

ББК 63.5(8 Пап)

*Утверждено к печати  
Ученым советом МАЭ РАН*

Ответственный редактор  
канд. ист. наук А. М. Решетов

Рецензенты:  
доктор ист. наук А. Я. Массов,  
доктор ист. наук И. К. Федорова

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(проект № 99—01—16199д)*

Бутинов Н. А. Народы Папуа Новой Гвинеи (От племенного строя к  
Б 93 независимому государству). — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. — 384 с. (Ethnographica Petropolitana, VI)

В книге рассматриваются три стадии в истории народов Папуа Новой Гвинеи: племенной строй, колониальный период (1884—1975 гг.), возникновение и развитие независимого государства (с 1975 г.). Охарактеризованы основные социальные структуры племенного строя (племя, община, семья, род) и связанные с ними институты и обычаи (экзогамия, свадебный обряд, обряды инициации и др.). Среди первых контактов местных жителей с европейцами в доколониальный период выделена попытка русского ученого Н. Н. Миклухо-Маклая создать на Новой Гвинее Папуасский Союз. Прослежена судьба коренного населения в условиях колониального режима, процесс взаимодействия традиций и инноваций, переход к рыночной экономике. Показаны формирование властных структур молодого независимого государства и его политика, направленная на сохранение традиционной культуры.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся этнографией и культурологией.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории Российской Федерации и за ее пределами принадлежит издательству «Петербургское Востоковедение».

ISBN 5-85803-146-3

© Н. А. Бутинов, 2000

© МАЭ РАН, 2000

© «Петербургское Востоковедение», 2000



Зарегистрированная  
торговая марка

---

## ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

### Об авторе книги Николае Александровиче Бутинове — ученом и борце за свои идеи

Год 1999-й для автора этой удивительной книги Николая Александровича Бутинова был юбилейным: 19 декабря ему исполнилось 85 лет. В свой праздник он сам себе делает великолепнейший подарок: с помощью издательства «Петербургское Востоковедение» и при поддержке Российского гуманитарного научного фонда издает очередную монографию — «Народы Папуа Новой Гвинеи (От племенного строя к независимому государству)», продолжающую исследовательскую тему всей его предыдущей научной жизни. Эта книга — свидетельство его творческой зрелости и непрерывного стремления к совершенству.

Н. А. Бутинов — коренной житель Петербурга. Здесь он родился, учился в школе, электротехникуме, пять лет работал электромонтером, а в 1938 г. поступил на первый курс вновь образованной кафедры этнографии филологического факультета Ленинградского (ныне Санкт-Петербургского) государственного университета<sup>1</sup>. Высококвалифицированный состав преподавателей — член-корреспондент АН СССР Д. К. Зеленин, проф. И. Н. Винников, проф. В. Я. Пропп, доц. С. В. Иванов, доц. А. А. Попов и др. — обеспечивал чтение разнообразных увлекательнейших кур-

---

<sup>1</sup> Подробнее о Н. А. Бутинове см.: *Ревуненкова Е. В., Решетов А. М.* Николай Александрович Бутинов. К 80-летию со дня рождения и 50-летию работы в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого // *Народы бассейна Тихого океана. Общество, история, культура. Макаевские чтения 1993—1994 гг.* СПб., 1994. С. 7—17; *Иванова Е. В.* Николаю Александровичу Бутинову — 80 лет // *Курьер Петровской Кунсткамеры.* СПб., 1995. Вып. 2—3. С. 374—383; *Путинлов Б. Н.* Из океанийских воспоминаний // Там же. С. 92—100. При написании данного предисловия были использованы также материалы Санкт-Петербургского филиала Архива РАН и Архива МАЭ РАН.

сов лекций, и группа студентов, в которой был и Николай Бутинов, занималась с исключительным энтузиазмом и старанием.

22 июня 1941 г. началась война. Н. А. Бутинов пытался записаться в армию добровольцем, но ему в военкомате было велено ждать. 16 июля 1941 г. он был зачислен на должность электромонтера в Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР (с 1991 г. — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН: здесь пригодились знания, полученные в свое время в техникуме. 26 октября, уже в условиях блокады, его назначили комендантом здания Кунсткамеры. В феврале 1942 г. Н. А. Бутинов вместе с университетом эвакуировался в г. Саратов. Там он в 1942 г. успешно защитил дипломную работу на тему о русской толоке и сразу же был принят в аспирантуру. Под руководством проф. В. Я. Проппа он начал разрабатывать тему «Учение Гребнера. Культурно-историческая школа». В 1944 г. университет возвратился из Саратова в Ленинград. В том же году был воссоздан восточный факультет, и кафедра этнографии, во главе которой стоял крупный арабист и семитолог И. Н. Винников, была переведена на этот факультет. После завершения аспирантуры Н. А. Бутинов с 1 июня 1945 г. был зачислен на должность младшего научного сотрудника тогда Ленинградской части Института этнографии АН СССР. 18 июня 1946 г. на заседании Ученого совета Института этнографии в Москве он успешно защитил кандидатскую диссертацию.

Первое время работы в институте Н. А. Бутинов вместе с коллегами был занят созданием большой экспозиции «Народы Австралии и Океании», публиковал статьи по этнографии этого региона, рецензии на работы зарубежных этнографов. Круг его исследовательских интересов с самого начала творческого пути включал много разнообразных этнографических тем. Он занимался изучением научного наследия Н. Н. Миклухо-Маклая, проблемами разделения труда в первобытном обществе, первобытной лингвистической непрерывности на Новой Гвинее, вместе с Ю. В. Кнорозовым пытался читать тексты на дощечках острова Пасхи и еще многим другим. В эти годы Н. А. Бутинов сблизился и даже подружился с выдающимся московским этнографом С. А. Токаревым, который заведовал сектором Америки, Австралии и Океании, куда входила и ленинградская группа. Н. А. Бутинов стал заместителем С. А. Токарева по Ленинграду. Но сблизили ученых в первую очередь их теоретические взгляды (критическое отношение к концепции первичности материнского рода, к вопросу о соотношении рода и общины и др.). В дневниковых записях С. А. Токарева от 28 января 1953 г. есть информация о том, что он имел в дирекции и партийном бюро института неприятный разговор. Ему было указано на его идеологические недостатки, на неверное понимание принципа партийности в науке

и... что «некстати взял под защиту Бутинова и тем старался за-тушевать его ошибки и пр.»<sup>2</sup>

Вспоминаются носившие бурный характер философские семинары, которые проводились один раз в месяц в зале заседаний Ленинградской части Института этнографии АН СССР. Хотя формально участниками семинара значились преимущественно кандидаты и доктора наук, в заседаниях принимал участие чуть ли не весь научный коллектив. Основным борцом за утверждение новых подходов к обсуждаемым проблемам выступал Н. А. Бутинов, его особенно поддерживали молодые этнографы В. Р. Кабо, Д. Д. Тумаркин, Ю. В. Маретин, С. А. Маретина, Е. В. Иванова, А. М. Решетов и др. Приходили коллеги из родственных институтов: археологии, востоковедения, языкознания, университета, Государственного Эрмитажа... Гости преимущественно выступали в поддержку позиции Н. А. Бутинова.

В 1962 г. Н. А. Бутинов впервые обстоятельно изложил свою позицию<sup>3</sup>, что вызвало бурную реакцию оппозиции. На следующий год в разделе «Критика и библиография» (рубрика «Общая этнография») журнала «Советская этнография» был опубликован большой материал под заголовком «Еще раз о месте материнского рода в истории общества» за подписями четырех московских этнографов<sup>4</sup>. Исходная позиция авторов: «накопленный к середине XX в. огромный фактический материал по этнографии и археологии самых различных народов мира целиком подтверждает правильность основных положений сочинения Энгельса»<sup>5</sup>. Авторы признают, что советские ученые внесли некоторые, с их точки зрения, частные уточнения, конкретизировали на основе новых данных отдельные положения этой теории (о кровнородственной семье, о малайской системе родства и т. д.), но не затронули основное содержание учения Энгельса о первобытности, о материнском роде как закономерной и универсальной стадии в истории человечества. И в духе тех лет они от имени «широких кругов» советских этнографов выразили большое беспокойство по поводу появления статьи Н. А. Бутинова, «в которой автор мимоходом и бездоказательно пытается опровергнуть основные положения учения Энгельса о материнском роде. Тем самым Н. А. Бутинов также мимоходом перечеркивает и много-

<sup>2</sup> Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке: Сб. / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М., 1995. С. 213.

<sup>3</sup> Бутинов Н. А. Происхождение и этнический состав коренного населения Новой Гвинеи // Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинеи и Гавайских островов. М.; Л., 1962. С. 107—189. (Тр. / Ин-т этнографии АН СССР. Нов. сер.; Т. LXXX).

<sup>4</sup> Аверкиева Ю. П., Перишц А. И., Файнберг Л. А., Чебоксаров Н. Н. Еще раз о месте материнского рода в истории общества (По поводу статьи Н. А. Бутинова «Происхождение и этнический состав коренного населения Новой Гвинеи») // СЭ. 1962. № 3. С. 200—205.

<sup>5</sup> Там же. С. 200.

летний и плодотворный труд советских этнографов, творчески разрабатывавших наследие Энгельса в изучении первобытного общества... Сам же автор по многим вопросам (например, о значении материнского рода, о его историческом месте, о времени появления семьи и т. д.) фактически оказывается в одном лагере с откровенными противниками марксистского учения о первобытности»<sup>6</sup>. Вся статья была написана с явно догматических позиций, носила откровенно разгромный характер и изобиловала хлесткими ярлыками. Считая свою критику конструктивной, авторы выразили надежду, что она поможет Н. А. Бутинову осознать свои ошибки и «вместе со всеми советскими этнографами повести энергичную борьбу с любым проникновением буржуазной идеологии в нашу науку»<sup>7</sup>.

Хотелось бы, чтобы даже читатель, не живший в то время, понял, насколько это были серьезные обвинения, способные повлечь за собой самые тяжелые последствия для Н. А. Бутинова. И они явно готовились одновременно со статьей и даже опередили ее появление. Внешне все выглядело пристойно. 16 марта 1963 г. в Москве было объявлено распоряжение по Институту этнографии АН СССР, согласно которому в соответствии с Постановлением Президиума АН СССР от 22 февраля 1963 г. (и его успели подготовить и провести!) было решено реорганизовать сектор Восточной и Южной Азии в сектор народов Восточной и Южной Азии, Австралии и Океании, а сектор народов Америки, Австралии и Океании — в сектор народов Америки. Таким образом Н. А. Бутинов лишился поста руководителя ленинградской группы сектора Америки, Австралии и Океании. Распоряжение № 112 по Институту этнографии АН СССР от 1 апреля 1963 г. отметило «беспрецедентный случай», связанный с помещением в сборнике под грифом Института этнографии АН СССР статьи Н. А. Бутинова, содержащей «ряд ошибочных в методологическом отношении положений».

Новая серьезная атака против неподатливого Н. А. Бутинова, упорно не отказывавшегося от своих «антимарксистских взглядов», была предпринята его идейными противниками в связи с подготовкой к VII Международному конгрессу антропологических и этнографических наук, открытие которого готовилось в Москве в августе 1964 г. Было собрано партийное бюро парторганизации Ленинградской части института, на котором была предпринята попытка исключить Н. А. Бутинова из партии. В целях давления на членов партбюро присутствовавший на заседании инструктор Василеостровского РК КПСС объявил, что такое

<sup>6</sup> Аверкиева Ю. П., Першиц А. И., Файнберг Л. А., Чебоксаров Н. Н. Еще раз о месте материнского рода в истории общества (По поводу статьи Н. А. Бутинова «Происхождение и этнический состав коренного населения Новой Гвинеи») // СЭ. 1962. № 3. С. 200—201.

<sup>7</sup> Там же. С. 205.

предложение вносится райкомом партии. Но позиция большинства членов партбюро была честной и принципиальной, и эта злонамеренная акция не прошла. Ведь все прекрасно понимали, что исключение из партии их товарища, естественно, повлечет за собой увольнение его из института. Н. А. Бутинов не был все-таки командирован в Москву для участия в конгрессе. Чтобы не допустить его встреч с иностранцами, которые после окончания конгресса приехали в Ленинград на празднование 250-летия со дня основания Кунсткамеры, он был отправлен в очередной отпуск...

Несмотря на все предпринятые репрессивные меры и угрозы, Н. А. Бутинов негибимо продолжал придерживаться своей позиции, укреплял ее новыми этнографическими фактами, отстаивал в различных дискуссиях... Положения, высказанные Н. А. Бутиновым в упомянутой выше статье, вошли в подготовленную им еще в 1962 г. монографию «Папуасы Новой Гвинеи», но все ее обсуждения в Москве заканчивались в итоге печально для ее автора. Однако и это не выбивало борца за свои научные идеи из седла. Он подготовил ответ на рецензию Ю. П. Аверкиевой, А. И. Першица, Л. А. Файнберга и Н. Н. Чебоксарова, послал его в редакцию журнала «Советская этнография», но дирекция института и редакция журнала отказались его печатать, потребовав признания в той или иной форме своих ошибок. Создалась довольно трудная, во многом тупиковая ситуация...

Положение стало меняться в лучшую сторону не сразу, а постепенно, с приходом в институт в 1966 г. в качестве директора Ю. В. Бромлея. Он поддержал Н. А. Бутинова в его праве ответить на критику, тем более что речь шла о принципиально важных вопросах этнографической науки, тем самым признав дискуссионность затронутых проблем. Это был совершенно новый курс нового директора — на свободу выражения своего научного мнения.

В 1965 г. в «Советской этнографии» появилось «Письмо в редакцию» Н. А. Бутинова. В нем он прежде всего отметил, что «в советской этнографической науке давно назрела потребность в деловом обсуждении проблем родовой, большесемейной и соседской общины, парной и моногамной семьи, матри- и патрилинейной филиации». Он убедительно показал, что ошибка его критиков состоит в том, что они, по существу, отождествляют доклассовое общество с материнским родом. На самом же деле это общество, в котором еще отсутствуют частная собственность, социальные классы, государство, этнографами зафиксировано у племен с материнским родом и без него. Напротив, у таких наиболее отсталых народов, как австралийцы, бушмены, кубу, семанги, сенои и другие, существует патрилинейная филиация. Он также убедительно показал, что отождествление его оппонентами родовой общины с родом во многом затрудняет возможность составить правильное представление не только о родовой общине,

но и о самом роде. Отвечая на упреки критиков в его преклонении перед буржуазной этнографией, Н. А. Бутинов обратил внимание на то, что буржуазная наука как раз не хочет признавать установленный Энгельсом факт, что за древним греком стоит ирокез. Он же как советский ученый, стоящий на марксистских позициях, считает, что «лестница в социальное прошлое на ирокезе не обрывается: за спиной ирокеза стоит, например, папуас, а за спиной папуаса — австралиец»<sup>8</sup>. В своем ответе оппонентам Н. А. Бутинов показал себя как сторонник дискуссии, готовый обсуждать спорные вопросы, признавая за ученым право на собственное мнение. Так, в редактируемом им сборнике он поместил статью Ю. М. Лихтенберг, в которой утверждалось, что родовой строй всех папуасских племен начал разлагаться, хотя сам он не разделял такую точку зрения.

В том же номере журнала был опубликован ответ А. И. Першица, Л. А. Файнберга и Н. Н. Чебоксарова на письмо Н. А. Бутинова, в котором они, в общем повторив основные прежние свои аргументы, выразили сожаление по поводу тона своей статьи<sup>9</sup>. А в резюме «От редакции» признавалось: «Разумеется, в этих вопросах еще немало отдельных неясностей, и их дальнейшая разработка будет способствовать конкретизации наших знаний о первобытном обществе»<sup>10</sup>.

Директор Института этнографии АН СССР Ю. В. Бромлей поддержал Н. А. Бутинова в публикации монографии «Папуасы Новой Гвинеи», по отношению к которой прежде, при обсуждении ее в Москве, неизменно предъявлялось требование «доработки». В 1968 г. книга наконец увидела свет. В ней вопросы этнического состава, хозяйства, традиционной культуры, общественного строя рассматривались автором на фоне общетеоретических этнографических проблем, особенно таких как соотношение рода и общины, типологии общин, форм брака, систем родства и др. 21 апреля 1970 г. на заседании Ученого совета Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР в Москве Н. А. Бутинов успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора исторических наук по теме «Папуасы Новой Гвинеи (Этнический состав, хозяйство, общественный строй)». Официальные оппоненты единодушно высоко оценили вклад диссертанта в разработку общих проблем этнографии на папуасском материале. В последующих монографиях, «Полинезийцы островов Тувалу» (1983) и «Социальная организация полинезийцев» (1985), автор

<sup>8</sup> Аверкиева Ю. П., Першиц А. И., Файнберг Л. А., Чебоксаров Н. Н. Еще раз о месте материнского рода в истории общества (По поводу статьи Н. А. Бутинова «Происхождение и этнический состав коренного населения Новой Гвинеи») // СЭ. 1962. № 3. С. 183.

<sup>9</sup> Першиц А. И., Файнберг Л. А., Чебоксаров Н. Н. По поводу писем Н. А. Бутинова и В. Р. Кабо // Там же. С. 186—190.

<sup>10</sup> От редакции // Там же. С. 190.

на другом материале продолжил изучение проблем социальной организации народов Океании, в частности специфики сословно-кастового строя, существовавшего в Полинезии до европейской колонизации и реликтивно сохраняющегося вплоть до нашего времени. Все эти работы Н. А. Бутинова вносят заметный вклад в разработку теоретических проблем первобытнообщинного строя, возникновения классового общества, сосуществования таких институтов, как род и племя с социальным и имущественным неравенством, с сословиями и кастами, формирование государственных институтов и т. д.

Особо следует отметить монографическую статью Н. А. Бутинова «Первобытнообщинный строй», в которой с энциклопедической точностью он изложил свою концепцию<sup>11</sup>. Сегодня вклад Н. А. Бутинова в разработку проблем первобытности (таких как сосуществование материнского и отцовского родов, различение раннего отцовского рода и патриархата как одной из классических форм развития первобытного общества и его распада) признают даже те, кто в свое время активно боролся с его идеями<sup>12</sup>.

Хочу подчеркнуть, что в 60—70-е годы в советской этнографической науке сосуществовали разные точки зрения и борьба мнений протекала в сложных условиях. Это особенно важно отметить потому, что сегодня чрезмерно политизированные историки науки, далекие от объективности, утверждают, что ничего подобного прежде не было. Борьба была всегда, но ход ее осложнялся тем, что против осмеливавшихся выступить с новыми идеями борцов всегда находились стойкие ревнители догматических позиций, в арсенале которых было большое количество хлестких опасных ярлыков...

В 1971 г. Н. А. Бутинов принял участие в комплексной научной экспедиции в Океанию на корабле «Дмитрий Менделеев» и посетил также и те места, где в свое время жил и работал Н. Н. Миклухо-Маклай. Николай Александрович очень тщательно готовился к встрече с папуасами Берега Маклая на Новой Гвинее, а когда она произошла, он, воспользовавшись записями своего великого предшественника, приветствовал аборигенов на их же языке, что вызвало бурю восторга... После экспедиции в различных изданиях Института этнографии Н. А. Бутинов опубликовал ряд статей, в основу которых легли и собранные им лич-

<sup>11</sup> Бутинов Н. А. Первобытнообщинный строй (основные этапы и локальные варианты) // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968. С. 89—155.

<sup>12</sup> Першиц А. И. Проблемы типологизации общины в дореволюционной и советской этнографии // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. VIII. М., 1978. С. 153. (Тр. / Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Нов. сер.; Т. 107); Гарданов В. К., Першиц А. И., М. О. Косвен — историк первобытного общества и кавказовед // История и историки: Историографический ежегодник 1976. М., 1979. С. 324—325.



но полевые этнографические материалы. В 1975 г. в Хабаровске увидела свет его книга «Путь к Берегу Маклая». Знаменательно и ее название: путь-то во всех отношениях поистине был нелегким... Поездка на Новую Гвинею, обогатив ученого свежими материалами, дала новый импульс его теоретическим исследованиям<sup>13</sup>. Ряд докладов и статей посвятил он в это время также осмыслению научного наследия крупного современного французского исследователя К. Леви-Строса<sup>14</sup>.

Много творческих сил и душевной энергии Н. А. Бутинов отдал научно-организационной работе. С февраля 1972 г. до середины 1998 г. он возглавлял сектор Австралии, Океании и Индонезии Ленинградской части Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Он один из самых активных членов Ученого совета МАЭ и Диссертационного совета по защите докторских диссертаций при МАЭ, длительное время состоял членом Ученого совета Ленинградского отделения Института археологии АН СССР (ныне Институт истории материальной культуры РАН), членом Методологического совета по общественным наукам. Его детищем являются Маклаевские чтения, ежегодно проводимые в МАЭ. Эти научные заседания объединяют творческие усилия ленинградских-петербургских океанистов и австраловедов, в них регулярно принимают участие и соответствующие специалисты из других городов, прежде всего из Москвы. Непременным и активнейшим их участником является доктор исторических наук Мария Сидоровна Бутинова — супруга Николая Александровича, верная спутница жизни и коллега по научным занятиям. Н. А. Бутинов — активный участник океанических чтений, проводимых в Москве Институтом востоковедения РАН, и Кюнеровских чтений в МАЭ.

Творческая мысль Н. А. Бутинова и сегодня углубляется в новые проблемы, в их разработку и решение. Его волнуют такие острые современные проблемы, как соотношение нации и этноса в молодом государстве Папуа Новая Гвинея: ей он посвятил одно из своих недавних исследований<sup>15</sup>. Эти вопросы он рассматривает и в публикуемой монографии. Кстати, когда эта книга еще готовилась им к публикации, он задумал и приступил к написанию

<sup>13</sup> См., например, статьи: Бутинов Н. А. 1) О специфике производственных отношений общинно-родовой формации // СЭ. 1977. № 3. С. 47—58; 2) Родство и сродство в Меланезии // Пути развития Австралии и Океании. М., 1981. С. 163—183; 3) Проблема «Природа и культура» в этнографической науке // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ. Л., 1984. С. 95—112.

<sup>14</sup> См.: Бутинов Н. А. 1) Леви-Стросс и проблемы социальной организации австралийских аборигенов // Этнография за рубежом. М., 1979. С. 114—148; 2) Леви-Стросс: этнограф и философ // Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 422—466.

<sup>15</sup> Бутинов Н. А. Папуа Новая Гвинея: Нация и этнос // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 2—3. С. 208—215.

новой большой работы «Н. Н. Миклухо-Маклай и мировая этнографическая наука», которую планирует завершить в 2001 г. При участии Н. А. Бутинова успешно идет работа по завершению наиболее полного, шеститомного издания сочинений великого русского путешественника и ученого Н. Н. Миклухо-Маклая.

Сегодня Н. А. Бутинов — один из наиболее авторитетных ученых в отечественной этнографии. Его имя широко известно среди специалистов за рубежом.

Как всегда, Николай Александрович полон творческих планов, усиленно и результативно трудится на ниве этнографической науки. Иной жизни для себя он и не мыслит. Его друзья и коллеги желают ему новых научных свершений, доброго здоровья и активного долголетия.

*А. М. Решетов*  
*канд. ист. наук*

---

---

## ВВЕДЕНИЕ

**П**апуа Новая Гвинея (ПНГ) — независимое государство, возникшее в 1975 г. До этого почти сто лет коренное население данного региона жило в условиях колониального режима. До европейской колонизации оно находилось на стадии племенного строя. Термины «первобытное общество», «первобытнообщинный строй», когда ими характеризуют традиционную культуру народов ПНГ, воспринимаются этими народами как оскорбительные. Термины «догосударственный строй», «дописьменная эпоха» говорят только о том, чего там еще не было (не было государства, не было письменности), но не говорят о том, что там было до колонизации. Термин «общинно-родовой строй» не подходит для многих бродячих охотников и собирателей, у которых род еще не сложился. В нашей работе мы употребляем термин «племенной строй» и прослеживаем путь, пройденный народами ПНГ от племенного строя к независимому государству. Насколько нам известно, это делается в науке впервые.

До недавних пор о. Новая Гвинея (основная часть государства ПНГ) фигурировал в литературе как «остров языковых джунглей» — исследователи насчитывали здесь до 500 (а некоторые даже до 700) языков, а тем самым и племен. Иные полагали, что племен тут вообще еще не было. Дело в том, что одни понимали под племенем социальную общность (с наличием вождя племени, совета племени) — таких племен здесь до европейской колонизации, за редкими исключениями, действительно еще не было. Другие понимали под племенем языковую общность — подобные языковые общности были, но между ними не было резких языковых границ. Господствовала цепная связь языков. В главе «Этническая ситуация» дана характеристика цепной связи языков, а также показано, как миссионеры, колониальные чиновники, а также этнографы и лингвисты выделили разные языки, провели границы между ними и как позднее, в условиях колониального режима, эти языки действительно несколько обособились один от другого.

Папуасы горных районов Новой Гвинеи до 1930-х гг. не имели контактов с европейцами (колониальная администрация вообще считала эти районы необитаемыми). Этнографы получили уникальную возможность изучать «в поле» племенной строй в его первозданном, самобытном виде. Они установили, в частности, что жители гор по-своему понимают связь по родству. Для них родство имеет не столько биологический характер (по рождению, по крови), сколько социальный. Проблеме социального родства посвящена глава «Экзогенное родство».

В ряде глав («Община», «Семья», «Род» и др.) дается характеристика структуры племенного строя и связанных с ним институтов и обычаев. Главную роль среди них играет община — в ней протекает хозяйственная, социальная и духовная жизнь людей. Интересы общины выражают мужчины, главы входящих в нее семей. С общиной связан институт «больших людей» (мужчин, решающих внутри- и межобщинные дела). С общиной связан также обычай экзогамии — последний сплачивает мужчин путем отрыва их (насколько это возможно) от семей. Той же цели служит род, точнее — родовое ядро общины, состоящее только из мужчин.

В главе «Первые экспатрианты» речь идет о контактах европейцев с местными жителями в доколониальный период. Особое внимание уделено деятельности Н. Н. Миклухо-Маклая, притом не только научной, но и политической: в 1870-х гг. он пытался создать на Новой Гвинее, на Берегу Маклая, независимое папуасское государство — Папуасский Союз.

Много времени в истории ПНГ занял колониальный период. В нем нами выделены разные по характеру два подпериода, каждый из них рассматривается отдельно. В главе «Колония Папуа и Новая Гвинея» характеризуется первый подпериод. Колониальная администрация тогда полностью отстраняла местных жителей от управления, даже на уровне деревни. Свои надежды коренные жители связывали в то время с культом карго: предки будто бы посылают им из мира мертвых всё, в чем они нуждаются, но европейцы перехватывают и присваивают себе эти грузы. Культ карго представляет собой результат сочетания местных традиций (культ предков) с иноземными инновациями. Показаны конкретные примеры культа карго у разных племен. Второй подпериод колониального режима рассмотрен в главе «Подопечная Территория Папуа и Новая Гвинея». Австралийская администрация в эти годы (1945—1975) постепенно привлекает местных жителей к управлению страной: создает локальные советы, узаконивает деревенские суды. Жители деревень начинают переходить к рыночной экономике. Комплекс данных проблем анализируется в соответствующих разделах. С 1960 г., после принятия Генеральной Ассамблеей ООН Декларации о предоставлении независимости народам колониальных и зависимых стран, австралийская ад-

министрация начинает готовить местных жителей к самоуправлению и независимости.

Сложным процессам, имевшим место недавно и происходящим ныне в независимом государстве ПНГ, посвящена глава «Путь к государственной независимости». Детальный анализ политических процессов не входит в задачи этнографической науки. Но есть одна проблема — сочетание традиций и инноваций, которая для этнографа очень важна. В условиях длительных контактов с европейцами традиционная культура выстояла, хотя под влиянием инноваций и претерпела ряд изменений. Ныне государственная политика направлена на сохранение и даже возрождение наиболее ценных достижений традиционной культуры. Это записано даже в Конституции ПНГ.

Папуановгвинейцы перешли от племенного строя к независимому государству менее чем за столетие, а в ряде регионов менее чем за полвека. Еще живы люди, прошедшие свое детство в условиях племенного строя. Папуас А. М. Кики родился в 1931 г. в каменном веке, а в 1976 г. прибыл в Москву с официальным визитом в качестве министра иностранных дел ПНГ. Он рассказывает об этом в своей автобиографической книге, которую так и назвал «Десять тысяч лет в одну жизнь» (43).

В центре нашего внимания — традиционная культура народов ПНГ, ее институты и обычаи (племя, община, семья, род, экзогамия, обряды инициации и т. д.). Мы попытались показать их в системе, в их связи друг с другом, а также во взаимодействии с тем новым, что привнесено европейцами. Традиционная культура переживает сейчас бурный процесс своего возрождения и развития.

---

---

## КРАТКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

**П**ервые люди появились на территории современной PNG и приступили к ее заселению очень давно — 20—30 тыс. лет назад. Это были бродячие охотники и собиратели, прибывшие из Юго-Восточной Азии. Мигранты не освоили еще в полной мере искусство мореплавания, но все же им удалось преодолеть небольшие водные пространства и добраться (на плотах, лодках) до Новой Гвинеи, которая в то время была не островом, а частью Австралии, и они по сухопутному мосту проникли затем в Австралию и Тасманию. Прошли тысячелетия. Уровень воды в океане понизился. Ява, Суматра и Борнео отделились от азиатского материка, став островами. Новая Гвинея тоже стала островом — пролив отделил ее от Австралии. Миграция с Новой Гвинеи в Австралию прекратилась. Аборигены Австралии жили с тех пор в полной изоляции от внешнего мира. Жизнь в изоляции не способствовала развитию, и они остались на уровне бродячих охотников и собирателей вплоть до появления европейцев.

Судьба людей на Новой Гвинее оказалась иной. Можно предположить, что небольшие группы мигрантов из Юго-Восточной Азии (где бурно шел процесс развития) прибывали на остров и позднее, оставались здесь и вносили нечто новое в хозяйственную и социальную жизнь. Постепенно произошел переход от бродячего образа жизни к оседлому, от охоты и собирательства к подсечному земледелию. Мигранты из Индонезии оказали влияние и на физический тип жителей Новой Гвинеи (которых тогда было немного). Процесс метисации, влияние природной среды, новые условия жизни положили начало образованию папуасской расы. Папуасы стали появляться и на ближайших о-вах Меланезии — на Новой Британии, Новой Ирландии и других. Пять-шесть тысяч лет назад на Новую Гвинею и на о-ва Меланезии прибыла новая крупная волна переселенцев, людей с

более темным цветом кожи, положивших начало меланезийской расе («мела» — черный). Трудно сказать, где сформировалась эта раса — на своей древней прародине или на новом для нее месте обитания — Новой Гвинее. Она заселила также и меланезийские острова, продвинувшись далеко на восток, включая архипелаг Фиджи.

Около 2 тыс. лет назад в Океанию прибыла еще одна волна переселенцев из Юго-Восточной Азии. Искусные к тому времени мореходы, они прошли мимо юго-восточного п-ва Новой Гвинее, оставив там свои следы (в физическом типе, в языке), мимо о-вов Меланезии, оставив там свои небольшие группы людей, и заселили многочисленные, до них необитаемые острова Полинезии. Н. Н. Миклухо-Маклай в 1880 г. посетил юго-восточный берег Новой Гвинее и заметил там явные следы, оставленные предками полинезийцев. «Полинезийская примесь, — писал он, — здесь несомненна» (64, т. 2, 545). Об этом, по его мнению, свидетельствуют почти прямые волосы некоторых туземцев, более светлый цвет кожи, обычай татуировки и грамматические формы языка.

Затем вновь наступил долгий период изоляции Новой Гвинее от внешнего мира. С XVI в. здесь на очень короткое время стали появляться европейские мореплаватели — «первооткрыватели», как их обычно называют, давным-давно открытых папуасами и меланезийцами и освоенных ими островов. В 1526 г. португалец Менезис посетил Новую Гвинее и дал ей название «Папуа», указав тем самым на форму волос местных жителей (малайское слово «папуа» означает «курчавый»). Вскоре после него на Новой Гвинее побывал испанец де Рете, он дал острову название «Новая Гвинее», отметив тем самым сходство папуасов с жителями Гвинее в Африке. В последующие века визиты европейцев участились, но контакты их с папуасами были очень кратковременными. Новая Гвинее оставалась для европейцев «terra incognita», условия жизни для них были здесь очень тяжелые, а репутация местных жителей — весьма отрицательная («дикари», «людоеды» и т. п.).

В 1867/68 учебном году в Йенском университете проф. Э. Геккель, читая лекции студентам (среди которых был и молодой Н. Н. Миклухо-Маклай), следующим образом охарактеризовал папуасов: Гомо Папуа еще не выработал прямохождение, ноги у него согнуты в коленях, кожа жесткая, волосы растут пучками, в языке очень мало слов (350, 606). Н. Н. Миклухо-Маклай, которому был тогда 21 год, высоко ценил своего учителя, но к его словам о папуасской расе с самого начала отнесся с недоверием. Через три года он впервые прибыл на Новую Гвинее, провел здесь пятнадцать месяцев и убедился в том, что кожа у папуасов не жесткая, что волосы у них растут не пучками, а так же, как у европейцев, что папуасская раса отнюдь не является ни в каком отношении «низшей расой».

С 1884 г. в истории PNG начался колониальный период: Англия взяла под свой контроль юго-восточную часть Новой Гвинеи, дав ей название Британская Новая Гвинея. Германия аннексировала северо-восточную часть острова, а также архипелаг Бисмарка и два северных острова в группе Соломоновых. Германские колониальные чиновники, пишет О. Кайконен, с удивлением отмечали, что папуасы относились к ним очень хорошо. В частности, они приветливо приняли О. Финша в 1884—1885 гг. (411, 224). А причина такого приема (о ней автор умалчивает) состояла в том, что О. Финш назвал себя «братом Маклая» и был известен среди папуасов как «Маклай-Германия». В 1906 г. Англия передала свою колонию (Британскую Новую Гвинею) под управление Австралии, и та дала ей новое название — Папуа. После поражения Германии в Первой мировой войне ее колония (Земля Императора Вильгельма, или Германская Новая Гвинея) также перешла под управление Австралии и получила название Территория Новая Гвинея.

Социальная жизнь папуасов была охарактеризована колонизаторами как никем не управляемая, их общество — как «ацефальное общество». Поэтому бремя управления «пришлось» взять на себя «белому» человеку. «Правительство Австралии, — пишет С. Хатанака, — запретило туземцам участвовать в управлении» (356, 115). Новые хозяева взяли управление страной в свои руки: появились колониальные чиновники («киапы»), в деревнях — назначенные ими из местных жителей старосты («лулуаи») и переводчики («тултулы»). Были введены строгие наказания, в деревни посылались карательные экспедиции. За малейшую провинность (подчас даже мнимую) наказывали весьма жестоко. Будучи не в состоянии (из-за незнания языков) найти виновных, наказывали всех местных жителей — сжигали деревни, ломали лодки, уничтожали урожаи на огородах, срубали кокосовые и саговые пальмы.

Новое крупное событие — Вторая мировая война, коснувшаяся самым непосредственным образом Папуа и Новой Гвинеи; на ее территорию в январе 1942 г. вторглись японские войска. В феврале 1942 г. был подвергнут бомбардировке Порт-Морсби. Американо-австралийские войска, прибывшие на места сражений, быстро разгромили японцев. Немалую помощь в борьбе против японцев оказали местные жители (они служили проводниками, носильщиками, санитарями). Солдаты союзных войск называли их «черными ангелами». Папуановогвинейцы высоко оценили доброжелательное отношение к ним американских солдат и называли их «братьями наших матерей». Это значит — «люди, которые нам помогают и которым мы помогаем». Вскоре японские войска капитулировали. В 1942 г. Австралия ввела в Папуа и Новой Гвинее военное управление. В 1945 г. власть перешла в руки гражданской администрации.



Под давлением мировой общественности постепенно встал вопрос о судьбе колоний. Организация Объединенных Наций призвала колониальные страны готовить подвластные им народы к независимости. В 1946 г. премьер-министр Австралии, явно под давлением ООН, заявил: «Мы признаем и с радостью принимаем главную обязанность, определенную в Уставе ООН — способствовать благосостоянию и прогрессивному развитию коренных жителей Территории Папуа и Новая Гвинея» (159, 116). В 1949 г. было установлено единое управление для Папуа и Новой Гвинеи. Начался постепенный, очень медленный (несмотря на частые визиты миссий ООН и их упреки в адрес колониальной администрации) переход Территории Папуа и Новая Гвинея к независимости, приобщение местных жителей к управлению делами своей страны, хотя бы на низших уровнях. Был образован Законодательный Совет, в котором было мало представителей от коренного населения и много от европейцев (хотя последних в ПНГ в 100 раз меньше, чем туземцев). Стали возникать политические партии, в том числе Пангу Пати (партия ПНГ). В 1964 г. была избрана Палата Ассамблеи с очень ограниченными полномочиями. В 1968 г. — новые выборы в эту Палату, затем — в 1972 г. Начали создаваться районные органы управления. Но власть продолжала оставаться в руках колониальной администрации с губернатором во главе.

В 1973 г. в ПНГ было введено самоуправление. В 1975 г. Палата Ассамблеи провозгласила Папуа и Новую Гвинею независимым государством. 15 сентября 1975 г. в Порт-Морсби на центральном стадионе был спущен государственный флаг Австралии, а на другой день в Ваигани, административном центре столицы, взвился черно-красный флаг Папуа и Новой Гвинеи с изображением райской птицы и пяти звезд Южного Креста. Сразу же возник вопрос о названии страны. Прежнее название — «Территория Папуа и Новая Гвинея» — явно устарело. Во-первых, теперь это не Территория (австралийская), а независимое государство. Во-вторых, Папуа — это часть о. Новая Гвинея, и нет смысла говорить о ней в названии дважды. В-третьих, в названии желательно упомянуть и другие острова — Новую Британию, Новую Ирландию, северные Соломоновы о-ва. Палата Ассамблеи долго обсуждала этот вопрос, рассмотрела много предложенных новых названий, но решила ничего не менять, только изъять слово «Территория» и союз «и», чтобы тем самым подчеркнуть единство страны. Так появилось название нового независимого государства — Папуа Новая Гвинея.

---

## К ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

**П**ервые европейцы, побывавшие на островах Океании, обычно рисовали океанийцев самыми черными красками: «дикари», «людоеды» и т. п. Так продолжалось и в XVIII в., и в XIX. Миссионеры с 1790-х гг., пишет гавайский этнограф Экари О'Коннор, изображали туземную жизнь в самом неприглядном свете, чтобы оправдать свою деятельность по прозелитации (556, 64). Когда появлялась книга, в которой океанийцы выглядели такими, какими они были на самом деле, на эту книгу обрушивался ураган критики, «равный силе тропического урагана» (там же, 63). Люди, привыкшие к образам «дикарей» и «людоедов», просто не верили, что в Океании живут такие же люди, как и они. Так было, например, с книгой Г. Мелвилла «Тайпи», вышедшей в свет в 1846 г. Так же было и с книгой Р. Л. Стивенсона «В Южных морях». Книга вышла в свет после смерти автора и была встречена с недоверием и неодобрением (там же).

Потребность в более объективных сведениях об океанийцах, в том числе о папуасах и меланезийцах, стала особо ощутимой накануне колонизации Океании и других регионов земной периферии. Одно за другим стали возникать этнографические научные общества. В 1839 г. появилось Парижское общество этнологии, через 20 лет разделившееся на Общество антропологии и Общество этнологии. В 1842 г. возникло Американское этнологическое общество. В 1843 г. в Англии было создано Этнологическое общество, через 20 лет — Антропологическое общество; в 1871 г. оба они слились, образовав Антропологический институт. В Германии в 1869 г. возникло Общество антропологии, этнологии и доистории, в том же году оно стало выпускать журнал «Zeitschrift für Ethnologie».

Таким образом, этнография как наука сложилась в колониальный период. Общая позиция этнографов — у колонизируемых народов («первобытных») все не так, как у нас, цивилизованных, у них все наоборот. У нас главное — где человек живет (территория), у них — родственные связи (родство), притом особые — у каждого человека много «отцов» и много «матерей». У нас — многогамная семья, у них — групповой брак (отсюда и характер их родства). У нас происхождение ведется по отцовской линии, у них при групповом браке отец неизвестен, поэтому человек ведет свое происхождение по материнской линии (мать известна — она его родила).

Была и другая тенденция, правда, в рамках той же позиции (у них — все наоборот): у нас — плохо, у них — хорошо. У нас — классовое общество, эксплуатация человека человеком, деление на богатых и бедных, полноправных и неполноправных; у них — доклассовое общество, нет эксплуатации человека человеком, нет материального и социального неравенства. Наша задача по этой концепции состоит в том, чтобы возродить свободу, равенство и братство древних родов. В какой-то мере эта концепция напоминает христианскую версию о жизни первых людей в раю. Недаром президент СССР, прибыв в Израиль в 1982 г., заявил: «Я — последний коммунист, который воздал дань уважения первому коммунисту Иисусу Христу» (Аргументы и факты. 1982. № 22—23).

В этнографических источниках характер многих сведений зависит не только от объективной реальности, о которой идет речь, но и от личности автора, который эту речь ведет. Подчас трудно решить, то ли этнограф описывает реальную действительность, то ли он накладывает на реальную действительность свою концепцию и в соответствии с нею отбирает факты и трактует их. Приведем пример наложения субъективной концепции на объективную реальность. Б. Малиновский на Тробриандских островах вел дневник, в котором однажды записал: «По дороге сюда я думал о том, что я здесь буду делать. Надо собрать много фактов. У меня есть общая идея о жизни тробриандцев, некоторое знание их языка, и если я как-то документирую все это, то я буду иметь ценный материал» (494, 227). Сходных высказываний в дневнике Б. Малиновского не одно, а несколько (там же, 229, 278, 291). Он правильно поступает, не скрывая наличия у него особой концепции. Все дело в том, в какой мере отражает эта концепция реальную действительность, а в какой мере искажает ее. Один из результатов концепции Б. Малиновского, его функционализма — трактовка им тробриандской системы обрядового обмена («кула»), где факты и домыслы так слиты и перемешаны, что их очень трудно отделить одни от других.

Другие этнографы ставили перед собой практическую задачу — оказать помощь колониальной администрации. М. Мид, характеризуя подобные установки, считает, что, по мнению этих

учсных, папуасы и меланезийцы были людьми, поведение которых непрогнозируемо и неуправляемо; вместе с тем ими надо было управлять, командовать, как-то их цивилизовать. Здесь налицо та же позиция: у нас — так, у них — наоборот. Колониальные чиновники и вообще европейцы умеют управлять, они — не умеют. Этнографы, особенно так называемые «правительственные этнографы», состоящие в штате колониальной администрации, пытались на практике реализовать эту концепцию, отыскивая в традиционных культурах такие институты и обычаи, одни из которых колониальная администрация могла использовать в своих целях, другие — искоренить, запретить. Губернатор колонии Папуа Д. Мэррей не мог понять туземную систему управления: нет вождей, нет судов, нет мер принуждения — и все же люди живут мирно. «Правительственный этнограф» Ф. Уильямс подсказал ему: они строят свою систему управления на основе колдовства. Д. Мэррей в предисловии к книге Ф. Уильямса «Общество орокаива» пишет, что не может строить свое управление на такой базе, как колдовство. Практический администратор, пишет он, вынужден считать эту проблему нерешенной (738, XXIII). Здесь даже неэтнографу было ясно, что в концепции Ф. Уильямса реальная действительность слишком искажена.

Можно понять П. Лоуренса, весьма отрицательно относящегося к подобного рода концепциям: «Я не хочу сказать, — пишет он, — что каждый раз, когда я слышу слово „теория“, я хватаюсь за свой револьвер» (448, 221). Видимо, не каждый раз, но иногда ему приходилось, образно говоря, это делать. И напрасно: каждый автор вправе излагать факты в свете своей концепции. В крайнем случае, если концепция уж очень не нравится, можно отложить эту книгу в сторону, или дать на нее отрицательную рецензию, или даже сжечь ее. «Я рекомендую, — пишет, например, об одной книге об аборигенах Австралии Б. Кэмпбелл, — эту книгу сжечь» (202, 16).

Новую Гвинею называют «островом языковых джунглей». Жителей здесь не так уж много — около 3 млн чел., но говорят они на 500 разных языках. В среднем на каждом из этих языков говорит 6 тыс. чел. (в прибрежных районах — больше, в горных — меньше). Языковая раздробленность, плохие дороги, тяжелые климатические условия сильно затрудняли полевую работу этнографов. Многие из них, в том числе Н. Н. Миклухо-Маклай, часто болели тропической лихорадкой. «Правительственный этнограф» Ф. Уильямс погиб в горах в авиационной катастрофе. Надо отдать должное этнографам — они мужественно преодолевали трудности. Ими собран большой и ценный фактический материал по многим племенам. Ниже мы помещаем табл. 1, в которой за названиями племен следуют фамилии работавших среди них этнографов, а затем — номера, под которыми их труды помещены в конце данной книги (см. Литературу). Многие племена

еще не изучены. Впереди большая работа, в том числе и для «этнографов-инсайдеров», то есть для этнографов-папуасов и этнографов-меланезийцев, которых пока еще очень мало, но число их растет.

Таблица 1

Название племени	Имена этнографов	Номера трудов
1	2	3
Абелям	Каберри	408—410
	Леа	450
	Скаглион	629
Арапеш	Мид	63, 504—509
	Форчун	308
Асмаг	Конрад и Биакан	421
Банаро	Турнвальд	694—695
Бена-Бена	Лангнесс	429—433
Били-Били	Демпвольф	253—254
Бонгу	Миклухо-Маклай	64, 521
	Финш	296—297
	Ханке	352
	Бодрого	165
	Мораута	528—531
	Варгуас	707
	Галтон	315—316
	Шмитц	639
Буанг	Джирард	322—323
	Ауфингер	124
Букауа	Ленер	457
Бусама	Хогбин	379
Вабат	Элькин	267
Ванимо	Томас	693
Ваугла	Нильс	547
Вогео	Хогбин	372—375
Вола	Силитое	653—655
Гадсуп	Ду Тойт	260—262
	Лейнингер	458
	Ватсон	722

Таблица 1 (продолжение)

1	2	3
Гариа	Лоуренс	438—449
Гахуку-гама	Рид	586—590
Генде	Ауфенангер, Хольткер	123
Гогодара	Лайонс	485
	Веймут	733
Дани	Хейдер	362
	О'Брайен, Плоэг	553
Дариби	Вагнер	713—714
Джате	Берндт П., Берндт Р. М.	151
	Берндт Р. М.	152
Добу	Форчун	306
Ипили	Меггит	512
Кайяка	Балмер	189—191
Калнаи	Коунтс Д. Е., Коунтс Д. Р.	230
	Коунтс Д. Е.	231
	Коунтс Д. Е., Коунтс Д. Р.	232
	Коунтс Д.	233
Камано	Берндт П., Берндт Р. М.	151
	Берндт Р. М.	152
Капауку	Посписил	574—576
Квома	Уильямсон	744
	Рид, Уайтинг	595
	Уайтинг, Рид	735
	Уайтинг	736
Кева	Джозефайлс	405
	Франклин	312
Кевери	Уильямс	743
Киваи	Чалмерс Дж.	207—211
	Ландтман	426
Койари	Лавс	436
Кума	Рэй	592
Куман	Нильс	549—550

Таблица 1 (продолжение)

1	2	3
Куругу	Нильс	547
Кутубу	Уильямс	742
Лакалаи	Чоунинг, Гуденоф	218
	Гуденоф	334
Мае	Гуденоф	333
	Макартур	497
Маилу	Малиновский	489—494
Манам	Веджвуд	725—728
Манус	Мид	63
	Форчун	307
Маринг	Хеали	360
	Хелблинг	363
	Ловман-Вайда	478
	Раппапорт	583
Маринд-аним	Вирц	747
Матупит	Эпштейн А. Л.	274—277
	Эпштейн Т. С.	278
Мбовамб	Брандеви	167
	Вицедом, Тышнер	709
Мейбрат	Элмберг	271
Менди	Райен	613—615
Мехео	Бельшоу	144—147
Мелпа	Джозефайдс	404
Миньи	Рэй	593
Моту	Гровс М.	342
	Гровс В. С.	343—345
	Турнер	703
Мугил	Каспрус	413
	Лавс	436
Насиои	Оган	554
Нгаравапум	Рид	588
Ниссан	Нахман	537

Таблица 1 (продолжение)

1	2	3
Пор	Шмидт	637
Пьяура	Вассман	716
Орокаива	Крокомб	238—243
	Рэй	591
	Уильямс	738
Ороколо	Кики	43
	Уильямс	738
Пареваво	Кики	43
Пасум	Шмитц	641
Пулари	Уильямс	737, 740
Само	Шоу	651
Сепик	Гаррисон	353—354
Сиане	Солсбери	620—624
Синасина	Хатанака	356—357
Сиуаи	Оливер	557
Таирора	Ватсон	723
Танга	Белл	141—143
Тангу	Бэрридж	193—200
Телефомин	Крейг	235
Толаи	Данкс	246
	Дин	250
	Тревитт	699
Тор	Остервал	559—560
Тробриандцы	Вейнер А. Б.	729
	Аустен	126—127
	Мид	63, 507
	Малиновский	489—494
	Монтегю	526
	Ватсон	718
	Поуэлл	579
Фои	Вейнер Дж. Ф.	730
Форе	Глассе	328—329



Таблица 1 (окончание)

1	2	3
Форе	Берндт П., Берндт Р. М.	151
	Линденбаум	465—466
Хули	Глассе	326—327
Чамбри	Эррингтон, Гевертц	280—282
	Гевертц	320
Чимбу	Браун, Брукфилд	176, 181
	Браун	177—180, 182—184
	Росси	609
	Стэндиш	662
Элема	Хогбин	386
	Макинтош	500
Энга	Меггит	511, 513, 515—517
	Фостер	310
	Бус	201
	Гордон	338
	Бэрнс	131
Ятмул	Батесон	134—135
	Станек	663

Среди многочисленных ученых, исследовавших культуру племен Новой Гвинеи и Меланезии, следует особо отметить заслуги нашего выдающегося соотечественника Н. Н. Миклухо-Маклая. В 1871 г. он прибыл к папуасам племени бонгу (северо-восточное побережье Новой Гвинеи) и был среди них первым европейцем. До него здесь никого из «белых» не было — ни миссионеров, ни тредеров, ни плантаторов, ни даже беглых моряков. Таким образом, он мог изучать традиционную, самобытную культуру бонгуанцев в ее незатронутом еще внешними влияниями состоянии. Для этнографа это очень редкое счастье, и ученый это понимал. «На мою долю, — писал он в 1873 г., — выпало редкое счастье наблюдать такой народ, который все еще жил отрезанным от общения с другими народностями и притом на той стадии цивилизации, когда все орудия и оружие изготовляются из камня, кости и дерева» (64, т. 3, ч. 1, 52). Когда он прибыл к бонгуанцам через четыре года (в 1876 г.), картина была уже иной — у них были железные ножи и топоры, в том числе и те, которые он сам им подарил в 1871—1872 гг. Говоря об их резьбе по дереву, Мик-

духо-Маклай отмечает, что «теперь, когда и у папуасов имеются железные ножи и топоры, наступает... новая эра в их искусстве... Я рад, что у меня, — добавляет он, — сохраняются точные копии с первых опытов изобразительного искусства у народа, жившего еще в 1871 г. в каменном веке» (там же, 96). Сохраняют свою ценность и его описания других сторон культуры и быта папуасов.

В ходе своих исследований этнографы занимались сбором этнографических коллекций. Во многих музеях мира хранятся сейчас предметы культуры и быта папуасского и меланезийского каменного века. Это большая заслуга этнографов, они спасли многое из того, что без их усилий было бы обречено на исчезновение. Австралийский этнограф Б. Крейг приводит следующие данные (см. табл. 2) о меланезийских коллекциях, хранящихся в музеях Австралии, Новой Зеландии, Англии, Канады и США (234, 53).

Таблица 2

**Меланезийские коллекции в музеях Австралии,  
Новой Зеландии, Англии, Канады и США**

Музей	Коллекции, кол-во предметов		
	ПНГ и острова Торресова пролива	Остальная Меланезия	Всего по Меланезии
1	2	3	4
Смитсоновский институт (Вашингтон, США)	2648	1892	4540
Университет Квинсленда (Брисбен, Австралия)	3697	910	4607
Музей антропологии (Беркли, США)	3966	664	4630
Университет Пенсильвании (Филадельфия, США)	3690	203	5721
Музей Бишопа (Гонолулу, Гавайи)	2418	4037	6455
Национальный музей (Велингтон, Новая Зеландия)	2935	3826	6761
Музей Пибоди (Кембридж, США)	4846	2014	6860
Музей Салема (Массачусетс, США)	3488	3419	6907
Институт анатомии (Канберра, Австралия)	5206	5100	10 306

Таблица 2 (продолжение)

1	2	3	4
Музей Питта-Риверса (Оксфорд, Англия)	7 271	3 575	10 846
Музей Отаго (Отаго, Новая Зеландия)	2 984	8 952	11 936
Южноавстралийский музей (Аделаида, Австралия)	9 067	3 134	12 201
Национальный музей Викторин (Мельбурн, Австралия)	8 469	4 957	13 426
Оклендский институт и музей (Окленд, Новая Зеландия)	8 136	7 220	15 356
Музей археологии и антропологии (Кембридж, Англия)	9 146	8 534	17 680
Музей Человека (Лондон, Англия)	11 502	6 559	18 061
Американский музей естественной истории (Нью-Йорк, США)	12 442	5 814	18 256
Квинслендский музей (Брисбен, Австралия)	15 165	3 526	18 691
Полевой музей естественной истории (Чикаго, США)	21 653	12 756	34 409
Австралийский музей (Сидней, Австралия)	27 394	8 740	36 134
Всего предметов	191 315	117 038	308 353

Кроме музеев Австралии, Новой Зеландии, Англии, Канады и США меланезийские коллекции есть в музеях Германии, Голландии, Венгрии и других стран. Есть они и в России. Так, в Кунсткамере (Санкт-Петербург) хранится меланезийская этнографическая коллекция из 500 предметов, собранных одним только Н. Н. Миклухо-Маклаем на Берегу Маклая (около 200 предметов), на южном берегу Новой Гвинеи и на о-вах Адмиралтейства. Она опубликована в 5-м томе Собрания его сочинений.

Чем больше выходило в свет научных трудов и собиралось коллекций, тем яснее становилась необходимость дальнейших этнографических исследований данного региона. На 6-м Международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Париж, 1960 г.) было принято решение: «Необходимо собрать все данные, какие только возможно, о тех немногих первобытных народах, которые еще ведут свой древний образ жизни... Возможность для таких изучений еще существует сейчас на Новой Гви-

ние... Надо принять все меры, чтобы еще шире развернуть полевые исследования в этом регионе... Необходимо создать Международный институт по полевым этнографическим исследованиям на Новой Гвинее» (369, 439). Аналогичное решение было принято на 10-м Тихоокеанском конгрессе (Гавайи, 1961 г.).

Сейчас в изучение традиционной культуры своих народов активно включаются этнографы-океанийцы, в том числе этнографы-папуановгвинейцы. Л. Мораута, выпускница Папуановгвинейского университета, отмечает: «Папуановгвинейская этнография уже делает свои первые шаги» (527, 562). Делать эти первые шаги ей приходится в сложных условиях, часто критикуя зарубежных этнографов за то, что те плохо знают предмет, о котором пишут. Б. Минол, например, упрекает Маргарет Мид в плохом знании жителей о Манус, которых она исследовала. Книгу Б. Малиновского «Сексуальная жизнь дикарей» этнографы-океанийцы характеризуют как клеветническую. Она вызывает у них эмоции, похожие на желание научно отомстить. Один из выпускников Папуановгвинейского университета заявил, что он намерен изучать сексуальную жизнь экспатриантов (так в ПНГ называют пришлое «белое» население).

Папуановгвинейцам есть за что упрекнуть этнографов, приезжавших к ним из разных стран и затем выпускавших в свет научные труды, полные оскорбительных измышлений о местных жителях. Так, для Ф. Уильямса папуас племени орокаива — это «воинственный и примитивный дикарь» (738, 149). Мало того, что «дикарь», так еще и «примитивный». Тела убитых, фантазирует он, входили в плату за невесту в качестве ее составной части, хотя тут же признает, что доказательств этого у него нет (там же, 170). От него не отстают в этом отношении М. Мид. Главное для жителей о. Манус до прихода «белых», утверждает она, это — война и похищение девушек (506, 151). Р. Ловетт, со слов миссионера Д. Чалмерса, пишет о папуасах Новой Гвинеи: «Люди здесь — ужасные людоеды. Самые ценные их украшения — это человеческие челюсти и другие кости, а иногда — куски человеческого мяса, свисающие с их рук» (475, 165—166). Жители Н. Британии и Н. Ирландии, по словам Г. Шнее, — «это хищные звери, которые либо убегают от себе подобных, либо сами охотятся на них» (644, 46) и т. п.

Общую позицию папуасов и меланезийцев, а также всех океанийцев в целом хорошо выразила гавайский этнограф Хаунани-Кей Траск. Она призывает не идеализировать свое прошлое, но и не искажать его в худшую сторону. Полемизируя с Р. Киссингом, который, по ее мнению, «ничего не знает о гавайцах», она приглашает его в Центр Гавайских Штудий, чтобы прослушать там курс о традиционной культуре гавайцев. «Я приглашаю его прослушать этот курс, или какой-либо другой, в этом Центре. Мы, туземцы, можем научить его кое-чему» (358, 161). Что каса-

ется будущего, то Хаунани-Кей Траск предлагает продолжить путь предков. «Гавайцы прочно стоят в настоящем, — пишет она, — устремив взгляд в прошлое. В прошлом они ищут исторические ответы на современные проблемы» (там же, 164).

Интерес к этнографии рассматриваемого региона вызывался часто теми историческими и экономическими изменениями, которые там происходили. После Второй мировой войны всем стало ясно, что в ПНГ предстоят большие перемены — страна идет к самоуправлению и независимости. Однако в правящих кругах Австралии и среди многих этнографов существовало мнение, что это будет очень медленный и длительный процесс. «В 1949 г. я думал, — признает П. Лоуренс, — что путь к самоуправлению займет 100 лет» (446, 266). Он явно преувеличил длину этого пути во времени. Преобладало также мнение, что двигать вперед данный процесс и направлять его будут не местные жители, папуасы и меланезийцы, а «белые» хозяева. Показательна в этом отношении позиция А. П. Элькина. Оценивая положительно одну из книг о жителях новогвинейских деревень, он пишет: «Эту книгу должны читать и перечитывать все депутаты Австралийского парламента, все органы администрации на Территории Папуа Новая Гвинея, все миссионеры, работающие там, все австралийцы, живущие там, и каждый, кто хочет уяснить себе задачи Австралии на этой Территории» (269, 237). Странно, что в числе тех, кто должен читать книгу о жителях новогвинейских деревень, не упомянуты сами жители этих деревень, как будто вопрос об их судьбах касается кого угодно, только не их самих.

В 1963 г. с июня до сентября в ПНГ и в Австралии работала миссия из 10 человек, посланная МБРР (по инициативе ООН). «Коренное население, — отметили члены миссии, — по большей части первобытное. Правда, кое-кто уже втягивается в местную современную (т. е. товарную. — Н. Б.) экономику. А другие только сейчас начинают выходить из каменного века» (633, 1). В городах процесс шел гораздо быстрее. Члены родовых общин приезжали из деревень и здесь создавали клубы и ассоциации со своими взносами, доходами от концертов, со своими денежными фондами. Здесь они уже не члены родовых общин, а «Люди острова Манус», «Ассоциация Сепик» и т. д.

Происходящие в ПНГ события вынуждали колониальную администрацию все в большей мере обращаться за помощью к этнографам. В 1961 г. в Австралийском университете создана группа по изучению коренного населения ПНГ. В 1964 г. в Канберре на 27-м Конгрессе Австрало-Новозеландской ассоциации по развитию науки работал специальный симпозиум по проблемам будущего папуасов и меланезийцев. В работе симпозиума участвовали этнографы, географы, историки, политологи, экономисты. Характерны названия докладов: «Куда мы идем?», «Что следует сохранить?», «От чего надо отказаться?» и т. д. Важные

материалы по этим проблемам опубликованы в сборнике, вышедшем в Порт-Морсби в 1966 г. Ученые, как правило, очень осторожны в оценках происходящих событий и тем более в рекомендациях. «Это не значит, — пишет М. Джолли в указанном сборнике, — что ученые должны молчать, вообще ничего не говорить. Но мы должны, я думаю, сознавать свою ответственность за то, что и по какому случаю мы говорим» (403, 63).

