам. Главным натом в молодой, недавно сложившейся семейной общине мог быть предок-основатель, которого старейшие члены общины еще знали и помнили по имени, например дед или прадед (нынешнего) главы хтингоо. Маша-нат почитался не только и не столько за помощь своим потомкам, сколько за посредни-

² Материалы собирались до провозглашения новой конституции Бирмы.

чество, за заступничество перед более значительными натами. жертвы му натам приносили прежде всего через маша натов. Кроме того, маша-наты воспринимаются как естественные союзники и аристократов, и рядовых общинников в их дружеских отношениях с маро и в задабривании яхтунг, саунов и ласа. Считается, что маро — добрые, благостные духи, а сауны, яхтунг и особенно ласа — злые духи. Но это разделение даже у качинов не всегда четко соблюдается. Утверждают, однако, что ласа — причина гибели людей в какой-либо катастрофе, что сауны повинны в том, что женщины умирают во время родов, что яхтунг мешают на охоте и рыбной ловле. Маро же — друзья людей и мстители за нарушение норм общежития. Их винят также в крупных ссорах (в ходе которых человек имеет все возможности проявить свои лучшие и худшие качества). Есть маро, которые известны «по имени»: это Каджай Маро — виновник сплетен и Маца Маро — дух оглашения (т. е. предания гласности того, что хотят скрыть). Множество безымянных маро различаются по функциям, например специалисты по соблюдению «правильности проведения обряда». Таковы манау-маро, т. е. как бы ответственные за празднества, маро рождения, маро смерти, маро праздника первин, т. е. опробования нового урожая, и т. д. Но, кроме всего, роль маро особо важна, ибо они «разрешают от обетов», от нечистоты (или «святости») участников обрядов, оберегая их от действия каверзных ису и злокозненных хпи (включенных качинами в свой пантеон и пандемоний пхи — духов из верований народов группы тайтхай).

Материалы, собранные Э. Р. Личем, дают нам возможность проследить сравнительную значимость натов в верованиях качинов с той точки зрения, кто, когда и где проводил обрядовое жертвоприношение и какое кому из жертвоприношений положено. «В Хпаланге, как и в большинстве качинских общин, важная религиозная церемония проводилась в начале сентября. В это время пищевые запасы очень невелики, и, конечно, само празднество проводится не столь весело, как праздник после жатвы (в тексте: посева. — Г. С.) и сбора урожая. Но с культовых позиций, это самый священный из всех постоянных годовых обрядов: ведь это время страха, будут ли посевы процветать или погибнут? В празднестве принимает участие каждое домохозяйство. И празднество обычно проходит в три дня, а на четвертый день наступает день табу.

В первый день каждое домохозяйство приносит жертвы у себя в доме своим душам предков, это небольшая жертва, может быть, только цыплята.

На второй день жертвы приносятся на нумшане³. Жертвой

³ Предхрамовой площадке, которая входит в «круг святости храма», т. е. доступна только своим или по специальному разрешению, которое было дано автору.

в этом случае должна быть свинья: обряд проводится в два приема: сначала приносят жертвы предкам глав деревни, но не вождя, а затем предкам вождя.

На третий день на нумшане приносят жертвы различным натам небес и, ради интересов рядовых общинников, обычно небесному нату Громовику (Мушангу) и его дочери Буре. Бунгхпой, вероятно, получает свинью, а ее отец получает буйвола.

Затем, вечером третьего дня во время церемонии, от участия в которой отстраняются все, кроме вождя и его священнослужителей, приносятся жертвы божеству земли — Шадипу. Возможно, что жертва состоит всего из маленькой свиньи. Но это настоящая жертва (без символических замен.— Г. С.) — все жертвенное животное погребается в землю. Во всех предшествующих обрядах дары божествам чисто символичны, а мясо съедают люди — участники обряда.

Вся церемония заканчивается малой жертвой благостным духам (маро)» [158а, 173—174].

Из приведенных материалов и описания важнейшего годового обряда мы видим, что у качинов есть понятие «храм». Им служат в обряде домашний алтарь, место общей жертвы — нумшан, место эсотерического жертвоприношения (при опросе мне указывали, что эсотерическое действие завершается под открытым навесом в доме вождя). У качинов, как уже отмечалось, есть иерархически построенный пантеон: божества земли (га нат) во главе с Шадип-натом, божества небес, божества дома, сонм помощников, далее — благостные и злые духи и «свободные» наты, которые могут изменить свой статус. Различное положение в этой иерархии подчеркивается различием ценности жертв, приносимых натам: цыплята, небольшая свинья, большая свинья, буйвол или бык. Имеются и сведения о иерархии священнослужителей. В своей работе об экономических и социальных отношениях у цзинпо я привожу полный список этой иерархии: вождь и распорядитель в важнейших обрядах, жрец, выполняющий обряды по разрешению вождя, жрец, проводящий заклятие жертв, жрец — хранитель преданий (провожающий душу усопшего в мир предков) и врачеватель [73а, 76].

Нет прямых указаний на существование письменного канона. Но стабильность проводимых обрядов, «действенных только при соблюдении всех заветов», дает основание говорить о том, что имелся стабильный устный канон. Мне представляется, что налицо развитая религиозная система натопочитания, буддийский характер которой не вызывает сомнения (хотя бы по наличию кровавых жертв). Устойчивость системы натопочитания перед наступающим христианством говорит о глубоких национальных корнях. Столь же характерными анимистическими религиозными системами окажутся при более

близком рассмотрении добуддийские верования народов тайской группы.

Выше рассматривалась местная религиозная система кхмеров. Культ Короля-Горы у кхмеров также имеет иерархию священнослужителей (брахманов), монархоцентричный пантеон, устный традиционный канон (письменные каноны перекрыты теологической литературой буддизма) и триединый храм, особенностью которого была «сменность» всего комплекса со сменой основного его звена, самого Короля-Горы.

Перейдем теперь к характеристике каждой из четырех черт религиозной системы.

Храм

Обязательным признаком развитой религиозной системы является наличие храма. Однако в определении храма все многообразные религии народов Азии отступают от дефиниции — простого перевода слова — храм (хоромы, дом, «дом божий»). Храм есть место коллективной молитвы. Существует, естественно, и личное «общение с божеством», индивидуальные моления (а также созерцания божества, равно как и индивидуальные жертвоприношения), но храм — это прежде всего твердо фиксированное место обязательных молений определенного коллектива. При этом храм может быть и «походным», т. е. передвигаться вместе с коллективом, для обязательных молений которого он предопределен, но это исключение и, как это часто бывает, исключение, подтверждающее правило. Вероятно, самым первым храмом могли бы стать тотемные центры, но им недоставало для этого еще одной существенной черты храма — фиксированного объемного пространства. Одной площади мало, необходимо еще представление о перекрытиях (ср. латинское *Dōta* — крыша и *Dōmus* — жилище богов, обиталище божеств).

В этом смысле навес или помещение, ограниченное столбами (колоннами, естественными стенами и т. д.) и подведенное под крышу, более соответствует представлениям о храме, чем цирк (не обязательно театральное, но и спортивное сооружение) с округлой ареной и амфитеатром сидений, как, например, в Афинах Атэней или Колизей в Риме. Применение «открытых» храмов, характерное для культовых театрализованных действ, лишь отражает определенный исторический этап — этап захвата религиозными организациями (или теократами, т. е. правителями, соединившими в своих руках и духовную и светскую власть) общественных мест собраний и традиционных площадей, предназначенных для проведения безрелигиозной общности.

Вместе с тем, вероятно, все религии мира знают культовое

помещение, ограниченное стенами, но не имеющее иного покрытия, кроме купола небес⁴.

Необходимо, отходя от жестких рамок дефиниции, сказать, что порой «свод небесный» и представляется своеобразным гиперпокрытием. Тем самым и лесная поляна со священной группой деревьев (или чаще всего одним многоствольным деревом) становится храмом. Однако справедливость пространственного ограничения понятия «храм» подтверждается стремлением верующих «прикрыть» священное место. Так, и в речной долине Северного Лаоса, и в джунглях острова Калимантан, и в каменных предгорьях Центрального Вьетнама верующие стремятся подвести под крышу и алтари у «старой скалы», и мини-жилище — домик духов. У качинов Бирмы святилищем и местом моления служит весь нумшан — площадка для проведения обрядов, а алтарное помещение постепенно переместилось под открытый навес дома дува — вождя данного подразделения [73а, 76].

Одной из специфических черт Юго-Восточной Азии в той области, о которой мы говорим, является, по-видимому, переплетение трех линий развития храмового ансамбля (или храма, обрамленного комплексом площадей и помещений): главная из этих линий восходит к жилищу-пещере или скальному навесу, вторая — к жилищу-гнезду (свайному жилью) и третья — к жилищу-плоту или ветровому заслону.

В наши дни уже трудно установить временное и количественное преобладание храмовых священных мест по их истокам. Древнейшим (по культовому значению — главным) был, по-видимому, храм, восходящий к пещере. Пещера была первым закрытым домом для первозасельщиков обширных горных районов материковой Юго-Восточной Азии и островов, составляющих более половины территории этой обширной историко-этнографической области. Понимание значений пещер в жизни древнейших обитателей прекрасно передано крупнейшим советским знатоком археологии Юго-Восточной и Южной Азии П. И. Борисовским: «Жаркий климат Южной и Юго-Восточной Азии делал ненужными долговременные зимние жилища, при сооружении которых использовались бы крупные кости млекопитающих и выкладки из камней... Скорее всего, они здесь просто отсутствовали, и нет основания ожидать находок их остатков. Другое дело пещеры и скальные навесы, защищенные от дождя и ветра⁵. Как показывает пример хоабинь-

⁴ Примером тому являются латинские и греческие «enpetros» (от греческого — не покрытый камнем), вошедшие в архитектуру как культовый ансамбль с центральным непокрытым залом. Таким образом, это лишь часть храмового комплекса.

⁵ Это особенно важно, так как спастись от ливневого дождя трудно даже в крытом атапом жилье; важно не попасть под холодный ветер мокрым — простуда уносит больше жизней, чем чума.

ской мезолитической и бакшонской раннеолитической культур Индокитая, они могли широко использоваться в каменном веке Южной и Юго-Восточной Азии в качестве жилища. Можно предполагать, что продолжения археологических разведок приведут к открытию в Южной и Юго-Восточной Азии немалого количества палеолитических пещер, не уступавших по своему значению пещере Ниа на Калимантане» [22б, 10—11].

В наши дни в борьбе против агрессоров и против «своих» реакционных властей народы Юго-Восточной Азии часто использовали пещеру-убежище (пещерный лазарет, школа, завод и т. д.). Использование для жилья пещер и значительно приподнятых над общим уровнем местности скальных навесов общеизвестно. Меньше внимания обращается на использование пещер и скальных навесов как некрополей и как храмов. Использование в древности отдельных участков жилой пещеры или специальных пещер под одиночное погребение или в качестве некрополя известно широкому кругу специалистов еще по дискуссиям последних лет о времени возникновения религии. Такое использование пещер в странах Юго-Восточной Азии встречалось очень часто и почти повсеместно.

Также широко известно погребение в нишах относительно отвесных скал. Определенный интерес представляет прямая связь между некрополем-пещерой и некрополем в обрыве скалы [11а, 20; 179]. Так, пещерное погребение в оссуариях или гробах-лодках — это характерный признак культуры предков народа кая (или народов кая-каренской группы). Описание такого погребения известно по исследованиям на острове Калимантан (нынешних мест обитания даяков) [Б. Бока ди Виллареджа — 1964].

Но наиболее ярким доказательством культового характера использования многих пещер можно считать открытые тайных росписей горельефных, барельефных и гравированных композиций вотивного характера. Если обрядовые композиции типа «охоты на медведя» еще спорны (мне представляется, что здесь нам, людям XX в., трудно провести грань между тренингом и обрядом испрашивания удачи в охоте), то тайные росписи, никогда не видимые полностью и с большим трудом доступные, на мой взгляд, носят бесспорно культовый характер. И пещера-храм дает для такого эзотерического искусства исключительные возможности⁶. Наконец, стены пещеры были

⁶ Интересное свидетельство значения росписей и гравировки на стенах труднодоступных пещер мы имеем в труде Н. Кастере: «В глубокую галерею с цветными фресками, изображающими северного оленя, бизона и носорога в пещере Фон-де-Гом, можно попасть только протиснувшись сквозь узкое отверстие, получившее название Рубикон. В Камбореле есть узкий длинный коридор, где приходится нагибаться или ползти на коленях и, только пройдя полдороги вглубь, можно увидеть гравировки. В Ля Мут пришлось расширить трубу, прежде чем найти на потолке рисунки, где до них надо добираться только ползком. В Нис декорированный зал находится в полумиле от входа.

естественной стелой для первых текстов (типа указов индийского правителя Ашоки и дарственных в пользу монашеской общины). Примером открытого типа молельни, посвященной геометрической магии, является знаменитый японский Храм 15 камней Рюондзи в Киото.

Скрытый, тайный комплекс рисунков и рельефов сохранился в Юго-Восточной Азии и в непещерных храмах. В ряде храмов Камбоджи (Кампучии), Лаоса, Индонезии, Бирмы имеется «цокольный этаж», темный или затемненный, барельефы или скульптурные композиции которого практически не доступны молящимся. Поражает, казалось бы, светский характер композиции, но «светский сюжет» («светский» в нашем понимании) мог иметь иное звучание в культе Короля-Горы и в культе предков вообще.

Спедифичным проявлением храмового зодчества в Юго-Восточной Азии мне представляется строительство пагод на одной колонне. Широко известная пагода на озере в Ханое не единственный пример такого зодчества. Как культовое сооружение она сродни качинским культовым шестам «вуданг» с конусом (открытым сверху, чтобы можно было положить в него жертвенную птицу или человеческую голову), с корзиной — навершием для головы врага или жертвенного животного. Таковы же воздвигаемые в поле у лаосцев, кхмеров, вьетнамцев и других народов полуострова группки «домиков духов», возвышающиеся на шестах. По-видимому, как и свайные жилища, храмовые строения типа пагоды на одной колонне восходят к гнездообразному жилью или площадке на дереве.

Домики для духов бывают самой различной формы и сооружаются из самых разнообразных материалов. Вальтер Кюдерн так описывает конструкцию домика для духов: «Простей-

Пещера „Трех братьев“ представляет собой бесконечный ряд коридоров комнат, а разрисованные стены находятся в полумиле ходьбы под землей...: „Культовые пещеры“ хорошо скрыты или имеют трудный и опасный доступ. Кроме того, все изображения — принадлежности церемоний — находятся далеко (иногда очень далеко) от дневного света и в большинстве случаев в наиболее скрытых местах пещеры» [32а, 171]. И далее: «Чтобы добраться до „Зала бизонов“ пещеры Тюн д'Орубер, где расположена глиняная фигура самки бизона, преследуемой быком, приподнявшимся на задние ноги для опаривания, т. е. в позе, символизирующей плодородие, надо продвигаться вплавь по подземной реке, пользоваться лестницами и пробираться низкими коридорами». А. Ф. Анисимов замечает: «Вся обстановка свидетельствует, что пещеры типа Монтеспан и Тюн д'Орубер были для позднепалеолитического человека постоянным местом культа, которое охранялось и укрывалось от посторонних с величайшими предосторожностями» [11а, 73]. Кроме того, трудности проникновения в культовую пещеру... «Они наряду с таинственной обстановкой пещер давали определенную эмоциональную зарядку всем, кто туда приходил. Особенно сильное „гипнотизирующее“ действие на участников обряда должны были производить сами ошеломляющие по своей выразительности изображения» [11а, 91—92]. Далее Анисимов приводит из книги Н. Кастере [32а, 147] описание впечатления «столкновения лицом к лицу со зверем» от рисунка, изображающего голову льва в гроте Лябастид.

шая постройка для ночлега делается из четырех веток, связываемых попарно и втыкаемых в землю одним концом, с перекрытием сверху поперечиной (в манере коньковой слеги. — Г. С.). Два или три больших пальмовых листа, прикрепляемые к поперечине, образуют крышу, и „дом“ готов к использованию. Вдоль троп, особенно в лесах, мы часто находили подобные навесы миниатюрного размера. Они предназначены для дурных духов. Когда, например, до слуха кого-либо из туземцев донесется крик зловещей птицы, он боится, что здесь есть какой-то злой дух, который может нанести ему вред. Тогда он останавливается. Из нескольких палок и пучка пальмовых листьев, нарубаемых на куски около фута длиной, он делает маленький дом для духов. Внутри него он кладет кучку палок, предназначенных на топливо, а затем делает {духу} подношение в виде нескольких листьев бетеля и табака, но предпочтительно из своих, сорванных второпях волос⁷. Затем он произносит обращение к духу с надеждой, что злой дух не станет его преследовать (ведь он остается в домике, получив свою часть), а примет во владение домик» [150а, 22].

Довольно часто можно наблюдать устройство временных обиталищ для душ предков, поддерживающих, по представлениям верующих, связь со своими родичами, посещая их дом в определенные дни месяца (у кхмеров в первый и пятнадцатый день лунного месяца, у шань в нечетные дни и т. д.), или постоянно обретающихся где-то поблизости от дома. В поселках чинов, у собственно бирманцев и у шань Бирманского Союза нам пришлось видеть специальные полки под крышей заднего фасада дома или с угла, обращенного к роще, скале или реке. На эти полки помещаются пустые сосуды, полый кокосовый орех или даже модель домика. Все это предназначается для духов — они могут занимать любое из названных «помещений», когда им потребуется. Особого внимания заслуживают кокосовые орехи (и иногда — пустые калebasы). Кокосы в легендах часто играют роль «дублеров» черепа. Таким образом, можно видеть здесь забытый прием устройства или, вернее, сохранения за душой предка ее законного жилища — собственного черепа (об аллеях, украшенных черепами у ва и нага, мы писали выше [70, 66]).

В литературе довольно часты упоминания о том, что в Таиланде, Камбодже, Лаосе, отойдя всего на несколько миль от селения, можно набрести на целый поселок маленьких домиков, типичных не только по конструкции однокамерного свайного жилища, но и стоящих на сваях. Они только меньше размерами: их площадь 1—1,5 кв. м и высота свай около 1 м.

Мы остановились подробно на «домиках» духов потому,

⁷ Оставление пряди своих волос символизирует отдачу себя под власть или покровительство духа.

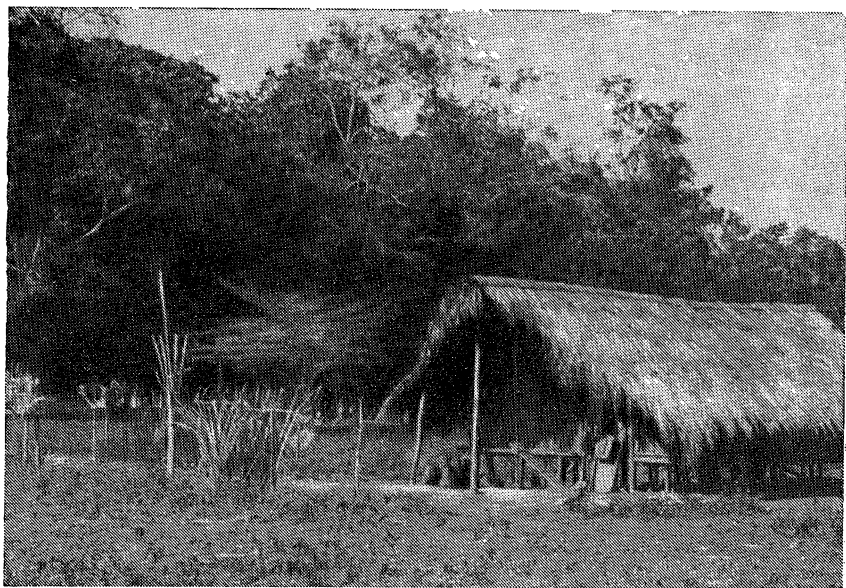


Рис. 19. Качинский храм

что по ним можно проследить историю развития храма: от довольно раннего пещерного храма, молельни на дереве, храманавеса до храмового комплекса из нескольких помещений. На длительном историческом пути развития социальных отношений и культуры народов Юго-Восточной Азии все перечисленные типы храмовых построек претерпели существенные, но, на наш взгляд, не принципиальные изменения. Конечно, резко увеличилось число помещений, вспомогательных строений, общая площадь храмового ансамбля. Значительно изменился декор храмовых помещений и украшения храмового инвентаря. Декораторы и архитекторы храмовых помещений с большим вниманием относятся к выбору места не только самого комплекса строений (хорошо известно, что храмы размещаются в наиболее живописных местах, живописной должна быть и каждая из ячеек храмового ансамбля), но и размещению световых проемов, чтобы освещение обеспечивало необходимую общую настроенность посетителей храма. Полумрак и слабая вентиляция способствуют тому, что в помещении храма, пропитанном воскурениями и запахами, притупляется острота восприятия моления. В храмовом зодчестве Восточной и Юго-Восточной Азии заметно стремление причта⁸ воздействовать на

⁸ На мой взгляд, традиционные формы храма в странах Юго-Восточной Азии зависят не столько от замысла архитекторов, сколько именно от заказов церкви.

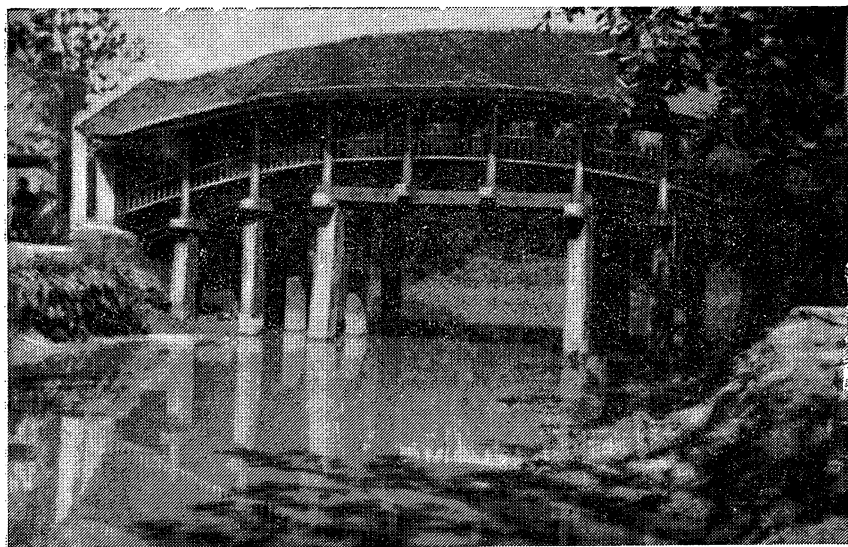


Рис. 20. Крытый мост — защита от духов (Утхай)

молящегося самой формой молитвенных строений. Вряд ли случайно Ват Арун в Бангкоке, как и многие другие храмы Юго-Восточной Азии, сохраняют по традиции фаллическую форму основного купола храма. Совершенно ясно, что многосложные крытые переходы и галереи, ведущие к стоящему на холме храму от подножия этого холма, сохраняют традиционные формы крытых мостов и входов в пещерное помещение храма, дворца или жилища. Также важно и расположение веранд с хорошим обзором.

Геометрически точные храмовые комплексы Боробудур, Шведагон, храмы Ангкора, по существу, повторяют традиционный храм-гору, понимаемую как микрокопия вселенной.

Выше мы заметили, что современные крупные храмы — это всегда целый комплекс помещений различного назначения, который геометрически рассчитан по соотношению в горизонтальной и в вертикальной плоскостях. С. С. Ожегов, долгое время преподававший в Рангуне, подробно раскрывает смысл этих соответствий [55]. Для нас важно отметить также, что все храмы Бирмы (а также и других стран Индокитая) сохраняют четкую ориентировку по странам света.

В храмовом комплексе кроме основного помещения имеется множество вспомогательных помещений, предназначенных для разных целей (колодезные павильоны, современные сувенирные помещения, место для колокола и т. д.), школьные помещения, жилье для монахов и, главное, помещение для

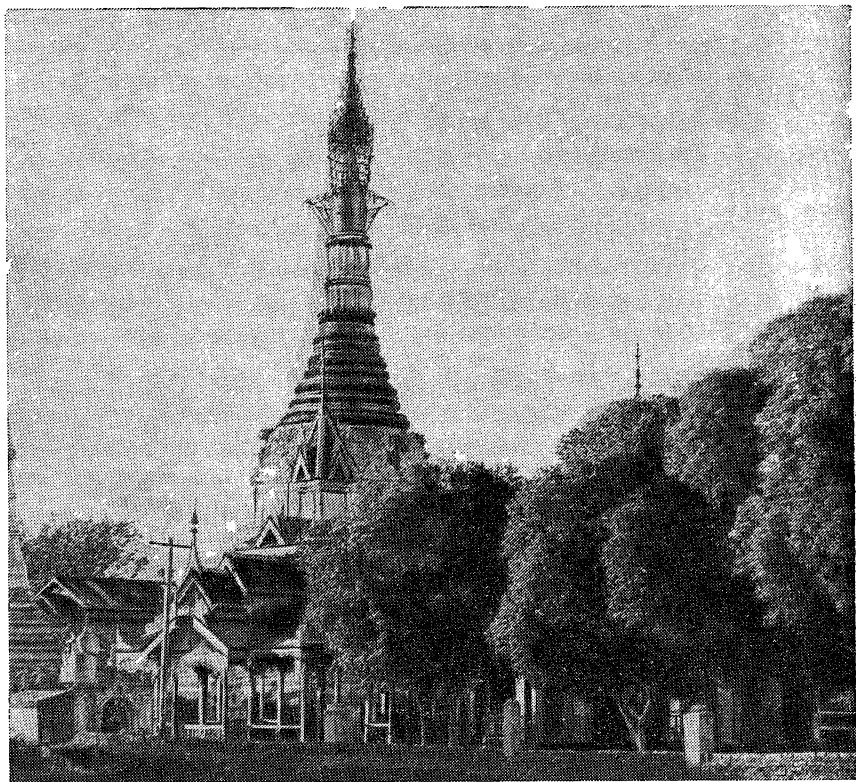


Рис. 21. Зонт и хрустальный стакан над храмом

отдыха паломников. Наибольший интерес для нашей темы представляют сала — помещения для паломников, устройство которых является традицией, восходящей к очень давним временам.

Все церкви-храмы мировых религий и молельни местных религиозных систем имеют дома путника. В Юго-Восточной Азии, где климат большую часть года благоприятен, дом путника представляет собой открытое помещение, имеющее вместо навеса многоярусную или многоскатную крышу и часто полустенное прикрытие со всех четырех или с трех сторон. Вероятно, предтечей этого сооружения было тенистое (особенно многоствольное) дерево. Традиционные места отдыха путников под священными деревьями сохранились и в современной Бирме (в столице штата качинов и др.). Даже в тех местах, где основные храмовые помещения строят из блоков песчаника или иного камня с последующей их побелкой, дом путника принято делать из дерева (с выносом возможного места приготовления

пищи за его пределы, как иногда выносятся кухня в жилом доме). Так как такие дома путника даже после пожара или разрушения постоянно восстанавливаются в их традиционном виде, историки культуры имеют возможность наблюдать здесь формы, декор и планировку строений сравнительно очень отдаленных эпох.

Большой интерес в храмовых комплексах представляют также библиотеки (хранилища рукописей, ксилографов и т. д.). Архитектура этих строений не имеет строгих канонов. Однако можно отметить бытование специальных павильонов для хранения рукописей и иных культовых изданий (среди которых обнаруживаются настолько старинные и ценные, что правительственные организации и деятели королевского Лаоса и Камбоджи, включая Нородома Сианука, специальными указами пытались сохранять эти хранилища), построенные в традиционной архитектурной форме: перевернутой пирамиды — в Камбодже и Лаосе, на одной колонне — во Вьетнаме, свайные, квадратные — в восточных районах Бирманского Союза.

Вся Восточная Азия имеет в числе храмовых сооружений субурган. Нередко именно субурган является центральным сооружением храмового ансамбля. Таковы, например, субурганы в храмах Шведагон и Швезигон в Бирманском Союзе. Классический субурган — это реликварий: внешнее его оформление — ступа на одноплоскостном или ступенчатом пьедестале, а ее вершина увенчана хрустальным цилиндром, над которым висит металлический зонт: важнейшая же внутренняя часть — это камера, как правило, не имеющая открытого выхода (галерея или лестница, ведущая к ней, замуровывается после заполнения камеры). В ней-то и хранится реальная или символическая культовая драгоценность. В буддийских храмах в субургане хранятся, как считают священнослужители, ценность в виде «ларца с волосом» (или зубом) или части одежды самого Будды или его ближайших учеников, но может храниться и рукопись его учения и т. д. Независимо от того, какой из религиозных систем принадлежит данная конкретная святыня, можно сказать, что субурган-реликварий — это наследник древних народных верований, связанных с почитанием холма, содержащего останки предка (а эти верования, в свою очередь, восходят к поклонению горе, как таковой) [70, 61—63].

Культовые сооружения в странах Юго-Восточной Азии не ограничиваются храмовыми комплексами, одиночными храмами, отдельными субурганами. Буквально повсюду разбросаны часовенки и алтари, которые могут представлять собой просто поднос для подношений местному божеству, духу, фетишу страшной скале, камню, дереву и т. д.). Если объект поклонения как-то связан с деревом или пещерой, то устройство алтаря не требует даже возведения над ним прикрытия, хотя алтарь с крышей встречается чаще. Кроме субурганов часто встречаются

близкие к ним или субурганобразные прикрытия вершины холма или горного пика. Иногда эти белые островерхие башенки размещены сотнями на одной горе, но иногда и у ее подножия устраивается буквально лес искусственных пиков.

Кроме того, имеется ряд культовых сооружений у мест молений. Не столь многочисленны, но играют важную роль в культовой жизни еще два типа культовых сооружений: это памятная стела и так называемый след божества. Как культовый элемент «след божества» (и постройки при нем) присущ буквально всем религиям. Наибольшей известностью пользуются след Будды (который даже серьезными учеными иногда считается свидетельством пребывания в их стране лично Будды) и след Индры. В менее буквальном понимании след божества встречается в мифах и легендах многих народов не только Юго-Восточной, но и Восточной Азии.

Стела с рисунком — повествованием о памятном событии сейчас утратила культовый характер (возможно, что утеря ею чисто культового значения началась с заменой рисунка письменностью). Но еще в 1957 г. в отдаленном чинском районе мы отдали дань восхищения прекрасным образцам памятных стел с барельефным «текстом» — рисунком по красному шиферному сланцу. Одна из таких памятных стел высотой более двух метров и шириной около полутора метров посвящена обрядовому действу поглощения буйвола мира, т. е. совместной трапезе мясом забитого по этому случаю буйвола. Культовый смысл этих памятных стел открылся нам, однако, позднее. На обратном пути мы вынуждены были остановиться у деревянной, по высоте несколько превышающей каменную, но значительно более узкой стелы с рельефным рисунком, установленной на месте катастрофы, случившейся на этом повороте дороги. Небольшие шпеньки — рожки над стелой позволили поместить над ней черепа коз, которые явно служили обиталищем духа [70, 66].

Священнослужители

Исследование характера организации духовной власти и системы взаимоотношений внутри церковной администрации представляет особо важный интерес для понимания всей религиозной ситуации в каждой отдельно взятой стране. Более того, по типу иерархии священнослужителей (или, точнее говоря, по самому факту наличия или отсутствия этой иерархии) можно судить в общих чертах о том, каковы социальные отношения у изучаемого народа, имеем ли мы дело с обществом, еще не вышедшим из рамок родо-племенных отношений, или это уже общество с классовым строем, если исследуется общество, не вступившее на путь построения социализма. В Юго-Восточной Азии можно наблюдать едва ли не все основные формы



Рис. 22. «Хти» — священный зонт над захоронением при доме (Рангун)

клерикальной административной системы и значительную часть форм переходного характера.

Наиболее обобщенное определение характера духовенства, его формирования и его функций дал Р.-Ф. Бартон на материалах общества ифугао. «Фактически каждый взрослый ифугао, — пишет он, — является жрецом или готовится стать им. Обычно жрецам ничего не платят, но они хорошо умеют позаботиться о себе при разделе жертвенного мяса» [16, 78—79]. В этом кратком определении не указывается пол жрецов, но из дальнейшего видно, что все участники обряда — жрецы-мужчины (хотя в его книге есть и специальная оговорка: «У племени тингиан профессия жреца принадлежит обычно женщинам», но термин «профессия» здесь следовало бы заменить более точным — «занятие»). В исполнении каждого обряда участвует несколько жрецов. У ифугао их бывает от двух до шести, так как вызывается огромное число божеств и духов — до 500 в одном обряде. Распределив духов по жрецам, участники обряда предоставляют жрецам самим выбрать тех, которые «будут гово-

Рис. 23. Качинский вождь
в обрядовом убранстве

рить устами» этого жреца (а также пить и есть). Но чаще всего жрец оказывается восприемником духа предка; он одержим предком. Поэтому очень приближенно «родовых» жрецов можно принимать как служителей культа предков или, по крайней мере, исполнителей воли их предка. Весьма существенно указание на служение только своим предкам. Р. Бартон показывает также, что в молении участвуют «свои» жрецы — сородичи и по отцовской, и по материнской линии. Таким образом, не забыты предки ни по той, ни по другой линии.

И наконец, сознавая свою возможную некомпетентность, жрец, самоуничижительно именую себя «жрецом сегодняшним», обращается с покорной просьбой к жрецам-предкам дополнять его моление всеми упущенными деталями (а недостаток деталей, по убеждению участников обряда, может привести к снижению его действенности). Это обращение позволяет предположить, что уже сравнительно давно у ифугао взрослый человек (преимущественно мужчина), став жрецом, уже остается им в глазах сородичей, особенно если его участие в обряде «сделало обряд результативным» (т. е. случилось так, что желаемое молящимися более или менее достигнуто).

Но возможно, что обрядность и сами функции жрецов культа предков претерпевают изменения. Р.-Ф. Бартон связывает эти изменения с двумя процессами: во-первых, улучшением контактов с соседями (не сородичами) и, как следствие, утратой в какой-то мере недоверия к ним; а это приводит к снижению числа обрядов (но с повышением значения каждого из них) и, соответственно, к уменьшению числа занятых в обряде жрецов; и, во-вторых, переходом к исполнению обряда приглашенными «наиболее знаменитыми» жрецами.

Тенденция приглашать наиболее искусных жрецов влечет за собой появление «специальных деревенских жрецов; их меньше по числу, и они довольно хорошо оплачиваются» [16, 78].



Таким образом, у ифугао наметился уже процесс профессионализации жрецов. Примечательно, что это типично для тех ифугао, у которых «социальной единицей является деревня, как у тингиан, или территориальная и феодальная единица, как у канканаи» [16, 78]. Иначе говоря, профессионализация жрецов характерна для тех групп горцев Филиппин, у которых на базе значительного имущественного неравенства складываются классовые (феодалные) отношения. Это наблюдение справедливо и для других народов региона Юго-Восточной Азии, стоящих на примерно сходных социальных ступенях развития общества.

Однако ранее, чем профессионализация жреческой верхушки достигнет значительной степени, в недрах родо-племенного коллектива выкристаллизовываются более или менее постоянные группы хранителей преданий (следовательно, это коллекторы общественного опыта). Чаще всего это одновременно и наставники юношей (и девушек, но в меньшей мере) в период проведения инициаций. Особо важна их роль в погребальных обрядах. Именно как хранителям сведений, необходимых, по мнению верующих, душе покойного для выбора правильного пути к обители предков, этим людям (или очень часто этой возрастной группе) отводится почетное место сперва в группе влиятельных лиц, а затем в иерархии священнослужителей. И это место они удерживают в ряде стран Юго-Восточной Азии до наших дней, например в обществах жителей островного мира [1466].

Подчас бывает трудно определить истинное значение этих членов социума. Так, беседуя о роли наставников (чжайва) у качинов Бирмы [73а, 76] и отнеся их к священнослужителям, я определил, что их роль в общественной жизни — это хранение и чтение в рамках обрядности легенд, преданий и поучений, т. е., казалось бы, роль не столько жреца, сколько сказителя. Это предположение кажется тем более справедливым, что у качинов имелись специальные гадальщики и прорицатели, а в погребальном культе роль посредников между миром живых и миром духов выполняли специальные «вызыватели духов». Они же являлись и лекарями. У цзайва КНР и цзинпо Бирмы хранители преданий — действительно наиболее близкая народным массам фигура в иерархии священнослужителей. Но одновременно это и хранители этногенетических мифов и легенд. В погребальном обряде чжайва повествует собравшимся о пути души покойного в обитель предков. И хотя рассказ о том, какие именно реки переплывает душа, какие горные хребты она преодолевает, весьма близок к пересказу (только в обратном порядке) путевых злоключений и маршрута этой группы цзинпо к месту их современного обитания (т. е. к воспоминанию о событиях почти исторических), вера самого чжайва в то, что он рассказывает, накладывает на восприятие слушателей религиоз-

ный оттенок. Чжайва, таким образом, оказывается фигурой синкретичной.