В 1973 г. PNG стала самоуправляющейся страной, а еще через два года — независимым государством. Новый период в истории этнографических исследований ознаменован появлением научных трудов, посвященных изучению современных процессов в экономике и культуре. Главной проблемой для этнографов, отмечает А. Эпштейн, стала проблема перемен в образе жизни (274, 182). Эта проблема заняла важное место и в трудах этнографов-океанийцев, о деятельности которых ранее уже говорилось. Местные этнографы проводят исследования в основном там, где они живут или раньше жили (на дальние экспедиции у правительства нет средств). Они довольно резко и, как правило, справедливо критикуют колониальный режим и труды этнографов-европейцев. Приводится весьма убедительная аргументация в защиту традиционной культуры папуасов и меланезийцев, раздаются призывы к сохранению многих институтов и обычаев. Так, П. Силитое призывает сохранить даже каменные орудия труда, в ряде случаев более пригодные, по его мнению, чем железные. «Каменные орудия, — пишет он, — более эффективны, чем обычно думают» (654, 160). Слышны требования исключить из научного обихода оскорбительно звучащие для папуасов и меланезийцев термины «первобытность», «дикарь» и др. Подвергаются критике концепции, относящие папуасов и меланезийцев к более низкому уровню развития по сравнению с другими народами. Этнографы-европейцы, со своей стороны, стремятся пересмотреть свои прежние взгляды и в ряде случаев воспринимают трактовки местных этнографов. Так, Жан Гиар, например, считает неверным положение о том, будто меланезийцы по уровню развития были ниже полинезийцев. По его мнению, это — миф, отдающий расизмом (346, 143). В общем, в настоящее время происходит переосмысление общинно-родового строя папуасов и меланезийцев, при этом взгляды зарубежных и местных этнографов сближаются и даже смыкаются. Слышатся призывы местных этнографов работать вместе. Зарубежные этнографы, в свою очередь, отмечают, что не видят резких различий между позициями иностранных и туземных этнографов, и призывают к тому же. Они считают ошибочным утверждение, будто европейские этнографы не могут понять меланезийскую культуру.

Среди зарубежных этнографов постепенно возникает осознание того, что обычаи и институты папуасов и меланезийцев, ранее преподносившиеся как проявление «дикости», столь же

правомерны и естественны, как и их собственные. Вот на Н. Ирландию в деревню Лезу прибыла из США этнограф Г. Поудермакер и, увидев местные обычаи, «не испытала культурного шока». Но она испытала этот «культурный шок», когда вернулась в США. «Я нашла, — пишет она, — что обычаи в США весьма странные. Я смотрела на них так, как если бы я была этнографом-меланезийцем. Я изучала погребальные обычаи в дер. Лезу и написала об этом статью. Когда же я была на похоронах одного из членов моей собственной семьи, я, несмотря на свое подавленное состояние, смотрела на похороны как на своеобразный американский погребальный обычай» (578, 344).

К настоящему времени местные этнографы, а вместе с ними и все граждане ПНГ пришли к выводу, что многие институты и обычаи «белых», столь интенсивно внедрявшиеся в жизнь папуасов и меланезийцев в течение всего колониального периода, тоже не лишены положительных сторон. Папуас племени чимбу как-то сказал: «Нам нравилось все, что приносил белый человек» (184, 41). Справедливость требует сказать, что далеко не все, что приносили тредеры, плантаторы, колониальные чиновники, шло на пользу папуасам племени чимбу и нравилось им. Тем более это ощущали жители прибрежных районов. Но колониальная администрация сделала и немало полезного, например, запретила межплеменные войны (под угрозой тюремного заключения) — этот факт говорит в ее пользу. Можно упомянуть и о создании школ, лечебниц и т. д. Следует отметить, что, не будь зарубежных этнографов, работавших в этот период, многое из традиционной культуры папуасов и меланезийцев было бы бесследно утрачено, забыто, а благодаря им оно сохраняется в научных трудах, в собранных этнографических коллекциях и может быть возрождено (например, яркое традиционное искусство) и развито.

---

---

## ЭТНИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ

Термин «племя» употребляется в этнографической науке в двух разных значениях. Во-первых, под племенем подразумевается языковая общность — группа людей, говорящих на одном языке либо на ряде диалектов, допускающих взаимопонимание. Во-вторых, под племенем понимается группа людей, представляющих в дополнение к этому социальную общность, имеющую свои властные структуры (вождя племени, совет племени и т. д.) и свою территорию. Племя, как социальная общность, на территории PNG к моменту появления европейцев еще не сложилось. Таких племен здесь не было. На этот счет между исследователями нет разногласий. «В Меланезии (включая Новую Гвинею. — Н. Б.) нет племен, — утверждает И. Хогбин. — Есть только группы людей, говорящих на одном языке (часто с разными диалектами) и имеющих общую культуру» (376, 252). Есть среди них группы по несколько сот человек, есть по несколько тысяч. Племя сиуаи (о. Бугенвиль) — это, как отмечает Д. Оливер, по своей структуре нечто очень рыхлое. Нет вождя племени, нет четко обозначенной племенной территории. Каждая деревня совершенно независима от других. Жители соседних деревень, отнесенные Д. Оливером к разным племенам (сиуаи, баноно, тереи), двуязычны, некоторые люди знают даже по три языка. Одни деревни сиуаи вместе с деревнями тереи ноюют с другими деревнями сиуаи. По существу, заключает Д. Оливер, единого племени сиуаи нет (558, 14).

На Новой Гвинее, отмечают исследователи, есть племена, но каждое из них — это только языковая общность, допускающая, несмотря на наличие диалектов в ее рамках, взаимопонимание между людьми. Диалекты, пусть разные, но взаимопонимаемые, этнографы толковали как один язык. Там, где люди переставали понимать друг друга, ученые проводили границы языка и тем самым границы племени. Всего таким образом они выделили на Новой Гвинее, как уже говорилось, около 500 племен. Остров Новая Гвинея был назван ими «островом языковых джунг-



лей». Действительно, языковая дробность здесь очень велика. Почти в каждой деревне, отмечал Н. Н. Миклухо-Маклай, свой диалект. То же самое подтверждали и другие исследователи. Это — факт объективный. Но выделенные ими 500 языков и племен, а также территориальные границы между племенами — это в конечном счете результат изысканий самих европейцев. Будь это миссионер, плантатор, этнограф, колониальный чиновник, он выбирает одну из деревень в качестве основной базы своей деятельности. Здесь для него построена хижина (для колониального чиновника, бывавшего здесь не часто, — рестхаус). Там он живет, работает, изучает язык, ищет себе помощников, знающих один из европейских языков. Со своими помощниками, служащими ему переводчиками, он посещает соседние с основной его базой деревни. Чем ближе деревня к основной базе, тем лучше его помощники понимают диалект ее жителей; чем дальше, тем это для них труднее. Диалекты от деревни к деревне меняются. Чем дальше от основной базы, тем все больше различий между диалектом ее жителей и жителей более отдаленной деревни. Наконец, взаимопонимание кончается. Помощники совсем не понимают диалект жителей дальней деревни. Это — другой язык, говорят они европейцу, в нашей деревне — один язык, а это совсем другой язык, мы не понимаем тех, кто здесь живет, а они не понимают нас. Европейец проводит здесь границу между двумя языками. То же самое он делает, идя в другом от основной базы направлении, потом — в третьем, в четвертом, а затем отмечает на карте территорию, где все жители, по его мнению, говорят на одном языке и окружены со всех сторон людьми, говорящими на других языках.

Так появились 500 языков и тем самым 500 племен. Территория каждого племени, как правило, представляла собой окружность, а та деревня (основная база), от которой велся отсчет, находилась в самом центре. Границы племени оказались всюду на одном и том же расстоянии от центра, а именно — на расстоянии радиуса языковой общности. В ряде случаев в отчетах исследователей фигурируют эти термины — «центр» и «радиус». Если деревня находилась на берегу моря или у горного хребта, то территория племени представляла собой половину окружности. Решающую роль в каждом случае играл выбор европейцем той или иной деревни в качестве своей основной базы. Достаточно было ему выбрать деревню, как она становилась центром, и от нее на определенном расстоянии были проведены границы племени. Выбери он другую деревню, границы племени были бы совершенно другими. Дело в том, что диалекты всех соседних деревень очень близки, и там, где для одной деревни зона языкового общения кончается, для другой деревни она только еще начинается. Покажем это на примере, допустив условно, что диалекты сосед-

них деревень различаются между собой (по словарному составу) в среднем на 20 %.

Точка отсчета (основная база европейца) — деревня № 1. Между соседними деревнями различие в диалектах по словарному составу — 20 %. Идем от основной базы (деревни № 1) на север, восток, юг и запад. Между деревнями № 1 и № 2 (в любом направлении) различие в диалектах — 20 %. Между деревнями № 2 и № 3 — тоже 20 %, значит, между деревнями № 1 и № 3 различие в диалектах — 40 %. Между деревнями № 3 и № 4 — тоже 20 %, значит, между деревнями № 1 и № 4 различие в диалектах — 60 %. Здесь зона языкового общения для деревни № 1 кончается, но для деревни № 2 продолжается, то же самое — для деревни № 3, а для деревни № 4 она, наоборот, только еще начинается. Ведь между диалектами соседних деревень, и это реальный факт, нет резких различий. Но границы европейцем уже проведены, появилось племя с центром в деревне № 1, и появилось оно притом не только на географической карте, но и в картотеке колониальной администрации. Исходя из данных об этом племени, колониальные чиновники проводят свою политику — в рамках этого племени определяют численность населения, собирают подушный налог, мобилизуют местных жителей на работу, создают школу для детей, причем диалект деревни № 1 становится языком обучения в этой школе. Начинается новый этнический процесс, формируется постепенно замкнутая зона языкового общения, появляется племя с особой четко отграниченной территорией, с особым языком.

Наша задача — рассмотреть поближе эти племена. П. Лоуренс обозначил на карте, недалеко от племени бонгу, племя гариа (14 деревень, 2500 чел.). У этого племени, отмечает П. Лоуренс, общая территория, общий язык, одни и те же верования. Люди этого племени никогда не собираются вместе, не объединяются в войне против соседей, не имеют общего вождя. Более того — те, кто живет на окраине племенной территории, столь же тесно связаны с людьми других племен, как и с людьми своего. Люди гариа, с точки зрения тех, кто живет в центре, — замкнутая зона языкового взаимопонимания. А с точки зрения тех, кто живет на окраине (в частности, в деревне Тотоба), ситуация выглядит иначе — в их зону языкового взаимопонимания, наряду с людьми гариа, входит также население деревни соседнего племени гирава (445, 75). Итак, у каждой деревни — свой «политический» регион. Деревня к тому же входит в другие политические регионы (все зависит от того, от какой деревни считать, то есть от точки отсчета). Дело, однако, обстоит еще сложнее, если в качестве точки отсчета взять не деревню, а кого-либо из ее жителей. У каждого жителя, отмечает П. Лоуренс, свой круг общения и даже несколько кругов общения, налегающих один на другой. Некоторые из кругов общения выходят даже за пределы племени гариа. В них

включены «лесные братья» (те, чьи огороды рядом), обменные партнеры и т. д. (там же). Дело в том, что каждая деревня в любом племени — самостоятельная во многих отношениях структура. «Самая большая локальная группа, — пишут Я. Хогбин и К. Веджвуд, — которую можно рассматривать как сколько-нибудь постоянную политическую общность, — это то, что обычно называют деревней» (382, 253).

У деревни есть своя определенная территория, четко отграниченная от территорий соседних деревень, и жители деревни владеют своей землей («наша земля»). У них есть свои лидеры («большие люди»), свой дом собраний (мужской дом). Они самостоятельно решают свои общинные дела, справляют празднества, исполняют обряды, улаживают конфликты и т. д. Каждая деревня это своего рода центр, а соседние с нею деревни — ее зона взаимного общения, зона ее влияния. «Много ли, — пишет В. П. Николаев, — найдется в мире таких стран, как Папуа Новая Гвинея, где жители двух соседних деревень говорят на разных языках?» (73, 2). В ПНГ насчитывается менее 0,1 % от численности населения земного шара и более 10 % от общего количества имеющих на земном шаре языков. С другой стороны, жители соседних деревень свободно общаются друг с другом, не нуждаясь в переводчике; между их языками (точнее — диалектами) нет таких различий, которые затрудняли бы взаимное общение. И так обстоит дело почти всюду, трудно обнаружить где-либо резкие границы между диалектами соседних деревень. М. Кригер отмечает, например, что на Новой Гвинее нет резких границ между языками: «Папуасские языки, — пишет он, — незаметно переходят один в другой» (424, 141). П. Вирц сравнивал это состояние незаметных переходов от диалекта одной деревни к диалекту соседней с непрерывной цепью, «в которой, — по его словам, — каждое звено обнаруживает небольшое отклонение от обоих соседних» (749, 3). Позднейшие исследования подтвердили этот факт. В горных районах Новой Гвинее границы между языками, отмечает К. Рид, «нигде не являются резкими, обычно наличествует постепенный переход от одного языкового центра к другому» (589, 7). Даже в пределах одной и той же деревни могут быть различные диалекты. На Берегу Маклая каждая деревня состоит из нескольких территориально обособленных групп хижин. «В отдельных частях таких деревень, — пишет В. Семауер, — говорят даже на особых диалектах» (650, 19).

Лингвист А. Кэпелл зафиксировал в данном регионе около 300 языков (более или менее изученных), нанес их названия (в большинстве случаев данные европейцами) на географическую карту, но не везде провел границы между языками. А там, где он это сделал, границы носят очень условный характер (203). В самом деле, как отделить соседние группы людей, говорящих на этих языках, одну от другой? Между ними нет ни больших рас-

стояний, часто нет никаких природных барьеров, их языки незаметно переходят один в другой. В дистрикте Горока, например, около 20 тыс. папуасов. К. Рид подразделил их на несколько этнических групп, но сам же отметил, что между ними невозможно провести границ — языки соседних деревень всюду очень близки и допускают взаимопонимание (589, 35).

Н. Н. Миклухо-Маклай почти три года жил на берегу залива Астролябии близ деревни Бонгу, говорил на языке ее жителей. Здесь была база его полевой исследовательской работы, его языковой центр. В соседних деревнях Горенду и Гумбу, пишет он, тоже говорят на языке бонгу, но тут же добавляет, что в диалекте каждой из деревень есть свои особенности. В деревне Колику, расположенной недалеко от Бонгу, он тоже, хотя и с трудностями, общался с ее жителями. Но вот он идет в соседнюю с Колику деревню Мале и, учитывая цепную связь языков, берет с собой человека из деревни Колику. Он задает вопрос на языке бонгу — его понимает человек из деревни Колику; тот переводит этот вопрос с языка бонгу на язык колику — его понимает житель деревни Мале. Ответы идут в обратном направлении по цепи из трех соседних звеньев: мале — колику — бонгу. Затем Н. Н. Миклухо-Маклай вместе с жителем деревни Колику идет еще дальше, в деревню Кадда. На этот раз он берет с собой и жителя деревни Мале. Цепь увеличивается еще на одно звено: бонгу — колику — мале — кадда и обратно: кадда — мале — колику — бонгу. «Во время моих экскурсий, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — если они длились больше одного дня, мне требовалось два или даже три переводчика, которые должны были переводить один другому вопросы и ответы» (64, т. 3, ч. 1, 92).

Своеобразная, непривычная для нас ситуация. Вроде бы есть граница между Бонгу и Кадда — и по территории, и по языку деревни расположены не рядом, а сравнительно далеко друг от друга, что, казалось бы, является дополнительным аргументом в пользу того, чтобы провести между ними пограничную черту. Однако сделать это невозможно. Бонгу и Кадда — два крайних звена, но одной цепи; между ними есть промежуточные звенья, причем переход от каждого звена к соседнему с той и с другой стороны почти незаметен. Налицо цепная связь диалектов, и она не позволяет провести границу между двумя крайними звеньями. Ту же картину цепной связи языков зафиксировал в другом районе Новой Гвинеи У. Бивер, применявший тот же метод общения. «Бывает, — пишет он, — что одного переводчика недостаточно, и вы должны передать то, что хотите сказать, через двух переводчиков, трех и даже четырех» (138, 38). Н. Н. Миклухо-Маклай посещал горные деревни. Он приходит (на ходьбу ушло 10 ч) в деревню Энглам-мана («мана» — гора) и остается здесь на ночь. На следующее утро идет в деревню Сегуана-мана. Опять дальняя трудная дорога, и ему тоже пришлось заночевать. Затем — дерев-

ня Самбуль-мана. В этих трех деревнях никто не понимал языка бонгу. Миклухо-Маклай составил словари, по которым видно, что лишь половина лексики в языках данных деревень примерно одна и та же. Видимо, жители каждой из этих трех деревень плохо понимали язык двух других (64, т. 3, ч. 1, 183—184).

Что такое племя абелям, если взять его как целое? По мнению Ф. Каберри, это нечто совершенно неопределенное, где трудно выделить зоны дружественных и зоны враждебных отношений. Надо взять отдельную деревню, предлагает она, и рассматривать ее как центр. В радиусе двух-трех миль от нее во все стороны — это друзья, в радиусе трех-пяти миль — враги. Далее — нейтралы. Любая деревня, продолжает Ф. Каберри, это центр системы политических отношений (взаимные обмены, совместные празднества и обряды, взаимная помощь). Но это система только для данной деревни, взятой в качестве центра, и никакой другой (408). Такие группы населения этнографы, как правило, называют термином «племя». Но, чувствуя, видимо, что этот термин в данном случае не вполне подходит, некоторые исследователи придумывают другие названия. Так, Л. Ланггесс утверждает, что корофеигу (в группе бена-бена) — это племя, и тут же добавляет: вероятно, это то же самое, что Берндт называет дистриктом, Ньюмэн — фратрией, Рид — подплеменем, Ватсон — локальной группой, Глассе — клановым поселком, администрация — кланом (433, 63). П. Лоуренс, говоря о племени гариа, вводит в науку еще один термин — «политический регион». Но, предупреждает он, этот политический регион не имеет четких границ. Определить его территорию можно только в том случае, если взять одну из деревень в качестве центра. Чем ближе к центру, тем связи теснее, чем дальше от этой деревни, тем они слабее. «Однако, — пишет П. Лоуренс, — эти регионы не имеют абсолютных границ и могут быть определены только со ссылкой на центральные пункты, регионы пересекаются и налегают один на другой. Таким образом, жители какой-либо деревни могут быть отнесены одновременно к несколькими политическим регионам» (445, 76). Так, пограничная деревня Тотоба, добавляет он, входит сразу в два политических региона — гариа и гирава.

Р. Берндт вместо терминов «политическая система» (Ф. Каберри), «политический регион» (П. Лоуренс) употребляет термин «лингвистическая группа». Он выделяет четыре лингвистические группы: камано, джате, усуруфа (утурупа), форе. В группе камано насчитывалось 12 тыс. чел., в группе джате — 20 тыс., в группе усуруфа — 900 чел., в группе форе — 10 тыс. чел. Каждая группа поделена Р. Берндтом на дистрикты, в камано их 67, в джате — 86, в усуруфа — 6, в форе — 36. В каждом дистрикте — несколько деревень, всего в них от 200 до 600 чел. Внутри дистриктов, а тем более лингвистических групп нет единства. Нередко люди теснее связаны с жителями соседних дистриктов, говорящими на другом

шке, и враждуют со своими. В пограничных деревнях — двуязычие. «Лингвистические факторы, — отмечает Р. Берндт, — не столь важны, когда речь идет о практических делах в социальной и культурной сферах» (156, 385). Таким образом, все границы лингвистических групп и дистриктов имеют чисто условный характер. База полевой работы Р. Берндта — деревня Маирапа. Отсюда им определена территория племени утурупа. В нем очень тесная языковая близость, территория его небольшая, в ее центре — деревня Маирапа. Затем из той же деревни исследователем намечена более обширная территория. Вокруг утурупа оказались три других племени — камано, джате и форе. В этой более обширной языковой зоне — менее тесная языковая близость, но она все же имеется: языки камано и джате близкородственны между собой и не очень далеки от языка утурупа (148, 113).

Посмотрим, что происходит, когда этнограф в одном регионе имеет не одну, а две базы своей полевой работы, то есть живет то в одной деревне, то неподалеку от нее, в другой. К. Рид в 1950—1952 гг. в дистрикте Горока жил в двух «центрах» и выделил две этнические группы — гахуку и гама (всего около 12 тыс. чел.). Но он не смог отделить их одну от другой (между ними нет резких границ) и говорит о них так, как будто это не две разные группы, а одна; он дает ей двойное название: гахуку-гама. В диалектах и обычаях гахуку и гама, отмечает этнограф, есть небольшие различия. Это он видит, находясь то в одной деревне, то в другой. Для понимания ситуации К. Рид предлагает ввести понятия «языковой центр» и «языковая зона». Он передвигается от одного языкового центра к другому через его языковую зону. Что он при этом отмечает? «Имеет место постепенный переход, — пишет исследователь, — через взаимосвязанные ряды, в которых различные районы более интенсивной совместной жизни (то есть языковые центры гахуку и гама. — Н. Б.) выглядят на карте подобно тени; тень постепенно ослабевает по мере того, как мы отходим от данной точки (от одного языкового центра. — Н. Б.), и затем вновь усиливается по мере того, как мы приближаемся к другой точке (к другому языковому центру. — Н. Б.)» (589, 34). Такова подлинная ситуация, характерная для цепной связи языков. Как в такой ситуации выделять этнические группы, племена? По мнению К. Рида, надо «начать с какой-либо точки». Но он не учитывает того, что при наличии цепной связи языков можно начинать с любой точки, и откуда бы он ни начал, там и будет языковой центр, а «тень» (языковая зона) со всех сторон окружит этот центр. Если этнограф начнет с точки А, «тень» охватит один район, если с точки Б — другой. Если же он начнет сразу с двух точек и эти две деревни расположены недалеко друг от друга, то их «тени» сольются (как это и произошло в случае с гахуку-гама) и получится одна языковая зона, имеющая на карте форму не окружности, а эллипса, потому что границы этой зоны

проведены не из одной точки, а из двух. Трудно даже понять, сколько племен выделил К. Рид — одно (гахуку-гама) или два (гахуку и гама).

К. Рид полагает, что здесь одно племя (гахуку-гама). Почему? Потому что войны ведутся будто бы только внутри этой этнической группы. Война, утверждает он, это основной критерий для определения этнических границ. Можно было бы предположить, что он хотел сказать что-то другое. Но вот его собственные слова: «Начиная с какой-либо точки в центральной части долины и прослеживая все возможные взаимосвязи, являющиеся результатом войн, мы получаем данную общность групп. Как целое группы характеризуются тем фактом, что войны между ними периодически возобновляются, в то время как с группами вне этого региона они маловероятны. Война, таким образом, — заключает он, — не только связывает части этнической группы в единое целое, но и отделяет гахуку-гама как целое от других групп» (589, 41). Никакой другой критерий, полагает К. Рид, не дает возможности определить, где кончается территория одной этнической группы и начинается территория другой. Концепция его слишком парадоксальна (К. Рид и сам считает ее парадоксальной), чтобы ее можно было принимать всерьез. Во-первых, войны не сближают жителей враждующих деревень, не связывают их в единое целое, а, напротив, разобщают, разъединяют. Во-вторых, если бы две базы его полевой работы были не в этих «центрах», «точках», а в других, границы его двойного племени гахуку-гама были бы иными.

Мы вовсе не хотим сказать, что к фактическим данным, собранным К. Ридом в двух «центрах», следует отнестись с осторожностью. Как раз напротив, его материалы заслуживают полного доверия и представляют большую научную ценность. В дистрикте Горока, констатирует он, проживает около 20 тыс. чел. Он полагает, что здесь несколько разных племен, этнических групп, но сам же отмечает, что нет резких переходов от одной социальной или культурной группы к другой. Территориально они тоже не отделены друг от друга. Всю долину Горока, отмечает он, можно рассматривать как один культурный ареал, в который входят не только гахуку-гама, но и джухаджуха, гахана, кабиджуха, асаро, соседние племена группы бена-бена и несколько более мелких групп. Имеются небольшие различия, признает он, главным образом в обрядах, но в целом они недостаточны для того, чтобы отделить группу от группы, так как подобного рода различия имеются даже в пределах одного и того же подплемени (там же, 34). Итак, культурный критерий для выделения разных племен среди 20-тысячного населения дистрикта Горока ничего определенного не дает. Языковой критерий, по мнению К. Рида, тоже не в состоянии служить этническим определителем. Таким образом, для того чтобы понять всю условность выделенных здесь

К. Ридом племен и проведенных им границ между ними, нет необходимости привлекать выводы других этнографов по другим регионам, достаточно привлечь самим же К. Ридом собранные, однозначно истолкованные и ясно изложенные факты.

В самом деле, как провести границы между племенами, если границ нет, если господствует цепная связь языков и культур? Но К. Рид решил во что бы то ни стало такие границы провести. Не исключено, что колониальная администрация послала этнографа в дистрикт Горока для выполнения именно этой задачи. Он ее выполнил — выделил племена, провел границы между ними и даже попытался нарисованную им картину как-то обосновать, аргументировать. Он предложил, наряду с понятиями «языковой центр» и «языковая зона», еще одно понятие — «переходная зона» (там же, 42). На территории переходной зоны, по его мнению, живут люди, понимающие языки и того и другого «языковых центров». Но тут же он признает, что границы между языковыми зонами провести трудно. Определить более или менее точно можно только «центры». Как тогда понимать его слова «если начать с какой-либо точки»? Любая деревня может быть выбрана (так получается) в качестве исходной «точки», «центра». Условность выделенных им племен и границ между ними — это неизбежный результат, заложенный в самом начале исследования. Понятие «переходная зона» неприемлемо еще и потому, что размеры выделенных им племенных территорий очень малы (в среднем 10—12 кв. км). Можно ли группу 2 считать переходной от группы 1 к группе 3, если все три группы примерно одинаковы по численности населения и занимаемой ими территории? Очевидно, нельзя. Здесь не две, а три группы. Но между ними тоже есть переходные ступени, и в пределах каждой из них также имеются постепенные изменения в языке и культуре от деревни к деревне. Исчезает не только переходность от одной группы к другой, но и сами эти группы и границы между ними. Единственное, что остается, — это цепная связь языков и культур.

Посмотрим теперь (чтобы еще раз убедиться в этом), что происходит, когда на одной и той же небольшой территории в трех разных центрах работают три разных исследователя. М. Мид в 1931—1932 гг. жила в деревне Алитоа. Это была база ее полевой работы. Она дала изучаемому ею населению название «арапеш» (на местном языке это слово означает «люди»), охарактеризовала его как племя и провела границы занимаемой им территории. Южная граница этого племени была определена следующим образом. Р. Форчун, муж М. Мид, отправился из деревни Алитоа на юг для сбора этнографических коллекций. В тех деревнях, которые он посетил, говорили на языке, отличном от языка арапеш. Люди арапеш называли своих южных соседей термином «абелям». На языке арапеш это слово означает «чужие люди». Так и назвал их Р. Форчун. В двух пограничных соседних деревнях — Улуп



(племя арапеш) и Гуалип (племя абелям) — «говорят как на языке арапеш, так и на языке абелям»; к северу от них — только на языке арапеш, к югу — только на языке абелям. Вероятно, сходным образом была определена восточная граница племени арапеш (деревня Мовиа). Северная граница прошла по побережью, западная вообще не указана. Деревня Алитоа, база полевой этнографической работы, оказалась, как и следовало ожидать, в центре занимаемой племенем арапеш территории, примерно на равном расстоянии от южной, восточной и северной границ. Нас в дальнейшем будет интересовать только южная граница. «Деревня Улуп, — пишет М. Мид, — расположена на границе между южными деревнями арапеш и северными деревнями абелям» (505, 156).

Надо отдать должное М. Мид — она видела, что в пределах очерченной ею территории племени арапеш культура и язык в разных деревнях не одни и те же. В одной деревне — один язык и одна культура, а в соседней — уже несколько иные. В своей книге она пишет не вообще о культуре арапеш (говорить так, предупреждает она, значило бы допустить неточность), а об одной из нескольких культур арапеш, именно о той, как она видит ее из деревни Алитоа (там же, 151). Однако она думала, что цепная связь культур и языков имеет место только в рамках племени арапеш, а вне его — резкая граница, другой язык, другое племя. Вскоре, однако, оказалось, что это не так. Через пять лет, в 1937 г., в этом районе был создан административный центр, недалеко от деревни Алитоа (где была база М. Мид), в деревне Маприк. Служащие колониального аппарата, работавшие здесь, называли местное население по названию своего центра племенем маприк и провели границы занимаемой им территории. Племя, таким образом, одно и то же, а названия его — разные (арапеш и маприк), и границы не совпадают. По данным М. Мид, южная граница племени арапеш проходит южнее пункта Маприк; по данным колониальной администрации, северная граница племени маприк (а тем самым и южная граница племени арапеш) проходит севернее пункта Маприк. Две племенные территории налегли одна на другую (410, 87).

Ф. Каберри, молодая австралийская исследовательница, решила (по совету М. Мид) изучить культуру племени абелям. Она прибыла сюда в 1939 г. М. Мид, вероятно, рассчитывала на то, что она поселится южнее деревни Улуп. Но та избрала базой своей полевой этнографической работы деревню Калабу, расположенную севернее деревни Улуп, примерно посередине между Алитоа и Маприк. Отсюда Ф. Каберри посетила девятнадцать деревень, расположенных к югу и к западу от Калабу (на север и восток она не ходила, не желая вторгаться на территорию, население которой изучала М. Мид). Она провела южную и западную границы племени абелям, включив в эту языковую зону деревни,

жители которых понимают язык жителей деревни Калабу. На карте получился полукруг — территория племени абелям. Полный круг она не провела — ей пришлось бы вторгнуться на территорию племени арапеш, поселить там людей племени абелям и наступить в противоречие с М. Мид. Тем не менее, хотя окружность у нее не получилась, Ф. Каберри употребляет термины «центр» (центром у нее является деревня Калабу) и «радиус».

Деревня Калабу и административный пункт Маприк у Ф. Каберри оказались на территории племени абелям (а не арапеш, как у М. Мид). Можно высказать предположение, что, если бы Ф. Каберри задала в деревне Калабу вопрос: кто живет там, где, по данным М. Мид, обитает племя арапеш, ей бы ответили: абелям («чужие люди»). Любая деревня, пишет она, выступает как центр. Если из центра провести окружность радиусом в одних местах в 2 мили, в других — в 5 миль, то тем самым будут очерчены границы зоны языкового взаимопонимания (но только для этой деревни). В одних местах в эту зону войдет 8 деревень с общим населением до 2 тыс. чел., в других — 14 деревень с общим населением до 4 тыс. чел. «Любая деревня, — пишет Ф. Каберри, — является таким образом центром системы политических отношений, охватывающей 8—14 соседних деревень с общим населением около 2—4 тысяч» (там же, 63). Притом она добавляет, что эта зона не замкнута. В частности, языковая зона Ямбе—Кунди, по ее данным, включает в себя 11 деревень племени абелям и 3 деревни племени арапеш. По мнению Ф. Каберри, люди племени абелям (всего 120 деревень) ближе по языку друг к другу, чем к племени арапеш (на севере) и к племени ятмул (на юге). Видимо, это надо понимать так, что жители деревни Калабу, входящей в зону Шаму—Кунди, не понимают диалекта деревень Улуп, Милингуена и Квамбигум, поэтому Ф. Каберри и зачислила эти три деревни в другое племя (арапеш), а люди зоны Ямбе—Кунди понимает диалекты этих трех деревень и вряд ли считают их жителей членами другого племени. В пределах зоны языкового взаимопонимания (для данной конкретной центральной деревни) имеются деревни-друзья (те, что к центру ближе) и деревни-нейтралы (те, что от центра дальше), то есть потенциальные друзья в одних случаях, враги — в других.

В начале 1920-х гг. в Северный дистрикт прибыл этнограф Ф. Уильямс. Он был зачислен в штат колониальной администрации, получил титул «правительственного антрополога» и задание выяснить, действительно ли в этом дистрикте обитает только одно племя — орокаива или там много племен. Ф. Уильямс отметил в первую очередь, что границы Северного дистрикта проведены произвольно, без учета этнической ситуации. Северную границу дистрикта, по его мнению, надо было провести еще севернее, а южную — еще южнее. Колониальная администрация не стала менять границы дистрикта — «правительственный антрополог» дол-

жен был выполнить другое задание. Ему поручено было выделить внутри дистрикта этнические подрайоны (субдистрикты) для того, чтобы администрация могла назначить глав подрайонов, проводить перепись населения, собирать подушный налог, вербовать носильщиков для киапов (патрульных офицеров) и т. д. В результате в Северном дистрикте вместо одного племени (орокаива) появилось девять «племен»: аига, бинанделе, васида, джева-будже, дироу, сангара, сауаха, таиндаве, хуниара. Правда, Ф. Уильямс признал, что границы между этими племенами провести трудно. Но это было необходимо колониальной администрации, и он их провел. Исследователь посетил каждое из девяти «племен», долго жил в одной из деревень и оттуда в сопровождении констебля и двух переводчиков совершал экскурсии в другие деревни. Так, в деревне Корисата Ф. Уильямс жил несколько месяцев. Эту деревню он избрал в качестве базы и центра своей полевой этнографической работы. Рабочий день его строился таким образом: 1) поход из центра в другую деревню; 2) несколько часов работы (беседа с информаторами, посещение хижин и т. д.); 3) отдых — в это время он читал детективный роман; 4) еще несколько часов работы; 5) возвращение в центр, в деревню Корисата (738, 6). Так этнограф посетил 15 деревень. Он шел в одну сторону, на север, и прекращал путь, дойдя до той деревни, где его переводчики (из деревни Корисата) переставали понимать язык местных жителей. Проводил здесь северную границу племени. Таким же образом он установил южную, западную и восточную границы этого племени, которое назвал аига. Как и следовало ожидать, деревня Корисата, от которой велся отчет, оказалась географическим центром этого племени. Остановись Ф. Уильямс в другой деревне, и границы, и территория, а возможно, и само название племени аига были бы иными.

По той же причине границы племени васида проведены Ф. Уильямсом таким образом, что географическим центром территории этого племени оказалась деревня Васида. Видимо, он жил в этой «титульной» деревне и отсюда совершал экскурсии во все стороны. Сложнее обстоит дело с племенами дироу, сангара и сауаха. У прежних исследователей (В. Бивер, Э. Чиннери) все они соединены в одно племя — дободура, и в центре территории этого племени, как и следовало ожидать, была «титульная» деревня Дободура (очевидно, в ней и был собран материал об этом племени). Ф. Уильямс разделил племя дободура на три племени — дироу, сангара и сауаха. У него деревня Дободура оказалась в центре территории племени сангара. Кстати, сами себя эти люди не называют «орокаива». И в научных трудах их называют то орокаива, то бинанделе (этот диалект лучше известен), то мамбаре (по названию реки). Ф. Уильямс провел восемь месяцев в районе дельты реки Пурари. Здесь он тоже собирал информацию с помощью переводчиков, знающих кроме своих диалектов англий-

ский язык. В этом районе, известном своими болотами, этнограф обнаружил крупные деревни: Каимари — 1450 чел., Укирави — 1568 чел., Иари — 1735 чел. В результате на карте появились «племена» с такими же названиями (737, 4). В 1926—1927 гг. Ф. Уильямс в течение примерно восьми месяцев вел исследования в районе реки Флай и вновь приезжал сюда на короткое время в 1928, 1930 и 1932 гг. С ним был переводчик из племени орокаива, знавший языки английский, моту и кераки. В результате на карте появились племена кераки (с центром в деревне Курамангу), микуд (с центром в деревне Микуд), вирам (с центром в деревне Гуксби), гамбади (с центром в деревне Туари) и др. По карте видно, что это действительно географические центры (739).

Можно сказать, что Ф. Уильямс — автор не только книг о племенах Северного дистрикта, дельты реки Пулари и бассейна реки Флай, он в немалой мере «автор» и самих этих племен. Этнограф не только изучает, но и влияет, формирует, создает. Результаты исследований «правительственного антрополога» (эти исследования имели прикладной характер) были использованы колониальной администрацией как руководство к практическим действиям. Было положено начало новым этническим процессам, которые хотя и не получили своего завершения, все же привели к образованию более или менее обособленных групп населения в этих районах. Что касается термина «орокаива», то он возник следующим образом. У. Макгрегор, первый губернатор колонии, получившей позднее название Папуа, в 1894 г. совершал ознакомительную поездку по реке Мамбаре. Местные жители встречали его приветствием: «орокаива». После него другие экспатрианты стали употреблять этот термин как пароль, в том числе и там, где этого термина в местных языках не было. Но он благодаря им там появился, более того, опять же благодаря им, приобрел значение этнонима. По словам Ф. Уильямса, термин «орокаива» как название племени «укрепился в этом районе и является более подходящим, чем какой-либо другой... Сомнительно, можно ли найти более подходящий общий термин» (738, 2). Примерно так же на 11-е Базели приветствие «толаи» превратилось в 1930-е гг. в название племени «толаи» (277, 13).

Почти все названия племен, как уже было отмечено, даны миссионерами, тредерами, колониальными чиновниками, этнографами, хотя часто для обозначения племени взяты местные термины. Миссионер Д. Холмс выделил среди обитателей дельты реки Пулари племя намау, что на местном языке означает «глупые». Дело в том, что местные жители прохладно отнеслись к призывам миссионера принять христианскую веру (737, 4). Долгое время этот термин фигурировал в научных трудах и в официальных документах как этноним, но потом был все же заменен термином «пулари».

Население района Мугил, расположенного к северу от Берега Маклая, изучал миссионер А. Каспрус. Он жил на главной миссионерской станции Мугил. В его обязанности входило посещение остальных миссионерских станций, которых в районе Мугил было около двадцати. А. Каспрус выделил девять языковых групп и провел границы между ними. В центре территории каждой группы — одна или две миссионерские станции (место сбора материалов по данной группе). В центре группы сакер — станция Мугил, группы гаромкум — станции Гаромкум и Демир, группы матукар — станция Катур, группы ае — станции Ремпи и Баидета и т. д. Группа эм, одна из девяти групп племени мугил, занимает наибольшую, по сравнению с другими, территорию. А. Каспрус выделил в группе эм девять подгрупп, соответственно числу имеющихся там миссионерских станций. Он так и пишет: «Кажется благоразумным подразделить жителей группы эм в соответствии с имеющимися там миссионерскими школьными центрами. Это ни в коем случае нельзя рассматривать как произвольное деление, так как деревни сгруппировались вокруг той школы, которая им наиболее подходит, хотя иногда она является не самой ближней» (413, 4). Каждая школа находится в центре соответствующей подгруппы. Стоит поставить вопрос: сколько было бы подгрупп в группе эм, если бы на ее территории было не девять, а, скажем, пять или шесть миссионерских школ? Тогда люди группы эм посещали бы пять или шесть школ, и пришлось бы выделить пять или шесть подгрупп, а не девять. В целом у А. Каспруса с племенем мугил получилось примерно то же, что у Ф. Уильямса с орокаива. Разница лишь в том, что у А. Каспруса в центре выделенных им групп и подгрупп — миссионерские станции (он — миссионер), а у Ф. Уильямса — административные пункты (он — правительственный антрополог).

А. Каспрус утверждает, что «это деление ни в коем случае нельзя рассматривать как произвольное», и в какой-то мере он прав. Здесь тоже все зависит от точки отсчета, в данном случае от точки отсчета во времени. Когда было произведено это деление, его трудно было рассматривать иначе, как произвольное. Но с тех пор прошло много лет, в течение которых на этнические процессы оказывали влияние миссионерские школы и ориентирующаяся на эти деления колониальная администрация. После публикации статьи А. Каспруса прошло полвека, и теперь это деление ни в коем случае нельзя рассматривать как произвольное. Возможно, эти языковые группы и подгруппы не успели еще консолидироваться, но они появились и существуют. Д. Райен жил на правительственной станции Менди с июля по ноябрь 1954 г. Он выделил здесь племя, которое назвал «менди» (по названию станции). Территория этого племени с востока и запада ограничена горными хребтами. Северную границу он провел на расстоянии 18 км от станции, южную — на расстоянии 6 км. Почему на юге 6 км?

Потому что персонал станции контролирует территорию радиусом в 6 км вокруг нее. Почему на севере 18 км? Потому что А. Райен жил не только на самой станции, но и в 6—7 км к северу от нее (613, 29).

Так этнографы, миссионеры, колониальные чиновники создавали «племена», в применении к которым сейчас термин «племя» можно употреблять уже без кавычек. А. Каспрус прав — после того как были созданы девять миссионерских станций (без учета подлинной языковой ситуации) и деревни сгруппировались вокруг них, положено было начало, отметим это еще раз, новым этническим процессам, приведшим к появлению и обособлению девяти этнических подгрупп. Прав и правительственный антрополог Ф. Уильямс — после того как колониальная администрация выделила Северный дистрикт и создала на его территории административные пункты, начался новый этнический процесс, приведший к появлению этнической группы орокаива в рамках Северного дистрикта и девяти племен вокруг каждого из административных пунктов. Прав и этнограф Д. Райен — после того как в 1950 г. был создан колониальный поселок Менди, здесь начался новый этнический процесс, и к 1954 г., когда туда прибыл Д. Райен, возможно, уже наметились контуры этнической группы менди, названной по имени поселка, оказавшегося, конечно, в самом центре этой группы. Ведь миссионерская станция — это центр христианизации и школьного обучения жителей окружающих деревень. Колониальный поселок — это центр управления деревнями, расположенными в том регионе, который колониальный чиновник должен взять под свой контроль. В свою очередь, христианизация (особенно если это миссии разных религиозных направлений), школьное обучение (на языке какой-то из деревень, взятом за основу в том регионе, в пределах которого этот язык понимают), колониальное управление (перепись населения, назначение дулуаев и тултулов, сбор налогов, привлечение жителей деревень к ремонту дорог и т. д.) — все это, с одной стороны, консолидирует людей, живущих в пределах досягаемости этих миссионерских и административных станций, а с другой — обособляет их от соседей. Так создаются непроходимые «языковые джунгли», которых до этого могло и не быть, и возникают сотни языков.

Любопытен факт из истории ванимо. В 1941 г. колониальный чиновник К. Томас жил в деревне Ванимо (отсюда — название племени, местонахождение этой деревни в центре племенной территории, границы которой проведены К. Томасом из этой деревни). Часть племени ванимо в середине прошлого века переселилась на восток, на расстояние двух дней пути. Они основали деревню Варару, оказавшуюся в окружении деревень другого племени — сисано. Обменные связи, взаимные браки, совместные празднества — и теперь люди деревни Варару говорят на

языке, который еще не сисано, но уже не ванимо. Они считают себя теперь людьми сисано, но еще не утратили прав на земли близ деревни Ванимо и время от времени посещают их (693, 258).

Процесс этнической консолидации на базе местных языков продолжается и ныне. Дети, приходящие в школу из разных деревень, в первые годы обучения не понимают друг друга. Так обстоит дело, например, на Берегу Маклая. К тому же дети из дальних деревень живут в интернате при школе, а из ближних каждый день возвращаются домой. Для деревни Бонгу дальние — это Бурэм, Сонгам, а ближние — это Колику, Бэнг. Раздельная жизнь детей затрудняет процесс их языкового сближения. На первых порах для детей разных языковых групп приходится создавать раздельные группы обучения (хотя программа для всех одна). Но затем дети овладевают языком пиджин, позднее — английским, обучение начинает вестись на этих языках, и разобщенность между детьми исчезает. «Гораздо сложнее, — пишет И. М. Меликсетова, — преодолеть предрешенность, нетерпимость к иным традициям, воспитанным с детства» (62, 97). Но и это постепенно преодолевается, в том числе в процессе сближения местных языков друг с другом.

Административный пункт Вабаг расположен в центральной части дистрикта под тем же названием. Сюда на одну неделю приезжал американский этнограф В. Гуденоф. Он жил на станции Вабаг и провел границы племени мае. По его данным, в центре территории мае находится деревня Лаиагама. На северной и южной границах мае — горные хребты, на западной — река Мийо, на восточной — пункт Вабаг. Таким образом, место, где была база полевой работы этнографа, оказалось не в центре, Вабаг расположен в восточном углу территории мае. Как это случилось? Дело в том, что исследователя интересовало только население, живущее к западу от пункта Вабаг, в районе горы Хаген. Его данные, как он сам пишет, «представляют поэтому введение в этнографию туземного населения, живущего к западу от горы Хаген» (333, 30). Когда этнограф проводит в поле всего одну неделю, большую роль может играть случай. Возможно, он добыл информаторов из деревни Лаиагама.

Затем здесь через пять лет после В. Гуденофа побывал австралийский этнограф М. Меггит, который также жил на станции Вабаг. В период с 25 июня по 13 июля 1958 г. он совершил в сопровождении колониального патруля экскурсию от деревни Вапенаманда до деревни Лаиагама. Меггит указал границы мае и выделил еще одну группу — лаиапу. В целом мае и лаиапу, по его мнению, составляют этническую группу энга. Пункт Вабаг оказался в центре этой группы и в то же время стал «культурной и языковой границей между двумя главными культурными ареалами» (513, 258), то есть между мае и лаиапу. Границы мае у М. Меггита совершенно иные. Мае и лаиапу, по его мнению, это всего

лишь культурные и языковые группы, но отнюдь не племена — у них нет властных структур, они никогда не собираются и не действуют вместе. К этому надо добавить свидетельство В. Гуденцофа — по языку и культуре население всего района в значительной степени однородно, «имеются лишь небольшие различия в диалекте и обычаях» (333, 29—30). Пройдем от пункта Вабаг 10 км на запад, в деревню Лаиагама, и зададим местным жителям вопрос: «Кто вы?» Они ответят: «Мы — мае». На вопрос: «Кто в деревне Вапенаманда?» (расположенной восточнее Вабаг) нам в деревне Лаиагама ответят: «Там живут лаиапу». Теперь пройдем в деревню Вапенаманда и спросим местных жителей: «Кто вы?» Нам ответят: «Мы — мае». На вопрос: «Кто живет в деревне Лаиагама?» нам ответят: «Там живут лаиапу» (516, 196). Дело в том, что слово «лаиапу» означает «чужие люди». Выходит, что здесь нет одного племени (энга) и нет двух племен (мае и лаиапу) с четко очерченными территориями. Здесь тоже все зависит от того, какую деревню взяты в качестве точки отсчета. Достаточно поменять точку отсчета, и картина не просто меняется, но становится прямо противоположной.

Местные жители называют выделенные этнографами племена, языковые зоны, группы и подгруппы термином «ванток» — от англ. «one talk» — «одна речь» (520). Следует учесть, однако, что все эти понятия весьма условны. Скажем, языковая зона, если исходить из очень близких связей между языками, будет охватывать один круг деревень, а если допустить наличие менее близких связей, в ней окажутся и другие деревни. Так, Н. Н. Миклухо-Маклай включил в языковую зону только три деревни — Бонгу, Горенду и Гумбу. Здесь, по существу, один язык — бонгу (хотя имеются небольшие различия), и уровень взаимопонимания очень высок (64, т. 3, ч. 1, 178). Это один ванток. Но если допустить наличие более заметных различий между языками и не очень высокий уровень взаимопонимания, то в языковой зоне окажется гораздо больше деревень — это будет другой ванток. Так и поступил чешский ученый Ч. Лоукотка, изучавший языки деревень в том же районе. В его языковой зоне оказались не только деревни Бонгу, Горенду и Гумбу, но и Мале, Колику, Маникам, Вуонг, Бурам, Сунгум и горные деревни Теньгум-Мана и Энглам-мана (473). На составленной им карте с центром в деревне Бонгу его языковая зона, включающая 11 деревень, представляет собой полукруг с радиусом в 15 км. Старики обычно знают не только свой язык, но и два-три других. Деревня Бонгу расположена на побережье, поэтому полный круг невозможен. Более того, в один ванток могут входить люди, говорящие на разных языках. Так произошло, например, в архипелаге Хермит: сюда на работу по найму съехались люди, говорящие на разных языках, но все они — один ванток.



Д. Ватсон, изучая зону общения деревни Абиера (племя таирора), провел любопытное исследование. Он изучил все тропинки (в пределах, как он пишет, радиального параметра), ведущие из этой деревни в лес, на огороды, в соседние деревни, а также проследил, по каким из них жители деревни Абиера ходят часто, по каким — реже и по каким — очень редко. Он выяснил, условно говоря, частоту общения. Оказалось, что у жителей деревни Абиера не одна, а по крайней мере три зоны с разной частотой общения. Первая зона — в пределах территории, принадлежащей деревне Абиера. Здесь тесные связи между жителями деревень, частота общения очень велика. Вторая зона охватывает деревни, с которыми жители Абиеры поддерживают не столь тесные связи. Это могут быть друзья, могут быть враги, но нет нейтралов. Различия в языках не мешают общению. По этим тропинкам ходят реже. Третья зона охватывает деревни, где отдельные жители Абиеры имеют партнеров по обмену, случайных друзей, к которым они могут переселиться, если появится потребность. По этим тропинкам ходят только немногие и очень редко. За пределами трех зон, с наименьшим радиусом в первой и наибольшим в третьей, располагаются деревни, названия которых, правда, известны жителям Абиеры, но связи с людьми, живущими в этих деревнях, фактически отсутствуют. И, наконец, еще дальше, в 10—15 милях от Абиеры, расположены территории, о которых жителям Абиеры не известно ничего, кроме названий гор, рек и других чем-либо примечательных природных явлений. Этот радиус — 10—15 миль — не везде одинаков. Он может быть больше (оттуда жители Абиеры получают по обмену каменные топоры, соль и др.) и может быть меньше (естественные барьеры, враждебные отношения) (723, 228).

В свете этих фактов становится понятной путаница в терминологии. Одну и ту же группу людей один этнограф называет племенем, другой — фратрией, третий — кланом, четвертый — подплеменем, пятый — локальной группой, шестой — дистриктом и т. д. Одну и ту же группу один этнограф считает одним племенем, другой находит здесь десять, а то и более племен. Одну и ту же группу один и тот же этнограф сначала называет племенем, а потом — дистриктом. Так, например, стала известна сначала небольшая группа людей, ее назвали племенем бена-бена. К ней присоединили соседние группы людей, создали административный район с населением в 14 тыс. чел., все население которого стали обозначать тем же термином — «бена-бена» и рассматривать как одно племя. Потом сюда прибыл этнограф Л. Лангнесс, и оказалось, по его подсчетам, что здесь не одно, и не пять, и даже не десять, а шестьдесят пять племен. В среднем на каждое племя приходится немногим более 200 чел. В качестве одного из племен Л. Лангнесс называет корофеигу (750 чел.). Затем тот же Лангнесс сам себя уточняет: раньше, в 1963—1969 гг., он называл коро-

феигу племенем, а отныне будет называть дистриктом (433, 314). Совершенно очевидно, что зоны общения, взаимопонимания — это не племена, и не подплемена, и не локальные группы, и не дистрикты. Племя предполагает, что его территория одинакова для всех деревень, в него входящих, чего в этих зонах не наблюдается.

Р. Берндт, проводивший исследования вместе со своей женой К. Берндт в 1951—1953 гг., пишет о племенах камано, джате, усуруфа и форе примерно то же самое, что П. Лоуренс писал о племени гариа, с той, однако, разницей, что в каждой из этих зон характер отношений между деревнями с течением времени меняется. Друзья центральной деревни, живущие на окраине ее зоны, могут стать врагами и выйти из этой зоны. Наоборот, деревни, находившиеся вне этой зоны, могут стать друзьями центральной деревни и войти в ее зону, несмотря даже на свою принадлежность к другому племени. Каждая деревня может враждовать с людьми, говорящими на том же диалекте, и дружить с иноязычными. Границы зон общения перекрывают друг друга, налегают одна на другую и даже на зоны соседних племен (149, 385).

Одним из тех, кто хорошо видел и понимал своеобразие этнической ситуации в ПНГ, был П. Вирц. «Когда смотришь на различные карты, — писал он, имея в виду этнические карты Новой Гвинеи, — то находишь там огромное количество названий племен и групп. Как правило, эти названия не имеют тех значений, какие им приписываются... Если я, давая в дальнейшем описание жителей различных районов, наделяю их определенными названиями (по рекам и деревням), то делаю это исключительно из практических соображений, чтобы иметь какие-то названия для жителей тех районов, о которых в дальнейшем будет идти речь. Не надо воспринимать эти названия так, как будто речь идет действительно о „племенах“. Это просто группы населения, довольно рыхлые, образовавшиеся в ходе времени благодаря соседству, с одной стороны, и общности языка, с другой» (747, 161).

П. Вирц выделил племя маринд-аним. Этот местный термин означает «свои люди», «наши люди». На вопрос, кто такие маринд-аним, мы получим в разных деревнях разные ответы. Папуас включит в число маринд-аним жителей своей деревни и соседних деревень, а все остальные для него — это «икам-аним», «чужие люди». П. Вирц задал такой вопрос в деревне Сарор и услышал в ответ, что маринд-аним — это жители деревни Сарор и соседних деревень. Он пишет: «Фактически туземец не проводит различий между членами своего племени, если они живут далеко от него, и членами других племен» (там же). С другой же стороны, папуас включает членов других племен в круг «своих людей», если они живут рядом с ним. «Жители соседних районов, — отмечает П. Вирц, — даже если они говорят на другом языке, всегда

рассматриваются как друзья и члены того же племени» (там же). То же самое пишут другие авторы о маринд-аним и соседних племенах, а также о племенах абелям, ава, аньяна, гадсуп, джате, кайяка, камано, лаиапу, маринг, усуруфа, форе и др. П. Вирц дает названия группам людей, чтобы читатели понимали, о ком в дальнейшем он ведет речь. Дело, однако, в том, что среди его читателей появились позднее люди, которые, руководствуясь его данными, использовали их в своей практической деятельности. Миссионеры создавали для выделенных и названных П. Вирцем групп людей миссии и школы, колониальная администрация назначала и направляла в эти группы патрульных офицеров, плантаторы тоже в какой-то мере учитывали наличие этих групп, нанимая туземцев на работу. Правы оказались те, кто говорил, что этнографы, изучая культуру народов, не только отражают существующее положение вещей, но и создают то, чего до них не было. Во всяком случае они положили начало созданию племен.

Этнограф К. Берндт жила в деревне Маирапа (в двух днях ходьбы от районного центра Каинанту), в районе Когу. В этом районе обитает 600 чел., говорящих на языке усуруфа (утурупа). С трех сторон группу утурупа окружают другие группы: камано, джате, форе. К. Берндт не дает этнической карты, но описание и без того достаточно ясно. Центр — деревня Маирапа. Отсюда с помощью небольшого радиуса этнической общности она провела границы маирапского вантока Когу (название вантока и его границы даны жителями деревни Маирапа). Из той же деревни, но с помощью большего радиуса этнической общности проведены ею границы другого вантока, включающего в себя племена камано, джате и форе (151, 113).

В настоящее время трудно точно сказать, сколько было языков в ПНГ в доколониальный период. Ясно только одно — их было немало. Каковы были сходства и различия в языках между соседними группами, вряд ли сейчас можно установить: не все регионы этнографами и лингвистами изучены. Слишком много было племен, слишком быстро изменялась культура.

Несколько слов о других племенах с их центрами и языковыми зонами.

**Суау.** В центре этого племени находится о. Суау, где расположена миссионерская станция.

**Маилу.** Б. Малиновский жил здесь в деревне под тем же названием. Миссионерская станция Маилу, пишет А. Элькин, является «основным центром» всей этнической группы (268, 54).

**Кевери.** В самом центре территории этой группы возвышается гора Кларенс. Местные жители называют эту гору Кевери (743, 92).

**Нарегу.** Племя нарегу изучали этнографы П. Браун и Г. Брукфилд. В центре племени — деревня Минтыма, где они

жили. А само племя нарегу расположено почти в центре территории племен чимбу (176, 2).

**Сиане.** Группу сиане изучал этнограф Р. Солсбери. Он включил в нее пять племен: оно, корефа, джавиджуха, рамфау, комунку, которые не имеют общего самоназвания, они имеют лишь общую форму приветствия — «сиане». Р. Солсбери назвал их этим термином. Диалекты пяти племен столь близки, что допускают взаимопонимание. «Во всех районах я мог понимать местный язык, — пишет Р. Солсбери, — и меня тоже понимали, хотя я говорил на языке комунку» (620, 447). Там, где его не понимали, он проводил территориальную границу группы сиане. Исследователь жил в одной из деревень племени комунку, и поэтому племя оказалось в центре этнической группы сиане. Применяя лексико-статистический метод, Р. Солсбери установил, что у группы сиане 91 % общей лексики с племенем ковена, 86 % с



Деревня Ануапата на южном берегу Новой Гвинеи

племенем гахуку и т. д. Сравнив три языка (сиане, ковена и гахуку) с языком племени генде, он обнаружил, что процент общей лексики с генде у них примерно одинаков, и построил родословную языков: сначала был только язык генде, потом от него отделился язык гахуку, потом языки сиане и ковена (там же, 453). Степень родства этих языков зависит, однако, не столько от времени их отщепления, сколько от расстояния между племенами: от сиане до ковена 15 км, 91 % общей лексики; от сиане до гахуку 23 км, 86 % общей лексики; от ковена до гахуку 25 км, 84 % общей лексики.

**Моту и коита.** Моту — меланоязычны, коита — папуасоязычны. Но те и другие населяют одну территорию, часто живут в одной деревне. В большой деревне Ануапата (рядом с Порт-Морсби), где их изучал С. Зеллигман, в двух кварталах живут моту, а в двух — коита. В деревнях дальше от берега живут только коита.

Несмотря на различия в языке, этническая общность все же существует. С. Зелигман собирал данные об этих племенах в деревне Ануапата. Она находится в центре выделенной им этнической территории (649, 317).

**Мекео.** Данные об этом племени С. Зелигман собирал в деревне Инави, которая находится в центре выделенной им этнической группы мекео (там же, 311).

**Роро.** Сведения о роро собраны С. Зелигманом на о. Роро, находящемся посредине прибрежной полосы, занимаемой этнической группой роро.

**Куни.** Этническая группа куни изучена двумя миссионерами. Они жили на миссионерской станции Дилава, которая, как пишет один из них, «расположена в самом центре этого племени» (267, 107).

**Мафулу.** Этническая группа мафулу изучена этнографом Р. Уильямсоном в 1910 г. Он жил на миссионерской станции Мафулу и изучал, как он сам пишет, «небольшую группу деревень» в районе этой станции. На западе мафулу граничат с куни, здесь граница является довольно резкой (язык мафулу — папуасский, язык куни — меланезийский). Восточная и южная границы находятся в 50 км от станции Мафулу. Р. Уильямсон отмечает, что эти границы являются в значительной мере условными (745, 15).

**Ковио.** Раньше этим термином называли население, обитающее в окрестностях горы Джули (местные жители называют ее Ковио). Позднее термину «ковิโอ» придали более широкое значение — подключили население, живущее восточнее мекео. Границы значительно раздвинулись, но гора Ковио остается географическим центром этой этнической группы (там же, 5).

**Хули.** В центре данной этнической группы находится административный пункт Руму-Руму. Здесь жил этнограф Р. Глесси. Он не удалялся от станции более чем на 3 км (326, 173).

**Мбовамб.** Миссионеры Г. Вицедом и Г. Тышнер, изучавшие эту группу, жили на миссионерской станции Огельбенг, расположенной в центре этой группы (709, 25).

**Куман.** В центре этнической группы куман расположена миссионерская станция Куругу, где жил изучавший эту группу миссионер Д. Нильс. Он несколько раз составлял этнические карты, и все они непохожи одна на другую — меняются названия племен, на первой карте нет даже термина «куман». На последней составленной им карте (1950 г.) он называет кланами те группы, которые до этого называл племенами (549).

**Пурари.** Население, обитающее в дельте реки Пурари, миссионер Д. Холмс обозначил термином «намау», что на местном языке означает «глухой», «глупый». Местный житель пояснил Ф. Уильямсу: миссионер пытался обратить папуасов в христианскую веру, потерпел неудачу и дал всему населению название «намау» (737, 4). Ф. Уильямс предложил другой термин — «пура-

Местность здесь заболоченная, люди ютятся на небольших сухих островках, живут в крупных деревнях (до 2 тыс. чел.), которые отделены одна от другой болотами. Ф. Уильямс выделяет в группе пурари четыре племени: корики, иари, каимари, барои. Некоторые жители деревни Эрава, которую он отнес к племени барои, говорили ему, что они не барои, а каимари (там же, 5). Таким образом, и здесь нет четких границ между племенами.

**Киваи.** Этническую группу киваи Г. Ландтман изучал в 1910—1912 гг. В центре территории этой группы — остров Киваи, где жил этнограф. Правда, граница этой группы, указанная им, в западном направлении простирается дальше, чем в других, но это объясняется тем, что он с острова Киваи совершил поездку на запад (426).

**Гогодара.** Эту этническую группу изучали два исследователя — В. Бивер (в 1910 г.) и А. Лайонс (в 1912 и 1916 гг.). В. Бивер путешествовал по территории гогодара с юга на север, где ему преградила путь река Арамия. Здесь он провел северную границу группы гогодара (138, 225—226). А. Лайонс путешествовал по территории этой группы с запада на восток по реке Арамия, поэтому она оказалась у него в центре территории гогодара (485, 329).

**Кутубу.** Эту этническую группу изучал Ф. Уильямс в 1938—1939 гг. Она невелика — пять деревень, всего 400 человек, обитает в районе горного озера Кутубу. Место, где жил Ф. Уильямс, расположено в самом центре группы. Соседняя группа муби (три деревни) имеет тот же язык, но несколько отдалена, поэтому Ф. Уильямс выделяет ее особо (742).

**Нор.** Миссионер Й. Шмидт жил в деревне Дьянеин, представляющей собой центр территории данного племени. Название «нор» дано условно — на местном языке «нор» означает «человек» (637). Статьи, члены племени по слову «нор» различают «своих» и «чужих». Мы — нор, говорят они, а «чужие» — не нор. Но это вовсе не значит, что «чужих» они вообще не считают людьми. Просто они отмечают, что у «чужих» для понятия «человек» есть другое слово (не нор).

**Банаро.** Этнограф Р. Турнвальд изучал племя банаро в 1912—1915 гг. Люди этого племени живут в четырех деревнях, примерно в 50 км от того места, где река Керам впадает в реку Сепик. На протяжении всего лишь 50 км Турнвальд насчитал семь племен, в том числе банаро. Две деревни этого племени расположены по одну сторону реки Керам и две по другую (694, 255). О других шести племенах нам пока ничего не известно, кроме их названий (камбот, энгалеб, камен, бугендум, рамунга, бунарем) — красноречивое свидетельство того, как мало мы знаем о населении ПНГ.

**Квома.** Это племя этнографы Д. Уайтинг и С. Рид изучали в 1936—1937 гг. «Квома» означает в переводе «горные люди» («кво» — гора, «ма» — человек). По мнению Д. Уайтинга, «нет

оснований называть квома племенем» (736, 5), но все-таки он называет их термином «племя» и столь же условным термином «квома». Соседями квома являются «болотные люди» (ноквама) и «речные люди» (квалама), говорящие на языках, отличающихся от квома, но допускающих взаимопонимание. В племени квома выделены четыре подплемена: хонгвам (374 чел.), корьяси (116 чел.), урумбаньи (108 чел.) и тангвишамп (300 чел.). Четыре подплемена не составляют единого социального целого. Д. Уайтинг и С. Рид жили в деревне Румбима, которая расположена близ географического центра подплемена хонгвам. Восточный сосед квома — племя ятмул, а между ними — три деревни, жители которых говорят на языке, представляющем собой нечто среднее между языками квома и ятмул (там же, 173). Налицо, таким образом, цепная связь языков. Так как Д. Уайтинг и С. Рид выделяют в племени квома четыре подплемена, то, вероятно, и внутри квома есть небольшие различия в языке. Видимо, по этой причине они не указывают территориальных границ племени квома.

**Манам.** Это племя изучала К. Веджвуд в 1933—1934 гг. Она жила на о. Манам, в центре которого — высокая гора (до 1400 м). Собственно, эта гора занимает почти весь остров, лишь за 1,5 км до берега поверхность земли становится ровной. В тринадцати прибрежных деревнях проживает около 3,5 тыс. чел. В 6 км от о. Манам — о. Боиса, на котором живет 150 чел., родственных по языку и культуре людям племени манам. Еще дальше — о. Бам, язык жителей которого очень близок к языку манам. На Новой Гвинее тоже имеется несколько деревень, жители которых «родственны по языку и культуре людям манам» (726, 378). В общем ясно, что географический центр племени манам — о. Манам (где жил этнограф), но совершенно неясно, где можно провести территориальные границы этого племени.

**Буанг.** Это племя изучала Ф. Жирар в 1954—1955 гг. Она жила в административном пункте Мапос, который находится как раз в центре указанной ею территории племени буанг (323, 213).

**Вантоат.** Это племя, обитающее в долине реки Вантоат, изучал К. Шмитц в 1955 г. Все шесть месяцев он жил в деревне Мопиапум, расположенной как раз в центре очерченной им племенной территории (642, 16).

**Нгаравапум.** Это племя (верховье реки Маркгам) изучал К. Рид в 1944—1945 гг. Люди племени нгаравапум населяют пять деревень. К. Рид жил в центральной части территории племени. Для жителей деревни Тофмора (центр племени) две деревни, расположенные южнее (Маинзариан и Гаинарон), и две деревни, находящиеся севернее (Гутсувап и Януф), — это «гарам нгаравапум», а все остальные «гарам буман» (чужие люди). Но как быть в этой ситуации людям северной пограничной деревни Януф? Немного севернее от нее (ближе, чем от деревни Тофмора до Януф) — деревня Интапору, которую К. Рид по вполне понятной

причине (он жил в деревне Тофмора) не включил в племя нгара-випум, но жители которой для людей Януф не являются чужими людьми, так как живут рядом. Ясно, что жители деревни Интапору — это тоже нгаравапум (588, 188).

**Миньи.** Это племя в 1953—1954 гг. в течение семи месяцев изучала австралийская исследовательница М. Рэй. Она жила в поселке Миньи. М. Рэй называет изученное ею племя термином «кума» — термин неудачен и легко может породить путаницу: это племя на востоке соседствует с племенем куман. Поэтому лучше, вслед за А. Элькиным, употреблять термин «миньи». М. Рэй провела границы территории этого племени; поселок Миньи находится, как и следовало ожидать, в центре очерченной ею территории. Затем она, взяв другой, больший радиус (и, соответственно, меньшую степень языковой близости), очертила территорию группы нангамп. В этой группе оказались южные, западные, северные и восточные соседи миньи. На востоке территория группы нангамп налегла на территорию племени куман (очерченную Д. Нильсом), а на западе — на территорию племени мбовамб (как ее определили Г. Вицедом и Г. Тышнер) (709). Видимо, между миньи и куман на востоке и между миньи и мбовамб на западе нет резких языковых границ. В центре территории группы нангамп — тот же поселок Миньи (592).

**Ванимо.** Это племя изучал служащий колониальной администрации К. Томас в 1941 г. Он жил в деревне Ванимо (отсюда и название племени). На карте, данной К. Томасом, деревня Ванимо является центром территории этого прибрежного племени. Часть людей племени ванимо 80—90 лет назад переселилась на территорию племени сисано, основала там свою деревню, нарушив на время цепную связь языков. Но сейчас они уже считают себя людьми сисано, их язык сильно изменился, стал похож на язык сисано. Прошло всего три-четыре поколения, а цепная связь языков в племени сисано уже восстановлена.

Пункт, где жил К. Томас, указан нами (в тех случаях, где этот пункт можно установить) не случайно. Здесь субъективизм исследователя выступает со всей яркостью и очевидностью. Он фактически выступает в роли Эго, прослеживая от себя, из своего дома языковое родство с ближними и дальними соседями. Дом находится в центре, поэтому радиус языковой и этнической общности во все стороны один и тот же. По существу, выявленная исследователем и нанесенная им на карту языковая и этническая общность это не племя, а ванток, «одна речь», адрес, хотя и не единственно возможный, но позволяющий найти объект исследования — этнос, о котором идет речь.

В целом мы упомянули около полусотни племен. Одни занимают обширные территории (мутил, орокаива), и каждое из них подразделяется на несколько групп. Другие очень малы и по территориям, и по численности населения (бонгу, кутубу, нгара-



вапум). Само понятие «племя» понимается весьма неопределенно — как языковая общность, и только. Следует отметить субъективный подход в определении степени этой общности. Один исследователь включает в племя жителей только тех деревень, которые без особых трудностей общаются друг с другом (их языки очень близки). Другие исходят из меньшей степени близости. Отсюда — разные радиусы языковой общности, разные территории. Но племена эти выделены, получали от колониальной администрации свои властные структуры, фигурируют на географических картах, в официальных документах, притом не только в годы колониального режима, но и в настоящее время. Это факты реальной жизни, ставшие таковыми через годы после того, как они были выделены из цепной связи языков и обособлены. Любопытно было бы проследить дальнейшие этнические процессы хотя бы на примере некоторых племен, ставших таковыми. Будем надеяться на папуасских ученых — они проявляют живой интерес к этой проблеме.

Как выглядела этническая ситуация до контактов с европейцами? Не было племен с их особыми языками и культурами, с их властными структурами. Они еще не сформировались. Племена появились позже, под влиянием контактов с европейцами, и стали первичными ячейками в системе колониального управления. Появились в этих ячейках властные структуры — киап (колонильный патруль), в каждой деревне лулуй (староста), тул-тул (переводчик). Сейчас, действительно, одна деревня может быть частью одного племени, а соседняя с нею — частью другого, в каждой из них в разное время и по-разному происходят перепись населения, сбор налогов, прокладка дорог. Контакты между этими деревнями теперь не столь часты, как раньше, появляются различия в культуре, а со временем и в языке. Так идет этнический процесс на протяжении сотни лет, и формируется ситуация «языковых джунглей». При сравнительно небольшой численности населения (около 3,5 млн чел.) насчитывается огромное число племен и языков.

В доконтактный период ситуация была иной. Каждая деревня была самостоятельной единицей, в ней шла своя социальная жизнь. Она не была, однако, обособлена от соседних деревень, имела оживленные отношения с ними в рамках присущей ей зоны общения, зоны взаимопонимания. Деревня и ее жители сами решали все свои дела, хозяйственные и социальные проблемы, улаживали внутренние конфликты, регулировали внешние связи с соседними деревнями.

На территории ПНГ обитают и такие этнические общности, которые можно назвать племенами в полном смысле этого слова — здесь отмечено наличие вождя племени, имеются четкие территориальные племенные границы. Как правило, это меланезийские этнические общности на островах, прилегающих к

«материку» (каковым здесь считают Новую Гвинею). Правда, и здесь наличие племен не раз было поставлено под сомнение. Миссионер Р. Кодрингтон, проведший в Меланезии 25 лет, полагал, что «социальный строй на этих меланезийских островах вряд ли является племенным» (222, 46). Другой миссионер, Д. Браун, проживший в Океании более 48 лет, отмечает отсутствие племенных названий и наличие только названий деревень (185, 352). Тем не менее племена здесь в ряде мест налицо. Так, говоря о Тробрианских о-вах, Б. Малиновский пишет о наличии вождя племени, которому подчиняются вожди входящих в это племя деревень (490, 417). Такие же племена отмечены на о-вах Адмиралтейства, например племя моанус; на п-ве Газель (Н. Британия) — гуантуна, сулка. Вождь племени, как правило, самый богатый человек, у него много раковинных денег, много жен, родственники которых обязаны отдавать ему со своих огородов часть урожая. Многие рядовые общинники у него в долгу (он сужал их деньгами, в частности вносил плату за невесту) и отрабатывают свой долг на его огородах. В распоряжении вождя — личная дружина, отмеченная на о-вах Адмиралтейства, на о. Бугенвиль и в других местах. Под властью вождя были тайные мужские союзы, например Ингиет и Дук-Дук на п-ве Газель.

Каменный век уступает место новой эпохе во всех сферах жизни ПНГ, но это вовсе не означает конец традиционной культуры. Она изменяется во времени, инновации превращаются в традиции, одна традиционная культура сменяется другой, не менее традиционной. Так произошло и в этнической сфере: языковая общность уступила место племени как социальной общности. Сейчас еще можно зафиксировать этот процесс этногенеза — живы свидетели и участники этого процесса, жива память о нем.

С появлением экспатриантов начался еще один важный процесс, имеющий отношение к этногенезу — постепенно начал складываться пиджин (язык общения местных жителей с пришельцами извне). В местные языки проникали европейские слова. Так, в языке бонгу в результате общения его носителей с Н. Н. Миклухо-Маклаем появились слова «русс», «топор», «арбуз» и др. От английского произошло слово «киап» (патрульный офицер), получившее широкое распространение во всей ПНГ. Сейчас значительная часть жителей ПНГ (около 0,5 млн чел.) в той или иной мере может говорить на пиджин-инглиш. Постепенно этот язык стал языком общения коренных жителей, членов разных племен. Местные языки межплеменного общения были в ПНГ и до прибытия экспатриантов. Так, в южных районах ПНГ широкое распространение получил язык моту. Люди племени моту специализировались на изготовлении глиняных горшков. Они развозили свои изделия во все регионы побережья Папуасского залива. В процессе общения с людьми разных племен люди моту

обогатили свой язык за счет их диалектов. Другие племена, в свою очередь, обогатили свои диалекты за счет моту. Язык моту стал общим в колонии Папуа. Когда в 1964 г. возникла Палата Ассамблеи, в ней слышны были выступления на трех языках: пиджин-инглиш, моту и английском.

---

---

## ДЕРЕВНЯ

**Д**о недавних пор все население ПНГ проживало в деревнях. Город в этой стране появился примерно сто лет назад. В настоящее время городское население составляет всего менее 10 %, сельское — более 90 %. На территории страны насчитывается около 12 тыс. деревень. У каждой деревни — своя земля площадью в среднем 35—40 кв. км. В деревне, тоже в среднем, — 240—250 жителей. Но средние цифры не все говорят — в каждом отдельном случае они нуждаются в конкретизации. Приведем конкретные данные. Так, в племени абелям (30 тыс. чел.) — 120 деревень. В среднем в деревне — 250 чел. В некоторых из них меньше (по 100 чел.), в других — больше. В деревне Калабу, например, около 600 чел. (410, 42). Эта деревня состоит из двух частей — верхней Калабу и нижней Калабу. Когда-то это была одна деревня, а потом часть ее жителей обособилась и возникли две. В регионах Рай, Каинанту, Маприк в каждой из деревень в среднем 240—260 чел. В племени лалаи — 20 деревень, 1700 чел. (218, 140). Люди племени форе (13 тыс. чел.) обитают в 39 деревнях, в среднем по 180 чел. в каждой, но есть и такие деревни, где всего 40 чел., и такие, где больше 500. В районе Мовехафен (Н. Британия) в деревнях живет не более 100 чел. в каждой. В племени маринг деревни разных размеров — от 100 до 850 чел., в среднем 380 чел. (584, 155). Чем больше жителей в деревне, тем меньше угроза нападений извне, но зато тем чаще возникают внутренние конфликты. Невыгоды от большого числа жителей превышают выгоды: природные ресурсы истощаются, людям все труднее становится решать свои общинные дела. Группы людей отделяются, переселяются и образуют новые деревни.

В горных районах (это неоднократно отмечали Н. Н. Миклухо-Маклай, О. Финш и другие авторы) деревни меньше, чем в прибрежных. Так бывает даже тогда, когда прибрежные и горные жители принадлежат к одному и тому же племени. Деревни арапеш на берегу — большие (по несколько сот жителей). В горах

картина резко меняется — в деревнях по 10—12 хижин, по несколько десятков человек. На берегу близ Ванимо в деревнях — по 300—400 чел., а в горах, чем дальше от берега, тем деревни меньше. То же и на южном берегу Новой Гвинеи, где в свое время побывал Н. Н. Миклухо-Маклай. В прибрежных деревнях Карепуна и Маупа по 300 и более хижин, но достаточно немного отойти от берега, как деревни становятся меньше. Так, в деревнях племени коиари насчитывается в каждой по 10—15 хижин (64, т. 2, 542). Для горных районов обычно характерны деревни хуторского типа — в горах нет условий для жизни в компактных деревнях.

Как правило, чем ближе деревня к берегу моря или реки, тем она больше, чем дальше от берега — тем меньше. Папуас А. М. Кики, ставший в 1975 г. первым министром иностранных дел ПНГ, в детстве испытал это на своем собственном опыте. Весьма интересны его впечатления об этом. Мать А. М. Кики — женщина племени пареваво. Люди этого племени живут вдали от побережья. До пяти лет мальчик рос среди людей, которые вели тогда полубродячий образ жизни. «Пареваво, — пишет А. М. Кики, — жили в крохотных деревеньках. Если на побережье не редкость были деревни человек в двести, то у пареваво деревня, где жили двадцать-тридцать человек, считалась уже большой» (43, 9). Малые размеры деревень в этом племени были обусловлены неблагоприятными природными условиями и соответствующим этим условиям образом жизни. Но вот А. М. Кики, которому было тогда четыре-пять лет, приходит (точнее, его приносят — «мы добирались четыре дня, и большую часть пути мои дяди несли меня на руках») в прибрежную деревню Ороколо к своему отцу. «Первое, что поразило меня в Ороколо, — пишет он, — это множество людей. Я знал только крошечную общину пареваво, со всем своим скудным скарбом бродившую по густым лесам, и в Ороколо чувствовал себя как в современной столице. Люди жили здесь в крепких домах» (там же, 18).

Большие деревни с числом жителей более 400—500 чел. встречаются редко. Однако в некоторых регионах они все же есть. Так, у берегов реки Сепик были и есть деревни с числом жителей в 600—1000 чел. в каждой. Условия их возникновения и бытования самые разные. В заболоченных районах (например, на побережье Папуасского залива) мало сухих мест, не заливаемых водой во время тропических ливней и морских приливов. В каждом из таких мест людям приходится строить большую деревню. В качестве примера можно назвать район в дельте реки Пурари, где много болот и мало пригодных для обитания сухих участков. Здесь люди живут по 1500—2000 чел. в каждой: в деревне Укирави — 1500 чел., в деревне Каимари — столько же, в деревне Иари — почти 2000 чел. Не всегда поэтому легко установить средний размер деревень. На него влияют и этнические, и географи-

кие факторы. К тому же даже маленькие деревни могут постепенно увеличиваться. На большую разницу в размере деревень и численности их обратил внимание миссионер П. Нильс: «Сначала деревни весьма невелики, — пишет он, — но со временем число жителей в них увеличивается. Поэтому здесь встречаются деревни разных размеров. Например, деревню Мегрессие можно обойти кругом за 15 минут, но потребуется по крайней мере 45 минут, чтобы обойти кругом деревню Ягл. А есть деревни еще крупнее» (547, 667).

Позже на размеры деревни нередко оказывала влияние политика колониальной администрации. Колониальный патруль (квип) посещал деревни, входившие в подвластный ему регион, примерно раз в год — для переписи населения, сбора подушного налога, мобилизации жителей на прокладку и ремонт дорог и т. д. Чтобы облегчить себе эту работу, он заставлял людей, живших в небольших поселках по 20—30 чел. в каждом, строить большие деревни и жить в них. Большие деревни были построены, но они пустовали — люди продолжали жить в поселках. Так было во многих местах. Например, в племени гариа деревни, как отмечает П. Лоуренс, созданы лишь в 1920—1930-х гг. колониальной администрацией. До этого здесь были небольшие поселки. Но и потом, после создания деревень, люди жили в поселках, приходя в деревню лишь в тот день, когда там появлялся патрульный офицер (444, 75). В племени насиои примерно та же картина — деревни созданы администрацией, в каждой деревне в среднем 250—300 чел., до этого были небольшие поселки, они существуют и теперь. Раз в неделю жители вновь созданной деревни приходят в нее, расчищают дороги, производят уборку в часовне и в магазине (554, 95). В племени форе колониальная администрация в свое время создала так называемые «линейные деревни», но люди приходили в них только во время редких посещений патрульного офицера, а все остальное время проводили в давно обжитых хуторах (329, 365).

На размеры деревень иногда могли влиять и миссионеры. Весьма характерна в этом отношении история деревни Силанга (Н. Британия). В 1953 г. миссионер решил соединить несколько деревень в одну. Возникла деревня Силанга с населением более 1000 чел. Начался голод. Наскоро построенные хижины, антисанитарные условия вызвали эпидемию дизентерии, немало людей погибло. Кое-кто не прочь был вернуться обратно, но там уже все было непригодно для жизни, запущено, разрушено. Пришлось остаться. Но и здесь было плохо — кокосовые пальмы, не начав плодоносить, погибли. Рис, сладкий картофель, земляной орех трудно было сбывать (плохие дороги). Начали выращивать свиной — и опять неудача (603, 16—22).

Численность жителей деревни имеет верхний и нижний пределы. Верхний предел, по данным Я. Хогбина и К. Веджвуд,

обычно составляет 300—350 чел. Но как и любое другое правило, предел численности допускает исключения — в связи с особым характером природных условий, характером отношений с соседними деревнями и т. д. Там, где нет неординарных факторов, верхний предел составляет, как полагают те же исследователи, 300—350 чел. (382, 71). Что касается нижнего предела, то здесь трудно назвать какую-либо цифру. Деревня начинается с небольшого хутора, жители которого тесно связаны с той деревней, от которой они отделились, и во многом от нее зависят. Не имея на первых порах собственного мужского дома и своей площадки для собраний и празднеств, они продолжают оставаться в какой-то мере частью родной деревни, часто ее посещают. Но постепенно посещения становятся все меньше. По мере увеличения



Деревня Бонгу

числа жителей количество переходит в качество — появляется самостоятельная деревня. «В каждой новой деревне, — пишут Я. Хогбин и К. Веджвуд, — воспроизводится социальная организация старой деревни» (там же, 72). В племени маенге группа людей, отделяясь от своей деревни и переселяясь в другое место, берет с собой священный камень (мага тамана — «отец деревни»), ставит его в центре, а хижины — вокруг него. Потом сюда прибывает вторая группа людей, третья... Возникает деревня, состоящая из нескольких обособленных групп хижин, в каждой из которых со временем строится свой мужской дом (564, 179). Примерно таким же образом появляются новые деревни и в других племенах, например в племени лакалаи (573, 118).

Людам племени менди был задан вопрос: каков нижний предел числа жителей деревни и чем он обусловлен? Число людей они не указали (многое зависит, сказали они, от того, что это за люди, каков их половозрастной состав, есть ли среди них авторитетные лидеры, умельцы, знатоки и т. д.), но фактор, определяющий нижний предел, назвали: плата за невесту. Способность собрать плату за невесту — это и есть нижний предел деревни. Если людей в деревне мало и они не в состоянии выплатить за невесту запрошенное число свиней, раковин и др., значит, это еще не деревня в полном смысле этого слова. Ей еще предстоит стать деревней. Людам племени менди был задан и другой вопрос: каков верхний предел численности деревни? Был назван тот же фактор — плата за невесту. Жители деревни выдают свою девушку замуж за парня из другой деревни. Она пересе-



Хижины в деревне Карепуна

рывается туда, а они получают за нее плату и делят ее между собой. Если доля, получаемая каждой семьей, слишком мала, значит, в этой деревне слишком много семей, слишком много жителей и пора думать о переселении части из них либо в другую деревню, где мало людей, либо в еще не заселенное место с тем, чтобы положить начало новой деревне. Был указан и такой фактор: кто-то убил дикую свинью или заколол домашнюю, делит мясо, и на каждого либо не хватает, либо доля, получаемая каждой семьей, слишком мала. В качестве причины расселения была названа и бедность в мужском доме. К тому, что говорят люди племени менди о нижнем и верхнем пределах численности деревни, следует отнестись со всей серьезностью. Ведь это не кто-то, наблюдающий со стороны, сквозь очки той или иной концепции, судит о них. Это они сами судят и говорят о себе.



Деревни сильно отличаются одна от другой не только по числу жителей, но и по характеру размещения хижин. Есть деревни, хижины в которых расположены без какого-либо порядка на всей принадлежащей им территории. Есть компактные деревни — их большинство, — каждая из них состоит из нескольких групп хижин, стоящих поблизости, но тем не менее обособленных одна от другой. Наконец, есть деревни, каждая из которых состоит только из одного дома, правда очень длинного. Миссионер Д. Чалмерс видел на побережье Папуасского залива дом длиной до 230 м. Такой же длины дома были отмечены им и на о. Киваи (210, 118). Г. Ландтман, прибывший на о. Киваи двадцатью годами позже, уже не нашел там столь длинных домов. Со временем дома становились все короче. Самый длинный, который Г. Ландтману довелось увидеть, имел в длину 154 м (426, 5). Однако он отметил, что жители каждого селения на этом острове все еще стремились построить самый длинный дом, а в их легендах и преданиях говорилось о невероятно длинных домах.

Строить длинные дома вынуждали природные условия — в заболоченных прибрежных районах сухих мест, не заливаемых во время ливней или приливов, очень мало, они невелики по площади, и всем жителям селения приходилось сосредоточиться на маленьком участке, не отгораживаясь друг от друга. Они вынуждены были жить под одной крышей, поделив пространство под нею на две половины и устроив между половинами длинный проход, а по обе стороны от него разместив небольшие семейные помещения. При этом принимались меры к тому, чтобы отделить мужчин от их жен и детей. Мужчины либо были сосредоточены в средней части длинного дома, либо строили себе особый дом — мужской. Их жены с детьми жили отдельно от своих мужей в семейных помещениях, отделенных одно от другого перегородками. Длинные дома иногда воздвигали на деревьях со срезанными вершинами. Такой дом длиной до 30 м стоял в районе нижнего течения реки Пурари (453, 92). Были и свайные длинные дома, например в районе реки Сепик, они построены на сваях на высоте 7—10 м над землей (695, 197).

В деревне Бонгу во времена Н. Н. Миклухо-Маклая было девять групп хижин. На местном языке такая группа хижин обозначалась термином «вемун». Указанный термин на языке племени бонгу имеет и другое значение: вемун — это группа людей (обособленная часть общины), проживающих в данной группе хижин (обособленная часть деревни). В дальнейшем мы будем употреблять бонгуанский термин «вемун», говоря о структуре деревни и структуре общины и в других племенах. В деревне Бонгу, о которой идет речь, хижины в каждом вемуне расположены вокруг площадки самой разнообразной формы: круглой, овальной, подковообразной и т. д. Площадка в хорошем состоянии, на ней — ряды пальм. В одном месте зеленая чаща расступается и

тропинка по зеленому коридору ведет к другой площадке. Каждая такая группа хижин (вемун) имеет свое название. В трех вемунах — по пять семей в каждом, в двух — по четыре, в двух — по три, в одном — две, а в одном — только одна семья. Всего взрослых мужчин — 33, женщин — 40. Каждый вемун (кроме, видимо, последнего) — самостоятельная хозяйственная единица. В деревне Горенду, расположенной рядом с Бонгу, было всего три вемуна. Взрослое население деревни: мужчин — 13, женщин — 15 (64, г. 3, ч. 1, 68, 74, 151).

В одной из деревень племени гнау (район реки Сепик) — шесть вемунов. Четыре вемуна — это собственно вемуны, составляющие компактную деревню. Каждый из них окружен кольцом кокосовых пальм. Пятый — это не столько вемун, сколько отдельный поселок, расположенный недалеко от компактной деревни. Шестой находится в четверти часа ходьбы от нее, он отделен зарослями саговых пальм и других деревьев, а также расположенными здесь огородами. Жители этих шести вемунов составляют единую общину (464, 173). В племени дугум дани — несколько компактных деревень, в каждой от двух до пяти вемунов, огороженных общим забором, и шесть отдельных поселков. Вемуны в каждой из деревень, а тем более поселки представляют собой самостоятельные хозяйственные единицы (362, 83). В племени форе до колонизации в каждой деревне было несколько вемунов, отгороженных один от другого заборами. Сейчас ограды снесены, в ряде мест созданы компактные деревни. Но обособленность вемунов, особенно в сфере хозяйственной деятельности, остается (573, 364). В племени абелям жители вемуна говорят о себе «мы — одно место». В вемуне в среднем 45 чел., из них взрослых мужчин 6—8 чел. С ними живут их матери и жены, сестры и дети сестер, дочери и дети дочерей. Ф. Каберри называет вемун «политической единицей» (410, 35), допуская при этом некоторое преувеличение. Важные вопросы внутридеревенских и междеревенских отношений решает деревня в целом. Вемун как часть деревни — единица хозяйственная. Он имеет свои огороды, обрабатывает их (расчищает в лесу участок для огорода, вскапывает землю, производит посадку, прополку, собирает урожай). Наряду с этим он выполняет и некоторые социальные («политические») функции: выращивает для празднеств длинный ямс, имеет своего главу («большой человек»), свои щелевые барабаны и т. д.

В племени толаи (Н. Британия) в каждой деревне несколько вемунов. В прошлом каждый вемун на о. Матупит был огорожен забором и отделен от других рядами кокосовых пальм. О. Матупит, соединенный с Рабаулом узкой дамбой, — остров кокосовых пальм («а лама а лууай» — «ее величество кокосовая пальма»). В ходе Второй мировой войны многие пальмы погибли, а раньше из-за них «не было видно неба» (699, 350). Колони-

альная администрация приказала снять заборы. Обособленность вемуна, казалось бы, исчезла. Но на деле она существует, особенно в сфере хозяйственной деятельности. Каждый вемун (5—6 хижин) имеет свое название, по одному из них называется вся деревня. В прошлом умерших хоронили внутри вемуна, теперь — на деревенском кладбище (274, 95). Деревня в целом в племени киленге называется «наулум», а вемун — «наулум-куриа». Жители вемуна выполняют все хозяйственные функции, кроме ловли диких свиней большими сетями — здесь требуется участие всех мужчин деревни. В каждой деревне — члены двух «писин» — отцовских родов (758, 200). В племени лакалаи деревня обычно состоит из нескольких (от двух до шести) вемунов. Отдельный не-



Семейная хижина в деревне Бонгу

большой поселок — редкость; это либо остаток расселившейся деревни, либо начало новой деревни. Иногда деревня носит то же название, что и один из ее вемунов. В каждом вемуне — мужской дом и несколько семейных хижин (218, 131). Вемун обособлен от других деревень. «Квартал, — пишет В. Гуденоф, — это самая важная единица совместной деятельности» (334, 8).

В племени сиуаи (о. Бугенвиль) вемуны тоже различны по количеству входящих в них семей: в 24 вемунах — по две семьи, в 16 — по три, в 9 — по четыре, в 4 — по пяти, в 5 — по шести, в одном — семь семей, в одном — восемь и в одном — девять. Вемуны имеют названия («поселок такой-то местности») и связаны

друг с другом тропинками. Состав одного из вемунов примерно таков: мужчина (глава вемуна), его братья, его взрослый сын, их жены, братья их жен, дядя по отцу, дядя по матери и др. В одних вемунах преобладают родственники по отцовской линии, в других — по материнской (557, 127).

Хижины в деревнях могут стоять на сваях над водой (в прибрежных деревнях), могут быть расположены высоко над землей (на ветвях деревьев), но в большинстве случаев во всех регионах они стоят прямо на земле и имеют земляной пол. В центре хижины — место для костра. Хижина обычно стоит около 10 лет (ее постепенно изъедают муравьи), потом надо строить новую. Правда, на постройку ее уходит не так много времени — всего несколько недель, если в постройке участвуют все члены семьи, ко-



Хижина в деревне Богатим  
(рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

торые будут в ней жить. В деревне Турунгом (племя сиуаи) двое мужчин и четверо женщин построили хижину за одну неделю, начав с поисков в лесу нужных деревьев, рубки их, изготовления покрытий из саговых листьев и т. д. (там же, 16—18).

Повседневная жизнь в деревнях протекает всюду примерно одинаково. Ее наглядно можно представить по описанию жизни деревни Бонгу. В 70-х гг. XIX в., когда здесь жил Н. Н. Миклухо-Маклай, обычный будничный день в деревне выглядел так. Встав рано утром, люди едят остатки вчерашнего ужина или варят себе немного свежей еды. Женщины собираются уходить на огороды. Каждая из них закрывает дверь семейной хижины циновками, перегораживает палками, берет большую сумку, сплетенную из

растительных волокон, и сажает в нее своего маленького ребенка. Она берет также небольшую деревянную лопатку, а для обогрева (ранним утром довольно холодно) — тлеющую головню. Женщины уходят все вместе, с детьми, которых приходится брать с собой. Их сопровождают собаки. Мужчины тоже собираются уходить, каждый по своим делам — на огород, на рыбную ловлю, в соседнюю деревню. В полдень в деревне никого нет, все хижины закрыты, открыт только мужской дом (куда женщинам и детям вход запрещен). Около четырех-пяти часов дня в деревню возвращаются мужчины. Перед этим они помылись в соседнем ручье, натершись травой и песком, и еще не успели обсохнуть. В море — оно тоже рядом — вода теплей, но купаться в нем опасно (акулы). Местные жители моются в ручье каждый день и даже не один раз.

Вскоре возвращаются с огородов женщины. Каждая несет в большой сумке, покоящейся на спине и закрепленной лямкой на лбу, таро и ямс (на сегодняшний вечер и завтра на утро), дрова для костра, а также ребенка. Начинают гореть костры, дети постарше приносят глиняные горшки и большие деревянные блюда (табиры), чистят клубни таро и ямса, следят за костром. Девушки в бамбуковых сосудах приносят воду: пресную — из ручья, соленую — из моря. Женщины кладут в горшок на дно древесный лист, чтобы предохранить клубни от пригорания. Мужчины из своих небольших сумок высыпают в горшки все, что им попало под руку в течение дня: жуков, улиток, раков, крабов, маленьких ящериц и т. п. Мясной пищи здесь очень мало, потому ценится и это. Заполняют горшок на треть соленой водой, закрывают зелеными листьями, скорлупой кокосового ореха, ставят на огонь. Дно у горшка не плоское, поэтому ставить горшок надо осторожно, чтобы он не опрокинулся. Через час-полтора еда готова. Ее раскладывают по табирам, мужья и жены едят отдельно. Темнеет. Женщины расходятся по своим семейным хижинам. Мужчины жуют бетель, курят. Затем одни из них идут в мужской дом, другие — в семейные хижины, разводят небольшие костры под деревянными помостами (ночью в хижинах холодно), ложатся на них и засыпают. «Так проходят, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — дни у жителей Берега Маклая. Перемены вносят только войны, посещения соседних деревень и празднества, которые устраиваются в их собственных деревнях или у соседей» (64, т. 3, ч. 1, 80).

Примерно так же протекает день и в деревнях племени орокаива, хотя семья там занимает более независимое положение. Мужского дома нет, мужья и жены живут в семейных хижинах, вместе работают на огородах. Люди встают с восходом солнца и доедают то, что осталось с вечера: холодное таро, саго, а подчас уходят без завтрака на свои огороды. Если ночь была холодной и утро прохладное, берут из костра, тлевшего всю ночь, головешки для обогрева. Впереди идет мужчина, в руках у

него — топор и нож, на плече — кол для вскапывания земли и копые (на случай, если по дороге попадет дичь). За ним следуют жена и дети. На одном огороде они рубят лес, на другом — вскапывают землю, на третьем — полют, на четвертом — собирают урожай. Чаше, однако, на огород идет только женщина с детьми, а ее муж, оставшись в деревне, изготавливает копые, деревянный сосуд или идет ловить рыбу. Остаются в деревне и некоторые женщины — изготавливают глиняные горшки, жгут выкопленные из моря древесные стволы (чтобы получить соль). Дети идут кто на огород, кто к реке. Женщина трудится на огороде до полудня, дети постарше помогают ей, другие в это время играют. Совсем маленький ребенок спит в сумке, подвешенной к ветвям деревьев. Затем женщина, нагрузив сумку клубнями таро и другими съедобными растениями, взваливает ее себе на спину, укрепляет лямку на лбу, берет в другую сумку ребенка и идет в деревню. К этому времени все уже вернулись с огородов и с моря, прячутся в тень и отдыхают час или два. После трех часов деревня оживает. Женщины, каждая у своей хижины, чистят таро, бросают его в глиняный горшок, льют туда воду (принесенную детьми в бамбуковых сосудах из реки). Юноши собирают дрова, разводят костер. На варку пищи уходит часа полтора. Мужчины пока жуют бетель, что-то делают по хозяйству, играют с детьми. В это же время могут появиться юноши, желающие произвести впечатление в тех частях деревни, где им нужно — лица их раскрашены, тела смазаны кокосовым маслом, на груди украшения из клыков кабана или раковин. Становится прохладней, наступает время еды. Каждая семья ест отдельно. Муж и жена тоже часто едят отдельно. Если муж в этот день поймал рыбу, он раздает часть ее в подарок соседям. После обеда — разговоры, обмен впечатлениями. Кто-то может пройти по деревне, потрясая копьем и выкрикивая имя обидчика. До драки дело обычно не доходит, мужчины стараются этого не допускать. Они весь вечер сидят вместе, жуют бетель, беседуют, под ритм барабана поют песни (сначала запевала, потом хор). Поздно вечером расходятся по своим хижинам. Деревня засыпает (220, 122).

На первый взгляд может показаться, что жизнь в деревне монотонна и однообразна. Но это далеко не так, вернее, не всегда так. Время от времени здесь устраиваются празднества, совершаются различные обряды, происходят какие-то события. Событием может стать даже приход незнакомого человека, жителя отдаленного поселка. Дело в том, что население каждой деревни хорошо знает свою территорию («нашу землю») и охраняет ее от возможных посягательств со стороны. Чужак, случайно или намеренно оказавшийся на их земле, подвергает себя большой опасности. Хорошо, если у него в этой деревне есть близкий человек (родственник, свойственник, партнер по обме-

ну), — тогда он может рассчитывать на доброжелательное к нему отношение. В противном случае его могут бесцеремонно выпроводить, пригрозив расправой. Случаются, конечно, среди обитателей деревни небольшие конфликты и даже стычки, но все это крайне редко, потому что папуасы и меланезийцы в целом народ очень добродушный и миролюбивый.

---

---

## ОБЩИНА

**П**одобно тому, как деревня состоит в основной обитающая, состоит из семей. В общине в среднем 50—60 семей, 250—300 чел. (88, 60). Деревня делится на кварталы, и, соответственно, община делится на части. В племени бонгу кварталы деревни и части общины, как уже было отмечено, называются вемунами. В каждом вемуне пять-шесть семейных хижин, пять-шесть семей. Жители вемуна — часть общины, обособленная не только пространственно, но и хозяйственно. Они совместно вырубают участки в лесу для своих огородов (отдельной семье это не под силу) и, как говорят они сами, выращивают на огородах то, что они едят, а едят то, что они там выращивают. Члены вемуна выполняют вместе и другие хозяйственные функции — совместно охотятся на диких свиней, ловят рыбу (большими сетями), строят хижины, лодки. В общем вемун — основная хозяйственная структура, занятая производством материальных благ.

Кроме семейных хижин, сгруппированных в вемуны, в деревне есть большое здание, украшенное резьбой, — это мужской дом. В некоторых деревнях таких домов может быть несколько, в каждом вемуне свой. Один из них является общим для всей деревни, для общины в целом. В нем хранятся священные предметы: фигуры предков, вырезанные из дерева, музыкальные инструменты (барабаны, бамбуковые флейты, гуделки) и др. Женщинам и детям вход в мужской дом категорически запрещен. Здесь члены общины, мужчины, обсуждают дела, касающиеся всей деревни, всей общины в целом. Они говорят (используя современную терминологию): мужской дом — это наш парламент, наша Палата Ассамблеи. Напрасно первые европейцы, появившиеся в этих местах, называли общину «ацефальной», то есть будто бы никем не возглавляемой, никем не управляемой. Община — единый, сплоченный социальный организм, возглавляемый и управляемый членами общины, мужчинами. В мужском доме мужчины



обсуждают, наряду с внутренними проблемами, также межобщинные дела, принимают решения, контролируют их исполнение.

Как уже говорилось, Я. Хогбин и К. Веджвуд определяют типичный размер папуановогвинейской общины в 350 чел. «Это не слишком большое число людей, — пишут они, — чтобы нельзя было совместно выполнять трудоемкие хозяйственные функции, жить вместе и в условиях непрерывных экономических и социальных контактов постоянно ощущать свою зависимость друг от друга. Когда число жителей деревни превышает этот предел, — продолжают они, — группа уже не может больше функционировать как единый хозяйственный коллектив. Сеть родственных связей не охватывает всех, единство деревни нарушается, и про-



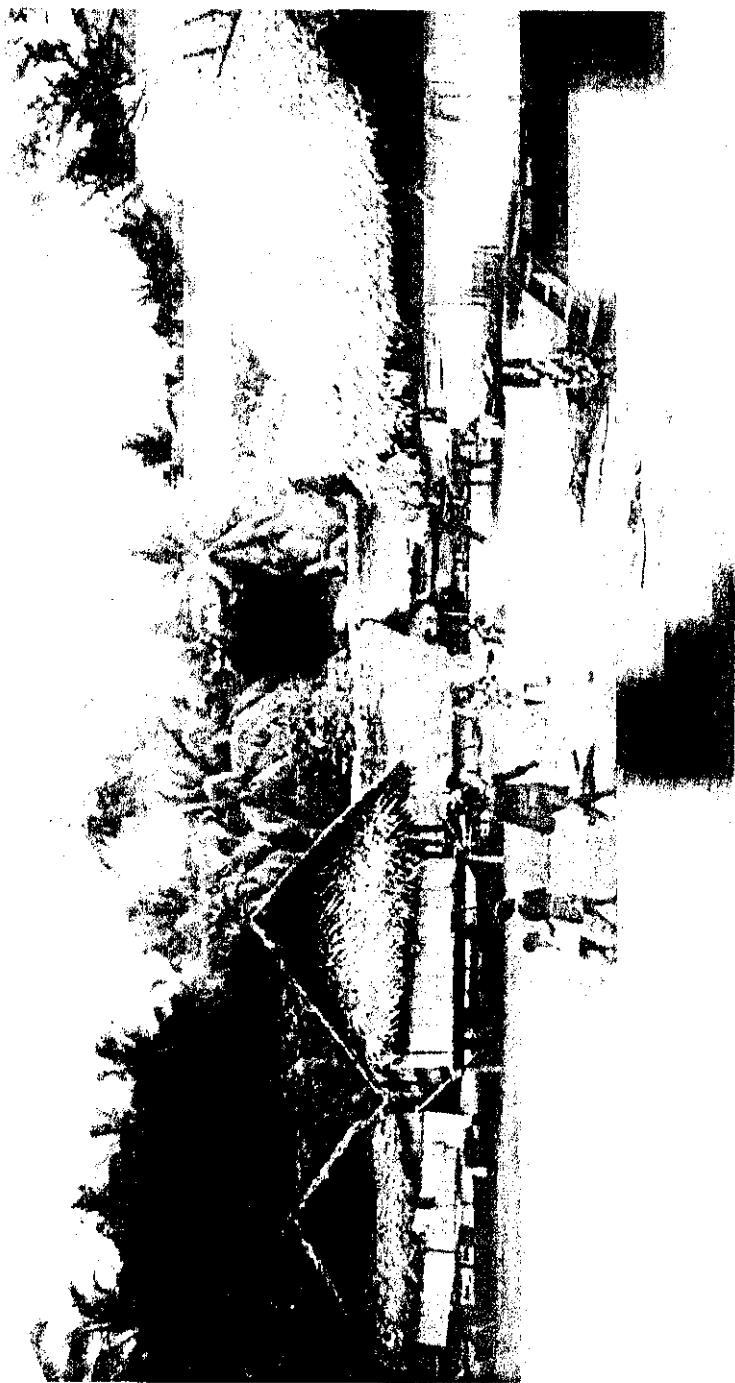
Часть вемуна в деревне Бонгу

исходит дробление» (382, 71). Таким образом, на вопрос, почему вместе в одной деревне живет, как правило, до 350 чел., Я. Хогбин и К. Веджвуд дают следующий ответ: только так, все вместе, они могут справляться со своими хозяйственными обязанностями — выращивать таро и ямс, ловить рыбу, строить хижины, лодки, обеспечивать себя всем необходимым. Все жители деревни, вместе взятые, составляют, по их словам, «единый хозяйственный коллектив». Отклонения в числе жителей деревни от цифры в 350 чел. в ту или в другую стороны возможны, что связано с наличием других важных факторов, в каждом конкретном случае

обых. М. Салинс характеризует эту концепцию как «часть идеологии капитализма», свойственной, по его мнению, всем европейским течениям в науке, включая марксизм (617, 211), и призывает не переносить эту концепцию на племенной строй. Кохрейн упрекает М. Кисинга за то, что тот придерживается концепции «экономического детерминизма», то есть видит основу общины в ее хозяйственной жизни. Он обвиняет М. Кисинга в «марксистской ориентации» (221, 235).

В свое время автор этих строк тоже видел главный фактор, определяющий размеры папуановогвинейских общин, в их хозяйственной деятельности, в коллективном труде и пытался ввести в науку новый термин — максимальная хозяйственная функция: «это такая функция, выполнение которой требует одновременного участия и объединения усилий всех членов общины». Максимальная хозяйственная функция «объединяет людей в общину, ставляет их жить в одном поселении, ограничивает протяженность родственных связей, превращает родство из категории биологической в категорию социальную» (16, 137—138). В общем, по мнению автора, главное в жизни общины представляла ее хозяйственная деятельность, производство материальных благ. Это — фактор, заставляющий людей жить вместе в больших деревнях и совместно трудиться. Все остальное — всего лишь надстройка над базисом.

Принцип максимальной хозяйственной функции был подвергнут серьезному испытанию, когда автор этих строк побывал в 1971 г. на Новой Гвинее, в деревне Бонгу. Сто лет назад, по данным Н. Н. Миклухо-Маклая, в деревне было 76 взрослых жителей, мужчин и женщин. В 1971 г. в ней проживало 198 взрослых мужчин и женщин. Число взрослых жителей деревни увеличилось почти в два с половиной раза, несмотря на то что хозяйственная деятельность осталась почти прежней. Казалось бы, вместо одной общины за это время должны были появиться две или три общины, особенно если учесть, что за прошедшие сто лет прочно вошли в обиход железные орудия труда — топоры, ножи, лопаты; стало легче рубить деревья в лесу, возводить забор вокруг огорода и т. д. На деле произошло нечто обратное — раньше в деревне Бонгу были вемуны, обособленные группы хижин, соединенные тропинками, теперь таких обособленных групп нет, все хижины стоят вместе. Община Бонгу — единое целое. Поэтому вряд ли можно считать потребность в совместном труде причиной того, что люди живут вместе в больших деревнях. После того как появились железные орудия (топоры, ножи, лопаты), потребность во многих видах совместного труда отпала. А деревня сохранилась, причем в ряде случаев число ее жителей увеличилось. Так было не только в деревне Бонгу. Так было, например, и в деревне Бусам. До появления железных орудий там проживало 300 чел., а после их появления — 500. Лишь в 1945 г. деревня Бусам разде-



Деревня Бонгу

шла на две — Бусама-Луту и Бусама-Аваса. Тот же рост числа жителей в деревнях наблюдался в племени киваи.

Не учитывать хозяйственную жизнь общины, конечно, нельзя, но здесь надо правильно расставить акценты. Расчистка участка в лесу для огородов производится раз в три-четыре года. В охоте на диких свиней с выжиганием травы участвуют подчас до 40 мужчин, но это бывает раз в год, если не реже. Для постройки хижины столько людей не требуется. Н. Н. Миклухо-Маклай записал в дневнике некоторые данные на этот счет. Речь идет о папуасе Туе, жителе деревни Горенду: «В Горенду Туй строит новую хижину с помощью людей Горенду, Гумбу, Бонгу, за что угощает их по вечерам» (64, т. 2, 272). На постройку семейной хижины достаточно пяти-шести человек, которых Туй, вероятно, подобрал по своему усмотрению из разных деревень. Вряд ли он мог угощать по вечерам большее число людей.

Данные о совместном труде всех (следует подчеркнуть — всех) членов общины, приводимые некоторыми авторами, часто могут быть поставлены под сомнение. М. Меггит утверждает, например, что в прошлом, когда не было железных орудий труда, все члены общины совместно вырубали лес, расчищая участок для огорода, и совместно обрабатывали почву для посадки таро и имса. Частично М. Меггит прав. Рубили деревья в лесу все члены общины — это так. Что касается работы на самом огороде — здесь М. Меггит мог получить неточную информацию. К тому же он отмечает, что в настоящее время эту работу выполняет не община в целом, а ее часть (513, 312). В племени куман, пишет Д. Нильс, «расчистка и обработка нового огорода превышают силы одной семьи и обычно предпринимаются всей группой. Владелец огорода должен вознаградить помощников» (550, 104). В данном случае речь идет о работе на семейном огороде и число помощников не указано. Вряд ли владелец семейного огорода мог вознаграждать всех членов общины, всех жителей деревни.

Свидетельства о совместном труде всех членов общины почти у всех авторов страдают одним недостатком — они не подтверждены точными данными о числе людей. С. Бельшоу указывает, что папуасы племени массим при постройке забора, лодки, ловле рыбы с помощью сетей и т. д. применяют «расширенную кооперацию», но ничего конкретного о размерах кооперации при этом не сообщает (146, 15—16). Д. Браун заявляет в очень общей форме, что на Н. Британии «часто создавались большие охотничьи группы для охоты на казуаров, валлаби и свиней» (185, 321), но не утруждает себя дальнейшей конкретизацией. Подобного рода примеров можно привести очень много, и это нетрудно сделать. Гораздо труднее найти такие свидетельства, в которых приводятся описания характера совместного труда и числа людей, принимающих в нем участие. Потребность в совместном труде могла быть одной из причин, сплотивавших несколько семей в

единый трудовой коллектив. Факты, однако, свидетельствуют о том, что совместный труд — явление эпизодическое, а деревня — институт постоянный. К тому же совместный труд — это не обязательный труд членов одной деревни. Можно призвать на помощь и жителей других деревень. Анализ фактического материала, таким образом, не подтверждает концепции, согласно которой большая деревня возникает на почве совместного труда всех членов общины. То, что эта концепция существовала длительное время, зависело не столько от фактов, сколько от желания исследователей поставить на первое место в жизни общины производство материальных благ, подвести под общину хозяйственную базу.

Хозяйственной единицей, как показывают исследования, является не вся деревня в целом, а ее часть — вемун. Главное занятие здесь — мотыжное земледелие. В нем четко различаются три этапа, следующие один за другим. Первый этап — расчистка в лесу большого участка для огорода и возведение вокруг него забора из стволов срубленных деревьев для защиты будущего урожая от диких свиней. Это делается раз в три-четыре года: почва постепенно истощается, утрачивает свое плодородие, приходится этот участок оставлять и расчищать новый. Члены вемуна на первом этапе трудятся вместе. Мужчины рубят каменными топорами деревья, женщины и дети обламывают ветки и устраивают из них костры. Зола при этом служит в качестве удобрения. Ограда вокруг участка тоже делается совместно — срубленные стволы ставятся в два ряда, переплетаются лианами.

Второй этап (после расчистки участка в лесу и обнесения его забором) — вскапывание почвы. Орудия труда довольно простые — деревянный заостренный кол (он называется «удья») и деревянная лопата. Каждый из мужчин срубает себе кол по дороге на огородный участок, а закончив работу и возвращаясь в деревню, выбрасывает его. Женское орудие — деревянная лопата длиной около метра. «Работа производится, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — таким образом: двое, трое или более мужчин stanовятся в ряд, глубоко втыкают заостренные удья в землю и потом одновременно одним взмахом поднимают большую глыбу земли. Если почва тверда, то в одно и то же место втыкают удья два раза, а потом уже поднимают землю. За мужчинами следуют женщины, которые ползут на коленях и, держа крепко в обеих руках свои удья-саб (деревянные лопаты. — Н. Б.), размельчают поднятую мужчинами землю. За ними идут дети различного возраста и растирают землю руками. В таком порядке мужчины, женщины и дети обрабатывают всю плантацию; потом накидывают кучки земли, группируемые в ряды» (64, т. 3, ч. 1, 74).

Третий этап — посадка таро и ямса, прополка, сбор урожая. Это происходит на семейном участке огорода (вемунный огород поделен на семейные участки). У семьи несколько огородов: на одном идет сбор урожая, на другом — прополка, на третьем —

посадка. Работа на огороде на третьем этапе — женское дело, мужчина здесь бывает редко. С марта по август женщины племени бонгу собирают таро, с августа по январь — ямс, в сентябре и октябре — бататы (там же, 53). Правда, в другом месте Н. Н. Миклухо-Маклай указывает другие сроки: таро — с марта по июль, ямс — с августа по ноябрь, бататы — в декабре и январе (там же, 75). Видимо, эти сроки — понятие на практике растяжимое. Урожай стоит на корню, и снимают его небольшими частями каждый день. «Ежедневно женщины приносят с плантаций на вечер и на последующее утро нужные плоды» (там же).

Часть общины, то есть вемун, может выполнить все хозяйственные функции. Кое-что может сделать и один человек, например, обработать саговую пальму — срубить ее, снять кору, вырубить саговую массу из сердцевины, промыть ее и запаковать в листья. На это у него уйдет 8—10 дней. А вемун сделает это за полдня — одни промывают, другие пакуют. Члены вемуна любят работать вместе. «Тогда труд как игра, — говорят они, — мы никогда не устаем, гикаем, поем, соревнуемся в силе и ловкости» (557, 309). Примерно то же самое пишут о вемунах в племени лакалай А. Чоунинг и В. Гуденоф. Вемун, отмечают они, «это самая важная социальная группа, практикующая совместный труд» (218, 142). Так именно понимают вемун и сами местные жители. Для них это группа совместно трудящихся родственников, которые помогают друг другу во всех делах. В деревне племени лакалай обычно от двух до шести вемунов. В каждом вемуне — несколько семейных хижин и мужской дом. «Работа на огороде, приготовление пищи, почти все виды охоты, собирательства, изготовление большинства предметов быта, — пишут А. Чоунинг и В. Гуденоф, — не требуют совместного труда большой группы людей... Имеются, конечно, и такие хозяйственные дела, которые требуют совместных усилий более двух человек. Это в основном труд мужчин: постройка и ремонт хижин, охота и ловля рыбы большими сетями, постройка и украшение лодок, обменные экспедиции» (там же). Эти дела выполняют члены вемуна сообща. В племени энга семья может даже самостоятельно расчистить участок в лесу для огорода, но ей понадобится для этого больше двух месяцев, а если помешает непогода, то еще больше. Посадка задержится, а это вредно повлияет на урожай (513, 312).

В племени каока между общиной и вемуном функции поделены очень четко. Община, пишет Я. Хогбин, это юридическая и политическая единица (война, суд, решение споров, проведение обрядов и празднеств). Вемун — это хозяйственная единица (375, 6). Некоторые деревни носят название одного из вемунов, например, деревня называется Лонггу и один из входящих в нее вемунов — тоже Лонггу. Поселок начался с этого вемуна, потом появились другие, возникла большая деревня, но название первого вемуна стало названием всей деревни (там же, 7). В племени

тангу, по данным К. Бэрридж, семьи объединяются в труде с другими семьями. Члены этих групп семей совместно трудятся, все мужчины в них между собой — «братья», все женщины — «сестры». К. Бэрридж отмечает: «Хотя при этом используются термины родства, но они выражают скорее экономические отношения сотрудничества, чем связи по родству. Если двое мужчин трудятся вместе, то по этой причине они как „братья“. Если два домохозяйства тесно связаны, то между ними отношение „брат—сестра“. И это отношение существует до тех пор, пока два домохозяйства тесно связаны друг с другом» (196, 146). К. Бэрридж не считает связи по совместному труду и взаимной помощи связями по родству, хотя и говорит о том, что между членами вемуна они существуют, и упоминает термины «брат» и «сестра». По ее мнению, это все же не родство, а нечто «фиктивное». Но члены вемуна (группы семей) твердо убеждены в том, что их связи по совместному труду и взаимной помощи представляют собой родство.

Состав вемуна, отмечает В. Гуденоф, «понимается туземцами как группа родственников, которые совместно трудятся, взаимно помогают друг другу во всех делах, делят между собой пищу и судьбу» (334, 9). Это довольно точное определение вемуна: семьи объединились, совместно трудятся, взаимно помогают друг другу, и все это вместе взятое создает родство между ними. В племени абелям, отмечает Ф. Каберри, члены вемуна называют друг друга терминами родства: «брат», «отец», «сын», хотя между ними может и не быть генеалогических связей. Мы родственники, говорят они, потому что мы — «нагура амеи», то есть «одна площадка» (410, 242). «Амеи» — центр социальной жизни вемуна, расчищенная площадка со сторонами примерно в 15—20 м. Та же самая картина на острове Танга: в вемуне 10—12 взрослых людей, большая площадка для обрядов и празднеств, вокруг нее — жилые хижины, общая кухня, склад, мужской дом. Один из мужчин — глава вемуна (141, 298). То же можно наблюдать на небольшом островке Матупит: в вемуне 5—6 семей, во главе его — «луалуа», «большой человек» (274, 184). В горных племенах кама-но, усуруфа (утурупа), джате и форе ядро вемуна — мужчины (обычно меньше десятка), ведущие происхождение от общего предка по мужской линии. Глубина этой патрилинии — 4—5 поколений, начиная с младшего, но состав ее меняющийся (кое-кто уходит в другие вемуны), много родственников по адопции. Адопция здесь — нормальный процесс. Члены вемуна вместе трудятся на огородах, а на особенно тяжелые работы приглашают людей из других вемунов (573, 386).

Можно привести еще немало примеров, свидетельствующих о том, что каждый вемун в деревне ведет самостоятельную хозяйственную жизнь. Подчас в виде исключения вся деревня состоит только из одного вемуна. Ссоры в нем очень редки. Чем больше вемунов в деревне, тем чаще возникают споры и кон-

фшкты, отмечает Ю. Хелблинг, и тем они острее (363, 155). В племени форе вемуны в деревне хозяйственно обособлены. Но деревня — это единое социальное целое, община, члены которой не должны ссориться друг с другом, тем более драться. Если дело все же доходит до драки, то она идет только с помощью палок. Когда же драчуны берут в руки лук и стрелы, то они избегают стрелять в опасные для жизни части тела. При первой же ране битва прекращается (329, 365).

Остается без ответа вопрос: почему люди живут в большой деревне, состоящей из нескольких вемунов? Ведь при этом они испытывают многие неудобства (между ними — споры, внутренние конфликты и т. д.). Жизнь в общине ограничивает личную свободу человека, что подметил П. Силитое. Социальная группа, полагает он, должна быть небольшой, чтобы не ограничивать свободу индивида. В больших группах, добавляет исследователь, много норм, ограничивающих поведение человека (653, 11). В принципе, проблема личной свободы, казалось бы, решается просто. Люди могут жить небольшими группами семей. Ведь каждая такая группа семей (вемун) может обеспечить себя всем необходимым для существования. Можно для вырубki леса (расшистки участка для огорода) пригласить раз в три-четыре года несколько людей со стороны, членов других вемунов, а все остальное время жить отдельно: работать на огородах (для этого нет необходимости в чьей-то помощи), ловить рыбу, добывать дичь, строить хижины, лодки — со всем этим вемун может справиться самостоятельно.

Более того, люди могли бы жить отдельными семьями, изредка призывая себе на помощь членов соседних семей: братьев главы семьи или родственников по браку — брата жены, сестру мужа, жену сына, мужа дочери и т. д. При этом можно было бы учесть личные качества людей и выбрать тех, от кого будет больше пользы. Ведь так бывает и в общине. «Сначала человек учитывает все прочие обстоятельства, — пишет С. Бельшоу, — и приходит к выводу, что желательно объединение в труде в таком-то составе, и лишь потом, для обоснования именно такого объединения, ссылается на какое-то родство или принадлежность к роду» (146, 14). На огороде работает группа семей. Но нередко это люди из разных деревень. Семья, которой принадлежит огород, попросила помочь ей. Она пригласила тех, с кем связана узами родства, и создала временную рабочую группу. В племени арапеш постоянных рабочих групп, состоящих из жителей одной и той же деревни, почти не бывает. Семья строит себе хижину с помощью одних семей, обрабатывает огород с помощью других и т. д. (504, 29). Примерно то же мы находим у племени абелям (410, 359) и у ряда других.

Так почему же папуасы и меланезийцы живут в больших деревнях по 250—300 чел. в каждой? Опыт показывает, что жить в



больших деревнях нелегко. Член общины, желая хоть как-то выплеснуть свою злобу на соседа, но зная, что в самой деревне сделать это нельзя (его пристыдят), бежит в лес и каменным топором вымещает свою злобу на деревьях. (Все деревья, стоящие вокруг некоторых деревень, покрыты рубцами, зарубками.) Высказывалось мнение, что жить в деревнях с большим числом людей заставляла постоянная угроза нападений извне. Вместе люди имели больше шансов ответить ударом на удар, оказать должное сопротивление нападающим. Войны якобы велись непрерывно. Для жителей горных районов, если верить Р. Берндту, «война — это один из самых ярких аспектов их жизни» (155, 183). Готовясь к нападению, люди будто бы испытывали величайшее наслаждение. Члены племени кума, утверждает М. Мид, выражали ей в 1953 г. недовольство тем, что колониальная администрация запретила междеревенские войны, и жаловались, что им стало скучно жить без войн. Они питали надежду, что «белые» скоро уйдут и тогда можно будет воевать сколько хочешь, не опасаясь санкций с их стороны (38, 53).