Комментируя характер социальных отношений у даяков-ибанов, Л. В. Никулина пишет: «Следует различать четыре типа культовых служителей у ибанов, стоящих на различных ступенях иерархической лестницы: лемабанг — исполнитель ритуальных песнопений, использующий идеографические таблички для запоминания последовательности событий в исполняемом произведении; туан буронг — чтец и толкователь знамений птиц; мананг — знахарь; дукун — шаман в общеупотребительном смысле этого слова. Уважаемые вожди и знатные воины редко становятся лемабангами, в то время как для выходцев из средних слоев населения приобщение к рангу священнослужителей — это продвижение вверх по социальной лестнице» [54а, 45—46]. Еще более синкретична фигура врачавателя. Лечение средствами народной медицины у многих народов Юго-Восточной Азии (у горных филиппинцев, у ряда народов Вьетнама — мыонг, са, тямов, пуок, у народов Бирмы — ва, палаун и др.) до наших дней — прерогатива женщины. Женщины в странах Индокитая издавна знали и применяли на практике целительные средства, посильно помогая своим сородичам. Материалы, собранные в Юго-Восточной Азии, говорят о том, что сравнительно рано ведуньи поняли и применили психотерапию, а вместе с ней и средства, ослабляющие сопротивление пациента внушению, различного рода пьянящие и дурманные средства (без применения которых в индийском тантризме «обряд провести в полном объеме невозможно»). Женщины-жрицы и ведуньи использовали и возможности массовой экзальтации, священного благоговения, сами оставаясь при этом ведущими в обряде, а позже воплощением божества. Применение этих, по существу шаманских, методов воздействия при лечении больного было только началом становления шаманской практики. Прошло немало времени, пока из сеансов раннего психоза с ощущением «наития» или «отлета в мир духов» (или искусно сыгранным представлением такового) выработался комплекс приемов, которые типологически близки или идентичны шаманству [35а; 146а, 157].

Так же как и в обществе народов, знающих «классическое» шаманство, у народов Юго-Восточной Азии шаманом (а в более отдаленные времена шаманкой) могли стать многие, но особенно нервные, предрасположенные к психическим сдвигам люди. Были шаманы с психикой, подготовленной к деятельности в качестве медиума тем, что «шаманский дар», т. е. психическая неуравновешенность, был наследственным в семье. Однако в значительной мере решение стать шаманом постепенно подготавливалось старшим шаманом, выбиравшим себе в помощники или в преемники подходящего ученика. Считалось, что это почетная деятельность (и соответственно доходная), откры-

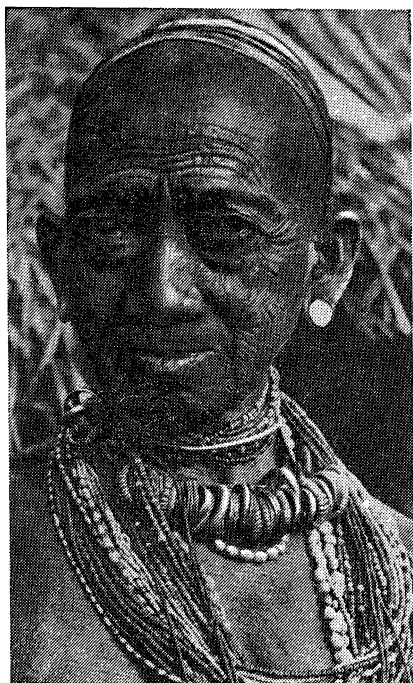


Рис. 24. Жрица-знахарка у нага

вающая путь к власти над со-
родичами или односельчанами
[58а, 168—186].

Основным методом священ-
нослужителей-шаманов и в на-
ши дни остается психическое
воздействие на слушателей и
зрителей камланием. Напри-
мер, у бунун селения Таке-
тонпо (о-в Лусон) признается
шаманство не только в целях
врачевания, магических прие-
мов, но и в «колдовских це-
лях». Бунун и их ближайшие
соседи [117, 181—198] стано-
вятся шаманами «по убежде-
нию», но получить «дар и силу
шамана» могут и люди, про-
шедшие обучение у главного
медиума. «Шаманы по убежде-
нию» у бунун призываются к
шаманской деятельности с по-
явлением в их снах «чудесных
наставников», которые лично

или через своих посыльных, направляемых к шаману для помощи,
руководят действиями шамана. «Шаманы по убеждению» фак-
тически всегда находятся в состоянии нервной неуравновешен-
ности и под давлением хэпито или при помощи «чудесных по-
мощников» прилагают свои силы главным образом для лечения
больных (или чувствующих себя больными, а также пострадав-
шими «от сглаза») односельчан простейшими средствами на-
родной медицины, лекарствами, действие которых усиливается
психическим воздействием.

«Шаманы по убеждению» называются у бунун — тэнисахан.
«Обученные шаманы» — пенишитатахо проходят курс обучения
у старшего (или старшей) пенишитатахо.

По сообщениям местных информаторов и самих «обучен-
ных шаманов», у наиболее знаменитых старших пенишитатахо
собиралось более 20 учеников одновременно. Обучение было
платным: каждый ученик (независимо от его личных взаимо-
отношений с наставницей) должен был уплатить указанное на-
ставницей вознаграждение. Так, например, шаманка Хошаш
сообщила, что ее наставница Талимаао Танилима определила,
кто из ее учеников принесет ей в дар свиней, кто сельскохозяй-
ственные орудия, кто одежду, вся оплата произведена была

натурой. Меньше всего заплатила за ученье сама Хошаш (все-го одну свинью 50 фунтов весом), которая вошла в дом наставницы еще пятнадцатилетней девочкой, потому что она была призвана самой шаманкой.

Призвать на путь шамана старший пенишитатахо может практически всякого, кто кажется ему подходящим по каким-либо личным качествам (красоте, «странности» взгляда или общего облика, силе или слабосилию, гигантскому или, наоборот, карликовому росту и т. д.). Часто шаманы происходят из семей, в которых есть соответствующая наследственность. Но иногда выбор падает на случайного человека, встреченного даже просто на дороге. Фактически выбор и здесь не случаен, так как шаманке был подсказан этот выбор стечением обстоятельств.

Смотр и отбор будущих шаманов по времени совпадает с периодом завершения обряда инициации девушек. Учительница и ученики, как отобранные ею, так и пришедшие к ней по собственной инициативе, совершают коллективную трапезу, включающую ряд обязательных яств, в их числе свиное мясо и местное пиво. И после трапезы начинаются моления, преимущественно направленные на укрепление их уверенности в своем могуществе. Например: «Даже те предметы, что спрятаны под замок, мы в силах найти, О, пожалуйста, помоги нам найти их. Наша сила велика! Наша сила чудесна!» Моление перемежается, так сказать, «индивидуальной обработкой» и проверкой учеников на восприимчивость к волшебству, чему немало содействует вся обстановка и даже ароматы, устойчиво сохраняющиеся в помещении, несмотря на открытый дверной проем и негерметичность стен. С потолка свисают пучки дурманящих трав и веточек. Пучок листьев растения мискантус служит шаманке и кропилом, и «магической палочкой».

Сделав этим кропилом несколько кругов над головой каждого из учеников, учительница взмахивает пучком над столом, и на столе «чудесным образом» появляется «волшебный кварц» (один или несколько небольших кусочков камня), называемый баток (batok). Подобным образом появляется и «магический челнок» (хайза — хаиза) — маленькая, узкая, заостренная с обоих концов бамбуковая палочка не более дюйма длиной. Учительница берет эти предметы и, положив их на полосу пальмового листа, покачивает ее над головой испытуемого так, чтобы они «спрыгнули» на грудь или живот ученика. Если они «вдруг исчезнут» в испытуемом, то это (ощущение самого испытуемого) доказывает безусловную пригодность его к призванию в шаманы. Но в большинстве случаев испытуемая чувствует «потребность» взять баток и хайзу в руки, а взяв, ощущает «холодное прикосновение и странное онемение» руки: этого достаточно для провозглашения «призванности».

Отобрав таким образом восприимчивых к внушению учени-

ков, пенишитатахо наделяет их личными хайза и батокнами (в дальнейшем каждый приобретает их сам) и начинает их обучение приемам врачевания. Болезни, по классификации бонтоков, делятся на самопроизвольно возникшие и «насланные» (т. е. являющиеся, как верят бонток, результатом чьей-то вредоносной магии). Последние «лечить проще»: надо только извлечь вражескую хайзу из тела жертвы вредоносной магии. Кроме того, можно противопоставить вражеской магии свою, более мощную, которая «погасит» действие вражеской хайзы. И пенишитатахо учит своих помощников и учеников приемам «извлечения» хайз (извлекают их до десятка за один сеанс лечения). Но «больной» должен поторопиться и вовремя призвать «сильного шамана» (т. е. учительницу). Иначе хайза «проникнет в сердце» и причинит ему смерть.

Лечение «самопроизвольных» болезней сложнее. Шаман должен определить еще, кто из духов или враждебных шаманов участвовал в возникновении недуга. И если это действительно один из духов болезней, то можно применить известные растительные или животные препараты. Против таких заболеваний (хабог) действенным средством считается у бонток зола. Втирание золы особых растений действительно имеет терапевтический эффект, но чаще золу применяют в целях симпатической и даже вредоносной магии. Так, инауэ (зола, порция золы из шаманской печи в таком количестве, которое шаманка в состоянии сдуть одним дуновением) готовят десять дней, дважды в день повторяя над ней такое заклинание: «Твой мозг пусть станет таким, как (зола) отравленной травы, твой мозг (о враг!) пусть разбрызгивается, как струя водопада на камне в ручье, твой мозг пусть жалит (тебя), как змея». И взяв порцию золы на ладонь, подставляют ее ветру с наговором: «Пусть дует ветер. И с ним пусть улетит твой ум». Подобное заклинание произносят и над листом травы мискантус (прочертив или представляя себе лицо «виновника болезни» на листе): «Пусть ветер дунет и унесет твоё лицо (т. е. тебя самого), пусть мозг твой уйдет с ветром!» [117].

Приемы шаманов у народов Центрального Вьетнама, Северного Лаоса, Таиланда, горных районов Бирмы до удивления однотипны. Слушая их или читая их запись, часто приходят к мысли о взаимовлияниях и прямых этнических контактах. Не исключая возможности генетической близости населения горных районов Филиппин, горцев Тайваня и северных горных районов Таиланда, Вьетнама и Лаоса, а также народов из сложной группы морских кочевников «малайского островного мира», я склонен больше видеть в этих совпадениях или близости форм идеологии свидетельства единства процесса развития человечества. В самом деле, хотя у народов группы мнонг уже имеется профессионализирующийся шаман, а за женщиной остались менее доходные или совсем не приносящие

выгоды случаи врачевания, но как поразительно однотипны приемы шаманства: «На Джоонг-Кранг врачевательницу напал сильнейший приступ малярии... руки и ноги у нее судорожно вытянулись, язык выпал изо рта, она потеряла сознание. На крик родных (больной) сбежались соседи; Дрым-Кранг... невестка Джоонг, взяла на себя роль врачевательницы. Чтобы привести свою свекровь в чувство, она описала над ее головой восемь кругов плетеным мешочком с кварцем и магическими камнями, опрокинула пиалу с угольками, на которые наскоблили „небесной смолы“ (фактически это копоть с притолоки главной двери. — Г. С.), и приложила к груди, спине, локтям, подошвам ног больной по шепотке этой „смолы“ Каждое свое движение она сопровождала наговором:

Кварц двойной,
Кварц тройной,
Рога духов,
Преследуйте душу,
Дух, который идет за долгом.
О душа, тебя несут в покрывале,
Тебе дают грудь,
Вернись к себе, мы
Примем тебя,
Съешь суп и рис, который супруг приготовил клейким,
Съешь вареный рис, который супруг разжевал,
Не дай лопнуть кожаному лузырю,
Не убегай, иначе ты погибнешь,
Не ищи себе ложа в чужом месте...

Но Джоонг не двигалась, не открывала глаз, дышала хрипло, прерывисто. Тогда решили послать за Манг-Сиром Слоновая Кость, который... знает очень действенные способы врачевания. Придя к больной, (этот) куанг пожевал шафрана и поплевал (кашицей) ей на лоб, виски и темя. Затем он стал свистеть, положив руки на голову пациентки... После этого Манг крепко прижал губы к ее лбу, словно хотел укусить, и сильно вдохнул. „Он пытался разорвать шнурок, — разъяснили мне, — которым тяки душат старую женщину“. После продолжительного сильного вдоха Манг выплюнул себе в руку то, что ему якобы удалось извлечь из головы пациентки, приказал всем расступиться и бросил в огонь то, что „было“ у него в руке. Затем... опять посвистел, сдвинул обеими руками кожу к середине лба больной и дунул на это место. Так окончилась первая часть лечения» [35а, 125—126].

Далее следовали еще более «действенные» приемы: бросание через плечо врачевателя пиалы («чтоб она легла правильно», т. е. горлом кверху и донцем к земле, чтобы больной «легче дышалось»), обличительные речи в адрес духов, требующих с бедных людей большие жертвы, а затем и обещание большой жертвы, в качестве которой выступать будет действительно самое главное жертвенное животное — буйвол, и т. д.

Больной как будто стало лучше. Но затем она снова впала в беспамятство и даже запела, что считается уж совсем дурным знаком. Тогда и решили обратиться к профессиональному шаману. Пошли «за самым известным в долине Кронг Кно» нджау — шаманом Дэи из клана Рлык... Сеанс начался манипуляциями (пропох), схожими с теми, которые только что проводили наши врачеватели: кварц время от времени опускали в диалу с водой и прикладывали к шее больной, после чего шаман делал движение, будто он разрывает ремешок, причиняющий удушье, и проводил по левой части ее груди. Он массировал голову больной — она жаловалась на головную боль, опять проводил кварцем по шее и долго тер больной грудь, спину и поясницу...

Около него поставили вьетнамскую пиалу с очищенным рисом — это была плата за труды. Дэи сильно растер Джоонг пучком листьев рхоонг... и изо всех сил подул на места, по которым прошелся листьями... В завершение лечения нджау поплевал разжеванным клубнем «магического имбиря» на область сердца, на лоб и вновь на сердце Джоонг, читая в перерывах труднопереводимые заклинания:

Выздоровливай!

Выздоровливай от самого начала раскрытой ладони!

Повинуйся языку, слушайся руки,

Повинуйся рту, слушайся слюны...

Наконец больную усадили. Шаман прикрыл ей глаза, потянул за верхнее левое веко и затем велел открыть глаза [35а, 130—131]. Но облегчение больная якобы почувствовала позже, когда шаман провел настоящий сеанс «путешествие в иные миры», т. е. типичное шаманское моление.

Таким образом, перед нами приемы лечения малярии и ее последствий: истощения и одышки. В качестве врачевателей выступали три различных по статусу в обществе лица: а) своя (сообщинница), местная лекарка, б) представитель общинной знати той же общины — куанг, заместивший одного из триады «тьро взров», и в) шаман-профессионал. Лечение, проведенное им, оказалось действенным (может быть, потому что приступ малярии завершился, а может быть, подобно «баранке, насытившей голодного»; но вероятнее всего, действенной была психотерапия).

В период, переходный от родо-племенной к классовой структуре, у народов Юго-Восточной Азии уже была развитая иерархия священнослужителей, специализация которых имеет двойное значение. С одной стороны, она отражает противоречивость пути профессионализации и развития самой иерархии; сохранение культовых обязанностей за общинными «управителями обрядов» при выделении особых лиц, занятых только в культовом действе, постепенную утрату положения и влияния

в иерархии женщин — ведуньи и жриц. С другой стороны, эта иерархия уже отражает специализацию, включающую все принципиально важные формы деятельности священнослужителей. Как уже упоминалось, иерархия священнослужителей раннефеодального общества качинов Бирмы унаследовала от переходного периода такие составные элементы причта, как: 1) думса — жрец, заменяющий правителя-дува при исполнении манао и других церемоний, наиболее важных и охватывающих наиболее полно все население княжества; 2) чжайва — упоминавшийся выше наставник и хранитель преданий; 3) хкин-чаун — гадалщик прорицатель; 4) мытхой — вызыватель духов (посредник между предками и их живыми потомками, он же врачеватель). Перечисленные четыре (а считая думса и дува — пять) типа священнослужителей, по существу, исчерпывают все потребности, возникающие в процессе культовых церемоний. Это не означает, что число священнослужителей в каждом княжестве ограничивалось (кроме, конечно, семьи дува) этими лицами. Число священнослужителей разного ранга различно: чем ниже ранг, тем больше исполнителей этого ранга. С развитием всякой религиозно-административной системы возникает необходимость в промежуточных должностях. Так, при святилищах у священных деревьев или рощ, у белого камня, у перекрестков крупных трактов, у источников возникают «малые думса», т. е. исполнители обрядности, связанной с данной местностью, постоянно пребывающие при данном храме. Равным образом у шаманов или у наиболее известных мытхой образуется нечто вроде «штата» — одного или группы фиксаторов результатов лечения и сеансов вызова духов. Но раннефеодальное общество качинов еще не требовало ни создания строго централизованной гражданской (светской) администрации, ни соответствующей ей духовной иерархии.

Наступление буддизма на позиции местной национальной качинской (а в несколько иных формах свойственной и чинам Бирмы, и самим бирманцам) религиозной системы натопочитания не ликвидировало и жреческой иерархии. Подобно тому как храмы, посвященные некоторым могущественным натам или всему их 37-членному пантеону, были включены на правах второстепенных божеств в буддийский пантеон, священнослужители при храмах натов были инкорпорированы буддийской церковной иерархией. Правда, это включение оставляло за священнослужителями при храмах натов несколько особые права. Ибо даже у бирманцев культ натов осуществлялся в значительной степени женщинами-жрицами и их помощницами-мирянками, а не монахами. В связи с этим остается неясным: успела ли феодальная централизация Бирманской империи времен правления династии Конбаунов и более ранних династий повлиять каким-то образом на бирманскую иерархию священнослужителей? Была ли эта иерархиче-

ская система централизованной в общегосударственных масштабах? Вероятнее всего, нет. Дело в том, что ни государственные религии, типологически близкие даосизму (в их числе и натопочитание) или конфуцианству (например, вьетнамский культ императора и героев, включавший культ Конфуция), ни местные формы брахманизма и индраизма, ни мировые религии в каждой отдельно взятой стране не имели единой организации, охватывавшей всю страну.

Вся сложность картины может быть проиллюстрирована перечнем основных типов священнослужителей (учитываются их функции):

- 1) общинные руководители выполнением обрядов;
- 2) знатоки традиций (часто это, как в Центральном Вьетнаме, триада из ведающего общинными и внутрисемейными обрядами, руководителя при выполнении обрядов сельскохозяйственного и производственного характера и руководителя обрядности культа местности и коллективных охот и рыбной ловли);
- 3) общинные гадалы, умиловители стихий и различные лекари;
- 4) колдуны и шаманы;
- 5) жрецы иерархии государственных религий и мировых религий, а равно и религий синкретичного типа;
- 6) «чужие» служители культа.

Религиозная ситуация в каждой отдельно взятой стране Юго-Восточной Азии характеризуется в равной мере мирным сосуществованием и борьбой священнослужителей пяти основных типов. Это и понятно: до наших дней чрезвычайно трудным было разграничение низовой гражданской социальной организации (соседской общины, родственно-родового поселения и др.) и религиозной общины того же масштаба. А в наши дни в Бирманском Союзе и во Вьетнаме процессы проходят в условиях законодательно установленного отделения церкви от государства.

Пантеон божеств

Пестр и порой поистине неисчерпаем пантеон божеств народов Юго-Восточной Азии. Вместе с тем мне представляется возможным и полезным показать не только сравнительную однотипность структуры пантеона божеств у народов Юго-Восточной Азии, стоящих на близких ступенях общественного развития (учитывая при этом сходство или даже тождество пантеона божеств генетически родственных или близких народов), но и сходство пантеона божеств народов, живущих в близком соседстве. По характеру систематизированности пантеона и соотношению в нем рангов божеств и прочих фигур

можно в какой-то мере увидеть и этапы формирования данного конкретного пантеона.

Следует напомнить, что буквальное значение термина «пантеон» — свод всех божеств (или собрание, вместилище всех божеств) точно отражает характер самого явления. В самом деле, если говорить о всех религиях мира, то без особых сомнений можно ответить отрицательно на вопрос: есть ли религии монотеистические? И. А. Крывелев, любезно предоставивший мне возможность ознакомиться с рукописью своей работы, формулирует свое отношение к вопросу о наличии монотеизма так: «Различие политеизма и монотеизма условно, искусственно. Нет религий монотеистических. Есть „супремонотеизм“, т. е. признание одного божества верховным, главным. В религиоведческой литературе имеется термин „энотеизм“, или „генотеизм“, от слова „эно“ — главный. Но смысл этого термина иной. Он отражает признание главным „одного своего“ бога. И непризнание значения множества „чужих“ богов». В целом же все религии имеют обширный пантеон, в котором выделяются „дэи майорес“ — старшие, или главные, боги и „дэи минорес“ — боги второго сорта, младшие боги. А кроме того, имеется представление о сонме духов, ангелов, демонов и т. п.».

И. А. Крывелев справедливо отмечает, что выделение такой группы, как демоны, очень условно. Он пишет: «Демон лишь в христианстве бес, черт, злой дух. А по сути это греческое слово имеет смысл дух, божество, просто сверхъестественное существо... Различие между демоном и богом условно (в степени „святости“, могущества). Примечателен в этом смысле синоним — заменитель слова „черт“ у верующих православных: „антихрист“, т. е. своеобразный негатив Христа (анти-Христос). Хотя этот заменитель заимствован из арсенала богословских диспутов иного порядка, само широкое народное использование его говорит за себя. Оно отражает присущее народным представлениям бытование одновременно позитивного и негативного образа, но в их единстве, взаимосвязи, дуалистичности». Иерархия божеств и духов и в еще большей степени различие «добрых» и «злых» духов сами по себе свидетельствуют о развитости идеологии исследуемого общества, о наличии в нем развитой формы неравенства (классового, сословного и т. п.). Напротив, представление о нерасчлененности функций духов и божеств, уверенность в том, что божество и доброе и злое одновременно (и никогда не знаешь, чего от него ждать!), показывает, что социально-классовая дифференциация еще не слишком заметна.

Верования народов Юго-Восточной Азии характеризуются многими переходными чертами. Религия консервативна сама по себе, и сохранение в верованиях представлений далекого прошлого не вызывает удивления. Тем больший интерес вызывает исследование степени живучести этих представлений. Все

религии народов этой большой историко-этнографической области политеистичны, а многие из них сюпремотеистичны. Так, верховное божество религии Китая (его ханьского населения) так и именовалась Шанди (верховный владыка). Кажущаяся монотеистичность ислама оборачивается политеизмом, если учесть веру в божественность 72 пророков, веру в множество подсобных сверхъестественных сил, веру в святых (особенно у шиитов и исмаилитов) и т. п., а равно и проследить историю «слияния воедино» 62 имен Аллаха.

Большой историко-религиоведческий интерес представляет выяснение характера «триады»: троицы в христианстве и триады в буддизме⁹, которая выявилась хронологически немного позднее «третьей триады» божеств индуизма (Брахма — Вишну — Шива). Но даже сменно-временные элементы буддизма, приводящие к мессианству (со всей сложностью мессианства в Юго-Восточной Азии), не мешают постепенному формированию столь же сложного буддийского пантеона, как в религиях, ассимилированных буддизмом или впитавших его в себя, инкорпорировавших идейную пестроту всех его ветвей. Представление об арханах и рае в буддизме Махаяны и даже сонма божеств — защитников веры у ламаистов, жестокая практика которых грубо противоречит этике ортодоксального буддизма, а равно и появление учения о 72 аватарах Бодисатвы Гуаньинь, показывают нам многоликий пантеон буддизма.

Сложность пантеона определяется, как упомянуто выше, сложностью комплекса верований. Вьетнамский ученый Нгуен Ту Чи, автор работы о мыонгах, пишет о верованиях изучаемого народа: «Вот каковы основные [формы], перечисленные без [особого] отбора: 1) культ предков; 2) оккультная практика, по характеру более или менее шаманская, связанная с целью как-то «канализировать» [т. е. придать некую направленность] влияние души умершего [члена общины]; 3) оккультная практика, либо связанная с шаманством, либо не связанная, имеющая дело с душой живого человека или с ее отношениями с [другими] духами (включая практику колдунов-лекарей); 4) аграрные культы; 5) культ буа (короля), одна из форм культа духов, и поныне не слишком известного; 6) культ Тхиен-

⁹ В этом смысле весьма заманчиво было бы заменить не отражающий сущности явления термин «ипостась» («бог един в трех его ипостасях», т. е. проявления одной из сторон его единой сущности) термином «аватара» (т. е. форма, воплощение) и прочесть формулу более точно: «Троица есть единство трех основных форм (аватар) явления бога людям, человеку». А равно и представить это единство тремя этапами развития идеи божества: а) бога — святого духа — в виде зооморфного божества или как некий пережиток тотемистических верований, б) бога-отца, как выражение культа предков и в) бога-сына, как выражение суммы идей, связанных с крутом представлений о божестве-человеке: «умирающем за человечество и возрождающемся», «очищающем и очищаемом в страданиях», «священной и неприкосновенной» личности. Триада буддизма — смена временных богов: Будда прошлого — Будда настоящего — Будда будущего.

вана (Тхань-хоана у вьетов), духа-защитника поселка циенг, в большинстве случаев это предок, правящий ланг поселка; 7) культ Бут, ущербный (очень рудиментарный) буддизм, противоречиво наслоившийся на древний культ лингама; 8) многочисленные повседневные табу и суеверия» [169а, 126—127]. В этом не строго систематизированном перечне мы видим и синкретизм буддизма, и наличие многообразных духов, и олицетворение форм и явлений природы с персональным ликом божества и обрядностью персональной и групповой. Оценивая конкретный пантеон по его распространенности и жизненности его культов и значимости божеств, можно говорить о такой последовательности:

1. Духи личностные и коллективные, духи и божества культа предков, прародительницы, преподательницы и преподателя производственных и социальных устоев.

2. Духи местности, духи — хозяева животных и прочих живых существ (не включая человеческие коллективы), тотемные предки и животные-помощники, персонифицированные элементы и силы природы.

3. Верховные духи и божества, космологические представления и персонифицированные властительницы и властители миров.

4. Божества пантеонов «чужих», т. е. привнесенных, религиозных систем.

Канон

Нет религии, которая не знала бы канонов в устной или письменной форме. Уставные своды, наставления и иные формы первых канонов восходят ко времени, вероятно, значительно более раннему, чем сами своды в их письменном виде. При всем разнообразии первых, по существу, фольклорных форм фиксации «истины», исходными были заповеди, а первичной «записью» их были скрижали того или иного типа. Однако и скрижали, и сама идея получения наставления от некоего вездесущего божества — продукт сравнительно позднего творчества. Дело в том, что раннему, устному творчеству всех народов свойственно применение такого простейшего способа мнемоники (облегчения запоминания сведений или знаний), как ритмическая или рифмованная оранжировка того, что необходимо запоминать; в исходном моменте творчества оно никак не связано с религией. Достаточно напомнить, что трудовой ритм собиральщиц подорожника (по «Шицзину») и такт группового движения воинов на марше представляют собой именно такой пример ритмики трудовых процессов. При этом они не несут на себе никакой иной идеологической нагрузки, кроме подсознательного стремления облегчить трудовой процесс. Расхождение бытовой и культовой линий в развитии устного творчества на-

чинается вместе с превращением разового применения ложного, превратного опыта в религиозный обряд.

И бытовой, и культовый фольклор расширяют возможности творчества через применение общих мест — своеобразных формул, повторов (для передачи типовых образов и ситуаций). Но если для бытового устного творчества музыкально-ритмическая основа и применение общих мест облегчают подход к различным ситуациям и дают простор для импровизаций в передаче событий, то культовое творчество с его формулой «кто сделает иначе — тот умрет!» едва ли не с первых шагов развития требует строгого соблюдения и фиксации деталей.

Нельзя, конечно, не согласиться с теми исследователями, которые утверждают, что первые письменные знаки возникают как ответ на хозяйственные нужды, удовлетворение потребностей в подсчете и учете. Постепенно хранители традиций приобретают статус священнослужителей, а обычный учет приобретает форму некоего таинства. Тайные и таинственные формы письма, в период его создания еще не получившего ни всеобщего распространения, ни всеобщего признания, сравнительно легко монополизировались жречеством. Но и в этом случае материалы истории культуры народов Восточной и Юго-Восточной Азии позволяют утверждать, что наименование знаков раннего письма «священными знамениями» (например, японских древних писмен — «камино модзи», филиппинских древних письменностей и других) идет от сравнительно недавнего времени формирования классовых обществ, в которых и хозяйственный учет, и отправление важнейших культов стали средством классовой борьбы, формой или способом угнетения народных масс.

Роль мифологии в религиозной практике остается весьма важной. Однако нельзя забывать, что «рассказывание мифов» наряду с заповедями входило в круг передачи знаний во время инициации юношей (по крайней мере, о передаче этих знаний и сведений мальчикам во время посвящения их в юношей мы имеем документированные данные [см., например: 51; 160 и др.]). Заговоры, плачи, моления, складывавшиеся устно и обязательно в форме ритмичных, а иногда и рифмованных строф, также вошли со временем в тот фонд, на базе которого проходило становление канона. Постоянное повторение заклинаний и очистительных формул в погребальном обряде, повествований о пути душ к обители предков и других формул не исключало их конкретности. Но проявлялась эта конкретность не в самой форме моления или повествования, которая оставалась постоянной, а в подстановке конкретного имени, конкретных эпизодов данного события в традиционную, из поколения в поколение передаваемую строфу или серию строф. Общие места, т. е. постоянно повторяемые части, и прежде всего зачин и концовка, были обязательны: они не только не порочили

Рис. 25. Священный
знак нага



исполнителя, но вызывали похвалу в его (ее) адрес, показывая, что традиция им (ею) сохраняется. От обряда ожидали результатов, а потому действенной считалась та передача традиционных молений, которая содержала «все необходимые элементы и формулы».

Среди первых документов фиксации памятников, составлявших устный, а затем письменный канон, наиболее важны гадания, беседы и повествования.

Гадательное письмо, т. е. фиксация вопроса и ответа на вопрос к божеству, наиболее известно по китайским или, точнее, иньским гадательным костям. Кратчайшие по размеру вопросы и еще более короткие ответы, на мой взгляд, еще нельзя назвать текстом. Совершенно ясно, что эти записи не отражают речевого процесса гадания во всей его полноте. Чем более развиваются графические возможности, тем полнее становятся и записи: они становятся текстом в современном понимании этого явления. Менее лаконичны беседы. И по характеру, и по времени фиксации (даже устной) они, конечно, значительно моложе гаданий. Надо думать, что синхронность «культурного всплеска» (или даже «взрыва»), хронологически общая для Индии и для Китая — середина I тысячелетия до н. э., — не была случайной. Совершенно ясно, что «культурный всплеск» этот не миновал страны Индокитая, а может быть, и всей Юго-Восточной Азии. Мы просто пока ничего не знаем о его проявлениях в Индокитае.

Вероятнее всего, и здесь появилось множество странствующих учителей, бродячих философов, наставников и советников, которые персонифицированы в традиционных образах Лаоцзы и Конфуция в Китае, Махавиры и Будды в Индии и т. д. Не отрицая и не утверждая историчности названных учителей, хотелось бы обратить внимание на одну их особенность: стандартизацию приемов, типизацию формы их учений. Поскольку письменная фиксация их учений относится ко времени значительно более позднему, чем по традиции определяется время их жизни и деятельности, сам факт обобщения и типизации учения не подлежит сомнению, как не подлежит сомнению и тот факт, что фиксируемые беседы сохраняли только то, что считалось необходимым. И в этом отношении трудность современного восприятия канона Восточной и Юго-Восточной Азии не большая, чем у средневековых комментаторов канона. Что именно в беседах и поучениях было важно, современному исследователю выявить трудно. Конечно, основное содержание — это описание окружающего мира. Туда входили, по-видимому, и описание отношений между людьми и божествами, а равно и антибожествами, споры о социальных отношениях и многое другое. Нам хочется подчеркнуть, что лишь об одном подходе к оценке бесед и поучений мы можем говорить с полной убежденностью: они фиксировались главным образом потому, что давали возможность «суждения по аналогии». Не случайно хадисы — это наиболее стойкая часть ислама. И в этом отношении гадания и беседы по значению однотипны и одинаково важны. Последующая фиксация проходила при включении их в рамки канона.

В третьей группе источников канона — повествованиях — наиболее существенны и наиболее близки к позитивным знаниям те, которые развивались по линии простого накапливания фактического материала, связанного с действительным познанием окружающего мира. Накапливаемые знания нашли отражение в многослойных памятниках (а многослойность связана с разновременностью их фиксации и с разновременностью самого материала), которые по самому времени их формирования могли быть только мифологизированной историей и мифологизированной географией. Реалистичность этих источников доказывается своеобразной универсальностью, т. е. они имеются у всех народов. Именно из-за своей близости к подлинной истории и подлинной географии они старательно исключались из «классического» набора канонических сводов. Так, в древнекитайском каноническом наборе «Шицзин» (Свод песен) заменил собой подлинно фольклорный свод, «Шуцзин» (Свод истории) — подлинно историческое повествование, «Лицзи» (Свод обрядности) — подлинное наставление по морали. И только «Ицзин» (Свод гаданий) остался подлинным сводом наставлений в гаданиях. К сожалению, утерян еще один свод — «Юэцзин»

(Свод музыки), а судить о нем по сохранившимся отрывкам трудно. Но у всех народов Восточной и Юго-Восточной Азии есть свои «Шань-хай цзины», свои хроники.

Интересный пример бытования «ранних книг», «деревянных книг», «бамбуковых книг» (сравните китайские «чжу цзы»), «предкниги» и т. д. приводит советский индонезист Л. В. Никулина. Анализируя публикации Саравакского музея о попытке интерпретации эпиграфического наследия предков современного населения острова Калимантан, Л. В. Никулина дает прежде всего представление о разнообразии материала: «...выявились следы существования на Калимантане нескольких типов местной системы письма с использованием угля, охры, „чернил“ или простых насечек на дереве, коре, бамбуке, лиственных пергаментах (комментировать этот материал Л. В. Никулина не сочла нужным, поскольку исследователям он знаком; это подсушенные и особым образом обработанные полоски пальмового листа, но иногда и плоскость листа других растений и даже коры.— Г. С.), иногда на камне» [54а, 21]. Далее Л. В. Никулина упоминает о сравнительной древности этих форм «книг» (или, как она их именует, своеобразных «записных книжек») — начало XVI в. и, правильно оценив это письмо как некую тайнопись даяков («из поколения в поколение передававших в закодированной форме сложную информацию, понимание которой было доступно определенному кругу посвященных в систему этого самобытного по характеру исполнения письма»), переходит к классификации находок. Это «таблички с надрезами, отверстиями и насечками (обнаруженные) в погребальных камерах оранг сунгеев (от Orang sungau, (дословно: люди реки.— Г. С.) восточной части Сабаха и деревянные планки папан тулис (рапан tulis — планка с записью.— Г. С.) у даяков мааньян Южного и Восточного Калимантана; «пиктографические таблицы мамат (мамат от pgeamat подтверждать.— Г. С.) у кенья лепотау из Лонг-Наванга, Центрального Калимантана; 21 идеографическая табличка «папан турай» рапан тугай (дословно: доска резная от turis — вырезать.— Г. С.) обнаружена у ибанов 3-го и 5-го дистриктов (Северный Калимантан) (мы опускаем ссылки на источники Л. В. Никулиной в надежде, что читатель сам ознакомится с ее статьей.— Г. С.) [54а, 19—47].

Имеется три типа планок с древним «письмом» даяков.

1) Папан тулис; таковы, например, планки, фиксирующие крышку гроба в ногах и в изголовье у оранг сунгаи; на них фиксируются сведения об умершем и его живых потомках; у мааньянов папан тулис составляют основу декора погребального сооружения «идаран», в котором фиксируется гроб в форме «лодки-птицы».

2) Мамат — таблички, распространенные у кенья. Мамат называется и празднество, во время которого юноша проходит инициацию, а в последующих мамат, посвященных возвращению

с набега, юноша возводится в следующий ранг, если, конечно, он того заслуживает. Л. В. Никулина пишет: «По табличкам мамат можно восстановить биографию (точнее было бы сказать, „послужной список“.— Г С.) каждого владельца ее (количество „званий“ и „рангов“ варьируется: 27, 33, 44, 64 и т. д.)» [54а, 24].

3) Наиболее интересный тип — папан тураи, распространенные у ибанов. Особенно любопытны те папан тураи, которые сделаны, как «своеобразная идеографическая команда, которой следует лемамбанг для сохранения правильной последовательности передачи послания [от] живущих [к] духам» [54а, 24]. Эти таблички имеют право лицезреть только прошедшие посвящение (инициацию). На одной из таких таблиц-планок (деревянных, длиной 187 см, шириной 12,5 см и толщиной 2,5 см) нанесено углем 37 знаков, читаемых слева направо, на лицевой стороне и 27 на обратной стороне. Исполнив погребальную песнь соответственно мнемотехническим знакам лицевой стороны папан тураи, рассказчица (лемамбанг) переворачивает пластину и «читает» знаки обратной стороны снизу вверх (планка при этом ставится вертикально), как пишет Л. В. Никулина, «методом обратного хода (бустрофедон)». Размер планок не стандартен. Имеются планки от 100 до 175 см длиной и более 30 см шириной. Варьируется и число знаков на них — от 16 до 64. Подобные планки и целые трубки-коленца бамбука с «засечкообразными надписями» имеются у ряда народов островной части Юго-Восточной Азии.