Колониальная администрация, запретив междеревенские войны, сделала полезное дело. Не следует, однако, рисовать жизнь островитян до колонизации как состояние непрерывных войн. Сам термин «война» здесь не вполне подходит. Обычно это набег небольшой группы мужчин. Причина набега чаще всего — подозрение в зловредной магии. Цель — нанесение удара, чтобы обезвредить магию или отомстить врагу. В данном случае не так уж важно, много или мало живет людей в заподозренной деревне — достаточно убить или ранить одного-двух ее жителей. Затем — переговоры о мире, взаимные компенсации, совместное празднество, восстановление прежних добрососедских отношений. Во многих районах, как говорилось ранее, наряду с большими деревнями были маленькие поселки, и люди, жившие в них, не испытывали особых опасений и тревог. Бывает, что жители одной деревни, заподозрив жителей другой деревни в черной магии, убивают кого-либо из них. Те наносят ответный удар. Через некоторое время люди обеих деревень понимают, что они сами себе взаимно вредят, поэтому заключают мир. Подсчитывают потери в людях с той и с другой стороны. Сожженные хижины, разоренные огороды в счет не идут. Главное — люди, их к жизни не вернуть, надо за них платить компенсацию. Каждая деревня платит другой компенсацию, причем независимо от того, кто из них победил и кто потерпел поражение. Выплата компенсаций продолжается несколько лет — до тех пор пока подрастающее поколение не заменит убитых. Размеры компенсаций, сроки выплат контролируются с обеих сторон (498, 269):

Обычно много времени отнимают поиски мнимого виновного или виноватых. Часто в этой процедуре, равно как и в последующем возмездии, принимает участие вся община. Бывает,

что члены общины не могут решить, кто наслал болезнь на ребенка — то ли родственники по линии матери (они не получили часть ожидаемой ими платы за невесту), то ли родственники по линии отца (дед, злой на отца ребенка, решил отомстить ему). Первую версию аргументировали тем, что ребенок перестал сосать грудь, вторую — сновидениями. Совершили обряд — безрезультатно, ответа на свой вопрос не получили. Решили потом, что виноваты и те и другие. Но нарушать мирные отношения с ними не стали. Дали ребенку новое имя в надежде, что это поможет выздороветь (376, 43). В случае другого исхода, то есть когда виновные в болезни ребенка найдены, принимается решение наехать ту деревню, в которой эти люди живут. Не лично их, а либо из той деревни (община решает наказать общину). Мужчины берут в руки копьей, дубины, луки и стрелы, но не все, только некоторые из мужчин. Другие собирают подарки для тех, кого они хотят наказать. Это выглядит почти неправдоподобно, но так. Главное ведь не в том, чтобы кого-то наказать, а в том, чтобы избавить ребенка от болезни, избежав при этом ответственных с другой стороны. С оружием и подарками в руках они идут в деревню подозреваемых и первому, кто им попадется (кретного виновника не ищут), наносят легкую рану в ногу или в руку. Сразу же передают подарки жителям этой деревни, чтобы те не сердились и не стали мстить. Если рана серьезная, приносят потом еще что-нибудь, более ценное. Затем деревни взаимно обмениваются подарками — в знак того, что они остаются друзьями (там же, 44).

Многие споры и конфликты в общине решаются самими спорящими и конфликтующими в порядке, как пишет П. Лоуренс, саморегуляции. «Саморегуляция, — пишет он, — это процесс, поддерживающий в большинстве случаев социальный порядок в рамках круга близких людей» (445, 86). Члены общины жизненно заинтересованы в сохранении внутреннего мира, в объединении усилий, во взаимопомощи. Наказание за нарушение норм поведения в условиях саморегуляции только одно: кто не соблюдает правила, тому не помогут. Предположим, между двумя членами общины возник конфликт. Каждый набирает команду из 11 чел., и начинается футбольный матч. Если один из конфликтующих хочет пристыдить другого, то, ведя в счете, кончает игру даже после первого гола. Если оба хотят кончить миром, то игра может длиться до двух часов и заканчивается вничью (там же, 88). Поэтому утверждение Р. Берндта о том, что войны ведутся постоянно, можно поставить под сомнение. Обычно деревни живут мирно, обмениваются продукцией с огородами, уловом рыбы, охотничьей добычей, разными изделиями. К войнам относятся, как правило, резко отрицательно. Междеревенские конфликты стараются решать без войн и жертв. Люди племени вапе считают, пишет Д. Макгрегор, что они по уровню культуры превосходили

когда-то всех людей на земле, включая европейцев. Но деревни, несчастью, иногда воевали друг с другом. Предки уговаривали людей не воевать, но те не послушались предков. Тогда предки (культурные герои) рассердились и стали помогать европейцам. Они дали «белым» все, а вапе остались ни с чем (498, 210—214). Оценивая отрицательное отношение вапе к войне, их желание постоянно жить в мире, Д. Макгрегор считает, что это их желание надо поощрять и сохранять. Папуановогвинейцы, действительно, как и все люди на земле, любят мир и ненавидят войну. Все, что угодно, считают они, только не война.

Мы уже подчеркивали, что не войны, не угрозы нападения извне являются причиной того, что люди предпочитают жить в больших деревнях с населением в 250—300 чел. Так почему же все-таки люди живут, как правило, не в маленьких поселках, а в больших деревнях? Чтобы понять это, совершим краткий экскурс к бродячим охотникам и собирателям. Их хозяйственная деятельность не требует объединения совместных усилий многих людей. Между тем время от времени они собираются все вместе. Зачем? В плохие сезоны, когда мало пищи и воды, люди живут отдельными семьями или группами по две-три семьи. Иначе им не прожить. Наступает хороший сезон, семьи и группы семей сходятся вместе, живут в одном стойбище. Почему? В хороший сезон жить легче, чем в плохой: больше пищи, воды. Так, локальная группа тасманийцев невелика, всего 30—50 чел. В их распоряжении довольно большая территория (они называют ее своей страной). В плохой сезон, когда пищи и воды мало, они расходятся по этой территории и живут семьями или группами по две-три семьи, отдельно одна от другой. Все силы, все время уходит у них на то, чтобы выжить, добыть то, что необходимо для существования. В хороший сезон все сходятся вместе, образуют одно стойбище. Правда, у каждой семьи и здесь свое жилище, свой костер, каждая семья независимо от других добывает пищу и воду. В хороший сезон это нетрудно сделать, и на все уходит немного времени. Каждая семья, для того чтобы существовать, могла бы сейчас жить отдельно от других. Но члены локальной группы именно в это время предпочитают жить вместе. Хороший сезон используется ими для празднеств и обрядов.

Аборигены Австралии обычно живут небольшими группами, но, когда это позволяют природные условия (хороший сезон), собираются вместе. Они могли бы и в хороший сезон жить врозь, но предпочитают пожить вместе. У них наступает время празднеств и обрядов. Несколько локальных групп иногда собираются в одном стойбище специально для проведения обрядов. Для них обряды инициации, утверждают Р. и К. Берндт, не менее важны, чем само добывание пищи (12, 72). В пустынях Австралии подrostки в ходе обрядов инициации должны запомнить и повторить в правильной последовательности места и названия всех источ-

ов воды на своей территории и доказать свои способности успешно охотиться; они должны запомнить также предания и мифы. Охота и собирательство под силу одной семье. Для проведения обрядов необходима вся локальная группа, община в целом. В обрядах представлена вся культура — материальная, социальная, духовная. «Вся панорама общественной жизни, — пишут Р. и Берндт, — либо показывается непосредственно, либо подразумевается символически в мифе и обряде или же в комментариях к ним» (там же, 223). Следует подчеркнуть — именно вся панорама общественной жизни, все разделы культуры.

Примерно та же картина у бушменов. Локальная группа в любой сезон делится на семьи или группы семей. Каждая женщина собирает пищу только для себя и своей семьи. Охотничья группа — от 2 до 5 чел. В рационе преобладает (около 80 %) растительная пища (корни растений, семена, ягоды, орехи, фрукты), лишь сбора такой пищи совместный труд не нужен. В хороший сезон члены локальной группы сходятся вместе, для них это время празднеств и обрядов. Иногда несколько локальных групп совместно проводят обряды инициации (42, 139).

Культура бродячих охотников и собирателей очень бедна в сфере материальной, хозяйственной, но зато весьма богата в сфере социальной и духовной жизни. В ходе обрядов большое внимание уделяется нормам и обычаям, отношениям между членами локальной группы (и между локальными группами), членами семьи, между семьями. Здесь же подчеркивается необходимость соблюдать все нормы и обычаи, которые укрепляют локальную группу, напоминает также о наказаниях за их несоблюдение. Социальная и духовная культура — вот главное богатство членов локальной группы. Обряды и празднества имеют важную информативно-познавательную функцию. Люди видят, слушают и понимают своих предков, которых они сами, надев маски, изображают. Они впитывают в себя созданные предками и культурными героями ценности: знания, трудовые навыки, нормы семейной и социальной жизни, мифы, предания, легенды. Чтобы впитать все это в себя, надо смотреть, слушать, запоминать. Письменности еще нет. Традиционная культура основана на запоминании. Кто-то не просто слушает мифы, предания, но ощущает в себе интерес именно к этой сфере культуры, имеет к тому же хорошую память. Он сам станет сказителем — это необходимо, чтобы традиция не прерывалась.

Переход от присваивающего хозяйства (охоты и собирательства) к производящему (в данном случае к мотыжному земледелию) — важнейший шаг в истории человечества. И тут, и там люди еще не помышляют о прогрессе. Для меланезийцев, пишет Я. Хогбин, понятие «прогресс» не имело смысла. Все их думы и чаяния направлены на то, чтобы жить так, как жили предки в начале начал, сохранить ценности, созданные культурными героями

(383, 163). Культурные ценности, созданные предками, биологически не наследуются. Они передаются от человека к человеку, от поколения к поколению в процессе широкого круга общения, в том числе со знатоками и умельцами. В рамках семьи сделать это без невозвратных потерь и утрат невозможно. Не в каждой семье есть знатоки и умельцы. Таков один из ответов на вопрос о том, почему общины папуасов и меланезийцев состоят из большого числа семей, постоянно живущих вместе.

Для людей, живущих в условиях определенной культуры, жить — это значит не только существовать. Жить — это значит в максимальной мере овладеть той культурой, которая унаследована от предков и которую надо сохранить и передать потомкам. Традиционная культура потому и называется традиционной, что она передается от поколения к поколению. Надо передать, например, материальную культуру: деревянную хижину, каменные топоры и ножи, глиняные сосуды и др. Но как передать потомкам хижину — ведь срок ее существования невелик? Столь же и даже еще более недолговечны каменные топоры (они быстро ломаются), глиняные горшки (они часто бьются), пояса из коры и передники из растительных волокон (они быстро снашиваются), даже возделанные огороды (почва быстро теряет плодородие). Люди старшего поколения могут передать потомкам не сами предметы материальной культуры, а только знания и умение их изготовлять и пользоваться ими. В еще большей мере это относится, конечно, к социальным нормам и обычаям, к сокровищам духовной культуры: они хранятся в памяти, их можно передать только в процессе постоянного непосредственного общения друг с другом, в том числе и главным образом между людьми разных поколений. Поэтому, кстати, люди старшего поколения, знатоки и умельцы, так высоко ценятся в общине. И так было с начала начал. Вот характерный факт: в мустьерском слое (пещера Шанидар, Ирак) найден скелет пожилого мужчины (около 50 лет) с ампутированной правой рукой. Установлено, что он лишился руки задолго до смерти. «Эта редчайшая находка, — отмечает Г. П. Григорьев, — показывает с очевидностью, что члены общины могли прокормить безрукого старика, который уже не мог участвовать в охоте, но, видимо, был полезен своим богатым опытом» (35, 142).

Пожилые члены общины вручают молодым, идущим им на смену ценное наследие предков. Интерес тут взаимный. Подросткам необходимо получить это наследие, обучиться всему, что понадобится в жизни. Поэтому они высоко ценят пожилых людей за их знания и опыт. Пожилые люди не в меньшей мере заинтересованы в том, чтобы передать наследие молодым. Ведь и сами они были молоды, мало знали, плохо умели и очень много хорошего получили от старших. Скоро они к тому же станут совсем старыми, не смогут обеспечить себя всем необходимым, будут нуждаться в помощи тех, кто сейчас молод и неопытен. Но для

о их требуется всему обучить. Только при этом условии деревня, община, культура будут жить вечно. Пока есть в общине мастер в резьбе по дереву, появляются в мужском доме резные фигуры предков. Уйдет из жизни мастер — не будет новых фигур, старые сгниют, их придется выбросить. Речь идет, конечно, не только о высоких сферах культуры, доступных не каждому, таких как резьба по дереву, игра на музыкальных инструментах, знахарство и др. Молодых надо обучить всему, что требуется в повседневной, будничной жизни от каждого взрослого. Ведь главная ценность в хозяйстве — сам человек, его глаза и руки, знания и опыт, умение изготавливать орудия труда и пользоваться ими, строить избы и лодки. Возьмем, например, каменный топор. Сначала надо его изготовить. Кто-то сделает это быстро, но не так хорошо. Кто-то сделает хорошо, но не так быстро. Но каждый должен сделать это сам, своими руками. Надо выбрать нужный камень — любой подходит, и отшлифовать его. Затем найти в лесу нужное дерево с отходящими от ствола прямыми ветками, вырубить ветвь со ствола с нужной веткой, выдолбить ее, вложить отшлифованный каменный клинок туда, где ему полагается быть, прибить сверху небольшой узкой дощечкой, обмотать шнурами из лыжи или древесной коры. Топор готов, но сам по себе он мало может дать. Главное зависит не от него, а от человека, держащего топор в своих руках. Н. Н. Миклухо-Маклай убедился в этом на личном опыте. «Такой топор, — пишет он, — может быть полезен и полезен только в руках опытного человека, непривычный к обращению с ним легко может его сломать или не добьется ничего. Я знаю это по собственному опыту, хотя при этом у меня не было недостатка в терпении» (64, т. 3, ч. 1, 60).

Человек с помощью каменного топора, осколков кремня и раковин строит прочные хижины, лодки. «Рассматривая их постройки, пироги, утварь и оружие и убеждаясь, что все это сделано каменным топором и осколками кремня и раковин, нельзя не подивиться, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — терпению и ловкости этих дикарей» (там же).

Читатель может на собственном опыте убедиться, как не просто добыть огонь путем трения. Надо взять сухое полено, выдолбить в нем продольное углубление, подложить под него легко возгорающиеся сухие волокна, вложить в продольное углубление кусок дерева и, придерживая полено ногой, двигать куском дерева, сильно нажимая, взад и вперед. Придется потратить много сил, времени, приложить терпение, прежде чем волокна возгорятся (если они возгорятся). Правда, и папуас (Н. Н. Миклухо-Маклай упоминает об этом) лишь с большим трудом, минут через тридцать, получал огонь таким образом. Он шел обычно за огнем к тем, у кого костер не потух. Если в своей деревне не было огня, он шел в соседнюю.

Наряду с этой повседневной, будничной культурой существует еще, втайне от женщин и детей, культура священная. Доступ к ней имеют только мужчины, и не каждый из них может в должной мере ею овладеть (даже не в полном объеме, что вообще невозможно, а хотя бы одной из ее сфер). Между мужчинами существует разделение труда. Один — сказитель, он хорошо знает и излагает мифы, предания и легенды; другой — музыкант, третий — знаток генеалогий, четвертый — опытен в проведении обрядов. Все это воплощено в пожилых людях, и все надо перевосплотить в молодых — в тех, у кого есть нужные дарования, пусть пока еще скрытые, потенциальные. Люди старшего поколения, знатоки и умельцы, ищут эти дарования, находят их, раскрывают, развивают на пользу всей общине. Возникает один тандем учитель—ученик (скажем, в резьбе по дереву), другой — в игре на барабанах, флейте, третий и т. д. То есть каждый знаток и умелец стремится найти продолжателя своего дела среди молодых. В семье такого может не быть (отец — знаток мифов, а у сына плохая память и нет интереса к ним), в вемуне тоже может не быть. Тандем учитель—ученик и в семье, и в вемуне, где четыре—пять семей, может не состояться. Знаток ищет в других вемунах, в общине в целом. Ведь люди потому и живут вместе в общине, что бы хранить наследие предков, передавать его от поколения к поколению. Наличие в общине людей, лишенных особых дарований, не меняет общей картины. Знаток найдет даровитого ученика, его знания и опыт не пропадут. Даровитый ученик найдет нужного ему учителя, его дарование тоже даром не пропадет, оно будет развито и реализовано, воплощено не только в нем, но будет потом передано дальше.

Вопрос, собственно, следовало бы поставить иначе: почему средний размер деревень так ограничен (250—300 чел.)? Ведь люди хотят жить большими группами (недаром существуют контактные зоны), с внутренними конфликтами они чаще всего успешно справляются. Ответ довольно прост: в условиях подсечно-мотыжного земледелия требуется каждые три—четыре года расчищать в лесу новые участки для огородов, что определяет размеры территории, принадлежащей общине (35—45 кв. км), и ограничивает число ее членов. Ведь у каждой семьи — несколько огородов, на одном из них семья собирает урожай, на другом производит посадку, на третьем ведет прополку и т. д. Важную роль играет еще одно обстоятельство: чем больше деревня, тем больше в ней внутренних конфликтов, а община не всегда в состоянии их решить. Ее властные структуры в этом отношении недостаточно сильны.

Возникает целый ряд социальных институтов, норм и обычаев с целью укрепить общину, не дать ей распасться на отдельные вемуны, а тем более на отдельные семьи. Важную роль в деле сохранения этого единства играет общинное родство (см. главу

рожденное родство»). Все члены общины друг для друга — отцы и матери, сыновья и дочери, братья и сестры. Предположение, будто человек не отличает общинного родства (по пище) от семейного (по кормлению), не подтвердилось. Человек, появившись в семье, проведя в ней свое детство, прекрасно знает того отца, который его вскормил и вырастил, и отличает его от других, общинных отцов. Ю. М. Лихтенберг отметила наличие индивидуальных терминов родства для мужа и жены (а значит, для отца и матери) у папуасских племен арапеш, бонгу, вака, джате, камано, мота, кума, энга и ряда других. У племени бонгу муж обозначается термином «гимоном», жена — термином «агхан». Есть индивидуальные термины для сына — «да» и для дочери — «дагхане». Термины для брата и сестры различаются в зависимости от того, кто говорит — мужчина или женщина: брат — «абандам» (говорит мужчина), «абундам» (говорит женщина); сестра — «абундам» (говорит мужчина), «абандам» (говорит женщина). Точно так же, в зависимости от того, кто говорит, мужчина или женщина, различаются термины для кузенов и кузин (52, 190—199). Вообще не следует слишком резко противопоставлять классификационные системы родства описательным и делать, учитывая только их, выводы о формах брака. Л. Г. Морган давно отметил, пишет Р. Фирз, слияние в классификационных системах родства боковой линии с прямой, но он не добавил, что слияние это — только терминологическое: имеется в дополнение вторичная терминология родства, подчеркивающая различия между прямой и боковой линиями; эти различия учитываются не только в терминологии, добавляет Р. Фирз, но и в поведении (300, 229).

Жители деревни или двух-трех небольших соседних поселков составляют в целом единый социальный организм — общину. Многие исследователи характеризуют папуановогвинейскую общину как «политическую единицу», «политическую организацию», и для этого есть достаточно веские основания. Члены родовой общины владеют окрестной территорией («это — наша земля»). Они унаследовали свою землю от родовых предков (что зафиксировано в мифах, легендах и преданиях), тщательно охраняют ее и готовы защищать с оружием в руках от любых посягательств извне. Пределы общинной территории («нашей земли») всем хорошо известны, в том числе и жителям соседних деревень. У каждой общины свой круг связей с соседями, она обычно находится в центре этого круга. Нередко у общины — свой хозяйственный профиль, что обусловлено спецификой «ее земли», окружающей ее природной средой. Община имеет свои традиции, некоторые свои, свойственные только ей, обычаи и зачастую даже свой диалект, отличающий ее по языку, хотя и не очень сильно, от соседних общин. Жители деревни, пишут Я. Хогбин и К. Веджвуд, это «самая большая локальная группа, которую можно рассматривать как сколько-нибудь постоянное политическое



единство» (382, 253). К. Рид, ведущий полевую этнографическую работу среди горных племен Новой Гвинеи, высоко оценивает роль и значение деревенской общины в социальной и духовной жизни ее членов. «Деревня, — пишет он, — это центр социальной структуры. В ней сплетены вместе самые важные групповые связи, и от нее же они расходятся в разные стороны. Более того, общая жизнь в деревне, ежедневная взаимная помощь, многообразные общие интересы и совместные действия порождают прочные эмоциональные связи, чувство общей принадлежности, идею общности — и все это поддерживает и укрепляет деревню, лежит в ее основе» (589, 15).

Племя как социальная структура, состоящая из жителей нескольких деревень, с вождем племени, советом племени, к моменту европейской колонизации (как показано в гл. «Этническая ситуация») еще не сложилось. Каждая деревня — самостоятельная социальная единица. У нее — свои властные структуры, своя зона общения с соседними деревнями, свой круг дружеских связей. Ее жители представляют, по существу, предплемя, или, если угодно, племя в начальной стадии его формирования. Как и прежде, сохраняется близость соседних деревень, сходство обычаев. Это, как совершенно справедливо отмечает С. А. Токарев, «есть, очевидно, продукт существования здесь определенных и постоянных связей... Связи эти выражаются наиболее заметным образом в обмене, который и является здесь главным фактором культурного сближения» (97, 32). Люди племени чамбри объясняют свои сходства в культуре с соседними племенами по-своему, но, в принципе, так же. Чем больше время, отделяющее нас от предков, говорят они, тем с каждым поколением слабеет сила, доходящая от них до потомков, и приходится пополнять эту силу за счет заимствований от соседей. Многие обряды люди чамбри взяли от людей ятмул, а танцы, мифы, флейты, талисманы — от других племен (280, 103). Сила уменьшается в ходе времени, и если ничего не заимствовать, то племя погибнет.

С общиной теснейшим образом связаны институт экзогамии и институт «больших людей». Многие этнографы связывают экзогамию с родом, но в действительности, кроме родовой экзогамии (запрета на браки между членами одного и того же рода), есть и другие брачные запреты. Гораздо большее значение, чем для рода, экзогамия имеет для общины и входящих в нее семей. Экзогамия формирует структуру семьи (муж и жена принадлежат к разным родам, их дети принадлежат к роду одного из них) и структуру общины. Члены общины под действием института экзогамии делятся на три части:

1. Постоянная часть — мужчины, составляющие ядро общины, ее «парламент». В большинстве своем они в этой деревне родились и никуда отсюда не уйдут. Есть здесь и пришедшие из-

ные мужчины — они со временем станут полноправными членами общины, войдут в ее ядро. Для мужчин главное — целостность общины, прочность внутриобщинных отношений.

2. Временная часть — сестры и дочери мужчин. Они здесь родились, но, выйдя замуж (что происходит очень рано в их жизни), они уйдут в другие деревни (община экзогамна) к своим мужьям, станут членами других общин.

3. Пришлая часть — жены и матери мужчин. Они пришли к своим мужьям из других деревень и отстранены от участия в решении общинных дел. Для каждой из них главное — семья, прочность внутрисемейных связей.

Положение женщины в общине довольно определенное. В любом случае, уйдет она отсюда в другую общину или пришла сюда из другой общины, сфера ее деятельности — семья: муж, дети, семейная хижина, семейные огороды. Положение мужчины, напротив, довольно противоречивое, двойственное. С одной стороны, он — член ядра общины; для него главное — общинные дела, общинные интересы. С другой стороны, он — член семьи, ее глава, и положение дел в семье его тоже интересует и беспокоит. Как ведут себя его дети? Как обстоят дела на семейном огороде? «Половину своей рабочей жизни, — пишет Б. Малиновский о тробриандцах, — туземец проводит на огороде; с огородом связано более половины его интересов и честолюбия» (490, 58). В мужском доме заинтересованы в том, чтобы эта половина, чисто семейная, не взяла верх в жизни мужчины над половиной общинной. Для этого надо ослабить связи мужчины с его семьей, уменьшить, сократить семейную половину до четверти и увеличить общинную до трех четвертей. Община с этой целью вводит институт экзогамии.

Важную роль в жизни общины играют «большие люди» (в племени бонгу — «тамо боро»). Это — главы вемунов, главы наиболее влиятельных семей. Как правило, это выдающиеся знатоки, умельцы в различных ремеслах, составляющие властную структуру общины. Это — только мужчины. Они решают важные внутри- и межобщинные дела, следят за соблюдением обычаев, руководят проведением обрядов и празднеств. «Большие люди» — очень важный социальный институт, укрепляющий общину, предохраняющий ее от распада.

---

## ЭКЗОГАМИЯ

Термин «экзогамия» в буквальном переводе означает «брак вне», то есть требование брать жен вне определенного круга лиц. Между тем главное в экзогамии — запрет на брак в пределах именно этой группы лиц. «Экзогамия вовсе не исчерпывается требованием вступить в брак вне определенной группы лиц, — справедливо отмечает Ю. И. Семенов. — Другой ее стороной является абсолютный запрет всех половых (как брачных, так и внебрачных) отношений между членами данной группы. Ее можно было бы назвать „агамией“ (от греч. а — „не“, и gamos — „брак“, „половая связь“). И эта вторая сторона является главной, определяющей. Экзогамия группы является производной от ее агамии» (91, 246).

Термин «экзогамия» ввел в науку Д. Ф. Мак-Леннан. Согласно его концепции, в первобытных общинах бытовал обычай убийства девочек, и поэтому мужчины вынуждены были брать себе жен извне, зачастую путем похищения. Концепцию Д. Ф. Мак-Леннана никто сейчас всерьез не принимает. С. А. Токарев характеризует ее как «чисто кабинетный домысел» (102, 35). Но термин «экзогамия», прожив в науке сто с лишним лет, прочно устоялся, хотя и изменил свое значение. Под «экзогамией» ныне понимается не столько «брак вне» (что тоже имеется в виду), сколько запрет на браки внутри, в пределах определенной группы лиц. У разных племен эти пределы могут быть разными, но есть в них нечто общее. Л. Я. Штернберг после одной из своих лекций, как об этом вспоминает Д. А. Ольдерогге, сказал: «Основное понятие экзогамии формулируется как отрицательный закон. Между тем как в основе его должно было бы находиться какое-либо положительное требование» (78, 11). Действительно, на первый взгляд в экзогамии — только запреты, что подчас, в случае их нарушения, ведет, как об этом сообщает Д. Уайтинг, в племени квома к скандалам, конфликтам (736, 22). Это вынуждает подчас мужчин похищать женщин из других деревень, что вызывает вооруженные столкновения.

Польза от экзогамии есть, но не для семьи, а для общины, притом во вред семье, ценой ее ослабления. Сильная община и прочная семья несовместимы. Приходится выбирать меньшее из двух зол: 1) либо прочная семья при слабой общине, 2) либо сильная община при слабой семье. Бродячим охотникам и собирателям свойственен первый вариант. У пигмеев мбути, бушменов кунг и нхаро, у хадза на первом плане — семья. Она решает, в частности, вопрос о браке, причем в семьях жениха и невесты учитываются желания и жениха, и невесты; и каждый из них может отказаться от брака, предпочитая иного партнера или по какой-то другой причине (2, 54). Связи между людьми за пределами семьи были значительно менее крепкими и устойчивыми (там же, 19). Даже если в одном месте, например, у большого водоема в пустыне, сходилось по 200 чел. или более, межобщинные отношения, в том числе и обменные, шли преимущественно по индивидуально-семейным каналам. Слаба община и у палийан (Ю. Индия), в ней тоже заметно преобладание семейного начала над общинным. Для папуасов и меланезийцев, напротив, характерен второй вариант — сильная община и слабая семья. Они приносят семью, как это сформулировал Ф. Ратцель, в жертву общине (89, 271) и делают это с помощью экзогамных браков.

Экзогамия — очень важный социальный институт, регулирующий браки. Брак в условиях племенного строя — дело не только тех, кто вступает в брак, или членов их семей. Брак, отмечает Ф. Уильямс, это дело двух родов — рода жениха и рода невесты (738, 140). Согласно экзогамным нормам, жених и невеста должны принадлежать к разным родам. Обычно экзогамию связывают только с родом и даже считают ее основным признаком рода. На деле экзогамные запреты включают более широкий круг людей. Есть и другие запреты на браки, кроме внутриродовых. Оказывает свое влияние территориальный признак (близко живут — нельзя вступать в брак) и характер личных связей между женихом и невестой (если связи очень тесные — нельзя вступать в брак). Хорошо об этом поется далеко от Меланезии, в России, в песне народа коми:

Брат мой, добрый брат,  
Уж очень близкую невесту называешь,  
Хлеб с ней некогда вместе едали,  
Мясо с ней некогда вместе едали,  
Совсем как родня наша,  
Мне такая не подошла (65, 70).

Все аргументы, приводимые в этой песне, говорят, с нашей точки зрения, в пользу брака между близкими друг для друга людьми («совсем как родня»). А приводятся они, напротив, как раз против брака между ними. Суть, однако, в том, что это не «как родня», а действительно родня — родство по пище. Вместе едят одну и ту же пищу — значит, брат и сестра. «Мужчины и

женщины, — напомним еще раз слова Я. Хогбина, — которые регулярно совместно трудятся и вместе едят, смотрят на себя в результате этого как на братьев и сестер» (384, 103). Брак между ними невозможен. Супруги Р. и Л. Макариус отметили наличие у многих племен, как они ее называют, «пищевой экзогамии»: вместе едят — нельзя вступать в брак.

Бывает, что парень полюбил девушку, живущую в другой деревне, принадлежащую к другому роду, она его тоже любит, и они хотят вступить в брак. Родовая экзогамия этому не препятствует. Препятствует, как это на первый взгляд ни странно, любовь. Они не смогут это сделать — не позволит община жениха. «Брак, основанный на сексуальном влечении, — считают члены общины, — социально вреден и поэтому неприемлем» (233, 59). И при этом еще добавляют: «Брак имеет слишком большое социальное значение, чтобы поставить его в зависимость от капризов конкретных индивидов» (там же, 58). Почему брак по любви вреден для родовой общины? Потому что в этом случае возникнет прочная семья. Муж, под влиянием своей жены (она защищает интересы семьи), поставит на первый план семью, а общину отодвинет на второй. Допустить этого община не может и не хочет. У членов общины к тому же есть все возможности, чтобы этого не допустить. О плате за невесту, помогающей в этом общине, будет сказано ниже. Еще большую помощь оказывает общине в этом деле экзогамия. Брак — дело общинное. Община решает, кому, когда, на ком жениться; кого, когда выдать замуж. Бывает подчас так, что отец подбирает своему сыну, учитывая экзогамные запреты, подходящую, по его мнению, кандидатуру. Подчас девушка, которую он выбрал для сына, переселяется в деревню жениха, живет в его семье, в его хижине, трудится на его семейном огороде. В семье жениха приглядываются к ней — она подвергается своего рода испытанию. Что касается самого жениха, то ему запрещено какое-либо общение с этой девушкой в течение всего испытательного срока. Его мнение по вопросу о том, подходит она ему в жены или нет, никого в семье не интересует (642, 156). Предположим, девушка выдержала испытание и члены ее семьи тоже не возражают против брака (саму девушку ни о чем не спрашивают). Но это вовсе не означает, что выбор уже сделан и можно назначить день свадьбы. Отнюдь нет. Надо еще обсудить этот вопрос в мужском доме жениха и в мужском доме невесты.

Отец жениха информирует мужчин своей деревни, специально собравшихся для обсуждения этого вопроса в мужском доме, о своем выборе, просит их согласия на брак и помощи в сборе брачного дара (платы за невесту). Нередко мужчины собираются в мужском доме не один раз, предлагают другие кандидатуры, обсуждают их, спорят. В общине не одна семья, и может возникнуть спор между разными семьями, каждая из которых претендует на то, чтобы женить своего сына или выдать свою

дочь замуж. «Иногда выступает до полдюжины человек, — пишет Я. Хогбин, — имеющих повод говорить, обсуждать претензии разных кандидатов на брак. Обстановка накаляется, бывают серьезные конфликты. За три месяца, — добавляет он, — когда я составлял регулярные отчеты, более половины споров в деревне были связаны с вопросом о браке» (379, 295).

Жители деревни невесты, после того как брак общинами одобрен, ведут ее в деревню жениха. Здесь им преподносят разные дары, спрашивая при этом: «Достаточно? Не хотите ли еще?» Удовлетворить родственников невесты не так просто; подчас некоторые из них остаются недовольны (видимо, они раньше были не вполне согласны на этот брак). Невесту ведут обратно в деревню. Бывает и так, что, оставив ее в деревне жениха и вернувшись без нее в свою деревню, кто-то из родственников невесты продолжает выражать свое недовольство. Отец невесты выдает недовольным кое-что из своих вещей. Но если недовольных много, то не исключена возможность, что невесту возьмут обратно. При этом мнение самих жениха и невесты, а также их семей никого не интересует (642, 104—106). От таких обычаев, как плата за невесту, страдает мужчина (не он выбирает себе жену), страдает женщина (она для мужа — чужая). Конечно, время идет, появляются дети. Муж и жена становятся отцом и матерью своих детей. Мы в таких случаях говорим: «Стерпится — слюбится». Жена приготовила на костре пищу, надо полагать, что она не только сама поест, но и мужа покормит. Между мужем и женой может даже возникнуть родство по пище. Видимо, для того чтобы этого не произошло, жена готовит пищу только для себя, муж отдельно — тоже только для себя. «Мужья и жены, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — никогда (подчеркнуто им. — Н. Б.) не сдят из одного очага или одной посуды» (64, т. 3, ч. 1, 59).

Молодой человек нашел в другой деревне девушку, которая ему понравилась и согласна стать его женой. Получив в своем мужском доме отказ, он пытается все же как-то отстоять свои и ее «капризы». Он идет в деревню, где живет эта девушка, и поет в присутствии здешних мужчин песню о любви (намаи). Это очень своеобразная любовная песня. Молодой человек поет не о том, как он любит девушку, как не может жить без нее: его любовь, его страдания здесь не встретят никакого отклика, никакого сочувствия — он здесь для всех чужой. Он поет о том, как его любит она, как она не может жить без него, как она будет страдать, если не выйдет замуж за него. Она здесь для всех не чужая, своя; может быть, мужчины, жители этой деревни, ее пожалеют. Но и это не помогает (354, 276). Брак по любви считается безнравственным, социально неприемлемым, он социально вреден, это «каприз» индивидов, с которым не следует считаться. Так рассуждают в мужском доме. Между тем любовь все-таки иногда оказывается сильнее всех запретов. Тот, кто пел намаи (любовную

песню), и та, о которой он пел, тайно встречаются в лесу, хотя он женат на другой, а она замужем за другим. Более того, мужчина продолжает петь свою любовную песню в мужском доме, в лодке, вообще в компании мужчин (не называя имени той, о ком он поет). Женщине не полагается петь намаи, но она поет тайно от мужчин, по ночам. Одна такая влюбленная пара встречалась в лесу в течение тридцати лет (там же).

Папуановогвинейцы, пытаясь как-то объяснить необходимость и целесообразность экзогамии, связывают ее с обычаем платы за невесту и даже выводят из этого обычая. Плата за невесту обязательна, таков закон, причем платит не жених, не его семья, а вся деревня. «Я убежден, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — что невесты, собственно, покупаются не женихом или отцом жениха, а всей деревней» (64, т. 3, ч. 1, 434). Но кому деревня жениха внесет плату за невесту, если невеста живет в той же деревне, что и жених? Задав себе этот вопрос, папуановогвинейцы рассуждают так: поскольку плата за невесту в этом случае не имеет никакого смысла, значит, брак невозможен (513, 277). На деле связь такова: семья жениха не может собрать плату за невесту — это ей не по силам. Впрочем, даже в том случае, если бы жених и его семья были в состоянии собрать такую плату, обычай не разрешает им это делать. В сборе платы за невесту должны принять участие все члены общины — таков строго соблюдаемый обычай. Знаковое значение данного обычая: все жители деревни согласны на этот брак. Послушаем, что говорят на этот счет сами папуасы и меланезийцы. На вопрос, почему он не может жениться на какой-либо из девушек, живущих в той же деревне и принадлежащих к тому же роду, что и он, житель о. Вогео отвечает, что они для него — «сестры», и поясняет: «Я ел пищу вместе с теми, кого я называю сестрами, с детства. (В песне коми: «Хлеб с ней некогда вместе едали»). Они брали пищу из моих рук, я брал пищу от них. Мы трудились вместе на огородах, собирали вместе орехи и разные плоды в лесу, сидели в хижине и на берегу на одной циновке. Знаете ли вы, о чем мы говорили друг с другом? Об огородах, об урожае орехов, о рыбной ловле. Мы не можем говорить о брачной жизни, это нам никогда в голову не придет. Как же я могу просить кого-либо из них стать моей женой? Это невысказуемо, невозможно» (375, 327).

Нетрудно видеть, что экзогамия создала в сознании жителя о. Вогео особый психологический настрой. Все аргументы, выдвигаемые им против брака на одной из «сестер» (он употребляет термин «сестра» в широком, классификационном значении), звучат, с нашей точки зрения, как аргументы в пользу такого брака: он с детства знаком с каждой из этих девушек, хорошо их знает. Тем не менее ему совершенно чужда мысль о том, что он может жениться на одной из них. На о. Анута (одном из группы Соломоновых) запрет на подобного рода браки породил не только

психологический, но даже, если можно так сказать, антисексуальный настрой. Брат и сестра (классификационные) могут спать в одной циновке, под одним одеялом. Они не испытывают, пишет Р. Фейнберг, сексуального влечения друг к другу (288, 348). Послушаем, что говорит далее житель о. Вогео: «Возьмем деревню Бариат. Там два рода, не так ли? Один род, Фандума, делает огороды для своего родового вождя. Другой род, Кауни, — для своего родового вождя. Что же происходит? Кое-кто из юношей рода Фандума вступил в брак с девушками из рода Кауни. Один юношей рода Кауни недавно женился на девушке из рода Фандума. Это правильно — они трудятся врозь, у них нет такого чувства, что они братья и сестры. Теперь возьмем деревню Мварок. Верно, мы сказали вам, и вы записали в свою тетрадь, что там тоже два рода. Но сейчас там только один вождь по имени Вакалу. Другой, по имени Грис, ваш поваренок, еще мальчик, поэтому все жители деревни трудятся вместе, на огородах одного вождя Вакалу. Теперь спросим, женился ли кто-либо из юношей деревни Мварок на девушке другого рода той же деревни? Конечно, нет! Почему? Потому что они всегда вместе и ведут себя так, как если бы это были братья и сестры» (375, 317).

То, что само собой разумеется для жителей о. Вогео, нам представляется малоубедительным. Юноши и девушки в деревне Мварок принадлежат к разным родам, они всегда вместе, хорошо знают друг друга. Почему же так решительно запрещены браки между ними? И другой вопрос: что будет, когда второй вождь по имени Грис подрастет и члены его рода будут трудиться на его огородах, а не на огородах Вакалу? На этот вопрос мы получим ответ (правда, косвенный), рассмотрев конкретный случай из жизни людей папуасского племени маринг. Впрочем, это уже видно и на примерах с о. Вогео: в экзогамии учитывается не только родовой принцип (род экзогамен), но и территориальный — члены одного рода, живущие в разных деревнях, могут вступать в брак, но только при условии, что между ними нет близких связей. Члены разных родов, живущие вместе в одной деревне, часто не могут вступать в брак. Еще ярче это видно на примере племени маринг. Экзогамия здесь, отмечает Р. Раппапорт, теснее коррелирует с территорией, чем с родом. Здесь в одной деревне — пять разных родов, в том числе род Меркаи. Браки между членами одного и того же рода строго запрещены. Запрещены браки и между членами разных родов, живущими в одной деревне. Случилось, однако, так, что часть членов рода Меркаи ушла из деревни, стала жить в своем особом поселке, работает на своих огородах. Род остался тот же, Меркаи, но теперь одна его часть — в деревне, другая — в поселке. Стали заключаться браки между членами двух разных частей одного и того же рода. Люди живут врозь, браки возможны. Через некоторое время две части рода Меркаи соединились, стали жить вместе, и в



1963 г. род Меркаи опять стал полностью экзогамным, браки между членами этого рода вновь были запрещены (583, 18—25).

Цель экзогамии, судя по словам самих папуасов и меланезийцев, состоит в том, чтобы исключить браки между людьми, если между ними и до брака были тесные личные связи, и соединить в семье людей, чуждых друг другу, подчас даже ни разу до этого не видевших друг друга. Брак между членами одного и того же рода строго запрещен, но если они живут в разных деревнях и, как пишет Я. Поувер, «если личные отношения между ними не слишком близкие», то для них делается исключение — они могут вступить в брак (577, 155). То же самое на о. Вогое и в племени ванимо. Брак между кузенами запрещен, но если их личные связи не являются очень близкими, они могут в порядке исключения вступить в брак. И, наоборот, если между людьми очень близкие связи, то даже между членами разных родов браки запрещены. В племени абелям запрещены, например, кросскузенные браки (хотя кросскузены принадлежат к разным родам). Почему? Потому что, отвечает на этот вопрос Ф. Каберри, в этом племени есть обычай — кросскузены обязаны друг другу помогать (410, 50). В племени форе запрещены браки даже между людьми, которые не прослеживают между собой никаких родственных связей. Почему? Потому что, отвечает на этот вопрос Р. Глассе, они живут рядом (328, 29). В племени кутубу запрещены браки между членами двух разных родов, Килидобо и Квидобо. Почему? Потому что, объясняет Ф. Уильямс, они живут в одной деревне и в ней имеется только один мужской дом (742, 271).

В разных племенах могут быть разные экзогамные нормы. У одних племен, например, кросскузенные браки запрещены; у других, наоборот, даже считаются предпочтительными. Там, где кросскузенные браки запрещены, запрет может осмысляться по-разному. Люди племени каока (о. Гвадалканал) объясняют строжайший запрет на брак с дочерью брата матери тем, что в ней есть «мясо матери» (женщина формирует мягкие части зародыша; в теле матери и ее брата одна и та же, как полагают, «родственная субстанция»). Запрет на брак с дочерью сестры отца этого племени объясняют тем, что у нее — «кости отца» (мужчина формирует кости зародыша; в теле отца и его сестры — одна и та же «родственная субстанция») (385, 13). В племени форе брак на дочери сестры отца запрещен, а на дочери брата матери разрешен. Люди данного племени не дают этому никаких объяснений, просто ссылаются на авторитет предков (328, 28).

Община, регулируя браки, преследует свои цели. Она хочет укрепить общинные связи, в первую очередь связь мужчины с мужским домом, с родовым ядром общины, и ослабить связи семейные, а именно связь мужчины со своей женой, со своей семейной хижинкой. Ведь мужчина — не только член общины, но и член семьи, ее глава. Чем слабее его связи с семьей, тем крепче

связи с общиной. С экзогамией связан еще один обычай — мужчина после брака проводит все свое свободное время в мужском доме и часто спит не в своей семейной хижине, а там же, в мужском доме. Между общиной и семьей (ее интересы олицетворяет мужчина) возникают споры, конфликты, и мужчина тоже иногда защищает интересы семьи, поддерживая свою жену. Для общины такие споры и конфликты, пусть даже не очень частые, весьма желательны. Мужчина должен выполнять те решения, которые принимаются в мужском доме, а не те, что принимаются в семейной хижине.

Есть в экзогамии, однако, и другой позитивный момент, имеющий существенное значение. Экзогамные браки помогают налаживать дружественные связи с соседними общинами. Экзогамия регулирует браки не только внутри, но и вне, отдавая предпочтение одним бракам перед другими. Папуасы племени энга не может жениться на женщине из другой деревни, если кто-то из его общины уже взял себе отсюда жену. «Мы уже обмениваемся с теми людьми. Зачем выбрасывать плату за невесту только для того, чтобы подтвердить уже существующие отношения?» (513, 267) Почти так же рассуждают папуасы племени куман и многих других племен (549, 30). В племени вака, помимо запрета на брак внутри рода (здесь род отцовский), есть целый ряд других запретов: нельзя брать жену из рода матери, из рода мужа сестры отца и из тех родов, откуда уже взяты жены, если они еще живы. Смысл этих запретов, — пишет М. Меггит, — состоит, по-видимому, в том, что обменные отношения с теми людьми уже установлены, так что плату за невесту лучше употребить для установления новых отношений с другими людьми» (510, 133).

Таким образом, экзогамия, на первый взгляд связанная только с родом, семьей и семейными отношениями (она регулирует браки), на деле представляет собой и общинный институт. Она защищает интересы общины, укрепляет ее родовое ядро и тем самым общину в целом. Экзогамия, далее, налаживает связи между общинами, в первую очередь обменные. Семья, однако, тоже защищает свои интересы. Противопоставляя себя общине в деле, столь близко ее касающемся (брак), семья вносит свои коррективы в экзогамные нормы. Община, пишет Р. Берндт, хочет отделить мужа и жену, ослабить связи между ними, а семья, наоборот, хочет их сблизить, укрепить внутрисемейные связи (150, 45). В результате вырабатываются своеобразные нормы, учитывающие, с одной стороны, интересы общины, а с другой — интересы семьи.

Многое здесь зависит от конкретных лиц и конкретных условий. В деревню приходит мужчина извне, живет на новом месте, трудится, включается в общие дела, его принимают в общину, он меняет свою прежнюю родовую принадлежность. В одном племени он может взять девушку из того рода, в который он

принят. В другом племени такой брак запрещен. Так свидетельствуют источники, придающие подчас частным фактам общее значение. Но это еще не значит, что в этих племенах разные экзогамные нормы. Возможно, здесь действует фактор времени. Пришел мужчина в другую общину недавно, еще жива память о его прежней родовой принадлежности — можно вступать в брак. Пришел давно, принят в местный род, принадлежность к прежнему роду забыта — нельзя вступать в брак. Вот другая ситуация. Девочка в раннем детстве переселяется в деревню своего будущего мужа (он еще мальчик), живет в его семье. Все дети в семье, в том числе и будущий муж, называют ее «сестрой», а она своего будущего мужа — «братом». Потом «брат», достигнув брачного возраста, женится на своей «сестре» (505, 277). Но это вовсе не значит, что род в племени арапеш (где отмечены такие факты) не экзогамен. Скажем, кросскузенные браки в племени запрещены. Семья выдвигает свои аргументы в пользу такого брака: между женихом и невестой (дочерью брата матери или сестры отца) нет близких личных связей, они редко брали пищу из рук друг друга, редко ели вместе. Вопрос о том, так это или не так, можно решать в мужском доме по-разному, в зависимости от многих обстоятельств, связанных с каждым конкретным случаем. Во многих племенах семья добивается приемлемого для нее решения. Многое зависит и от личности жениха, от его авторитета в общине. Вождь одной из общин в племени форе решил жениться на девушке из того же рода, что и он сам, не нарушая при этом экзогамии рода, запрета на брак между его членами. Возможно ли это? Оказалось, возможно. Он поделил род (добившись согласия его членов) на две части. Получилось два рода, в одном из них оказался он сам, а в другом — девушка, которую он выбрал себе в жены (328, 29).

Каждая родовая община, папуасская и меланезийская, живет в конкретных природных условиях, в разного типа деревнях и поселках, с разным числом жителей в них, и среди этих жителей могут быть очень разные люди. Бывают такие ситуации, когда разрешаются внутриродовые браки в пределах одной деревни. В племени энга таких браков около 1%. Мужья при этом, как отмечает М. Меггит, люди бедные и непрестижные (513, 273). Видимо, от поведения таких мужчин в общине мало что зависит. В мужском доме смотрят на эти нарушения ими родовой экзогамии сквозь пальцы.

Есть еще одна характерная черта экзогамии, связанная с локальностью брака. Мужчина, вступив в брак, остается в своей деревне (брак в большинстве случаев патрилокальный), в обществе родичей, до конца своих дней. Если он по каким-то причинам, с браком не связанным, перейдет жить в другую деревню, он сменит свою родовую принадлежность и опять будет среди «своих». Он — член только одного рода (прошлое забыто). Жен-

Женщина, перешедшая по браку в другую общину, не может сменить свою родовую принадлежность. Тогда родовая экзогамия утратила всякий смысл. Такая возможность для женщины абсолютно исключена. В той общине, в которую она перешла по браку, она всегда, до конца своих дней, член другого рода, чужая для всех, в том числе и для своего мужа. Он часто называет свою жену не по имени, а иносказательно — «ты, член другого рода», подчеркивая тем самым, что она для него чужая. Более того, женщина теперь чужая и для той общины, из которой она ушла, даже для членов той же прежней семьи. Там, говоря о ней, свяжут ее с той деревней, где она теперь живет, где ее муж. Она теперь чужая в двух местах, и там, и здесь, или, как говорит М. Стразерн, она — «между» (676).

Брак, благодаря институту экзогамии и некоторым другим обычаям, дело общинное. Нередко жених и невеста впервые видят друг друга на свадебном обряде. Со свадебным обрядом связаны немалые расходы. Жених, невеста и их семьи не в состоянии приготовить нужное количество угощений и подарков для членов двух общин. Собрать так называемую плату за невесту может только община жениха. Поэтому она и решает, кому и когда вступить в брак. Она подбирает для жениха невесту.

---

---

## «БОЛЬШИЕ ЛЮДИ» И ЛИДЕРЫ

**К**ультурное достояние общины, унаследованное от предков, состоит из двух частей, которые, правда, не всегда легко отделить одну от другой. Одна часть — общая культура, достояние всех членов общины и каждого из них. Другая часть — элитная культура, доступная, как правило, немногим. Носители элитной культуры — «большие люди». Сравнивая культуры разных этносов, необходимо учитывать наличие в культуре каждого из них этих двух частей, что далеко не всегда делается. Сравниваются обычно культуры этносов в целом, и одни этносы относятся к более развитым, другие — к менее развитым. Например, полинезийцы, при сравнении их с меланезийцами, характеризуются как более развитые, а меланезийцы — как менее развитые. Студенты фиджийского университета, прочитав об этом в учебниках, были обижены, выразили свое недовольство и расценили это как «полинезийский расизм», оскорбительный для меланезийцев (359, 286). Разница в уровне развития полинезийской и меланезийской культур имеется, этот факт невозможно отрицать. Но при этом целесообразно отметить, что речь идет не о культурах в целом (и тем более не об этносах), а об элитных культурах. Что касается общих культур этих двух этносов, то они находятся примерно на одном и том же уровне.

Сравним два полюса в цепи прогресса — папуасов Новой Гвинеи и полинезийцев о. Пасхи. В пределах Океании они наиболее отдалены друг от друга географически и наиболее разнятся по своим элитным культурам. У папуасов — небольшие фигуры предков, вырезанные из дерева, у рапануйцев — огромные статуи из камня. У папуасов — лишь начатки идеографического письма, как их охарактеризовал Н. Н. Миклухо-Маклай (64, т. 3, ч. 1, 97), у рапануйцев — письмена на деревянных дощечках, где наряду с идеограммами, возможно, встречаются уже иероглифы, передающие звуковую речь. Во всяком случае, это не исключено. Налицо

инный прогресс. Не будем, однако, забывать о том, что каменные статуи и дощечки с письменами — это элементы элитной культуры, достойные лишь немногих. В память о простых людях никто не вырезал статуй из камня. Только знатный рапануец мог нанять мастера-скульптора и оплатить его труд. К деревянным дощечкам простые люди доступа не имели. Владельцы никому не посылали своих дощечек, хранили их у себя, тщательно завернув в листья. Были школы, в которых обучали письму, но только детей племенной знати. Такова элитная культура рапануйцев. Если же сравнить общие культуры папуасов и рапануйцев, то сравнение окажется скорее в пользу первых. У папуасов — лук и стрелы, у рапануйцев их не было; у папуасов — керамика, у рапануйцев ее не было и т. д.

Возможности в общине для всех мужчин равные. Но не все они занимают в ней равное положение. Личные качества, данные человеку природой, воспитанием, им самим приобретенные, у разных людей не одни и те же. В деревне, в общине, где каждый знаком со всеми и все с каждым, личные качества людей выступают на первый план. Каменный топор и деревянная лопата значат меньше, чем руки и голова человека, его знания и опыт, его физическая сила, умение ладить с людьми. Папуасы бонгу, как об этом свидетельствует Н. Н. Миклухо-Маклай, копали землю на новом участке, выбранном в лесу для огорода, деревянным колом. Этот кол тут же в лесу найден и после работы будет выброшен. Чтобы вскопать им землю, необходимо объединить в труде несколько человек, создать мощность в несколько человеческих сил. Трудовые навыки требуются для этого не очень сложные, их можно при желании приобрести за один день. Но даже там, где требуется, по существу, только физическое напряжение, понятие «человеческая сила» неоднозначно: один силен, другой слаб. Чем меньше значит овеществленный труд (в данном случае деревянный кол), тем большее значение имеют руки и голова.

Член общины должен знать и уметь делать все, что необходимо, чтобы существовать. Он, согласно русской поговорке, «и швец, и жнец, и на дуде игрец». Но, во-первых, существовать — еще не значит жить. Во-вторых, знать и уметь можно в разной степени, и не всегда это зависит от человека. Есть такие знания и умения, для овладения которыми нужен талант. Не каждый может искусно вырезать фигурки из дерева, изготавливать ручные барабаны, тем более сигнальные барабаны, бамбуковые флейты, ручные и ножные браслеты из раковин. Более того, у кого-то на огороде хорошие урожаи, у кого-то — средние, у кого-то — плохие. Значит, не каждый может хорошо выращивать таро и ямс, кокосовые и саговые пальмы, тут тоже нужен талант. Кто-то умеет хорошо, лучше других, ловить рыбу и т. д. Таких людей в деревне немного, но они необходимы как воздух. Без них пропадает важная часть культурного наследия предков. Это — «большие лю-

ди»: «нэманду» (племя абелям), «тамо боро» (бонгу), «гипина» (бенабена), «кокаи апу» (гариа), «такало уру» (лакалаи), «гиа» (массим), «маи-эвера-хаеле» (ороколо), «джаи бил» (синасина), «вуника руму» (танга), «джомбо пондо» (чимбу), «камонго» (энга), «бигмен» на языке пиджин.

Сферы культуры сами по себе не делились на повседневные, доступные всем, и высокие, доступные только талантам. В любой сфере культуры можно было стать и не стать «большим человеком»: в хозяйстве, в искусстве, в обрядах, верованиях. Люди начиная с самого раннего возраста — разные по дарованиям, склонностям, трудолюбию, желанию учиться. Если у ребенка есть дарование и склонность к резьбе по дереву, и найдется в деревне талант в этой сфере культуры, и он передаст ребенку свои знания и опыт, то дарование вырастет в талант, а ребенок — в «большого человека». Талант не передается биологически. «Больших людей» не назначают, не выбирают. Их выращивают.

«Большой человек» умеет, знает лучше и больше других. Не все, конечно, а только что-то. Один лучше других помнит мифы, предания и легенды. У него хорошая память и склонность к этой сфере культуры. Не будь его, деревня могла бы утратить часть своих фольклорных ценностей. Благодаря ему она эти ценности сохраняет. Поэтому он пользуется уважением и почетом, он — «большой человек». У него с детства был особый дар, особый интерес к мифам, преданиям и легендам, и он нашел учителя, знатока (или учитель, знаток нашел его), который передал ученику свои познания, превратил его дар в талант, не дал этому дару бесследно пропасть и тем самым не дал бесследно пропасть культурным ценностям. Кто-то другой получает на своих огородах обильные урожаи, чего у других нет. Можно объяснять его успех в этом деле по-разному: он больше трудится, у него есть особые навыки, он знает особые магические обряды и т. д. Но одно бесспорно — от него деревне большая польза. Он может помочь кому-то внести плату за невесту (эта плата довольно высока), кому-то поможет провести родильный обряд, кому-то — погребальный или просто устроит празднество для всех с музыкой, песнями, танцами, с обильным угощением. Каждый член общины в таких случаях обычно вносит свою долю, но «большой человек» всегда внесет больше всех, а подчас все расходы возьмет на себя.

В племени абелям очень высоко ценится мастерство в постройке мужских домов. Не каждый может построить высокий мужской дом и украсить его резными изображениями людей, животных, птиц. Мастер, прославившийся в этой сфере деятельности, может быть приглашен из другой деревни (если в своей тако-го нет) и получит за свой труд щедрую плату. Есть знатоки мифов, преданий, легенд, генеалогий. Есть искусные ораторы, танцоры, музыканты, сочинители песен, знахари, колдуны. Наконец, часто выделяются мастера, умельцы узкой специализации,

например мастер по изготовлению щелевых барабанов. В племени сиуаи умельцев по изготовлению щелевых барабанов всего 7—8 чел. Чтобы изготовить такой барабан, необходим природный дар, талант («тана» — на языке сиуаи), необходимо пройти курс обучения (подчас длительный) у мастера («большого человека») и шестсти ему соответствующую плату (557, 78).

Ремесло (это слово не вполне подходит, речь идет о мастерах высокого класса) не отделилось здесь от мотыжного земледелия. Каждый специалист («большой человек») имеет свой семейный участок на огороде и работает на нем. Мастерство в узкой сфере — это его хобби. Труд доставляет ему удовольствие, а также почет среди жителей своей деревни и соседних деревень. Зарабатывает он, как мастер, обычно немного. Главный стимул — сама работа и связанный с нею престиж (там же, 355), а также радость победы в соревновании с другим мастером по той же специальности. В 1971 г., когда нам посчастливилось посетить деревню Бонгу, там было восемь мастеров по постройке лодок, несколько мастеров по изготовлению барабанов, два мастера по изготовлению бамбуковых гребней (для крепления перьевых украшений во время празднеств). К числу «больших людей» принадлежали главы вемунов, а также лидер деревни. Примерно так было и сто лет назад. «Уже с первого дня знакомства с этими туземцами, — писал Н. Н. Миклухо-Маклай о папуасах деревни Бонгу, — меня интересовал вопрос: есть у них какой-нибудь начальник и если есть, то какова его власть?.. На Берегу Маклая нет, собственно говоря, ни наследственных, ни выборных начальников; всем взрослым (имеются в виду мужчины. — Н. Б.) принадлежит одинаковое право голоса, но между ними находятся более влиятельные, отличающиеся своим умом или ловкостью, и люди слушают не их приказания, а советы или их мнения» (64, т. 2, 276). Н. Н. Миклухо-Маклай выделил среди мужчин-бонгуанцев, в зависимости от их ума и ловкости, три разряда людей: 1) «тамо» (тамо — «мужчина») — рядовой член общины; 2) «тамо кенен» (кенен — «маленький») — маленький человек, мало знает и плохо умеет; 3) «тамо боро» (боро — «большой») — знаток, мастер, «большой человек».

В табл. 3 слово «боро» добавлено к именам только трех «больших людей»: Саул-боро, Яго-боро, Калеу-боро, потому что у них есть тезки — «малые люди»: Саул-кенен, Яго-кенен, Калеу-кенен. «Больших людей» в Бонгу было больше, что видно, в частности, по числу их жен — у них, в отличие от тамо и тамо-кенен, не по одной, а по две жены, а у Саула-боро даже три. Человек из племени маринг по имени Накемба сказал: «У дерева есть корни, у людей нет; мы должны выращивать пищу на огородах, иначе мы умрем». Но работать на огородах можно по-разному. У одних людей племени маринг есть «кунда» (знания, сила), у других ее нет. Многие люди не имеют «кунды». У кого есть «кунда», тот



«большой человек». У кого ее нет, тот «маленький человек». Накемба — «большой человек», а другой, по имени Тамо — «маленький человек» (так он и сам о себе говорит), у него нет «кунды» (220, 122).

Таблица 3

Квартал	Глава семьи	Число жен	Квартал	Глава семьи	Число жен
Бонгу	Муль	1	Канилю	Балиль	1
	Дам	1		Яго-кенен	2
	Теб	2		Моте	1
	Масиль	2		Лако	1
	Ион	2			
Булиру	Сагам	1	Улисим	Саул-боро	3
	Калеу	1		Саул-кенен	1
	Кенен	1		Мамыс	2
	Буа	1			
	Ундель	1			
Мая					
Явар	Нуа	1	Румбау	Гамай	1
	Тиау	1		Ели	1
	Гулом	1		Коле	1
	Какуа	2			
	Калеу	1			
Сурам	Кумбу	1	Тетебай	Калеу-боро	2
	Намуй	2			
	Гасем	1	Обому	Яго-боро	2
	Налай	2		Калун	1

Тробрианцы различают четыре категории людей (по знаниям и трудолюбию): 1. Малагава; у них небольшие огороды, они не знают огородной магии, работают не очень хорошо. 2. Толеи; у них огороды побольше, работают они хорошо, но не знают огородной магии. 3. Куматола; у них большие и хорошие огороды, они работают хорошо, знают кое-какие магические обряды. 4. Макема; у них самые большие и самые хорошие огороды, они умеют хорошо работать, знают обряды огородной магии. Урожай на огороде во многом зависит от милости духа, поэтому знание магических обрядов, обращенных к духу, играет важную роль. Хороший земледелец по-тробриандски — «токвайбагула», где

«токвай» — дух, «багула» — огород (127, 35). Член общины начинает с низшего разряда. Большинство тробрианцев — с разряда малагава, и немалое число их остается на этом уровне. Другие проходят курс индивидуального обучения у куматола или макема за соответствующую плату и поднимаются на уровень выше. Рядовой общинник в деревне — это либо малагава, либо толеи. Лишь некоторые поднимаются до уровня куматола, и считанные единицы — до уровня макема.