Специальную публикацию по письменностям и прочтению документов народов Суматры посвятил Мервин Джаспен, которому принадлежит честь замены неточного термина «орнаментированные трубки» точным: «документы, выполненные письменностью типа „Ка-Га-Нга“ (так он назвал эту слоговую письменность.— Г С.) на трубках — бамбуковых коленцах» [146а]. Он установил, что у ряда народов Суматры, как и у даяков, значительную часть документов составляют культовые тексты. Но мне представляется, что и Л. В. Никулина, и М. Джаспен ошибаются, приписывая этим письменам индийские истоки. Мною неоднократно высказывалось предположение, что слоговая «азбука» типа засечек на бамбуке и других плотных материалах — продукт местного культурного творчества народов Восточной и Юго-Восточной Азии¹⁰.

¹⁰ Недавно мы получили интересное подтверждение этому в статье К. В. Васильева «Заметки по эпиграфике периода Чжаньго (V—III вв. до н. э.)» [24а]. Говоря о планках из металла (с текстом государственной важности), он сообщает, что, по мнению исследователей, первоначально этот комплект состоял из пяти планок, вертикальные грани которых точно подходили друг к другу так, что при соединении их (сообразно тексту) получилась бы трубка. «Судя по сохранившимся фрагментам документа, внешняя поверхность этих трубок имитировала бамбуковый ствол» [24а, 63].

Среди канонических книг народов Юго-Восточной Азии не маловажную роль играют различные астрологические руководства. Так, известно, что себуанцы (т. е. висайя острова Себу) района Катикуган во время бытовых затруднений обращаются к авторитету таких канонических книжек, как «Напта Лунарио» (Napta Lunario) и «Караанг Напта» (Karaang Napta). Примечателен подзаголовок «Напта Лунарио»: «[Это] Правдивая история каждого [из людей] и всех людей. Она предсказывает в соответствии со звездами, которые совпадают с датами вашего рождения, день, благоприятный для посадки [деревьев и посева полевых растений], постройки дома, покупок, [день, удачливый] для начала любви и заключения брака» [цит. по 137, 26]. Оба руководства одинаково авторитетны, что приводит к значительным затруднениям из-за расхождений в предсказаниях. Так, по «Напта Лунарио», неблагоприятными для постройки дома месяцами следует считать февраль, март, апрель, август и декабрь (информатор Харта А. Л. Аррес пояснил, что в марте «солнце сожжет»); наиболее неблагоприятен последний месяц года — декабрь: «в этот месяц царь Херод (Ирод) приказал выявить и обезглавить детей [мужского пола]. И потому жителей дома, постройка которого начата в этом месяце, будут посещать несчастья, опасные болезни, смерти, им будут грозить гром и молния» [цит. по 137, 27]. И наоборот, жилище, строительство которого начато в «благословенные месяцы» (июнь, июль, сентябрь, октябрь и ноябрь), «будет благословенно богом. И его обитатели всегда будут довольны и никогда не будут ссориться с соседями» [цит. по 137, 27]. Напротив, по «Караанг Напта», «новое жилье необходимо начинать строить только в первую неделю января, февраля или августа, или же во вторую неделю апреля, мая, июня, сентября или ноября, или же в третью неделю октября, или, наконец, в последнюю неделю июля. Месяцы же март и декабрь вовсе не благоприятны для начала строительства. А кроме того, никто не должен начинать постройку дома в воскресенье» [цит. по 137, 28]. Но, принимая руководящие указания обеих «Напта», жители нескольких барий Катикугана придерживаются местной традиции, по которой благоприятны для всех дел, особенно для постройки жилища, «месяцы с буквой „р“ (энеро, пибрэро, марсо, абриль, сентиембри, октубри, нояембри и деимбри); остальные месяцы неблагоприятны для постройки жилья» [цит. по 137, 27].

Подобные астрологические руководства и сами публичные гадания еще недавно были широко распространены в Бирманском Союзе. Так, еще в 1957 г. на центральных улицах столицы Бирмы нам пришлось наблюдать и столики гадалщиков, и «профессиональный знак» (нечто вроде опознавательного знака цеха астрологов) — изображение поднятой правой руки ладонью к потребителю, а также самих астрологов с книжками-руководствами в руках. После 1962 г. облик столицы изменил-



Рис. 26. Памятные
стелы на месте гибели
охотников в горах
чинов

ся, и «кварталы гадалщиков» теперь исчезли. Еще в 1973 г. имелись такие руководства и в Таиланде, и в Лаосе.

Интересны случаи, когда «ореол священной книги» придает-ся книгам типа мифологизированной истории и мифологизиро-ванной географии. Таким почетом окружены малайская мифо-логизированная история «Седжарах Мелайю». Характеристике этого труда посвящена специальная статья Е. В. Ревуненковой [см. 59, 206—222]. Ею же опубликован снимок и краткое опи-сание батакской священной книги [46а, 121]. Возможно, что почитание «священной» книги возникает на той же почве, что и культ писаного и тем более печатного источника знаний и от-кровений, отмеченный нами у торговцев. Причина — массовая неграмотность трудящихся масс, а также всемерно пропаганди-руемое правящими кругами почитание древности.

Однако реликвий древности (особенно древних книг) в стра-нах Юго-Восточной Азии сохранилось до обидного мало. И это досадное обстоятельство имеет особую причину. Проникновение в страны Азии миссионеров, особенно христианских, привело к массовому уничтожению национальных ценностей, прежде все-го рукописных книг. Выше нами упомянуто уничтожение руко-писей ряда народов Юго-Западного Китая миссией отца Виа-ля. Видя в самом факте существования рисуночного письма серьезную идеологическую оппозицию и чаще всего не желая разбираться в содержании книг, эти «культуртрегеры» все кни-

ги зачисляли в разряд творений бесовских, подлежащих истреблению огнем. Этногенетические предания и другие мифологизированные истории уничтожались, ибо способствовали развитию у противников проповеди «единственной истины — слова божия» национального сознания. И конечно, такая оценка миссионерами письменных свидетельств национальной культуры была объективно верной. Хосе Рисаль — филиппинский просветитель — использовал в борьбе с невежественным попом, отцом Висенте Баррактесом, искоренителем памятников культуры филиппинцев, строки из книги испанского же иезуита Колина, автора 40-х годов XVII в.

Колин свидетельствовал: «Они очень любят свое чтение и письмо, так что *едва ли найдется мужчина или женщина* (подчеркнуто мной. — Г. С.), которые не умели бы читать и писать; они пользуются ими даже в религии, хотя они уже христиане, потому что службы, которые слушают, жития святых и молитвы, стихи, обращенные к богу, сочинены ими самими, ибо у них также есть по-своему искусные поэты, которые с изяществом переводят на свой язык любую испанскую комедию. Они употребляют книги и молитвенники на своем языке, переписанные во множестве от руки, как об этом свидетельствует рукописная история отца Педро Чирино, которого в 1609 г. посетил синдик и главный викарий епископства и видел эти книги» [цит. по 60а, 148].

Подводя итоги раздела о значении и функциях канона в религиозных системах народов ЮВА, можно утверждать, что народы Юго-Восточной Азии имели свою фиксированную каноническую литературу (а равным образом и зачаточную научную литературу в форме мифологизированной истории и мифологизированной географии), подчас имевшую тенденцию становиться культовой канонической книгой в той мере, в какой она сохранила местные верования. Не у всех народов была каноническая литература. Она сложилась у тех народов, которые уже создали свое классовое общество (до столкновений с колонизаторами оно в большинстве случаев было феодальным; может быть, только бирманцы и вьет приблизились к эпохе первоначального накопления), и соответственно верования таких народов имели уже характер развитой религиозной системы.

Многие народы Юго-Восточной Азии и на рубеже новейшей истории находились в процессе перехода от родо-племенного строя к классовому обществу. Соответственно и их верования хранят черты недифференцированности пантеона, у них слабо развита иерархия священнослужителей, их канон только начал стабилизироваться (за исключением культа духов и божеств местностей и культа предков). Вместе с тем мы наблюдаем интересную и исключительно важную для исследований и практической работы картину переходных типов верований во вполне завершённые религиозные системы.

Глава II

РЕЛИГИОЗНАЯ ПРАКТИКА

Биохроничность обрядности облегчала становление религиозного сознания, как бы открывая религиозной практике двери в мастерскую опыта. Закрепление опыта проходило в биохроничной обстановке, что мешало его осознанию. В самом деле, даже понимание полезности конкретных элементов опыта не помогало их внедрению в каждом необходимом случае: ведь для успешности (результативности) производственного акта представлялось необходимым воспроизведение всей картины производственного процесса, а она, в свою очередь, могла быть действенной в определенных временных (биохроничных) рамках. Более того, даже в тех же биохроничных рамках условия результативности комплекса производственных усилий менялись. Религиозное сознание же, консервативное по своей природе, сохраняло веру в действенность уже устаревшей «полной картины» производства, санкционировало применение ложного опыта в форме производственной обрядности. В этом смысле религиозная практика предшествует религиозному сознанию. Точнее было бы сказать, что обряд как настойчивое воспроизведение ложного опыта лишь постепенно становится религиозным, так как получает религиозное по существу доказательство «необходимости» и «полезности» его для коллектива.

Чтобы не погрешить против истины, следует упомянуть, что результативность иногда достигается и культовым способом, а это немало способствует со временем укреплению позиций религиозного обряда, религиозного сознания (хотя фактически результативны были сами действия, а не их осознание). В самом деле, театрализованное исполнение отдельных моментов производственного процесса ведет к овладению приемами производства всеми членами группы производственников в данном коллективе. Отличная «работа» (репетиция работы) вызывает удовлетворение, радость творчества, а с ней и чувство единения участников и репетиции, и будущего общего дела.

Мне представляется, что исследователями подлинное вдохновение в работе нередко принимается за религиозный экстаз и результативность вдохновения — за действенность веры. А сам верующий и не хочет отделять вдохновение от религиоз-

ного экстаза, а результативность целиком относит за счет «благостной роли религии».

Биохроничность и биоритмичность существования людей доклассового общества служат тем фоном, на котором и тренинг, и безрелигиозные обряды с театрализованным действием могут превратиться и превращаются в религиозные обряды. А указания о поведении личности и коллектива между сезонами и датами обрядов превращаются в религиозные предписания. Размышляя о формах религиозной практики, люди нашего времени прежде всего имеют в виду «благолепие службы». Но при этом мало кто отдает себе отчет, что служба, как таковая, — это только фон культовой практики, а иконы (или впечатляющие скульптурные изображения божеств, духов и т. п., или, наконец, «указуемые пастырем духовным» места предполагаемого обитания невидимого, но всевидящего божества), кадила, свечи, облачение священнослужителей и т. д. — это не более как аксессуары культового действия, а не само действие. И уяснить это, казалось бы, бесспорное положение отнюдь не просто. Так, возражая И. А. Кривелеву, С. А. Токарев утверждал, что суть религиозности людей социалистического общества — это их увлечение (или подсознательное следование) формами обрядности и церковной службы. В этом, по мнению С. А. Токарева (думается, что он прав), немалую роль играет влияние среды, социальное микроокружение. Культовое действие организуется так, чтобы усилить результативность психологического воздействия на верующих и колеблющихся. Предметы культа аккумулируют в себе такое психологическое воздействие, что оно продолжает действовать и через много веков после краха верований, в честь которых они созданы. Достаточно напомнить, что Парфенон «тянет к себе» отнюдь не только совершенством своих пропорций. Значительно более «молодой» храм святого Исаакия построен с расчетом на определенное психическое воздействие. Таких архитектурных комплексов в Юго-Восточной Азии множество: Паган, Ангкор, Боробудур и многие другие. И они справедливо охраняются как сокровища культуры не только народов, их создавших, но и всего человечества. Такую же роль играют скульптурные и живописные композиции, обращенные и к чувству красоты, и к чувству истинно общечеловеческому — поклонению чуду материнства.

Нельзя забывать, что в Юго-Восточной Азии «общение» верующего с божествами имеет определенную специфику. В храмах всех религий (исключая христианские храмы и места общих молений верующих мусульман) преобладает «личностное» общение и индивидуальная молитва. Богослужений европейского типа — почасовых (утренней, полуденной, вечерней службы) и общих календарных — нет. Принимаемые непосвященными за богослужение теологические и лексикологические

диспуты, устраиваемые при буддийско-ламаистских монастырях, — это в наши дни своеобразный спектакль для верующих, а в принципе же — своеобразная философско-психологическая «разминка» самих участников «спора», на дневной службе никак не отражающаяся. Часто за богослужение принимается обряд дароприношения. Донаторство, как таковое, почитается как дело взаимовыгодное. В храмовых сельских школах (а светского образования жители большинства стран Юго-Восточной Азии до начала нашего века не знали) ребенку с малых лет внушали, что обеспечение священнослужителей питанием, одеждой, курильными палочками или благовониями иного типа — это дело и обязанность каждого мирянина, выполнение которых зачтется ему «в последующих воплощениях», а его семье — еще в земном мире. Буддистская сангха с первых дней ее формирования использовала эту традицию.

Поскольку религиозная практика, о которой мы говорим, не знает почасовых служб, то нет и должности звонаря и муэдзина (так или иначе созывающих верующих на молитву). Каждый приходящий в храм начинает с выражения почтения к храму и к божествам: снимает обувь, обнажает или, наоборот, накрывает голову, а иногда и правую руку; склоняясь в первом поклоне у перехода, ведущего в храм или иного типа молельню, верующий стремится «отогнать суетные мысли», для чего у входа в помещение, предшествующее храму, задерживается на несколько минут. Во время «раздумья» далеко не всем удастся сосредоточиться. Это естественное состояние псевдососредоточенности также учтено священнослужителями: в буддийских и даосских храмах начиная с вводного помещения верующего встречают надписи, сообщающие, кто из донаторов дал средства на постройку этой детали храма. Здесь же начинается продажа искусственных и естественных цветов, благовоний и чистой холодной воды, которой обливают скульптурные изображения божеств, что считается одной из наиболее чистых и почетных жертв.

У народов Индокитая, в частности у тайских народов, к местам моления и храмам по традиции ведут длинные сложносочлененные галереи, крыши которых заходят краем одна на другую. Бывают и многоярусные крыши, например многоярусные крыши над мостами через речушки, прорезающие территорию священного места.

Пройдя вводное помещение, необходимо «известить» божество о своем прибытии ударом в гонг, плоский колокол или обычный колокол. Если приходит группа людей, то можно одним ударом известить обо всех сразу, хотя и каждый может заявить о себе отдельно. По нашим опросным данным, как некий сигнальный момент (дополняющий групповое «извещение» божеств) молящимися расценивается и возжигание свеч и воскурение благовоний. Приношение жертв обязательно. Самое

внимательное отношение пришедшего к «святым изображениям» божеств и самые глубокие поклоны будут встречены как жесты постороннего данному культу лица. Но достаточно самой минимальной «жертвы», чтобы отношение изменилось: жертвующий рассматривается если не как свой, то как возможный неофит. Мне приходилось видеть, как в, казалось бы, пустом помещении буддийской молельни или синтоистского храма люди ощущают, что за ними кто-то наблюдает. И как только посетитель храма «на всякий случай» (или потому, что «так делают все») повязывает на ограду у молельни или на ветку «священного дерева» кусочек ткани своей одежды, жгутик из бумажки, вынутой из кармана, а еще лучше — из купленной тут же полоски с молитвой, появляется священнослужитель, который с легкой улыбкой приветствует «донатора», пытается с ним заговорить. Отношение к случайному исполнителю традиционного акта как к «донатору» не удивительно. В народных верованиях, сохранных буддистами, отдача божеству чего-либо своего (а лоскут одежды считается буквально частью сущности дарителя) по принципу *pars pro toto* считается «отдачей себя божеству» и свидетельствует о готовности служить вере.

С падением в странах Юго-Восточной Азии религиозного фанатизма и ослаблением подчинения вере в синтоистских храмах и молельнях божествам местности форма подношения становится иной, более привлекательной для широких народных масс, — обменной: ты божеству — «жертву», бог тебе — исполнение желания. Моление ведется индивидуально. Молящиеся мысленно обращаются к божеству, мысленно «получают ответ». Священнослужитель как бы консультирует верующего, подсказывает, кому из божеств и что следует жертвовать в данном (твоем) случае.

Европейцев, посещающих храмы религий Востока, поражает массовость выражения личных чувств, частых актов культового действия. Например, верующему в странах Юго-Восточной Азии не чуждо стремление к грандиозности жертвенных даров, но он предпочтет пудовой свече перед иконой одного божества сотню свечей в храме и поставит эту сотню мерцающих светильников по карнизу ступы в два, три, четыре ряда. Европейскому зрителю понятно стремление украсить храм множеством икон и фресок на божественные темы, но покажется странным храм с тридцатью тремя изображениями различных божеств и тысячей изображений одного и того же божества. А именно таков храм Санджюсан гэндо в городе Киото, посвященный божеству милосердия Канон (при осмыслении ее функций понятно, почему это божество создано тысячеруким). Во Вьетнаме верующие придали этому божеству способность появляться в 72 различных аватарах, часть которых многорука. Представляется, что наличие в храмах и в «святых местах» множества изображений того или иного божества — это не просто проявление «массо-

вости» частных актов культа, но явный пережиток более древней традиции «отдачи себя божеству». Вот одно из свидетельств этой традиции.

Представитель новой власти (уже после прихода к власти в Бирманском Союзе Революционного Совета), качин по национальности, Ювади Джин-хпо Май в начале 1972 г. побывал в самой северной деревне Бирмы — Губу, населенной тибетцами раванг. Эти мирные люди — «женщины и мужчины, старые и молодые носили на шее цепочку с медальоном, в который заложена тонкая полоска бумаги со стихом мантры (моления.— Г. С.), повторенным тысячекратно». И это не удивило Ювади Джин-хпо Мая, так как он к этому привык. А вот перед тем как он прибыл в деревню Губу, он должен был преодолеть перевал на подступах к ней. «Совершенно выдохшийся, я добрался до вершины холма, — пишет он, — и опустился у маленькой хижины с решетчатой оградой. На площади в 10 квадратных футов вокруг нее и в хижине я увидел глиняные скульптурки Будды, которые насчитывались здесь тысячами. „Зачем? Зачем они собрали столько статуэток в одном месте?“ — бормотал я, склоняясь в почтительном шикхо (поклоне.— Г. С.). И вдруг я услышал ответ на свой вопрос. Мой проводник сказал: „Да вот, саяма (наставник.— Г. С.), у этих людей ежегодно справляются праздники пагоды. По обычаю каждое домохозяйство [к этому дню] делает глиняную статую Будды. И я видел, как они приходили сюда, чтобы поместить статую в эту хижину“ ... Это объяснение навело на мысль о сходной ситуации. Стоя у каменного столба на холме перед деревней, он «вспомнил, что в Тибете путники складывают обо — кучи камней (каждый за себя по одному камню.— Г. С.) или ставят столбы из камня, что служит другим путникам знаком: „Впереди трудный переход“» [202а, 16—19]. Хорошо известно, что тибетцы кладут на обо камень «за себя» божеству гор. И здесь мы имеем полную аналогию, может быть, более явного обычая отдачи себя божеству: у тибетцев в сельском храме хранятся не только статуи Будды, но и миниатюрные изображения сурбурганов, в которые вложен прах святого, как некогда в голову деревянного или глиняного изображения предка вмазывали частицу праха этого предка.

Ареной культового действия в народных верованиях становится не только храм или специальное место моления. Моление переносится на производственную площадку в специально для того отведенном помещении в доме или прямо в жилых комнатах и в поле, на берег моря, в лес и т. д., где проводится цикл обрядов, связанный с тем или иным ремеслом, промыслом, основной или подсобной отраслью хозяйства.

Вот, например, какой цикл обрядности наблюдал Джон Фриман у ибанов перед началом очередного цикла выращивания риса (обряды мангголь manggol на индонезийском язы-

ке — менггала — *menggala*. — Г. С.): «Обряды мангголь, отмечающие открытие работ сельскохозяйственного года, детально разработаны. Они открываются общей церемонией, которой руководят туай буронг (дословно глава птиц) или авгур селения; в этой церемонии приходят участвовать все билек (семья; по словарю Н. Скотта — *billik* дословно комната в длинном доме, т. е. ее обитатели, а в данном случае малая семья. — Г. С.), но по желанию. После этого каждая билек проводит свою подобную церемонию в той форме, какую старшие члены семьи сочтут необходимой. Основные цели обрядов мангголь таковы: выявление данных ауспиции по птице, умилоствление духов земли и джунглей и освещение основной операции порубки (т. е. расчистки) джунглей с использованием священного точильного камня (бату мангголь). Вся процедура занимает от двадцати дней до месяца. Здесь важно отметить, что обряды мангголь отмечают лишь начало первой ступени рабочего производственного цикла: расчистка почвы» [127а, 41]. Для сопоставления важно отметить и специфичное наименование основного «орудия освящения» этого этапа производственного процесса: бату мангголь, что дословно переводится как «камень благоприятного предзнаменования».

В связи с этим можно предположить, что уже упоминавшийся нами Ж. Кондоминас, давший блестящее описание годичной картины жизни и производства у мнонг гаров Центрального Вьетнама, не понял специфики верований, хотя и назвал свой труд: «Мы вкусили лес духа священного камня Го» [35а]. По-видимому, у ибанов острова Калимантан и в предгорьях Чыонгшона (Вьетнам) ранние формы земледелия тесно связаны с культом гор или священного камня, через который, как они думают, достигаются благоприятные природные условия.

Приведем еще один обряд, также связанный с выращиванием риса. У большинства народов Юго-Восточной Азии и в наши дни существует поверье, что рис — существо одушевленное. У гаров Центрального Вьетнама, лава Таиланда, ибанов Индонезии, у многих других народов ведется селекционная работа, которая осознается как забота о душе риса или душе хозяйки риса, с помощью которой верующие общаются с душами всех колосьев риса. И если на рис нападает болезнь, то проводятся обряды защиты или лечения ее. Ибаны проводят обряды гаван мемали уман (дословно: обряд в честь хозяйки поля). «Когда на молодой рис нападает болезнь (обычно в этом обряде объединяется вся община длинного дома), по одному представителю от каждой билек отправляются в поле. С должными церемониями выкапывают они по кустику риса (пади пун) в центре своего поля. Этот кустик каждая семья помещает в длинном доме на временном алтаре в ковчешке (раньян); этот алтарь составляется веером из копий, втыкаемых в определенной жре-

цом точке храмовой части дома (остриями вверх. — Г С.). В течение целой ночи (вместе или поочередно) призывают различные божества (главное из которых Пуланг Гана — бог плодородия, столь часто принимавшийся исследователями за бога-отца или за единого бога религии детей джунглей. — Г С.), с тем чтобы они излечили страдающий рис, используя все свое могущество. Ковчежек открывается на следующее утро, и каждый куст возвращается в поле, откуда он был взят. Бережно высаживая этот куст своего драгоценного пади-пун, земледелец-ибан произносит такие слова: „О священный Рис! Ты плодотворяющий, ты избранный; наш Рис — лучший по качеству. О священный Рис! Ныне я здесь сажаю тебя, [а ты] позаботься о детях твоих [т. е. о нас], позаботься о людях твоих, о малых сих, о юных. О, не будь медлителен, не будь ленив [в своих заботах], чтобы не быть болезненным, не чувствовать недомогания. Ты должен посетить свой народ, посетить своих детей. Ты, который направлен [сюда в поле] самим Пуланг Ганой, о, не пренебрегай [своей способностью] оказывать помощь. О, не уставай на полях при исполнении своего долга» [127а, 28—29].

При исполнении этого обряда соблюдается ряд пемали — общеродовых и семейных запретов (табу) и ограничений для участников обряда и для всех присутствующих. Строго запрещено подходить к полю тому, кто ел свинину или даже «коснулся свинины» (и это у даяков, мусульманские ограничения в быту которых куда менее строги, чем у яванцев). «Нарушать это табу, — пишет Фриман, — означало бы оскорбить душу риса и пойти на риск вызвать их [всех душ риса] уход. Нарушители запрета строго наказываются. Пеня, взимаемая с нарушителя, кладется у ног растущего риса. [Во время умиловительного обряда] во искупление поступка приносится в жертву петух и произносятся искупительные моления. Этот запрет относится ко всем членам [общины] длинного дома, а равно и к чужакам [временно в нем проживающим]. Неведение их, незнание [чужаками] природы и [обычаев] не признается извинительным. И хотя нарушение табу совершенно отнюдь не преднамеренно, наказание все же последует. Каждая билек имеет свой набор запретов. Часто число их достигает десяти и более, и по характеру они могут варьировать от семьи к семье» [127а, 29—30].

Такие исследователи, как Карл Изикович в работе о ламет, [144], Джон Фриман в монографии о земледелии и связанных с ним табу у ибанов [127а] и другие, единодушно отмечают неприязнь местных земледельцев (это относится и к тем, кто не занимается земледелием) к использованию чужих агроприемов и чужих орудий труда. Во всех приведенных этими авторами случаях явному пренебрежению подвергались европейские орудия труда. Местное население реагировало крайне отрицатель-

но на применение даже землемерных орудий, использование которых, казалось бы, не может «оскорбить душу риса».

Во время своей полевой работы я наблюдал однажды нечто похожее. Так, в 1947 г. в поселке Милянфан один из умнейших и опытейших организаторов механизации сельскохозяйственного производства, Сагаза Сушанло, сказал, что при возделывании почвы под рис железные орудия еще можно употреблять, но при посеве и уборке, обмолоте и ссыпке зерна дунгане применяют только деревянные орудия, чтоб не нарушить традицию, связанную с «опасностью оскорбить рис». Нельзя отрицать, что в данном случае в традиционных верованиях есть и рациональное зерно: приспособленность местного населения к географическим и вообще природным условиям чрезвычайно высока, а бездумное внедрение новшеств не раз ставило на грань голода горцев Юго-Восточной Азии. Даже землеустройство на практике значило прежде всего введение экстенсивных методов хозяйствования, а не улучшение положения рисоводов.

В таких случаях мы имеем явные примеры боязни именно «оскорбления Души риса», боязни утраты «благосклонности» божеств местности — наиболее «влиятельных» в этих обществах. Именно учет опасных для основного производства чуждых приемов привел к разработке целого круга «искупительной» и «умилостивительной» обрядности, которая составляет едва ли не половину обрядов всей религиозной практики населения среднегорной и высокогорной зоны Юго-Восточной Азии.

В круг обрядности религиозного типа, связанной с производством, входит и рассказывание мифов перед «охотой за головами». Мне представляется, однако, целесообразным эти обряды отнести к другой группе — к обрядам, связанным с расширенным воспроизводством самого рода, его людского состава. В данном случае (в набеге охотников за головами — мы будем пользоваться этим понятием, несмотря на некоторую его условность) главным представляется нам именно похищение духов-защитников вместе с их именами. Имена пополняют арсенал индикаторов сородичей. Вера, согласно которой не существует человека (а человеком у большинства народов на раннем этапе социальной стратификации считался только «свой», сородич, часто не своим считался даже член своего племени, а тем более чужак) без имени, дошла до наших дней. Традиционный набор имен и был справочником индикаторов родства. В сущности, православие, требовавшее «окрестить слабого ребенка в день его появления на свет», исходило из того же представления, что «на том свете», т. е. перед предками, не может предстать безымянный сородич: предки его не примут.

Вся внутрисемейная и внутриобщинная жизнь в значительной мере связана с религиозной практикой, охватывающей важнейшие события жизни члена коллектива: «возвращение в

мир живых», посвящение в возрастную группу (юношей, взрослых и т. д.), создание малой семьи или образование брачной пары, «уход в мир предков». По сути дела, культовая практика — это любая форма общения, сверхъестественной связи, с божеством или антибожеством, но обязательно со внеземными силами, вера в которые и составляет сущность религиозной идеологии. Движущим мотивом стремления к этому «контакту», как правило, бывает надежда на возможность с помощью такого общения достигнуть желаемого или предотвратить нежелаемое. И в этом смысле наиболее яркими формами сверхъестественной связи можно считать магию и сеанс шаманского действия.

Любое исследование о народах Юго-Восточной Азии включает упоминание о тех или иных формах магии, той или иной степени развития магии у народов этой большой историко-культурной области. Так, в первой главе своего исследования, посвященного некапиталистическому развитию народов СРВ, Бе Вьет Данг (по национальности нунг, т. е. представитель одного из крупных «малых народов» СРВ) пишет: «...магия занимала также важное место в жизни национальных меньшинств Северного Вьетнама. Особое место занимала вера во вредоносную магию. Известны также лечебная, любовная и предохранительная магия» [186, 4].

Вьетнамские ученые Фан Хау Зат, Вьонг Хоан Туэн, Ла Ван Ло, Данг Нгием Ван и другие, подобно Бе Вьет Дангу, подчеркивают значительную роль магии в жизни малых народов своей страны. Они сообщают, что магия была распространена у многих народов Вьетнама: тхай, зао, нунг, мыонг, горных монов провинции Куангбинь и др. Особо существенное место занимала вера во вредоносную магию. Часто причиной гибели скота, заболевания и смерти людей считалось злонамеренное колдовство соседей иной национальности. По мнению верующих, колдуны обладают достаточной силой, чтобы «напустить злого духа» на любого враждебного или даже просто непокорного воле колдуна человека. Колдун может принести вред не только самому лицу, прогневившему колдуна, но и членам его семьи, его скоту и даже неодушевленным вещам (так подстроить события, что вещь будет испорчена).

Нгуэн Чук Бинь сообщил, что вера в мо-нанг или мо-панг — вредоносную магию — распространена у ван-кьеу, чи и ман-конг. По их представлениям, колдуны для насылания порчи и иного вреда пользуются костями лягушек, куриными костями. Речь явно идет о приемах «гаруспикации» — гадания по положению куриных костей, подбрасываемых колдуном вверх и свободно падающих. Толкование «предсказания» обязательно делается колдуном в присутствии множества людей: без этого гадание может не дойти до того, ради кого оно делается. Особо сильными и действенными считаются колдовские наговоры

над клочком волос или любой другой «органической частью» будущей жертвы. По представлениям верующих, человек, на которого направлена вредоносная магия, под «воздействием порчи» начинал болеть и мог даже умереть, если не успевал «починить болезнь», т. е., в свою очередь, воспользоваться услугами колдуна, конечно, отнюдь не бесплатно.

Исследователи отмечают, что колдуны окружены опасной славой: их боятся и ненавидят, а если и пользуются их услугами, то опасаются, что колдун «на всякий случай» запасется частицей существа своего клиента, а не только его жертвы. Во вредоносную магию верили настолько, что крестьяне из деревни Хуайхи провинции Бакан (зао по национальности) вызвали на общественный открытый суд в 1959 г. одного из жителей — Чьей Дык Фуонга. Его публично обвинили в том, что он пользовался приемами ма киен миен, в результате чего, как верили собравшиеся, пали 24 свиньи и 8 кур, а главное — умерли три человека. «Злокозненного» Чьей Дык Фуонга заставили «критиковать» собственные «антиобщественные действия» и в заключение — дать обещание никогда более не совершать зловредного для людей и животных колдовства. Но и на этом осуждение колдуна не закончилось: собравшиеся высказались за исключение его «из всех общественных организаций и объединений», что фактически означало изгнание.

В другом случае интернационалистская разъяснительная работа кадрового работника натолкнулась на стойкое убеждение, что «колдуны зяо» погубили тхайских юношей. Дело было так. Тхай монгкин в провинции Енбай отправились на сезонные работы в Факланг. По пути несколько юношей забрались в огород зао и взяли несколько штук батата. По возвращении домой десять человек из них умерли. Такое «наказание» за пустячную кражу было слишком суровым. И через пять лет после этого трагического события оно не было забыто; при случае тхай монгкин обвинили «колдунов зяо» в применении страшного по силе вредоносной магии.

Вера крестьян во вредоносную магию сыграла отрицательную роль при разоблачении контрреволюционной деятельности феодалов. По традиции ни мео, ни зао, ни тхай не ставили в вину феодалам владение тайнами магии, что и было феодалами использовано. Когда народная власть отобрала у феодалов землю и провела распределение этих земель среди беднейших крестьян, то тхайские феодалы вели себя чересчур спокойно. Выяснилось, что они, застрашав крестьян карой со стороны духов, которые им якобы подвластны, продолжали получать «свою долю» урожая.

В 1950 г. в освобожденном районе ДРВ Нгокчао (провинции Тханьхоа) феодал-помещик Куак Ван Тьонг уже после запрещения отработок и снижения арендной платы (а постановления народной власти по этому вопросу были крестьянам

разъяснены) продолжал привлекать крестьян к обработке своих полей без оплаты их труда. При этом он предупреждал, что уклонившиеся от традиционных «добрых услуг» погибнут от воздействия его чар. Уверенные в том, что помещик может применить ма эм (вредоносную магию), крестьяне продолжали гнуть на него спину, забросив собственные поля. Таким образом, вера во вредоносную магию наносит вред и личный, и общественный (приводит к возникновению межнациональной вражды), и экономический, и политический. И убедить крестьян в том, что помещик не обладает магической силой, бывает крайне трудно. Бороться с вредоносной магией, используемой в качестве орудия воздействия на односельчан, тем более трудно, что если во владении «магическими силами» подозревался кто-либо, кроме феодалов, то отношение к нему становилось крайне отрицательным, полным неприязни и даже ненависти со стороны соседей.

Вера в любовную магию не играла столь существенной роли в жизни общества малых народов севера Вьетнама, но и она подчас была роковой в жизни отдельных людей. Магия была распространена в тхайских, нунгских и других округах Вьетбака. Наиболее часты были случаи использования любовной магии мужчинами, которые стремились приворожить понравившуюся им женщину (отвратив от мужа или любимого), или магия применялась для наказания женщин «за измену», за невниманье или холодность. Приемы любовной магии, как сообщают вьетнамские исследователи, разнообразны, но все они поражают постороннего наблюдателя примитивностью. Соискатель любви или внимания какой-либо женщины старался заполучить и «заколдовать» наиболее часто употреблявшийся ею головной платок. «Напустить чары» считалось возможным, наговорив магические формулы над чашкой воды, которую должна выпить чаруемая. У тахи и нун на все свадьбы, по обычаю, приглашался колдун с целью заколдовать циновку невесты: верили, что благодаря этому брак скрепляется навечно, станет нерасторжимым.

Одним из наиболее сложных актов любовной магии было «похищение души». В этом «похищении» прежде всего следовало спросить у души, может ли она обещать ответное чувство. Возможно, что в древности мнение «души» и было решающим, но ближе к нашим дням исследователи обнаружили черты домостроевского типа: нужно было только узнать, которая дочь в семье обладает «похищаемой душой», ее личное имя и фамилию, т. е. ее родовое имя, личное имя (основа которого общая для всех девушек данной семьи) и «порядковую приставку» к имени, чтобы случайно не похитить душу не той дочери. Далее шло само «похищение», которое мог проводить не сам похищающий, а его доверенное лицо, может быть, более умудренное в магии. Отмечая, что любовная магия только на

первый взгляд представляется относительно безобидной, вьетнамские исследователи указывают, что существенную роль в ограничении размаха использования колдовского привораживания играет народное представление о неполноценности соединения пары в результате «чар». Считается, что привороженная женщина становится бесплодной или рождает детей, которых вырастить трудно. А это большая беда.

Лечебная и предохранительная магия была распространена наиболее широко у всех малых народов севера Вьетнама и в Лаосе. Вьетнамские и европейские исследователи пишут, что даже в случае лечения народными средствами и лекарствами, принятыми в научной медицинской практике, лекарь (и врач также) прибегали к приемам психотерапии магического типа. Тот факт, что даже лекарство ограниченного действия при соотвественно направленном внушении и самовнушении дает поразительные результаты, а лекарство, считающееся специалистами сверхэффективным, может не подействовать совершенно (также при направленном, но в сторону сопротивления ему самовнушении), обычно не вызывает сомнения.

В последние годы шаманство как элемент народных верований вновь привлекло внимание научной общественности Советского Союза, Венгрии, Финляндии и ряда других стран. В этой дискуссии ученые ставят вопрос о шаманстве как системе верований, присущих только Сибири. Фактически же шаманство это не столько идеология, сколько религиозная практика, распространенная по всему миру.

Группа вьетнамских ученых констатирует, что до сегодняшнего дня шаманство у национальных меньшинств Северного Вьетнама (а последующие работы подтвердили это и для населения гор Лаоса) не только сохранилось, но в ряде случаев оно было одной из преобладающих форм их религиозности. Информаторы — представители народов тхай, тай, нун и других — убежденно говорили, что шаманы «обладают способностью сношения с божествами и духами, знают волю духов, могут определить их пожелания». Как специалисты и знатоки традиций в обрядах и молениях, только шаманы могут совершать жертвоприношения.

Круг «компетенции» шаманов был широк и разнообразен. Шаман участвовал или руководил лечением болезней, проведением основных обрядов культа предков (по-видимому, здесь в отличие от Китая и Японии связь культа предков с культом божеств и духов местности еще не пресеклась) или культа природы, скреплением брачных уз, погребальными молениями, «облегчением» при трудных родах, определением «правильности выбора места» и ходом работ при постройке домов, которая проводилась коллективно, и многими другими событиями и делами, и особенно лечением. Информаторы сообщили, что вера в шаманскую силу была настолько велика, что изве-

стен случай, когда шамана пригласили «полечить» уже умершего от постоянного употребления наркотиков человека; случаи приглашения «полечить» уже умерших курильщиков опиума не единичны (вероятно, однако, что в этом случае шамана приглашали «исправить путь души» человека, умершего в бессознательном состоянии, т. е. направить «не помнящую пути к предкам» душу).

У тай и у нун были шаманы-мужчины и женщины-шаманки, функции которых были разграничены. У многих народов Северного Вьетнама шаманом мог стать только мужчина. В ряде случаев шаман был профессионалом, не занимаясь уже ни земледелием, ни другими производительными формами труда. Профессионализация свидетельствует о доходности этого занятия. Шаманы имели уже и свои каноны и относительно развитый иерархический (у тхай и у нун) пантеон. Но их канон был синкретичен, что свидетельствует о влиянии буддизма (вернее, его местного варианта).

До Августовской революции 1945 г. шаманство у народа тхай (в Тайбаке) было системой идеологического воздействия, которую умело использовали феодальные властители и подчиненные им чиновники. У тхай и нун шаманки исполняли также «развлекательные обряды». Насколько удалось выяснить, речь идет о цикле благодарственных молений, связанных с обрядностью ктеического типа.

Доверие к действенности шаманских молений сохранялось, несмотря на явный экономический урон, который они наносили. Так, гражданин Пой в селении Намхук (близ Лаокая) рассказал, что в 1951 г. его жена никак не могла разродиться. Тогда он пригласил шаманов, и они семь суток вели обряд умилоствления духов, во время которого в качестве жертвоприношения были забиты 6 коз, 21 свинья и 72 курицы, а также использовано большое количество риса, алкогольных напитков и других продуктов. Но все напрасно. Жена умерла. А вдовец десять лет выплачивал долг — сумму, затраченную на «лечение».

Характер моления — камлание. Во время этого обряда используются предметы, очень сходные с южносибирскими (об этом писал еще В. Голубев). Например, костюм шамана имеет подвески, подобные алтайским. Смысл обряда — «путешествие в мир иной за душой» — одинаков во всем мире. Приведем пример из быта центральновьетнамских мнонг гаров.

Подготовив аксессуары для своего камлания, нджау (шаман) «Дэи приступил к окуриванию больной, предшествовавшему его „путешествию“ в потусторонний мир. Он опустил в мнонгскую пиалу с рисом и шафраном несколько угольков, на которые наскоблил „небесной смолы“ От пиалы пошел густой дым. Усадив Джоонг (больную), он закрыл ее с головой одеялом, раздвинул его спереди и в образовавшуюся щель просу-

нул пиалу с тлеющими углями. Дым от них поднимался к лицу больной (начался наговор).

Джоонг, женщина смолы пчелы-каменщицы,
Янг, женщина смолы дерева тлоонг,
Длонг, женщина небесной смолы,
Отправляйтесь с шумом,
Летите с грохотом,
Пусть непрестанно нарастает шум,
Пускай молва распространится, громко славя
Те богачей дары, что духам поднесены,
Чтобы решить здесь дело...
Те гонги плоские, мы их оставили в лесу;
Кувшин, что нами поставлен при дороге,
Топор, его мы положили на рнuty.

О ты, копье большое, Прам, не затупись... (и т. д.).

Под конец камлания шаман вылил немного воды на угли, чтобы затушить их, взял из пиалы щепотку шафранного риса и помазал пациентке лоб, ложбинку меж грудей, живот, поясницу, колени и ладони... На нарах поставили большую веялку (плоскую корзину.— Г С.) с подношениями духам, здесь была целая горка риса, увенчанная яйцом, с кусочками кварца по обеим сторонам; между яйцом и кусочками кварца лежали вырезанные из полосок бамбука короткий меч и копье; все эти предметы опоясывало ожерелье. Позади кучи риса находились крохотные буйвол и коза, сплетенные из бамбука. Около веялки стояла бутылка со спиртным. Нджау, задрапированный в одеяло так, что правая рука его оставалась свободной, сел позади подношений... Ноги он вытянул вперед.

Внутри мнiongской хижины темно даже среди бела дня... Не удивительно, что только шаман и дары были освещены более или менее хорошо. Больная лежала неподвижно на своем ложе под чердаком, вдали от очага. Толпа, плотной стеной окружившая шамана, образовала границу освященного круга. Состояние у всех было напряженное, путешествие нджау в потусторонний мир считалось предприятием опасным, но не только это вызывало общий интерес, все надеялись узнать что-нибудь о душах своих близких — больных или умерших...

Дэи вынул из мешочка с магическими камнями крохотный фарфоровый флакончик, поднес ко рту, дунул в него, поднял на уровень правого уха, произнес: „Раз!“ — и... так до восьми, после чего он закрыл глаза, зевнул и снова свистнул. Он „уснул“ Вскоре он пробормотал несколько слов, будто ему снился сон... Шаман потряс пучком листьев, который держал в руке, и „отправился в путешествие“ При „ходьбе“ он пел моления и просил духов сопровождать его:

Тоонг Транг, ведущий от духа
Канала к лесу фикусов, идем же со мной!
Отец Яэ, Нккуар леса нечистой
смерти, идем же со мной!
Сиенг Ла, Утес белой рыбы, идем же со мной.

Вдруг кто-то заметил, что забыли положить угли, которые считаются посредниками в потустороннем мире; их быстро добавили в веялку с дарами. Нджау (нимало не смущенный своей забывчивостью.— Г С.) обратился к душе больной, заклиная ее поскорее вернуться к телу: (следует призыв). Затем он перечислил обиталища духов (следует обращение). Он обратился к душам углей, посвистел, „остановился“, пошептал и снова пустился в путь. Затем неожиданно ударил перед собой кулаком, выкрикнул „три!“ и произнес магическую формулу... Это означало, что он встретил души колдунов и устрашает их.

Он вынул из веялки и положил в ряд фигурки буйвола, козы и прочие аллегорические предметы, чтобы поднести духам, и перечислил их в стихах. Вручая выкуп, нджау просил колдунов не есть живое человеческое существо.

Отдав тьякам многочисленные подарки, он... несколько раз щелкнул языком... Он старался привлечь душу нашей больной. Когда нджау запахнул покрывало, Крэнг остановился за ним, как бы взял что-то с его спины и перенес на голову своей жены: „Он забрал душу, приведенную из страны духов и колдунов“. (Далее „спящий“ шаман „кормит“ духов, угощает их спиртным и говорит с ними, продолжая „путешествие“.) По пути он „... встретил душу Банга, сына Лиенга“, и из-за отсутствия родителей... „его жена взяла пока душу ребенка, чтоб передать по назначению“. Шаман встретил также душу маленького Ванга, сына Кранг-Дрыма.

После того как Дэи подобрал эти души, он... возобновил „ходьбу“: (следует стихотворение-описание, как он „ходит, подобно предкам“). Вдруг он потряс куп-купом и сделал вид, что надрезает невидимую веревку... Он разорвал ногтями незримое нечто, и от напряжения рот его скривился. („Он перерезал веревку, которой колдуны привязали душу буйвола Джон“...)

Он „встретил“ душу одного из двух детей Кронг-Дрыма, умерших в этом году. Из разговоров с душой покойного выяснилось, что она голодна и просит супа и риса...

И вот, наконец, Дэи вытянул руки в сторону, давая этим понять, что ему нужна вода. Ему полили на руки, и он провел мокрыми руками по лицу, и только тогда открыл глаза: он якобы вышел из гипнотического состояния» [35а, 132—138].

В приведенном примере перед нами прошли все этапы камлания, может быть и несколько специфичного, но несомненно шаманского действа.

В дополнение к шаманским «методам лечения», исходя из представления о том, что человек болеет, поскольку он имеет от рождения «слабую душу» или «душа» ослабла в результате каких-либо житейских невзгод, часто прибегали к приемам

Рис. 27. Оберег — поясной
навой из черно-красной
лианы у ва



«предохранительной магии», старались преградить душе путь к «отлету из тела» и, наоборот, — преградить возможность проникновения в тело «чужих», а стало быть, враждебных, духов. Для этого в Лаосе, Вьетнаме и Таиланде пятью цветными нитками повязывали запястье, но не только у детей, но и у взрослых (преимущественно у женщин, а у мео также и у мужчин). Действенным средством считались подколенные навои. Так, на вьетнамском материале мы получаем еще одно объяснение того, почему в Бирме у падаун столь широко распространены спиралеобразные латунные украшения —

навитые от запястья к локтю, от икры под колено и вокруг всей шеи, а у озерных кая — навой под коленами из смоляной нити.

Применялись различные амулеты с зашитой в них молитвой — треугольнички, мешочки, подкрепляемые к шейным браслетам детей, у тхай, а у хо и южных хуэй — к косичкам, специально для того оставляемым до первой стрижки.

У ряда народов Северного Вьетнама «защитные» магические средства использовались в определенной комбинации. Например, у тхай большинство детей в возрасте с двух до пяти лет носили особую рубашку шлыафу, на спине которой выполненные китайскими иероглифами красовались «оберегающие молитвы» (на желтой ткани черный текст был замечен «даже духам»). А, кроме того, на ворот рубахи или на шейный браслет нацеплялись мешочки с молитвой, которая могла быть выполнена и местным тайским алфавитом или арабским шрифтом. Обряд надевания рубашки и прикрепление амулетов проводили только в «счастливый день», определяемый шаманом. Все эти приемы «предохранительной магии», по существу, смыкаются с очень ранними местными фетишистскими представлениями.

Устойчивость традиционного ношения амулетов неувидительна. Достаточно напомнить, что традиция «на всякий слу-

чай» иметь оберег очень живуча у всех народов мира. Так, нам пришлось видеть в Риме, как носят брелок в форме человеческой руки, первые три пальца которой сложены в «известной комбинации»: итальянцы считают, что охранить себя от «дурного глаза» попа можно, показав ему «фигу». А в Риме священнослужителей так много, что такой жест занял бы руку на «все время». Рассказывая о быте народов своей страны, Дан Нгием Ван подчеркнул, что теперь (в начале 60-х годов) в какой-то мере сказывается общая материалистическая основа идеологии, а потому амулеты «стремятся делать в форме обычных украшений».

Музыкальные инструменты религиозной обрядности

Музыкальное сопровождение культового действия у народов Юго-Восточной и Восточной Азии по своему характеру представляется нам продолжением традиционного аккомпанемента к трудовому процессу. Ритмика трудовых процессов, в сущности, сводится к двухтактному ритму. Музыкальный интервал, соответствовавший выходу между тактами или после их выполнения, помогал разнообразить музыкальный рисунок, хотя в конечном счете разнообразие достигалось скорее движением, чем звуком, а ритм оставался двухраздельным: «Раз-и-два» или «раз-два, ух!». От музыканта требовалось умение «держатъ ритм», сохранившийся у многих народов Юго-Восточной Азии и в наши дни. Держать ритм — это значило и умение «вести за собой» исполнителей в танце или содействовать поддержанию слаженности движений в производственном процессе. Поскольку у большинства народов Азии в прошлом, а у многих и сейчас, труду в поле предшествует «культовое действо», то музыкальное сопровождение не требовалось менять. Стабильны были также и музыкальные инструменты, особенно культовые [10, 1—50]. В странах Восточной и Юго-Восточной Азии особой популярностью пользуются два инструмента: барабан и колокол, — т. е. ударные инструменты. Струнные инструменты щипковой или смычковой группы как культовые не используются.

В странах изучаемого региона различие между колоколом и барабаном, а также примыкающим к ним литофоном в значительной мере условно. Вероятно, правильнее будет считать, что основой всех трех типов культовых музыкальных инструментов является пара звучащих пластин. Еще в глубокой древности предки народов Восточной Азии заметили звучание «звонкой яшмы» при легком постукивании двух пластин друг о друга. Так, в древнем «Своде-перечне горам и морям» («Шань-хай цзин») [219] отмечено использование этой музыки при коллективном массовом танце: «Медведь-Гора — это место, где прово-

дятся жертвоприношения лучшим вином и яствами по ритуалу Великого жертвоприношения». И далее примечание: «Исполняют танец с оружием, чтобы был урожай. Молятся, надевают на голову убор с подвесками из звонкого (драгоценного) камня цю и (под звук от постукивания подвесок) танцуют...» (Конец девятого трактата о Срединных горах. Цит. по изданию, хранящемуся в библиотеке ЛГУ [219].)

Древние литофоны обнаружил у мнонгов Центрального Вьетнама Ж. Кондоминас. Ему принадлежит и мнение, что небольшие горизонтальные пластинки из «звучного камня», положенные в ряд на коробчатом резонаторе, могли быть прообразом ксилофонов, ныне широко применяемых в оркестрах сиамского типа (см. его статью о древних литофонах Центрального Вьетнама).

В более северных областях издавна использовались пары пластин из сухого дерева. Постукивание одной пластины о другую распространено у горных народов Северного Лусона (Филиппины), народов Тайваня и других районов юго-востока и юго-запада Китая, у японцев, мыонгов, мяо и т. д. У бирманцев и каренов широко применяется инструмент из бамбука, состоящий из расщепленного продольно, но не до конца, ствола. Постукивая стволом об руку, музыкант извлекает звук, ударяя верхнюю половину ствола о нижнюю. Этот инструмент используется более в культовых обрядах, а производные от него кастаньеты чаще употребляются во время обычных народных танцев, не имеющих культового значения.

У народов островной части Юго-Восточной Азии широко распространено применение двух полусферических половинок скорлупы кокосовых орехов. В народных празднествах на Филиппинах распространен танец юношей, которые аккомпанируют себе, ударяя парой скорлуп ореха по скорлупам, размещенным на плечах, у пояса и у колен партнера. В культовых танцах число скорлуп ограничено одной парой. Звук похож на «ложечный».

Постукивание парой сухих деревянных пластин одной о другую было, по-видимому, истоком приема «игры» обеими пластинами на третьей. Мне приходилось слышать уверенную «барабанную дробь» сухими брусочками из твердого дерева по горизонтально установленному сухому осиновому бревну. Такого рода «барабан» либо сам был предшественником барабана из колоды, т. е. пустотелого отрезка сухого бревна, либо, наоборот, был подражанием «горизонтальному барабану» из ствола бамбука крупного диаметра. Естественную колоду и специально изготовленные долбленые деревянные культовые барабаны и сейчас широко применяют в обрядах у народов группы ва-палаун Бирманского Союза, а также в КНР. О большой ценности таких барабанов из блока пальмы у папуасов Новой Гвинеи рассказали советские этнографы

В. Н. Басилов, М. В. Крюков и Д. Д. Тумаркин после их посещения страны в 1970 г.

В Китае и Японии, во Вьетнаме и в Таиланде в храмах различных религий сравнительно широко используются всевозможных размеров деревянные пустотелые барабаны в форме рыбы; по корпусу такого барабана бьют специальным билом, выполненным из очень твердого дерева. В коллекциях Музея антропологии и этнографии в Ленинграде имеется такое било в форме кола, но с восьмигранным корпусом; по всей длине каждой из восьми граней написаны различные молитвы. Молящийся с помощью такого барабана «возносит к божествам» сразу 8 молитв, не произнося при этом ни слова. Здесь необходимо напомнить, что в религиях самого разного уровня, различного философского и этического развития в странах Азии в равной мере прибегают к «звуковым приемам» привлечения внимания божеств.

Напомним, что моления в странах Юго-Восточной Азии, исключая христианские богослужения, — это преимущественно «личностное» общение с божеством. Поэтому исполнение желаний в значительной степени зависело от контактов с божеством, которое не всегда «готово к общению» с верующим. На всякий случай необходимо было привлечь внимание к себе того, к кому ты обращаешься. И делать это лучше не голосом, а звуком барабана, колокола или иного инструмента. В одном из наиболее посещаемых храмов в Токио — храме богини милосердия Кванон (китайск. Гуань-инь) в Асакуса нас поразило ритмичное двойное похлопывание в ладоши молящегося каждый раз, когда он бросал в дар богине храмовые деньги¹. Так обрядовый инструмент из двух деревянных плашек заменялся простым хлопком ладоней.

В Бирманском Союзе и Таиланде, в буддийских монастырях и молельнях, где представлены не только буддийские божества, но и народные покровители местности, ремесел и т. д., молящийся должен был при входе ударить деревянным молотом в бронзовую пластину или колокол. Но в отдельных храмах культового комплекса или в пределах храма бить в барабан или колокол уже не принято. Сигнальную функцию выполняют здесь световые эффекты: свет восковых свечей, усиленный отражением в зеркалах, вытеснивших стеклянную мозаику храмовых колонн.

В храмах официально принятых культов в странах Индокитая имеются большие, прочно укрепленные колокола, отлитые из бронзы, с «малиновым звоном». Но и эти колокола в отличие от европейских и от тех, что висят в христианских

Мне объяснили, что современный японец, к тому же одетый по-европейски, считает для себя не вполне удобным более громкое выражение его вполне естественного стремления «пообщаться с милостивой Кванон».

храмах в Азии, не имеют языков и часто подвешиваются «в середине», т. е. на штанге, продетой через специально для этого оставленные отверстия в корпусе колокола. Звук из них извлекается также ударами специального била. Иногда колокол подвешивается за боковые ушки. Именно поэтому древний обрядовый бронзовый барабан, особенно в тех случаях, когда верхняя плоскость его не может быть декой (она заполнена скульптурной композицией, и удары производятся по низу боковых стенок корпуса барабана), скорее, воспринимается как колокол.

Барабаны, используемые при проведении обрядов народных культов, часто делаются из деревянных или керамических, а иногда и комбинированных — деревянных с керамическим горлом — сосудов, которые устанавливаются на земле на специальных подставках или подвешиваются. Как правило, эти барабаны имеют обтянутую верхнюю деку. В зависимости от размера барабана и его конкретного предназначения дека делается из особой обработанной кожи. Наиболее подходящей для «барабана духов» (по-кхмерски скор арак) считается змеиная кожа. Прекрасно поддается обработке кожа местных питонов: в жарком влажном климате барабан даже не надо подогревать, чтобы натянуть кожу. Перед началом исполнения обрядовой музыки необходимо лишь промазать ее специальной глинисто-смолистой смесью, особенно если играть на барабанах будут руками.

Народный опыт подсказал несколько наилучших форм барабанов для обрядовых целей. В какой-то мере форма барабанов отражает и этническую специфику народа. Так, для большинства народов тайской этнической группы характерно использование полуподвешиваемых барабанов рюмкообразной формы. Они бывают различных размеров: от 15 до 150 см высотой и с диаметром верхней деки от 10—12 до 50—60 см. Их деревянный корпус полый. Раструб полый «ножки рюмки» барабана облегчает вибрацию ударной плоскости и тем усиливает звук. Основным же резонатором служит полость «рюмки». Звучание барабана меняется и при перемене его положения: он может быть поставлен почти вертикально, наклонно или горизонтально благодаря перекидываемой через плечо музыканта лямке, которая прикреплена к барабану чуть ниже верха и у основания «ножки рюмки». Обычно носят барабаны, перекинув лямку через правое плечо, на левом боку.

Почти такого же типа ритуальный барабан, но меньшего размера и с ручкой на боку. Верхний резонатор его уже — почти конусный (переносный и используется папуасами и коренными жителями островной части Юго-Восточной Азии). Народы восточной прибрежной полосы и островной части Юго-Восточной Азии, а также Японии широко используют в высшей культовой обрядности легкий переносный барабан «пятерку».

Он называется так потому, что в профиль похож на иероглиф «у», обозначающий число 5 в его орнаментальном виде. Носят его на боку, и играть на нем можно, используя обе стороны: его нижняя дека тоже затянута кожей, которая прикреплена к резонатору на растяжках. В Японии этот барабан используется в театральных полубрадных действиях театра «Но». Народы среднегорной и высокогорной полосы материкового ареала Юго-Восточной Азии применяют еще несколько типов брадных барабанов с одной верхней деккой и керамическим или деревянным корпусом.

К описанным выше барабанам — «рюмкам» и «конусам» относительно близок барабан, применяемый в брадах ктеических культов. Для этого барабана характерна упругая верхняя дека, поддающаяся разрыву (что является кульминационным пунктом брада).

К ритуальным можно отнести и сигнальные барабаны. Но это не характерные азиатские «глухие литавры». Их приглушенный тон достигается разной толщиной керамического или деревянного корпуса. К ритуальным барабанам близки бубны, мало чем отличающиеся от «инструмента» южносибирских шаманов. И применяются они также во время камлания.

Вторым по значению музыкальным инструментом культовых действий остается гонг. В разных районах Юго-Восточной Азии применяются разного типа гонги и тарелки. Наиболее интересны гонги, выполненные методом поковки бронзовой, спирально свернутой в диск проволоки. Из таких гонгов можно извлекать звуки любой продолжительности. Изготовлением этих гонгов славятся западные районы Северного Вьетнама (собственно вьет и тхай), шаньские районы Бирманского Союза и др. Гонги, «вытянутые» методом поковки бронзовой пластины, известны в шаньских и тхай-тайских районах. Гонги и простые тарелки с отверстиями (для продергивания ленты-держателя) более распространены в Центральном Вьетнаме. По данным ряда авторов, у мнонгов, тямов и других народов тарелки считаются показателем влиятельности или богатства человека. Но если обладание бронзовым барабаном у кая Бирмы свидетельствовало о принадлежности к жреческому сословию, а у каренов и шань Бирмы, лао и ряда народов Северного Лаоса и Вьетнама — об авторитетности (или даже аристократичности), то медные тарелки и бронзовые плоские гонги в Центральном Вьетнаме были лишь единицей эквивалентного обмена.

Единственным народом, который сохранил за бронзовыми барабанами пази (это часто древний барабан из Донгшона, но также и более поздний «собственного изготовления» барабан) значение бесценного культового предмета и экстраординарной ценности, т. е. двойного сокровища, — это народ Бирманского Союза кая. Верхняя дека пази составляет центральную фигуру

национального герба кая (ныне штата Бирманского Союза). Барабану пази посвящен первый из трех важнейших праздников народа кая, наиболее массовый и красочный. Он отмечается 26 апреля, т. е. после традиционного Нового года, и связан с молениями о дожде, о чем говорит само название барабана: пази означает «лягушачий барабан», а лягушка — протектор дождей (по другим данным, животное из свиты божества дождя). Сами кая таких барабанов не отливают, но говорят, что когда-то они умели производить отливку даже самых больших барабанов². Примечательно, что поблизости от территории кая имеется город Могаун, что на шаньском языке звучит Муанг Каунг, т. е. город Барабана.

Из струнных инструментов в культовых обрядах используется, пожалуй, только один, «двухструнник» или «трехструнник». Наиболее известная многострунная лютян, как и 13—18-струнная арфа, используется в аристократической обрядности и чаще всего сольно. Различного типа «двухструнники» — от уколеле Южных Филиппин и Гавайских островов до кхмерской тро — отличаются от южнокитайской миху или эрху тем, что все они принадлежат к группе щипковых, а не смычковых инструментов и могут сравниваться скорее с китайским трехструнником саньсяньцзы и японским сямисэном. В принципе все они имеют сравнительно небольшой резонатор (у сямисэнов он часто фигурный, восьми- или шестигранный), затянутый чаще всего змеиной кожей, но верхняя дека может быть и из «певучего дерева» (например, если резонатор из полого кокосового ореха). Змеиной кожей бывает затянута и нижняя дека трехструнника. Их длинный гриф делается и фигурным: крученный, уплощенный и т. д.

У двухструнника типа уколеле лады отделяются металлическими полосками, у других инструментов — жильной перегородкой. Часто гриф имеет фигурное навершие, например, у трехструнных смычковых инструментов монголов морин хур, которые соответственно названию увенчаны лошадиной головкой. Играют на этом струнном инструменте с помощью медиатора, который у японских музыкантов надевается на палец. В принципе устройство и применение двухструнника и трехструнника почти не отличаются.

Из духовых инструментов в обрядах массового типа распространена обычная в наших южных районах зурна (китайское ее наименование — сона, производное от тюркского). Все обрядовые пляски с большим количеством участников и выполняемые в манере череды идут под звуки зурны.

Используется несколько типов флейт: горизонтальные, вертикальные, продуваемые ртом или носом, имеющие три, пять,

² Наибольший диаметр виденных мной барабанов имеет 2 м в верхней деке.

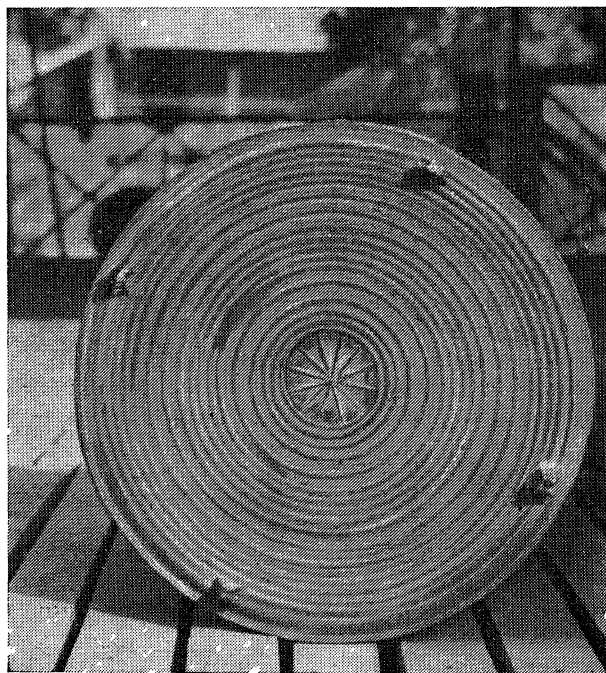


Рис. 28. Барабан
пази (вид сбоку)

семь, девять и более отверстий. Они различаются по величине, материалу (дерево, бамбук, кость, металл) и форме — могут быть ровно цилиндрическими или иметь утолщение в середине или небольшой раструб на конце. На звучание флейт влияют и форма и материал, из которого делается пищик; роговой, тростниковый и т. д. Для обрядов культов ктеической группы используется несколько типов пановой флейты, т. е. флейты из нескольких стволов, вставленных в резонатор (из тыквы, металла или дерева), как в китайских шэнах, или продетых через резонатор, как в тайских кэнах или мяоских кхэнах. Трубки мяоских кхэнов могут достигать 2 м длины.

В оркестрах, которыми славились дворы королей Бирмы, Камбоджи, Лаоса и Таиланда³, большую роль играют сложные инструменты из 13—18 барабанов-литавр различных размеров или 9—13 гонгов (цельнотянутых, но «закрытых», т. е. с широкими, втянутыми под тарелкой гонга внутрь бортами). Оба этих набора укрепляются в циркульной двойной основе из ротана. Высота этой основы-кольца может быть до 1 м,

³ В литературе о дворцовом балете эти оркестры часто называют сиа-мскими, считая, очевидно, что именно в Таиланде они сохранились в большей мере.

а общий диаметр более 1,5 м. Музыкант сидит на низкой скамеечке, или на коврике на полу внутри кольца-основы и играет на циркульном комплексе барабанов руками, а на гонгах, с помощью двух палочек с большими тампонами. Вместе с циркульными барабанами и гонгами в «сиамский» оркестр входят ладьеобразные ксилофоны, флейты и комбинированный набор гонгов малого диаметра (их бывает девять—двенадцать на плоской раме с соответствующим числом клеток, в которых на растяжках туго закреплены гонги; рама имеет одну ручку) — нечто вроде вертикального гонгофона.

В отличие от театрального оркестра культовый набор музыкальных инструментов не содержит дирижерского барабана, но барабаны большого размера с низким звуком используются часто. Следует также упомянуть, что в культовой обрядности часто используются бубенцы, погремушки, различного рода свистки.

Их применяют, как правило, сольно. Гадатель, заклинатель или шаман во время культового действия подыгрывает себе, потрясая бубенцами или их набором вроде тройной детской погремушки. Используются и различные орудия культового действия, на которых прикреплены бубенцы, например известный по древнеханьскому фольклору луань дао — ритуальный бронзовый нож, к ручке которого прикреплены колокольцы.

Свистульки используются и во время отдельных обрядов, и как сигнал окончания обряда. Сравнительно широко известно такое развлечение у многих народов Юго-Восточной Азии: на лапку птиц (голубей и др.) прикрепляют свисток; при полете воздух проходит через свисток, и получается звук, близкий к посвисту.

Реже для этого используются воздушные змеи. В качестве культового музыкального инструмента применяют раковины, пластинки из перламутра, подвески и фигурные изделия из старинных китайских монет. Например, в даосском храме в Сингапуре используются ладья из монет и подвески к ней: полые сушеные тыквы, посуда и т. п.

Культовые музыкальные инструменты в производственных процессах

Производственные процессы, по мнению верующих, требуют особых условий проведения специальных обрядов, соблюдения ряда табу. Обрядность, предшествующая производственному процессу или следующая за ним, требует иного музыкального сопровождения, чем само производство. Карл Изикович, исследовавший этнографию народов Лаоса, пишет: «Когда он (охотник.— Г. С.) поймал что-либо и готовится возвращаться домой с добычей, жертвоприношение делается на „сеу“ (хеоц) —

жертвенном подноскике, и он обращается к Мбронг пран — духу леса: „Мбронг пран! Возьми и съешь уши на перекрестке дорог; ешь, кури табак, жуй орехи арека и листья бетеля, возьми деньги“ Когда поймавший дичь готов отправиться в деревню с добычей, он делает сэвойть (śevoith) — бамбуковую трубку, срезанную с одного конца наподобие длинного языка. Он бьет по этой трубке на всем пути из леса к дому, и тогда дети всей деревни выбегают встретить его. Охотник вручает сэвойть детям, которые бьют по трубке и кричат: „Хо! Хо! Хо!“ (с промежутками). Это делается, когда поймана большая дичь. Вождь уверяет, что таким образом подают сигнал духу животного, которому это нравится. Но я получил другую информацию от иных людей, они заявляли, что крики и сигналы с помощью трубки из бамбука означали устрашение духа животного» [144, 196].

Чрезвычайно ценным представляется нам сообщение о музыкальном сопровождении удачной охоты на медведя у народов акха: «Случайно я видел то же самое у пули-акха, — пишет Карл Изикович, — после удачной поимки в ловушку медведя. Каждый из юношей, несших домой свою долю мяса медведя, бил по своей бамбуковой трубке, которая была вырезана по упомянутой форме. Когда достигли дома охотника (поймавшего медведя.—Г С.), они продолжали музыку, а охотник сел на площадку (перед своим домом.—Г С.) и положил три трубки разной длины на свои вытянутые ноги, и эти трубки звучали на три различных тона. Его сын стоял тут же и бил еще по одной трубке такого же типа. Музыка будет продолжаться всю ночь» [144, 194]. И далее идет отсылка к В. Кодэрну: «Примитивный ксилофон подобного типа известен во многих местах Индонезии и Меланезии» [150а, 281]. По-видимому, именно этот примитивный ксилофон превратился со временем в бамбуковый трехствольный кланг, который распространен у многих народов малайского мира; в Индонезии он известен под наименованием англунг. Он не входит в набор музыкальных инструментов оркестра, бывает различным по диаметру и размеру трубочек, т. е. по общему звучанию. Крупные англунги звучат на басовый лад, те, что поменьше, — на высоких тонах. Но соотношение звучания трубочек и трубок самого инструмента постоянно. В настоящее время этот сольный музыкальный инструмент используется в танцах охотничьего цикла. В 1973 г. нам посчастливилось видеть группу танцоров филиппинского ансамбля народного танца «Байянихан», которые, исполняя танец итик-итик, или паток (полет уток), аккомпанировали себе на этих инструментах.

Огромную роль в производственных процессах играют ударные инструменты, на которых отрабатывается ритм работы. Уже говорилось о роли различного типа барабанов. Гонги также используются в сельскохозяйственных обрядах.

В военно-охотничьих обрядах большое значение имеют различные кастаньеты — от простых планок до половинок кокосовой скорлупы.

В завершающем этапе большинства производственных обрядов ведущими инструментами остаются флейты и зурна.

Мистерия и карнавал

«Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения» [1а, 737]. Выше, в частности в разделе о храме, мы останавливались на особенностях полуплоскостной и плоскостной передачи сюжетов мифов. Надо сказать, что традиционная манера передачи мифологических сюжетов легенд, притч была сохранена и позднейшими религиозными системами. Более того, одна из наиболее распространенных мировых религий Юго-Восточной Азии — буддизм — использует эту традицию и сейчас: на современной росписи, украшающей стены галерей, ведущих к основному помещению храма, постоянно можно встретить композиции на сюжет какой-либо из 550 джатак.

Кроме рассказывания мифов в магических целях, а также плоскостного изображения их сюжетов в арсенале священнослужителей всех религий имеются такие мощные средства идеологического воздействия на паству, как мистерии. Мистерии противостоит карнавал. В истории культуры обе эти формы театрализованного действия всегда связываются, хотя сравнительное рассмотрение их, насколько нам известно, не проводилось. Каждому из них в отдельности посвящены буквально сотни работ, книг, статей, заметок. Интерес к этим явлениям все ширится еще и потому, что в наши дни и мистерия, и карнавал переживают как бы новое рождение. Существуют различные определения этих явлений. Так, наиболее распространенным определением мистерии можно считать представление о ней как о драматизированном культовом действе на житийный сюжет, т. е. инсценированном показе «жития святых» (церковное драматизированное представление на сюжеты эпизодов, содержащихся в «Священном писании»).

Говоря о странах Восточной и Юго-Восточной Азии, исследователи часто сближают мистирию с карнавалом. Карнавал обычно представляют как веселое народное празднество с участием ряженых. Но веселье карнавала всегда целенаправленно: оно обязательно сатирично либо полностью, либо в синхронно выполняемых его частях или в их серии. В программу карнавала обязательно входят шествия, песенные состязания, исполнение песен, танец (чаще всего гротескный) и исполнение серии сцен-пародий, настолько тщательно подготовленных, что мимика, жесты, позы либо портретны, либо традиционны и по-



Рис. 29. Лаос. Ряженные

нятны зрителям даже издали. Гротеску соответствует и двухплановый язык сцен карнавала, особенно если они включают диалог [см., например, 135a].

Противопоставляя мистерию карнавалу, а порой выдавая его за огрубленный вариант мистерии, утверждая, что в мистерии сюжеты карнавала получают облагороженное звучание, духовенство прибегает к мерам принудительного воздействия на паству, жесточайшим гонениям на полупрофессиональных исполнителей карнавалов сцен и т. д. Рассмотрение карнавала как пародии на мистирию тем самым предопределяет ответ на вопрос о том, что же предшествует мистерии в ее современном виде (и что действительно было предметом пародий в ходе карнавалового праздника). Попытаемся проследить истоки мистерии.

Мистерия и на Западе, и на Востоке восходит к храмовым таинствам, т. е. эзотерическим представлениям типа литий: чаще всего это были проводы тела усопшего из храма к месту окончательного или временного захоронения, сопровождаемые эзотерической обрядностью. Но в основе мистерии лежали проводы тела усопшего божества к постоянному месту обитания,

возможно, пережиточно сохраняемые обряды проводов тотема-предка к тотемному центру. Эта изначальная форма церковного драматизированного действия не замечена и оставлена без внимания исследователями-теологами и др. Большее внимание привлекли ставшие уже экзотерическими театрализованные официи (дословно служба, моления и исполнение театрализованных композиций; в христианстве — это пасхальные «Страсти господни» и рождественско-новогодние литургические представления). Они проводились в общей части храма, чтобы быть доступными для всех прихожан, или даже в передней части храма, но в «черте круга святости» (т. е. включая предхрамовую площадь).

На Востоке, в том числе в Юго-Восточной Азии, особенно на островах, официям соответствуют не только театрализованные сцены перед храмом, например моления на нумшане, но и у открытого храма при доме качинских дува [73а], а также и культовые театрализованные представления на рыночной или общественной обрядовой площади под сенью священного дерева. Выход действия из храма означал на Западе начало нового этапа и появление двух различных типов литургического театрализованного представления.

Первый из них — настоящие мистерии — представления на сюжеты из культовых классических канонов. Целью их организаторов было привлечение к церкви внимания масс, жаждущих не только поучений, но и зрелищ, а вместе с тем и привлечение новых верующих путем пропаганды канонов. Достигалась и еще одна цель — своеобразная апробация канонов, утверждение их в чине «богодухновенной истины», тем более что в большинстве случаев трудный для понимания, а иногда и совершенно чуждый простым людям язык церковной службы заменялся всем доступным и понятным лицедейством. Вторым типом культовых представлений — миракли (от латинского *miraculum* — чудо) — многоактное театрализованное действо, показ чудес, творимых божеством, святыми или связанных со святынями. По своей сути это действо было менее значимым для церкви. Но именно миракли оказывали особое эмоциональное воздействие на чувства колеблющихся в вере в силу своей яркости и кажущейся убедительности. Из-за большей популярности именно миракли именуются мистерией, и они как бы вытесняют в представлениях верующих подлинную мистирию.

На Востоке эти две группы культовых театрализованных представлений разграничены не так четко. В литургическом действе, причудливо переплетаясь, komponуются элементы и мистерии, и миракли, так же как буддийские джатаки переплетены с фольклорными включениями. И в этот сплав, дополняя или вытесняя его чисто литературные эпизоды, внедряются близкие и понятные зрителям сцены на сюжет мифов о рождении страны, о героях, о предках и т. п.