В племени чимбу — три разряда: 1) «йомба пондо», «большие люди»; их в общине около 20 %, у каждого из них, как минимум, две жены; 2) «його», «маленькие люди»; их в общине 10 %, они мало знают, у них скудные урожаи на огородах, среди них есть неженатые (им члены общины не собрали плату за невесту); 3) рядовые члены общины. Человек из племени абелям, чтобы получить хороший урожай длинного ямса (употребляется для обрядовых целей), должен много знать, хорошо трудиться, приносить в жертву духам («тамберан») кокосовое молоко, свиной жир, воздерживаться от ссор с соседями, от половых сношений с женой (они вредны в день работы на огороде для длинного ямса) и т. д. (410, 53). По расчетам В. Кларка, в племени маринг на огородные дела уходит около 100 ч каждый месяц (у мужчин — 40 ч, у женщин — 60). В оставшееся от огородных работ время мужчины ловят рыбу, охотятся, строят хижины, готовят пищу, устраивают празднества, исполняют обряды (220, 176). И здесь вновь дают о себе знать личные качества людей. Один — мастер в резьбе по дереву и славится этим. Другой — специалист по лечебной магии. Третий — знаток мифов и преданий и т. д.

В племени сиуаи, отмечает Д. Оливер, есть люди, обладающие талантами («тана»). Один талантлив в огородных делах, получает большие урожаи, другой — в ремесле, третий — в музыке. Талант «вызывает восхищение и уважение» (557, 78). Талант — это знания, навыки (их надо приобретать), трудолюбие. В племени сиуаи многие специалисты в почете. В деревне Матарас живет и работает специалист по плетению сетей, в деревне Йеку — резчик по дереву. Есть специалисты по изготовлению сосудов из бамбука, плетению браслетов. Есть врач-целитель, он унаследовал знания и опыт от отца, а тот «купил» их за 70 связок раковинных денег (то есть прошел курс обучения за такую цену). Врач лечит не бесплатно, он зарабатывает в год до 200 связок раковинных денег (связка — 9 дюймов). В племени абелям ценят искусных резчиков по дереву, живописцев, но особенно высоко ценят тех, кто умеет выращивать «длинный ямс», обрядовый, с клубнями до двух метров в длину (410, 36). На о. Ниссан в почете строители лодок, мастера в ловле рыбы, знатоки генеалогий, традиционных обычаев, колдуны, ораторы (537, 213). В общинах племени гариа высоко ценят мастеров в таких сферах, как труд на огороде, изготовление глиняных горшков, обряды, танцы, магия и т. д. (445, 80).

В племени тангу одним из важных качеств «большого человека» считается скромность. Он не должен подчеркивать свое превосходство перед другими. Он такой же, как все — работает на огороде, ловит рыбу, не возвышает себя над малыми людьми. Как все, он хороший муж, отец, брат, друг. Его уважают не за статус, а за его личные качества (573, 105). Люди племени маринг к числу личных качеств «большого человека» относят: 1) возраст (средний), 2) физическую силу, 3) знания, 4) мастерство, 5) способность общаться с духами предков, 6) умение добиваться их поддержки. Последним двум качествам придается особое значение (410, 330—331). Вдохновение трактуется как результат общения с духами предков.

Высоко ценится в общине знание магических обрядов, заклинаний. Довольно часто хороший урожай на огороде трактуется как результат доброжелательного отношения к владельцу огорода духов предков, как следствие его умения призывать их на помощь с помощью обрядов и заклинаний. В племени ороколо есть особый специалист, «маи-эвера-хаеле» (то есть «человек с искусными руками»), он изготовлял маски «хевехе», изображавшие духов. Люди в этих масках целый месяц плясали в деревне. «Однако после столь долгого пребывания на земле, — пишет А. М. Кики, — духам полагалось вернуться в мир духов. Мы совершали обряд умерщвления хевехе: заранее выбранный юноша выпускал стрелу в главную маску и „убивал“ ее. Потом мы сжигали все маски» (43, 39). К новому обряду инициации маски «хевехе» изготовлялись заново. Но сознание общинников все же направлено не столько на сверхъестественное, на невидимые силы, сколько на то, что они имеют и видят. Главное для них — реальный мир: хороший или плохой урожай сам по себе, богатый или бедный улов рыбы и т. д., а затем уже, исходя из этого, предполагается благосклонное или неблагосклонное отношение духов предков. Только тот колдун или знахарь пользуется уважением, который на практике приносит пользу; только к тому знахарю обращаются за помощью, о котором известно, что он действительно помогает людям. Если попытки колдуна часто оказываются безрезультатными, а снадобья знахаря не улучшают состояние здоровья, колдун и знахарь не пользуются больше доверием. Когда нет своих мастеров и умельцев, приглашают людей извне.

Мужчины племени абелям (жители небольших деревень) жалуется на то, что у них нет стариков, богатых знаниями и опытом (537, 44). Если нет в деревне специалистов по исполнению танцев и сочинению песен, по изготовлению украшений, по колдовству, то ее жители в течение длительного времени собирают табак, перья, раковинные деньги, и посланцы от этой деревни идут к тем, у кого есть новые танцы и песни, новые браслеты и прически, чтобы купить их. Дело в том, что на каждый новый танец, на каждую новую песню, даже на каждую новую прическу

есть авторское право — на них можно смотреть, их можно слушать, но их нельзя исполнять, перенимать — они принадлежат тем «большим людям», которые их сочинили, создали. Люди, к которым пришли посланцы за покупками, пишет М. Мид, «пожимают плечами, когда горцы заимствуют новый танец, и посмеиваются, говоря, что некоторые принадлежности этого танцевального комплекта, например, прекрасная черепаховая пластинка, накладываемая на лоб танцующего, никогда не покинет берег, потому что жалкие горцы никогда не смогут заплатить за них. И все же поколение за поколением горцы экономят средства, чтобы купить эти великолепные предметы, купить не отдельным лицам, а сразу всем» (63, 237).

В племени лакалаи человек, имеющий талант сочинять танцы, создавать новые маски для празднеств в честь умерших (считается, что он «открыл» их во сне), имеет на эти маски авторское право. Можно всем смотреть на эти танцы и маски, но только он и члены его общины могут исполнять эти танцы, надевать эти маски. Автор может продать свое право на эти танцы и маски (или подарить) талантливому человеку из другой общины, если в своей некому его передать — не родилось человека с таким дарованием. Чтобы появился «большой человек», нужен не только талантливый учитель, но и даровитый ученик. Если право на танцы и маски никому не продано, не подарено, то после смерти автора они становятся собственностью членов его общины, в первую очередь «больших людей». Чаше бывает так, что автор сам перед смертью передает свои знания и авторские права тому, кто благодаря своему дарованию может усвоить их в полной мере, сохранить, дополнить, и кто, в свою очередь, передаст другому, столь же или даже более даровитому. Мужчины, как правило, не передают свои знания женщинам. Но если нет даровитого подростка, способного полностью и на должном уровне усвоить эти знания, умирающий «большой человек» передает их своей жене, сестре или дочери, с тем, чтобы женщина, выступив в роли посредника, передала его знания своим сыновьям (218, 124).

В племени сиуаи в одной из деревень жил «большой человек» по имени Товили. У него — талант («тана») на изготовление рыболовных сетей. Когда люди ловят рыбу, он, сидя в отдельной лодке, руководит их действиями (557, 173). Другой талантливо вырезает из дерева резные фигурки. Есть люди, славящиеся искусством плести браслеты, орнаментировать оружие, изготавливать бамбуковые сосуды для табачных листьев, циновки для крыш мужских домов, есть гончары, целители, композиторы, поэты. Это — «большие люди». Их нанимают, их труд оплачивают. Глава общины нанимает композитора и поэта — надо сочинить музыку, песню для праздника, и оплачивает их труд раковинными деньгами, свиной. Немало зарабатывают гончары, уделяющие этому делу около четверти своего рабочего времени. В остальное

время они, как и все, трудятся на огородах, ловят рыбу и т. д. Дешевле всего ценится труд деятелей искусства — художников (тех, кто изготавливает резные деревянные фигурки, украшает оружие), поэтов, музыкантов. Но поэты и музыканты так любят свое дело, что подчас сочиняют музыку и песни, не требуя за это никакой платы, отмечает Д. Оливер. Для композитора и поэта сыгранная на празднестве музыка, спетая песня — это уже немалый гонорар (там же, 301). Они — «большие люди», им почет и уважение, что сиуаи ценят дороже денег.

«Большой человек» — богатство общины. То, чем он славится, — слава общины. Он знает, как надо построить хороший мужской дом — собственность на это знание принадлежит общине. Сочинил новый танец, новую песню — они принадлежат общине. Другие могут слушать новую песню, любоваться новым танцем, но сами петь эту песню не имеют права, сами так танцевать не должны. Право на исполнение песни и танца община может продать. Так «большой человек» повышает материальное благосостояние своей общины (537, 215). Символ таланта «большого человека» — его голова. «Большой человек» в общинах Маунт Хаген — «пенг мумук», что можно перевести как «концентрация силы, власти». Пока он жив, он — сила общины, подобен центральному столбу в мужском доме. «Большой человек» выделяется среди других одеждой, украшениями, но главное — своими дарованиями. Он — знаток обрядов, без его руководства и участия любой обряд неэффективен; хороший оратор, организатор. У него есть соперник — человек тоже талантливый («маленький большой человек»), претендующий на такой же статус и такое же положение в обществе. У него есть люди, которые его поддерживают, потому что он помогает им внести плату за невесту, совершить погребальный обряд и т. д. Они находятся в зависимости от него («киг-манг») — смотрят за его свиньями, приносят ему часть урожая с огородов. После смерти «большого человека» люди хранят его череп на высоком столбе (674, 188).

Этнографы, перечисляя качества и достоинства, какими должен обладать «большой человек», упоминают, помимо указанных выше знаний, навыков, способностей, и такие, как внешняя привлекательность, умение не ставить себя выше других и т. д. Но в большинстве случаев ценится его связь с духами. «Большой человек» не сошлется на свой талант, свои знания, свои навыки — это мало кого убедит. Он сошлется на духов — они так ему сказали, они его этому научили. «Большой человек» такой же, как все: трудится на огороде, ловит рыбу. «Община, — пишет С. Нахман о жителях о. Ниссан, — это община равных, и проблема для ниссанского лидера состоит в том, чтобы относиться к членам своей общины как к равным с ним и в то же время стоять выше их» (537, 200).

В реальной жизни, однако, дело обстоит несколько иначе. Член общины, веря в духов, больше полагается не на их мудрость, а на то, что он сам знает. Знахарь утверждает, что он может излечивать, потому что духи помогают ему в этом. Больной верит, что знахарь знает, как его излечить, и может ему помочь. Эта вера (не столько в духов, сколько в знания знахаря) создает в сознании больного уверенность в том, что болезнь пройдет, а уверенность в выздоровлении тоже помогает, как известно, в борьбе с болезнью. Но бывает, что знахарь ему не помог, боли не прошли. Знахарь может свалить вину с больной головы на здоровую (в данном случае со здоровой на больную): больной чего-то не выпил и т. п. Но собственные боли действуют на больного сильнее, чем чьи-то доводы. Знание (не помог) берет верх над верой (мог помочь). Вера в духов остается, но этому знахарю больной уже не верит и во второй раз к нему не пойдет. Человек из племени сиуан по имени Сонги попытался начать свое движение в лидеры с помощью практики знахаря. К нему приходили с жалобами, он давал больным разные снадобья (под видом лекарств), совершал магические обряды, но по большей части безуспешно. Кончилось тем, что ему, как знахарю, перестали верить. И сам он признал, что знахарь он никудышный: перенял знахарское искусство от человека, который был молод и мало что знал. Вывод отсюда один: чтобы быть знахарем, мало верить в духов, ходить в лес, видеть сны и т. п. Надо многое знать и уметь, даже подавая это в мистической, обрядовой обертке.

«Большой человек» почитается. На о. Тангу, по словам К. Бэрридж, «господствует идеология равенства, эгалитаризма» (200, 105). Все равны, никто не стоит выше другого. Но одно дело — идеология и совсем другое — реальная жизнь. «Большой человек» по идеологии такой же, как и остальные члены общины. Он отличается от них только тем, что знает секретные имена божеств, имеет связь с духами и т. п. Он немногим больше, чем посредник между божествами и людьми. Но тем самым «большой человек» гораздо выше всех членов общины по рангу. На о. Ниссан в его присутствии другие члены общины стеснены в словах и поступках, стараются избегать его. Женщинам не полагается сидеть рядом с ним, детям — играть в его присутствии (537, 213). «Большой человек» не приказывает, не наказывает, он не накричит, не ударит. Но то, что он говорит, это истина в последней инстанции в буквальном смысле слова (он передает слова божеств, духов). То, что «большой человек» делает, он делает ради всех членов общины, а не ради себя одного. То, что он советует делать другим, выполняется беспрекословно (иначе духи накажут). Среди людей, известных благодаря своим талантам в своей общине и за ее пределами, особое место занимает тот «большой человек», у кого есть талант организатора, ведущего за собой других, талант лидера, способного направлять жизнь членов об-

щины на благо всем и каждому из них в отдельности. В общине, где нет рангов и сословий, получаемых человеком по наследству, в момент его рождения, и нет назначаемых «сверху» должностей, стать лидером непросто.

В племени ятмул, например, есть люди, которыми гордятся, — местные мудрецы. Они знают историю (частично реальную, частично мифическую) племени в целом и каждой деревни в частности, могут назвать тысячи имен живых и ушедших в мир мертвых людей, могут опознать и назвать любое растение в лесу, охарактеризовать его полезные или вредные свойства. Знают все тонкости хозяйственной жизни, все нормы и обычаи, регулирующие общественную и семейную жизнь. Им досконально известны мифы, предания, легенды, верования, приемы белой и черной магии. Такие люди играют большую роль в жизни деревни, в том числе и в решении вопросов в мужском доме. Скажем, возникает спор вокруг платы за невесту: кто должен ее внести или, наоборот, получить. Речь идет, конечно, о конкретных людях, о конкретной ситуации, при этом спорящие обвиняют друг друга в нарушении обычаев и норм, трактуя их по-разному. И те и другие находят поддержку среди присутствующих в мужском доме. Создается тупиковая ситуация. Не будучи в состоянии компетентно решить вопрос, зовут местного мудреца. Он приходит, уже знакомый с сутью дела, и дает консультацию: надо делать так-то, потому что именно так делали предки. Правда, мудрец — не постороннее лицо, он хорошо знает каждую из тяжущихся сторон, может симпатизировать одной из них больше, чем другой, и может истолковать соответствующую норму в пользу той стороны, которой он симпатизирует. Но спорить с ним трудно. Он, как полагают, одарен способностью вступать в контакт с духами предков.

Члены общины постоянно вовлечены в коллективные мероприятия, требующие координации действий, управления людьми. В повседневной жизни на каждом шагу споры, конфликты — людей надо мирить. Естественно, возникает потребность в лидере. И такой лидер появляется. Сама общинная жизнь порождает его (573, 197). По мнению многих авторов, стать лидером может только тот, кто материально богат, у кого много огородов, свиней, кто накопил много раковинных денег. Материальное богатство лидера, говорят люди племени энга, имеет значение, но с ним надо правильно обращаться, его надо раздавать членам общины. На о-вах Луизиад «большого человека» называют «гиа» (от англ. слова *give* — «дающий»). Он раздает свои материальные ценности другим. Люди племени бусамата говорят о лидерах как о людях, «которые едят кости», а мясо отдают членам общины; «которые жуют известь», а орех арековой пальмы (то есть главное при жевании бетеля) отдают другим, оставляя себе совсем немного (387, 42—44). Лидер, пишет А. Эпштейн, это не обязатель-

но богатый человек (277, 242). Можно быть богатым и не быть лидером. Богатство лишь одно из условий, необходимых для того, чтобы стать лидером, притом не главное. Так, по крайней мере, думают люди племени энга. Человек богат, у него много свиней, раковинных денег, хороший урожай на огородах — все это необходимо для того, чтобы стать лидером («камонго»); но это не главное. Это лишь следствие, а причина и главное качество лидера — «немонго», то есть обрядовые заклинания, магические приемы и формулы, которые знает только он и хранит в тайне от всех. Не будь у него «немонго», не быть бы ему «камонго». По мнению людей племени энга, «немонго» — это средство общения с духами. «Камонго» — знаток «немонго», поэтому он лидер, люди выполняют его указания, прислушиваются к его советам (там же, 297—299).

Много аргументов можно привести в пользу этой концепции, которой, кстати, придерживаются люди других племен. Люди племени гариа главным качеством, необходимым для того, чтобы стать лидером, считают знание секретных имен духов, создавших культуру и управляющих ею. Поэтому у лидера — хороший урожай на огородах, он лучше других умеет делать глиняные горшки, искусен в танцах, руководит обрядами инициации, знает колдовские приемы и т. д. Что такое лидер, по мнению людей племени гариа, спрашивает П. Лоуренс и отвечает: это — «немногим более», чем посредник между духами и людьми (439, 80—91). Слишком мягко сказано — «немногим более». Быть или стать посредником между духами и людьми — это очень много. У посредника огромный авторитет. Он не может никого наказывать, утверждает П. Лоуренс. Тут с ним можно не согласиться. Посредник обратится к духам, и те накажут: человек, которого надо наказывать, заболит, умрет (духи убьют). Люди племени фои полагают, что человек, желающий стать лидером, должен чаще ходить в лес, где живут духи, и поддерживать прочную связь с ними, должен чаще видеть сны о духах. Кроме этих и других талантов, которых всех не перечислить (в том числе и способность общаться с духами предков), у него должно быть страстное желание («хаоком» на языке сиуаи) быть лидером, руководителем, вести за собой других.

Претендент на лидерство в общине должен устраивать общинные празднества с обильными угощениями. Для этого он сначала организует общинный огород, на котором работают все, зная, что урожай, собранный с этого огорода, пойдет на празднества. Есть и другой способ: он вносит львиную долю угощений, но и другие члены общины помогают ему в этом деле в меру своих сил. Они не жалеют запасов в своих амбарах — празднество с его инсценировками, музыкой, песнями, танцами вознаградит их сторицей. Любопытная деталь: патрульный офицер, совершая обходы вверенного ему района, нанимал носильщиков и щедро



оплачивал их услуги, тем не менее они были недовольны, потому что он отпускал их по домам, не организовав празднество.

Претенденты на лидерство (в деревне, как правило, их двое или трое) начинают соревнование. Один из них устраивает празднество для членов общины, предлагает свиней, ямс, саго, кокосовые орехи; подносит подарки — кому деревянный сосуд, кому ожерелье из раковин и т. д. Все это тщательно подсчитывается — что именно, сколько, кому. Через некоторое время другой претендент тоже устраивает празднество, более пышное, с большим количеством угощений и подарков. Все подсчитано, результат сравнения в пользу второго претендента — он дал больше и празднует победу, хотя бы временную. Вступает в соревнование третий, и теперь он — победитель. Так продолжается до тех пор, пока не одержит полную победу один претендент из трех, а двое других не признают свое поражение. Он — лидер деревни, члены общины у него в долгу (угощения и подарки надо возместить своим трудом), но они не внакладе, с удовольствием трудятся на его огородах, ухаживают за его свиньями. «Большие люди» делают празднества, празднества делают «больших людей». Лидер берет себе еще одну жену или двух, строит для каждой из них женскую хижину, продолжает устраивать празднества для членов своей общины и начинает думать о том, как распространить свое влияние, свое лидерство на соседние деревни.

Было два пути к такому лидерству — мирный и военный. Второй был проще и не требовал, казалось бы, больших расходов. Претендент на лидерство придумывал причину для мести: черная магия, похищение женщины, кража свиней, спор о земле и т. д. Он собирал группу мужчин, своих должников, и устраивал набег на соседнюю деревню. Убийство «не наших» считалось хорошим делом, тем более что число убитых и раненых было, как правило, невелико. Тем не менее предпочтение было отдано мирному пути продвижения в лидеры с помощью празднеств: «ай» в племени бонгу, «мока» в племени мелпа, «тее» в племени энга и т. д. Подобного рода празднества, сохранив некоторые, чисто обрядовые, признаки войн с помощью оружия, превратились в «войны с помощью пищи».

Н. Н. Миклухо-Маклай был приглашен на одно из таких празднеств в марте 1872 г. Лидер деревни Горенду по имени Туй решил, видимо, включить в сферу своего влияния соседние деревни Бонгу и Гумбу. В пятом часу ночи к русскому ученому на мыс Гарагаси пришел Бангум (житель деревни Горенду) и провел его на лесную площадку. Там собралось человек пятьдесят жителей Горенду, Бонгу и Гумбу. Одни сидели на земле около костров, другие лежали, кое-кто уже спал. Кругом к стволам деревьев были прислонены копья, из-за кустов торчали луки и стрелы. «Тамо русс» пришел с опозданием и не застал инсценировку войны. Гости, люди Бонгу и Гумбу, «нападали» на людей Горенду, а



Участник обрядовой пляски  
(рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)



Участник праздника «ай» в обрядовой маске  
(рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

те «защищались». Затем они расселись вокруг костров, стали есть принесенные в деревянных сосудах ямс, саго с кокосовым орехом, пить опьяняющий напиток. «Скатертью служили банановые листья, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — посудой, т. е. тарелками и чашами, — скорлупы кокосовых орехов, вилками — обточенные бамбуковые палки и заостренные кости, а многие пускали в ход и свои гребни (на папуасском языке вилка и гребень — синонимы), ложками служили яруры» (64, т. I, 194), то есть раковины. На рассвете Н. Н. Миклухо-Маклай ушел, причем, уходя, вынужден был посторониться — люди Горенду несли на площадку в больших корзинах кокосовые орехи, ямс (клубни были уже очищены). Шестеро мужчин несли трех свиней, привязанных к шестам, лежавшим у них на плечах. Н. Н. Миклухо-Маклая к обеду опять позвали. Проходя через Горенду, он видел, как женщины и дети чистили ямс. Женщинам и детям вход на площадку воспрещен — мужчины в лесу пируют, женщины и дети в деревне готовят съестные припасы.

Когда Н. Н. Миклухо-Маклай пришел, люди Горенду резали мясо свиней бамбуковыми и костяными ножами, а затем рва-

ли на куски руками, раскладывали на циновки. На площадке были два длинных ряда бревен, на них стояло 39 больших, до полуметра в диаметре, глиняных горшков (для мяса) и 5 горшков еще большего размера (для саго). Начался обряд угощения людей Бонгу и Гумбу: Туй называет имя гостя, тот подходит, получает порцию мяса и идет к бревнам, к своему глиняному горшку. Туй зовет: «Маклай, тамо русс!» Н. Н. Миклухо-Маклай подходит, получает на зеленом листе несколько кусков мяса, ему указывают назначенный для него горшок. «Я остановился в раздумье перед ним, — пишет он, — не особенно довольный перспективой заняться варкой своей порции» (там же, 195). Один из хозяев, житель Горенду, решил ему помочь: сорвал с дерева два больших листа, положил их крест-накрест на дно горшка, вынул из большой корзины очищенные клубни ямса, положил их в горшок, а на них — куски мяса. То же самое делали хозяева и для других гостей. Налили в каждый горшок морской и пресной воды. Стали разводить костер под горшками, не менее 18 м в длину (примерно по 0,5 м на каждый горшок и каждого гостя) и 1 м в ширину. Н. Н. Миклухо-Маклай впервые присутствовал на такой трапезе, где вместо длинного стола был длинный костер. «Жара и оглушительная музыка, — пишет он, — имели результатом сильнейшую головную боль, и я сообщил Туу, что отправляюсь домой» (там же, 197).

Позднее этнографы собрали немало сведений о подобного рода празднествах, но, к сожалению, в основном по рассказам информаторов. Исключение в этом отношении — А. П. Элькин, который в 1950 г. трое суток провел на празднестве («тее») в районе Вабат в племени энга. От А. П. Элькина мы получаем, как и от Н. Н. Миклухо-Маклая, информацию из первых рук. А. Элькин присутствовал на «тее» в трех деревнях — 15 июля 1950 г. в деревне Каппериманд, 16 июля в деревне Сакаус, 17 июля в деревне Лиаманд. Число хозяев и гостей доходило до 2500 чел. Свиней здесь не убивали, а дарили. На площадке были линии из вбитых в землю кольев, к каждому было привязано по свинье. Между линиями расстояние около 2 м. В линиях число кольев и, соответственно, число свиней неодинаково, в одной больше, в других меньше. Владелец той, где больше всего кольев и свиней, стал лидером № 1. В другой было меньше, владелец ее стал лидером № 2, в третьей еще меньше — лидер № 3. «Большие люди», владельцы линий, танцуя, ходили вдоль них, останавливались у одного из кольев, выкрикивали имя человека. Тот выходил из толпы, бежал к колу, отвязывал свинью и уводил к себе. Обряд дарения свиней продолжался около двух часов. Когда была уведена последняя свинья, колья были унесены в сторону, началась раздача подарков. Лидер № 1 («гамунк») выкрикивал имя, названный подходил танцуя, получал подарок и танцуя уходил. Было подарено много железных и каменных топоров, перламутро-

ных раковин и других предметов. Хозяева пели: «Мы дарим перламутровые раковины людям деревень Териманд, Лиаманд и Паши». Затем хозяева стали произносить речи, в которых было сказано немало лестных слов в свой собственный адрес.

На другой день такое же празднество состоялось в деревне Сакау. Лидер этой деревни и другие «большие люди» подарили, кроме свиней, 6 перламутровых раковин, 25 налобных повязок, 2 головных убора, 10 каменных и железных топоров, 1 бамбуковый сосуд с кокосовым маслом; 61 чел. получил подарки, некоторые из них не один, а несколько, и поэтому выходили из толпы несколько раз. После раздачи подарков выступали дарители. Один из них после хвалебных слов о себе обратился к людям тех деревень, которые не входили в «тее», хотя и присутствовали на празднестве, с призывом жить в мире, не воевать. По существу, это был совет претендентам на лидерство выбрать не военный, а мирный путь продвижения в лидеры (270, 181—199). Элькин увидел в «тее» нечто вроде дачи в кредит. Даритель дает в присутствии многих свидетелей свинью и потом, на другом празднестве, получит ее обратно с процентами. Р. Ласей предлагает заменить слово «подарить» словами «дать в долг», который полагается вернуть (425, 181).

Трудно спорить с этой концепцией, тем более что к ней примкнули Г. Брукфилд, Р. Форчун, Д. Фейл и другие этнографы. Одни говорили, что празднества — это только видимая часть айсберга, а невидимая — это обычный обмен. Другие утверждали, что если это обмен, то особый — главное в нем не экономические, а социальные цели, например поддержание мира между общинами. Папуановогвинеец Пол Силитое предложил различать два вида обмена: 1) экономический, господствующий «в тех частях мира, откуда прибыли этнологи», и 2) социальный, господствующий на Новой Гвинее и в Меланезии. Он дает некоторые разъяснения по поводу того, что такое «социальный обмен». «Непросто понять тот факт, — пишет П. Силитое, — что для меланезийцев, обменивающих одни ценности на другие, эти ценности символизируют социальность», что главная цель таких обменов — это «утверждение социального порядка» (653). Этнологи, по его мнению, отождествили меланезийский социальный обмен со своим экономическим (там же). Традиционный «обмен» («тее», «мока», «равва» и другие) можно понять только с позиций логики туземцев. Попытки понять этот обмен с позиций западной логики не привели к успеху, этнологи объявили этот обмен «иррациональным». Там, «откуда прибыли этнологи», главное — товар, а не продавец и не покупатель. Предметы обезличены. А здесь главное — не свиньи, топоры, налобные повязки, перламутровые раковины и др., а люди, субъекты, тот, кто дарит, и тот, кому дарят. А Элькин подсчитал количество подаренных предметов в деревне Сакау (270, 181—199), но не назвал людей, не проследил

отношений между ними. А без этого, с позиций одной только «западной» логики, праздника «тее», «мока», «равва» понять невозможно.

Экономический обмен, или, как его называл Б. Малиновский, «утилитарный», играет, конечно, большую роль в хозяйственной жизни. По мнению А. Козна, в основе местных культур — обмен. «Если бы, — пишет он, — этнографы больше внимания уделяли обмену, они должны были бы признать, что гибель большинства местных культур — это результат разрушения колониализмом традиционных обменных связей» (223, 390). К этому можно добавить мнение ряда этнологов: это форма выполнения обязанностей, связанных с родством (без уточнений — какие обязанности, какое родство). Были и другие попытки объяснить смысл празднеств: укрепление межобщинных связей, стремление уберечь свою территорию от нападений извне, воспроизводство социума и культуры. Гораздо более убедительной является концепция, согласно которой празднества типа «ай», «мока», «тее» возникли на базе компенсационных платежей. Один из авторов этой концепции — папуас из племени энга по имени Япалокина. Кончается межобщинная война, сказал он, заключается мир, вносятся компенсационные платежи за убитых. На этой почве возникают празднества. Япалокина утверждал, что его предок по имени Непоне переделал компенсационные платежи в «тее». Другой папуас по имени Ламбу даже подсчитал, когда это произошло: в 1750—1780 гг. Той же концепции придерживается папуас по имени Паланге, хотя в качестве преобразователя называет другого предка — Депау. Есть и другие даты (1810, 1870), и другие предки — Вамби, Яндама, Кепа (425, 312).

«Тее», «мока», «равва» и сходные с ними празднества — это борьба «больших людей» за лидерство. Раньше они вели эту борьбу с помощью копий и палиц, луков и стрел, а после — с помощью празднеств. Это может быть «война с помощью лица» и за власть в своей деревне — те же угощения, подарки. Но нередко «большой человек» угощает и одаривает жителей другой деревни, пришедших по его приглашению к нему в гости вместе со своим «большим человеком». Гости, побывавшие на таком празднестве, обязаны ответить тем же, что для них не всегда возможно. «Агрессор» здесь — хозяин, устраивающий празднество, и само празднество в какой-то мере приравнивается к войне. Но так как хозяин у себя дома, а гости приходят не в свою деревню, то их приход рассматривается как «военный набег». Гости приходят вооруженные до зубов — они делают вид, что «нападают». Хозяева тоже вооружены — они делают вид, что «отражают нападение». Процесс замены компенсационных платежей празднествами «тее», по мнению М. Меггита и Э. Стразерна, протекал в горных районах Новой Гвинеи следующим образом. Сначала возникло празднество «мока» в племени мелпа. Потом этот обычай стал продвигаться

с юго-востока на запад к племени энга. Люди племен мелпа и энга называют человека по имени Кепа, перенесшего «мока» из мелпа в энга, где это празднество сменило свое название на «тее». Раньше в племени энга термином «тее» назывались компенсационные платежи, теперь так стали называть борьбу за лидерство, «войну с помощью пищи» (674, 93).

Празднество «тее», по данным Р. Ласея, возникло сравнительно недавно. Сначала оно отмечалось в мужских домах, где вносились компенсационные платежи. Тогда свиней было мало, в плате за невесту свиньи не числились, но плата за убитых вносилась все же свиньями, а также раковинами. Потом по мере продвижения батата в горные районы поголовье свиней стало расти. Компенсационные платежи из мужских домов были перенесены на обрядовые площадки, стали устанавливаться линии из кольев с привязанными к ним свиньями. В разных местах это произошло в разное время, начиная примерно с середины XVIII в. Р. Ласей приводит слова одного папуаса: «Во времена предков тоже была форма обмена, тоже называлась тее пинги. Это были компенсационные платежи». Другой папуас из племени энга утверждал, что его прадед по имени Яма был первым, кто перенес компенсационные платежи из мужского дома на обрядовую площадку и превратил их в борьбу за лидерство. Яма установил на площадке 6 кольев и привязал к каждому из них по свинье. В том месте, где стоял 6-й кол, Яма посадил дерево. Сын Ямы, тоже ставший лидером («камонго»), установил 8 кольев, внук Ямы — 11 кольев, правнук — еще больше. Он — «камонго». Кол его прадеда — вот здесь (6-й кол). Кол его деда — вот здесь (8-й кол). Кол его отца — вот здесь (11-й кол). А его кол — здесь, тут он посадил дерево. Он превзошел всех своих предков. Конечно, правнук соперничает не со своими предками, а с другими ныне живущими претендентами на роль «камонго». Было время, когда только два человека, Тапене и Кепа, выступали с речами на площадках. Остальные должны были молчать и слушать. Потом рядом с их кольями появилась длинная линия кольев Ненеле. Раньше Ненеле молчал и слушал, теперь он тоже произносит речи (425, 292—312).

Так в племени энга, по словам самих папуасов, совершился переход от компенсационных платежей в мужских домах к празднествам «тее», проводящимся на обрядовых площадках и представляющим собой борьбу за лидерство, «войну с помощью пищи». К словам папуасов следует прислушаться, понимая их, однако, именно в том значении, какое ими в них вложено. Во-первых, термины родства следует толковать в классификационном смысле — «отец» не значит отец по рождению, «дед» и «прадед» — тем более. Должность «камонго» не передается по наследству в рамках семьи — от родного отца родному сыну. Следует учесть, что папуасы прослеживают свое происхождение по мужской линии не далее прадеда, так что переход от компенса-

ционных платежей к «войне с помощью пищи» мог произойти гораздо раньше. Наконец, правомерен вопрос: был ли вообще такой переход? Компенсационные платежи не исчезли с появлением «тее», сосуществуют рядом с ними. Но одно здесь бесспорно — на место межобщинных войн пришли «войны с помощью пищи». Суть трансформации в том, что начался процесс этнической консолидации. Отдельные деревни, жители почти каждой из которых говорили на своем языке, стали объединяться в племена под единым управлением. Появляются лидеры, вожди племен. Сначала этот процесс шел стихийно, с перерывами от разобщенности к консолидации и обратно — от консолидации к разобщенности. В одной из деревень появлялся лидер, очень энергичный и влиятельный человек, в ходе «войн с помощью пищи» он подчинял себе лидеров других деревень, создавал этническое единство, эмбрион социального племени. Затем этот лидер умирал, консолидирующий фактор переставал функционировать, и эмбрион социального племени исчезал, едва успев появиться на свет — лидеры каждой из деревень, общин обретали прежнюю независимость. «Время от времени, — пишут Я. Хогбин и К. Веджвуд, — особенно в небольших группах, появляется исключительно способный человек, который распространяет свое влияние на несколько соседних деревень. Но то объединение, которое он создает, непрочно, и после его смерти деревни восстанавливают свою автономию» (382, 252).

Процесс перехода от войны с помощью оружия к «войне с помощью пищи» можно было наблюдать на разных его стадиях. В горных районах Новой Гвинеи на востоке еще воевали с помощью оружия, на западе — уже «с помощью пищи» (686, 25); на юге хозяева угощали гостей жареной свиной, на севере «дарили» живых свиней (455, 10—12). Чем дальше в горных районах мы идем на восток, тем все меньше свиней среди «подарков» и все больше перламутровых раковин (546, 157). В племенах мелпа и энга в «обменах» задают тон соперники в борьбе за лидерство, а в племени менди и многих других предлагают «подарки» и рядовые члены общины, каждый от своего имени. В племенах гариа и маринг лидер не играет главной роли при решении споров и конфликтов, а в племенах кума, форе, энга и др. он играет решающую роль (573, 15). Складывается, однако, впечатление, что дело здесь не в сторонах света, не в племенах, а в личных качествах претендентов на лидерство и самих лидеров. Там, где лидер занимает скромное положение, он выслушивает диспут от начала до конца, оценивая удельный вес каждого из ораторов и его мнение. Все ждут его выступления, а он, еще не зная, какое решение будет принято, произносит речь в стиле «ик ек», то есть предлагает членам мужского дома такой набор слов, из которого нельзя понять, на чьей он стороне, какова его собственная позиция. Потом лидер присоединяется к взглядам тех, кто составляет боль-

шинство, и общее решение становится его собственным. Иная картина там, где лидер может навязать свое решение всем. Для убедительности он может сослаться на какого-либо предка, который в аналогичной ситуации принял именно такое решение. «Существует линия силы, — приводит Э. Стразерн слова папуаса по имени Онгка в качестве эпиграфа к своей книге „Линия силы“, — которая простирается от Порт-Морсби до горных районов, но мы ее еще не нашли» (686). Новый политический порядок не разрушит традиционные формы политической организации в деревнях (565, 193). Так считают многие этнографы и историки. На этот счет, правда, есть и другое мнение. Папуасы племени энга, устроив в 1967 г. празднество «тее», заявили, что это было в последний раз. М. Меггит видит причину отказа от «тее» в том, что энга перейдут к выращиванию огородных культур на рынок (517, 181).

Не все лидеры обладают одними и теми же качествами. Один заботится о благе своей общины, своей деревни. Лидер повышает уровень жизни в общине, пишет Эпели Хауофа, а также престиж деревни среди других деревень (359, 286). Лидер по имени Конангил (племя кума), по словам М. Рэй, обеспечил своей общине процветание (593, 245). Есть, однако, и такие лидеры, поступки которых продиктованы их эгоистическими интересами, стремлением к личной выгоде. Они эксплуатируют рядовых членов общины, превращают их в бедняков и даже рабов. Таков, например, лидер на о. Ниссан. У него много жен, он очень богат. Может нарушать обычаи предков — это один из признаков его безграничной власти. То, что он говорит, — истина в последней инстанции. Никто не имеет права войти в его дом. Когда он спотыкается и падает, все, кто рядом, должны тоже упасть. За неуважение к нему — штраф. Он требует почитать не только его, но и его жен (537, 215). Когда такой лидер приглашает на празднество людей из другой деревни вместе с их лидером, у него одна цель — раздать как можно больше ценностей с тем, чтобы превратить как можно больше гостей в своих должников, а тем самым подчинить себе людей и их лидера. Приглашенные на празднество не хотят идти, но отказаться открыто не могут, это означало бы признать себя побежденными. Они стараются как-то выйти из трудного положения, например, с помощью магии пытаются вызвать проливной дождь. Но лидер, приглашающий их в гости, узнав об этом, в свою очередь, прибегает к контрмагии. Погода хорошая, приходится идти на празднество, утешая себя надеждой на то, что удастся собрать еще больше ценностей и устроить еще более пышное празднество или хотя бы такое же и, погасив долги, отстоять свою независимость. На празднестве лидер-хозяин приносит в своей речи извинение: он заготовил мало ценностей. Но их на самом деле много. Лидер-хозяин говорит, что обратный дар не обязателен, но всем известно — обязателен. После раздачи цен-



ностей гости попадают в зависимое от него положение и будут находиться в этом положении, пока не устроят ответное празднество, что не всегда в их силах. Лидер-хозяин расширяет сферу своего влияния, вносит свой вклад в процесс этнической консолидации (там же, 213).

---

---

## СЕМЬЯ

Семья у папуасов, как и всюду, состоит из мужа, жены и их детей. «Папуас Берега Маклая... — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — отличается строгой нравственностью... Незаконных связей почти не бывает, или они встречаются крайне редко» (64, т. 3, ч. 1, 77). Семья здесь — очень прочная единица не только в нравственном (что и отметил Н. Н. Миклухо-Маклай), но и в хозяйственном, и в бытовом отношениях. У семьи — свои огороды на вемунном участке, своя хижина, своя сеть родственных связей. Это очень важная социальная единица. Муж у женщины один, дети хорошо знают своих отца и мать. Элементарная (нуклеарная) семья свойственна людям с самых ранних этапов истории. «У всех известных науке низших охотников и собирателей, — справедливо отмечает Ю. И. Семенов, — была найдена элементарная семья» (91, 283). С нее начинается история. Мужчина, если это «большой человек», может иметь две-три жены, и даже больше. Это доставляет ему немало хлопот (жены часто ссорятся друг с другом). Но ему мало одной жены, ему необходимо несколько — он должен иметь много огородов, много свиней для устройства общинных празднеств, а одна жена может обработать лишь столько огородов, сколько необходимо для удовлетворения нужд семьи, и вырастить не более 4—5 свиней, что тоже недостаточно. «Большой человек», кроме устройства празднеств, должен помочь кому-то из рядовых членов общины внести плату за невесту, организовать чьи-то похороны и т. д. Что касается рядовых членов общины, то каждый из них имеет только одну жену. В деревне Бонгу в 1871 г. было 32 семьи и столько же глав семей. Из них один был вдовцом, 20 мужчин имели по одной жене, 10 — по две жены, один — три жены (64, т. 3, ч. 1, 157). В семье много детей, как порожденных отцом и матерью, так и adoptированных. Дело в том, что adoption в Океании практикуется очень широко.

Семья — источник родства. Именно здесь появляются термины «муж», «жена», «отец», «мать», «сын», «дочь», «брат», «се-

стра»; их ответвления идут за пределы семьи — сестра отца, брат матери, жена брата и т. д. Термин «отец» — один для всех, но он многозначен. Дети, говоря о своем отце, вкладывают в этот термин узкое значение; говоря о других мужчинах старшего поколения, — другое, широкое, причем не всегда одно и то же. Когда мы полагаем, что они многих называют «отцами» в узком смысле этого слова, мы принимаем многозначный термин за однозначный, то есть допускаем ошибку. То же мы делаем с термином «мать» и т. д.

Следует подчеркнуть важную роль связей по семейному родству, в том числе по браку. В племени гариа, утверждает П. Лоуренс, семья — это основная социальная единица (573, 74). То же самое пишет Ф. Уильямс о семье в племени орокаива (738, 107). С. Бельшоу и Р. Берндт подчеркивают важность связей по семейному родству, в том числе по браку, с родственниками матери, жены и т. д., живущими в других деревнях (146; 155). Брак — важное средство налаживания контактов с жителями соседних деревень. Возникает широкий круг родственников — родня, точкой отсчета в которой является семья и каждый член семьи, взятый отдельно. Родня у каждого своя. Люди из одной деревни (общины) часто переселяются в другую. Род рассеян по разным деревням. А члены семьи все время вместе. От них идут связи в другие деревни — с родственниками матери, жены, с родственниками по мужской линии. В результате возникает обширная родня. В родню входят также «лесные братья» (чьи огороды в лесу расположены рядом); и те, кто вместе проходил обряды инициации; кроме того — обменные партнеры. Каждый индивид, являясь центром своей родни, становится в то же время членом других таких же групп, и членство в этих группах, например в племени гариа, не ограничено пределами племени. Все эти люди, пишет П. Лоуренс, иногда собираются вместе с целью разрешить конфликты в своей среде, помогают друг другу, следят за соблюдением принятых норм поведения и перестают помогать тому, кто эти нормы нарушает (439, 101; 573, 44). Большое значение родни в племени бена-бена отмечает Л. Лангнесс. По его мнению, род здесь не так важен, как родня. «Не следует придавать, — пишет он, — членству в десцентной группе такую важную роль, которой оно фактически не имеет» (429, 55). С. Бельшоу тоже полагает, что в племени массим в ряде случаев в основе социальной организации не род и не община, а родня (146, 14). Вирилокальные браки сочетаются с уксорилокальными. Связи по родне вносят разнородность в родовую филиацию — наряду с патрилинейностью появляется матрилинейность. В племени тангу, например, в одной деревне — патрилинейность, в другой — матрилинейность, кое-где — и то и другое одновременно (196, 151).

Главная функция семьи — рождение, кормление, воспитание и обучение детей. Тезис «труд создал человека» полностью

справедлив, когда речь идет о папуасах и меланезийцах, лишь в той мере, в какой он включает в себя труд по рождению, кормлению и социализации детей. Человек, который только что появился на свет, это еще не член общества. Отец и мать, а потом и вся община должны приложить немало усилий, чтобы из новорожденного ребенка сделать человека. Более продвинувшиеся по пути прогресса народы об этом, к сожалению, нередко забывают, отцы и матери не уделяют должного внимания воспитанию и обучению своих детей. Результаты плачевны — конфликт поколений. К концу 70-х годов, считает Ф. Боноски, американцы, принадлежавшие к обеспеченным классам, уже не могли толком понять, что же такое их дети. Они не знали, любить их или ненавидеть, отправлять в тюрьмы или в психиатрические больницы, панически прятаться от них или отдавать в школы-интернаты и при первых же признаках переходного возраста убивать их прежде, чем убьют они.

Для правильного понимания функций семьи и характера родства очень важно установить, как на ранних стадиях развития люди понимают процесс зачатия. Материалы по более развитым народам, отмечает Я. В. Чеснов (он имеет в виду, в частности, грузин, абхазов, абазин), дают возможность кое-что реконструировать, но далеко не все (114, 146). Он предлагает привлечь для этой цели материалы по папуасам и меланезийцам. Действительно, эти материалы в данном случае оказывают исследователям неоценимую помощь.

По представлениям папуасов и меланезийцев, для зачатия ребенка требуется не один, а много половых актов. Муж и жена создают зародыш в течение длительного времени, причем заранее ставят перед собой такую цель. Никто не верит, что можно, совершив один акт, стать отцом. Так не может быть. Тогда после каждого акта рождался бы ребенок (508, 31). Зародыш создается постепенно. Сначала это просто смесь из крови матери и семени отца. Материал для формирования зародыша готов. В первые недели после прекращения менструаций от отца и матери требуется поэтому повышенная половая активность. Из этого материала они совместно создают сначала туловище зародыша, потом руки и ноги и, наконец, голову. Когда зародыш создан, половые сношения прекращаются (там же, 32). Дальнейшие половые акты, как полагают, могут оказать вредное влияние на эмбрион. Существуют разные мнения по поводу того, какие органы зародыша создает отец, а какие — мать. Одни племена считают, что отец своей спермой формирует кости, мать своею кровью — плоть. Другие, наоборот, полагают, что плоть создает отец, а кости — мать.

Папуасы племени киваи рассматривают процесс зачатия как начальную стадию огромного предстоящего отцу и матери труда по рождению и кормлению будущего человека, по его воспитанию и обучению. Для того чтобы иметь ребенка, полагают

они, муж должен регулярно сожительствовать со своей женой до тех пор, пока ребенок не будет создан. Той же концепции придерживаются люди о. Вогое (374, 286), о. Манам (728, 27) и многие другие племена. Зародыш создан, но пока еще это только тело, в котором нет души. Здесь отец и мать бессильны — создать душу они не могут. В женщину-мать должен войти дух предка, чаще всего вместе с пищей — она его проглатывает. Дух предка затем входит в тело зародыша и оживляет его. Процесс зачатия завершен. В зародыше есть душа, он теперь — живое существо, мать иногда чувствует в своей утробе его движения. Как всякое живое существо, он хочет есть. Его надо кормить. Процесс кормления зародыша, по представлениям папуасов и меланезийцев, начинается задолго до того, как ребенок появляется на свет. Мать кормит его своим грудным молоком, которое, как полагают, в период беременности течет внутрь. Отец во время половых актов кормит его своей спермой. Европейцы, к сожалению, не всегда правильно понимали, как представляли себе папуасы процесс кормления ребенка в утробе матери спермой отца. Р. Фостер сообщает, например, что в языке племени танга слово «ен» означает «есть», «питаться» и «совершать половой акт». Человек может спросить утром своего друга: «О сам ен?», имея в виду половой акт. Р. Фостер дает неверный перевод: «ты ел?» (311, 64). Правильный перевод: «ты кормил?»

Папуасы и меланезийцы, впервые увидев европейцев, пришли к выводу, что в их белокожих телах — духи их чернокожих предков. Дух предка совершил путешествие в страну белокожих, там его проглотила женщина и родила ребенка с белой кожей. Люди племени гогодала до сих пор полагают, что в телах миссионеров пребывают души их чернокожих предков. «Такие верования, — пишет Р. Веймут, — варьируют, конечно, от деревни к деревне и, как утверждают информаторы, теперь исчезают» (734, 280). Люди племени мелпа, увидев этнографов Э. и М. Стразерн, долгое время думали, что в их телах — души чернокожих папуасов (682, 174).

Как ни велика роль мужчин в формировании тела зародыша, в кормлении его в утробе женщины спермой, роль женщин в продолжении рода человеческого все же неизмеримо больше. Папуасские и меланезийские женщины, учитывая этот несомненный факт, задолго до И. Бахофена создали концепцию матриархата. В мифах говорится о том, что в прошлом власть была в руках женщин. Тогда у женщин были бороды, а у мужчин — женские груди. Женщины рожали детей, а мужчины кормили младенцев грудным молоком. В одном из мифов говорится, например, о женщине по имени Кавак, которая придумала чудовище по имени Варку и пугала им мужчин. Все женщины знали, что такого чудовища не существует, а мужчинам говорили, что оно есть. Мужчины, услышав звуки, выдаваемые за голос чудовища, в

страхе бежали в лес, прижимая младенцев к своим грудям. Спрятавшись в лесу, они кормили их грудным молоком, а бородастые женщины в деревне проводили обряды инициации. Ковдок, брат Кавак, восстал против этого. Он убил свою сестру, отнял бороды у женщин и отдал их мужчинам; груди отнял у мужчин и отдал женщинам. Теперь женщины в ужасе бегут в лес, заслышав голос чудовища. Женщины знают, что никакого чудовища нет, но якобы «забывают» об этом во время обряда инициации. Кто раскроет правду — тому смерть (434, 457). На о-вах Адмиралтейства в мифе повествуется о том, что мужчины не только кормили детей грудью, но и рожали их. Главный дух решил, что надо изменить ситуацию. «Если бы он не произвел этого изменения, — говорят местные жители, — то ясно, что доньне мужчины рожали бы детей, а женщины воспитывали бы их. Но теперь все обернулось к лучшему» (567, 715). Мужчины других племен, в принципе, тоже не отрицают, что они могут рожать. В племени мелпа, например, зафиксирован в 1973 г. обряд «амб кор», цель которого — доказать независимость мужчин от женщин даже в деле рождения детей. Мужчины и теперь будто бы способны делать это, а если не делают, то не потому, что не могут, а потому, что не хотят (683, 37). Кое-что, связанное с деторождением, у них от прошлого все же осталось. В племени ванимо муж, в то время как его жена рождает, лежит в другой хижине и симулирует родовые боли, инсценирует роды. После «родов» он ведет себя очень осторожно, стараясь не перенапрягаться (693, 178).

Мы имеем здесь дело с явлением, характерным не только для Меланезии, где этот миф в разных вариантах широко распространен. Примерно такой же миф записан у племен Огненной Земли — она и яган. В прошлом женщины будто бы господствовали над мужчинами при помощи обряда «кина». Раскрасив свои тела, надев маски, они изображали в ритуальном доме различных женских духов и пугали ими мужчин. Но однажды был подслушан разговор двух женщин, смывавших краску с лица, и обман был раскрыт. Мужчины часть женщин убили, часть превратили в животных, не тронули только маленьких девочек. После этого они сами стали изображать духов и держать женщин в подчинении. Духи, которых изображают мужчины — это по-прежнему женские духи. С. Лотроп, приведя этот миф, полагает, что в нем отражена «древняя матриархальная система» (471, 94). Мифы о матриархате возникают в сознании женщин, в том числе папуасских и меланезийских, не на пустом месте. Их реальная основа — огромный вклад женщин в заботу о детях. Женщина создает плоть зародыша, кормит его грудным молоком (и до, и после появления ребенка на свет), буквально не спускает с него глаз, готова в любую минуту бросить все остальные дела (каких у нее немало) и заняться своим чадом. Этнографы-женщины справедливо полагают, что по этой причине папуасские и меланезийские

женщины заслуживают не только уважения, но и почета. Некоторые из этнографов-женщин не прочь принять желаемое ими за имеющееся в реальной жизни. К. Веджвуд полагает, например, что положение женщин на о. Манам не столь уж приниженное, как об этом пишут этнографы-мужчины. Правда, полного равноправия с мужчинами, признает она, нет — женщины отстранены от участия во многих делах. Но женщины будто бы не в обиде, просто это дело не женское, а мужское. «Женщины есть женщины, — заключает К. Веджвуд, — а мужчины есть мужчины» (727, 191).

Некоторые этнографы-женщины полагают, что утверждения этнографов-мужчин о господстве у папуасов мужчин над женщинами — это миф, не соответствующий действительности, и пытаются этот миф опровергнуть. М. Мид идет еще дальше. Если верить ее словам, в племени чамбри (район реки Сепик) женщины, наоборот, господствуют над мужчинами. Женщины чамбри сильные, они общительны, активны, уверены в себе, чем, по ее словам, напоминают мужчин Запада. Мужчины чамбри, наоборот, слабые, они уделяют чрезмерное внимание прическам, танцам, любят болтать (508, 265). Дебора Гевертц и Фред Эррингтон — специалисты по этнографии племен именно этого региона (бассейн реки Сепик) — придерживаются прямо противоположных взглядов. М. Мид ошибается, считает Ф. Эррингтон, полагая, что господствует тот, кто контролирует экономические ресурсы. Для чамбри главное — не экономика, как у нас, их стандарты совершенно отличны от наших. Ни о каком господстве женщин у чамбри не может быть и речи. Д. Гевертц и Ф. Эррингтон иллюстрируют свой вывод о господстве мужчин конкретным примером, который зафиксировала сама М. Мид в 1933 г. и который они нашли в ее неопубликованном дневнике. Молодая женщина по имени Джебивали (в 1983 г., когда Д. Гевертц и Ф. Эррингтон посетили ее, ей было около 80 лет) решила выйти замуж за молодого мужчину. Но мужчины, обсудив этот вопрос в мужском доме, выбрали ей жениха старше ее. Она вошла в мужской дом с целью опротестовать их решение, но ее выгнали оттуда. Пришлось женщине подчиниться и выйти замуж за того, кого ей навязали (281, 85). К. Веджвуд, Э. Ликок, М. Мид и некоторые другие этнографы-женщины правы все же в том отношении, что у мужчин на первом плане — община, мужской дом, власть, а у женщин — семья, семейная хижина, дети.

Теперь от мифов о матриархате (в далеком прошлом) перейдем к реальной действительности. Здесь перед нами резкое противопоставление мужчин с их, по представлениям папуасов и меланезийцев, якобы хорошими качествами женщинам с их якобы плохими качествами. Мужчины — сила, женщины — болтовня; мужчины — горячие, женщины — левая рука (она слабее); мужчины — устойчивость, надежность, женщины — неустойчивость, ненадежность и т. д. и т. п. Женщины якобы оказывают

предное влияние на мужчин и представляют серьезную опасность для них, особенно во время менструаций. Женщины — природа; то, что им свойственно, появляется в процессе естественного роста, без каких-либо усилий с чьей-либо стороны. На вопрос — почему женщины рожают детей? — тробрианец ответил: потому, что они ближе к животным (526, 39). Мужчины — культура; их опыт, знания, навыки не от природы, они добыты ими самими, с помощью людей старшего поколения. На о-ве Гуденоф об этом говорят так: «женщины рождены, мужчины сделаны» (687, 253). Мужчины постоянно подчеркивают свое превосходство перед женщинами и безраздельно господствуют над ними (685, 253). Между мужчинами тоже не все равны, но неравенство между ними подавлено, скрыто с помощью эгалитарной идеологии, пишет Л. Джозефайдс. А неравенство между мужчинами, с одной стороны, и женщинами — с другой, резко подчеркивается, даже, как добавляет она, преувеличивается (404).

Папуасы и меланезийцы не придают большого значения (в осознании родства) тому, что мужчина и женщина зачали ребенка, а также и тому, что женщина его родила. Этого достаточно, чтобы они считали себя родителями, но совершенно недостаточно для того, чтобы их считали отцом и матерью. Они станут отцом и матерью не сразу, не в день рождения ребенка, а постепенно, через некоторое время. Почему женщина является матерью ребенка? Потому что она кормит его (233, 55). Она его родила или не она, это не имеет значения. Почему женщина, которая родила ребенка, не считается его матерью? Потому что она не кормит его, отдала в другую семью. Почему мужчина является отцом ребенка? Потому что он выкормил его, хотя и не он его зачал (63, 274; 508, 77).

Обряды узнавания имени новорожденного и наречения его этим именем зафиксированы у многих племен и народов Австралии, Азии, Америки, Африки, Океании. Младенец заболел — кто-то может поставить диагноз: ребенку дали не то имя; дух предка, пребывающий в теле ребенка, недоволен. Проводится новый обряд узнавания имени. Имя меняют. Может быть поставлен и другой диагноз: такой-то дух предка (имя рек) хотел войти в тело зародыша, но его опередили, и теперь он сердится. Отец и мать идут к могиле этого предка, просят его не вредить ребенку. Воспитание и обучение детей («кормление») начинается, естественно, после того, как ребенок появился на свет и получил имя. При этом для папуасов и меланезийцев не имеет значения, сами они породили ребенка или adoptировали его — взяли от других родителей, из другой семьи. Все дети в их семье, как рожденные ими, так и adoptированные, в равной мере их сыновья и дочери. Это в немалой степени способствует тому, что adoption в Океании практикуется очень широко. Само понятие «adoptировать» обозначается тем же словом, что и «кормить» (197, 187). Таким



образом, адаптация вполне вписывается в концепцию родства по кормлению.

Передача детям хозяйственных навыков и знаний, норм поведения начинается на другой день после того, как ребенок научится ходить, и задолго до того, как его отлучат от груди (кормление грудью продолжается подчас до пяти лет). Дети, говорят взрослые, это такие же ресурсы, как земля, а также и то, что посажено и растет на ней. Сами по себе дети не вырастут. Нужен немалый труд, чтобы «сделать» их взрослыми людьми. Важно учесть не только то, что и как дети воспринимают, впитывают в себя (немалую роль играет и подражание взрослым), но и то, сколько труда стоит отцу и матери воспитать и обучить своих детей. Хозяйственный процесс в жизни взрослых — это одновременно и процесс воспитания и обучения детей. Взрослые берут малолетних детей на огород, на охоту, на рыбную ловлю и там обучают их трудовым навыкам: дети учатся вскапывать землю, производить посадку, прополку, собирать урожай, стрелять из лука, метать копье. Пользы от их усилий пока еще немного, а труда на их обучение тратится взрослыми немало. Научить надо всему, даже процессу еды. Ребенок не сразу привыкает к новой пище, скажем к таро. Мать сначала разжевывает таро, потом кладет младенцу в рот. Об этом люди о. Манус помнят очень долго и, став взрослыми, вносят родственникам матери (ее самой уже нет в живых) плату «за зубы матери». В одной только деревне Пери за 14 лет (1953—1967) было не менее 90 случаев платы «за зубы матери» (63, 227). А сколько полагалось бы заплатить матери за обучение языку! Ей в эти годы очень тяжело. Каждый день надо работать на огороде. Женщина укладывает ребенка в сумку и несет его с собой. Придя на огород, она привязывает ребенка к своей спине и целый день трудится с такой ношей, время от времени отвязывая ребенка от спины и кормя грудью. Иногда она вешает сумку с ребенком на ветку какого-нибудь дерева и сразу же бежит к нему, как только ребенок даст о себе знать. Прежде чем пойти обратно в деревню, мать несколько раз произносит имя ребенка. Дело в том, что дух предка мог на время покинуть его тело, пойти погулять по лесу, может там заблудиться. Она призывает его вернуться в тело младенца (374, 297).

Кончается младенчество (в четыре-пять лет), начинается детство. Мать начинает отлучать ребенка от груди, мажет ее чем-нибудь горьким. Ребенок не может сосать грудь, начинает плакать. Теперь ребенка можно поругать, можно даже шлепнуть — к воспитанию приступают более серьезно. На о. Вогео процесс воспитания называется «сингара», что означает «управлять», «направлять». Поведение детей направляют в русло традиционной культуры. Дети, играя, строят лодочки, но это не просто игра, тут тоже «сингара». Мужчины, стоящие рядом, обсуждают, «направляют»: на этой лодочке недостаточно надежен аутригер, лодка

может опрокинуться; на этой лодочке маловат парус; эта лодочка неустойчива, надо положить на дно немного камней (377, 281). На о. Манус детей учат «пониманию хижины»: умению влезать в свайную хижину по столбу или по лестнице; умению ходить в хижине, пол которой состоит из бамбуковых планок, не проваливаясь сквозь них и не падая в воду. Детей учат «пониманию лодки и моря»: плаванию на лодке, плаванию в воде, нырянию. Я. Хогбин рассказал однажды людям вогео о том, как европейцы учат детей ходить. Над европейцами долго смеялись. Ребенок сам научится ходить, говорили меланезийцы, его не надо этому учить. Тогда надо и дерево учить тому, как ему выращивать плоды. Первые шаги ребенок на о. Вогео делает в возрасте двух лет, не раньше; до этого ему не разрешают даже ползать. Его колени трут листьями, чтобы ноги были сильнее. Ребенок сам выучивается ходить в течение 20—25 дней (там же, 303).

С самых ранних лет детей приучают помогать в хозяйстве. Смешно смотреть, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — как ребенок полутора или двух лет тащит к костру большое полено, а затем бежит к матери пососать грудь» (64, т. 1, 271). К теме труда малолетних детей Н. Н. Миклухо-Маклай возвращается очень часто и всегда с улыбкой. «Мне частенько приходилось видеть комическую сцену, — пишет он, — как маленький мальчуган лет четырех пресерьезно разводил огонь, носил дрова, мыл посуду, помогал отцу чистить плоды, а потом вдруг вскакивал, бежал к матери, сидевшей на корточках за какой-либо работой, схватывал ее грудь и, несмотря на ее сопротивление, принимался сосать» (там же, 238). Девочки начинают помогать матери еще раньше.