Таким образом, предметом литургических представлений на Востоке в большей мере, чем на Западе, становились сюжеты мифологии и верований далеких времен, но близкие зрителям. Краткий мимический пересказ этиологического мифа, который сам по себе к религии прямого отношения не имеет, вкрапливается при этом в серию сцен типа «явления божества народу», что и создает у зрителей и участников культового действия ощущение личного присутствия и соучастия божества, персонифицированного в традиционном конкретном образе в общем обряде моления. В этом сложном комплексе, если литургическое действие принимает форму шествия, основной составной частью становится процессия с ношением различных святынь (хоругвей, икон, условных изображений божеств или реалистично выполненных скульптурных изображений), что смыкается по форме с карнавальным шествием.

Истоки карнавала на Западе прослеживаются слабо, на Востоке они ощутимы гораздо явственнее. Эти истоки я вижу в показе традиционных приемов трудовой деятельности, выливающимся в обряд. Поскольку обряд, по существу, является тренингом, то он, как это ни парадоксально звучит, остается безрелигиозным. Таков, например, обряд военных сборов мужчин племени. Отголосок такого сбора у древних китайцев (или предков китайцев) мы обнаруживаем в «Шань-хай цзине»: во время празднества в честь Медведь-горы исполняют танец с оружием, чтобы был урожай. На голову надевают убор из драгоценных (звонких) камней цю и под звук их танцуют [219, 84]. О горах Бо говорится: «Первая гора — демон. Ей приносят в жертву клейкий рис, черное жертвенное животное, утварь по ритуалу Великих жертв. Брагу из сока пьянящих корней [пьют] и 1000 участников обряда танцуют, в возбуждении быют в барабаны» [219, 68]. Во втором случае речь идет о празднестве завершения военного или охотничьего сбора, хорошо знакомом нам и по современным «охотничьим» сборам у нага и ва Бирмы.

В этом случае карнавал выполняет еще одну — коммуникативную — функцию. По сведениям наших информаторов (1957 г.) и по данным бирманских ученых [225, 9], нага живут столь разобщенно, что нарушается языковое единство этой народности. Каждый род занимает свое горное ущелье. Только у хэминага (одного из трех подразделений саннага — одной из четырех основных субгрупп нага) — 49 таких родов. Понятно, какую важную роль играют их весенние и осенние общеплеменные сборы. Это и военно-охотничий тренинг мужчин, это и знакомство с соплеменниками, это и празднество для всех членов племени, способных принять участие во встрече, карнавальном шествии, обрядовой трапезе.

Подобные сборы — тренировки, завершающиеся карнавалом, отмечены и у горных народов Лаоса и Северного Вьетнама.

Более сложным оказывается карнавальное представление, связанное по пластическому рисунку с примитивным земледелием. Так же как у древних янгэ, сцены земледельческого производства разыгрываются после сбора урожая у очень многих народов Юго-Восточной Азии. Эти представления состоят из серии мимических сцен, показывающих весь процесс, связанный с выращиванием риса: расчистку поля (и пожог), подъем почвы или заделывание зерен в лунки, оберегание колосьев риса от птиц, диких свиней и обезьян, жатву риса (обмолот включают немногие народы, например тхай на северо-западе Вьетнама) и, наконец, проводы самой «хозяйки риса» к амбару.

Сам карнавал рождается на пути сатирического осмысления события социально окрашенным осмеянием действительности и связан с классовым расслоением общества и развитием городов. В городах обычно сосредоточиваются ремесленники, различного происхождения деклассированные элементы. На определенном этапе правящие классы начинают понимать, что время от времени необходимо давать выход народному недовольству. Достаточно безопасной формой осмеяния правящей верхушки и церкви издавна считается карнавал.

В странах Юго-Восточной Азии, где города не были столь разносторонне организованны, как в приморской полосе Китая, официальными источниками не отмечено карнавальных периодов «полной анархии» (в китайских городах таким периодом бывали дни новогодних празднеств, длившихся в первую луну Нового года, т. е. с начала до 15-го числа первого лунного месяца). Но сравнительно широко были распространены шествия ряженных с бурными эскападами групп «неуспокаиваемой» молодежи, действующие при попустительстве властей и даже при самоустранении властей, что отмечается исследователями Таиланда, Бирмы, Лаоса, Северного Вьетнама. Большой интерес представляет комплекс карнавальных представлений, связанных с «вызыванием дождей». Этот обряд кажется бессмысленным в Юго-Восточной Азии, где дожди идут несколько месяцев подряд. Поэтому нам кажется правомерным считать, что этот обряд принесли предки основных групп современного населения стран Юго-Восточной Азии, происходящие из более засушливых северных районов.

Но сохранение «водного буйства», когда в весьма почтительных к старшим бирманских семьях малыш-внук беспощадно обливает престарелую бабушку холодной водой, когда льют воду на «бывшего колонизатора» — европейца (равно и американца, и англичанина), уже служит выражением карнавального разгула, средством проявления традиционного духа протеста против «дозволенных» норм жизни и поведения.

В небольшой, но очень интересной статье Маунг Ин Пве, опубликованной под несколько претенциозным названием «Прислушайтесь к Ози ударам звонким» [161а], мы находим

красочное описание карнавала у шань, бирманцев и других народов Бирманского Союза.

«Как некогда царственная арфа, труба и ксилофон заняли почетное место при дворе и чаровали слух лишь немногих [избранных], барабан Ози был всегда тесно связан с народными массами. И самая простая в мире идея (в тексте вещь.— Г С.) была: объединиться в хор Ози [ансамбль], который давал широкие возможности импровизации. Постепенно такие ансамбли распространились по всей стране...

Ози [как карнавал]— это смех. Это также обилие разнужданного [бесовского] юмора и едкой социальной сатиры. Эти элементы обнаруживаются только в Ози [из всех других зрелищ], который вышучивает и высмеивает всех и вся. Нет ничего слишком святого [для смеха]. Нет ничего запретного... так, например, хор может насмехаться над властью... Такие черты бирманского характера, как любовь к шутке, насмешке, патриотизм, философский взгляд на жизнь— все это находит отражение в [импровизированных композициях] Ози. Ансамбль Ози поэтому и предстает как истинно национальное действо, одинаково популярное и в деревне, и в городе. Поистине ни одно празднество благодарения (как и другие традиционные обряды.— Г С.) не было бы полным без выступления хора Ози; и в наши дни ни один национальный праздник: ни День Союза (День единства народов страны, отмечаемый 12 февраля.— Г С.), ни День крестьянина или День рабочего— не проводится без выступлений ансамбля Ози. Выступления Ози всегда связаны с участием в них множества людей. Всякий присутствующий может свободно присоединиться к танцующим, поющим песни потому, что размер (ритм музыкальной фразы.— Г С.), определяемый ударом барабана, привычен всем и везде однотипен» [161а, 18—19].

В литературе встречается упоминание и о близких к северо-индийским холли формам карнавальных действий: обливание окрашенной водой, грязью и т. д. При этом считается, что от того, как люди, которых обливают водой, воспринимают эти «шутки», зависят и появление дождя, и урожай. Существует прямая связь: выражение обиды или недовольства «может принести беду, неурожай, падеж скота» и т. д.

Рост классового самосознания, постепенное вовлечение широких крестьянских масс в национально-освободительную борьбу, наконец, великие крестьянские войны объясняют двойственный процесс изменения сюжетов и мистерий, и карнавала. В мистериях все чаще проявляются мессианские мотивы. В карнавальных действиях неуклонно нарастает осмеяние колониальных угнетателей и ширится призыв широких масс трудящихся к единению, антиколониальной борьбе.

Хилиастические представления и еретические движения

Хилиастические или миллениаристские движения представляются прежде всего как движения, руководимые какой-либо сектой или «простонародным ответвлением» одной из мировых религий, или, наконец, (в официальных донесениях их чаще всего так и именуют) как ереси. По форме это действительно так.

Движению народных низов феодального общества присуща вера в близящийся «конец света» и наступающее после него очищенное от скверны бесконечное царство праведников во главе с самим сыном божьим здесь, на «нашей земле». Миллениаристские движения не предполагают обязательного конца света, но их суть — это проповедь о «возврате к былой чистоте» жизни: очищенное в том или ином горниле человечество непременно обретет «тысячелетнее царство справедливости» на земле. И в том, и в другом случае эти движения носят мессианский характер. Мессианство присуще в Юго-Восточной Азии всем трем мировым религиям [см. 73б, 80].

Но, так сказать, в «чистом виде» обнаружить ни одной из перечисленных ересей не представляется возможным. Все они выросли на почве местных чрезвычайно живучих верований, которые можно определить в более общем плане как «религии надежды».

Несмотря на синкретичный характер этих верований, все же представляется возможным выявить их истоки. Существует даже своеобразная традиция считать, что верования этого типа начинались с культа карго [80], который возник из целого комплекса представлений и культовой практики, прочно связанных с местными социальными отношениями и верованиями. Наиболее существенными в этом комплексе нам кажутся представления об ушедшем старшем брате [80, 60—68].

В «религии надежды» представления об ушедшем старшем брате дополняются не слишком четко оформленной мечтой о возврате этого старшего брата и о тех благах (вариант: дарах), которые придут к потомкам младшего брата, людям бедным и угнетенным различными проходимцами и ворами (к каковым в первую очередь причисляются колонизаторы). Считалось, что все те блага и дары, которые должны были предшествовать возвращению старшего брата, были присвоены людьми, пришедшими под маской доброжелателей и наставников, т. е. колонизаторами.

Как правило, в древности, если наступало перенаселение этнической территории, то люди во главе со «старшими братьями» уходили в поисках новых земель и новых этноконтактов. Столь же типично было в Юго-Восточной Азии миноратное население. У многих народов материковой Юго-Восточной

Азии и сейчас в случае раздела семьи с родителями остается младший сын.

В легендах, а раньше в мифах, постоянно встречается мотив путешествия (вариант: совместного похода на врагов или на охоту) братьев, один из которых гибнет, но воскресает, спасенный другим братом. Не менее распространены и легенды об ушедшем и затерявшемся брате. Мотив «теряющегося» сына (вариант: брата) сопряжен с общим строем представлений о связи родичей и после смерти. Напомним, что сама смерть представляется фанатично верующим (если она не от экстраординарных причин) как «уход к предкам», предполагающий возможность возвращения в мир живых, либо непосредственно самого ушедшего к предкам, либо воплощение его в ребенке, который может помнить о своей жизни в предыдущем существовании [162а].

В «мире теней», даже если это полнокровный мир предков-героев, все «белеют». Поэтому в рассказах всех, кто во сне или наяву «встречает умершего», неизменно фигурируют белые привидения. Запись легенды капенов об ушедшем белом брате искажена в процессе перевода. В этой записи утрачена весьма существенная деталь — именно то, что в царстве теней все белые. Вера в возвращение брата время от времени усиливалась, увлекая относительно широкие слои населения. Как правило, появлялся человек, «точно знавший» дату прибытия брата. Такой человек и становился, видимо, пророком нового движения. Брат, возвращаясь от предков, не может прибыть без подарков (если, конечно, потомки чтут предков или если кто-то не перехватит торбу, телегу, пароход или даже самолет с «грузом», так дословно понимается культ карго). Поскольку брат возвращается из царства теней, он белый, и потому корабли или самолеты его имеют белую команду. И общаются они прежде всего с «белыми», а к братьям они направляются «со словами вместо даров». Развитие событий нередко приводит потомков младшего брата к пониманию того, что «пришествие» (или «возврат») задерживается, и виноватым при этом оказывается... пророк. И тогда горе пророку!

Следующий этап в развитии культа карго — это понимание того, что дары не придут: они расхищены белыми. И, наконец, становится ясно, что белые не просто пришельцы «из мира теней», а вполне материализованные угнетатели-колонизаторы, которым прислуживают получившие свою долю пророки.

В мессианских движениях последователей мировых религий ярко выражен социальный протест. Следует помнить, однако, что чем далее от первоповстанцев (т. е. от тех, кто стоял у истоков движения) и от самих «мессий» и пропагандистов их идей, тем менее последовательным и менее демократичным становится движение. Примером полного классового вырождения

такого мессианского движения может быть история «наследников» Махди, одного из первых лидеров мессианского типа на Востоке. Мусульманские сектантские идеи о пришествии Махди известны более всего по движению махдистов в Судане. В советской литературе, по существу, единственным капитальным марксистским трудом по махдизму Судана остается работа С. Р. Смирнова, который не успел завершить исследования деятельности помощников Махди. Известно, что им собрано в Судане немало документов о продолжателях дела (Абдаллахе и других), а также об их преемниках и идейном кризисе движения.

В 1864—1871 гг. движение махдистского типа охватило Илийский край (Синьцзян, Китай). За мессию (или за пророка, предвещающего пришествие мессии) принимался глава Илийского султаната — Абиль-огля. Примечательно, что суданский и синьцзянский Махди имеют сходные личные качества и много общего в практической деятельности. Оба они потрясают верующих личной скромностью, политической и жизненной мудростью. Место пребывания обоих хранится в тайне. И принципы организации личной охраны и дружины-гвардии, и способы накопления и распределения государственных запасов в обоих случаях сходные. Даже попытки идеологической борьбы с ними, развенчания веры в Великого Махди идут по одной линии.

Идеи махдизма были присущи и мусульманам Индонезии и Малайи. Это еще не изученные страницы их идеологии. И дело не столько в аналогиях, сколько в прямом влиянии, которое оказывали победы суданского Махди в начале 80-х годов XIX в. над английскими колонизаторами на борьбу мусульманского населения султанатов Малайи против тех же англичан и на борьбу индонезийцев против голландцев.

Внимание исследователей (Ж. Кюизинье, В. Вертгейма и др.) привлекли лишь народные движения мессианско-махдистского типа, объединяемые под общим наименованием движения падри или революции падри (точнее, педери, как именovali индонезийцев, совершивших хадж, т. е. паломничество, в Мекку и возвращавшихся через порт Педир на севере Суматры). Первый этап движения падри охватывает 1803—1819 гг. Суть движения на этом этапе составляла религиозная реформация вахабитского типа, направленная прежде всего против отхода сантри (прямых потомков арабов, принесших ислам в Индонезию) от норм «чистого ислама». Новое звучание проповеди падри получили в 1819—1839 гг. Трое хаджей, провозвестников прихода мессии, возглавлявшие тогда движение падри, вербовали своих сторонников среди крестьян, городских ремесленников, мелких торговцев. Помимо активного социального протеста движение падри на втором этапе его истории уже выдвинуло лозунг борьбы против голландских

колонизаторов и местной аристократии, междоусобная борьба которой облегчала голландцам захват страны. В 1839—1845 гг. движение падри приобретает в основном характер антиколониальной вооруженной борьбы. В 30-х годах движение было разгромлено, но не ликвидировано. Под тем же флагом борьба разгорелась вновь в 70-х годах. Поводом к восстанию была попытка христианизации батаков и минангкабау. С изгнанием в 1879 г. Си-Синга Мангараджи (местного вождя, считавшегося воплощением мессии) движение пошло на убыль, но успехи суданских махдистов в 1882—1885 гг. стимулировали его новый подъем. Махдистские антихристианские и антиимпериалистические движения возникали в различных районах Северо-Западной Индонезии вплоть до 1909 г. [73б, 195—216]. В период японской оккупации и в последующие годы память о Махди-защитнике вновь использовалась как средство сплочения народа. В наши дни идеи мессианско-махдистского круга не только живут, но и используются некоторыми силами (подчас в интересах, далеких от народного блага).

Не менее сложно представление о мессианстве в современном буддизме. На первый взгляд кажется, что здесь все ясно: в буддийской троице едва ли не центральное место занимает Будда будущего — Майтрейя (на санскрите), или Меттейя (на пали). Однако, по сути дела, все учение о бодисатвах в буддизме Махаяны связано с идеей о грядущем спасителе истинно верующих. В отличие от раннехристианского мессианства, мессии Азии не несут на себе второй нагрузки — идеи самопожертвования во искупление грехов человеческих. Возможно, что это обстоятельство связано с давним ритуалом, многообразным по форме и степени разработанности, — «изгнанием козла отпущения», т. е. возложением грехов всей общины на одного человека (современный тибетский козел — лишь символ условного «козла отпущения» — человека). Но бодисатва все же заведомо жертвует возможностью достигнуть блаженства ниббаны (или нирваны) во имя помощи страждущему человечеству, т. е. действительным или потенциальным верующим. Бодисатвы в народных представлениях весьма демократичны. Они снисходят до сравнительно мелких забот и дел маленького человека. Но степень их вмешательства как бы predetermined. Подобную, но более жертвенную функцию несут, по представлению верующих, докшиты в учении северо-западной ветви буддизма — ламаизма.

Считается, что в странах Юго-Восточной Азии учение Махаяны распространено лишь в некоторых слоях населения, исповедующего буддизм, так как основная масса буддистов — это последователи различных толков и сект учения Тхеравады, основная идея которого — «самосовершенствование личности» и где невозможно появление мессианских идей и представлений. Истории, однако, известны и другие примеры. Правда, здесь

буддийским мессией является именно Меттейя, т. е. Будда будущего.

Воплощением Меттейи считался и военный вождь крестьянского восстания в Таиланде, охватившего восточный район (Коратское нагорье). В начале XX в. основное население этого района составляли лао подразделения кланг, но в движении принимали участие и национальные меньшинства восточного Кората. Еще в начале 90-х годов XIX в. здесь получила распространение пропаганда мессианского в своей основе вероучения секты чаотаммикорат. Странствующие проповедники пувисант и местные авторитетные лица вели антиправительственную агитацию, не раз принимавшую форму активного протеста против национального неравноправия. Источники сохранили сведения о сотнях «наставников», предвещавших грядущие беды и чудесное избавление от них благодаря пришествию властелина мира.

Успех пропаганды в данном случае определяется тем, что проповедники прекрасно знали местные экономические и социальные условия, в частности то, что многолетними неурожаями и поборами «на нужды государства» население Кората было доведено до полнейшего разорения. Особенно тягостными оказались транспортный налог и переход к взиманию всех налогов в денежной форме. В условиях господства у лао натурального хозяйства деньги стали для крестьян концентрированным символом зла. Мечта освободиться от этого зла выражалась в виде рукописных прокламаций. Одна из них, широко распространявшаяся в начале 1901 г., гласила: «В будущем году (по лунному времяисчислению начало года падает на первую половину апреля.—Г. С.) к середине шестого месяца на страну падет несчастье. Деньги обратятся в камни, а куски гранита в деньги. Свиньи превратятся в гигантов, которые пожрут людей. Счастливым король придет как властелин мира. Если кто-либо боится опасности, то пусть он перепишет это предсказание и передаст его другим, которые должны убить свинью до наступления середины шестого месяца. Кто хочет стать богатым, тот пусть набирает гранитной гальки и ждет прихода счастливого короля» [цит. по 189a].

В этом воззвании сохранился весьма распространенный в Азии XIX в. прием вербовки сторонников или соучастников движения с помощью распространения самого воззвания. Как видим, мессии нового времени несли с собой и новый путь избавления от бед — внезапное обогащение. Идеологи и организаторы движения, по существу, не рисковали почти ничем. Однако события разворачивались так, что проповедь мирного протеста переросла в открытое вооруженное сопротивление. Прямым поводом к военным действиям стала конфискация имущества старост деревень и других лиц, ответственных за своевременную и полную сдачу налогов сельскими общинами.

Несмотря на страшные неурожай 1900 и 1901 гг., ни размер, ни сроки поставок налогов центральным правительством изменены не были. Российский дипломатический представитель сообщал из Бангкока в начале 1902 г.: «Так как на сельские должности назначались люди из местных жителей, только более интеллигентные, то они, зная людей, без особого труда подняли восстание» [цит. по 189а]. В начале 1902 г. штабом движения стал поселок Конгтъем. Склады оружия были созданы во многих пунктах Кората. Объединенное руководство секты поставило во главе движения одного из своих членов по имени Пибун.

Первой мерой повстанцев было вооруженное сопротивление сборщикам налогов. В том же донесении русского дипломата говорится о поразительной организованности этого сопротивления, руководимого на местах старостами деревенских общин. Попытка генерал-губернатора Кората подавить сопротивление силами местных войск оказалась безуспешной: солдаты ополчения разбежались, не приняв боя с крестьянской армией. Первые победы в округе Камарат открыли крестьянским войским силам путь на город Убон. Удержать этот укрепленный пункт силами местного ополчения вряд ли удалось, если бы в помощь осажденным из Бангкока не были двинуты регулярные войска под командованием самого принца Накончези.

Повстанческая армия под ударами крепостной артиллерии Убона и под огнем пехоты подошедших войск центрального правительства понесла тяжелые потери и распалась на ряд мелких отрядов. Часть их была отеснена к городу Ясотон, окружена и уничтожена. Другим отрядам удалось переправиться через р. Меконг в Лаос, где деятельное участие в их изоляции приняли французские колониальные отряды. Но ни разгром армии повстанцев, ни свирепые репрессии, обрушившиеся на заподозренных в участии в движении, не помешали верующим членам секты уйти в глубокое подполье. Память о восстании и успехах крестьянской армии жива и до наших дней.

Не раз она воодушевляла крестьян-лао Кората (исанцев) на борьбу за свои права, становилась знаменем религиозной и национально-освободительной борьбы (1932—1933, 1944—1945 гг.) [189а, 271—273].

В тех странах, где движение народных масс принимает форму сектантских выступлений, вообще показательно наделение Меттейи качествами борца, защитника обездоленных. Для основных ортодоксальных толкований, наоборот, характерен Меттейя-миротворец, посредник между борющимися, поборник традиции (что, конечно, укрепляет его авторитет среди крестьянства, определенных кругов интеллигенции и т. п.). В этом смысле показательны попытки некоторых политических деятелей «среднего направления» предстать ипостасью Меттейи [26а, 4—17]. Таким новоявленным Меттейей считался в Бир-

манском Союзе У Ну, с его проповедью «буддийского социализма».

Идеи мессианства и миллениаризма нашли отражение и в различных ветвях христианства. Для христианских сектантских движений характерны два типа религиозных поисков выхода из беспросветного тупика «посюсторонней жизни»: а) вера в пришествие спасителя и создание им общества праведной жизни, б) вера в воплощение спасителя, в присутствие божества среди верующих или приход его в самом ближайшем будущем. Причем считается, что верующие в силах ускорить приход спасителя, подготовить религиозную общину к встрече с ним, участвовать в руководстве рядовыми общинами в святом деле создания идеального царства справедливости на земле.

Естественно, основные материалы для характеристики этих движений мы можем получить на Филиппинах, в стране, где христианство остается господствующей религией. Но христианское мессианское сектантство обнаруживается и в других странах Восточной и Юго-Восточной Азии. Г. И. Левинсон в своей монографии «Филиппины на пути к независимости» справедливо указывает, что на Филиппинах в силу ряда причин «в общественном сознании сложилось весьма своеобразное сочетание религиозности с антиклерикализмом» [43, 68].

И в этом сочетании (я бы назвал его естественным для христианских общин всей Юго-Восточной Азии, поскольку католические высшие церковные власти сознательно ограничивали доступ местных священнослужителей к занятию высоких должностей в церковной иерархии) лежит причина значительной активности в сектантских движениях самого духовенства низших рангов.

Для ересей и сектантских движений, например, филиппинского крестьянства более характерны были мессианские идеи второго типа, т. е. вера в воплощение спасителя. Г. И. Левинсон пишет: «Обычно крестьянское восстание начиналось с того, что его предводитель объявлял себя воплощением то какого-нибудь особенно почитаемого в данной местности католического святого, то Иисуса Христа, то самого бога-отца... Секты часто возникали и быстро распадались, не успевая охватить большую территорию. В жандармских донесениях первых лет американского господства фигурирует множество таких тайных союзов. Больше всего в это время досаждали властям секты, называвшие себя „Боевые солдаты церкви“, „Братья третьего ордена“, „Защитники чести“ (организация, возникшая, насколько удастся установить, в борьбе против религиозной дискриминации высшего испанского духовенства по отношению к священнослужителям из числа представителей народов Филиппин и других стран Юго-Восточной Азии. Частично в такой форме был выражен протест и кулорамами. — Г. С.), „Святой младенец“ „Диос-диос“ („Братство бога-Отца“, — Г. С.), „Пула-

хан“, „Крус-крус“ („Братство Святого Креста“. — Г С.), „Колорадос“» [43, 68—69].

Сообщая о наиболее интересующем нас движении кулорумов, Левинсон пишет, что наименование секты восходит к проstonародному искажению латинской молитвенной концовки «ин секула секулорум» (во веки веков). Левинсон справедливо считает кулорумов одной из немногих долговечных и широко распространенных сект и предположительно говорит, что эта тайная организация сохранилась до наших дней. Весьма ценна для нас характеристика кулорумов как «религии надежды», как движения мессианского и миллениаристского направления. Г. И. Левинсон пишет: «Первоначально так именовали себя последователи филиппинского священника Апполиналио де ла Крусса, основателя секты „Братство святого Иосифа“, поднявшей антииспанское восстание в 1841 г.; после разгрома восстания уцелевшие его участники укрылись в горах провинции Таябас и создали там... общину „Новый Иерусалим“ Впоследствии „кулорумами“ стали называть и членов некоторых других сект, имевших сходные с ними верования и эсхатологические представления» [43, 69].

Справедливость предположения о существовании в наши дни последователей учения кулорумов подтверждается сведениями, полученными нами во время поездки на Филиппины в 1973 г. В Маниле, а затем в других городах острова Лусон и острова Себу мы встречали автобусы или, точнее, разукрашенные джипы, которыми местное население пользуется очень охотно и вместо 4—6 человек в них садится намного больше — до 15 человек. На заднем бампере этих автобусов помещалась странная надпись: «dē cologes» (дословно: обесцвеченные, лишенные окраски). Наши сопровождающие — гид Алонсо и один из крупных деятелей туристской индустрии Филиппин г-н Эспиноса — на вопрос, не имеет ли отношения эта надпись к расовой проблеме («не цветные?») отвечали с улыбкой, но одинаково: это последователи религиозной секты колорадо, или кулорумов. У них есть свои тайные знаки, приветствия и свои обряды и службы, свои места встреч. Они имеют кроме тайных знаков, которые здесь считают пережитком масонских «увлечений» филиппинской интеллигенции конца XIX в., ряд запретов: на употребление спиртных напитков и на использование всех видов наркотических средств (кроме, может быть, жевания бетеля), запрет на сквернословие. Считают, что дэ колорэс можно узнать по более спокойной манере разговора, по мягкой постоянной улыбке. Говорят о распространении среди последователей сект «чистой веры» (и дэ колорэс в их числе) своеобразного варианта «религии любви» в смысле любви к ближнему. Трудно судить, «фейербахианство» ли это или христианский вариант «платоники». По-видимому, как и «англиканская церковь», эти вероучения или секты имеют тай-

ный характер, и посетить их храм не так-то просто. Вряд ли, однако, можно сомневаться в том, что «религия любви» сохранила и миллениаристские, и мессианские идеи и концепции.

Примером мессианского сектантства христианской направленности может служить японское крестьянское движение, известное под именем «Тэнрикё» (дословно: вероучение из Тэнри). Потомок основательницы секты ученый-теолог Ш. Ш. Накаяма [166, 1—34] сообщает, что вероучение возникло в городке Тэнри, в шести милях от древней столицы Японии — города Нара, в 1838 г. Его первая проповедница и основательница секты Мики Накаяма была домохозяйкой в большой и дружной семье зажиточного крестьянина. Ничто не предвещало ее грядущей миссии, пока уши ее не «отверзлись для восприятия богодухновенной истины». Услышав зов: «Восстань и внеми!», Накаяма приняла на себя весьма опасную по тем временам миссию: стала «живым храмом бога-отца» (или бога-творца; это имя его отражает синкретичную сущность вероучения), а равно и провозвестником «его велений».

Основы вероучения получили оформление в трех канонических книгах, первая из которых выполнена в стихотворной форме и состоит из семнадцати глав-тетрадей, содержащих 1711 стихов, записанных в период 1869—1882 гг. Она носит примечательное название: «Писание» («Офудэсаки» — Ofudesaki). Вторая книга — «Микадура-ута» — это сборник «Обрядовые псалмы», и третья — «Осашидзу» («Веления божьи»), вероятнее всего, представляют собой запись устных речений, выполненную последователями и учениками Мики Накаяма.

Известно, что Мики Накаяма умерла в возрасте 91 года. Ни год ее рождения, ни год смерти не сохранены (по Д. М. Поздневу, 1798—1887 гг., но год рождения не достоверен; год смерти не признается, ибо она почитается бессмертной). Предположительно, по дате последних поучений, год ее смерти падает на период 1904—1908 гг., но возможно, что она умерла в 1904 г., а погребение было совершено в 1908 г.

Отвергнутая мужем и родственниками за раздачу всего личного имущества беднякам, гонимая односельчанами за призыв к полному равенству, преследуемая светскими и духовными властями за проповедь радости для всех здесь, «на нашей земле», Мики Накаяма прожила жизнь, полную радостей и невзгод. В возрасте 80 лет она была брошена в тюрьму за подстрекательство к бунту среди крестьян. Но заключение не сломило ее. Тем более что круг ее последователей был достаточно разнообразен и широк. Значительное число среди ее единомышленников составляют женщины, полное равенство которых в правах с мужчинами провозглашало вероучение из Тэнри.

Основные идеи вероучения из Тэнри таковы. Самое главное и важное — это мир. «Весь мир ныне жаждет мира. Но мир во

всем мире (или повсеместный мир, как его ни назови) не может быть достигнут простым искоренением конфликтов. И искоренение конфликтов, хотя оно и приведет к всеобщему миру во всем мире, не сможет обеспечить мир окончательный (и полный) для всего мира. Мы должны осмыслить проблемы мира с позиций того, что люди в мире, хотя они и представляются разными, все дети единого бога-создателя (бога-отца) и, как таковые, все равны. Поэтому... мы, дети одного бога-отца, должны прийти к жизни, полной всеобщей гармонии, с сердцами, исполненными готовности помочь друг другу; так будет создан на земле мир радостной жизни, жизни, исполненной подлинного мира. Именно этого мира возжелал бог-отец как конечной цели его пути» [166, 12].

Итак, мир, равенство, взаимопомощь, радость — идеалы, постоянно присутствующие в проповедях ранних христианских движений, а позже в ересях христианского толка. Вместе с тем в Тэнрикё немало черт, характерных для мессианских вероучений народов Юго-Восточной Азии и, как упомянуто выше, во многом близкой к ним Японии. Прежде всего это вынос идеи бога в космологические рамки. «Все, что есть, вся вселенная — тело мое (бога-творца)». Далее, множество имен бога создает семантический ряд: «Ками имя Его» — имя создателя, бога-творца. «Цуки — Хи» (дословно луна и солнце) имя его, «ибо от него свет и тепло верующим». Хотя комментатор поясняет, что свет и тепло — это философские понятия света веры и тепла милости высшей силы, но паства воспринимала оба этих понятия весьма конкретно и даже натуралистически, что подтверждается толкованием имени десяти божеств — помощников создателя: «Тохашира-но-Ками-на». Эти десять божеств-помощников образуют пять пар божеств (в смысле «пар соединяющихся»), а также пять пар вполне конкретных элементов бытия, составляющих «„тело его“, а равно и светил его имени. Среди этих элементов три главных: огонь, вода и ветер» [166, 9]⁴.

Напомню, что для натурфилософии стран Восточной и Юго-Восточной Азии характерно представление о «пяти стихиях», каждая из которых предстает как пара: огонь освещающий и греющий — огонь сжигающий и плавящий; вода омывающая (вариант: очищающая) и питающая — вода омывающая и затопляющая; ветер (обычно воздух) всепроникающий и заполняющий — ветер все сметающий и все уносящий. И кроме того, земля, металл или растительность (дерево). В вероучении Тэнрикё стихия воды играет особую роль в связи с тем, что одно из основных положений вероучения таково: «Всякое человеческое существо загрязнено, покрыто пылью (хокори). Лишь благо-

⁴ Пара солнце и луна, записанная одним иероглифом, образуют слово «ясность», двумя иероглифами передают понятия «вечность», «бесконечность».

словленная богом-отцом вода (мицзу) может отмыть суть человека от скверны». В этой своей части вероучение Тэнрикё сближается с буддизмом. Некоторая неинтеллигентность этого вероучения сказывается в утверждении, что «все беды и болезни человеческие происходят от излишней деятельности ума. Но умствование — это не вина человека, а его хокори». «Загрязнение (запыленность — соджи) нужно убирать, перестраивая себя и очищать с помощью мицзу» [166, 9—10].

Блаженство вечности и радости доступно последователям вероучения Тэнрикё с помощью цутоме, религиозного служения на пути к спасению. В отличие от «ортодоксального христианства» в роли спасителя в Тэнрикё выступает сам бог-отец (под именем Ойя). Он сам и с помощью Тохошира-но-Ками-на, но через священников вероучения, ведет паству по пути великого спасения, к миру всеобщего мира и радости. Предполагается, что венцом его деяний будет нисхождение к народу.

Вполне оправдано, на мой взгляд, сопоставление Тэнрикё с конотаби (в европейской литературе известно по реферату Артура Вэйли [200, 141—146; см. также 146, 56—73]). Как и в Тэнрикё, основателем нового вероучения была женщина, простая крестьянка, которая приняла на себя миссию быть воплощением божества. Ее устами божество обещает новообращенным путь к миру на земле, путь к равенству в обществе, состоящем из «малых сих», путь к счастью через распространение учения о любви к ближнему. Но одним из выражений этой любви был принцип экономического равенства (даже путем принудительного уравнивания).

В капиталистической Японии конца XIX — начала XX в. такие движения возникали неоднократно. Они характерны для наиболее отсталых слоев крестьянства. Лишь потом в их ряды вливались группы наиболее угнетаемого слоя крестьянства в стране — сельского пролетариата. Частично эти движения были направлены и против интеллигенции, которую обвиняли в отходе от традиций ради городской суеты. Оторванные от революционной борьбы пролетариата, эти движения были обречены на поражение. Тем тяжелее была судьба и тем ярче была роль их «живых божеств», созидательниц вероучения — «дочерей бога» [146, 56—73].

Религиозная ситуация в некоторых странах Юго-Восточной Азии

В странах Юго-Восточной Азии и в наши дни религия продолжает играть существенную роль в жизни самых широких народных масс. Приходится отметить, что религиозные организации и церковная иерархия часто предстают как активная

политическая сила и, вопреки декларируемому ими принципу — заботиться о душе паствы, выступают под лозунгами, не соответствующими ни заботе о благе народа, ни развитию его духовной культуры.

Некоторые черты религиозной ситуации во Вьетнаме. Конечно, в разные периоды истории конкретной страны духовенство занимает различные, по существу, позиции. Но особенность современной ситуации в странах Юго-Восточной Азии состоит, в частности, в том, что объективно честные пастыри, живущие одними интересами с народными массами своей страны, все более осознают несоответствие между словами и делами церковников даже самого высокого ранга. Так, в декабре 1970 г. патер Поль Готье обратился к папе в Ватикан с просьбой помочь прекратить преступное вмешательство американской военщины во внутренние дела Лаоса и жестокое истребление мирного населения Восточного Индокитаа американскими вооруженными силами. Одновременно Готье пытался найти отклик и сочувствие притесняемым в среде, к которой принадлежал американский убийца — лейтенант Келли. Ватикан не ответил на обращение. Американские бомбежки продолжались. Тогда, верный своему идеалу — защите народа, Готье заявил об отказе от сана. В уведомлении об этом он писал (в феврале 1971 г.): «Здесь, в Азии, существующая церковь находится в лагере тех, кто угнетает народы, борющиеся за свое освобождение. Разве мы можем идти со словом божьим в те страны, где люди лишены справедливости, если заявляем о своей связи с существующей здесь церковью?»

С другой стороны, отказ местного населения от религии колонизаторов приводит к преувеличенному вниманию к местной, традиционной религии, которая и представляется не только единственно справедливой религией, но и главной (если не единственной) формой существования и развития национальной культуры. При этом совершенно игнорируется тот факт, что «чистый буддизм» или «чистый ислам» (в истоке своем религии также не местные, а пришедшие в страны Юго-Восточной Азии) — это, по существу, причудливый синкретический конгломерат верований. Специфика буддизма и его жизнестойкость генетически связаны прежде всего с местными народными верованиями всех трех стадий развития религиозного мировоззрения, рассмотренных нами выше. Эти народные местные верования, подспудно сохранившиеся в процессе ассимиляции их новыми религиозными системами, на деле сами ассимилировали близкие к ним компоненты привносимых религиозных систем, они определяют не только особенности местных ветвей и вероучений, но и сам характер синкретизма в них, а равно и основу и, следовательно, специфику религиозной ситуации в стране.

Сохранение ранних форм верований в современной религии-

озной идеологии стран Индокитая часто осларивается. Однако на примере сохранения народных верований у населения Вьетнама можно видеть, насколько устойчивым может быть влияние ранних форм верований и в наши дни. Наиболее ранние верования восходят, как было показано, к тотемистическому периоду, когда человеческие коллективы определили свое место в природе через связь и прямое родство с несколькими, а затем одним видом растений, животных, а позже и явлений природы⁵.

Пережитки тотемистических верований и представлений дошли до наших дней в субэтнонимах и личных именах. Так, у тай и тхай бытуют наименования по тотемам-животным крупных подразделений этих народов (по предку — черепахе, косуле и др.). Таковы же и названия родов у нунгов. У самих кинь в «неофициальных» фамилиях дошли до наших дней древние родовые названия, данные по наименованиям некоторых растений, животных и природных явлений. Тотемистические религиозные воззрения дошли до наших дней и в форме сохранивших свою силу пищевых запретов: запрет на потребление мяса орла у тай, угря у прибрежного населения ряда районов (особенно северо-востока Вьетнама), черепах у «потомков черепахи».

От представления о животном (или растении) как о предке вьетнамцы и другие народы Индокитая шли к вере в предка-человека. Промежуточной формой были верования в полуантропоморфных божеств-защитников. Таким всеобщим божеством леса, покровителем охотников (а по отношению к земледельцам иногда дружественным, а иногда и враждебным), была у народов Индокитая (и Южного Китая) полудева и полуптица: кинари, Кина Ре у тайских народов, птица Тхи у вьетнамцев. Тотемные в прошлом животные сохранили впоследствии за собой роль посредника между миром людей и миром божеств, стали главнейшими жертвами при заклании в обрядах.

Тотемистические воззрения, трансформируясь, сливались с другими формами верований. Нередко к числу тотемистических верований относят все формы теротеизма (или зоолатрии, т. е. обожествления животных и поклонения им). Так, часто тотемным животным считается буйвол — главное тягловое животное земледельцев Вьетнама; но следует иметь в виду, что и пашенное земледелие, и обрядовая роль буйвола в земледельческих культах — явление сравнительно позднее.

Среди древних верований, дошедших до наших дней в форме разнообразных пережитков и в сложном переплетении с другими верованиями, важнейшее место после тотемизма занимает фетишизм. Как уже отмечалось, фетишами становились

⁵ См. главу I.

прежде всего «странные предметы»: корень, напоминающий своей формой руку, голову или фигуру человека, или похожий на зверя нарост дерева, при сколе которого дровосек видит «магические линии»; сверкающий в сумерках камень, кусочек метеоритного железа, «громовый топор» (спекшийся под молнией кварц; русские крестьяне называли их «чертовыми пальцами»).

Сонм разнообразных духов в верованиях всех народов Вьетнама более всего представлен духами — хозяевами местностей: всей страны, главных географических зон (Северного, Центрального и Южного Вьетнама), провинций, уездов, каждой деревни или хутора; но все эти духи местностей предстают как светобразное единство распыленного целого, а потому, может быть, и носят у вьетов одно имя — Тхиен-хоанг⁶

Такое «обобщенное. имя», возникшее вместе с абстрактным представлением о реках, лесах, горах, позднее стало названием божества: Шон Тхэн — дух гор, Тхэн Куонг — дух рек, Тхюй Тинь — божество воды (но сохранился Тхэн Биеп — божество моря), Тхэн Мью — божество дождя, Тхэн Зо — божество ветра, Тхэн Лой — божество грома и молний, Тхэн Дэт — божество земли. Из других духов у всех народов Вьетнама самым важным считался Тхэн Люа — дух риса или, точнее, душа риса, которая почиталась как девушка — дарительница урожая. Она также представлялась как единство множества душ растений (колосьев и стеблей) риса. Собрав урожай во временный амбар у края поля, крестьяне звали душу риса в свой дом, призывали ее взять в мужья хозяина дома.

Уподобление пашенного земледелия акту оплодотворения в древности было свойственно народам Вьетнама. У кинь оно нашло выражение в культе но-ньонг (дословно в культе соединения мужского и женского детородных органов). Исследователи связывают скульптуры и алтари фаллического и ктеического культа с верованиями, распространенными среди тямов (большинство алтарей было в районах древнего государства Тямпы). Но и у самих кинь кое-где и в новейшее время сохранились следы этого культа матери-природы (шествия и процессии, несущие скульптурные изображения органов, завершавшиеся массовым нарушением родовых и даже семейных норм).

С молением о плодородии полей и плодovitости скота, а также с мольбой о рождении в семье множества сыновей (осо-

⁶ Дух (а затем божество), по представлению верующих, со временем начинает существовать самостоятельно, наделяется способностью перемещаться из одного обиталища в другое, невидимо для человека летать, кружиться у «опасных мест» и т. д. Очень долго бытовало и дошло до наших дней представление о духе конкретного предмета или места: духе или божестве данной поры, реки, данного леса или отдельного дерева. Часто суеверные крестьяне рассказывали, что «своими глазами видели» духа старого тутта или фикуса и т. п.

бенно первенца-сына) обращались к предкам. Считалось, что «все души умершего» (а их насчитывали у вьет 3—5, а у тхай свыше 30) заинтересованы в мужском потомстве, ибо только сын может совершать моление душам предков. С культом предков связано, с одной стороны, почитание божеств-творцов (создателей человека: двенадцать Ба — богинь прародительниц, Эу Ко — прародительницы вьетов и Лак Луан Куанга — их первопредка), с другой стороны, божеств семейного очага и семьи (Нам Тао и Бак Дэо — божества, ведающие рождением и смертью, Подлунный старец — ведающий браками, три духа домашнего очага и один из них в женском образе, Тэн Лью — дух огня и др.). С культом предков у всех народов Вьетнама связан и развитый культ героев (от культового героя-крепостителя до обоженных героев и героинь национально-освободительных войн в истории страны).

По традиции в трудах вьетнамских и особенно европейских исследователей развитие системы анимистических верований принято приписывать влиянию даосизма, а наличие развитого культа предков — распространению конфуцианства. Первое предположение беспочвенно, так как культы природы стадильны, а потому говорить о «заимствовании даосизма» столь же правомерно, как переносить во Вьетнам пантеон греков времен Гомера. Второе предположение имеет историческое обоснование.

Конфуцианство (жуцзяо, вероучение, связанное с обожением мудреца VI—V вв. до н. э. Кунцзы, его учеников и последователей: Чжу Си и др.) сложилось в самом Китае как религия к VI в. н. э. За пределами Китая это учение нашло наибольшее распространение в Корее и во Вьетнаме в развитом культе предков и обожении императоров (от древних выюнгов до новейшего времени). Конфуцианство стало официальной, а с XV в. главенствующей религией этих феодальных государств; чиновники административного аппарата феодального государства были обязаны возглавить отправление культа и совершение обрядов: первой борозды, весеннего изгнания нечисти, новогоднего цикла, памяти предков императора. В целом этот официальный культ был широко распространен среди «ученого сословия», а к числу «ученых» принадлежали, по существу, все чиновники, ибо занять государственную должность можно было, только выдержав экзамен на ученую степень в главном городе округа, а затем — провинции и, наконец, в столице. Устойчивость пережитков конфуцианства вплоть до наших дней объясняется узурпацией не только культа предков, но и культа духов — хозяев местностей Тхиен-хоангов, на базе которого развился официальный культ неба и земли.

Но от великолепных ансамблей культовых сооружений: храма Конфуция и его учеников, храма божества учености и литературы даосского происхождения, экзаменационного городка

(освященного культом Кунцзы) — сохранились лишь руины, остатки творческого наследия зодчих средневековья.

Народные верования по своей религиозной практике в значительной мере — как бы своеобразная форма шаманства. Культы природы, которые столь часто выдаются исследователями за заимствованный из Китая даосизм, сходны с шаманством, распространенным когда-то у народов Южной Сибири, и по многоярусности пантеона, и по иерархии священнослужителей, и даже по приемам «вызывания духов» и «общения с обитателями подземных миров». В первых веках нашей эры в Южный, а затем и в Северный Вьетнам проникают индуистские проповедники. Наиболее ранним было почитание Индры и Триады: Индра, Варуна, Агни. В середине I тысячелетия индранизм уступает место брахманизму. Культы Индры и Агни отразились в народных верованиях и в форме наименования местных божеств их именами у тямов, кхмеров и т. д. Брахманизм же был преимущественно религией пришлоей аристократии, а затем королевских домов, связанных с Ангором.

Рудименты брахманистских культов обнаруживались более всего у кхмеров. Буддизм по традиции считается «привнесенным эмиссарами Ашоки» из империи Мауриев (Северная Индия) в III в. до н. э. Реальных свидетельств тому нет. Распространение буддизма во Вьетнаме — это процесс многоплановый и длительный. Первые проповедники буддизма различных вероучений, объединяемых Тхераваддой (или Хинаяной, т. е. южным буддизмом, распространенным и у других народов Индокитая), вероятно, попали в Южный Вьетнам в первых веках нашей эры. В конце I тысячелетия (точнее, в VI—IX вв.) из Южного Китая в Северный Вьетнам проникает буддизм северной ветви — «Большая колесница» (Махаяна), или «широкий путь спасения», в форме вероучения Дхьяна. Порты Вьетнама (особенно Южного) служили как бы транзитными базами на пути буддийских паломников и монахов из стран Восточной Азии в Индонезию и другие районы Юго-Восточной Азии.

Вьетнамский буддизм дхиен стал основной религией значительной части населения страны (особенно центральной и южной ее части), и именно против учения Будды вели борьбу и первые европейцы-завоеватели (они же — распространители христианства), и последующие захватчики. Буддизм укрепился в народных верованиях, почти полностью изменив погребальные обряды и культ умерших.

В заслугу буддийским общинам последователей южной ветви буддизма обычно ставят распространение грамотности через сеть монастырских школ, пребывание в которых было обязательно для каждого мужчины (на срок от трех недель или трех месяцев до трех лет).

Буддийская церковь с ее развитой иерархией священнослужителей часто представляется носителем и хранителем нацио-

Рис. 30. Дароносица
с изображением
Чиндэя



нальной культуры (особенно архитектуры и художественных ремесел). В период американской агрессии во Вьетнаме буддийское духовенство, как правило, было настроено оппозиционно к режиму Нго Динь Зьема и сменивших его диктаторов-генералов. Буддийские монастыри нередко становились пунктами сопротивления режиму. Памятны и акты самосожжения буддийских монахов в знак протеста против интервенции и пособничества агрессорам со стороны марионеточных властей.

Нельзя забывать, однако, что буддийская церковь, стяжавшая значительные земельные владения, валюту и иные ценности, была одним из основных эксплуататоров трудового народа, одной из главных экономических антинародных сил не только в средние века, но и в период колониального господства Франции во Вьетнаме.

Общая численность христиан во Вьетнаме близка к 3 млн. человек. Христианство представлено здесь более всего католической церковью (2—2,5 млн. человек). Проникновение в страну представителей различных католических орденов и миссионерских групп относится к XVI в. Первый опыт миссионерства датируется исследователями условно 1533 г., когда в провинции Намдинь стал проповедовать католический монах, вскоре изгнанный из страны. В Южном Вьетнаме миссионеры пытаются закрепиться в 1553—1554 гг., а с конца XVI в. эти попытки стали систематическими. Католические миссионеры-испанцы с Филиппин ищут поддержки у феодалов, близких ко двору короля Аннама, или среди недовольных им (так, сестра короля Ле Тхе Тонга была крещена сама и вовлекла придворных в создание первого женского монастыря). Проповедь среди крестьян требовала, однако, вооруженной охраны; поддержка испанского военного отряда не могла обеспечить не только

успех проповеди, но даже безопасность проповедника, который от слов переходил к «искоренению языческих капищ», т. е. местных культовых сооружений.

Вслед за доминиканцами и францисканцами шли иезуиты. В отличие от Нового Света, где католическая церковь давала колонизаторам прежде всего идеологическую опору (заранее «принимая на себя грехи» конкистадоров, т. е. поощряла и прощала все их жестокости по отношению к местному населению), католическая церковь во Вьетнаме была прямым соучастником колониальных захватов, и орден иезуитов как нельзя лучше подходил к той сложной роли, которую играло христианское духовенство в начале XVII — середине XIX в. Дипломатия, шпионаж, диверсии и особенно торговые операции привлекают церковников больше, чем заботы об обращении в христианство и росте паствы.

Уже с 20-х годов XVII в. (в 1624 г. начал проповедовать в Южном Вьетнаме иезуит Александр де Родэ, которого историки католической церкви именуют «отцом вьетнамской церкви») миссионеры ведут проповеди на вьетнамском языке. В целях продвижения в среду верующих основной христианской литературы (Жития святых, Библии, катехизиса) миссионеры помогают созданию куок-нга — алфавитной письменности на латинской графической основе. Переход от иероглифической письменности (китайского типа, но с вьетнамской фонетикой) действительно ускорил процесс обучения грамоте, которая прежде была недоступна народу. Во второй половине XIX в. осуществляется перевод Библии на языки крупнейших из малых народов страны. Однако внутренние районы страны не знали христианства вплоть до недавнего времени. Так, французский ученый Ж. Кондоминас в 1949 г. присутствовал на первой проповеди христианства у мнонггаров в селении Сар-лук близ Банметхуата.

Опираясь на связи с оппозиционно настроенными феодалами, иезуиты, а затем и «белое» духовенство (т. е. священнослужители — не члены орденов) стремились распространить в народе догматы христианства. Популяризации нового вероучения препятствовало отсутствие кадров священнослужителей из числа самих вьетнамцев. Огромную роль сыграло в этих условиях введение промежуточной категории: катехистов — наставников, обучающих паству катехизису, но не возведенных в сан священнослужителей, т. е. отнюдь не равных священнику-европейцу. Так с середины XVII в. начала строиться во Вьетнаме церковная иерархия христианства.

Христианская церковь приступила не только к распространению вероучения в районах страны, но и к территориальным приобретениям: монастыри становятся духовными феодалами, во владениях которых эксплуатация крестьян была более тяжелой, чем во владениях светских феодалов, так как угнетение и

порабощение было не только экономическим, но и духовным. Со второй половины XVII в. в среде европейских христианских пастырей все больший вес начинают приобретать секулярные священники. В жестокой конкурентной борьбе победа осталась за ними. В начале 1670 г. в провинции Намдинь состоялся первый католический Собор, утвердивший деление Северного Вьетнама на пять «духовных провинций», подвластных французским миссионерам. В целях привлечения местного населения на свою сторону (против иезуитов) непосредственно перед Собором была предпринята попытка посвящения в сан священника вьетнамцев. Подобный Собор был проведен и в Южном Вьетнаме (Кохинхине).

Большое значение для распространения христианства имела дискуссия об отношении христиан к культу предков, закончившаяся признанием обрядов государственного культа, но запретом для христиан участвовать в жертвоприношениях. Конец XVII — первая половина XVIII в. были периодом, когда христианские организации пытались расширить свое влияние, опираясь на благосклонность самого короля Минь Вьонга и сравнительно широкие связи с местными феодалами, а также на относительно сильные (хотя и небольшие) христианские общины, особенно в Южном Вьетнаме. В правительстве, однако, находились силы, не раз вынуждавшие короля применять защитные меры против христиан, вплоть до запрета проповедей и изгнания христианских проповедников.

Конец XVIII в. был периодом, когда жизнь всей страны определялась ходом восстания тэйшонов. Движение народных масс, вылившееся в крестьянскую войну, охватило огромные территории и вовлекло в борьбу, по существу, все вьетнамское население. Идеология тэйшонов, как позже идеология тайпинов, родилась в среде, близкой к местному христианству. Отец и близкие родственники вождя тэйшонов — Нгуэн Ван Няка были христианами и даже возглавляли христианскую общину в Куиноне (позже столица тэйшонов). Однако сами вожди движения были атеистами. Разумеется, это был своеобразный атеизм.

Тэйшоны в своей религиозной политике придерживались принципа веротерпимости, принятой европейскими исследователями за благоволение ко всем религиям, в том числе и к христианской. Вместе с тем тэйшоны жестоко расправлялись с угнетателями народа, среди которых католическая церковь занимала не последнее место. Христианские организации поддерживали короля, затем попытались усилить свои позиции с помощью тэйшонов и вновь поддерживали «законного» монарха Нгуэн Аня (будущего короля Зиа Лонга). Гибкая политика церковной администрации с четко разработанной тактикой и стратегией определялась уже в значительной мере колониальными устремлениями Франции, и проведение этой политики

было связано прежде всего с именем аббата Пиньо, более известного под именем епископа Адранского (1741—1799), автора первого неравноправного договора, заключенного правителем Аннама с Францией. Разгром тэйшонов и победа монархии принесли значительные привилегии и христианской церкви, и французским колонизаторам⁷.

Но лишь в середине XIX в. вместе с колониальным захватом Камбоджи и юга Вьетнама католическая церковь получает возможность прочно обосноваться в стране. Принадлежность к христианской общине становится своеобразным показателем лояльного отношения к властям, своеобразным пропуском к европейскому образованию, а вместе с ним и к власти (на том уровне, который был доступен вьетнамцам в колониально-протекторатном Французском Индокитае).

И все же христианская паства растет не так быстро, как хотелось бы пастырям; верхние ступени церковной должностной лестницы продолжали занимать только священнослужители из числа европейцев. Народные массы не принимали христианства (а если и принимали, то формально, не оставляя своих традиционных культов), а к концу первой мировой войны и активно выступали против религии колонизаторов. Уже в 20-х годах XX в. христианские организации стараются маскировать связь церкви и колониальных властей. История подводит князей церкви к необходимости опоры на местные кадры.

Одним из явных показателей провала политики христианизации населения было возникновение в стране соперничавших с официальной христианской церковью различных еретических организаций — вероучений крестьянского «самодеятельного христианства». И все же, вопреки энциклике папы Бенедикта XV о «национальности» (т. е. о назначении только «белых» главами католических миссий (1919 г.), лишь в 1933 г. был посвящен в сан епископа первый вьетнамец Жан-Батист Тхонг, назначенный главой епископа Фатдьема еще в 1931 г. В январе 1938 г. в сан епископа был возведен брат Нго Динь Зьема — Нго Динь Тхук. В этот же период католическая церковь Вьетнама начинает получать субсидии от США.

В годы второй мировой войны японские захватчики, как и их предшественники — французские колонизаторы, ищут опоры в христианско-католических организациях. С благословения Ватикана европейских священнослужителей высших рангов заменили японские. Они начали проведение реорганизации и легализации христианско-католических обществ, расцвет которых, однако, падает уже на послевоенные годы (особенно характерно создание женских и молодежных федераций и союзов).

⁷ Не случайно Наполеон в своих планах колониального порабощения мира дважды обращался к идее использования христиан во Вьетнаме (в 1802 и 1812 гг.).

В годы японской агрессии во Вьетнаме рядовые католики участвовали в национально-освободительном движении всего народа. Это участие во всенародной борьбе продолжалось и в дальнейшем. В марте 1946 г. в Сайгоне была создана Католическая ассоциация народного благоденствия; в северной части страны в тот же период активно действовал Комитет сопротивления, что свидетельствует о росте национального самосознания в стране вопреки курсу церковной верхушки, поддерживавшей колонизаторов (папский нунций епископ Дулей карал отлучением от церкви «отступников», т. е. участников движения сопротивления; епископ Фатдьема организовал «католическую милицию», выступавшую на стороне колонизаторов). Произошел раскол, закрепленный политическим разобщением страны в 1954 г. Раскол был не случаен. Рядовые верующие (и близкие к народу священнослужители) не могли действовать против народа в ущерб интересам родины. С победой Августовской революции народное правительство было единственной властью, отражавшей интересы народа и защищавшей эти интересы. Вопреки стараниям Ватикана, признавшего единственной законной властью императора Бао Дая, трудящиеся верующие не только отказали в поддержке Религиозной антикоммунистической лиге (союз реакционных слоев всех вероисповеданий, созданный в 1945 г. в Северном Вьетнаме), не только отказались в 1954 г. последовать на юг (куда, как уверяли паписты, «ушли Христос и Богоматерь»), но и не испугались гневного письма папы Пия XII в ответ на послание конгресса Национального союза католиков, созданного в 1955 г. в Ханое. Более того, в 1961 г. в Ханое собрался вновь весьма представительный конгресс католиков Восточного Индокитая, призвавший к сплочению верующих вокруг правительства и партии трудящихся.

Провокаторская и подрывная деятельность верхушки католического клира осуществлялась с одобрения Ватикана. В Южном Вьетнаме священнослужители-католики получали правительственную поддержку. В годы правления Нго Динь Зьема до 35% южновьетнамской армии, особенно офицерства, были католиками (по отношению к представителям других вероисповеданий проводилась политика дискриминации). Католики занимали и почти все ключевые посты в административном аппарате. Все государственные служащие обязаны были пройти «переподготовку в персоналистском центре» в Виньлонге. «Персоналистская» партия (Канла Нхан-ви) была, по существу, вспомогательным подразделением тайной полиции. С падением клики Нго Динь Зьема, его братьев и родичей возникла оппозиция молодых священников и офицерства официальной линии католической верхушки. Значительные группы интеллигенции — католики, особенно студенты, нередко придерживались политики нейтралитета. Но в кризисных для страны си-

туациях интеллигенция от пассивного отношения к происходящему перешла к активному участию во всенародной борьбе.

Третья мировая религия — мусульманство проникает во Вьетнам раньше христианства. Арабы, судя по данным китайских хроник, заплывали в воды Вьетнама еще с VI в., но первые проповедники мусульманства появились здесь не в VII в., а вряд ли ранее IX в. Как известно, еще в XII—XIV вв. мусульманство проникает в страны «Малайского мира» и постепенно завоевывает в них господствующее положение, вытесняя буддизм и индуизм, ассимилируя местные верования и зачаточные религиозные системы. Мусульманство, на первых порах связанное с суфизмом, приобретает вес лишь в тот период, когда оно смогло стать знаменем освободительной борьбы (очень скоро выродившейся в сепаратистские движения местных феодалов против господства централизованных империй Маджапахит и других), а это стало возможно, когда ислам выступил в форме суннитского вероучения имама Шафи. Проводниками ислама во Вьетнаме, в Тямпу и других районах были посланцы малайских и индонезийских султанатов (особенно ачинцы, буги, палаваны и др.). Арабские, иранские и индийские купцы-мусульмане и проповедники ислама играли меньшую роль. Расцвет ислама в Индонезии падает на XVI в., во Вьетнаме — на XVII в., когда ислам мог стать идеологическим оружием в борьбе местного населения против европейских завоевателей. Мусульмане Южного Вьетнама постоянно поддерживали контакты с мусульманами Индонезии (в первую очередь Суматры и Явы), а через них и с арабско-мусульманским миром. Так, например, успехи махдистского движения в Судане конца XIX в. были не только известны мусульманам Индонезии и Вьетнама, но стимулировали подъем антиколониальной борьбы (антианглийского движения падри в Индонезии, ряда антифранцузских выступлений во Вьетнаме).

Общее число последователей ислама сейчас определить очень трудно (прежде оно давалось по численности малайезычного населения страны). Известно только, что значительная часть их живет в южной части страны.

Как было показано выше, народные верования полнее всего были выражены религиозными воззрениями синкретического типа. Можно утверждать без риска ошибиться, что народные верования всех стран Индокитая (и Вьетнама в том числе) всегда синкретичны. Последователи различных развитых религиозных систем склонны обвинять народные массы и в «попустительстве суевериям», и в атеизме. При этом они имеют в виду причудливую смесь элементов различных верований, внесенных на разных этапах, которую крестьяне сохраняют в качестве своей религии; божествам и духам из различных пантеонов большинства бытующих в стране религий возносятся моления, сопровождаемые жертвами «на всякий случай». Про-

ще задобрить все известные божества, чем испытать на себе вредоносные последствия гнева хоть одного из них, — такова основа этой компилятивной веры.

Уже на самых ранних этапах развития религиозных представлений в странах рассматриваемого региона трудно выделить тот или иной культ, так сказать, в чистом виде: магией (т. е. религиозным действием фетишистского типа) пронизаны все, даже самые развитые религиозные системы, в том числе и мировые религии; в алтарях конфуцианских храмов легко обнаруживаются буддийские божества (Бодисатва Гуаньинь и другие), духи и божества, связанные с культами природы-матери (одинаково близкие местному шаманству, даосизму и раннему индуизму), и т. д. В I тысячелетии н. э., когда на верования аристократии южной части страны оказывают попеременно или одновременно сильное влияние брахманизм и буддизм, синкретичные народные культы не столько поглощаются, сколько сами ассимилируют пришлую религиозную идеологию.

Брахманизм фактически никогда не выступал во Вьетнаме в его чистом виде. Вишнуизм и шиваизм, т. е. поклонение Вишну — богу-хранителю и Шиве — богу-разрушителю выступают в сочетании с брахманизмом, т. е. почитанием Брахмы — бога-созидателя в индуистской Тримурти — троице. Но в разные периоды развитие получают дуалистичные единства Брахмы — Шивы или Вишну — Шивы. При этом символика первой пары выражается единством ктеическо-фаллического культа плодородия типа упомянутого выше но-ньонг или Хари-Хары. Широко распространено при этом учение об ипостасях (пережиток древнего представления о реинкарнациях животного, человека и человека или человеческого коллектива); в равной мере оно легко объяснимо индуистско-буддийским учением о сансаре — круговращениях жизни и воплощениях души в соответствии с кармой — воздаянием за деяния в каждой данной жизни. Вера в различные превращения и перевоплощения (т. е. возврат души усопшего к жизни в новой телесной оболочке) позволяет верующим сохранять «веру в единство религии», поскольку Индра (Пра Ин у тайских народов) воспринимается буддистами как ранняя ипостась Будды или «предбудда», а «Иса и Муса» (т. е. Иисус и пророк Моисей) воспринимаются мусульманами как центральные фигуры в составе 72 пророков — вероучителей ислама.

Синкретичные брахманистско-буддийские культы, господство которых отмечено в XI в. на Яве, Суматре, в Стране Кхмеров и Южном Вьетнаме, развивались на основе тантризма (т. е. фактически того же культа матери-природы или комплекса матерей-прародительниц при наличии царя — их божественного супруга и верховного жреца), одинаково присущего и буддизму, и индуизму.

В XVIII—XIX вв. народные синкретические культы, которые нередко становятся знаменем антифеодальных движений крестьянства и городских низов, приобретают своеобразные христианские черты. Христианство — религия колонизаторов — воспринимается в подобных случаях как «испорченное» церковниками учение; «истинное» же вероучение предстает в форме эклектического переплетения христианства, буддизма, народного культа героев, местных культов богинь-защитниц (особенно покровительниц профессий и матерей-врачевательниц). Наиболее значительны из таких синкретических религий каодаи («Верховный дворец») и хоахао («Мир и дружба») ⁸.

Полное наименование Каодай несколько длиннее: Дай Дао Там Ки Фо До (что может быть переведено в равной мере приблизительно либо «Высокая обитель третьего всепрощения», либо «Третье пришествие духа великого бога»). Первое появление проповедника каодаизма относится к 1919 г., когда некий чиновник из разорившихся аристократов по имени Нгуэн Вань Тиеу увидел во сне духа великого бога (как он уточнял позже, он узрел лишь око божье, которое в различных изображениях и стало символом каодаистской церкви). Он услышал и глас бога, который повелел самому Нгуэну стать пророком. Нс он долгое время не решался на систематические проповеди. Лишь к 1925 г. каодаизм начинает становиться вероучением и приобретает паству, и этим же годом датируется вторичное видение Нгуэн Вань Тиеу ока божьего. На скромные по оформлению моления каодаистов стали приходить посетители, среди которых были прежде всего крестьяне, разочаровавшиеся в учении христианского миролюбия, наглядно опровергаемого практикой «христианских» колонизаторов. Бывали среди слушателей и представители «туземной» администрации (т. е. чиновники-вьетнамцы), а равно и представители социальной верхушки коренного населения. Один из таких слушателей — купец Ле Ван Чун — настолько проникся идеями каодаизма, что вскоре стал основным проповедником, и когда в 1926 г. основатель вероучения вернулся к мирской жизни, Ле Ван Чун стал организатором каодаистской иерархии священнослужителей.

Каодаисты по праву сочли свое вероучение особой религиозной системой. В наличии был и свой пантеон, и каноны (преимущественно устно передававшиеся пастве), и иерархия священнослужителей со своими епископами и даже «папой». Возникновение храмов завершило формирование этой религиозной системы. Новое вероучение развивалось преимущественно в

⁸ Часто называют и третье — «Биньксюань». Однако нам представляется, что можно согласиться с итальянским ученым Витторио Лантернари [157] и его источником — Б. Б. Фоллом, что религиозная мотивация этого движения сомнительна.

Южном и Центральном Вьетнаме. Столицей каодаизма стала древняя столица страны — Гюэ, но с распространением каодаизма на весь Восточный Индокитай появились и малые столицы — Пномпень и Луангпранг. Синкретичность нового вероучения способствовала привлечению в число его последователей людей, совершенно различных по социальному положению и взглядам. В каодаизме переплетались черты народного почитания природы типа даосизма, буддизма (может быть, близкие к первым тантристским верованиям) и «чистого» христианства. Привлекательна была спиритуалистическая религиозная практика каодаизма с «видениями», впадением в транс и самообличениями. Немалую роль в распространении популярности каодаизма сыграла волна террора и гонений на каодаистов, которую обрушили колонизаторы. (Колонизаторы именовали учение каодай неокатолизацией, или псевдокатолизацией. Вероятно, этим наименованием отмечалось, что возникшая церковная организация была построена по римско-католическому образцу).

Храмы каодай подверглись разрушению, церковная утварь и иконы — сожжению, застигнутые во время моления каодаисты — жестокой каре (многие были казнены). Тогда церковь каодаистов перешла на полуполюгальное положение, центр организации был перенесен в Го Кинь (неподалеку от Тайниня, а затем в Лонгтань на камбоджийско-вьетнамской границе). Пророки каодаистов проповедовали, что великий бог на Западе «ради спасения простых и чистых душой» уже посылал Моисея и Христа, а на Востоке — Будду Сакьямуни и Лао-цзы. Вездесущий и всевидящий, он готовит пришествие (в третий раз!) спасителя мира.

Выступления каодаистов против колонизаторов были использованы в какой-то мере японскими интервентами. Но, оккупировав Вьетнам, японские военные власти предпочли иметь дело с ортодоксальными католическими организациями. После второй мировой войны каодаисты участвовали в борьбе против оккупантов: сначала против французов, затем — против американцев.

Проповедь могущества «ока всевидящего божества», которое благословляет в отношениях между людьми «любовь, мирную жизнь и правду», не выделяла учение каодай из ряда других современных ему вероучений, но и не означала монолитности каодаистов как организации.

Обладая значительными финансовыми средствами, каодаисты имели не только собственные храмы и большое число подсобных мелких ремесленных предприятий, но и свои воинские силы, которые обладали достаточно стойкими и храбрыми, дисциплинированными воинами, демократичными (в рамках иерархии) командирами и достаточно современным вооружением, которое было предоставлено им Японией во время их времен-

ного альянса. Наиболее левым крылом каодаистов была, по-видимому, группа Тиен Тхиень, которая перед второй мировой войной приобрела черты авангарда мессианского движения. Надежды на поражение французских колонизаторов и восстановление царства благоденствия связывались в этой группе с возвращением во Вьетнам находившегося в эмиграции принца Тюонг Дэ. Все попытки колонизаторов изолировать и искоренить эту группу оказались безуспешными. Западные исследователи считают, что эти попытки «лишь отдали группу в руки коммунистов» [157, 218].

Существовало и правое крыло, но до окончания второй мировой войны влиянием оно не пользовалось. Позиции правых в каодаистском движении были подорваны арестом и ссылкой на далекий Мадагаскар главы каодаизма Така и его ближайших помощников, представляющих в движении группу центра. После окончания второй мировой войны, в ходе которой военные отряды «белых шапок»⁹ сыграли значительную роль в борьбе против японских интервентов, они участвовали вместе с народными войсками в отражении попыток колонизаторов вернуть Вьетнам в колониальное ярмо.

Провозглашение независимой Демократической Республики Вьетнам было встречено рядовыми каодаистами с воодушевлением. Однако нечетко оформленная программа облегчила правому крылу и руководству группировки центра отход от общенародных интересов. Каодаисты поддерживали стремление последнего короля Вьетнама — Бао Дая создать «независимое правление», а затем и государство с центром в Гюэ. Безуспешная попытка «посредничества» каодаистов в организации переговоров между Бао Даем и правительством ДРВ была сорвана по вине Бао Дая. Победа под Дьенбьенфу армии ДРВ, в которой участвовали и «белые шапки», была для каодаизма рубежом, после которого в руководстве движения возобладала тенденция к возврату на путь «чисто религиозной деятельности». К этому времени и численность последователей каодаизма снизилась до цифры, которую называли в 1938 г., — 300 тыс. человек. Каждому из оставшихся каодаистов предстояло решить, с кем идти в борьбе за воссоединение страны. Преобладающее большинство рядовых каодаистов выбрало путь единства со всем народом.

Другая церковная организация, возникшая также в южной части Вьетнама, — хоахао, полное наименование которой Фать Чжяо Хоахао, что переводится приблизительно как «благословенное вероучение мира и покоя» (существует предположение, что наименование дано по названию местечка Хоахао, близ которого проповедь нового вероучения проходила в 30-х годах XX в.). Начало активной проповеди учения хоахао датируют

⁹ Так назывались наиболее организованные отряды каодаистов.

1939 г., когда движение начало распространяться в районах дельты реки Меконг. Сами проповедники хоахао возводят истоки своей религии к 30-м годам XIX в. — времени жизни философа-пророка Фать Тяй Тай Аня, которому будто бы принадлежит предвидение гибели империи под ударами завоевателей с Запада. По-видимому, в его пророчестве были и позитивные идеи сплочения народа для борьбы с грядущими бедами, о чем свидетельствуют вспышки крестьянских антифеодальных и антиколониалистских движений под лозунгами хоахао в 1875 и в 1913 гг. Материалы об этих локальных движениях крайне скудны, но то, что о них известно, позволяет характеризовать их как буддистско-мессианские движения.

В 1913 г. это движение едва не привело к поражению колонизаторов во всей округе Миеньтай. После подавления движения положение оставалось напряженным, и в 1939 г. крестьяне восстали под руководством нового пророка и подлинного основателя вероучения хоахао — Сюинь Пхи Со. Из биографических сведений об этом пророке, сообщаемых Б. Б. Фоллом, мы узнаем, что он рос болезненным и впечатлительным ребенком. После успешного завершения курса в начальной школе Сюинь Пхи Со был отправлен в Семигорье, где должен был овладеть премудростью медицины. Но врачевание в этой школе включало и магические приемы, и определенные формы психотерапии или, точнее, психического воздействия на пациентов. Там Сюинь Пхи Со приобщился к учению Фать Тяй. Легенда утверждает, что вернулся он, как и был, немощным. Но однажды, совершая круг молений у семейного алтаря, он вдруг почувствовал, что «призван». Ощувив прилив духовных и физических сил, Сюинь Пхи Со начал проповедь вероучения, основанного на учении Фать Тяй. Проповедуя свое учение как путь к достижению «чистого буддизма», он призывал своих последователей прежде всего отказаться от разорительных пышных обрядов (а заодно и от долгов, которыми опутаны были бедняки, старательно и бесплодно соблюдавшие «традиционные» формы культа); вводилось и «истинно буддийское» моление в его природной опрошенности: без величественных храмов, без богатства утвари и излишнего обилия изображения божеств, без дорогих жертв. Лучшими жертвами, как и всегда в «истинном» буддизме, считались чистая вода, цветы, благовонные воскурения. В. Лантернари подчеркивает, что «вода используется дождевая». Но в таком случае она не должна соприкасаться с «нечистыми» предметами и почвой, а это вновь приводило бы к усложнению обрядности, против чего хоахао ведут борьбу [157, 219]. Чистота воды должна символизировать чистоту помыслов верующих. Воскурения не только означали почтение Будде и национальным героям, имена или изображения которых присутствуют в молельне хоахао,

но и должны были отгонять злых духов (вера в которых не возбраняется, по существу, ни одной религией).

Проповедь опрощения для последователей вероучения хоахао включала и отказ от привычек и страстей, «разрушающих тело, разоряющих семью и развращающих душу»: от азартных игр, пьянства, курения и т. д. (и иногда даже от жевания бетеля). От верующих требовалась четырехразовая дневная молитва, в чем некоторые вьетнамские исследователи видят связь с «чистым исламом», хотя там моления пятикратные. Первое моление — обращение к Будде. Второе моление — о приходе на нашу землю царства Просветленного (Б. Б. Фолл видит в таком молении копию моления о махаянистском рае); третье и четвертое моления — о ближних: третье о живых и усопших родственниках, а четвертое о всех людях, «по недомыслию или по странному неведению еще пока не обращенных к чистой вере», как это присуще и всем последователям буддизма Тхеравадды.

Переплетение близких народным массам мессианских черт различных религий (всех трех мировых религий и национальных форм культа предков) и было причиной быстрого роста общин хоахао в самом Южном Вьетнаме. Вскоре церковная организация и община хоахао стала ощутимой политической силой среди крестьян и ремесленников Южного Вьетнама. Число последователей этого вероучения составило к 1939 г. 1—1,2 млн. человек (возможно, эта цифра примерно соответствует данным на 1971 г.). Обеспокоенные ростом влияния нового учения, колониальные власти изолировали пророка и главу хоахао — Сюинь Пхи Со и в 1939 г. поместили его на лечение в госпиталь для душевнобольных, находящийся в Сайгоне, где он повел пропаганду и, как считают, обратил в свою веру врачей¹⁰. Поэтому он был изъят из госпиталя и отправлен в Бак Лье, а многие его последователи — в концентрационный лагерь в Ниу Бара.