Дети во всем подражают взрослым. Они уходят в лес и там, тайком от взрослых, бьют в ручной барабан, играют на флейтах, поют песни, играют в войну. Дети строят игрушечные хижины, плетут циновки, готовят пищу, заботясь при этом и о разделении труда: хижину строят мальчики, пищу готовят девочки. Девочка говорит мальчику: «Принеси воды». Вмешивается другой мальчик: «Нет, это женская работа. Мужчины таких дел не делают. Или сама» (377, 276). Играют в празднество — они будто бы из трех разных деревень, вместо кокосовых орехов у них камешки, вместо циновок — листья, они распределяют пищу. Мальчик делает замечание: жители такой-то деревни принесли мало пищи. Играют в свадьбу, соблюдая всю обрядность, включая плату за невесту (вместо свиней — крысы или ящерицы, вместо зубов собаки — камешки).

В ребенке начинают видеть взрослого, и он тоже начинает считать себя взрослым. Я. Хогбин спрашивает детей: почему вы так делаете? Они отвечают: это наш обычай, обычай людей вогео; мы едим такие-то плоды, мы из таких-то деревьев делаем такие-то предметы (там же). «Мы» — в данном случае — взрослые. С трех-пяти лет дети учатся лазать на деревья, в семь-восемь лет

влезают на высоту до 30 м. Однажды мальчик полез на дерево и чуть не упал. Отец целый час учил, показывал, как надо лезть на дерево, потом предложил лезть вместе. „Если ты не полезешь на дерево сегодня, ты будешь бояться и завтра. Я полезу сзади за тобой и буду говорить, где тебе ставить ногу“» (там же, 286). С четырех-пяти лет дети ловят рыбу.

Очень трудно идет обучение языку. Может показаться, что никакого обучения нет, просто ребенок слышит слова и повторяет их. В реальной жизни дело обстоит не так. Мать много раз произносит ребенку одно и то же слово, прежде чем ребенок усвоит его. М. Мид специально подсчитала — 60 раз мать повторила ребенку одно слово, потом начала повторять другое. Правда, ребенок не всегда при этом пассивен. Я. Хогбин был свидетелем того, как ребенок ввел в язык новое слово. Мать при его приходе говорила ребенку: «Это Оби, Оби, Оби». Но ребенок это слово не воспринял и стал называть Я. Хогбина иначе — «Батете». Как появилось это новое, самим ребенком придуманное имя, осталось загадкой — отец и мать не знают, Я. Хогбин не знает, ребенок не может объяснить. Остается только добавить, что отец и мать ребенка восприняли новое слово и стали называть Я. Хогбина «Батете» (374, 303).

Мать готовит младенца к новой пище начиная примерно с трех лет: «Ты большой, — говорит она ему, — а грудь для маленьких, не для таких больших, как ты. Посмотри на своего отца. Никто не кормит его грудью; он ест таро, бататы и рыбу... Пойди к нему и скажи: „Отец, я хочу таро. Я устал от молока матери“» (там же, 309). Некоторые матери при этом даже высмеивают младенца; некоторые мажут грудь чем-нибудь горьким. Но это бывает лишь в том случае, когда мать только что родила другого младенца. Чаще всего она вынуждена одного из них отдать в другую семью, так как женщине очень трудно с двумя грудными детьми. В племени орокаива, пишет А. М. Кики, показывают средний и безымянный пальцы и говорят: так не надо рожать. Имеются в виду роды два года подряд, одни сразу же за другими. Рожать надо вот так — показывают большой и безымянный пальцы, то есть с перерывом по крайней мере в два года. Это правило часто нарушают, чем и объясняется «подвижность детей», то есть передача их из одной семьи в другую (обычай адопции).

Люди племени ороколо различают в жизни мальчиков следующие возрастные градации: 1) акоре хакаи — ходит без одежды; 2) акоре икуа — носит пояс с кисточкой, закрывающей пенис; 3) эрекаи акоре — носит, лет с 12, пояс с широкой кисточкой; 4) миро акоре — живет в доме для подростков; 5) хоахо — подросток, еще не прошедший обряда инициации (740, 366). На о. Манам в жизни девочек различают следующие возрастные градации: 1) нимвалала — ходит без одежды; 2) аине балиго этее — носит короткую юбку; 3) аине могоганган — начинает форми-

роваться грудь; 4) аине бараси — начинаются, в возрасте около 10 лет, первые менструации (408, 133).



Женщины с детьми. Деревня Бонгу

Ребенок не сам по себе избегает опасных ситуаций или выходит благополучно из них — мать предостерегает его, оберегает, спасает. В свайных хижинах, стоящих на о. Манус над водой, пол составлен из расщепленных стволов бамбука, между собой не скрепленных. Ребенок, ползая по полу (ходить он еще не умеет), неосторожно раздвигает балки, проваливается и падает в воду. Мать, которая всегда настороже, сразу ныряет вслед за ним, берет ребенка, несет в хижину, успокаивает, согревает (вода холодная). На о-вах Адмиралтейства, отмечает М. Мид, дети часто проваливаются сквозь пол и падают в воду, но она ни разу не слышала, чтобы кто-нибудь из них утонул. Дети привыкают к воде, не боятся ее. Они овладевают искусством плавать раньше, чем станут ходить (506, 19—20). Мать всегда рядом с ребенком, готова сразу же бросить все дела и бежать ему на помощь, нырять с площадки хижины в воду и т. п. Ребенок заплакал, она немедленно берет его на руки, говорит ласковые слова, поет песню, дает грудь. Н. Н. Миклухо-Маклай видел в деревне Бонгу (Берег Маклая) любопытный способ успокоить ребенка. Мать взяла ребенка, положила его в большой мешок, который повесила себе на спину так, что шнурок мешка охватывал лоб, и, нагнув голову, чтобы

сохранить равновесие, принялась быстро бегать взад и вперед по площадке, между хижинами. Ребенок, крик которого, вероятно, был затруднен движением, скоро умолк» (64, т. 1, 218). От такого бега мать устает не меньше, чем от работы на огороде.

Ребенок не сам привыкает к труду — мать обучает. Девочка помогает матери — метет пол, кладет в глиняный горшок таро и ямс. Часто она при этом не столько помогает, сколько мешает и даже добавляет матери работы. Но мать похвалит дочку, а затем, когда девочки не будет в хижине (пойдет к ручью за водой), все переделает. «Я потом пошлю ее куда-нибудь и все сделаю сама» (377, 288). Ребенок не сам усваивает нормы поведения, культуру (материальную, социальную, духовную) — он воспринимает ее от людей старшего поколения, в первую очередь от матери, потому что процесс социализации берет начало в семье. Мать ведет дочку на огород. Девочка идет с маленькой, специально для нее сделанной корзиночкой, в которой ничего нет, и с огорода она ничего в ней не понесет — для этого слишком мала. Мать просто учит ее ходить на огород с корзиночкой. Потом она учит ее копать землю деревянной лопаточкой. Дети копают землю, сажают листья травы, полагая, что это таро. «Они играют в труд, — говорит отец, — так они учатся» (там же, 286). А затем, в пять-шесть лет, дети получают на семейном огороде небольшой участок. Здесь они работают всерьез: копают землю, сажают таро и ямс, полют, собирают урожай; получают угол в семейном амбаре, где хранят свой урожай; получают поросенка и выращивают его.

Дети «диких» народов, пишет Г. Шурц, гораздо раньше, чем дети европейцев, приобщаются к труду, потому что умственное развитие «дикаря», по его мнению, останавливается, а европейский ребенок продолжает и дальше развиваться, так как ему предстоит решать более сложные задачи (116, 90). Трудно придумать что-либо более далекое от истины. Папуановогвинеец — мастер на все руки: работает на огороде, ловит рыбу, строит хижину, лодку, изготавливает орудия труда, утварь, одежду, украшения, знает обряды, мифы, предания и т. д. Американский этнограф Д. Уайтинг был зачислен в племени квома в разряд детей, да и от них он часто слышал: «Ты не знаешь», «Ты не умеешь» (736, 23). Вероятно, в таком же положении оказался бы и Г. Шурц.

Большое внимание при воспитании детей уделяется нормам социальной жизни. Готовя пищу на костре, дети не забывают о своих друзьях — они ставят для них еще один глиняный горшок на костер. Однажды к мальчику четырех-пяти лет пришел «в гости» его друг-ровесник, и «хозяин» не угостил его тем, что он сам ел. Бабушка сделала ему выговор (377, 280). Мальчик не поделился с кем-то чем-то вкусным. Ему говорят: так нельзя, что люди о тебе скажут; ты женишься, у тебя будет семья, а тебе никто не поможет на огороде (там же). Скупость в детях не одобряют, за нее могут даже наказывать. Отец говорит сыну: «Накорми всех, кто

цидет в твой дом... Научись давать пищу сейчас и давай после того, как я умру. Иначе ты будешь голоден, а так тебя везде наормят. Давать пищу — это хорошо». Подобного рода указания дети слышат на каждом шагу. У сына в руках два банана, рядом с ним — его друг. Отец говорит сыну: «Дай ему один банан». Сын отвечает: «Не дам». Отец: «Дай!» Сын: «Не дам, это мои бананы». Отец отодрал сына за уши, а потом заметил: «Если ты будешь скучным, никто не поможет тебе на твоих огородах» (там же, 290). Все время говорится о помощи в работе на огороде. Дети хорошо усваивают обычай гостеприимства и подчас делают замечания взрослым, если они уклоняются от выполнения этого обычая. Отец на просьбу пришедшего к нему за чем-то соседа отвечает: «Не могу дать, у меня нет». Сын поправляет его: «Ты забыл? У тебя есть» (там же, 291). Детей учат: не бери чужого; не говори плохо о друзьях; если тебе что-либо в ком-либо не нравится, промолчи; если кто-либо станет тебя высмеивать, «сделай вид, что ты не слышал» (там же, 288).

До пяти-шести лет мальчики и девочки, всерьез помогая взрослым, выполняют в основном одну и ту же работу. Но потом вступает в силу разделение труда между полами. Мальчик помогает отцу, девочка — матери. Женский труд не требует больших знаний и навыков (забота о доме, приготовление пищи, уход за маленькими детьми), поэтому девочки раньше начинают трудиться. Мужской труд сложнее, мальчики готовятся к нему. Теперь они и в играх отделяются от девочек. Вступает в силу запрет — нельзя играть в обряды (за нарушение запрета наказывают). Очень ругают за хвастовство. Отец показал сыну (взятому из другой семьи), как надо сажать бананы, и тот сам это делал. Потом хвастал перед такими же семи-восьмилетними, как он сам: «Я сажал бананы сам, как мужчина. Вы еще дети». Мать, услышав это, оборвала его: «Хватит. Ты сделал хорошо, но и те мальчики скоро будут сажать бананы. Ты много болтаешь. Иди и корми свиней» (там же, 286). Дети очень даровиты, пишет М. Мид о людях племени чамбули (506, 245). Мальчик пока еще плохо рисует, но это не значит, что у него нет природного дара художника. Покажите ему хорошие картины, поучите его, поощрите, похвалите за успехи в рисовании, и он достигнет в искусстве больших высот (там же, 201). Его природный дар разовьется в талант. Не исключено, что ученик превзойдет своего учителя. Ведь ученик в детстве получает те достижения в искусстве рисования, к которым учитель пришел лишь в зрелом возрасте. Лампада учителя начинает гаснуть, лампада ученика начинает светить. Большой и трудный путь, пройденный учителем, ученик преодолевает сравнительно легко и быстро и идет дальше, к новым достижениям. У него есть время на это, он еще очень молод. На то и существует связь поколений, чтобы каждое последующее поколение шло дальше предыдущего.

На плечах семьи, помимо продолжения рода и заботы о детях, лежит большая хозяйственная нагрузка. Семья в племени насиои, по мнению Э. Огана, является основной экономической единицей. На деле это не так — основной хозяйственной единицей в общине является вемун. Но роль семьи в хозяйственных делах, а также в обрядовой жизни очень велика. В том же племени насиои пища на празднествах распределяется между семьями, а не между вемунами (554, 83). Связи по общинному родству (в племени бонгу — родство «нгам») пересекаются со связями по семейному родству (в племени бонгу — родство «миним»). Между этими связями — противостояние, нередко перерастающее в конфликт (155, 183). Семья во многих отношениях обособлена от общины, от вемуна. Муж, жена и дети живут в отдельной хижине. В трудах этнографов эта хижина фигурирует как «семейная хижина», а подчас — как «женская хижина» (муж проводит много времени в мужском доме). Семья имеет свои семейные огороды, и некоторые авторы даже утверждают, что владеет землей женщина. Такого мнения придерживаются, например, Р. Крокомб и Р. Хайд. «Земля принадлежит женщинам, — пишут они, — земля — женское дело» (240, 326). Верно, что труд на огородах — это в основном женское дело, и урожай с огородов принадлежит семье, но земля все же, как свидетельствуют факты, принадлежит не семье, а находится в общем владении. Точно так же обстоит дело и с плодовыми деревьями — они принадлежат семье, но это не относится к земле, на которой они выращены. Права семьи не надо преувеличивать, они и без того весьма велики. В племени лакалан, например, семье принадлежат платформы, с которых ее члены ловят рыбу; лодки, сети; домашние животные (свиньи, собаки, куры); орудия труда, оружие, утварь, одежда, украшения (218, 124). На о-вах Адмиралтейства семья имеет свой, отличный от родового, культ предков. На о. Добу семья имеет «свой» ямс; свой магический обряд, способствующий его росту; свой миф о том, как возник ямс, и все это держится в строгом секрете от других членов общины (306, 95). Семья имеет свое собственное, семейное родство, не выходящее за рамки семьи. Женщина прекрасно знает детей, которых она вскормила и вырастила, и не спутает с другими, хотя называет и других детей теми же терминами «сын» и «дочь». Мужчина тоже хорошо знает своих настоящих детей — тех, кого он вскормил и вырастил. Дети хорошо знают своих отца и мать и отличают их от других мужчин и женщин, которых они называют теми же терминами «отец» и «мать». Дети столь же хорошо знают своих близких братьев и сестер, выращенных в одной семье («они пили молоко из одной груди»), и никогда не спутают их с общинными «братьями» и «сестрами» (557, 253).

Семейная («женская») хижина обычно невелика (10—15 шагов в длину), с земляным полом, без окон, с низкими стенами (около полуметра над землей) и высокой крышей. Стены сделаны

из грубо расщепленных древесных стволов, или из расщепленного бамбука, или из черешков саговых листьев. У двери высокий порог, преграждающий свиньям вход внутрь. В семейную хижину люди не столько входят, сколько влезают. В ней темно даже днем. У стен — бамбуковые лежанки, приподнятые над полом одна или несколько, в зависимости от числа членов семьи). В центре на земляном полу — груда камней, между ними — небольшой костер. На стенах — предметы быта: одежда, утварь, близки раковин и перьев. В углу — копья, лук и стрелы, верши и т. п. Под крышей подвешены к жердям связки таро и ямса (с целью охраны от мышей). Там же может висеть человеческий череп, в нем обитает дух предка, охраняющий семью от бед. На ночь под лежанкой разводят небольшой костер. Ночи обычно прохладны, и костер снизу согревает спящего, в то время как верхняя часть тела мерзнет. Он часто поворачивается, несколько раз за ночь встает, чтобы проверить, не погас ли под лежанкой костер. В хижине очень дымно, зато нет комаров. Европейцы, проведя ночь в такой хижине, говорят, что они предпочли бы спать с комарами, но без дыма. Папуановгвинейцы предпочитают спать с дымом, но без комаров. Такова типичная женская хижина, но возможны варианты — хижина на ветвях деревьев, над водой на сваях, на земле на сваях. Но к ним ко всем относится в равной мере то, что Н. Н. Миклухо-Маклай сказал о семейных хижинах деревни Бонгу: «Трудно было бы найти человеческое жилье с меньшим числом вещей, составляющих, однако, все имущество ее обитателей» (64, т. 3, ч. 1, 72). Сказать о женской хижине, что это жилье, значит, преувеличить ее роль. В ней хранят некоторые вещи, спят ночью, укрываются от дождя днем, но большую часть дня, а часто и весь день, проводят под открытым небом. Около хижины, под навесом, тоже есть место для костра, где члены семьи готовят пищу, завтракают и обедают. К завтраку костер не разводят; едят, не разогревая, то, что осталось от вчерашнего обеда. Почти у каждой хижины — высокий помост (1—1,5 м высотой) на четырех ножках — место отдыха и трапезы мужчин. Женщины едят сидя на земле.

Ядром семьи является женщина. Важно подчеркнуть — не группа женщин, а одна женщина. Труд мужчин, как правило, совместный, групповой (при вырубке участка леса для огорода, охоте на диких свиней, ловле рыбы большими сетями, постройке хижины и лодок, организации празднеств, при проведении обрядов и т. д.). Труд женщин — одиночный. Женщина каждый день ходит на свои огороды. Мужчина бывает там не часто. В ее ведении пять-шесть огородов. На одном из них она производит посадку (таро, ямса). На втором и третьем собирает урожай — выкапывает клубни таро и ямса. Еще на двух, четвертом и пятом, выкапывает последние клубни таро, собирает сахарный тростник. На шестом, последнем, заканчивается сбор бананов. Через полгода у той же женщины опять шесть огородов. На одном из них весь урожай собран, огород оставлен, женщина вернется сюда через несколько





Женщины деревни Бонгу

лет (когда почва восстановит свое плодородие). На втором огороде уже собрано таро, осталось собрать бананы. На третьем — то же, что и на втором. На двух других, четвертом и пятом, идет сбор бананов. На шестом, последнем, таро еще не созрело. Еще через полгода — опять шесть огородов, на двух из них все собрано, они оставлены, два новых только что расчищены от леса. Так идет смена участков — одни женщины оставляет (земля должна «отдохнуть»), другие мужчины расчищают от леса, она производит на них посадку. Каждый огород, на котором созревает урожай, нуждается, естественно, в постоянной прополке. Женщина трудится каждый день. Пища папуасов и меланезийцев преимущественно растительная. Основная житница — огород. Реальная мера исчисления времени — тот же огород. Желая указать, когда произошло то или иное событие, тробрианец скажет: «о такаува» — это было тогда, когда мы вырубали участок в лесу для такого-то огорода (дается его название); «ва габу» — это было тогда, когда мы жгли сухие срубленные стволы деревьев; «ва сопу» — это было во время посадки таро и ямса; «о пвакова» — это было во время прополки; «ва басы» — это было во время удаления излишних клубней; «о копон» — это было в начальный период сбора урожая таро и ямса; «о тайююва» — это было в период полного сбора урожая. Годы тоже считают по огородам (по тем, где зрел урожай в том или ином году). Говоря о прошлом, тробрианцы перечисляют названия своих огородов, подчас углубляясь на несколько десятилетий (492, 53).

В трудах исследователей можно найти разные, подчас прямо противоположные оценки традиционной папуановогвинейской семьи. По оценкам одних, семья здесь очень прочная, по мнению других — ее здесь нет совсем. Все зависит от того, с каким критерием подходить к семье. Если взять за основу хозяйственную деятельность, то ни муж без жены, ни жена без мужа жить не могут. То же самое относится к сфере воспитания и обучения детей. Взаимоотношения в семье и ее статус в общине ставят мужчину в очень сложное и трудное положение. Он живет одновременно в двух мирах, резко обособленных один от другого. Один мир — община и род; мужской дом (символ рода); права и обязанности члена родового ядра общины (внесение своей доли в плату за невесту для своего родича, в проведение обрядов и празднеств и т. д.). Второй мир — семья; семейная хижина (символ семейной жизни); семейные огороды; права и обязанности главы семьи. Ему нельзя обособляться от общины и рода и в равной мере нельзя обособляться от жены и детей. В результате мужчина слышит упреки в свой адрес со всех сторон. В мужском доме его упрекают в том, что он слишком много времени и сил отдает своим семейным делам. А жена часто выражает недовольство по поводу того, что он слишком много времени проводит в мужском доме, уделяет мало внимания своей жене и детям. В этом противостоянии «община—семья» верх берет община с помощью института экзогамии.

Экзогамию, как уже отмечалось, обычно связывают с родом и видят суть ее в том, что браки между членами одного и того же рода исключены. Но, во-первых, они не абсолютно исключены — если члены рода живут далеко друг от друга, то браки между ними возможны. Учитывается, таким образом, и территориальный фактор наряду с клановым. Во-вторых, запрещены браки не только между родичами, но и между людьми, связанными семейным родством, несмотря на то что они принадлежат к разным родам. Учитывается, таким образом, и семейное родство. Наконец, исключены браки между людьми, живущими по соседству, хотя между ними нет никакого родства — ни кланового, ни семейного. Здесь учитывается только территориальный фактор. Поэтому неправомерно связывать экзогамию только с родом. К тому же не вполне ясно, какое влияние оказывает этот негативный признак (запрет браков между членами рода) на структуру рода, на его функции. Экзогамия имеет огромное значение и для семьи. Брак и семья связаны неразрывно. Суть экзогамии в том, что она создает семью, в которой между мужем и женой нет связей ни по родству (ни по семейному, ни по клановому), ни по соседству. Муж и жена — люди друг для друга чужие. Подчас они до свадебного обряда никогда не встречались. Вопрос о вступлении в брак (казалось бы, сугубо личный) решается без всякого их участия, в мужском доме.

---

## СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД

**В** некоторых научных трудах можно встретить утверждения, будто раньше у папуасов и меланезийцев браки заключались без каких-либо особых торжеств, без свадебных обрядов. К этим утверждениям трудно отнестись с полным доверием. Логичнее предположить, что местные жители предпочитали проводить эти обряды без присутствия этнографов. В какой-то мере это можно доказать на примере с Н. Н. Миклухо-Маклаем. Проведя в 1871—1872 гг. пятнадцать месяцев на Новой Гвинее, среди людей племени бонгу, он полагал, что брак здесь, как он об этом писал, «заключается без каких-либо особых торжеств, иначе это стало бы мне несомненно известно за мою 15-месячную совместную жизнь с папуасами... никаких обрядов при заключении брака мне не приходилось наблюдать» (64, т. 3, ч. 1, 84). Но во время своего второго пребывания здесь в 1876—1877 гг. он понял, что был прав только в том, что на свадебных обрядах, которые, по всей вероятности, имели место, ему не довелось присутствовать.

Молодой папуас, член общины, вступает в брак. Это очень важное событие не только для него, но и для общины в целом. В нее придет из другой деревни новый человек, его жена, и будет жить здесь до конца своих дней. Естественно, членов общины интересует, что это за женщина, с которой придется жить вместе, ежедневно общаться с ней. Мужчин, членов родового ядра общины, волнует и другой, еще более важный вопрос: не получится ли так, что молодой папуас все свое время и все силы посвятит семейным делам (жене и детям) и перестанет вносить должный вклад в дела общинные? Все вопросы, связанные с браком, с этим, казалось бы, сугубо личным делом молодого папуаса, решаются без его участия, в мужском доме. Мужчины, собравшись там вместе, принимают решение — парня пора женить. Он узнает об этом на другой день или еще позже. Решение, принятое в мужском доме, для него закон. Но, насколько ему известно, невеста ему пока еще в мужском доме не подобрана. А у него на

примете есть девушка, которая ему нравится. Она живет в другой деревне, они иногда встречаются в лесу. Кажется, и он ей нравится. У парня возникает идея: он примет участие в выборе для себя невесты. Пойдет в мужской дом и постарается доказать правомерность именно своего выбора. Но вскоре этот вариант отпадает. Нередко бывает так, что молодой парень еще не прошел обряды инициации, и вход в мужской дом для него закрыт. Кроме того, если там без него его женили, то вряд ли приводимые им аргументы кого-либо убедят. Он еще не до конца понимает, что если ему какая-то девушка нравится, а он — ей, то такой брак в мужском доме тем более не одобряют.

В его деревне, в мужском доме, между тем уже подобрана ему невеста. Мужчины долго обсуждали этот вопрос, были споры, и, наконец, решение было принято. Назначен день свадьбы. В марте 1877 г. Н. Н. Миклухо-Маклай присутствовал на свадебном обряде. Жених — из деревни Бонгу, подросток по имени Мукау (ему 14—15 лет). О вступлении в брак он, конечно, еще не помышлял и никаких планов на этот счет не строил. Невеста — из деревни Гумбу, по имени Ло. Она года на два старше своего жениха. Н. Н. Миклухо-Маклай поспел на свадебный обряд в тот момент, когда невесту вели из деревни Гумбу в деревню Бонгу. Несколько мальчиков из деревни Горенду пришли к нему на мыс Богадым и сказали, что невесту уже ведут из Гумбу. Они привели его к тому месту, где мужчины из Гумбу и Бонгу сидели и курили, а двое молодых людей (лет 17—18) готовили невесту к обряду. Тут же были три девочки, 8—12 лет, которые потом привели невесту к хижине жениха. Молодые люди покрыли невесту, пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, «начиная с волос головы до пальцев ног, положительно всю, за исключением мест, покрытых несложным костюмом папуасок, красной краской „суру“». Пока невесту натирали охрой, туземцы, сидевшие поодаль, подходили к ней, чтобы оплевать ее со всех сторон нажеванной заговоренной массой: это называлось „оним атар“» (там же, т. 2, 339). Она идет в другую деревню, надо уберечь ее от черной магии. Затем на невесту навесили много ожерелий из собачьих зубов, не в качестве украшений — они предназначены для подарков жителям деревни жениха. Ло в сопровождении трех девочек и мужчин из Гумбу, следовавших гуськом друг за другом, по тропинке пошла в деревню Бонгу. «Чтобы видеть все, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — я следовал одним из первых за невестой, смешавшись с толпой туземцев Гумбу» (там же).

В деревне Бонгу все жители ждали невесту у дверей своих хижин. Ее проводили к хижине жениха. Началась церемония поднесения подарков. Подходит мужчина от одной из хижин, кладет невесте на голову новый маль (мужской набедренный пояс из коры). Затем подходит мужчина от другой хижины, произносит краткую речь и кладет на голову Ло новый табир (сосуд, вы-



Невеста. Деревня Бонгу  
(рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

долбленный из дерева). Одна из женщин деревни Гумбу подошла к невесте, сняла эти подарки с ее головы и положила у ее ног. Жители Бонгу, один за другим, приносили, кто с краткой речью, кто молча, разные вещи: табиры, большое число мужских и женских малей, мужские и женские гуны (сумки) и др. Двое мужчин поднесли по новому копыю, положили около нее. Женщины из Гумбу поочередно подходили к Ло, «чтобы, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — снять подарки с ее головы, и клали их около нее» (там же, 340). Н. Н. Миклухо-Маклай совершенно прав, рассматривая эти подношения как подарки. Подруги Ло отходят от нее и занимаются разборкой даров: мали — в одну кучу, гуны — в другую, табиры — в третью и т. д. К Ло, сидящей на земле, подходит старик из Бонгу, наматывает клок ее волос на свой палец и произносит речь (видимо, назидательную), временами дергая ее, притом довольно сильно, за волосы. Невеста мор-

щится от боли и всхлипывает. Потом подходит другой, за ним — третий, и делают то же самое. Невеста на втором плане, жениха вообще здесь нет. На первом плане — жители двух деревень, двух общин. Обряд заканчивается. Люди из деревни Гумбу прощаются с новобрачной, забирают подарки и идут домой.

Н. Н. Миклухо-Маклай видел позже (20 июня 1877 г.) другой свадебный обряд — путем похищения, но по заранее условленному соглашению. В Бонгу звучит барум — сигнальный барабан. Мальчик оповещает всех — девушку похитили, силой увели в деревню Колику-Мана. Несколько молодых мужчин из Бонгу берут оружие, догоняют похитителей. Происходит сражение, но только для вида (план событий был разработан заранее). После этого все идут в деревню жениха, где приготовлено угощение для всех и подарки для мужчин Бонгу (там же, 342). Цель подобного обряда состоит, видимо, в том, чтобы соблюсти обычай и в то же время сократить число угощений и подарков.

Несколько иной характер имел свадебный обряд на о. Манус в 1928 г. Но здесь, кроме специфики свадебного обряда, надо учитывать характер М. Мид, которая о нем пишет. Она писала для американцев и поучала их на примерах других народов, как надо и как не надо жить. Люди горного племени арапеш (Новая Гвинея) были избраны ею для показа того, как американцам надо жить, и тут она не жалеет розовых красок. Наоборот, жители о. Манус для нее — пример того, как американцам не надо жить. Тут — изобилие серых и черных красок. Тем не менее свадебный обряд в ее изложении содержит немало объективных черт. Невесте по имени Нгалеи — 18 лет. Вот уже 7 лет, как она помолвлена с Манои. Он живет в другой деревне. Нгалеи видела его только один раз, будучи очень маленькой. «Мать сказала ей, — пишет М. Мид, — что думать о собственном муже как о знакомом ей человеке стыдно» (63, 192). Поэтому о муже девушка думать не смеет. Она помнит, что на помолвку были затрачены тысячи собачьих зубов, много раковинных денег. Целыми днями невеста изготавливает бусы для сестры жениха и для его матери. На нее уже дважды надевали тяжелый передник из раковинных денег, обвешивали ее ноги связками из собачьих зубов. Это не украшения, а подарки. Завтра — свадьба. Ее мужем станет тот, кого она не знает и о ком ей нельзя думать. Нгалеи предвидит заранее, что ничего хорошего в будущем ее не ждет. Придется ей перейти в деревню жениха, жить среди чужих людей. Вот она, в сопровождении родственников, уже плывет в лодке в ту деревню, поднимается по лестнице в хижину своей бабушки (хижина стоит на сваях над водой). Женщины красят охрой и известью ее волосы, лицо, руки, спину, наматывают длинные связки раковин вокруг ее рук и ног. К поясу из собачьих зубов подвешивают два тяжелых передника. За браслеты на руках засовывают фарфоровые трубки, ножи, вилки, гребни, маленькие зеркала — «все это, — пишет М. Мид, — заморские вещи, которыми пользуются только для украшения невесты» (там же, 194). Здесь она допускает неточность — это не украшения, а подарки для родственников жениха. На невесту стараются навесить как можно больше разных подарков. На лоб накладывают колючую тиару из собачьих зубов, за нее кладут дюжину маленьких гребней из перьев. За наручные браслеты — покупную ткань, перья райских птиц. К вытянутым мочкам ее ушей привешивают новые связки собачьих зубов. В отверстие носовой перегородки вкладывают тонкую косточку, к которой прикрепляют длинную, до полуметра, подвеску из раковин, костей и собачьих зубов.

Подплывает большая лодка — предстоит плавание от хижины бабушки к хижине жениха. Все хижины в его деревне стоят у берега, в воде, на сваях. Сутулясь под тяжестью подарков, навешанных на нее, невеста спускается в лодку. Короткое плавание — и она поднимается в хижину жениха (его здесь нет, ему запреще-

но являться сюда во время обряда). То, что происходит дальше с невестой, М. Мид излагает следующим образом: родственницы жениха «набрасываются на нее; они выхватывают гребни из ее волос, с жадностью копаются под ее браслетами, чтобы найти трубки, гребни, зеркала. В спешке одну трубку разбивают. Острые края фарфора режут руку девушки. Этого никто не замечает, зато следуют сетования по поводу случайно разбитой трубки, едкие реплики о жадности ее родственников, посылающих битые трубки. Какая-то старуха ядовито замечает, что ...горшки совсем маленькие и битые, и ей сказали, что у невесты всего десять кусков ткани... Опозоренная, разъяренная девушка сидит в углу, ее колючая тиара съехала ей на глаза. А в это время женщины оставляют ее, как хищные птицы бросают обглоданные кости, и переходят к следующему делу — разделу связок зеленого саго, которыми родственники невесты загрузили каноэ. Происходит яростная перепалка» (там же, 195). Многое в этом изложении, особенно сравнение невесты с обглоданными костями, а родственниц жениха — с хищными птицами, следует отнести не столько к самому обряду, сколько к источнику о нем. Недаром в адрес этого источника было сказано: «Вы не знаете Манус, Маргарет Мид» (523). Но и это не вполне справедливо. М. Мид хорошо знает образ жизни людей о. Манус. Ей только следовало бы подчеркнуть, что в их обществе уже далеко зашел процесс социального расслоения, и тот обряд, о котором она пишет, характерен для лиц низшего слоя. Тут плохо не только невесте, но и жениху. Она для него — чужой человек. «Не он выбрал ее... Целыми днями он должен работать на тех, кто оплатил его свадьбу» (63, 197).

Т. Бройте приводит некоторые сведения о свадебных обрядах на о. Манус, имевших место в 1994 г. Здесь уже многое изменилось: на первом плане — не общины, а семьи жениха и невесты. Отец и мать жениха выбирают ему невесту. Если он одобряет сделанный ими выбор, начинаются переговоры с отцом и матерью невесты. Отец и мать жениха приносят им много связок собачьих зубов, раковинных денег, глиняные горшки, выдолбленные из дерева сосуды и др. Правда, сейчас некоторые из этих даров, отмечает автор, можно увидеть только в музее (170, 35). Звучат сигнальные барабаны. Невесту готовят к обряду — в волосы втыкают много гребней, навешивают связки раковинных денег, калebasы и т. д. Раковинные деньги изготавливаются только в некоторых местах и только женщинами. В некоторые сосуды кладут нынешнюю валюту — кина. Причем все это тщательно подсчитывается: сотни собачьих зубов (раньше — тысячи), связки раковинных денег, бумажные деньги, ручные и ножные браслеты, передники, сумки, съестные припасы (саго, таро и др.). Все это заранее долго готовится; съестные припасы — на специально для этого отведенных огородах. В обряде появляются новые черты.

Предположим, кому-то понравился гребень в волосах невесты. Скажем, сестра невесты хотела бы получить его. Она может это сделать: для этого она должна дать невесте 20 кина — кина равна примерно 1 дол. США (там же, 55). Можно таким образом получить и другие предметы. Меняются условия жизни людей на о. Манус. Претерпевают изменения предметы традиционной материальной культуры, а также и духовной (некоторые из них, как уже отмечено, стали музейной редкостью). Меняются от поколения к поколению и люди. Тем не менее они остаются жителями о. Манус и не хотят утрачивать полностью свою этническую и культурную специфику.

---



---

## ЭКЗОГЕННОЕ РОДСТВО

**Ч**то такое родство? Нет смысла, казалось бы, задавать этот вопрос, ответ на который представляется предельно простым. Сам термин «родство» дает на него на первый взгляд ясный и бесспорный ответ. Термин «родство» происходит от слов «роды», «рождение». Родство — это связь по рождению, или, как мы говорим, связь по крови. Родство начинается с мужа и жены, то есть с семьи. В семье появляются дети. Муж становится отцом, жена — матерью. Их дети по отношению к ним — сын и дочь, а по отношению друг к другу — брат и сестра. Таковы восемь основных терминов родства по браку и родства по крови в рамках нуклеарной семьи: муж, жена, отец, мать, сын, дочь, брат, сестра. Родство выходит, однако, за пределы нуклеарной семьи, прослеживается дальше через связи по крови по линии отца и по линии матери: дед — отец отца и отец матери, племянник — сын брата и сын сестры и т. д. Родство за пределами семьи прослеживается также через связь по браку по линии мужа и по линии жены; тесть — отец жены, свекор — отец мужа, зять — муж дочери, сноха — жена сына, свояченица — сестра жены, свояк (шурин) — брат жены, золовка — сестра мужа, деверь — брат мужа и т. д. «Когда приходит свататься, — отмечает А. М. Решетов, — то предлагают именно породниться, стать родственниками. В русском обществе еще в начале XX в. вступление в брак означало породнение» (90, 223).

Итак, родство начинается с семьи, с мужа и жены, со связи по браку и с появления детей. Мать человека — та женщина, которая его родила. Отец человека — тот мужчина, который его породил. Брат и сестра — дети одних и тех же родителей. М. Фортес в этой связи обращает внимание на «парадокс семьи»: муж и жена не связаны друг с другом родством по крови, между тем именно они создают кровное родство (305, 51). Мы хотели бы в этой связи обратить внимание на данный парадокс родства: муж и жена не связаны друг с другом родством по рождению, по крови, между тем связи, прослеживаемые через них, рассматриваются

родство (хотя термин «родство» предполагает связи не по браку, а по рождению). Правда, это родство характеризуется именно как родство по браку и обозначается (в отличие от кровного родства) особым термином — «свойство». Но дело в том, что термин «родство» к связям по браку вообще неприменим. Мы придаем родству в нашей семейной жизни большое значение, и поэтому в терминологию, обозначающую эти связи, не должны вносить путаницу. К тому же рассматривать вступление в брак как породнение — это значит вносить путаницу не только в терминологию, но и в наше понимание родства.

С этим можно было бы примириться, если бы существовала только одна система родства — описательная, согласно которой муж называет термином «жена» только одну женщину; жена, в свою очередь, называет термином «муж» только одного мужчину. Соответственно, каждый человек имеет только одну мать и только одного отца. Но для племенного строя характерна другая система родства — классификационная. Люди, живущие в условиях племенного строя, употребляют термины «муж» и «жена», «отец» и «мать» в очень расширенном значении. Мужчина называет термином «жена» много женщин, а женщина термином «муж» — много мужчин. У каждого человека много «отцов», много «матерей» и еще больше «братьев», «сестер» и «дочерей».

Здесь, на этой стадии изучения родства, уместно было бы поставить вопрос: что лежит в основе классификационного родства? Может быть, не роды, не рождение, не факт биологии (генофакт), а нечто другое, скажем, что-то из жизни после рождения? У папуасов бонгу, например, термин «миним» (родство) происходит от слов «мине» (живот), «миневар» (быть сытым). На о-вах Туамоту термин «копу» (родство) означает также «живот». На о. Тикопия, как об этом пишет Р. Фирз, «приготовленная пища имеет прямое отношение к родству... вид и качество пищи в какой-то мере указывают на характер родства» (300, 102). У русских семья обозначалась словами «печище», «огнище». М. М. Ковалевский отмечает, что «связью между членами одного и того же семейного хозяйства (то есть родство между ними. — Н. Б.) служила варка пищи на одном и том же очаге» (44, 37). Люди многих папуасских и меланезийских племен, говоря о родстве, отмечают, что они «родственны по пище».

К сожалению, вопрос о природе и характере классификационного родства поставлен не был. В результате оно было осмыслено в свете концепции родства по рождению. Почему не вступают в брак люди, связанные родством? Потому будто бы, что такие браки дают неполноценное потомство. Почему каждый мужчина называет термином «жена» много женщин, а каждая женщина термином «муж» — много мужчин? В прошлом будто бы был групповой брак. Почему человек называет термином «отец» много мужчин? Женщина, родившая его, знает, что отец

по крови — только один, но не знает, кто именно, и поэтому каждый из своих мужей называет «отцом» своего ребенка. Почему человек называет термином «мать» много женщин? На этот вопрос не было дано определенного ответа. Отмечено было, однако, что мать — одна, она родила ребенка, она известна, и поэтому счет происхождения в прошлом велся только по линии матери (материнский род).

Творцом теории группового брака обычно считают Л. Г. Моргана (67). В действительности же эта концепция появилась за двести тысяч лет до него, еще в античности. Аристотель утверждал, что у некоторых племен существует общность жен, а новорожденные распределяются между мужьями и женами на основании сходства (226). Теория группового брака получила в науке столь большую популярность, что термины «классификационное родство» и «групповой брак» стали почти синонимами. Многие народы, имеющие классификационное родство, стали воспринимать термин, его обозначающий, как оскорбление в свой адрес. Маорийский ученый Те Ранги Хироа (П. Бак) потребовал поэтому заменить термин «классификационное родство» каким-либо другим термином, не напоминающим о групповом браке. Со временем необходимость замены отпала — гипотеза группового брака сама по себе отжила свой век и исчезла с научного горизонта. Но концепция кровного родства до сих пор бытует в этнографической науке. Одна из причин в том, что этнография как наука (с научными обществами, институтами, музеями, этнографами-профессионалами) сформировалась лишь во второй половине прошлого века, когда народы, изучаемые ею, испытали на себе сильное влияние со стороны миссионеров, тредеров, плантаторов, колониальных чиновников, и в традиционных культурах этих народов, в частности в их самобытном понимании родства, произошли изменения. «Ни один этнограф, — отмечает Д. Линнекин, — никогда не вел исследования в доконтактном обществе» (467, 170). В сознании народов, испытавших на себе влияние европейцев, «белых», проникла концепция кровного родства. Полинезийцы о-вов Токелау, отмечает Д. Хантсман, теперь утверждают (восприняв это от европейцев), что основой родства является «того», кровь (393, 321). Таитяне сохраняют еще самобытное понимание родства («фетии фаатаваи»), но наряду с этим уже признают родство по крови («того фетии»). Они различают детей, которые вскормлены («тамари фааму»), то есть родство по кормлению, и детей, которые рождены («тамари фанау»), то есть кровное родство. Папуасы племени квома ныне четко различают, пишет М. Уильямсон, физиологическое отцовство (родство по крови) и социальное отцовство (родство по кормлению) (744, 14). То же самое, под влиянием европейцев, делают папуасы племени кума (раньше они признавали только социальное отцовство). Папуасы племени дарибиди, отмечает Р. Вагнер, теперь, под влиянием европейцев, придают

ольшое значение генеалогическому, кровному родству. При этом, однако, они четко различают индивидуальное значение термина родства и не путают его с широким, классификационным (714, 133). Мать в семье — только одна, и отец в семье — только один.

Историки и лингвисты, углубившись немного в прошлое народов Европы, установили, что европейцы до середины XIX в. не считали отцовство фактом биологии. Отцовство совсем еще недавно, отмечает Д. Бэрнс, рассматривалось нами не как факт природы, генофакт, а как факт социальный, «культурная конструкция» (132, 66). Если заглянуть еще глубже в прошлое, то окажется, что было в истории европейцев и такое время, когда связывали родство именно с кормлением, с пищей. Д. Леббок указывает, что английский термин «отец» (father) происходит от корня fosterage (адопция), Д. Леббок отметил, что этот термин происходит от древнего foster — пища и отсюда foster-brother (молочный брат) и т. д. (49, 309). М. Юнг добавил к этому еще одно английское слово, fosterline — питомец (757, 41). Здесь связь с пищей очевидна. И уже не покажется странным, что у аборигенов Австралии термин родства, обозначающий мать, происходит от слова «нгаманг», что означает «женская грудь», «грудное молоко». Отметив этот факт, С. Вурм добавляет, что указанный термин очень устойчив и широко распространен; он наличествует также во многих папуасских, меланезийских и индонезийских языках (53, 921).

Таким образом, наряду с концепцией родства по крови, существует и другая концепция, характерная для племенного строя — родство по кормлению, по пище. Н. Н. Миклухо-Маклай встретил на Новой Гвинее семью, в которой муж и жена — чистокровные папуасы, а в облике некоторых из их детей были заметны малайские черты. Папуас, однако, считал себя отцом этих детей, за что Н. Н. Миклухо-Маклай назвал его «добродушным папашей» (64, т. 2, 53). Столкнулись две концепции родства. Н. Н. Миклухо-Маклай, оценивший ситуацию с позиций кровного родства, был прав — родителем этих детей был малаец, а не папуас. Но папуас имел свою концепцию родства и тоже был прав — он вскормил и вырастил этих детей, поэтому он — их отец.

Любопытные дискуссии возникали часто между этнографами-европейцами, с одной стороны, и людьми из среды изучаемых ими народов — с другой. Этнографы не могли не заметить, что их информаторы понимают родство по-своему, и трактовали их понимание как «неправильное», даже видели в их ответах попытки обмануть их, ввести в заблуждение. М. Рэй с гневом утверждает: «Они утаивают свое фактическое происхождение, фальсифицируют свои генеалогии» (592, 36). Так оценила она попытки людей

племени кума (миньи) объяснить ей, что именно они понимают под родством. Она видела, что между людьми, считающими себя родственниками, нет кровного родства, даже самого отдаленного, а они, тем не менее, упрямо настаивают на своем: «Мы — братья». Я. Хогбин вступает со своими информаторами, меланезийцами Соломоновых о-вов, в дискуссию по вопросу о том, что такое родство. Два человека говорят ему: «Мы — братья». Он возражает: «Вы — не братья, потому что у вас разные родители». Меланезийцы настаивают на своем: «Мы вместе живем, в одной деревне, поэтому мы — братья». Этнограф сердится: «Но это же чепуха, один из вас принадлежит к одному роду, другой — к другому, поэтому вы не можете быть братьями. Это неправильно». В острой дискуссии этнограф, как ему кажется, одерживает победу. «Если проявить настойчивость, — пишет Я. Хогбин, — то можно добиться правильного ответа» (370, 242). Той же тактики придерживался Л. Ланггесс, изучая общинные отношения в племени бенабена. Установив, что в одной из общин много людей, не связанных друг с другом родством по крови, и что они, несмотря на это, считают себя происходящими от одного предка («они действительно верят в это»), он вступил в спор с ними и тоже одержал, по его мнению, победу. «Если на них поднажать (if pressed), — пишет он, — то они признают, что это не так», и добавляет: «но никто, кроме этнографа, с ними не спорит» (431, 172).

Разные бывают взгляды на родство. Аристотель, например, утверждал, что между женщиной и рожденным ею ребенком вообще нет и не может быть родства по крови. Согласно его концепции, мужчина вводит в женщину свою кровь, в которой содержится зародыш со всеми его органами. Зародыш, правда, созревает в утробе матери, но без всякого участия с ее стороны — она от себя ничего нового не вносит. Мужчина внес свою кровь, он — отец по крови. Женщина родила ребенка, поэтому она — его мать, но не по крови, а лишь по факту рождения (226).

Рассмотрим более обстоятельно, что представляет собой экзогенное родство по кормлению, и попытаемся понять смысл обычаев и представлений, возникших на его основе, в частности смысл пищевого и эротического кодов. Чтобы родство по кормлению не показалось чем-то для нас совершенно чуждым, приведем одно конкретное событие из нашей собственной недавней истории. В 1943 г. отряд германских войск ворвался в белорусское село. В числе захваченных мирных людей, размещенных в эшелоне для отправки в Германию, оказалась бабушка с малолетним внуком (матери ребенка в тот день в селе не было). Эшелон шел через Литву. На одной из станций бабушка попросила оказавшихся на перроне супругов: «Спасите хоть мальчишку», и отдала им внука. Те взяли, а имя его спросить не успели: поезд тронулся. Назвали его Валентином, окружили вниманием, заботой, как родного сына. Родной язык мальчика — литовский. Он

учится в школе, оканчивает ее, становится лучшим механизатором в колхозе. Проходят десятки лет. В 1983 г. по телевидению идет передача о соревновании хлеборобов Литвы и Белоруссии. В Литве выступает перед экраном Валентинас, а в белорусском зале сидит у телевизора женщина и узнает его — это ее сын Коля. Она едет в Литву. Корреспондент газеты «Правда» в статье «Две матери одного сына» пишет: «Низко поклонилась белорусская мать матери литовской» (Правда. 1983. 3 июня). С позиции родства по рождению, по крови мать Коли — белорусская женщина, она его родила. С позиции родства по кормлению мать Валентинаса — литовская женщина, она его вскормила и вырастила. По мнению корреспондента «Правды», у Коли-Валентинаса две матери — одна в Белоруссии, другая — в Литве. Не так просто в данном случае определить, что такое родство.

Приведем еще один случай, на этот раз из жизни якутов в XVIII в. Родитель отдал своего сына в раннем детстве в другую семью. Там муж и жена кормят его, растят, считают своим сыном, он их — матерью и отцом. Правда, мальчики отличаются от родных детей. Он в семье фигурирует как «вскормленник». Но такая связь по кормлению не уступает по прочности связи по рождению. Он среди детей такой же, как и все. Мальчик растет, становится взрослым. И тут родитель предъявляет по отношению к нему свои права на отцовство, требует, чтобы юноша оставил семью, где его кормили и растили, и вернулся к нему. Отец и мать юноши, да и сам он отвечают родителю решительным отказом. Тот обращается за помощью к местным представителям царской власти, но никакой помощи от них не получает. Там, видимо, тоже считают, что такой родитель — это еще не отец. Юноша остается в семье, где его кормили и растили, со своими отцом и матерью (99, 104).

Нам могут возразить: это редчайшие случаи. Родители обычно кормят и растят своего ребенка, никуда его не отдают. Поэтому мы вправе говорить о родстве по рождению. Так оно и есть: мать — это та женщина, которая его родила, кормит и воспитывает. Кстати, слово «воспитывать» происходит от слова «питать», то есть кормить. Но мы сейчас говорим о племенном строе, а там условия другие. Нередко женщина рождает второго ребенка через год после того, как у нее появился первый. Два младенца — нагрузка для нее непомерная. Достаточно посмотреть на то, как она работает на огороде с грудным младенцем, привязанным к спине, каждый день с утра до вечера. «Ежедневно, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — жена приносит с поля плоды и собирает дрова на ночь для огня; она же таскает воду с морского берега или из ручья. Часто вечером можно видеть женщин, возвращающихся с поля тяжело нагруженными. На спине у них висят два мешка, прикрепленные к веревке, обвивающей лоб: нижний — с плодами, верхний — с ребенком. На голове, сильно на-

гнутой вперед, благодаря тяжести мешков, они несут еще большие вязанки сухих дров, в правой руке часто держат пучок сахарного тростника, а на левой висит еще один маленький ребенок. Такой труд, при жаре и при узких тропинках, должен очень утомлять: свежесть и здоровье молодой женщины уносятся поэтому очень скоро» (64, т. 3, ч. 1, 77). Вот почему родители часто отдают своего ребенка в другую семью. Не потому, что он чем-либо им не понравился, а, наоборот, из любви к нему. Там, в другой семье, ребенка окружают такой заботой, какую женщина, родившая его, при всем своем желании не сможет в своей семье проявить. «Важный аспект семейной жизни, — пишет С. Бельшоу о жителях Новой Гвинеи, — это перемещение детей» (144, 15), то есть передача их из одной семьи в другую. Адапция в Меланезии, и вообще в Океании, практикуется очень широко, представляет собой важный аспект семейной жизни. Число адаптированных детей составляет в одних деревнях четверть от общего их числа, в других — треть, нередко половину и еще больше. Так, на о. Нукуоро — 61 % детей были адаптированы, причем 17 детей дважды перешли из одной семьи в другую, 5 — трижды и 1 — четырежды. Адаптированный ребенок входит в новую семью как полноправный ее член. Здесь его кормят, растят, воспитывают, обучают. Возникает родство по кормлению — понятия «адаптировать» и «кормить», как уже было отмечено, часто обозначаются одним и тем же словом. На о. Гуденоф, пишет М. Юнг, где 42 % взрослых мужчин называли «отцами» одних, а родителями считали других, адапция осмыслена как кормление (757, 42). Связь с родителями прерывается. У ребенка — другие отец и мать. На о. Вогео человек, адаптировавший ребенка, полагает, что в процессе кормления он передает ему свои внешние признаки: «Посмотри на его нос, как ты думаешь, ведь он точно такой, как у меня?»; «Она смеется, как я» (373, 305). Д. Силк попытался представить дело таким образом, будто адапция не противоречит концепции кровного родства: адапция в Океании, заявил он, имеет место почти исключительно среди близких родственников (656). Но на деле это не так. Адапция создает родство там, где его не было.

Родство по рождению, как было выше показано, осмысливается как родство по кормлению. Если родители отдали ребенка в другую семью, их уже никто не считает отцом и матерью. Отец и мать отныне — те, кто адаптировал ребенка, кто его кормит, растит и воспитывает. На о. Манус был такой случай: родители отдали своего ребенка одинокому мужчине, тот стал его отцом, но через несколько лет умер; ребенок вернулся к родителям, и о нем все говорили: «ребенок, отец которого умер». Со временем, но отнюдь не сразу, родители ребенка (если не отдадут его в другую семью) станут его отцом и матерью.

На Гавайских о-вах понятия «адаптировать» и «кормить» обозначаются одним и тем же словом «хангаи», которое означает

также «тот, кто кормит» и «тот, кого кормят». Адоптированный ребенок — «кама хангаи». Приемные отец и мать — «макуа ханган», то есть «кормящие отец и мать». Родители, отдавшие своего ребенка в другую семью и переставшие его кормить, отныне уже не являются отцом и матерью. И, наоборот, не родители, принявшие ребенка в свою семью, становятся его отцом и матерью.

Конечно, ребенок, отданный в другую семью, помнит о своей матери, кормившей его грудью, заботившейся о нем, он скучает по ней. На о. Вогое мальчик был адоптирован в семью, где уже было трое приемных детей, он стал четвертым. Он скучал по своей кровной матери, приходил к ней, но она гнала его прочь (не сама — просила об этом своего старшего сына). «Я не гнала его сама, потому что он мой ребенок», — говорила она, тем не менее просила старшего сына сделать это, потому что «он не должен иметь двух матерей» (373, 31). Разумеется, не каждая мать, отдавшая свое кровное дитя в другую семью, поступает таким образом. Было немало случаев, когда кровная мать, увидев своего ребенка, отданного ею в свое время в другую семью, подбегала к нему, брала его на руки, пытаясь всем, кто был рядом, доказать, что это — ее ребенок, она его родила, кормила грудью. Так было однажды на о. Вогое. Но ее никто не мог поддержать, никто с ней не соглашался. Ты — не мать этого ребенка, говорили ей, мать — та, в чьей семье он живет, кто его кормит, растит и воспитывает (63, 203).

Термин «родство» вообще не подходит к тому, как понимают папуасы и меланезийцы связь между родителями и их детьми. Мужчина и женщина — отец и мать, но не потому, что они родители (этого может и не быть), а потому, что они кормильцы — кормят и растят детей. Так утверждают сами папуасы и меланезийцы, причем «кормление» они понимают очень широко — включают в него воспитание и обучение своих детей, весь процесс их социализации в рамках семьи. Когда не отец «кормит» малолетнего сына, а взрослый сын «кормит» своего дряхлого отца (заботится о нем), родство (приходится, за неимением другого, употреблять этот термин) коренным образом меняется: взрослый сын называет своего дряхлого отца не отцом, а сыном, а дряхлый отец называет своего взрослого сына не сыном, а отцом. Этого требует их концепция родства по кормлению. Согласно обычному праву, сын обязан заботиться о своем дряхлом отце, содержать его в том случае, если это отец по кормлению (тот, кто растил и кормил его). Если же это всего-навсего родитель, отдавший сына в раннем детстве в другую семью (что бывает очень часто), то его не считают отцом, и он не может предъявлять к своему сыну (по крови) никаких претензий. Люди племенного строя столь последовательно придерживаются своей концепции родства по кормлению, что говорят о кормлении ребенка еще до того, как он появляется на свет: муж кормит зародыш своей спермой, жена —



грудным молоком, которое в этот период, как полагают, течет внутрь.

Много есть разных представлений о зачатии. Ограничимся перечнем различных точек зрения, не приписывая ту или иную из них тому или иному этносу в целом. Одни информаторы отводили главную роль отцу, в семени которого, утверждали они, содержится в потенции все органы тела; роль матери сводится, по их мнению, к кормлению зародыша кровью («грудная кровь»). Кстати, эта точка зрения мало чем отличается от того, что писал по этому поводу Аристотель. Изучив утробный плод зародыша, он пришел к выводу, что он формируется только и исключительно из семени отца, причем сначала возникает сердце, затем голова, потом мозг (132, -39). Другие информаторы говорили этнографам, что главную роль в зачатии играет женщина. Мужское семя преграждает выход менструальной крови, та сгущается, и из нее постепенно формируется зародыш. Большинство информаторов, однако, считали роли отца и матери примерно равными. Если преобладает роль отца, то рождается мальчик; если роль матери — девочка. Отец создает кости зародыша, мать — плоть и кровь. Различают родство по кости, то есть по отцовской линии, и родство по крови, то есть по материнской линии.

Люди племени менди выделяют в процессе внутриутробной жизни зародыша три стадии:

1. Зачатие («меи»).
2. Создание органов тела зародыша («какла тии»).
3. Вхождение в зародыш духа предка и появление в нем души («этепа пинди»).

Итак, первая стадия — зачатие («меи»). Мужская сперма преграждает выход менструальной крови; семя и кровь образуют материал, из которого начинается формирование зародыша. В том случае, если женщина хочет избежать беременности, она применяет противозачаточные средства. На о. Вогео, например, она жует листья бамбука (бамбук — материал для изготовления ножей или какого-либо другого дерева с острыми шипами. Острые шипы, как она полагает, прорвут блокаду, созданную мужской спермой, и возобновятся менструации. Но в семье такое бывает редко — семья возникает для рождения детей. На второй стадии («какла тии») мужчина и женщина создают части тела зародыша в определенной последовательности. По мнению людей племени арапеш, они создают сначала ноги зародыша (мужчина — кости ног, женщина — плоть), потом руки, туловище, внутренние органы и, наконец, голову (там же). Человек племени каока говорит о своем отце: «Он создал мои кости». На третьей стадии («этепа пинди») в женщину вместе с пищей входит дух предка — она его проглатывает. Дух предка входит затем в тело зародыша. В теле зародыша появляется душа. Женщина чувствует это. Отец говорит: «Это стало человеком. Его душа там».

Начинается рост зародыша в утробе женщины, осмысляемый как результат его кормления. Он хочет есть, его надо кормить. Мужчина кормит его своей спермой («молоком пениса»), женщина — своим грудным молоком («грудной кровью»), которое идет внутрь. Зародыш хорошо растет, если будущие родители едят хорошую пищу, соблюдают пищевые запреты. При этом очень важно, чтобы между ними не было родства по крови.

Почему женщина, готовящаяся стать матерью, задает вопрос В. Н. Харузина, не должна делать того-то, есть то-то и т. д.? Почему на о. Ниас, например, родители ребенка, который еще не появился на свет, не ели мясо совы? Они боялись, что ребенок будет не говорить, а кричать, как сова. Отец у карибов не ел мясо мелких зверей (боясь, что будущий ребенок будет худым) и мясо белоголосых птиц (боясь, что ребенок будет немым). Понять это, писала она, «можно, только изучив крайне интересные воззрения примитивных народов на связь между матерью и ожидаемым ребенком, на способ зачатия, таинственное перерождение душ предков и пр.» (113, 83). Почему абхазо-адыгские народы, спрашивает Я. Чеснов, полагают, что родитель создает только кости будущего ребенка? Чтобы решить эту проблему, пишет он, «нужно привлечь папуасский материал» (114, 144). И он прав — папуасский материал особенно ценен.

Строго соблюдается правило: в брак не должны вступать люди, связанные между собой родством. Такой брак очень вредно сказывается на зародыше — полагают, что его при этом кормят очень плохой пищей. Понятия «совокупляться» и «есть» во многих языках обозначаются одним и тем же словом. Это можно понять — совокупляются мужчина и женщина, ест зародыш. Если между мужчиной и женщиной нет родства, зародыш получает хорошую пищу. «Они сравнивают, — пишет Д. Мейер, — эндогамную связь с едой самой отвратительной пищи» (518, 7). Иногда инцест, отмечает Д. Шнейдер, трактуется как людоедство, что, по его мнению, «не имеет никакого смысла» (646, 163). В. Н. Топоров в статье «Еда» отмечает, что понятия «вкушать» и «совокупляться» часто обозначаются одним и тем же словом (104, 427). Здесь необходимо уточнение: понятие «вкушать» надо заменить понятием «кормить». М. Б. Мейлах утверждает, что в фольклоре еда часто выступает как метафора интимной связи (60, 621). И здесь приходится уточнять — не еда, а кормление (кормление эмбриона). Параллелизм пищевого и эротического кодов, до сих пор не получивший своего объяснения, становится понятным, если рассмотреть его в свете концепции родства по кормлению. В половом акте участвуют не двое, а трое: мужчина и женщина кормят третьего участника, каковым является зародыш. Он ест. Инцест трактуется как людоедство, потому что при интимной связи зародыш ест то, из чего он сам создан, свою собственную плоть и кровь. Иметь интимную связь с дочерью, считают люди

племени тсвана (Африка), — это все равно что есть свою собственную плаценту. Инцест, как полагают ашанги (Африка), — это «поедание собственной крови». Ясно, что едят свою собственную плаценту и свою собственную кровь не те, кто совокупляется (они кормят), а зародыш, находящийся в утробе женщины.

На второй стадии, «какла тии», когда мужчина и женщина создают внешние и внутренние органы зародыша, от них требуется повышенная половая активность (в течение полутора-двух месяцев). Это не просто удовлетворение полового инстинкта, а «создание человека». Один половой акт, по словам людей племени арапеш, «это просто игра». Мужчина и женщина заранее ставят перед собой трудную задачу — они должны создать зародыш из материала, получившегося из соединения женской крови и мужской спермы. Существует при этом разделение труда — мужчина создает одни органы, женщина — другие. Люди о. Вогое считают, что ребенок получает одни признаки от мужчины, другие — от женщины (374, 287). Вторая стадия — «какла тии» — завершена. Все органы тела зародыша созданы. Но в теле нет души. Наступает время третьей стадии — «этепа пинди» — зародыш должен войти дух предка и оживить его, стать его душой. Но сначала дух предка должен войти в беременную женщину. Он делает это очень просто — входит в нее вместе с пищей, которую она ест. Женщина его проглатывает. В древнеегипетских мифах два слова — «зачать» и «проглатывать» — фигурируют как синонимы. В одном контексте — слово «зачать», в другом контексте, в том же значении, — слово «проглатывать» (59, 22). Имеется в виду, видимо, не начальный акт — зачатие, а вхождение в беременную женщину духа предка. Она его проглатывает вместе с пищей, и зародыш обретает душу. Предок из мира мертвых, где он пребывал до этого, скоро вернется, в теле новорожденного, в земную жизнь.