Место пребывания пророка стало зоной массового паломничества, и, будучи бессильны прекратить поток верующих к наставнику, колонизаторы выдворили его в Лаос, где в 1942 г. он был освобожден японцами, которые истолковали в свою пользу его пророчество. Однако, вопреки их ожиданиям, пророк не стал для них своим человеком и не привел им на службу последователей хоахао. Продолжая свои пророчества, он «предсказал» поражение японцев во второй мировой войне. А к моменту ухода японцев из Вьетнама хоахао практически уже освободили часть страны, находящуюся к юго-востоку от Сайгона, где зародилось это движение.

Приход французов был встеречен сторонниками хоахао во-

¹⁰ Примечательно, что поверили в него новообращенные, как считают, после того как он «предсказал» франко-японское столкновение.

оруженным сопротивлением. 1945—1947 годы были временем кровопролитной борьбы. Но в конце 1947 г. пророк хоахао и организатор Дан-Са (Социал-демократической партии Вьетнама) был убит из засады. Это событие внесло растерянность в ряды хоахао. В дальнейшем часть хоахао стала сотрудничать с французами и режимом Нго Динь Зьема. Но преобладающее большинство верующих отошло от прогрессивных форм движения, последователи хоахао вернулись к полулегальной сектантской форме религиозной жизни.

В Социалистической Республике Вьетнам Конституцией и особым указом (декретом № 234) гарантированы свобода вероисповедания и пропаганды атеизма. Церковь отделена от государства, государственные организации лишь поддерживают общественно полезные мероприятия моленных и церквей, обеспечивают правильное проведение в жизнь положений указа. В СРВ нет специальных организаций, ведущих антирелигиозную работу. Атеистическую пропаганду ведут партийные и молодежные организации на практических политических занятиях, через общеобразовательную сеть, разоблачая контрреволюционную подрывную деятельность церковников.

Религиозная ситуация в Бирманском Союзе. Впервые краткое и емкое описание религиозной ситуации в Бирме середины XIX в. дал Ф. Энгельс. Используя материалы Г. Юла, Ф. Энгельс писал: «По своему вероисповеданию бирманцы буддисты, причем они сохранили свои религиозные обряды в более нетронутом влиянием других религий виде, чем где бы то ни было в Индии и Китае. Приверженцы буддизма в Бирме до некоторой степени избегают поклоняться изображениям божества, как это практикуется в Китае, и бирманские монахи более строго... соблюдают верность обету нищеты и безбрачия. В конце прошлого века от государственной церкви Бирмы отделились две секты, или ответвления от древней религии. Первая из них придерживалась вероучения в некотором отношении сходного с пантеизмом, веруя в то, что божественное начало рассеяно по всему миру и живет в своих творениях (как сходно это положение с основным тезисом сикхов. — Г. С.), но что наивысшая ступень его развития воплощена в самих буддистах. Представители второй секты полностью отвергают учение о метемпсихозисе, а также поклонение изображениям и монастырскую систему, принятую буддистами (это вероучение, по аналогии с некоторыми формами русского сектантства, называют «движением беспоповцев», но отказ от монашества в бирманском обществе — это протест куда более глубокий и социально более существенный. — Г. С.); они рассматривают смерть, как врата, ведущие в царство вечного блаженства или вечных страданий, в зависимости от поведения покойного (при жизни. — Г. С.), и почитают единый высший и всетворящий дух (Нат). Теперешний король (Миндон. — Ред.), ревностный

поборник своей религии, уже сжег публично на костре 14 таких еретиков¹¹, обе секты которых объявлены вне закона. И все же, согласно утверждению капитана Юла, эти секты очень многочисленны, но отправляют свои богослужения тайно» [2, 290—291].

Прошло более ста лет. Но религиозная ситуация в Бирме стала еще более сложной из-за проникновения в страну различных христианских миссий, а также из-за существования в составе собственно бирманцев араканцев, частично исповедующих ислам. Таким образом, в Бирманском Союзе сосуществуют все три мировые религии.

По последней переписи колониального времени (1931 г.) в Бирме числилось: буддистов — 84,3%, анимистов — 5,2%, мусульман — 4%, индуистов — 3,9%, христиан — 2,3%, и прочие — 0,3%.

Эти цифры требуют серьезных пояснений и дополнений. Прежде всего следует напомнить, что среди собственно бирманцев численность буддистов могла бы быть повышена до 93—95%, а если считать араканцев особой народностью, то и мусульмане из графы о верованиях бирманцев должны быть исключены почти полностью. Немного среди мьям и христиан различного толка. По-видимому, прав Д. Фернивол, который отметил, что христианство распространено среди бирманцев мало. И более того, «соотечественники относились к бирманцам-христианам подозрительно».

Наиболее сложно определить количество анимистов среди бирманских этнографических групп и родственных народностей. Выше нами рассмотрена созданная собственно бирманцами религиозная система почитания натов. Мы не можем назвать бирманцев «двуверцами» только потому, что «проблема распространения суеверий» формально снята тем, что наты инкорпорированы в вероучение буддизма на правах второстепенных божеств, спутников Будды (и бодисатв на севере), и даже борцов за победу учения Будды. Выше упомянуто, что все 37 натов представлены на периметре ограды основной культовой площади Швезигона, а также, что в пределах основного буддийского храма Бирмы — Шведагона имеются специальные малые храмы отдельных натов. Полый кокосовый орех — жилище ната (или даже миниатюрные домики, предназначенные для обитания натов) могли заметить многие туристы, посетившие Бирманский Союз. Нередко буддийский храм или храмовый комплекс, даже такой величественный, как Шведагон, включает скульптурные изображения лягушки и

¹¹ Какое красноречивое свидетельство «милосердия, кротости и справедливости» смиренного поклонника учения Будды, а равно и «веротерпимости» самих буддистов! Следует иметь в виду, что «мань» — сектантов второго типа — столь же жестоко преследовали позднее английские колонизаторы.

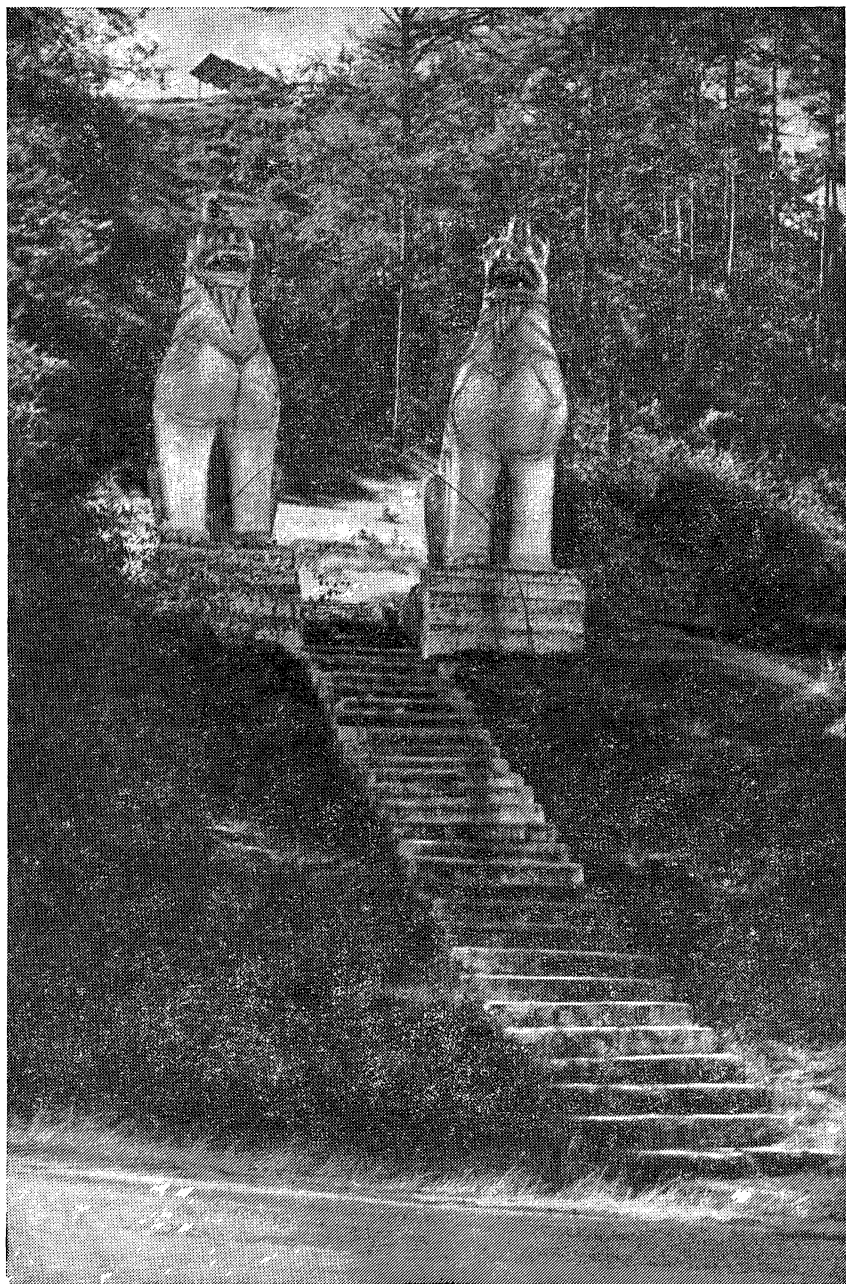


Рис. 31. Львы — защитники входа в храм

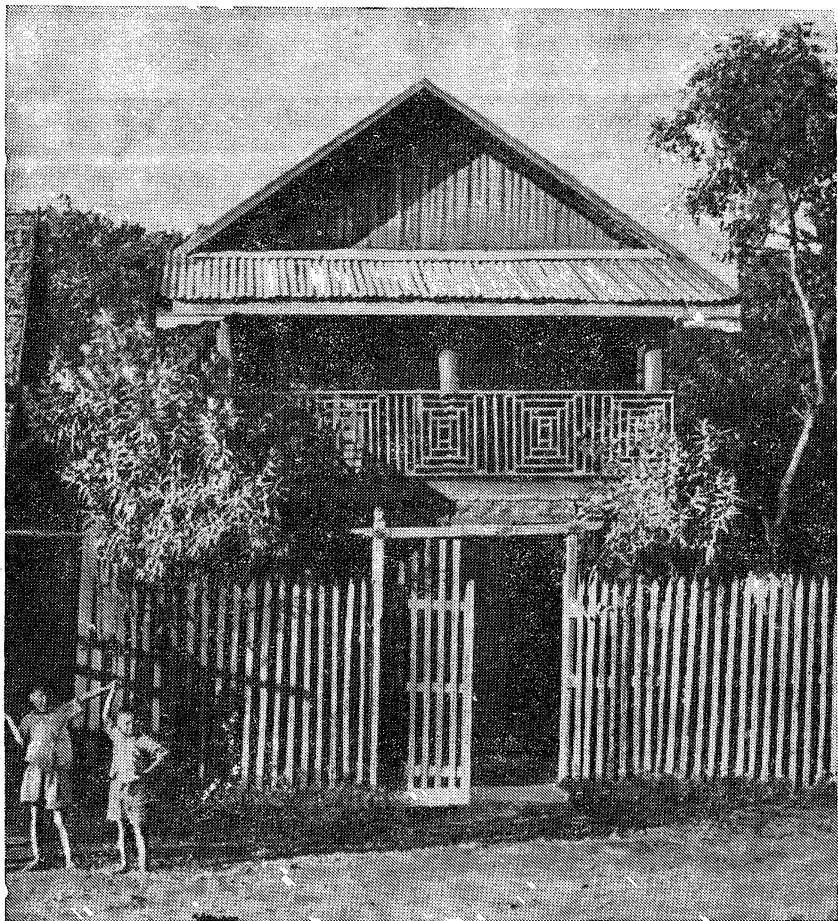


Рис. 32. Использование простейшего орнамента как оберега для решетки лоджии

других спутников божества дождя и т. д. В бирманском декоре храмовых сооружений встречается много образов и символов древних верований. Это наиболее ярко выявляется в оформлении буддийских храмов, где вместо «чистого фона» стены наблюдаем «растительный фон», выполненный из ажурного железа или дерева, в который вкраплены скульптуры и композиции из индийского эпоса Махабхараты.

Народные верования в натов, в других духов-хозяев, в божеств и духов — властителей местности и, наконец, чрезвычайно устойчивый культ предков — все это усложняет картину религиозных представлений любого народа из числа населяю-

щих Бирманский Союз. Из списка религий населения Бирмы следует почти полностью исключить индуизм. Это связано с резким сокращением числа индийцев-тамилов и других жителей Индостана. В Бирме остались в основном бенгалцы-мусульмане. Зафиксированное число мусульман увеличилось в процессе выборочной переписи, проведенной правительственными организациями в южной части страны на полуострове Малакка, где имеется некоторое число малайцев-мусульман, а также «кочевников моря» — морских цыган, часто причисляющих себя к мусульманам по вероисповеданию. Переопределилось в отношении вероисповедания смешанное население: англо-бирманцы либо покинули страну, либо признали себя полностью «детьми своей матери» (в двух смыслах: детьми родины — Бирманского Союза и детьми матери-бирманки, вне зависимости от того, кем был отец); индо-бирманцы, оставшиеся в стране, также бирманизировались. Лишь немногие из тех и других сохранили принадлежность к христианским общинам, большинство же называют своим вероисповеданием буддизм.

До опубликования проекта новой конституции Революционный Совет неоднократно публиковал официальные материалы, свидетельствующие о стремлении Революционного Совета и Партии бирманской социалистической программы (ПБСП) отделить церковь от государства, признать право исповедовать то или иное вероучение (или не исповедовать никакого) частным делом каждого гражданина. В специальном разделе официального документа «Политика и взгляды Революционного Совета по религиозному вопросу» (опубликован 18 апреля 1964 г.) Революционный Совет напомнил параграф Программы ПБСП о признании «права каждого (гражданина) на свободное вероисповедание и отправление религиозных обрядов». Вместе с тем Революционный Совет выразил «желание, чтобы буддизм (сасана) был очищен», и надежду, что именно на это будет направлена активность монашествующих граждан; со всею решительностью Революционный Совет заявил, что «не потерпит, чтобы какое-либо лицо или организация занимались политикой под прикрытием религии» (пункты 4-й и 5-й документа).

Глава правительства и правящей партии У Не Вин не раз высказывал мысль о необходимости четко отделять понятие религиозности от личного чувства гражданского долга, а также о запрещении монашеским организациям заниматься политикой. Известно, что, несмотря на размещение в стране международных буддийских организаций и наличие Всебирманской ассоциации буддизма, сангха в Бирманском Союзе не была и не стала единой. Представители этих организаций не раз нарушали положения о характере их деятельности в стране. Обличая в речи, обращенной к участникам семинара рабочих 30 апреля 1965 г., политиканов, противодействующих

мероприятиям правительства и использующих при этом свое положение в буддийской монашеской организации, У Не Вин говорил и о наличии различных сект и течений. Названными им сектами: Хнгет, Шведжин, Велвун, Дуайя и Тудамма (последняя — не секта, а течение в ортодоксальном буддизме), — конечно, не ограничивается перечень различных буддийских организаций типа сект или толков.

Кроме того, необходимо напомнить, что в Бирме, кроме вероучения Тхеравадды, т. е. буддизма южной ветви, имеются и организации последователей вероучений северной ветви буддизма — Махаяны (или широкого пути спасения, включающего возможность внемонашеского служения Будде, сангхе и закону и для мирян, праведники из коих «выключаются из цепи перерождения» и обретают личное бессмертие и право обитания в раю или на островах блаженства). Различные толки Махаяны распространены среди части шань и хкамти, среди хань, йи и некоторых других народов севера и северо-востока страны. Махаянисты имеются и среди буддистов у других малых народов страны, основная конфессиональная принадлежность которых также определяется сложным переплетением местных анимистических верований (у качинов это уже упоминавшаяся и очень близкая к народной религии бирманцев вера в натов) в форме, близкой к буддизму Махаяны, получили распространение и тантрические вероучения, исповедуемые частью сравнительно недавних переселенцев из районов гористого севера страны (шань-тарок) и малых народов (таман, тибетцев и др.). Среди каренов, кая, нага сильны позиции христианства (главным образом протестантства). Часть араканьцев и малайское население полуостровного крайнего юга страны исповедуют ислам суннитской ветви шафиитского толка. В отличие от островов Индонезии в этих районах большое распространение имеют идеи суфизма.

Новой конституцией предусматривается за каждым гражданином Бирманского Союза «право свободно... исповедовать религию, которую он принимает» (статья 158, параграф 2-й). Это право ограничено запретом любого посягательства со стороны верующего на свободу других граждан, т. е. любых действий, направленных на нарушение национального единства и социалистического порядка.

Параграф 3-й 161-й статьи конституции гласит: «Религия является частным делом. Религия и религиозные организации не могут использоваться в политических целях». Статьей 157 предусматривается равное право всех граждан на образование. Опубликованное в 1973 г. законоположение в обеспечение этого пункта конституции устанавливает во всех школах преподавание по единой программе. При этом как совершенно естественный акт светского образования (а именно таковым должно быть образование во всех государственных начальных,

средних и высших учебных заведениях) декларируется освобождение программ от предметов богословского типа. Идеологическое воспитание населения в духе научного социализма базируется на широкой программе полной ликвидации неграмотности, а затем малограмотности путем общеобразовательных культурных мероприятий.

И все же, говоря о реальной религиозной ситуации в стране, нельзя игнорировать того, что буддизм (особенно вероучение ветви Тхеравадды) имеет очень сильные позиции. Корни его и пути воздействия на народные массы многообразны; далеко не все школы стали государственными. Храмовые школы, школы при мечетях и миссионерские школы, т. е. буддистские, мусульманские и христианские духовные училища, оказывают значительное влияние на весь круг бытовой обрядности и повседневную жизнь многих селений. В значительной мере этим влиянием определяется отношение к монахам как к носителям высшей нравственности, определителям норм морали. Большие возможности идеологического воздействия на население открывает перед буддийскими организациями сохраняющийся обычай (и даже обязанность) временного монашества для всех взрослых мужчин страны. До сих пор существует обычай не признавать взрослым того, кто не прошел временного послушничества (постоянное, т. е. полное отречение от мира, часто не только не поощряется, но даже не принимается: временно пребывавший в сангхе юноша надолго сохраняет привычное чувство подчинения воле монаха-наставника). А соответственно этому сохраняется и обычай «свершения добрых дел», т. е. обеспечение монахов питанием и одеждой, забота о храме и др.

Таиланд. Таиланд — страна столь же многонациональная, как и все страны Юго-Восточной Азии. Но не только это определяет сложность религиозной ситуации в стране. Конечно, можно повторить, что и здесь присутствуют все три мировые религии: буддизм, христианство, мусульманство. Как и во Вьетнаме, большинство народов (по списку, а не по их численности) сохраняют либо полностью свои народные верования, в которых причудливо переплетаются и развитые анимистические представления и культы, и значительные пережитки фетишистских воззрений. В меньшей мере, чем во Вьетнаме, выражены в среде верующих синкретические верования. Но сложность религиозной ситуации в Таиланде в неизмеримо большей степени определяется многообразием истоков основных направлений, ответвлений и сект в буддизме, религии господствующей и законодательно утвержденной в качестве государственной. Сам процесс формирования южной ветви буддизма здесь противоречив, полон борьбы за преобладание среди других вероучений.

Известно, что буддизм с самого начального периода своего

существования не мог быть и не был разработанным учением ни в области догматики и канона, ни в отношении церковной структуры и монашеской организации, ни в определении характера отношений между человеком и божеством, мирянином и отрешившимся от мира монахом, ни во многом другом. Буддизм никогда не был единообразной религиозной системой. При внимательном рассмотрении упоминаний о школах первых проповедников и о явных последователях буддизма приходится констатировать, что к 2500-летию со дня, когда Учитель (Будда) впал в ниббану, в различных районах Южной и Юго-Восточной Азии (как говорят источники, письменно фиксированные лишь через 700 лет после этого события — во II в. н. э.) имелось не менее одиннадцати школ ветви Ачарьявадда и не менее восьми школ Тхеравадды. Эти две ветви, различные по ряду принципиальных положений, сохраняются и сейчас. Необходимо учитывать, что история развития буддийского вероучения и процесс становления основных ветвей буддизма проходили не только в борьбе отдельных буддийских вероучений между собой. Об этом, например, говорит и «борьба наименований»: на декларированное «северными школами» наименование Махаяна, что значит «большая колесница», а также «великий (или широкий) путь (спасения)» в отличие от Хинаяны — «малой колесницы» или «малого», т. е. «узкого, пути спасения», последователи «южной школы» называли себя тхеравадинами, т. е. последователями старшей (т. е. более верной) ветви буддизма в отличие от ачарьявадинов — практиков (от ачар — учитель, но точнее, руководитель обряда, духовный глава общины, вождь).

Народы тайской группы в северных районах Индокитая и в южных районах Китая сохранили приверженность буддизму северной ветви. Луан Борибал Бурипанд, автор раздела «Религия» в книге «Таиланд в прошлом и настоящем» [195], пишет, что буддизм Махаяны был тем не менее вторым периодом развития буддизма в Таиланде. И это справедливо, так как юг Индокитая был ареалом распространения буддизма южной ветви до того, как в Центральном Индокитае монское и кхмерское господство уступило место тайскому, если, конечно, допустить, что там и моны встретились в период, когда буддизм уже был их господствующей религией. Всего Луан Борибал Бурипанд намечает четыре периода в истории буддизма в Таиланде: 1) Тхеравадда; 2) Махаяна; 3) «пукамский» (т. е. «Паганский» — привнесенный из Бирмы, но по догматике и обрядности центральнобирманский); 4) буддизм южной ветви — ланка-буддизм (т. е. привнесенный с Цейлона буддизм южной ветви). Датируя начало проповеди буддизма III в. до н. э. (при этом доказывая, что Дваравати — столица первого буддийского государства, охватывавшего юг Бирмы и Таиланда, находилась в Таиланде западнее нынешней столицы), Луан Бо-

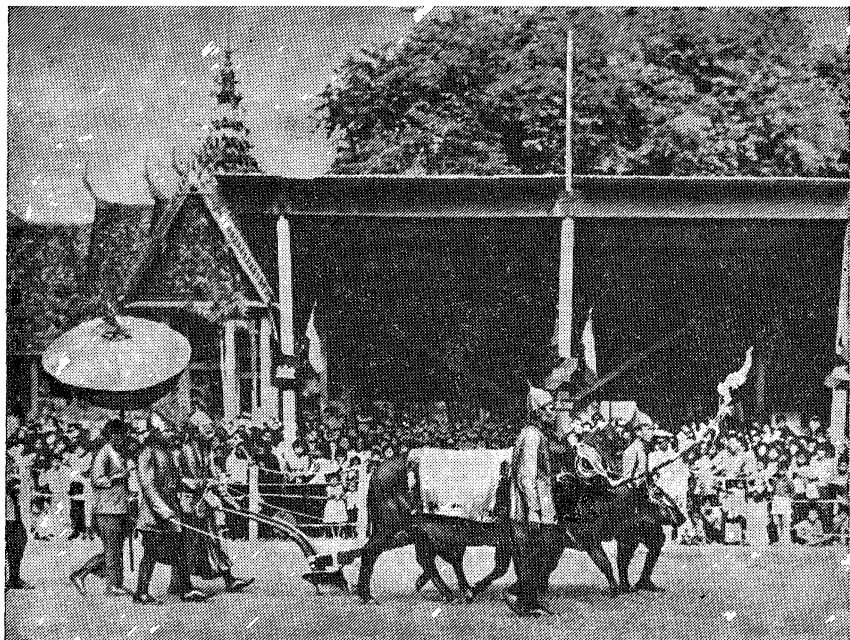


Рис. 33. Обряд священной первой борозды в Таиланде

рибал Бурипанд считает доказанным и прибытие в первый период эмиссаров правителя Индии Ашоки. Второй период он относит к VIII—XI вв.; третий к XI—XIV, четвертый — к XV—XX вв. Таким образом, мы имеем периодизацию, принятую в буддийской культовой пропагандистской литературе. Луанг Борибал Бурипанд правильно отмечает, что буддизм Махаяны проникал в Таиланд разными путями. Известны по крайней мере два пути распространения буддизма северной ветви: на юге (и далее, через Юго-Западный Китай и тайские царства на границах Восточной и Юго-Восточной Азии); непосредственно из Индии через северные районы (речь может идти, однако, не о завершенной религиозной системе, а о распространении учения нескольких известных вероучителей — ачарья).

Значительно позже из Китая через приморскую зону Вьетнама и островной мир (особенно через Яву) буддизм проник в Тямпу с ее частично кхмерским населением и в собственно Кхмерскую империю. Из этого следует, что «пукамскому буддизму» пришлось заново завоевывать тайские царства Ланна и Лансан (т. е. Юго-Западный Китай и север Таиланда, а также нынешний Лаос), где и поныне распространен буддизм южной ветви. Но южнее тайских царств страна моно и кхмеров была махаянистской.

Так историк буддизма описывает борьбу между основными течениями буддизма в его родной стране. Но борьба шла и между разными толками одной и той же южной ветви буддизма. Число борющихся толков на территории всей Юго-Восточной Азии превышало десяток (основных было восемь). Борьба эта продолжается и в наши дни, выливаясь иногда в формы политической борьбы.

Наиболее влиятельным вариантом Тхеравадды современного Таиланда можно считать Дхаммают, которого придерживается едва ли не вся кхонтайская аристократия, в том числе и королевская фамилия и сам король. За пределами страны вероучение Дхаммаютика-никая распространено в княжестве Чампасак в Лаосе и среди некоторых очень немногочисленных аристократических семей в Камбодже. Основателем этого толка считается король Монгкут, правивший в Таиланде под именем Пра Чом Клао в 1851—1868 гг. Церковная организация этого вероучения, входящая в общетаиландскую сангху, сохраняющая не только финансовую обособленность, но и имеющая своих священнослужителей, — это мощная и влиятельная сила в стране. Во главе ее клира сейчас стоит шестой патриарх.

Таким образом, религиозная ситуация в странах Индокитая наряду с общими чертами имеет специфические особенности, обусловленные определенными различиями этнокультурного, исторического и социально-экономического развития народов этого обширного региона Азии.

БИБЛИОГРАФИЯ

*Труды основоположников марксизма-ленинизма **

1. Маркс К. К критике Гегелевской философии права (введение).— Т. 1.
- 1а. Маркс К. Из рукописного наследства К. Маркса.— Т. 12.
2. Энгельс Ф. Бирма.— Т. 14.
3. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и раннее первоначальное христианство.— Т. 19.
- 3а. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Т. 20.
4. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Т. 21.
5. Энгельс Ф. Георг Веерт. «Песня подмастерья Георга Веерта.— Т. 21.
6. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Т. 21.
- 6а. Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту от 27.X.1890 г.— Т. 37.
7. Ленин В. И. Социализм и религия.— Т. 12.
8. Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Т. 17
- 8а. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики».— Т. 29.

Литература на русском языке

9. Алексеев В. М. Китайский фольклор и народная картинка.— «Вестник Академии наук СССР», 1935, № 4.
10. Аллендер И. З. Музыкальные инструменты Китая. (Иллюстрированный очерк). М., 1958.
11. Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.—Л., 1958.
- 11а. Анисимов А. Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971.
12. Арутюнов С. А. Процессы и закономерности развития бытовой сферы в современной японской культуре. (Рукопись докторской диссертации). М., 1968.
- 12а. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
13. Баранов И. Г. Китайские сонники. Харбин, 1925.
14. Баранов И. Г. О народных верованиях южного Ляодуна.— «Вестник Маньчжурии» № 6. Харбин, 1934.
15. Баранов И. Г. Храм Цзи-лэ-сы и Конфуция в Харбине. Харбин, 1938.
16. Бартон Р.-Ф. Использование мифов как магии у горных народов Филиппин.— «Советская этнография». Л., 1935, № 3.
17. Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.
18. Басилов В. Н. Пережитки доисламских верований в мусульманском культе святых. М., 1967.
- 18а. Бе Вьет Данг. Некапиталистический путь развития (авторсф. канд. дис.). М., 1967.
19. Берзин Э. О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии (XVI —начало XX в.); авторсф. докт. дис. М., 1969.

* Работы К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по Сочинениям, изд. 2, работы В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

20. Берзин Э. О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966.
21. Библия (в русском переводе). Киев, 1904.
22. Боги, брахманы, люди. М., 1969.
- 22а. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
- 22б. Борисковский П. И. Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии. Л., 1971.
23. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
24. де Брос Ш. О фетишизме. М., 1973.
- 24а. Васильев К. В. Заметки по эпиграфике периода Чжань-го (V—III вв. до н. э.).— Эпиграфика Восточной и Южной Азии. М., 1972.
- 24б. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
25. Владимирцов Б. Я. Тибетские театральные представления.— «Востоки». М.—Пг., 1923, № 3.
26. Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в.— «Краеведческие записки». Вып. IV Ярославль, 1960.
- 26а. Гаврилова А. Г. Религиозная политика правительства Бирманского Союза в 1950-х годах.— «Идеология и культура стран Юго-Восточной Азии». М., 1973.
27. Диков Н. Н. Загадки древней Чукотки. М., 1971.
- 27а. Донини А. Люди, идолы, боги. М., 1962.
- 27б. Захарова И. В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии.— «Труды истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР». Т. VIII. Алма-Ата, 1960.
28. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М.—Л., 1936.
- 28а. Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Пг., 1922.
29. Иванова Е. В. Тайские народы Таиланда. М., 1970.
30. Итс Р. Ф. Мяо (историко-этнографический очерк).— «Труды Института этнографии АН СССР». Т. 51. М.—Л., 1960.
31. Каруновская Л. Э. Доисламские верования в Индонезии.— «Труды Института этнографии АН СССР». Т. 51. М.—Л., 1959.
32. Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству). «Советская этнография». 1935 г., № 4—5.
- 32а. Кастере Н. Десять лет под землей. М., 1956.
33. Климович Л. И. Ислам. М., 1962.
34. Катехизис — Пространный Христианский Катехизис православной католической церкви. М., 1915.
- 34а. Ким Бусик. Самжук Саги (Исследование М. Н. Пака). М., 1959.
35. Козин С. А. Гессериада. М., 1936.
- 35а. Кондоминас Ж. Лес священного камня (пер. с франц.). Предисловие и перевод стихов Г. Г. Спратановича. М., 1968.
36. Корочевский Д. А. Народное предубеждение против портрета. СПб., 1892.
- 36а. Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
37. Крывелев И. А. Атеистические заветы В. И. Ленина. М., 1969.
38. Крывелев И. А. Новейшие приемы религиозной апологетики. М., 1971.
39. Крывелев И. А. Почему не следует верить в бога? М., 1969.
40. Крывелев И. А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968.
41. Крывелев И. А. Что знает история об Иисусе Христе? М., 1969.
42. Кукаркин А. В. Буржуазное общество и культура. М., 1970.
43. Левинсон Г. И. Филиппины на пути к независимости. М., 1972.
44. Мацоккин Н. Материнская филиация в Восточной и Центральной Азии. Вып. I. Владивосток, 1910.
- 44а. Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений. Т. II. М., 1951.
45. Миго А. Кхмеры (от истоков Ангкора до современной Камбоджи). Пер. с франц. и предисловие Ю. П. Дементьева. М., 1973.
- 45а. Миянаев И. П. Англичане в Бирме.— «Вестник Европы». СПб., 1887, № 6.

456. Минаев И. П. Дневники путешествий в Индию и Бирму (1880 и 1885—1886 гг.). М., 1955.
46. Минаева В. Г. Лекарственные растения Сибири. Новосибирск, 1970.
- 46а. Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
47. Мокшин Н. Ф. Отражение матриархата и периода распада первобытнообщинного строя в религиях некоторых народов Поволжья. М., 1964.
48. Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1968.
49. Мороз И. Н. Исследования русских ученых и путешественников как историко-этнографический источник по народам стран Индокитая (автореферат канд. дис.). М., 1974.
- 49а. Музыкальные инструменты Вьетнама; Новые открытия археологов.— «Вьетнам» (на р. яз.) № 3 1974, Ханой.
50. Мысли о религии. М., 1962.
51. Неверман Г. Сыны Дехебая. М., 1960.
52. Неизвестная жизнь Иисуса Христа.— «Вестник Знания». СПб., 1910.
53. Никольский В. К. Происхождение религии. М., 1949.
54. Никулин Н. И. О поэзии Хо-Суан-Хыонг.— «Теоретические проблемы восточных литератур». М., 1968.
- 54а. Никулина Л. В. Идеографические таблички кенья и ибанов Калимантана.— «Эпиграфика Восточной и Южной Азии». М., 1972.
55. Ожегов С. С. Архитектура Бирмы. М., 1970.
- 55а. Пестовский Б. А. Синтез буддийской поэзии в Китае в эпоху Тан (608—906).— Бюллетень Ср.-Аз. Гос. Ун-та. № 13, 1926.
56. Повелитель демонов ночи (вьетнамские легенды). М., 1969.
- 56а. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
57. Позднеева Л. Д. Конфуцианская клерикальная литература. Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970.
- 57а. Попов П. С. Изречения Конфуция, его учеников и других лиц (перевод «Лунь Юя» с комментариями). СПб., 1910.
58. Психология развенчивает «бессмертную душу». М., 1965.
- 58а. Райт Г. Свидетель колдовства. М., 1971.
59. Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.
60. Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
- 60а. Рисаль Хосе. Избранное. Сборник под ред. Г. И. Левинсона. М., 1961.
61. Рыбаков Б. А. Основные проблемы изучения славянского язычества. М., 1964.
62. Седов Л. Анкорская империя. М., 1967.
63. Сидоров Д. И. За новые обряды, обычаи, традиции. М., 1964.
64. Сказки и легенды Вьетнама. М., 1958.
65. Сказки и мифы Океании. М., 1970.
66. Снесарев Г. П. О реликтах мужских союзов в истории народов Средней Азии. М., 1964.
67. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
68. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.
69. Стратанович Г. Г. Древние народные верования в буддизме.— Критика идеологии ламаизма и шаманизма. Улан-Уде, 1965.
70. Стратанович Г. Г. Добуддийские верования народов Западного и Центрального Индокитая.— КСИЭАН СССР. Вып. XXXVI. М., 1961.
71. Стратанович Г. Г. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм).— «Краткие сообщения Ин-та народов Азии». Вып. LXI. М., 1963.
- 71а. Стратанович Г. Г. Из народных развлечений бирманцев.— «Культура народов зарубежной Азии и Океании». Серия сб. МАЭ XXV. Л., 1969.
72. Стратанович Г. Г. Карнавал и мистерия по материалам празднеств

- тибетских народов. — «Центральная Азия и Тибет (серия История и культура Востока Азии). Новосибирск, 1972.
73. Стратанович Г. Г. Мистерия и карнавал. Доклад на IX МКАЭН (Чикаго). М., 1973.
- 73а. Стратанович Г. Г. Экономические и социальные отношения у цзинпо. — «Советская этнография». М., 1959, № 4.
- 73б. Стратанович Г. Г. Формы верховной власти в теократических государствах Азии. — Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
74. Сургуладзе И. К. Астральная символика в грузинском народном орнаменте. Тбилиси, 1967.
75. Таравердова Е. А. Распространение ислама в Западной Африке. М., 1967.
76. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- 76а. Токарев С. А. Религия австралийцев. — Народы Австралии и Океании. М., 1956.
77. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1964.
78. Токарев С. А. Религия у разных народов в прошлом и настоящем. М., 1961.
79. Токарев С. А. Что такое мифология? — «Вопросы истории религии и атеизма», т. X. М., 1962.
80. Когда вострубит труба (культ карго). М., 1963.
- 80а. Фам Данг Хиен. Религиозные верования народности тхай Тайбака (Вьетнам). Дипломная работа. М., 1974.
81. Францов Г. П. Научный атеизм. М., 1972.
82. Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1953.
83. Хоа Май. Вьетнамские легенды. М., 1958.
- 83а. Холл Д. Дж. Е. История Юго-Восточной Азии. М., 1958.
- 83б. Чаттопадхья Д. Д. Локхаята Даршана — история индийского материализма. М., 1961.
84. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. М., 1971.
85. Шаревская Б. И. Общее и особенное в автохтонных религиях Африки южнее Сахары. М., 1964.
- 85а. Шаревская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.
86. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971.
87. Шахнович М. И. Современная мистика в свете науки. Л., 1965.
88. Штоль Г.-А. Боги и гиганты. М., 1971.
89. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
90. Ян Хин-Шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М. — Л., 1950.