В потомках, по воззрениям айнов, происходит возрождение умершего предка; термин «сютпо» означает «предок-потомок» («сют» — предок, «по» — потомок). По мнению тиморцев, ребенок — это вернувшийся к жизни предок. Концепция реинкарнации предка встречается у многих других народов. Один из эскимосов (северо-запад Канады) «вспоминал» о своей внутриутробной жизни, о том, как в его мать, а потом в него вошла душа недавно умершего дедушки. Монголы, видимо, именно с этого момента (вхождение в зародыш духа предка) начинали отсчет жизни человека. «Начало жизни ребенка, — пишет Л. Л. Викторова, — отсчитывалось не с момента рождения, а с периода внутриутробного развития» (30, 55).

Ребенок появляется на свет. Муж во время родов лежит в соседней хижине, симулируя роды и родовые муки. Этот обычай (кувада) трактуется иногда как средство, к которому прибегает муж с целью доказать, что он — отец этого ребенка. Но породить

ребенка еще не значит стать его отцом. Родитель — еще не отец. Настоящий отец — не тот, кто кормит эмбрион своей спермой, а тот, кто кормит ребенка после его рождения, растит и воспитывает. К. Томас толкует обычай кувачи иначе: муж хочет облегчить родовые муки своей жены (693, 178).

Ребенок родился — надо узнать (не придумать, а именно узнать) его имя. Наречение имени — очень ответственный акт для родителей и очень важный для новорожденного. Надо узнать, дух какого именно предка (их много) вселился в беременную женщину вместе с пищей (она его проглотила), затем вошел в тело зародыша, стал его душой, и назвать младенца именем этого предка, а не какого-нибудь другого. У маори это происходило следующим образом. Отец и мать несли ребенка к знахарю. Тот, наклоняясь над младенцем, взывал к духу предка: «Жди, сейчас я произнесу твое имя! Слушай свое имя!» Затем он произносил по очереди имена предков. На одно из этих имен дух предка как-то отзывался — скажем, ребенок чихнул. Предок, воплотившийся в ребенке, теперь известен. Ребенка нарекают его именем.

Обряд узнавания имени новорожденного с небольшими вариациями зафиксирован у многих народов. Можно, например, произносить имена умерших предков, держа в руке ремень с подвешенным к нему каким-либо предметом. Предмет качнулся, все кричат: «Такой-то вернулся к нам!» Ребенка нарекают его именем. Бывает так, что женщина из рода матери предлагает ребенку грудь и при этом произносит имена. При котором из этих имен ребенок начинает сосать грудь, тем именем его и нарекают. Можно поместить ребенка в люльку, под нее положить нож. Одна из женщин «взвешивает» люльку, другие припоминают и произносят имена. При одном из них люлька «прилипает» к полу. Значит, в ребенка вошел дух этого предка. Ребенок получает его имя. Бывает и так, что имя на всякий случай узнается дважды. Так поступают, например, батаки Суматры. Брат матери произносит имя и при этом берет в левую руку щепотку риса. Если в щепотке нечетное число зерен, значит, имя узнано. Но этого недостаточно, надо проверить, то ли это имя. Если произошла ошибка, ребенок, нареченный этим именем, будет часто болеть, может умереть. Брат матери произносит снова это же имя и берет на этот раз в правую руку щепотку риса. Если в щепотке четное число зерен, значит, имя выдержало проверку, и ребенка нарекают этим именем.

Вариантов обряда узнавания имени много, они разные у разных этносов, и даже, возможно, есть разные варианты у одного и того же этноса. Мать ребенка может узнать имя, увидев предка во сне, как это зафиксировано у тлинкитов. Наречению имени всюду придается очень большое значение. Ребенок часто кричит, плачет — значит, дух предка, воплотившийся в нем, воз-

ражает против данного ребенку имени. Видимо, при узнавании была допущена ошибка, имя меняют.

Исследователи иногда приписывают изучаемым ими народам веру в непорочное зачатие. По мнению меланезийского о. Беллона (Соломоновы о-ва), утверждает Т. Монберг, половой акт тут ни при чем, «это просто приятно». Муж просит богов, и те посылают детей в живот женщины (525, 38). Т. Монберг, видимо, не вполне правильно понял своих информаторов. Меланезийцы и многие другие народы не подчеркивают роль родителя и зачатия. Главное — вхождение духа предка в женщину, что происходит, как полагают папуасы племени энга, через четыре месяца после того, как женщина почувствует себя беременной. Когда женщина говорит: «Я родила ребенка, потому что понюхала банан с зародышем» (92, 67), — это вовсе не значит, что в банане был зародыш. Зародыш уже был до этого в ее утробе, но в нем еще не было души. В банане был дух предка, и он вошел в нее вместе с запахом (даже глотать его вместе с бананом не пришлось), а потом и в сам зародыш. Без вхождения в зародыш духа предка женщина не могла бы родить ребенка.

Дух предка, воплощенный в новорожденном, на первых порах слабо связан с телом ребенка. Если ребенка будут ругать, наказывать, дух предка может покинуть его тело и вернуться в мир духов. Так полагают многие народы. Меланезийцы о. Вогео никогда и ни за что не ругают ребенка (пока он не начал говорить), кормят, даже если он не голоден; выполняют все его капризы, дают ему ценные вещи, и если он их ломает, его за это не упрекают; прячут ножи, чтобы, если он их увидит и попросит, не отдавать ему. В общем, всячески его ублажают, чтобы «вануну», дух предка, обидевшись, не ушел из его тела. Для папуасов племени арапеш крик младенца — это настоящая трагедия, любой ценой его надо успокоить; мать сразу же дает ему грудь. По этой причине, отмечает М. Мид, младенец никогда не сосет свой палец. Отец и мать не пойдут на огород, даже не будут готовить еду, если младенцу плохо. Мать, взявшая младенца на огород, где она трудится, привязав его к спине, перед уходом с огорода несколько раз произносит его имя. Дух предка может быть где-то рядом, отлучился на какое-то время, и она сообщает ему, что возвращается с младенцем домой, и просит его вернуться на свое место, в тело младенца.

Новорожденный еще ничего не может, не умеет, не знает. Все, что в его силах, это обмен веществ, да и то не вполне. Он не в состоянии самостоятельно питаться, его надо кормить. Полтора месяца после рождения он плохо видит и улыбается всем (механизм улыбки генетически запрограммирован; ученые обнаружили его уже в 14-недельном зародыше). В возрасте 8—9 мес. он, однако, улыбается уже не всем, а только матери. Он привязывается к ней, она всегда с ним. Привязанность ребенка к своей

матери играет у людей, отмечает Д. Фриман, огромную роль; привязанность, добавляет он, создает родство; оно должно быть осмыслено как результат привязанности, в частности кормления (114, 117). Вскормить, вырастить, воспитать, обучить ребенка во много раз труднее, чем зачать и родить. Вот почему, не подчеркивая акт зачатия, многие народы придают столь важное значение обязанностям, которые надо выполнять родителям после рождения ребенка, чтобы стать матерью и отцом не только по рождению (это не главное), а по существу; или, как они говорят, по кормлению, причем вкладывают в понятие «кормление» очень широкий смысл. Мать, кормя ребенка грудью, сотни раз повторяет: «Я — твоя мать». Ребенок, усвоив слово «мать», сначала называет так всех людей; вскоре — только женщин. Для него каждый мужчина на первых порах — «отец». Потом он начинает различать мать, отца, братьев отца, братьев матери. Так обучает его мать, кормя его грудью. Пища, отмечает Я. Хогбин, имея в виду грудное молоко матери, это основа знания ребенком родственных связей (374, 36). Так возникает настоящее родство между матерью и ребенком, родство по кормлению. Люди племени калиаи (Н. Британия) утверждают: женщина не потому является матерью своего ребенка, что родила его, а потому что кормит его своей грудью. Люди племени арапеш говорят об отце: «Отцовские права на ребенка основываются не на том, что он его зачал, а на том, что он его выкормил» (38, 274). Отец это понимает. Он никогда не скажет сыну: «Я тебя породил». Вместо этого он говорит: «Я — твой отец, я тебя вырастил, я добывал пищу, которая создала твое тело» (306, 77).

Концепция семейного родства, характерная для народов, живущих в условиях племенного строя, может быть охарактеризована поэтому как «родство по кормлению». Термин условен, равно как и термин «родство по крови». Необходимо вскормить, вырастить, воспитать, обучить ребенка, только тогда появится родство между отцом и матерью, с одной стороны, и ребенком — с другой. Принцип такой: кто кормит — отец и мать; кого кормят — дети. «Пища, — пишет Э. Стразерн, — создает их тела», и добавляет: пища — «отличный символ» родства между родителями и детьми (678, 29). Те, кто принял чужого ребенка в свою семью, кормят его, растят и воспитывают, они — его отец и его мать. Отец в племени ифугао (Филиппины) в таких случаях говорит: «Хоть и не я посадил это дерево, но оно выросло в моем саду» (94, 219). Его сад — это его семья, то есть он сам (отец), его жена (мать) и их дети, не только те, кого они породили, но и те, которых они приняли в «свой сад» и заботливо растят в нем. Отец и мать («кормильцы») вправе напомнить возвращенным ими сыновьям и дочерям, как много времени, сил и здоровья отдано им, когда они были детьми. Дети должны отдать отцу и матери все то, что они получили от них. Так полагают, в частности, корей-

цы. «Детям внушали, — пишет Ю. В. Ионова, — что за все заботы и попечение они в долгу у родителей и обязаны отплатить им питанием, послушанием и повседневной заботой» (40, 84).

Ребенок, только что появившийся на свет, по мнению папуасов и меланезийцев, еще не человек. Он еще целиком и полностью в мире природы, в животном царстве. Хорошо выразил эту мысль Расул Гамзатов: «Каждый человек, который родился, еще не человек». Родить ребенка — еще не значит стать его матерью. И можно стать матерью, не родив ребенка. Понятия «родитель» и «отец» — тоже не синонимы. Можно, будучи родителем ребенка, не стать его отцом, и можно стать отцом ребенка, не будучи его родителем. Хотя такое понимание родства для нас непривычно и даже может показаться неправильным, на самом деле в нем есть рациональное зерно. Для нас понятия «родитель» и «отец» — синонимы, но всегда ли в жизни это так? Породить ребенка, особенно для мужчины, не так уж трудно, и если он не заботится об этом ребенке, не кормит и не растит его, то вряд ли заслуживает того, чтобы считать себя отцом, а тем более чтобы другие считали его отцом. Он — родитель, но не отец. Он может быть лишен отцовских прав. Другой мужчина, взявший на себя заботу об этом ребенке, вскормивший и вырастивший его, вправе считать себя его отцом. Он — отец, хотя и не родитель. То же самое относится и к вопросу о том, которую из двух женщин считать матерью, — ту, которая родила ребенка, а потом в раннем детстве отдала в другую семью, или ту, которая приняла этого ребенка в свою семью, вскормила его и вырастила. Родить ребенка, конечно, непросто. Но вскормить и вырастить его во много раз труднее. Так люди племенного строя понимают семейное родство. Для них это родство по кормлению. Кормление начинается еще в утробный период. Но главное, что создает родство, — это «кормление» (в широком значении этого слова, включая заботу, обучение, воспитание и т. д.) ребенка после появления его на свет. Отец — тот, кто кормит ребенка, мать — та, кто кормит ребенка. Их дети — те, кого они кормят. В семье возникают термины родства по браку: «муж», «жена», и родства по кормлению: «отец», «мать», «сын», «дочь».

Сложнее обстоит дело с терминами «брат» и «сестра». Отец и мать кормят их одной и той же пищей, поэтому они — брат и сестра. Собственно, это уже родство не по кормлению, а по пище. Племенной строй знает, помимо семейного родства (по кормлению), еще один вид социального родства — общинное родство (по пище). Р. Глассе, изучая родство в племени форе (он прибыл туда специально для того, чтобы выяснить, передается ли болезнь «куру», бытующая здесь, от родителей к их детям), обнаружил у них родство под названием «кагиса». Это слово означает время, когда люди готовят общий обед. Термин указывает, пишет Р. Глассе, на источник родства — «на общий обед, на котором

но родство основано». Р. Глассе назвал «кагиса» фиктивным родством, но при этом добавил: «Для самих форе нет, конечно, ничего „фиктивного“ в отношении кагиса, они для них столь же реальны, как и те, которые основаны на генеалогических связях» (327, 154). Термины «фиктивное родство», «псевдородство» довольно прочно вошли, тем не менее, в научный обиход, их можно найти даже в энциклопедиях (272). Не все, однако, согласились признать родство «кагиса» племени форе фиктивным. «Термин „родство“, — отметил М. Ринкевич, — не так прост, как кажется... Во многих частях мира родство понимается гораздо шире... включая и тех, с кем нет никаких кровных связей, но которых считают родственниками. Это растяжение системы возможно потому, что люди выводят родство не только из генеалогии, но и из поведения. Таким образом тот, кто ведет себя как родственник, таковым и считается. Наоборот, некоторых не считают родственниками, хотя они родственны по крови. Потому что они ведут себя не так, как должны вести себя родственники» (604, 323). Все члены общины считают себя родственниками, хотя генеалогически многие из них друг с другом никак не связаны. Для члена общины люди его поколения — его братья и сестры, люди старшего поколения — его отцы и матери, люди младшего поколения — их сыновья и дочери. Возникает классификационное родство: у каждого члена общины много отцов, много матерей, много братьев и сестер, много жен (у мужчины), много мужей (у женщины), много у них сыновей и дочерей.

Для того чтобы понять роль пищи в создании общинного родства, полезно послушать, что говорил Я. Хогбину житель о. Вогео по имени Яуа на этот счет. «Здесь, на Вогео, пища — самая важная вещь, — сказал он. — Если бы вы пожили с нами побольше, вы бы лучше поняли это... Для нас переедание — источник радости, несмотря на частые неприятные последствия. Люди говорят: было бы лучше для моего желудка, если бы я сейчас перестал есть, но я буду есть, пока боли не станут нетерпимыми» (372, 90). Нам это трудно понять, но необходимо: они создают и укрепляют социальное родство по пище, общинное, а заодно и клановое. «Общность еды, — отмечает В. Я. Пропп, — создает общность рода» (84, 296).

Важно также учитывать большое значение адаптации. В Океании она бытовала до недавнего времени столь широко, что являлась, по существу, нормой семейной жизни. На том же о. Вогео жили два брата, вскормленные и выращенные в одной семье, внешне очень похожие друг на друга. Но один был потом адаптирован в другую семью, и после этого они — члены двух разных родов. По взглядам местных жителей, у них теперь разная плоть и разная кровь (373, 37).

В использовании терминов родства часто трудно заметить какую-либо логику. Дело в том, что люди при этом учитывают



многие факторы: место жительства, желание выразить симпатию или ее отсутствие и т. д. Отец, убаюкивая своего ребенка, называет его «дедушкой» (в него вошел дух дедушки). На о. Пинтупи, где семейное родство обозначается словом «каньининпа» (означающим «смотреть за ребенком», «кормить его», «растить», «защищать», «жить вместе»), многое зависит от того, кто где живет и как себя ведет. Сына брата матери, если он живет близко, ребенок назовет (если тот «смотрит за ним») «отцом»; дочь брата матери (если она «смотрит за ним») — «сестрой отца» и т. д. Всегда есть какая-то важная причина. Не вполне прав поэтому Я. Хогбин, когда утверждает, что житель о. Вогео называет брата матери дедом только потому, что ему так удобней. Дело в данном случае не в том, что кому удобней, а в том (чего этнограф не заметил), что две семьи с помощью брака на дочери брата матери породнились и возникло, с появлением ребенка, родство, прослеживаемое от ребенка снизу вверх — брат матери стал для ребенка дедом. «Это, — пишет Р. Вагнер, — кровное родство не в обычном смысле, так как прослеживается не через восходящее, а через нисходящее поколение, и поэтому не приобретается с рождением» (714, 76).

Приведем один пример, весьма характерный. На о. Кайман в одной из семей дети называют свою мать «сестрой», а деда и бабу — «отцом» и «матерью». Была попытка объяснить это вторым браком отца — на своей дочери. Но это лишь гипотеза. Все объясняется очень просто — женщина, выйдя замуж, осталась в доме своих родителей. Те кормят своих внуков, поэтому внуки для них — «сыновья» и «дочери», а они для внуков — «отец» и «мать» (родство по кормлению). Мать этих детей, свою дочь, они, естественно, называют дочерью (ведь они ее тоже кормили и растили). В результате мать становится для своих детей «сестрой».

От этнографов, работавших в поле, все больше поступало фактов, свидетельствующих о том, что у изучаемых ими народов локальный принцип играет важную роль в создании родства: люди вместе живут, в одной деревне, и поэтому считают себя родственниками, хотя генеалогически они никак друг с другом не связаны. Пришлось признать, что наряду с семьей имеется еще один источник родства — община и что в основе создаваемого ею родства лежит локальный принцип, а не генеалогия (433, 854). Л. Лангнесс сообщал, например, о племени бена-бена: «Люди не потому живут вместе, что они родственники; наоборот, они стали родственниками, потому что вместе живут». Притом Л. Лангнесс добавил, что учет этого фактора может привести к новому пониманию социальной организации не только племени бена-бена, но и всех других племен Новой Гвинеи. «Если мы будем исходить из того, что резиденция создает родство, то мы совсем по-другому сможем интерпретировать новогвинейскую социальную структуру» (431, 172).

Постепенно тезис о двух видах родства, семейном и общинном, все прочнее входил в научный оборот. Одно родство создает семья, другое родство создает община, писал Р. Берндт о родстве у горных племен Новой Гвинеи (152, 203). По Р. Вагнеру, кровное родство создает семья (кровь матери и сперма отца), а общинное — взаимность («вместе едят мясо») (714, 145). Ян Поувер выдвинул тезис о двух типах социальных институтов: 1) социальная организация с ее локальным принципом и общинным родством и 2) социальная структура с ее кровным родством и патрилинейностью (577, 141). Б. Ду Тойт предложил кроме фамилии, основанной на биологическом родстве (по крови), учитывать аффилиацию, основанную на сотрудничестве (261, 88). Те, кто подчеркивал важную роль локального принципа, добавляли: дело не столько в общей резиденции, сколько в том, что члены общины совместно трудятся, взаимно помогают друг другу, зависят друг от друга. Именно все это создает общинное родство. А символом общинного родства является пища — члены общины едят одну и ту же пищу, она создает их тела и тем самым — родство между ними. Э. Стразерн, ведя полевую работу в горных районах Новой Гвинеи, неожиданно для себя обнаружил, что папуасы его поколения называют его «братом», люди старшего поколения — «сыном», младшего — «отцом». Он стал возражать, отрицая свое родство с папуасами, но ему сказали «нет, сэр» и пояснили, почему он не прав: «Да, ты родился в Англии, и там твой отец, но теперь ты живешь на нашей земле, существуешь на нашей пище и поэтому ты принадлежишь к нам» (678, 33).

Люди племени мелпа осмысляют общинное родство следующим образом. В земле, которая им принадлежит, содержится штом родства — «копонг». На этой земле они выращивают таро и имс — «копонг» переходит в клубни таро и ямса. Люди едят эти клубни — «копонг» переходит в их тела и создает родство между ними. Я. Хогбин приводит слова папуасов деревни Бусам: «Мужчины и женщины, которые регулярно совместно трудятся и вместе едят, смотрят на себя в результате этого как на братьев и сестер» (379, 103). То же самое сообщает Р. Форчун о меланезийцах о. Добу — все жители одной деревни, мужчины и женщины, братья и сестры друг другу, независимо даже от поколения (306, 38).

Приведем еще несколько примеров общинного родства. В племени лакалан (Н. Британия) все жители поселка считают себя близкими родственниками. Если кто-то из них добыл много рыбы, дичи, яиц, он должен поделиться своей добычей со всеми членами общины. Жители поселка не должны ссориться, даже если они принадлежат к разным родам, которые враждуют между собой. «Независимо от фактического родства, — пишут А. Чоунинг и В. Гуденоф, — жители поселка относятся друг к другу так, как если бы они были кровными родственниками или свой-

ственниками» (218, 134). Под «фактическим родством» А. Чоунинг и В. Гуденоф имеют в виду родство по крови и по браку. Но для людей племени лакалаи связи по общинному родству являются более важными и прочными, чем по семейному, которое к тому же осмысливается иначе. На о. Тикопия, отмечает Р. Фирз, связи по общей резиденции сильнее связей по роду и по семейному родству (300, 71). В племени абелям общая резиденция, по данным Ф. Каберри, создает родство; члены общины называют друг друга терминами «брат», «отец», «сын», хотя они являются членами разных родов и не могут проследить между собой генеалогических связей; главное для них, по их словам, то, что они — «нагура амеи», «люди с одной площадки» (409, 242). Амеи — это расширенная площадка, центр социальной жизни общины.

М. Леперванш, имея в виду племена горных районов Новой Гвинеи, пишет: «В основе групповой солидарности — скорее общая резиденция и совместный труд, чем определяемая при рождении принадлежность к роду» (459, 143). О людях племени тангу К. Бэрридж пишет то же самое: «Не столько группа братьев кооперируется, сколько те, кто кооперируется, подчеркивают, что они — братья». И добавляет: люди «делают себя братьями» (113, 102). На о. Анута, по свидетельству Р. Фейнберга, «сiblingство устанавливается с помощью взаимного согласия» (288, 346). Общинное родство легко создается и столь же легко исчезает. В деревне Бусам люди, сотрудничающие друг с другом, родственники (нгаленг); люди, переставшие друг с другом сотрудничать, — чужаки (лаудунг) (379, 14). Люди племени квомы говорят: «Если ты будешь обращаться с родственником не так, как надо, он аннулирует родство». Д. Уайтинг и С. Рид добавляют к их словам: «Любое родство может быть аннулировано» (735, 60). Жизнь в одной деревне создает родство. «Группу определяет общая территория, — пишет В. Кларк. — Хотя патрилинейное происхождение является идеологической основой родовой общины, более достоверный критерий — резиденция в пределах одной территории» (220, 12). Важно отметить, добавляет он, что основа рода — не предок, а группа братьев и сестер. «Это — один из тех немногих выводов в теории родства, который, по моему мнению, — пишет М. Фортез, — является открытием, стоящим в одном ряду с открытием классификационного родства, и, подобно открытию Л. Г. Моргана, оно хорошо обосновано и намечает новые направления исследования» (305, 76).

Специфика общинного родства (в отличие от семейного родства по кормлению) состоит в том, что взрослые мужчины, никак не связанные друг с другом генеалогически, могут стать родственниками. На о. Вогео между подростками, проходящими вместе обряды инициации, возникает братство, даже более тесное, отмечает Я. Хогбин, чем кровное (точнее — семейное). Если двое мужчин, продолжает он, хорошие друзья, они становятся

братьями. Часто этнографы принимают в чью-либо семью, и он становится родственником для всех членов общины. Поскольку понятие «дружба» здесь отсутствует, пишет Я. Хогбин, ее выражают как родство (384, 29). Хогбин мог бы сказать еще точнее: для племенного строя тесная дружба — это и есть родство. «У древних греков, — пишет И. С. Кон, — равно как и у других народов, первоначальные формы и термины дружбы связаны с родством» (46, 84).

В основе общинного родства, как видно из этих фактов, — жизнь людей в одной деревне, совместное проведение обрядов и празднеств, взаимная помощь, социальная и хозяйственная их зависимость друг от друга. Более ста лет тому назад это отметил П. И. Зибер. Упрекнув И. Бахофена, Д. Леббока и Л. Г. Моргана в том, что они не обратили достаточного внимания на экономику, он писал: «В конце концов общинно-родовая организация имеет свой экономический *raison d'être*; даже более — она прежде всего экономическая, а потом уже родовая организация... Родство поддерживается фактически лишь до тех пор, — продолжал он, — пока поддерживаются между членами рода коллективные занятия и коллективное потребление. В противном случае родичи расходятся в разные стороны, забывают родной язык и нравы и образуют новые роды или сливаются с чужими родами... Не род создает общину, — заключал он, — а община — род» (39, 267).

Система терминов родства возникает на основе сочетания общинного родства с семейным. Одни термины вошли от семьи, другие — от общины. Термины, возникшие в семье, под влиянием общинного родства приобрели более широкое, общинное значение. Термины, возникшие в общине, наоборот, под влиянием семейного родства получили дополнительно другой, более узкий, внутрисемейный смысл. Член общины называет «отцами» много мужчин и «матерями» много женщин, но он живет не только в общине, в деревне, но и в семье, в семейной хижине, и прекрасно знает своих отца и мать, которые его вскормили, вырастили, воспитали, обучили.

И. К. Федорова показывает, что термины семейного родства у маори восходят к названиям отдельных частей семейной хижины. Объясняется это, пишет она, «тем, что вся жизнь семьи была связана с домом» (111, 189). В основном это относится к терминам вертикального родства: «отец», «мать», «сын», «дочь». Другие термины возникли на основе названий различных деталей общинного дома собраний; к ним относятся, в основном, термины горизонтального родства. Основу маорийской общины составляли мужчины, поэтому мы можем предположить, что на первом плане был термин «брат» в широком смысле. Позднее термины «брат» и «сестра» сузили свое значение. В общине они стали обозначать лиц только моего поколения, а в семье — тех же лиц моего поколения, но в ее узких рамках. По всей видимости, эти

термины, пишет И. К. Федорова, «и некоторые другие восходят к протополинезийской системе, и изучение их этимологии должно стать предметом специального исследования» (там же, 192). Здесь, вероятно, поможет папуасский и меланезийский материал, где термины «брат» и «сестра» еще сохранили очень широкое значение, они охватывают лиц разных поколений (не только одного). На о. Добу, по данным Р. Форчуна, все мужчины и женщины, живущие в одной деревне, независимо от поколения — «братья» и «сестры» друг для друга (306, 38). То же самое, как уже было отмечено, имеет место у папуасов племени бусам.

В племенном строе существует еще один вид социального родства — клановое родство (родовство). В отличие от семейного и общинного, где связи прослеживаются по обеим линиям — мужской и женской, в клановом родстве счет от родового предка ведется по одной линии — либо только через мужчин, либо только через женщин. На деле, однако, связь с родовым предком генеалогически не прослеживается. Предок рода жил много поколений тому назад, а члены рода, считающие себя его потомками, помнят лишь дедов, прадедов (если счет ведется через мужчин), и здесь их память обрывается. Поэтому Я. Хогбин полагает, что род — это такая «однолинейная десцентная группа, патри- или матрилинейная, членам которой не известны генеалогические связи с основавшим эту группу предком, не только реальные, но даже предположительные. Многие из членов рода не могут поэтому сказать точно, каким родством (имеется в виду родство по крови. — Н. Б.) они связаны друг с другом» (272, 23). Член рода наследует свою родовую принадлежность, не будучи в состоянии заглянуть в далекое прошлое, либо от отца (отцовский род), либо от матери (материнский род).

Клановое родство выполняет две функции. Во-первых, оно формирует тесно сплоченное родовое ядро общины (при любой филиации оно состоит из мужчин) и тем укрепляет общинные связи между родичами, предохраняет общину от распада на отдельные семьи. Во-вторых, оно возводит в семье, между мужем и женой, родовой барьер (род экзогамен, поэтому муж — член одного рода, жена — другого). Это ослабляет внутрисемейные связи, что опять же идет на пользу общине.

Группа лиц, членов одного рода, состоит, в свою очередь, из двух частей — мужской и женской. Мужчины, члены рода, — это постоянная часть общины, ее родовое ядро. Они здесь, в этой деревне, на этой земле, родились, выросли и никуда отсюда не уйдут. Когда они вступают в браки, жены приходят к ним из других деревень (преобладает вирилокальный брак). Женщины, члены рода, их сестры и дочери — это временная часть общины. Они здесь родились, выросли, но, выйдя замуж, уйдут в другие деревни к своим мужьям. Род не локализован — члены одного и того же рода живут в разных деревнях, являются членами разных

общин. В деревне, в свою очередь, проживают члены разных родов. Мужчины — члены одного рода (родовое ядро общины), а их матери и жены — члены других родов, они пришли сюда из других деревень.

Положение в общине женщин, как членов того же рода, что и мужчины (то есть их сестер и дочерей), так и принадлежащих к другим родам (то есть матерей и жен), нельзя назвать равноправным. Женщины отстранены от управления общинными делами. Сестры и дочери мужчин для этого слишком молоды, они рано выйдут замуж и уйдут в другие общины. Матери и жены мужчин принадлежат к другим родам, между ними и их мужьями — родовой барьер, они здесь чужие. Мужчины рано отчуждают от женщин своих сыновей и заставляют спать в мужском доме или в доме для подростков. Поэтому М. Рэй, говоря о роде в племени кума, предлагает «смотреть на него как на группу взрослых мужчин» (594, 44).

Как уже говорилось, при входе в деревню бросается в глаза большое длинное здание, богато украшенное резьбой и росписями. Это мужской дом. Женщинам вход в мужской дом запрещен под страхом смерти. Мужчины в этом доме проводят свободное время дня и даже спят в нем. Здесь хранятся черепа предков; резные деревянные фигуры, изображающие предков; музыкальные инструменты (их звуки — голоса предков) и другие родовые святыни. Вокруг мужского дома расположены семейные хижины. Мужчины редко бывают в них, поэтому семейные хижины часто называют женскими.

Отметим еще одну характерную черту кланового родства. Мужчина, перейдя жить из одной деревни, где он родился и вырос, в другую деревню, меняет при этом не только свое место жительства, но и свою родовую принадлежность. В другой деревне он входит в родовое ядро новой общины. В племени абелям он может проделать это несколько раз. Женщина, пришедшая по браку в другую деревню, не имеет такой возможности — в этом случае она стала бы членом рода мужа, и экзогамия потеряла всякий смысл.

Таковы три вида социального родства — семейное, общинное и клановое. Они тесно переплетены между собой и до сих пор играют большую роль в жизни меланезийцев. «Родство все еще является основой туземных социальных структур, — отмечает Я. Хогбин. — Оно оказалось самым устойчивым элементом в меланезийском обществе» (383). Эти слова написаны в 1958 г. С тех пор в жизни папуасов и меланезийцев многое изменилось, но роль связей по социальному родству все еще значительна.

---

## РОД

С давних пор известно, что в условиях общинно-родового строя род играет очень важную роль. «Всюду, где существует род, — пишет К. Веджвуд, — есть все основания полагать, что это — самая важная социальная структура. Сплоченность членов рода выражается символически в том, что они занимают определенную территорию, имеют свой клубный дом, свою площадку для танцев, а в некоторых местах — своего старшину или вождя» (726, 7—8). К. Веджвуд в числе признаков рода приводит и такие, которые относятся не к роду, а к общине (община занимает определенную территорию); не к роду в целом, а к части рода (клубный, то есть мужской дом; а ведь женщины тоже входят в состав рода). Но в целом важная роль рода выявлена автором правильно. Важно при этом подчеркнуть, что община не совпадает с родом, а род — с общиной. Община состоит из семей, а муж и жена при наличии строго соблюдаемой родовой экзогамии всегда принадлежат к разным родам. Род формирует по-своему структуру общины. Община состоит из двух частей: одна часть — члены рода; другая часть — люди, пришедшие сюда, к родичам, по браку. В общине тробрианцев, например, есть «вейо» — члены рода, родичи и есть «вейвай» — люди, связанные с «вейо» узами брака, пришедшие сюда из других общин (579, 199).

Р. Крокомб и Г. Хогбин, учитывая связь рода с общиной, выделили в племени орокаива четыре вида кланового родства: первичное, контингентное, вторичное и пермиссивное. На первом плане — первичное клановое родство. Члены рода либо наследуют его по линии отца (род у орокаива — отцовский), либо приобретают его по адопции (будучи приняты в род — речь идет только о мужчинах). Но этого еще недостаточно для того, чтобы клановое родство было первичным. Клановое родство уже есть, но оно еще не первичное. Необходимо еще, чтобы члены рода жили вместе (в одной деревне), были членами одной общины. Членство в общине и принадлежность к роду, вместе взятые, со-

здают первичное клановое родство. В целом это — родовое ядро общины, состоящее из мужчин. Часто бывает так, что член родового ядра общины уходит жить в другую деревню, становится членом другой общины. Тем самым он перестает быть членом родового ядра той общины, из которой ушел, теряет в ней первичное клановое членство, а вместе с ним и ряд прав. Теперь он для членов родового ядра той общины, из которой ушел, всего лишь контингентный член их рода. Клановое родство сохраняется, он остается членом прежнего рода, но лишь на время — рано или поздно он утрачивает свою прежнюю родовую принадлежность, становится членом другого рода, членом родового ядра той общины, в которой теперь живет. Ему приходится выбирать одно из двух — либо он остается контингентным членом прежнего рода, либо приобретает первичное членство в новом роде. Быть одновременно членом двух родов невозможно. Как правило, он выбирает первичное членство в новом роде. Пока он этого не сделал, он остается контингентным членом. Его дети тоже считают себя (и их считают) членами прежнего рода их отца. Это — вторичное клановое родство. Скоро оно перестанет существовать — детей контингентного члена рода примут в новый род. Пермиссивное клановое членство — это принадлежность не к роду, а к общине. Жена, пришедшая в деревню мужа, становится членом его общины, но не становится членом его рода. Она на всю жизнь сохраняет свою прежнюю родовую принадлежность.

Родовое ядро общины, независимо от того, отцовский род или материнский, состоит из мужчин, что отмечают все исследователи. Это видно даже из названия рода. В племени толаи, например, где род материнский, род в целом обозначают термином «вуна тарай» («вуна» — основа, «тарай» — мужчины), подчеркивая тем самым, что в основе рода — родовое ядро общины, состоящее из мужчин. Само же родовое ядро общины обозначают термином «апик тарай» («апик» — гроздь бананов). Главное для рода, отмечает Л. Лангнесс, группа мужчин (432, 163). В племени кума род называется «доогум». Этим же словом обозначают группу мужчин, которые совместно трудятся. Часть рода, субклан — «доогум кембис» («кембис» — маленький). Здесь нередко общину называют тем же термином, что и род, особенно, подчеркивает М. Рэй, «аутсайдеры», то есть европейцы (592, 41—42).

В племени абелям род называют термином «гэм». Его ядро — группа мужчин. Члены одного рода говорят о себе: «нагура гэм» («нагура» — один). Названия деревень в этом племени также имеют суффикс «гэм» (410, 72). Род делится на части, субкланы. Члены субклана, мужчины, собираются на расчищенной площадке («амеи»), обсуждают и решают свои дела, поэтому здесь часто субклан называют «нагура амей». Каждый член рода имеет своего духа — защитника («нгвалнду»). Подразумевается дух отца отца (408, 242).



В племенах камано, усуруфа, джате и форе та же картина. Род делится на части — патрилинии. Любопытно, что и здесь община (деревня) и род обозначаются одним и тем же термином, равно как часть деревни (обособленная группа хижин) и часть рода (156, 387). Это, естественно, нередко порождает путаницу. Когда один автор говорит, что все члены клана живут в одной деревне, а другой — что члены клана расселены по разным деревням, это просто означает, что первый из них путает общину и род, а второй — различает их. По этой причине Р. Лоуи даже предложил заменить термин род (клан) термином «сиб» (476, 105). Так, Э. Шлезьер путает общину и род, когда утверждает, что в прошлом все жители меланезийской деревни были членами одного и того же рода. Есть еще районы, где совпадение общины с родом можно, по его мнению, найти и сейчас, например на Танга (636, 71—72). Но он ошибается. Род экзогамен, браки в пределах одного и того же рода, за редкими исключениями, не практикуются. В деревне живет община, состоящая из семей, в каждой из которых муж и жена принадлежат к разным родам. Таков закон общинно-родовой жизни. Состав общины в родовом отношении сложен. В общине есть родовое ядро, состоящее из мужчин, членов одного и того же рода. Жены мужчин пришли сюда из других общин и принадлежат к другим родам.

В племени маринг род называется «ю каи» (где «ю» — мужчины, «каи» — основа, ядро). Основа рода — мужчины, их обычно около 30 чел. Род состоит из частей, субкланов — «ю каи тимблуду» («тимблуду» — маленький). Община, включающая мужчин и их жен, здесь носит то же название, что и род, а часть общины — то же название, что и субклан (478, 324—325). Но люди этого племени различают общину и род, часть общины и субклан. На о. Манам род называется «баги»; часть рода, субклан — тоже «баги». В деревне в каждой обособленной группе хижин (от трех до девяти) — своя платформа высотой немногим более 1 м, где мужчины, члены субклана, сидят, беседуют, решают разные дела. Эта платформа тоже называется «баги» (728, 241). Некоторые этнографы склонны полагать, что род состоит только из мужчин. Они путают род с родовым ядром общины. Сестры мужчин рано выходят замуж, уходят в другие деревни, но их тоже включают в род. Люди племени орокаива, говоря о роде, используют английское слово «клан», даже когда говорят на своем языке. Клан делится на субкланы, а субкланы — на линиджи. Клан разбросан по разным деревням, субкланы — тоже. В деревне — члены разных субкланов и кланов. Лидер одного из субкланов, как правило, — лидер всей деревни (237, 18).

Примерно так же обстоит дело и в племени танга, в котором насчитывается 13 родов. Род состоит из нескольких частей — «матамбиа». Члены «матамбиа» полагают, что все они происходят от общего предка. Род владеет территорией («наша земля»), кото-

рия поделена на участки, каждый находится во владении части рода — «матамбиа». В одном из родов было 9 «матамбиа». Границы участков всем хорошо известны и заботливо охраняются. В каждой «матамбиа» есть лидер («калту док»), он представляет ее на всех обрядах. Лидер одной из «матамбиа» является вождем всего рода (141, 300). Кроме частей рода, «матамбиа», есть части общины, в каждую из которых входят, наряду с мужчинами, членами рода, также матери мужчин и их жены. Информаторы очень просили этнографа строго различать часть рода («матамбиа») и часть общины, не путать их. В «матамбиа» есть члены только одного рода; а в части общины — члены до полудюжины разных родов. Территория каждой деревни окружена прочными стенами, сделанными (около берега) из коралловых плиток и (вдали от берега) из больших сгнивших деревьев (там же, 299).

В племени гододала семь разных родов («удага»). Каждый из них имеет свой тотем: род Сибуку — тотем Змея, род Вагумаси — тотем Крокодил, род Вадабара — тотем Черная Свинья, род Асипари — тотем Райская Птица и т. д. Род экзогамен, различаются «садуругаги» — те, с кем можно вступать в брак, и «дудуругаги» — те, с кем нельзя вступать в брак. В каждой деревне живут члены многих родов (485, 333). Собственно, тотемы — скорее имена предков. В племени орокаива, например, имена родовых предков («херату») — это названия растений, деревьев. Но люди, отмечает Ф. Уильямс, не считают, что они произошли от растений. «Наш реальный предок — это был человек, а не дерево; это был человек с именем растения». Ф. Уильямс добавляет: «Туземец не так глуп, чтобы всерьез верить, что происходит от дерева» (738, 120).

«Род на Новой Гвинее, — пишет В. Штёр, — всюду является основой общества... Род — это группа людей, родственных благодаря общему происхождению по материнской или отцовской линии» (670, 427). Под общим происхождением он имеет в виду происхождение от родового предка, прослеживаемого генеалогически по материнской (материнский род) или по отцовской (отцовский род) линиям. Вопрос о том, что такое род, перерастает в вопрос о том, как члены рода понимают, что такое родство, в частности, с предком рода. Такое понимание рода — в плане десцентицентризма (в центре — родовый предок, от него ведется генеалогический отсчет) — сложилось в результате изучения рода у обществ с ярко выраженным социальным расслоением (например, у многих африканских племен), но оно не раскрывает суть рода у папуасов и меланезийцев. Впервые это стало очевидно сравнительно недавно, а именно тогда, когда этнографы стали изучать род у горных племен Новой Гвинеи. Этнографы появились здесь почти сразу (через год-два) после того, как эти племена стали известны европейцам (до этого горы считались незасе-

ленными). Контакты с европейцами еще не успели наложить отпечаток на их представления о том, что такое родство.

На Новой Гвинее память уходит в глубину не более чем на полвека (156, 422). В племени лакалаи, отмечают А. Чоунинг и В. Гуденоф, члены рода знают имена дедов и бабок, но на этом их память о предках обрывается. Предок рода был, он жил неизвестно сколько поколений тому назад, когда-то, очень давно, так говорят, но генеалогически проследить свое происхождение от него никто даже и не пытается. Более того, часто члены рода не могут генеалогически установить даже родство между собой (218, 118). В племени кума генеалогическая память охватывает только четыре поколения, начиная с самого младшего (592, 34).

Иногда бывает так, что члены рода могут назвать имя своего родового предка и даже имена его сыновей. В племени бенабена люди одного из родов говорят, что их родовой предок — человек по имени Гуйи. Жил он очень давно. У него было пятеро сыновей (род делится на пять субкланов, каждый из них ведет свое происхождение от одного из сыновей Гуйи). Но затем, после сыновей родового предка, генеалогия обрывается. Никто не может проследить генеалогическую связь с предком субклана; никто не знает, сколько поколений отделяет его от этого предка. Никого эти проблемы, отмечает Л. Лангнесс, не интересуют. Более того, члены рода и члены субкланов не знают, как они связаны генеалогически друг с другом. Если разгорается спор по поводу того, является данный конкретный человек членом такого-то рода или нет, то о родовом предке и его сыновьях никто даже не упоминает. Просто говорят этому человеку — ты не являешься членом нашего рода, «твой отец не обрабатывал нашу землю» (433, 300).

Л. Лангнесс приступил к изучению рода в племени бенабена сравнительно поздно, и представления о предке рода и его пяти сыновьях уже успели подсказать, видимо, миссионеры. Миф о родовом предке Гуйи и его сыновьях напоминает легенду о Ное, у которого было три сына — Сим, Хам и Яфет. От сыновей Ноя произошли разные народы: от Сима — семиты, от Хама — хамиты, от Яфета — яфетиды. От сыновей Гуйи сходным образом произошли субкланы, из которых состоит род в племени лакалаи. Племя чимбу (Г. Брукфилд и П. Браун называют его «фратрией»), как полагают, основал предок. Племя состоит из родов, происходящих от его сыновей. Каждый род состоит из нескольких субкланов; члены каждого из субкланов (в котором от 75 до 200 чел.) ведут свое происхождение от одного из внуков (сына сына) племенного предка. Старики, члены субклана, могут иногда назвать его правнуков (предков субсубкланов) и праправнуков. «Но затем генеалогия обрывается. Члены рода здесь не проявляют к генеалогии никакого интереса» (180, 10). На о. Матупит принадлежность к роду обосновывается не с помощью генеалогий (происхо-

вление от родового предка), а с помощью установления связей с земельными участками, с местами, где человек появился на свет, где жил его отец (277, 198). Меланезиец Пол Силитое утверждает, что род в Меланезии на деле вообще не имеет предка, лишен, как он пишет, «предкового фокуса». Никому из членов рода предок не нужен. Для вида есть однолинейность, десцентная группа, но это всего лишь правовая фикция — для обоснования прав на владение землей (653, 13). Я. Поувер предлагает отказаться от десцентоцентризма. В одной и той же деревне могут быть, пишет он, и матрилинейность, и патрилинейность, и амбилинейность (577, 140). Кстати, члены рода иногда ведут свое происхождение не от одного предка, а от группы братьев. Этнограф спрашивает: если они — братья, значит, они дети одного отца и предок у вас один? Члены рода отвечают: «Нас не было, когда они жили» (356, 150). М. Рэй отмечает, что в племени кума генеалогии уходят в прошлое не дальше поколения дедов. Члены рода, по ее мнению, могут проследить и дальше, но не хотят, «утаивают». Почему они это делают? Потому что, отвечает М. Рэй, так им легче принимать в род людей со стороны (593, 36). Бывает и так, что этнографу удается получить генеалогию, правда, не рода в целом, а его части, линиджа. На таблице, по словам Р. Берндта, появляется идеальная патрилинейная в стиле М. Фортеса, но, добавляет он, «один из самых важных ее признаков — ее текучесть, ее меняющийся личный состав» (152, 27).

Р. Берндт не случайно назвал имя этнографа-африканиста М. Фортеса. В этнографической науке в 1930-х гг. произошли одновременно два важных события: 1) были достигнуты большие успехи в изучении рода у народов Африки, в чем немалая заслуга принадлежит М. Фортесу, и 2) было открыто в горных районах Новой Гвинеи (до этого считалось, что они необитаемы) многочисленное папуасское население, еще не затронутое внешними влияниями, сохранившее в первозданном виде свой самобытный социальный строй, в том числе свой род. Род у ряда народов Африки — это важно отметить — характерен тем, что связь членов рода с родовым предком прослеживается генеалогически, на большую глубину. Естественно, у этнографов возникло желание наложить «африканскую модель» на тот род, который был обнаружен у горных папуасских племен. Надеялись на то, что так можно будет без особых трудностей раскрыть его суть. На семинаре по проблемам ПНГ (1974 г.) говорилось, что предки папуасов пришли на Новую Гвинею будто бы не из Юго-Восточной Азии, а из Африки, и было высказано мнение, что можно вообще не тратить время на изучение рода у горных племен, «так как все это было изучено раньше, в Африке, и об этом можно прочитать в книгах». Правда, Э. Стразерн не согласился с этим: Африка — это не ПНГ. Есть сходства, но есть и различия. Тем не менее попыток истолковать род горных племен Новой Гвинеи в духе

«африканской модели» было немало. Сказалась при этом зависимость этнографов от десцендоцентризма, или, как это чаще формулируют, от «африканской модели» (130, 5—9). М. Меггит, например, наложил «африканскую модель» на социальный строй племени энга (511; 513); Л. Лангнесс — на социальный строй племени бена-бена (433); Вицедом и Тышнер — на социальный строй племени мбовамб (709) и т. д. Род в Африке, как его охарактеризовала П. Браун, «квазиоднолинейный» (179, 60); в таком же виде (как строго однолинейный, как генеалогически оформленный) пытались истолковать род не только у племени энга, бена-бена, мбовамб, но и у других горных племен.

Было даже время, когда тех, кто не подгонял род горных племен Новой Гвинеи под «африканскую модель», называли, как об этом пишет П. Лоуренс, «глупцами» и «еретиками» (446, 263). Но факты, как известно, упрямая вещь. Тем, кто видел во сне «африканскую модель», отмечает не без иронии Д. Бэрнс, пришлось протереть глаза и признать, что у горных племен Новой Гвинеи род выглядит иначе (130, 40), совсем не так, как в Африке — у тив, талленси и нуэр (179). Теперь началась критика в адрес тех, кто пытался уложить папуасский род на прокрустово ложе «африканской модели». М. Меггит, описавший род в племени энга, как отмечает М. Макартур, «в бескомпромиссно агнатных терминах», одним из первых стал объектом этой критики. М. Макартур отметил, что М. Меггит избрал себе в качестве модели анализ рода у африканского племени талленси (Гана), проделанный М. Фортесом. В описании М. Меггита род в племени мае-энга является точной копией рода в племени талленси, что, однако, ни в коей мере не соответствует реальному положению вещей — та генеалогия, какую привел М. Меггит, на деле не существует, члены рода ее отрицают (497, 281—285). Столь же резкой критике подверг М. Меггита за его характеристику рода в племени мае-энга Д. Бэрнс (130, 33—43). В статье под названием «Африканские модели в горных районах Новой Гвинеи» Д. Бэрнс отметил, что папуасский род у племени мае-энга и других племен не укладывается на прокрустово ложе «африканской модели» (там же 5—9). Столь же резкой критике была подвергнута попытка истолковать генеалогически род в племени мбовамб.

Сторонники «африканской модели» под нажимом фактов вынуждены были признать критику в их адрес правильной и начали менять свои взгляды. Счет происхождения по одной линии от родового предка — это не главный признак рода, пишет Р. Глассе. Состав групп, отмечает он, меняется. Главное — не генеалогический счет происхождения от родового предка, а нечто иное. Не только Р. Глассе, но и многие другие изменили свои взгляды. «В этом отношении, — добавляет он, — я не одинок» (326, 377). Л. Лангнесс в 1964 г. описал род племени бена-бена в виде «африканской модели», а в 1971 г. признал, что он допустил

крупную ошибку. Все тогда думали и писали так, оправдывается он. Род — это не десцентная группа, утверждает теперь Л. Лангнесс. В состав рода входят люди, отмечает он, даже не связанные родством (433, 313).

Попытка перенести «африканскую модель» из Африки на Новую Гвинею потерпела явную неудачу. Более того, бумеранг, пущенный из Африки на Новую Гвинею, вернулся обратно, в Африку. Возникло сомнение: так ли верна сама «африканская модель»? Соответствует ли она фактам африканской действительности? Л. Лангнесс, например, пришел к выводу, что в составе африканского рода (например, в племени нуэр) тоже есть неагнаты (то есть неагнаты с позиций родства по крови). Возможно, пишет он, в составе африканского рода неагнатов меньше; возможно, генеалогии в африканском роде глубже уходят в прошлое, лучше помнятся; но и в африканском роде однолинейный принцип выдерживается не полностью; при формировании африканского рода действуют и другие принципы; таким образом, полагает Л. Лангнесс, различия между африканским родом и папуасским не качественные, а всего лишь количественные; однолинейность в африканском роде, заключает он, выдерживается слабо, действуют и другие факторы и принципы (431, 171). Такой же точки зрения придерживается Д. Бэрнс: при сравнении папуасского рода с африканским, пишет он, последний трактовали «абстрактно», не учитывая в достаточной мере не соответствующие этой трактовке факты; если же анализировать африканский род «конкретно», то есть с учетом всех фактов, в тесной связи с ними, то окажется, что отличия африканского рода от папуасского не так уж велики (130, 5). Потерпела неудачу и попытка истолковать «отклонения» папуасского рода от «африканской модели» как редкие исключения, как аномалии, имеющие место только на Новой Гвинее и требующие специального объяснения. Надо, конечно, учитывать адопцию, как на этом настаивает Л. Лангнесс.

Род, пишут А. Чоунинг и В. Гуденоф, это то, чего человек будто бы не может поменять. Он может поменять деревню (то есть общину), уйти в другую и жить там, может поменять территорию племени. Но человеку никуда не деться, полагают они, не убежать от своих родичей. Он не может отказаться от принадлежности к своему роду и от выполнения связанных с этим обязанностей (218, 122—123). На деле оказалось как раз наоборот — папуановгвинеец в течение своей жизни может несколько раз поменять родовую принадлежность. Для этого ему достаточно переселиться в другую деревню, стать членом другой общины, вести себя подобно всем остальным, здесь живущим, и он отныне — член того же рода, что и они. Кто-то из этой деревни вступает в брак; он, как и все члены общины, вносит свою долю в плату за невесту. Она, пишет П. Браун, «определяет принадлеж-

ность человека к группе (то есть к роду. — *Н. Б.*). Таким образом, когда неагнат (то есть не член того же, что и они, рода. — *Н. Б.*), который живет в группе, его принявшей, вносит свою долю брачного платежа, они считают его членом этой группы» (179, 214). В племени абелям, пишет Ф. Каберри, человек может не один раз сменить свою родовую принадлежность. Связи с членами его прежних родов при этом утрачиваются (409, 59). Примерно то же самое отметила М. Мид на о. Манус. Вопрос о том, к какому роду принадлежит человек, пишет она, решается не при его появлении на свет и не в детстве, а гораздо позже. Все зависит от того, где он живет, выполняет ли там, в этой общине, все обязательства, вносит ли свою долю платы за невесту. Например, отец ребенка — из рода Матчупал, мать — из рода Ло. Родовая принадлежность их ребенка пока не ясна. Но вот сын вырос, вступает в брак, лидер рода Ло вносит плату за его невесту. Значит, теперь он — член рода Ло. Но другие полагают, что этого мало, они говорят: нет, он — член рода Матчупал (507, 218).

В племени бена-бена целая группа людей пришла из другого района, и все они поменяли свою родовую принадлежность, все стали членами другого рода «и даже, — пишет Л. Лангнесс, — настаивают на своем происхождении» от предка этого рода. И никто, кроме этнографа, добавляет он, с ними не спорит. Сам же исследователь вступил с ними в спор и, как ему кажется, доказал, что это не так (433, 172). Доказал, конечно, только самому себе. В деревне Тарара (племя кераки) преобладает род Бангу, но есть двое мужчин из рода Сангара. Они заявили, что их дети (несмотря на то, что род здесь отцовский) будут принадлежать к роду Бангу. Почему? — спросили их. Они ответили: пусть все будут членами рода Бангу. Сходные случаи произошли в двух других деревнях этого племени по той же причине (739, 68—69).

Таким образом, поменять свою родовую принадлежность может каждый член рода, притом без особых трудностей. Об этом свидетельствуют неоспоримые факты, приводимые многими, кто изучал род, и не только в горных районах Новой Гвинеи, но и в прибрежных, и на о-вах Меланезии. В племени ороколо, например, можно вступить в клан (так, А. М. Кики был принят в клан Маори по воле и при содействии своего деда) и можно выйти из клана — «нужно только заплатить выкуп свиньями, раковинами и прочим» (43, 140). В племени чимбу неагнаты легко включаются в род. Генеалогии здесь очень плохо знают: члену рода известен отец, отец отца, и это все. В роде в среднем 600—700 чел., он экзогамен. В субклане от 50 до 250 чел. Про мужчин, членов субклана, говорят, что это «одна кровь». Но лишь половина членов субклана связана друг с другом генеалогически. Кроме малой генеалогии (отец, отец отца) есть большие, предполагаемые, ведущие к предкам субклана, к предкам рода, даже к предкам группы родов (фратрии), но эти предки мало кому известны. Таких при-

меров из жизни разных племен можно привести десятки. Вот почему, отмечает Р. Глассе, пришлось отказаться от происхождения от общего предка как основного признака рода. То же самое сделали Д. Бэрнс, Л. Лангнесс, М. Леперванш, Я. Поувер и многие другие. Начался массовый пересмотр взглядов на род среди этнографов, проводивших полевые исследования у народов ПНГ. Учитывая это, Я. Хогбин определил папуановогвинейский род следующим образом: «Это — однолинейная десцентная группа, патри- или матрилинейная, членам которой неизвестны генеалогические связи с основавшим ее предком, не только реальные, но даже предположительные. Многие из членов рода не могут поэтому сказать точно, каким родством они связаны друг с другом» (272, 23). Но и это определение рода не всех удовлетворило.

«Территория определяет группу, — утверждает В. Кларк. — Хотя патрилинейное происхождение — идеологическая основа родовой общины, но более достоверный критерий — резиденция в пределах одной территории». Он тоже вступает в спор с папуасами: туземцы племени маринг, пишет он, полагают, что причина — родство, а следствие — общая территория; он же считает, что дело обстоит как раз наоборот (220, 26). «Члены клана, — пишет В. Кларк, — это люди, которые обрабатывают землю и владеют ею... Владение клановой землей создает родство» (там же, 26—27). Э. Стразерн тоже полагает, что папуасы ошибаются, считая причиной родство с предком, а следствием — тот факт, что они живут вместе. На деле причина, по его мнению, — общая территория, а следствие — род. В членах рода есть что-то общее, что их роднит. Это общее можно осмыслить двумя путями. Первый путь, по которому идут папуасы, — вера в происхождение от общего родового предка. Члены рода — его потомки, поэтому в них много общего (те же линии на ладонях рук и т. п.). Второй путь: общее в них — результат потребления одной и той же пищи, выращенной на их земле. Пища создает их тела, делает членов рода похожими друг на друга. В понятие «пища», «питание» Э. Стразерн включает воспитание, взаимную помощь и т. д. Кстати, нечто подобное Э. Стразерн испытал на самом себе — он жил среди папуасов, ел вместе с ними пищу, выращенную на их родовой земле, и стал членом рода (678, 33).

Люди племени маринг говорят о своих малолетних детях — «вамба вумп нако». Вумп — это семена растений. К. Хейли переводит эту фразу словами «мой детско-посадочный материал». Семена растений поместили в землю, появляются ростки, за ними надо ухаживать, надо их выращивать. Родились дети, о них надо заботиться, надо их кормить, воспитывать. «Обратите внимание, — пишет К. Хейли по поводу слов „вамба вумп нако“, — на идею роста и воспитания, выраженную в этих словах» (360, 111). Кто вырастил, вскормил и воспитал детей — те отец и мать этих детей, и они принадлежат либо к роду отца, либо к роду матери.



Появилась еще одна концепция рода, согласно которой в основе рода — не предок, живший когда-то и генеалогическую связь с которым невозможно проследить, а те люди, которые живут сейчас. Они вместе живут, совместно трудятся, поэтому считают себя «братьями». Отсюда, в сочетании с патрилокальным браком, возникает патрилинейность, миф о происхождении от общего предка. Так считают В. Кларк (220, 26), Э. Брандеви (167, 206). Происхождение, пишет К. Бэрридж, прослеживается от сиблингов к предку, а не наоборот (195, 158). Вопрос о родовой принадлежности решает не вертикальное родство (потомок — предок), а горизонтальное (брат — брат). Десцент всегда идет от сиблингов к предку. При этом возможны и патрилинейность, и матрилинейность в одной и той же родовой общине, потому что главное — общая земля, совместный труд, взаимная помощь. Они определяют братство и тем самым принадлежность к роду, а ту или иную филиацию (по рождению) устанавливают этнографы. Что же касается членов рода, то они устанавливают связи между собой, пишет А. Эпштейн, прослеживая не генеалогии, а свои связи с земельными участками (275, 198). А этнографы, не видя этого, прослеживают короткие генеалогии, связи по рождению, и говорят о патрилинейности, матрилинейности, об отклонениях от филиации, об аномалиях и т. д.

К. Бэрридж в своих статьях «Десцент в племени тангу» и «Сиблинги в племени тангу» утверждает, что в основе рода — братство (сиблингство), а потом уже возникает миф о предке рода. «Десцент всегда от сиблингства, — пишет она, — а не наоборот» (195, 196). По мнению Э. Брандеви, сиблингство плюс патрилокальный брак в своем сочетании создают видимость патрилинейности, происхождения от общего родового предка. Надо, советует он, с патрилинейности переставить акцент на сиблингство, тогда раскроется фактическая основа рода. Патрилинейность скрывает эту основу. Папуасы принимают за основу патрилинейность, но это не так, и этнографы вслед за ними делают эту же ошибку (167, 206—208). Примерно такую же позицию занимают ныне Д. Ватсон, Л. Лангнесс, М. Леперванш, Д. Шоу, М. Стразерн, М. Фортес.

Так выглядит новая концепция рода. В основе рода — группа ныне живущих сиблингов. Они не потому являются родичами и не потому вместе живут, что верят в свое происхождение от общего родового предка. На деле причинно-следственная связь выглядит иначе: люди вместе живут, поэтому считают себя родичами и, как следствие этого, верят в свое происхождение от общего родового предка. Общность территории, совместная жизнь создают родство. «Все люди поколения Эго, живущие в вемуне, — пишет Д. Шоу о роде в племени само, — сиблинги, независимо от фактических генеалогических связей между ними. Они не различают в своей среде настоящих и классификационных сиблин-

тов. Все они равны, у них одни и те же права и обязанности» (651, 233). Взрослые мужчины в вемуне составляют ядро, добавляет Д. Шоу, они живут вместе в одном длинном доме, совместно трудятся на огородах, строят хижины, поэтому они — братья. Самое главное родство здесь — братство (там же, 235). М. Лепершиш, говоря о горных племенах Новой Гвинеи, также полагает, что в основе рода «общая резиденция и совместный труд», а вовсе не происхождение от общего предка, доказать которое невозможно (459, 143). «Люди не потому живут вместе, — пишет Л. Лангсес, — что они члены одного и того же рода; скорее они стали родичами потому, что живут вместе» (431, 172). Люди племени форе, пишут Р. Глассе и С. Линденбаум, сделали то же самое. «Они не просто отождествили жизнь в одной деревне с родством, но в дополнение осмыслили родство в понятиях десцента» (329, 178), то есть добавили к родству происхождение от общего предка.

### Субкланы в деревне Бонгу

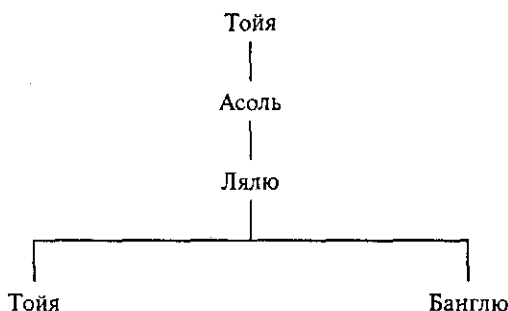
Член субклана (особенно его глава) проследит генеалогически свое происхождение от предка субклана. Как правило, это его прадед. Однако в субклане на этот счет нет единогласия. У разных членов субклана могут быть разные генеалогии, и они могут в ходе времени меняться. У нас была возможность выявить изменения в генеалогиях в деревне Бонгу (Берег Маклая) на протяжении 100 лет.