Литература на западноевропейских языках

91. Ablott W.-L. Human Images among the Orang Mantong. — «Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society». b. n. 41. Straits Settlement, 1904.
92. Achutegui P. and Bernal M. Religious Revolution in the Philippines. Vol. 1—3. Manila, 1960—1967.
93. Anderson J. The Selung of the Mergui Archipelago. London, 1890.
94. Amber G.-M. A Vocabulary of the Mawken, Salon or Sea Gypsy Language of the Mergui Archipelago. — «Journal of Royal Asiatic Society of Bengal». Calcutta, 1938.
95. Annandal N. and Redinson H. C. Fasciculi Malayensis. Antropological and Zoological of Results of the Expedition to Perak the Siamese Malay States. 1901—1902 and 1903. Pt I (Anthropology).
96. Answorth L. A Merchant Venturer among Sea Gypsies (beeing a Pio-

- neer's Account of Life on an Island in the Meryui Archipelago). London, 1930.
97. Bagchi Prabodh. Studies in the Tantras. Pt I. Calcutta, 1939.
 98. Bareaux A. Quelques Ermitages et centre de médiation bouddhiques au Cambodge.— BEFEO. T. 56. Paris, 1969.
 - 98a. Barnot D. Les Nats de Birmanie, «Génie, Anges, et Démon». Paris, 1971.
 99. Barton T. F. Tainfall and Rice in Thailand.— «The Journal of Geography», December 1963.
 100. Benedict P. Thai, Kadai, Indonesien.— «American Anthropologist». Vol. XLIV, 1942.
 101. Bernard N. Les Khas, peuple inculte du Laos français.— «Bulletin historique et descriptif». Paris, 1904.
 102. Bhandarkar R.-G. Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems. Vol. IV Poona, 1929.
 103. Bizot F. Les ensembles ornementaux illimités d'Angkor.— «Arts Asiatique». T. 21. Paris, 1970.
 104. Bosch T. D. K. The Golden Germ; An Introduction to Indian Symbolism. 1956.
 105. Boisselier I. Pouvoir royal et symbolisme architectural: Neak Pean et son importance pour la Royauté angkoriennne.— «Arts Asiatique». T. 21. Paris, 1970.
 106. Bose H. C. The Folklore of the Geoponica.— «Folklore». New York. Vol. XLIV.
 - 106a. Brown R. S. Rudmose. The Mergui Archipelago; Its People and Products.— «The Scottish Geographical Magazine». № 23 (1907). Glasgo, 1907.
 107. Buddhism in Viet-Nam. Paris, 1957.
 108. Cadière L. Croyances et pratiques religieuses des vietnamiens. Vol. I—II. Saigon, 1955.
 109. Cambodge. Albom. Phnom Penh [6. r.].
 110. Chakravarti Ch. The Tantras Studies on Their Religion and Literature. Calcutta, 1963.
 111. Chang Kon-chiu. Die Kulture der Miaotse nach älteren chinesischen Quellen. Hamburg, 1937.
 112. Cochrane N. W. An Ahom (Shan) Legend of Creation.— JRAS, 1911, pt. 4.
 113. Coedès G. (édit.). Collection de textes et documents sur l'Indochine. Paris, 1951.
 114. Colebrooke H. T. On the Religious Ceremonies of the Hindus and of the Brahmins Especially. Vol. I. London, 1873.
 115. Cambodia. New Haven, 1959.
 116. Cuisinier J. Les Muong. Paris, 1948.
 117. Coe M. D. Shamanism in the Bunun Tribe (Central Formosa).— «Ethnos». Vol. 20, № 4, 1955.
 118. Culin S. Games of the Orient: Korea, China, Japan. Tokyo, 1958.
 119. Dam Bo. Les peuplades montagnardes Sud Indochinois. Lyon, 1950.
 120. Dang Ngien Van. An Outline of Thai of Viet-Nam.— «Vietnamese Studies» (32). Vol. I. Ha-Noi, 1972.
 121. Dasgupta Sh. An Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta, 1960.
 122. Dasgupta Sh. Obscure Religious Cults. Calcutta, 1962.
 123. Detry J. C. R. Les Lissous blanc et les Lissous noirs mistee racial tibeto-birman.— «Bulletin „Les Musées de Genève“». 13 Anne, № 4. Genève, avril 1956.
 124. Erward C. D. The Peace of the Hidden Moon. Chicago — London, 1966.
 125. Duget E. Les Annamites; société — coutumes — religions. Paris, 1906.
 126. Evans I. H. N. Negritos of Malaya. Cambridge, 1937.
 - 126a. Fischer A. Die Selung im Mergui — Archipel in Südbirma, sowie über die südliche Schanstaaten.— «Zeitschrift für Ethnologie». № 35, (1903).
 127. Fitzsimmons T. (Ed.). Cambodia (Its People, Its Society, Its Culture). New Haven, 1969.

- 127a. Freeman J.-D. *Iban Agriculture*. London, 1955.
128. Freiberg N. E. *A Phonemic Description of Nong (Nung)*.—«*Papers of Four Vietnamese Languages*», Auckland, 1966.
129. Gangoly O. C. Knarak. Calcutta [6. r.].
130. Govinda A. *Principles of Tantric Buddhism*.—«*2500 Years of Buddhism*». Ch 13, pt 2. Calcutta, 1956.
131. Grant-Brown W. F. *The Dragon of Tagaung*.—«*Journal of the Royal Asiatic Society*». London, 1917.
132. Grant-Brown W. F. *The Pre-Buddhist Religion of the Burmese*.—«*Folklore*». New York, 1921.
133. Grierson C. A. *Ahom Cosmogony (with Translation and Vocabulary of the Ahom Language)*.—*JRAS*, vol. 60, 1904.
134. Grierson G. A. *Notes on the Ahom*.—*ZDMG*, April 1902.
135. Gulik R. H. van. *Sexual Life in Ancient China*. Leiden, 1961.
- 135a. Gulik R. H. van. *De Tengu, een merkwaardige Lengneusdemon in Japan*.—«*Verre naasten naderbij*». Leiden, 1971, № 3.
136. Gurdon P. R. *The Origin of the Ahoms*.—*JBRs*, April 1913.
- 136a. Hagen B. *Beitrag zur Kenntnis der Sekke (Sakei) oder Orang Laut sowie der Orang Lom oder Mapor, zweiere nicht muhammedanischer Volksstämme aus Insel Banks*.—«*Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie. Ethnologie und Urgeschichte Festschrift*». Frankfurt am Main, 1908.
137. Donn V. H. *The Gebuan Filipino Dwelling in Caticugan*. New York, 1959.
138. Hophner T. *Mittel und Neusriechsche Lekano. Lychno, Katoptro und Anycho Mantien*.—«*Studies Press*». Oxford, 1932.
139. Hori Ichiro. *Orgiastis Magrico—Religious Movements at Social Anomie in Japanese History*.—«*Proceedings of the VII CISEA*». Vol. II. Tokyo—Kyoto, 1968.
140. Hori Ichiro. *Orgiastis Reactions against Social Enxiety*.—«*Papers of the VIII International Congress of the Antropological and Ethnographical Sciences*». Tokyo, 1968.
- 140a. Jule H. *A Narration of the Mission Sent by Governor General of India to the Court of Ave in 1855*. London, 1858.
141. Htin Aung Maung U. *Alchemy and Alchemists in Burma*.—«*Folklore*», New York, 1943.
142. Htin Aung Maung U. *Burmese Drama*. Oxford, 1937.
143. Htin Aung Maung U. *Folk Elements in Buddhism*. London, 1962.
144. Izikovitz K. *Lamet-Hill Peasants in French Indochina*. Göteborg, 1951.
145. Heyden J. *The Philippines. A Study in National Development*. New York, 1945.
146. Hisako Kamata. «*Daughters of the Gods*». Chaman—Priestesses in Japan and Okinawa.—«*Monumenta Nipponica Monographs*». № 25, Tokyo, 1966.
- 146a. Jaspman M. A. *Recent Developments among the Cham of Indo-China: the Revival of Champa*. Hull, 1969.
147. Jaspman M. A. *Redjang Ka-Ca-Nga Texts*. Canberra, 1964.
148. Jumper R. *The Cao Dai of Tai Ninh: the Politics of a Political Religious Sect in South Vietnam*.—«*On Asian Studies*», New York, 1966, № 1.
149. Karlgren B. *Some Fecundity Symbols in Ancient China*.—«*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*». № 2. Stockholm, 1930.
- 149a. Karlgren B. *Some Ritual Objects of Prehistoric China*.—«*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*. Stockholm, 1942, № 1.
150. Karve I. *Kinship Organisation in India*. Poona, 1953.
- 150a. Kaudern W. *Structures and Settlements in Central Celebes*. Götterborg, 1925.
151. Kauffmann H. E. *Die Saman der Lawa und ihre Menhire (North-Western Thailand)*.—«*Ethnologische Zeitschrift*», Zurich, 1972, № 1.
152. Kauffmann H. E. *Some Social and Religious Institutions of Lawa*.—«*Journal of the Siam Society*». Bangkok, 1972, vol. 60, pt I.
153. Kauffmann H. E. *Stone Memorial of the Lawa*.—«*Journal of the Siam Society*». Bangkok, 1971, vol. 59, № 1.

154. Koppers W. and Jungblutt L. The Water-buffalo and the Zebu in Central Asia.—«Anthropos». Bd XXXVII—XL, 1942—1945.
155. Kroff J. Folklore and Tradition in Javanese Society.—«Journal of American Folklore». New-Haven, 1948.
156. Kunstadter P. Residential and Social Organisation of the Lawa of North-Western Thailand.—«South-Western Journal of Anthropology». 1966, № 22.
157. Lanternari V. The Religion of the Oppressed (a Study of Modern Messianic Cults). New York, 1965.
158. Lebar Frank M. and oth. Ethnic Groupes of Mainland. Southeast Asia, New Haven, 1964.
- 158a. Leach E. R. Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure. London, 1954.
159. Lisson L. Bibliography of the Cagro Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific.—«South Pacific Commission Paper». Sydney, 1952.
- 159a. Lowis C. C. The Tribes of Burma. Rangoon, 1949.
160. Maitre H. Les Jungles Moï, Paris, 1912.
161. Malinovsky Br. Magic, Science and Religion. London, 1962.
- 161a. Maung vin Nwe. Hark to the Ozios sonorus Boom.—«Forward», 1973, Rangoon, 1973, vol. X, № 16.
- 161b. Maung Maung Pye. Tales of Burma. Calcutta, 1952.
162. M. B. K. The Tamans of Burma.—«Guardian», Rangoon, 1964, vol. XI, № 1.
- 162a. Khaing M. M. Burmese Family. Calcutta, 1956.
163. Mole R. L. The Montagnardes of South Vietnam (a Study of Nine Tribes). Tokyo, 1970.
164. Mulk Raj Anand. Kama Kama. Geneva, 1958.
165. Nafilyan G. Angkor Vat; description graphique du Temple. Paris, 1969.
166. Nakayama Shimbashira Shozen. On the Idea God in the Tenrikyo Doctrine. Tenri (Japan), 1962.
167. Navarro A. C. The Badjaos (History) m.m. Zamboanga May 17, 1973.
168. Newell W.-H. Some Comparative Features of Chinese and Japanese Ancestor Worship.—«Proceedings of VIII International Congress of Anthropological Sciences». Tokyo — Kyoto, 1968.
169. Newell W.-H. Treacherous River: Study of Rural Chinese in North Malaya. Kuala Lumpur, 1962.
- 169a. Nguyen Tu Chi. A Muong Sketch. Vietnamese Studies.—«Ethnographical Data». Hanoi, 1972, № 32.
170. Obajashi Taryo. Origins of Japanese Mythology Monuments.—«Nipponica Monographs», Tokyo, 1966, № 25.
171. Payne E. A. The Saktas. Calcutta, 1933.
172. Poree-Maspero E. Etude sur le Rites agraire des Cambodgiens. Paris, 1969, t. 3.
- 172a. Poree-Maspero E. et aut. Cérémonies privées des Cambodgiens. Phnom-Penh, 1958.
- 172b. Poree-Mespero E. et aut. Cérémonies des Douze Mois. Phnom-Penh, 1959.
173. Pour mieux comprendre Angkor: cultes personnel et culte royal. Paris, 1947.
174. Radfield J. I. Hindu at Home. London, 1908.
175. Rajadon P. A. Fertility Rites in Thailand.—«Journal of the Siam Society». Bangkok, vol. XLVIII, № 2.
- 175a. Randhawa M.-S. The Cult of Trees and Tree-worship in Buddhist—Hindu Sculptures.—«Rupa-Lekha». New Delhi, vol. XXXIII, № 1—2, 1962.
176. Rangsit S. P. Die Lawa, ein Hinterindisches Bergfolk.—«Atlantis», Zürich, 1945, vol. XVII.
177. The Religion of the Hindus. New York, 1953.
178. Reyes A. H. The Cultural Minorities.—«The Philippines Quarterly». Manila. December 1972.
- 178a. Robert R. Notes sur les Tai Deng de Lang Chanh. Ha-Noi, 1941.

179. Rudolph R.-C. Early Boat Tombs in South-West China.— «Asian Perspectives». Hongkong, 1959, vol. 3, № 1.
180. Sandin B. The Sea Dayaks of Borneo before White Radjah Rule. 1969.
- 180a. Sarcar A. Symbolism of the Sun-Temple at Konarak.— «The Modern Review». Calcutta, 1962, vol. CXI, № 2.
181. Sein U. Mann. Ravitalizing Puppetry.— «Forward», Rangoon, 1972, vol. XI, № 4.
182. Sein U. Mann. Some Highlights of Burmese Dance and Music.— «Forward», Rangoon, 1972, vol. XI, № 8.
183. Schebesta P. Among the Forest Dwarfs of Malaya. London, [б. г.].
184. Shiratori Y. Ethnic Configurations in Southern China.— «Monumenta Nipponica Monographs». Tokyo, 1966, vol. XXX, № 25.
185. Shiratori Y. The Genealogy of Ethnic Groups in Southern China.— «Proceedings of the VIII CISAE». Tokyo—Kyoto, 1968, vol. II.
186. Singer M. B. The Radha-Krishna. Honolulu, 1965.
187. Sinha J. Bhagavata Religion: the Cult of Bhakti.— «Cultural Heritage of India». Calcutta, 1956, vol. IV.
188. Skeat W. W. and Blagden C. O. Pagan Races of Malay Peninsula. vol. I—II. London, 1906.
- 188a. Sopher D. E. The Sea Nomades. Singapore, 1965.
189. Steinmann A. und Rangsit S. Denkmallformen und Opferstätten der Lawa.— «Zeitschrift für Ethnologie». Berlin, 1939, № 71.
- 189a. Stratanovich G. G. On the Role of the Religion in Asia (Messianism).— «Proceedings of the VIII CISAE». Tokyo—Kyoto, 1968, vol. II.
190. Suhz E. G. Krishna and Mitra as Messiahs.— «Folklore», 1966, vol. 77.
191. Tassilo A. Die Orang Lahut (an den Küsten Ost-Sumatra).— «Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien». Wien, 1928.
192. Taracchandra Das. The Purums: an Old Kukt Tribe of Manipur. Calcutta, 1945.
- 192a. Taylor K. N. The Sea Gipsies of Sulu.— «Asia». August 1931.
193. Temple R. C. The Thirty-Seven Nats; with a Map of the World Buddhist. London, 1906.
194. Tet Maung Pyo. Customary Law the Chin Tribe. Rangoon, 1884.
195. Thailand. Old and New Bangkok. 1957.
- 195a. Thomson D. J. T. Remarks on the Sletar and Ssbimba Tribes.— «Journal of the Indian Archipelago Eastern Asia», 1847, vol. VI.
196. The Badjao Tribe.— «Zamboanga», 17 May, 1973.
- 196a. Tobias J. N. Verlag van cenen togt naar Lingga, Roteh en Mandá.— «Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde», 1861, vol. 10.
197. Tobing A. Toba-batak Religion. Bandung, 1956.
198. Tokarev S. A. La mythologie et sa place dans l'histoire culturelle de l'homme.— «Ethnologia Europea», Paris, 1970, vol. IV.
199. Villaverde J. Supersticiones de los Igorotes Ifugaos.— «El Correo Sino-Anamita». Milano, 1912, vol. XXXVIII.
200. Waley A. «Konatabi» — a Little Known Japanese Religion. London, 1963.
201. Wijewardene G. The Still Point of Turning World. Towards the Structure in Northern Thai Religion.— «Mankind». Canberra, December 1970.
202. Woordoff J. Shakti and Shakta. Madras, 1951.
- 202a. Yuwadi Jinghpaw Mai To Guba.— «Forward», Rangoon, 1972, vol. X, № 12.
2026. de Young S. E. Village Life in Modern Thailand. Los Angeles, 1955.

Литература на восточных языках

На вьетнамском

203. Bê Việt Đăng, Nguyễn Khắc Tung, Nông Trung, Nguyễn Nam Tiến. Người Dao ở Việt-nam. Hà-nội, 1971.
204. Đặng Nghiêm Vạn, Nguyễn Trúc Bình, Nguyễn Văn Huy,

- Thanh Thiên. Những nhóm dân tộc thuộc ngữ hệ Nam-Á & Tây-bắc Việt-nam. Hà-nội, 1972.
206. Ngô Đức Thịnh. Sơ lược thiên qua trình hình thành sự phân bố cư và thành phần dân tộc ở Lào. «Dân tộc học», Hà-nội, 1972, № 1.
207. Nguyễn Quốc Lộc. Những trang sử vẻ vang của các dân tộc Tây Nguyên.— «TBKN», Hà-nội, 1969, t. 3.
208. Nguyễn Trúc Bình. Nhóm Kháng Cỏ. Những nhóm dân tộc thuộc ngữ hệ Nam-Á & Tây-bắc Việt-nam. Hà-nội, 1972.
209. Nguyễn Văn Huy. Nhóm Xinh-mul. Những nhóm dân tộc thuộc ngữ hệ & Tây bắc Việt-nam. Hà-nội, 1972.
10. Việt-nam Dân Chủ Cộng Hòa (1945—1960). Hà-nội.

На китайском, бирманском и японском

211. Вэнь-ван бугуа (ксил.) [б. г.] [б. м.].
212. (Кун-цзы) Лунь-юй [б. г.] [б. м.].
213. «Ши-цзин». Бэйцзин, 1956.
214. «Тай-пин юй лань». Бэйцзин, 1960.
215. Фань Чо. Мань-шу цзяо чжу. Бэйцзин, 1962.
216. «Цзо-чжуань». Шанхай, 1935.
217. Чэнь Мын-цзя. Инь-сюй буцы цзуншу. Пекин, 1956.
218. «Шань-хай цзин». Шанхай, 1936.
219. «Шань-хай цзин» (иллюстр. ксил. изд.) [б. м.] [б. г.].
220. Вацудзи Т. Нихон кодай бунка. Токио, 1928.
221. Сюй Сун-ши. Тайцзу, чжуанцзу, юэцзу као. Шанхай, 1841.
222. Юньнань цзиньнин шичжайшань гу цянъчжи цзи муэзан. Куньмин, 1956.
223. У Мин Наин. Тоудайн йинбва пьдаунзу та. Рангун, 1960.
224. У Мин Наин. Манао. Рангун, 1961.
225. У Мин Наин. Мьамань палаунг. Рангун, 1962.
- 225a. Kyar (UP Po Kyar). The Thirty-seven Nats (in burmese). Rangoon, 1937.
226. Obayashi Taryo Tonan-azia-no Nisshoku-Shinwa-no Ichikosatsu. — «Toyo-bunda kenkyu shokiyō». Tokyo, 1956, vol. IX.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ К БИБЛИОГРАФИИ

- BEFEO — Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
- CISAE — Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques
- JBRS — Journal of the Burma Research Society
- JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain
- JSS — Journal of the Siam Society
- ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenlandische Gesellschaft

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

Аватара — воплощение божества (в виде животного, растения, человека, явления природы).

Агизус — один из почетных титулов Аполлона.

Айтыс — каз. вид шуточного состязания девушек и юношей в форме язвительных песенок-четверостиший (типа частушек).

Анатман — отрицание вечности бытия душ.

Андрогинии — изображение божества (и появление перед лицом верующих) в форме полумужского и полуженского существа, половины которого слиты органически.

Ангклунг — музыкальный инструмент народов «малайского мира», состоящий из комбинации трубок «звонкого» бамбука. Тон звука тем ниже, чем больше диаметр трубок. Трубки каждого отдельного инструмента должны быть одинакового диаметра и звучать одинаково.

Аниито — наименование духов, воплощенных (по мнению морских цыган и ряда других народов Юго-Восточной Азии) в элементах и явлениях природы.

Ардхонашвар — см. Андрогинии.

Архат — святой, отшельник; в буддизме степень святости (монаха), предшествующая степени святости бодисатвы.

Атап — своеобразная «дранка» из полосок пальмового листа, идущая на покрытие кровли жилища и культовых сооружений.

Ачар — или ачарьяваддин (дословно: наставник); последователь учения ачарьявадды — одной из старейших ветвей буддизма. В Камбодже этот титул сохранился за старостой селения, если он выполняет функции обрядового руководителя.

Бангиль-попиль — магический жезл ачара, имеющий форму листа фикуса; часто выполняется из драгоценных металлов.

Баньян — священное дерево в народных верованиях и ряде религиозных систем Юго-Восточной, Восточной и Южной Азии.

Брахманизм — религиозная система почитания Брахмы (возникла в Индии), предшествующая развитому (или современному) индуизму; государственная религиозная система раннефеодальной Камбоджи и султаната Бали.

Банток — этноним, наименование одной из народностей Филиппин.

Буранко — обрядовые качели в Японии.

Буронг дату (дословно: князь птиц) — наименование шамана у батаков и дякаков о-ва Калимантан

Бхага (качин. — хлага) — растение, растительность, растущее; синоним понятия богатство, сокровище; синоним понятия рождающее лоно женщины.

Вай кхань — в космологии мыонгов «сверкающие» души, ведающие покоем, умиротворением.

Вай тхань — «жесткие» души, ведающие энергией, деловитостью. Их, как и вай кхань, 45. Всего у человека 90 душ.

Вуданг — обрядовый шест; ставится у качинов на обрядовой площадке, отмечая жертвоприношение курицей; по предположению бирманского этнографа, вуданг служил прежде для временного хранения головы врага, принесенной из набега на вражеские села.

Га нат — у качинов дух (см. нат).

Галонг — мифическая птица у народов Южнкой и Юго-Восточной Азии. Во время крестьянского восстания в Бирме в 30-х годах Галонг, или Кара вэйк, изображалась на знамени крестьянских отрядов как божество, порождающее империалистов.

Гаруда — см. галонг.

Головактиковые письмена — один из стилей скорописи иероглифов (считается древнекитайским изобретением).

Гуэнь — древний стиль китайской иероглифики; древнекитайская письменность; древнекитайский язык, отличающийся природной лаконичностью.

Гуй — дух, свободно действующая душа; злой дух, синоним черта.

Гумлао — так называемый демократический путь развития у качинов раннефеодального общества с значительными элементами доклассовых институтов.

Гумса — противоположный гумлао «аристократический» путь развития качинских подразделений (фактически феодалы, более развитый феодализм).

Даосизм — китайская философия, а также религия, возводимая к Лаоцзы (VI в. до н. э.), автору трактата «Дао-Дэ цзин»; религия фактически оформилась во II в. н. э. Верование со сложной церковной иерархией, вобравшее в себя народные верования с их фетишистскими, пережиточно тотемистическими культами, культом ктеическо-фаллическим. Религиозная практика даосов близка к шаманству, развиты различные формы магии.

Дзэн — идеалистическая философия. Считается ветвью буддизма или одним из вероучений буддизма Махаяны. Получила развитие в Японии (VI в. н. э.).

Докшиты — один из отрядов воинства защиты учения и (деяний) Будды по догматике северного буддизма (ламаизма); их деяния приравниваются к самоотречению, поскольку борьба, которую они ведут, всегда исполнена кровавых столкновений, т. е. постоянно связана с нарушением норм буддизма.

Дува — титул феодальной главы феодала у качинов.

Думса — титул священнослужителя (распорядитель обрядового действия) у качинов.

Дурга — одно из имен божественной супруги Шивы (Индия). В Юго-Восточной Азии претендует на самостоятельную (ведущую) роль среди матерей-прародительниц.

«Дхаммаут», или «Дхаммаутика-никая» — один из трактатов и один из толков буддизма Тхеравады; распространен в Лаосе, Таиланде, Камбодже.

И Ди и И Я — обожествленные в древнем Китае изобретатели опьянения вином и возбуждения потенции пряной пищей. В обрядности ктеического культа применение опьянения считалось обязательным, а применение возбуждающих средств считалось желательным «для полноты» обряда.

Инауз — зола, непременный спутник обрядности. В обрядности земледельческой зола служит индикатором готовности почвы к вспашке. В охотничьей магии зола применяется как «отпугивающая нечисть».

Индианизированные государства — термин, применяемый рядом ученых в двух различных смыслах: а) государства, развивающиеся по индийскому образцу, под влиянием Индии; б) государства, в которых государственной религией стал (или просто широко распространен) индуизм.

Индраизм — наиболее ранний этап развития индуизма.

Инициация — обряд или цикл обрядов посвящения во взрослые. Инициация отроковиц сводится более всего к дефлорации. Сложные обряды инициации юношей включают обучение их «тайным знаниям рода» (прежде всего преданиям, мифам и т. д.) и испытание мужества, физической подготовки, нечувствительности к боли и т. п.

Йин — «озерные бирманцы», население прибрежной болотистой полосы озера Инле. Длительная самоизоляция (они более 250 лет жили в малодоступ-

ной зоне болотистых берегов озера) позволила им сохранить с большей полнотой обычай и язык бирманцев средневековья.
Итик-итик — танец («уточка») филиппинцев о-ва Себу.

Каван — медведь — создатель мира в мифах семангов.

Ка-га-нга — письменность индонезийцев о-ва Суматра (название дано по трем первым графемам этой слоговой «азбуки», похожей на японскую кану).

Кадангиан — сословие богатеев у ифугао.

Камино модзи — так называемые священные письма в древнеяпонской письменности.

Караанг напта — своеобразный «канон»; гадательная книга филиппинцев.

Каравайк — см. Гаруда.

Карго — (дословно: груз) — культ в Океании и островной части Юго-Восточной Азии — вера в возвращение «старшего брата» или предка, который прибудет с грузом ценных продуктов и товаров для своих бедных соотечественников.

Карэй — отец Гром, обожествлен у селун, семангов, сакаев.

Катехисты — толкователи и чтецы катехизиса; первый ранг священнослужителей, не требовавший рукоположения. Набирались из местных жителей, которых колонизаторы не хотели посвящать в священники наравне с «белыми».

Кланг — субэтноним лао Кората (Таиланд), а также культовый музыкальный инструмент.

Куанг — сословие богатеев («богатый и влиятельный») у ряда народов Юго-Восточной Азии.

Куок нгу — латинизированный алфавит вьетнамцев, разработанный и приспособленный миссионерами для перевода Библии; позже уточнен и принят как письменность самими вьетнамцами.

Куп-куп — род серпа, резак, своеобразный скобель у мнонгов Вьетнама.

Кхэн — многоствольная свирель, «ручной орган» у тхай, мяо и других народов Индокитая. Подобно китайскому «шэну» имеет резонатор, у шэна трубки свирелей вставлены в резонатор, а у тхай и тхай они проходят сквозь резонатор. Инструмент — неременный спутник весенних игр.

Лата — «растительность», синоним богатства и рождения (см. бхага).

Лин — сокращение магической формулы «приказываю бесам удалиться». Большие ромбы из плотной бумаги с иероглифом «лин» считались сильным оберегом от нападения нечисти.

Лемамбанг — титул священнослужителя, чаще женщины, «хранительницы преданий» и рассказчицы «сабака» — погребальной песни у даяков о-ва Калимантан.

Литании (лат.) — поминальные молитвы.

Локменг — фетиш — хранитель душ у горцев Восточного Индокитая.

Луань дао — бронзовый обрядовый нож для заклания жертвенных животных у древних китайцев; подвешенные к основанию его рукоятки колокольцы своим звоном «призывали внимание» духов.

Льеу хань — «небесная защитница».

Майтрейя — «Будда будущего» (на яз. пали — Меттейя), в народном буддизме почитается как мессия.

Мананг — титул шамана.

Мангголь — цикл обрядов, связанных с выращиванием риса (в том числе гаруспикации по внутренностям жертвенных птиц).

Маро — благостные духи, защитники мира и спокойствия в общине у качинов; мстители за нарушение мира.

Маронг праан — дух леса, защитник животных у ламет Лаоса.

Ма эм — вредоносная магия, силы которой, по мнению тхай и тай Вьетнама, подвластны тайской аристократии.

- Миракль — театрализованное культовое действо; представление «чудес», совершаемых святыми и божествами.
- Миху — смычковый музыкальный инструмент.
- Мюкша — «освобождение» (высвобождение души от «сансары» — круга перерождений).
- Моми — обрядовые булочки особой формы у вьет.
- Мюрин хур — смычковый музыкальный инструмент (скрипка типа миху), гриф которого украшен наверху в виде головы лошади.
- Муонг ма — мир духов (или мир теней) в представлениях мюонгов о вселенной при горизонтальном ее членении.
- Муонг мол — мир людей (или мир живых) у монгов.
- Мушенг — Громовик, один из главных натов небес у качинов.
- Мытхон — вызыватель духов, посредник между духами и людьми у качинов.
- Напта Лунарио — одна из двух канонических книг у астрологов-филиппинцев.
- Нджау — шаман-профессионал у мюонгов Вьетнама.
- Но-нюонг — скульптурное изображение фаллического и ктенческого органов (чаще в соединении их) у вьетов.
- Неак-та — дух-хранитель домашнего очага (и природы) у кхмеров.
- Нумшан — священная предхрамовая площадь у качинов.
- Обо — пирамидальная куча камней (и холм, гора), оставшихся как «заметитель» части своей сущности паломниками на порезале.
- Ом — начальный слог ряда магических формул (наиболее популярна формула-оберег: «Ом мани! Паме хум») у тибетцев, монголов и других народов.
- Онгон — дух (божество), обитающий в лекане. В этнографии принят как термин для обозначения духа, отделяемого от обиталища его.
- Пади пун — кустик отборного риса (индонез.), освящаемого Пуланг Ганой.
- Падри (педери) — хаджи, т. е. совершившие хадж к Каабе (индонез.).
- Пази — обрядовый бронзовый барабан у кая Бирмы.
- Панова флейта (ручной орган) — инструмент из набора свирелей, пропущенных сквозь резонатор (кхэн у мео).
- Папан тулис — резные доски, планки с мнемотехническими знаками у даяков.
- Папан тураи — резные доски с мнемотехническими знаками у даяков.
- Парвати — одно из имен Дурги (инд.).
- Пенишитатахо — наименование шамана или шаманки, прошедших курс специальной подготовки у бунунов о. Лусон (Филиппины).
- Паток — танец «полет уток» женских ансамблей на Филиппинах.
- Пемали — серия табу (запретов) из боязни обидеть душу риса (индонез.).
- Потлач — раздаривание имущества семьи во время обряда «большой жертвы»: способ «принудительного уравнивания» богатых семей в родовой общине.
- Пракрити — материальная субстанция, первоисточник всех природных объектов.
- Пра Эйсор — кхмерская огласовка имени Шри Шивы.
- Пу виссант — отец-наставник, титул главы общины лао Кората.
- Пукам — Паганская (Центральнобирманская) школа и ветвь буддизма Тхераваддинов.
- Пуланг-Гана — один из главнейших божеств даяков, божество удачи, околоземного пространства, плодородия.
- Пуруша — духовная субстанция в индийской философии.
- Пхи — духи всего сущего у тайских народов.

- Раньяи — ковчезек на алтаре у ибанов, куда помещают на «лечение» кустики риса (пади пун) с молением к Пуланг-Гане.
- Раху и Кэту — «поглотители» луны, дополнительные «дни» к семидневной

- неделе у мямма: под знаком Кэту идет восьмой день — воскресное утро, а под знаком Раху — вечер среды.
- Реинкарнация — «присушая» по представлениям верующих тотемистов способность превращаться в точное животное или растение их братско-сестринского рода (и умение снова вернуть себе облик людей).
- Рноом — распорядитель в ходе обряда у мнонгов Вьетнама.
- Сабак — песнь «проводов души» к обители предков у даяков.
- Сала — дом путника (изначально сень священного дерева) при общинных домах или монастырях.
- Сангха — группа верующих; у буддистов также общее и локальное их объединение (например сангха всего Таиланда).
- Саньяньцзы — «трехструнный» — щипковый музыкальный инструмент (яп. — сямисэн).
- Сансара — странствование (бесконечный круг превращений, возрождений) в «воздаяние за дела» в предыдущей жизни у индуистов.
- Сеоу — подносок для жертв духу леса после удачной охоты у ламет.
- Сыль зиег — дух дома (чаще всего дух усопшего главы семьи) у синьмун.
- Сыль га — злобный дух человека, погибшего «не своей смертью».
- Скор арак — культовый барабан кхмеров с декой из кожи питона.
- Сонгкран — праздник огней в Таиланде (по рекам пускают лодочки с зажженной свечкой).
- Стикс — одна из семи рек «страны теней» у греков античности.
- Сэвойть — культовый музыкальный инструмент ламет из одной бамбуковой трубки. Служит для «отпугивания» душ добытых зверей.
- Табут — лестница или носилки для переноса тела усопшего к могиле у мусульман.
- Тай кун — почетный титул неба у вьет, хань и др.
- Таке-тонпо — селение бунун Филиппин — «шаманский центр».
- Талео — знак запрета — плетеный треугольник или восьмигранник; вывешивается у дорог, лестницы дома (если путь запрещен).
- Тантра — обряд или канон тантристов.
- Тарни (дарани) — магические слова или формулы, оберегающие или наделяющие способностью «добыть желаемое» (как фетиш).
- Тахэум — священный жук у селун, приносящий «самородную землю».
- Танисахван — шаманы, получившие свой дар по наитию или по «подсказке волшебных помощников».
- Токо — японский воздушный змей, используемый в прошлом как обрядовый.
- Тыак — злобный «пожиратель душ», чаще всего обитатель неба у мнонгов.
- Тьен — фигурная обрядовая свеча у кхмеров.
- Тыро-вэры — триумвират «священных людей» в общине мнонгов Вьетнама; в недавнем прошлом руководители обрядности и всей жизни общины.
- Тяолушан — танцы под луной — обрядовые состязания и развлечения в период предбрачных встреч молодежи у мяо, яо и других народов.
- Тяохуа — досл. танец цветов — то же, что тяолушан.
- Тяююэ — см. тяолушан.
- Ума Пхоковатэй — богиня природы, кхмерская огласовка Парвати.
- Уколле — музыкальный инструмент (типа домры или мандолины).
- Фынхуан (и Луаньдао) — мифическая птица.
- Хабог — болезнь, наведенная духом или вратом.
- Хадисы — своеобразные своды суждений пророка о делах мусульман, служат судьбниками (суждения по аналогии).
- Хайза — магический челнок — инструмент шаманского действия у бонтоков.
- Хкинджаун — гадалщик и прорицатель, вторая фигура в иерархии священнослужителей у качинов.
- Хари-Хара — «гибридное божество» в индуизме (Вишну—Шива).

Хи-вачжра — символ ктеического намерения к оружию божеств.
Хкунри — качинский выносной алтарь, на который помещаются трубочки — срезы бамбука — для временного пребывания души.
Холли — индийский народный праздник благодарения.
Хо ци — досл. полное слияние, один из элементов ктеического обряда.
Хошаш — шаманка-наставница у бунун о. Лусон.
Хэхэ — скульптурное изображение пары мальчиков — символ пожелания рождения множества сыновей, мира и спокойствия в семье.
Хунь — душа-энергия, «духовная душа» в даосской философии.

Цю — «звонкий камень» (нефрит, обсидиан), из которого делались в древности и литофоны, и подвески к головному убору, и орудия труда.

Чжайва — хранитель преданий, исполнитель песни «проводов души» у качинов.

Чинлон — ножной мяч: название игры и сам мяч, плетенный из ратана.

Чуринга — «гуделка», секретное приспособление австралийцев, использовавшееся при посвящении юношей во взрослые.

Шадиш нат — божество земли, одно из самых главных в пантеоне качинов.

Шикхо — обрядовый поклон; у буддистов выражает уважение.

«Шицзин» — древнекитайский свод песен; широко известен во Вьетнаме.

Шлыафу — детская рубашка со знаками-оберегами у тхай и тай Вьетнама.

Шэн или кхэн — см. «панова флейта».

Энотенизм (генотенизм) — выделение главенствующего божества пантеона.

Эпоним — предок, по имени которого назван род.

Яомалан — пляски под луной (см. тяолушан).

СОДЕРЖАНИЕ

От редакторов	3
Введение	5
Часть 1. Ранние стадии и формы народных верований .	15
Глава I. Тотемизм	18
Глава II. Фетишизм	45
Ктеические культы	58
Кульг предков	102
Представления о строении вселенной	116
Часть 2. Местные религиозные системы. Религиозная практика	135
Глава I. Местные религиозные системы	135
Храм	140
Священнослужители	149
Пантеон божеств	160
Канон	163
Глава II. Религиозная практика	172
Музыкальные инструменты религиозной обрядности	188
Культовые музыкальные инструменты в производственных процессах	195
Мистерия и карнавал	197
Хилиастические представления и еретические движения	203
Религиозная ситуация в некоторых странах Юго-Восточной Азии	213
Библиография	241
Терминологический словарь	250

Григорий Григорьевич Стратанович

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАСЕЛЕНИЯ ИНДОКИТАЯ

*Утверждено к печати Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор В. Л. Резников. Младший редактор О. А. Осипова. Художник М. М. Мерзеевский. Художественный редактор И. Р. Бескин. Технический редактор Э. С. Теплякова.
Корректор Г. А. Дейгина

ИБ 13110

Сдано в набор 31/III 1977 г. Подписано к печати 1/XI 1977 г. А-02993. Формат 60×90¹/₁₆.
Бум. № 1. Печ. л. 16. Уч.-изд. л. 17,87. Тираж 6650 экз. Изд. № 4013. Зак. № 237.
Цена 1 р. 30 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28