Рассмотрим смену глав субкланов в деревнях Бонгу, Горенду и Гумбу по данным, собранным членами экспедиции «По следам Маклая» Н. М. Гиренко и автором этих строк в 1971 г., и сравним с тем, что зафиксировал Н. Н. Миклухо-Маклай в 1871 г., сто лет назад. Нас интересуют не вемуны в целом, а субклановое ядро каждого из них. Главы субкланов являются одновременно и главами вемун. Многих глав субкланов мы знаем по рисункам Н. Н. Миклухо-Маклая (1871 г.), многих — по личным впечатлениям (1971 г.).

В 1871 г. на Берегу Маклая существовали три деревни — Бонгу, Горенду и Гумбу, и в каждой из них были свои вемуны и субкланы. В деревне Бонгу во главе субклана Улисим, а тем самым и вемуна Улисим (в него входили три семьи) стоял «тамо боро» Саул. В деревне Горенду «тамо боро» Тойя возглавлял субклан (а тем самым и вемун) Омблом. В 1876—1877 гг., во время второго пребывания здесь Н. Н. Миклухо-Маклая, субклан Улисим в деревне Бонгу по-прежнему возглавлял Саул, а Тойя (видимо, в связи с преклонным возрастом и состоянием здоровья) передал власть в субклане Омблом Асолю. В 1883 г., в третий приезд сюда Н. Н. Миклухо-Маклая, Тойи уже не было в живых. Не существовало и деревни Горенду: от большого числа хижин,

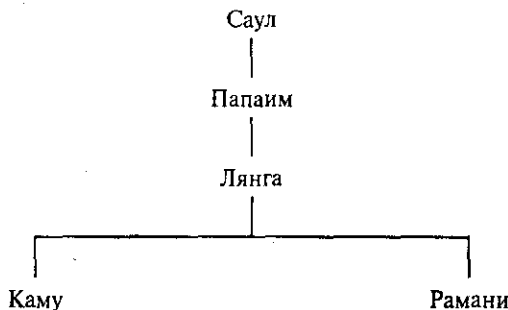
стоявших вокруг трех площадок, остались только три хижины, стоявшие в лесу. Жители Горенду переселились в Бонгу. Субклан Омблом возглавлял Асоль, субклан Улисим — Папаим. Асоля потом сменил Лялю, а Папаима — Лянга. Часть субклана Улисим соединилась с субкланом Омблом, и в результате возник субклан Горенду, состоящий из двух субсубкланов — Омблом и Омблом—Лянгу.

**Омблом**  
(по данным Лялю, 1971 г.)



В деревне Бонгу во главе субклана Улисим в 1871 г. стоял, как уже было сказано, «тамо боро» Саул. После него во главе субклана Улисим стал Папаим, а после Папаима — Лянга.

**Омблом—Лянгу**  
(по данным Лянга, 1971 г.)



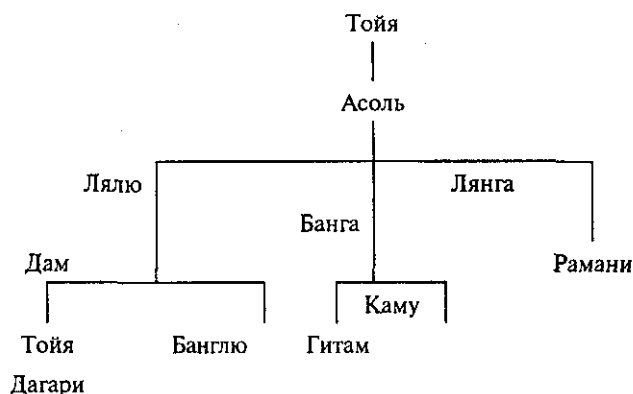
Лянга считает, что субклан Омблом—Лянгу, который он возглавляет, это самостоятельный субклан (а не часть Горенду). У субклана Омблом—Лянгу, говорил он нам, свой предок, Саул, который жил в Бонгу и возглавлял субклан Улисим. Сын Саула, Папаим, тоже житель Бонгу. Лянга и его дети также живут в

Бонгу. Что касается субклана Омблом, то корни его — в Горенду. У него свой предок — Тойя, житель Горенду, и своя генеалогия. Лянгу заявил нам, что субкланы Омблом—Лянгу и Омблом не связаны друг с другом, у них разные предки (у одного — Саул, у другого — Тойя). Нет единого субклана Горенду, заявил он, есть два разных субклана — Омблом—Лянгу и Омблом.

Совсем другое мнение на этот счет высказал нам Тойя.

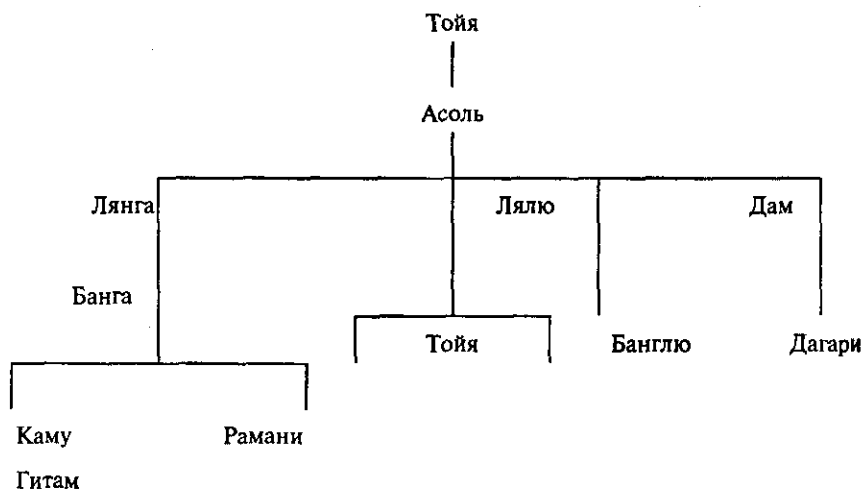
Тойя считает, что есть один субклан — Горенду, и он его возглавляет. Субклан Горенду состоит из двух субсубкланов: Омблом и Омблом—Лянгу. Лянга возражает: мой дед — Саул, а не Тойя. Тойя с этим согласен: твой дед Саул, твой отец Папаим, но это твои личные, семейные дед и отец. А твой субклановый дед — Тойя, предок всего субклана Горенду, состоящего из двух субсубкланов — Омблом и Омблом—Лянгу. Таким образом из генеалогии субклана Горенду Тойя исключает Саула и Папаима, остаются только Тойя и Асоль. У Дама и Банга тоже есть у каждого свой семейный отец и свой семейный дед, но это их личное дело. А их субклановый отец — Асоль. Их субклановый дед — Тойя.

**Горенду**  
(по данным Тойи, 1971 г.)



Так сливаются генеалогии Лялю (деревня Бонгу) и Лянга (деревня Горенду). Соединившись в одной деревне (Бонгу), они стали братьями (общинное родство). В сознании Лялю это общинное родство перешло уже в клановое (общим предком стал Тойя), а в сознании Лянга этого еще не произошло. Он хорошо помнит имя своего деда, Саула, и считает его предком субклана Омблом—Лянгу. Сыновья Лянга, Каму и Рамани, дали нам (при этом независимо друг от друга) иную генеалогия.

Горенду  
(по данным Каму и Рамани)



В их генеалогии нет Саула. Они, в отличие от своего отца, Лянга, Саула уже не помнят. Для них существует только один субклан — Горенду и только один предок — Тойя. Они забыли даже своего деда — Папаима и вместо него считают своим дедом (субклановым) Асоля, сына Тойи.

У Дама тоже, возможно, свой семейный дед и свой семейный отец, и у Банга — тоже. Но они, вслед за своими детьми, Дагари и Гитамом, считают своими предками Тойя и Асоля. Не исключено, что кто-то из них переселился в деревню Бонгу из другой деревни (не обязательно из Горенду), стал здесь братом для Лянга и Лялю (общинное родство) и поменял затем и свое субклановое родство.

В другом субклане, Канилю (в вемун Канилю входит семь семей), нет единства взглядов на общего предка. Мы получили от глав семи семей пять разных генеалогий и, соответственно, пять разных предков-прадедов (Акук, Парива, Сингор, Маек, Ламека). Любопытно, что в одной из генеалогий фигурирует Маклай (папуас подчас называл своего ребенка этим именем). Он — отец Сили и Намуя. Судя по генеалогиям, семь глав семей не являются семейными братьями, а всего лишь троюродными или четверюродными. Но они — субклановые братья.

В субклане Румбау (в вемун Румбау входит шесть семей) главой является Манеу. Он дал нам генеалогию, в которой общий прадед (Манеу), общий дед (Ион). У Иона пять сыновей, это отцы нынешних глав семей. Один глава семьи, Сонгонг, считает своим прадедом Манеу, дедом — Тагуна и отцом — тоже Тагуна.

Для него Ион — не дед, а брат отца. Другой глава семьи, Буям, считает Иона не дедом, а отцом; своим прадедом он считает Тагуна, а дедом — Манеу.

С той поры, когда эти генеалогии нами были записаны, прошло более четверти века — срок, достаточный для того, чтобы в каждой из семей появилось новое поколение. Любопытно было бы установить, какие изменения в них произошли. Но и имеющиеся данные показывают, что главы семей в вемунах, не являясь братьями по семейному родству, являются таковыми по родству общинному, а затем субклановому и клановому.

В племени бонгу социальное родство (нгама) устанавливается следующим образом: двое стоят рядом и едят мякоть одного и того же кокосового ореха или плод дерева огаль (похожий на плод хлебного дерева) (352, 195). Может так случиться, пишет А. Ханке, что после этого они будут называть себя «огаль-им», что означает родство «нгама» (там же, 186).

Когда число семей в вемуне превысит норму, часть семей выделяется и переходит жить в другое место. Теперь это — самостоятельный вемун, у него своя земля, у субклана — свой предок. Связь двух вемунів некоторое время сохраняется (если разделение — не результат внутренних конфликтов), предки того и другого вемуна фигурируют в генеалогиях как братья, в новом вемуне еще не построен мужской дом. Но если новый вемун уходит в другую деревню, то он соединяется там с другими вемунами, а вемунный субклан становится субкланом другого клана. Конечно, члены субклана не могут проследить генеалогически свои кровнородственные связи с другими субкланами новой для них деревни (этот факт бесспорен), потому что таких связей нет, к тому же в клане им не придают большого значения, и члены клана их не прослеживают. Главное для них — социальные связи, и они их сначала устанавливают, создают, а потом уже прослеживают, но только в пределах субкланов. Так говорят факты, отмеченные полевыми этнографами (537, 387). Что же касается клана, представляющего собой ядро деревни в целом, то один субклан может из него уйти, другой субклан может в него прийти (там же, 276).

### Родовой и территориальный принципы

«Мы часто противопоставляем, — пишет М. Панов, — родовой и территориальный принципы. Но при определении прав на землю только родовой принцип или только территориальный недостаточны, надо учитывать и тот, и другой» (564, 182). В экзогамии также учитывают не только родовую принадлежность; если члены рода живут в разных деревнях, далеко друг от друга, то они могут вступить друг с другом в брак.

Казалось бы, проблема рода, по крайней мере папуаново-гвинейского, решена, и определение рода, данное Я. Хогбином,

подтверждается фактами: люди живут вместе, в одной деревне поэтому они — братья, и ведут свое происхождение от общего предка, хотя не могут генеалогически проследить связь с ним «Это — одна из тех немногих концепций, связанных с изучением родства, которая, по моему мнению, — пишет М. Фортес, — стоит в одном ряду с открытием классификационного родства Л. Г. Морганом, и, подобно открытию Л. Г. Моргана, эта концепция солидно обоснована фактами и открывает для исследователей новые пути, которые трудно было раньше предвидеть» (30, 76). Столь же оптимистично расценивает шансы на раскрытие природы папуановогвинейского рода Л. Лангнесс. «Если мы, — пишет он, — будем исходить из того, что общая резиденция создает родство, то мы совсем по-другому сможем интерпретировать новогвинейскую социальную структуру» (431, 172). М. Юнг, тоже отказавшийся от своих прежних трактовок папуасского рода, пишет: «Когда я был в поле (на о. Гуденоф. — Н. Б.), я признал ту земную точку зрения на кланы более полезной и стал рассматривать их как группы с общими обычаями, а не как однолинейные десцентные группы» (757, 61). Но тут сразу же возникает непреодолимая на первый взгляд трудность. Действительно, члены рода не могут генеалогически проследить свое происхождение от общего родового предка, хотя и настаивают на этом. Но в целом ряде случаев они могут проследить и бесспорно доказать, что тот или иной член рода не происходит от родового предка, никак с ним не связан, и, тем не менее, несмотря на это, они утверждают, что он, как и они, — потомок родового предка.

В племени маринг бывает нередко так: живут в деревне люди, пришедшие извне; они не являются родичами тех, с кем вместе сейчас живут; они сохраняют прежнюю родовую принадлежность; но их дети уже являются, в отличие от отцов, членами местного рода. Дети ведут свое происхождение от другого, чем и отцы, родового предка (хотя род — отцовский). Можно, конечно попытаться объяснить это тем (что и делает К. Ловман-Вайда), что они вскормлены и выращены здесь, на этой земле, на местной пище (478, 322). Общая пища, действительно, создает общинное родство (по пище), но не клановое — не превращает их потомков того родового предка, с которым никак не связаны и отцы, и об этом все хорошо знают (их отцы еще живы, и живут здесь, в этой же деревне). Получается, пишет Э. Стразерн «парадоксальная ситуация: члены рода считают себя потомками общего предка, хотя среди них есть люди, никак с предком не связанные» (682, 172).

К. Хейли приводит конкретные факты «врастания» в род Женщина, уйдя с сыном от мужа, возвращается к своему отцу и живет в 1973—1974 гг. в его доме. Ее отец кормит и растит ее сына, поэтому сын называет его «отцом». Сын уходит, таким образом, из рода своего отца и становится членом рода отца своей матери. В 1978 г. эта женщина вновь выходит замуж и переходит сыном к своему мужу. Теперь сын называет «отцом» ее мужа

становится членом его рода. Другой пример — вдова с дочерью переезжает в деревне Тсувенкай и выходит замуж за мужчину из деревни Бокапаи. Родовая принадлежность дочери пока остается прежней. Если вдова и ее дочь останутся в Тсувенкай, то дочь будет членом одного рода, а если перейдет жить в Бокапаи, то дочь будет членом другого рода (361, 110). К. Хейли дает сведения о приеме в род в племени маринг. В деревне Тсувенкай порядок такой: пришелец извне вносит определенную плату и сразу становится членом рода. Род Аманкай в этом поселке состоит из двух частей: 9 чел. родились здесь (6 мужчин, 3 незамужние женщины), это агнаты («полные агнаты», по К. Хейли); 19 чел. пришли извне (13 мужчин и 6 незамужних женщин), это неагнаты («ассимилированные неагнаты», по К. Хейли). Можно, судя по составу рода, прийти к выводу о матрилинейном роде и матрилинейном браке. Но это будет ошибочный вывод, пишет К. Хейли. В Аманкай очень мало агнатов, поэтому здесь стремятся принимать в патрилинейный патрилокальный род мужчин со стороны. В другом роде, Атикай (тот же поселок), 44 «полных агната» (16 мужчин и 8 незамужних женщин) и 18 «ассимилированных неагнатов» (12 мужчин и 6 незамужних женщин). «Ассимилированные неагнаты» — полноправные члены рода (там же, 114). Но если это так, то термин «неагнаты», оправданный с позиций родства по крови, с позиций людей племени маринг неоправдан и несправедлив.

Кстати, жители деревни хорошо знают тех, кто здесь рожден, вскормлен и выращен, и отличают от них тех, кто пришел сюда недавно, извне. В племени форе «здесь рожденные» — это родичи («ка кора»); кто постоянно в деревне живет — члены общины, «маго гина» (включая жен родичей, пришедших по браку); кто пришел сюда недавно — «амби гина», пришельцы (329, 366). В племени чимбу дети пришельцев (мужчин), по мнению П. Браун и Г. Брукфилда, становятся членами рода, после чего, пишут они, «генеалогия ревизуется». То же самое — в племени маринг. Члены рода объясняют это так: «Они (дети пришельцев) питались тем, что растет на этой земле, на этой пище они выросли, и поэтому их надо считать членами нашего рода» (478, 322). Впрочем, к генеалогиям здесь большого интереса не проявляют, в них не видят никакой необходимости (181, 10). В племени массим человек переходит жить в другую деревню и через некоторое время становится членом местного субклана. С. Бельшоу отмечает, что членство в субклане не прослеживается генеалогически. Но здесь нетрудно проследить обратное — то, что этот человек не происходит от субкланового предка. Между тем его считают потомком этого предка (146, 14). Как это объяснить?

Л. Мораута отмечает, что у племен района Маданг, где род отцовский, принадлежность человека к роду определяется по двум совершенно разным принципам: 1) агнация и 2) адопция. В первом случае решающим является то, что человек здесь родился, здесь вскормлен и выращен не здесь, а где-то в другом



месте, но он ушел оттуда, утратил свою прежнюю родовую принадлежность, живет здесь и принят в местный род. Это происходит, добавляет она, если не в этом, то в следующих поколениях (адоптируют в род детей пришельца или его внуков), причем адоптированных не отличают от «здесь рожденных», хотя «об их происхождении иногда вспоминают» (529, 13—14). И здесь возникает тот же вопрос: члены рода хорошо знают, что пришедший извне не является потомком родового предка; так почему же они, несмотря на это, все же приписывают ему (или его детям, или детям его сыновей) происхождение от этого предка?

В племени сиане пришельцы извне, пишет Р. Солсбери, «становятся членами того клана, с членами которого они теперь живут», и тут же добавляет: «но это не подрывает общий вывод, что принадлежность к клану определяется по рождению» (622, 14), то есть по методу агнации. Непонятно. Человек родился где-то в другом месте, а члены рода делают вид, что он родился здесь. Кого они обманывают? По мнению М. Рэй, как уже было отмечено, они обманывают этнографов. В племени кума среди членов рода есть люди из других групп, и тем не менее все настаивают на том, что они происходят от общего родового предка. М. Рэй с возмущением пишет, что они фальсифицируют генеалогии, скрывают ассимиляцию пришлых (592, 34—36).

Л. Лангнесс, говоря о племенах горных районов Новой Гвинеи, отмечает резкое несоответствие между тем, что есть на самом деле (среди членов рода — половина неагнатов), и тем, во что люди верят (догма — патрилинейность, происхождение от общего предка). Члены рода хорошо знают тех, кто пришел извне; следовательно, хорошо знают, что пришельцы с предком местного рода не связаны; и тем не менее все верят (догма — патрилинейность), что они происходят от общего родового предка (431, 171). Человек может, не зная о связи (генеалогической) с родовым предком, не будучи в состоянии ее проследить, верить, что такая связь существует. Не зная, можно верить. Но как может человек, зная, что такой связи нет, верить, что она есть? В племени мэнди, пишет А. Райен, среди членов рода может быть до 50 % неагнатов, к тому же состав жителей деревень (членов общин) постоянно меняется. Между тем все неагнаты, добавляет он, претендуют на происхождение от общего родового предка. Догма — патрилинейность. Правда, происходит это не сразу, а только в третьем поколении. Человек приходит извне, к кому-то, с кем-то у него есть связи по семейному родству. Тот дает ему часть своего земельного участка. Теперь он живет здесь, но еще не становится членом местного рода, он здесь — «ол эбова», чужеродец, до конца своей жизни. Его сын, рожденный здесь, наполовину — член рода, «эбован иши», и тоже до конца своей жизни. Но сын этого «эбован иши» — уже полностью член рода, «шу-мориа». Проходит еще некоторое время, и начинается отсчет

родовой принадлежности снизу вверх — отец этого «шу-мориа» превращается в «шу-мориа», и отец отца — тоже. «Они постепенно фальсифицируют свои генеалогии, — пишет Д. Райен, — чтобы упрочить свое положение» (613, 161).

Примерно то же самое отмечено в племени мбовамб. Человек вступает в брак, переходит жить в деревню жены. Он здесь — чужеродец. Его сын — наполовину член местного рода (род здесь — отцовский, но он наследует его от матери). Сын сына — полноправный член местного рода. «Это разрешает ассимиляцию, — пишет Э. Брандеви, — ни в коей мере не нарушая патрилинейную идеологию» (167, 205). Может быть ассимилирован не один пришелец извне, добавляет он, а целая группа лиц (там же, 206).

В конечном итоге пришлось признать, что на прокрустово ложе «африканской модели» папуановогвинейский род уложить не удалось по многим причинам: 1) никто из членов рода не может генеалогически проследить свое происхождение от родового предка; 2) члены рода не живут вместе, они расплывлены по разным деревням (род не локализован); 3) члены рода никогда не собираются вместе, у них нет общих дел; 4) невозможно подсчитать число членов рода; некоторые из них никогда не видели друг друга; 5) род даже не экзогамен — возможны браки между родичами, если они живут далеко друг от друга (569, 207—208).

Папуановогвинейский род, заметил в шутку Я. Поувер, легче опознать по тем признакам, которых у него нет (577, 136). Надо добавить к этому, что среди членов рода много недавно пришедших извне и адоптированных в него. Все члены рода знают и помнят о том, что еще недавно это были чужеродцы. Род может состоять наполовину из «здесь рожденных» и наполовину из пришельцев, недавно принятых в род. В племени маринг в одной из деревень род состоял на две трети из агнатов и на одну треть — из недавно принятых в род (360, 108) (см. табл. 4).

Таблица 4

**Племя маринг, деревня Тсувенкаи, кол-во чел.**

Род	Мужчины		Женщины (незамужние)	
	агнаты	неагнаты	агнаты	неагнаты
Вендакаи	64	21	28	12
Аманкаи	6	13	3	6
Атикаи	36	12	8	6
Коломп	8	—	3	—

В таблице учтены только те агнаты, которые живут в деревне Тсувенкаи. Многие члены родов Вендакаи, Аманкаи, Атикаи и

Коломп живут в других деревнях, и число членов каждого из этих четырех родов точно подсчитать невозможно (некоторые из них уже поменяли свою родовую принадлежность).

Община в деревне Тсувенкаи, если подходить к ее характеристике с позиций «африканской модели», очень разнородная, и поэтому, казалось бы, непрочная: в ней члены четырех разных родов, ни в одном из них генеалогическая связь с родовым предком не прослеживается, в каждом из родов много адоптированных. «Мы не знаем, — пишет П. Браун о сходной ситуации в деревнях племени чимбу, — что объединяет людей в группы» (179, 57). Тем не менее в каждой деревне нет никаких признаков социальной дезинтеграции, все члены родов считают себя происходящими от общего родового предка, совместно трудятся, друг другу помогают, строго соблюдают обычай экзогамии (члены разных родов, если они вместе живут, не могут вступить в брак), совместно обсуждают и решают общие проблемы в мужском доме. Почему локальная группа (то есть община), спрашивает Я. Поувер, выполняет то, что должен выполнять род? Почему патрилинейность социально не реализована? Почему, несмотря на это, люди верят в свое происхождение от общего родового предка? Почему родовая принадлежность не оказывает серьезного влияния на жизнь людей? На все эти вопросы Я. Поувер не дает ответа (577, 137—138). Он видит резкое расхождение между тем, что есть на самом деле, и тем, во что люди верят, и предлагает различать социальную организацию (в основе ее — общность территории, локальный принцип) и социальную структуру (в основе ее — патрилинейность) (там же, 141). С ним, в принципе, согласен Л. Лангнесс: он тоже различает социальную организацию, то есть общину, и социальную структуру, то есть род (431, 172).

М. Стразерн тоже видит резкое несоответствие между тем, что представляет собой род на самом деле, и тем, во что члены рода верят. По ее мнению, члены рода тоже различают это. Они различают, что такое род, как он есть, и что такое идеальный род (с наличием веры в общего родового предка). Род в реальной жизни, по ее мнению, — это одно, а родовая идеология — это совершенно другое (681, 172). Было предложено также различать два разных способа определения родовой принадлежности: 1) филиация, в основе ее — биологическое родство, вера в генеалогическую связь с родовым предком и 2) аффилиация, в основе ее — совместная жизнь на одной территории, в одной локальной группе. В племени гадсуп, пишет Б. Ду Тойт, локальная группа, основанная на аффилиации, то есть община, важнее, чем группа, основанная на филиации, то есть род (261, 88).

Сейчас в ПНГ уже есть этнографы-инсайдеры, то есть папуасы и меланезийцы, получившие этнографическое образование в университете ПНГ, в Фиджийском университете. Теперь папуано-новогвинейцы выступают не только как информаторы этногра-

фов-аутсайдеров, но и как их научные коллеги. Наибольших успехов в решении научных проблем, в том числе и общих, теоретических, пишут Ц. Мамхуд и Ш. Армстронг, можно достичь в обстановке диалога этнографов-аутсайдеров с этнографами-инсайдерами; надо не только задавать людям, о которых мы пишем, правильные вопросы и получать их ответы, но и приглашать их к обсуждению научных проблем, к соавторству (496, 13). Возник, в частности, вопрос: может быть, члены рода иначе, чем этнографы-аутсайдеры, понимают, что такое родство, и для них родство (в их понимании) создают как агнация (патрилинейность), так и в равной мере адопция (люди живут вместе)? И в том, и в другом случае причина одна и та же — члены рода живут в одной деревне, в одной общине, и результат один и тот же — родство. Почему, спрашивает М. Леперванш, этнографы-аутсайдеры видят такую резкую разницу между родом горных папуасов Новой Гвинеи в реальной жизни и родом в представлениях его членов? Потому что, отвечает она, этнографы понимают родство не так, как понимают его папуасы Нагорий (459, 168). Тот же ответ, выражая при этом благодарность этнографу-аутсайдеру Д. Ватсону и этнографу-инсайдеру Гранату Обейесекере, дает Л. Лангнесс. Главная проблема — противоречие между идеологией (вера в то, что все члены рода происходят от общего предка) и статистикой (на деле не все, среди членов рода много адоптированных) — это результат того, что родство понимается этнографами-аутсайдерами как биологическое явление (родство по рождению, по крови), тогда как для папуановогвинейцев родство — это явление социальное (по жизни в одной группе, по адопции). Немало вреда, добавляет он, принесло предвзятое понимание рода как группы людей, связанных происхождением от предка только по одной линии — либо только по материнской (материнский род), либо только по отцовской (отцовский род) (431, 162). Пришлось, пишет Р. Глассе, отказаться от взгляда на однолинейность (то есть патри- или матрилинейность) как на основной принцип и не придавать этому признаку большого значения. Точно так же, пишут Р. Глассе и С. Линденбаум, поступили Д. Бэрнс, Л. Лангнесс, М. Леперванш (329, 377). Действительно, Л. Лангнесс полагает, например, что главная причина ошибок в трактовке папуановогвинейского рода — это, как он пишет, «однолинейная предубежденность» (unilineal bias) большинства этнографов. На самом же деле, утверждает он, род не является однолинейным, и подчас трудно решить, отцовский (агнатный) это род с отклонениями в сторону матрилинейности или материнский (когнатный) с наличием патрилинейных связей (431, 167). Согласиться с Л. Лангнессом трудно — тогда это уже нечто совсем иное, чем род. Более прав Д. Ватсон, настаивающий на том, что однолинейность необходима и полезна в силу объективных условий, но те же объективные условия, добавляет он, делают ее полную реализацию невозможной и не-

нужной — это ослабило бы связи по территории (721, 14). Связи по территории — это связи общинные. К тому же выводу пришли Я. Хогбин и К. Веджвуд. «Ясно, — писали они, — что полное понимание социальной жизни любого меланезийского народа требует изучения родовой организации, локальной организации и того, как они сочетаются друг с другом» (382, 74). Они тоже считают, что меланезийский род надо изучать в связи с общиной (локальной организацией), а общину — в связи с родом.

Главная ошибка Р. Глассе, Л. Лангнесса и многих других, как они сами теперь признают, в том, что они подошли к изучению папуасского и меланезийского рода с позиции, пишем Л. Лангнесс, «традиционных социальных антропологических категорий» (433, 57), то есть изучали папуасский и меланезийский род вне его связи с общиной. К тому же, как отмечает он, они приписали папуасам и меланезийцам понимание родства как биологического явления (родство по рождению, по крови), хотя у папуасов и меланезийцев, признает исследователь, есть родство, не связанное с биологией (431, 182), то есть экзогенное родство.

Такое понимание папуановогвинейского рода и родства появилось в середине XX в. после изучения его у горных племен Новой Гвинеи. Здесь уместно упомянуть о том, что русские этнографы к тем же выводам (правда, на другом материале) пришли гораздо раньше — в конце XIX—начале XX в. Они уже тогда отметили, что род надо изучать в связи с общиной и при этом учитывать наличие экзогенного родства. «Роды выделяются из группы родственников, — писал Н. И. Зибер в 1883 г., — именно с той целью, чтобы устроить свою отдельную общинно-родовую организацию. Родство поддерживается фактически лишь до тех пор, пока поддерживаются между членами рода коллективные занятия и коллективное потребление. В противном случае родичи расходятся в разные стороны, забывают родной язык и образуют новые роды или сливаются с чужими родами» (39, 268). М. М. Ковалевский в 1905 г. отметил, что в родовой общине (правда, он ошибочно считал ее состоящей из семей) не все члены рода связаны между собой действительным (то есть по рождению, по крови) родством. «Мы настаиваем только на том, что все они считают себя родственниками» (44, 19). Он указывал на обычай адопции — чужеродцев принимают в род. У южных славян, писал исследователь, род обозначается термином «братство», потом уже появляется сказочное генеалогическое древо. Экзогамия вводится не для того, возражал он Л. Г. Моргану, чтобы предотвратить вредные последствия от кровосмесительных браков, а для того, чтобы сохранять мирные отношения в общине (там же, 129). М. М. Ковалевский так тесно связывает род с общиной, что в названии его книги «Род в его настоящем, недавнем и отдаленном прошлом» слово «род» вполне можно заменить словом «община».

Видимо, правильно будет согласиться с папуановогвинейцами, что в состав полноправных членов рода входят только мужчины, живущие вместе, в одной деревне, и составляющие родовое ядро общины. Девушки, рожденные здесь, до выхода замуж по возрасту (выходят замуж рано) не являются полноправными членами рода, а потом, выйдя замуж, они уходят из общины к своим мужьям, в другие деревни. В той деревне, куда девушка пришла, ей говорят — твой род там, где твой отец, откуда ты ушла, а здесь ты — чужая. В свете этих фактов становится понятным, какую важную функцию в родовой общине выполняет род и клановое родство. Род, во-первых, тесно сплавивает мужчин, составляющих родовое ядро общины: у них один общий родовой предок. Каждый из них теснее связан с общиной, с мужским домом, чем со своей семьей. Род, во-вторых, обособляет родовое ядро общины от женщин, от тех, что уйдут в другие общины (от сестер и дочерей), и от тех, которые пришли сюда из других общин (от матерей и жен).

Почему роду так необходима однолинейность? Почему принадлежность к роду определяется только по одной, либо по материнской, либо по отцовской, линии? Л. Лангнесс, поставив этот вопрос, не может на него ответить. Это такая проблема, пишет он, которую науке еще предстоит решать (431, 182). Между тем проблема, если род не отрывать от общины, решается довольно просто. Женщина, пришедшая по браку в другую общину, остается здесь, как было показано в гл. «Семья», чужой на всю жизнь и для мужа (они принадлежат к разным родам), и для других мужчин (она их тоже называет «мужьями»), и даже для своих детей (они наследуют родовую принадлежность только по одной линии — принадлежат к роду отца). Женщина, оказавшись в другой общине, скоро перестала бы быть чужой как в семье (с детьми ее свяжет семейное родство по кормлению), так и с членами общины (с ними ее свяжет родство по пище). Но отчужденность все же останется — она чужая здесь по своей родовой принадлежности, по клановому родству. Ей отказано в праве поменять свою родовую принадлежность — мужчины могут это делать, женщины — нет. Таков закон племенного строя, предохраняющий родовую общину от распада. Однолинейный род не только полезен для родовой общины — он ей просто необходим. Наличие в других общинах членов своего рода тоже полезно и необходимо — помогает налаживать связи с соседними общинами, что очень важно по многим причинам: хозяйственным (обмен), социальным, обрядовым. Член рода найдет в другой деревне своего родича, и тот это радушно примет, накормит, приютит, защитит. Вокруг общины благодаря, в частности, роду возникает и существует зона взаимного общения, включающая в себя несколько соседних деревень.

Остается еще один вопрос: почему среди членов рода так прочно удерживается концепция об их происхождении от общего

родового предка, хотя проследить генеалогически связь с этим предком, подчас мифическим, они не могут и даже, казалось бы, не пытаются это делать? Мнение членов рода на этот счет (все они происходят от общего предка), притом единодушное и непреклонное, необходимо учитывать. Имеются ли у родичей веские аргументы, которые они могли бы привести в пользу этой концепции?

Итак, есть две концепции рода. Местные жители, члены рода, полагают, что все они происходят от общего предка. Они твердо стоят на позициях «десцентоцентризма», придерживаются «африканской модели». Этнографы, видя, что члены рода не могут проследить генеалогическую связь с родовым предком, предлагают свою концепцию рода. В основе рода, утверждают они, общая территория, братство; происхождение ведется от сиблингов к родовому предку, а не наоборот.

На деле эти две концепции не столь сильно отличаются одна от другой. Скорее они дополняют одна другую. В основе рода — общая территория, генеалогические связи с предком никто из членов рода проследить не может. Но члены рода тоже правы — у них действительно есть общий родовой предок, и они ведут от него свое происхождение, хотя и не могут генеалогически это доказать. Дело в том, что они в таком доказательстве и не нуждаются. Они устанавливают свою связь с предком рода, свое происхождение от него иным путем — с помощью обрядов инициации.

---

---

## ОБРЯДЫ ИНИЦИАЦИИ

Обряды инициации подростков мужского пола — очень важная черта племенного строя периода его расцвета. Как правило, в ходе этих обрядов, проводимых в строжайшей тайне от женщин и детей, подростки подвергались мучительным процедурам. Г. Шурц, описывая обряды инициации у разных народов, отметил «невероятные истязания» неофитов, «безумное буйствование страстей» и указал на осмысление разных процедур — «смерть» неофитов и «второе рождение», а также на главную цель обрядов — отрыв каждого из подростков от его семьи, в которой он родился и вырос. Семейные связи, по мнению Г. Шурца, препятствуют объединению людей в более крупные группы. Он указывает на «тесную связь между поведением мальчиков и культом умерших». Суть обрядов инициации Г. Шурц видит в том, «что мальчики умирают и потом снова рождаются» и что чужой дух, по всей вероятности дух предка, вселяется в новичка и снабжает его новыми силами (116, 168—170). Той же точки зрения придерживается Я. Хогбин. Цель обрядов инициации у папуасов Новой Гвинеи он видит в том, что подростков мужского пола изолируют социально от их семей (184, 154).

Г. Шурц и Я. Хогбин имеют в виду обряды инициации у тех народов, которые уже перешли от присваивающего хозяйства (от охоты и собирательства) к производящему (в частности, к мощному земледелию) и у которых уже существует родовая организация. Следует, однако, отметить, что у бродячих охотников и собирателей, у которых род еще не сложился, обряды инициации проводятся не для того, чтобы оторвать, изолировать подростков мужского пола от их семей. Это — две качественно разные стадии развития, и цели обрядов инициации далеко не одни и те же. Правда, на той и на другой стадии в обрядах инициации имеется много сходных черт: плач матерей (их сыновей ждет «смерть»), погребение неофитов вплотную у костра (иногда даже лежание на нем), проглатывание неофитов мифическим чудовищем («смерть»),



извержение их («второе рождение»), обрезание и т. д. Но цели обрядов все же разные: у бродячих охотников и собирателей — перевод неофитов из группы подростков в группу взрослых, у мотыжных земледельцев — отрыв неофитов от их семей и приобщение к роду.

Нам, возможно, покажется странным этот обряд с проглатыванием инициатов, с их «смертью», с превращением их в эмбрионов, с их «вторым рождением». Не будем, однако, забывать о глубоких корнях наших обрядов, в частности обряда крещения. В. Я. Пропп показал, что этот обряд восходит к обряду инициации. «Обряд крещения, — пишет он, — и обряд посвящения стоят в исторической связи» (84, 73). В сказках, повествующих об этом обряде, сын уходит от отца и матери, порывает с семьей. Отец и мать плачут, пытаются его удержать, но их усилия напрасны, сын уходит из семьи: «Тятенька, теперь прощайте, я не ваш». На вопрос «Куда же ты, сын, теперь отправляешься?» — сын отвечает: «Я теперь к чуду лесному, на пожрание» (там же, 73). Чудо лесное его проглотит. Потом он родится вновь, и это уже будет, как в обряде инициации, «настоящее рождение». В. Я. Пропп отмечает характерный момент, отразившийся в волшебной сказке, — мотив незнакомки: после обрядов инициации подросток — «новый человек», он не узнает свой дом, свою мать. Мать тоже делает вид, что не узнает его. Крещение, пишет А. К. Байбурин, восходит своими корнями к обрядам инициации. Крестины символизируют «второе рождение», обряд крестин, пишет он, ставит себе целью отделить ребенка от природы, дать ему «настоящих», небологических родителей (6а, 47—54).

Рассмотрим вкратце обряды инициации у бродячих охотников и собирателей, чтобы затем подчеркнуть специфику тех же обрядов у папуановогвинейцев. У бродячих охотников и собирателей условия жизни таковы, что в одни сезоны у них на первом плане — община, а семья на втором, в другие сезоны на первом плане — семья, на втором — община. У них, как это отмечает В. Р. Кабо, «интересы семьи и общины находились в гармонии» (42, 51). Нет еще, по существу, противопоставления мира мужчин миру женщин. Нет еще рода. Так обстояло дело у андаманцев, бушменов, ведда, калифорнийских индейцев, кубу, мрабри, огнеземельцев, пигмеев, семангов и сеноев, тасманийцев и других бродячих охотников и собирателей. Обряды инициации у них знаменуют собой переход подростков обоего пола в группу взрослых людей. У андаманцев, например, мужчины и женщины иницируют и мальчиков, и девочек вместе, в одно и то же время, и процедуры для тех и других примерно одни и те же. Их сажают на голодную диету, соблюдаемую очень строго. Нельзя есть мясо свиньи, черепахи, дюгоня, ящерицы, птиц, запрещено есть корни ряда растений, а также рыбную пищу, мед. Неофиты не должны двигаться, брать пищу руками. Им запрещено разговаривать, они

все время молчат. Они «мертвы». Затем следуют обряды снятия этих запретов. Сначала проводится обряд поедания мяса свиньи, потом — обрядовое поедание мяса черепахи и т. д. Обряды, включая пиршества для взрослых, длятся год, иногда дольше. Делали точно те же, как для девочек, так и для мальчиков. Но уже замечаются некоторые различия: мальчики после обрядов спят отдельно от родителей, в доме для подростков, девочки до замужества — в доме родителей.

Обряды инициации огнеземельцев подробно описаны М. Гузинде и В. Копперсом, которые не просто со стороны наблюдали эти обряды, но сами вместе с неофитами прошли через некоторые процедуры. М. Гузинде жил вместе с ними в специально для обрядов построенной хижине и был, как и они, на годовой диете. Первые три дня он ел только по 3—5 моллюсков в день и пил немного воды. Ничего не записывал — был наложен строгий запрет. В. Копперс тоже прошел обряд инициации, жил в хижине в местности под названием Кумбуту вместе с шестью неофитами (четыре мальчика и две девочки), танцевал вместе с ними. После обрядов получил новое имя — Кумбутуденчис.

У бродячих охотников и собирателей в обрядах инициации нет еще мучительных для неофитов процедур. Впрочем, не у всех. У аборигенов Австралии, где род уже возник и набирал силу, мир мужчин был резко противопоставлен миру женщин. Обряды инициации проводились над подростками мужского пола, и только мужчинами. Здесь было резкое обособление неофитов от женщин; были мучительные процедуры, такие как выбивание или выкусывание зуба (у племен Западной Австралии), а у племен Центральной и Восточной Австралии, вдобавок к этому, поджаривание на костре и обрезание.

У бродячих охотников и собирателей община и семья, таким образом, мирно сосуществуют, нет резкого противопоставления мира мужчин миру женщин, в обрядах подчеркнут только возрастной фактор. Мужчины и женщины, взрослые члены семей, из которых состоит община, переводят своих детей, мальчиков и девочек, из мира малолетних в мир взрослых людей, полноправных членов общины. Между этими двумя мирами нет пропасти, но все же мальчики и девочки должны сначала «умереть», побывать в мире духов, а потом вернуться в земной мир совсем другими людьми. Мир духов недалеко, и перейти туда нетрудно. Для этого достаточно лечь и не двигаться, не разговаривать, почти ничего не есть и не пить. Не проводится при этом никаких телесных истязаний, чтобы инсценировать перевод в мир мертвых, мир духов. Столь же безболезненно (снятие запретов на некоторые виды пищи) совершается переход инициатов обратно в земной мир. После этого они — полноправные члены общины.

У народов, достигших гораздо более высокого уровня развития, у которых род остался в прошлом, обряды инициации, на-



Папуас с Берега  
Маклая в обрядовом  
головном уборе  
(рис. Н. Н. Миклухо-  
Маклая)

оборот, сходят на нет. Так, в Индии этот обряд (так называемый обряд «второго рождения») исполнялся только для членов высших каст (они так и назывались — «дваждырожденные»). Мальчиков инициировали в возрасте 8—10 лет мыли, натирали маслом, выбривали голову, на девали священный шнур (на левое плечо и под правую руку), после чего начиналось их систематическое обучение, как будто они действительно только что появились на свет.

В обрядах инициации нередко видят средство закалки подростков мужского пола, средство выработки в них качеств, необходимых для того, чтобы успешно справляться с трудностями, которые ожидают их в будущем, когда они станут взрослыми. Иногда обряды инициации трактуются как средство снятия психобиологических противоречий между старшими и младшими, чтобы облегчить передачу культуры молодому поколению. Трудно, однако, согласиться с тем, что выбивание зуба, обрезание могут закалить подростка (скорее они подорвут его здоровье) или что мучительные операции вызовут у неофитов большее уважение к старшим (скорее наоборот). Неясно к тому же, почему обряды инициации осмысляются как обряды «второго рождения». Что это значит — «второе рождение»? Кто рождает неофитов второй раз?

Чтобы ответить на эти вопросы, надо рассмотреть обряды инициации у тех народов, где они зафиксированы в наиболее полном и ярком виде, в частности у папуасов и меланезийцев. По мнению Э. Шлезьера, общение неофитов с «другим миром», с миром предков, — это «лейтмотив обрядов инициации на Новой Гвинее» (636, 29). Было высказано мнение, что главное в обрядах инициации — это укрепление жизненных сил подростков путем общения их с предками. Неофит «умирает» и «рождается заново», после обрядов это «новый человек». Обрезание совершается для того, чтобы удалить инфантильные признаки.

Обряды инициации проводятся в строгой тайне от женщин и детей, а тем более от иноземцев, в том числе от этнографов. Поэтому приходится осторожно подходить к утверждениям об отсутствии этих обрядов у тех или иных папуасских и меланезийских племен. Там, где этнографу посчастливилось попасть и

Из обрядов инициации, следует учитывать, что он видел не процедуры (обряды длятся иногда несколько лет), что обряд мог быть проведен в его присутствии не полностью, некоторые ритуалы могли быть опущены или изменены. Н. Н. Миклухо-Маклай испытал это на своем личном опыте. «Предупреждение о всем приходе, — пишет он, — или приказ призвать меня... когда могут делать это или другое, были часто достаточны, чтобы понять на всю процедуру обряда» (64, т. 2, 391).

На Берегу Маклая, сообщает Н. Н. Миклухо-Маклай, инициации проводятся редко (он имеет в виду только обряд обрезания), «так что вряд ли, — пишет он, — мне придется видеть собственными глазами эту операцию, сопряженную с очень многими церемониями» (там же, 391). Действительно, присутствовать на обрядах инициации ему не довелось. Он получил «от достойных доверия лиц» сведения только об обряде обрезания. Обряд совершается сразу над многими подростками в возрасте 12—15 лет, в лесу, в специально построенной для обрядов хижине, в присутствии всего мужского населения нескольких соседних деревень. «Острым осколком кремня, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — подрезают вдоль крайнюю плоть; эта операция оставляет в позднейшем возрасте один или несколько кривых рубцов» (там же, т. 3, ч. 1, 40). Из описания видно, что производится не обрезание, а надрезание. Этот обряд имеется у всех (в другом месте он пишет — у большинства) прибрежных жителей, в том числе в Бонгу, Богадым и т. д., но в горных деревнях Энглам-Мана, Теньум-Мана, Марагум-Мана этого обряда нет. Нет его и на о. Тиара. «После обрезания, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — на мальчика смотрят как на молодого мужчину, и он получает некоторые права, которых раньше не имел» (там же, 84). Читая лекции в 1886 г. в Петербурге в Географическом обществе, Н. Н. Миклухо-Маклай, судя по конспекту 2-й лекции, сообщил немало интересных данных об этом обычае (в частности, указал, что производится не обрезание, а надрезание), но сохранившийся конспект лекции, к сожалению, очень лаконичен: «„Мулум“ — обрезание. Не общее распространение. „Ямбаг-тамо“. Операция — *incisio*, а не *circumcisio*. Причины ее необходимости по словам самих туземцев» (там же, 429).

Некоторые данные, приводимые им со слов папуасов, достойны, однако, доверия и имеют важное значение. «Обрезание совершается, — пишет он, — над многими юношами одновременно. Для этой церемонии строится в лесу особая хижина, называемая „мулум-галь“ („галь“ — хижина). Необрезанные называются „ямбау-тамо“. Мулум (обрезание) производится через известные промежутки времени (каждые 7—8 лет, может быть чаще), причем обрезаются также многие женатые. По этому поводу происходят пиршества, на которые сходятся жители соседних деревень» (там же, т. 3, ч. 1, 40). А. Ханке пишет, что в

деревне Бонгу все обряды инициации называются «аса»; обрезание — «мулунг». Женщины и непосвященные на эти обряды не допускаются. На обрядах звучат различные музыкальные инструменты (барабаны, флейты, гуделки). Каждый обряд — большое празднество с обильными угощениями. Согласно преданию, в деревне жил некогда людоед по имени Ай. Он не работал на огородах и неизвестно откуда получал пищу. Из деревни исчезали дети. Мужчины однажды увидели, как Ай убивал детей копьем. Они окружили его хижину, преградили выход из нее и подожгли. Ай сгорел. На этом месте выросли кокосовые пальмы и другие деревья, из орехов которых делают музыкальные инструменты, звучащие на празднествах «ай» (165, 101).

На соседнем с Берегом Маклая о. Каркар миссионер наблюдал обряд инициации в ноябре 1891 г. К сожалению, он был допущен в хижину, где проводился обряд, уже после того, как основные процедуры были закончены. Неофитам в присутствии миссионера было приказано держать в тайне от женщин и детей все, что над ними было проделано. Миссионер спросил: зачем? Ему ответили: «Дух по имени Барак съел их. Так мы говорим женщинам и детям. Через несколько дней он изрыгнет их» (351, 227). На празднествах много гостей из соседних деревень, обилие угощений, непрерывно звучит музыка. Почему необходимо производить обрезание или надрезание? «Мальчишкам говорят, — пишет Т. Бодроги, — что в их жилах имеется немного крови от их матерей, и ее надо удалить, чтобы из них выросли сильные и красивые молодые мужчины» (165, 107). Такое же объяснение дается и во многих других племенах.

Бывают, однако, и такие сообщения, которым приходится не доверять. Обрезание, сообщает Т. Бодроги, нередко приводило к смертельному исходу. Когда кто-либо из подростков умирал, говорили: «Тамбаран съел его». Поэтому от обрезания либо отказались совсем, либо заменили его надрезанием (там же, 106). То же самое сообщает А. Ауфингер. За прошедшие 20—30 лет, пишет он (в 1941 г.), обрезание почти всюду заменено надрезанием (125, 25). К этим сообщениям о смерти неофитов после обрезания и о замене его надрезанием следует подходить осторожно. Во-первых, уже в конце прошлого века, как об этом сообщает Н. Н. Миклухо-Маклай (64, т. 3, ч. 1, 429), надрезание имело место. Во-вторых, Т. Бодроги и А. Ауфингер неверно поняли слова папуасов: «смерть» неофита — это всего лишь инсценировка смерти. Когда говорили, что великий дух Тамбаран или людоед по имени Ай съел неофита, проглотил его, это не означало, что неофит на самом деле умер. Он «проглочен», находится в утробе того, кто его проглотил, и будет им извергнут. Ему предстоит «второе рождение».

В описаниях обрядов инициации можно найти и другие неточные детали, и сами эти описания нередко отрывочны.

фрагментарны. Так, О. Демпвольф об обрядах на о. Грагед (расположенном рядом с Берегом Маклая) сообщает только следующее: обряды проводятся в лесу; неофитам запрещено есть пищу, приготовленную в глиняных горшках, они должны готовить ее прямо на костре. Руководитель обряда произносит речь: «Потом вы будете жевать дерево, жевать корни, варить жвачку в морской воде; возьмете жвачку в рот и будете торжественно выплевывать ее в направлении солнца, и каждый из вас будет умолять солнце: избавь меня от болезней и ран, пусть они не тронут мое тело и придут к тебе, к солнцу, а мы, здоровые, вернемся домой; пусть все беды тоже уйдут к тебе, к солнцу, а мы вернемся домой здоровые и счастливые». После этого, сообщает О. Демпвольф, неофиты жуют сахарный тростник, полощут рот его соком и выплевывают. Проделав все это, они могут вернуться в деревню; теперь им можно есть пищу, сваренную в глиняных горшках (254, 208). Не исключено, что на о. Грагед обряды инициации сведены к этим нескольким процедурам, о которых сообщает О. Демпвольф. Возможно, однако, и другое: жители этого острова многое сохранили в тайне не только от женщин и детей, но и от О. Демпвольфа. Для них этнограф — чужой человек, особенно в том случае, если это — женщина. Мэри Рэй полагает, например, что главная цель обрядов инициации в племени кума — чисто дидактическая. Неофитов, пишет она, «учат трудиться вместе с родителями; говорят о необходимости жениться и иметь сыновей, чтобы продолжить род; учат быть сильными, побеждать врагов рода, мстить за убийство родича, не допускать распада рода; в общем, жить так, как жили и живут их отцы» (592, 172). М. Рэй сообщает вкратце, что во время обрядов стараются обособить подростков от их матерей, но не придает этой, по ее мнению, второстепенной детали большого значения.

Между тем обособление подростков мужского пола от матерей — очень важная черта обрядов инициации. Речь идет об отрыве их от мира женщин. Подросток провел с матерью и сестрами всю свою жизнь. Он родился в семье, здесь прошли его младенчество и детство. Мальчик с матерью связан гораздо теснее, чем с отцом. Она его родила, ее кровь дала начало его плоти. В жилах подростка до сих пор течет материнская кровь. Существует, таким образом, родство по крови между ним и матерью. Она его кормила и растила — до сих пор поэтому существует родство по кормлению, опять же между ним и матерью. Цель обрядов инициации — порвать связи по родству (по крови и по кормлению) между подростком и его матерью, отгородить подростка от матери, от мира женщин, перевести в общину, в ее мужское родовое ядро. Неофитам наносят раны, вызывают кровотечение из носа, удаляют таким образом из их тел материнскую кровь, ликвидируют родство по крови. Неофитов усаживают вокруг костра, как можно ближе к огню, пот льет с них градом, вместе с ним

уходит из их тел то, что создано матерями в процессе кормления, начавшегося еще до того, как они появились на свет (когда грудное молоко матери, как полагают, текло внутрь). С этой же целью у неофитов с помощью разных приемов и средств вызывают усиленную рвоту. Так ликвидируется родство по кормлению. Неофиты моют глаза, трут их до боли — они стирают с сетчатки глаз застывшие там образы женщин.

Мы находим, как правило, эти элементы в трудах полевых этнографов не вместе, а порознь, в одних трудах — одни элементы, в других — другие. Так, Д. Уайтинг сообщает, что в племени квома инициатам трут до крови язык и пенис, втирают в раны соль или золу, чтобы усилить кровотечение. Кровь течет в ручей. Это — «плохая кровь», она препятствует росту, ее надо удалить. Стараются удалить все, что воспринято от женщин, даже в утробный период. Грудное молоко, текущее в этот период, как полагают, внутрь и питающее зародыш, люди этого племени называют «грудной кровью». Мужчины говорят женщинам, что звуки флейт — это голоса чудовищ, духов и т. д., но, отмечает Д. Уайтинг, даже дети в это не верят (736, 66—67). Не верят женщины и тому, будто их дети убиты. Но это — экзотерическая сторона обряда, здесь разрешена свобода мнений. Сам же обряд проводится в строжайшей тайне от женщин, и все процедуры исполняются в должной последовательности.

Всюду, где обрядам инициации придают большое значение, присутствуют два момента: 1) «смерть инициатов» и 2) «второе рождение». До обрядов инициации каждый подросток тесно связан со своей семейной хижиной, со своей семьей, особенно с матерью. Он должен теперь со всем этим расстаться. Он «умирает» как член семьи. При этом его заставляют испытать немало неприятных ощущений. Племена, обитающие на побережье залива Гуон (букауа, ябим, там и другие) изготавливали изображение чудовища — Балум. Чудовище проглатывает инициатов. Обрезание, по мнению К. Шмитца, символизирует смерть инициатов. Впрочем, он предупреждает, что во всем обряде много неясного, непонятного. О том, кто такой Балум, исследователь не смог получить ясных ответов от туземцев (638, 275). Между тем это — предок, и главный акт обрядов инициации — не «смерть» инициатов, а их «второе рождение». Балум рождает их.

У людей племени маринд-аним есть миф о великане Сосоме, «пожирателе мальчиков». Для проведения обрядов инициации мужчины устанавливают в центре площадки высокий столб. Это великан Сосом, предок рода. Звучат гуделки — это голос Сосома. Он проглатывает («пожирает») инициатов. Они «умирают» как члены семей. Их связи с семьями оборваны. В мужском доме — утробе Сосома — инициаты превращаются в зародышей. Проглатывание — это не только их смерть, но и их зачатие. Мужчины постепенно приобщают мальчиков к тайнам мужского дома, к

тщательно скрываемым от женщин секретам новой жизни. Затем происходит «второе их рождение». Они возвращаются в мир живых как члены рода, «люди Сосома» (71, 160).

Жизнь человека, по мнению людей племени асмаг, движется по кругу, как часовая стрелка: человек из мира живых переходит в мир мертвых, из мира мертвых — в мир предков, из мира предков возвращается в мир живых (дух предка вместе с пищей проникает в женщину и воплощается в новорожденном). Живет мальчик в семье, растет. Над подростком совершается обряд инициации («эмак сэм»). Крокодил-предок (ставится его изображение, в 1975 г. это был резной деревянный столб) проглатывает инициатов. Женщины протестуют, требуя вернуть им детей. Но их дети уже «умерли», они — в утробе Крокодила, в мужском доме. На шее у каждого — шнур (пуповина). Мужчины наносят им рубцы на тело (удаляют «женскую кровь»), приобщают к тайнам рода, поют: «Эмак сэм гиб» — «Роди нам наших детей». Происходит «второе рождение» (420, 495). «Новые люди» порывают со своими семьями (там же, 506).

В племенах банаро, букауа, грагед, монумбо, нор, ябим и других, по данным Г. Решке, в обряде инициации тоже инсценируются «смерть» и «второе рождение» неофитов. Обряды этих племен изучены не столь обстоятельно, но основные элементы все же зафиксированы. Неофитов вводят в культовый дом. Дух предка проглатывает их. Культовый дом, где неофиты долгое время пребывают в изоляции, — это утроба духа предка, звуки флейты — его голос. В утробе неофиты постепенно растут. Потом они переживают «второе рождение» (600). В общем, здесь, как это отметил А. Дикон по поводу обрядов, в частности у букауа и ябим, «главная черта обрядов инициации — в высшей степени драматическое представление смерти и воскресения неофитов» (248, 332). У племени дельты реки Пурари обряд инициации проводился над мальчиками в возрасте около 7 лет. Их заключают на полгода в мужской дом. Там натирают золой, моют. Изготавливают большую, в три метра, фигуру чудовища («кайемуну»), в одном племени это — крокодил, в другом — свинья и т. п. Мальчик залезает внутрь «кайемуну» (в утробу), сидит там (эмбрион растет), потом пробирается к огромному рту «кайемуну». Происходит «второе рождение». После завершения обряда фигуру «кайемуну» сжигают (740, 369—378).

Важная черта обрядов инициации, после инсценировки «смерти» и «второго рождения» неофитов, — приобщение детей к миру предков, к тому наследию предков, которое взрослые передают молодым. В. Я. Пропп, изучив волшебную сказку и показав, что в основе ее лежит обряд инициации, отмечает, что важнейшие его черты — это «смерть» (проглатывание) инициатов, приобщение их к миру предков и «второе рождение» (изрыгание), после чего появляются на свет совершенно другие люди (84, 54—56).



Третья важная черта обрядов инициации — отторжение неофитов от женщин, от всего, что они унаследовали и восприняли от них. У племен долины реки Ваги инициатов усаживают вокруг костра и заставляют сильно потеть, чтобы удалить с кожи последствия женских прикосновений; инициатам протирают рот и горло листьями, удаляя то, что вошло в их тела вместе с пищей; просверливают носовую перегородку — надо удалить женскую кровь, унаследованную ими от матерей. Чем больше выйдет крови, тем лучше. Выйдет мало крови — инициат умрет. Поучают каждого: не гнушайся никакой работы; помогай брату при постройке хижины; следи, чтобы никому из братьев не упало бревно на голову; помогай братьям на войне (631, 419—423). В племени кайяка одним из элементов обряда инициации («сандалу») является мытье в ручье глаз с целью смыть с сетчатки сохранившиеся на ней образы женщин. Так пишет Р. Бальмер со слов миссионера (191, 151—152). М. Меггит отмечает (в этом же племени) натирание тела листьями с целью удаления следов женских прикосновений.

В деревне Богадым (Берег Маклая) обряд инициации («аса»), по данным Б. Хагена, проводится над подростками в возрасте 14—19 лет и длится четыре месяца. Мальчики ведут жизнь в изоляции, в культовом доме («аса-таль»), расположенном в лесу. Один из элементов обряда — обрезание. Соблюдаются пищевые запреты. Много музыки, песен, танцев. Для женщин и детей обряд «аса» — это нечто очень страшное и опасное. Случайно приблизившись к «аса-таль» и заслышав звуки музыкальных инструментов, они бегут в панике прочь (165, 97—100). В районе озера Сентани мужчины в масках приходили в деревню, отлавливали подростков и уводили в культовый дом («мау»). Женщин пугали: если будете приносить мало еды, чудовище («уаропо») проглотит ваших сыновей. В «мау» слышались звуки флейт — «голос уаропо». Женщинам потом показывали окровавленные флейты (видимо, чудовище все же «проглотило» их сыновей). О том, как проходило «второе рождение», П. Вирц не сообщает (748).

Отторжение подростка от женщин — это фактически отторжение его от семьи, как от той, где его мать и сестра, где он родился и вырос, так и от той семьи (она скоро появится), где его жена и дети. Эта негативная сторона — отторжение от женщин, от женского мира вообще — начинается еще до обряда инициации и продолжается после его завершения. В племени гурурумба целый год после обряда инициации нельзя брать пищу от женщины; нельзя есть пищу, выращенную женщиной; надо избегать контактов с женщинами; надо тереть тело, вызывать рвоту (544, 266). Женщины, как полагают, особенно опасны во время менструаций. Мужчина из племени таро в 1950-х гг. убил свою жену за то, что она готовила ему пищу в это время. М. Меггит призывал его не делать этого, но напрасно. Подобный случай повторился в

1981 г. (514, 37). На о. Вогое обряды длятся более 10 лет. Ребенку в трехлетнем возрасте просверливают мочки ушей. В 10—12 лет изолируют от матерей и вообще от женщин. Дети живут не в семейных хижинах, а в мужском доме или доме для подростков. Года через два-три проводится надрезание языка (язык чаще всего соприкасался с матерью, когда ребенок сосал ее грудь). Учат играть на флейте. Еще через два-три года подростки входят в воду и надрезают себе пенис (386, 111—123).

В обрядах инициации племен камано, усуруфа, джате и форе зафиксированы те же элементы: кровотечение из носа, потение у костра, надрезание языка, надрезание пениса и т. д. Но последовательность этих элементов в разных деревнях может меняться, некоторые элементы могут отсутствовать (в племени форе нет, например, надрезания пениса). Взрослые мужчины, собравшись в мужском доме, тоже проделывают над собой некоторые из этих операций (327, 90). В племени камано в 1952 г. произошло необычное событие: из обрядового дома были вынесены флейты и показаны всем, в том числе женщинам. После этого флейты утратили свою магическую силу. Обряды инициации прекратились. Соседние племена не раз высказывали по этому поводу свое возмущение (там же, 101).

В племени орокаива, где в деревнях уже нет мужских домов и отцовский род сходит на нет, обряды инициации еще сохраняются. Но главный смысл их — «смерть» и «второе рождение» — уже забыт. Иницируют вместе мальчиков и девочек. Недалеко от деревни строится хижина, где они пребывают в изоляции. Мужчины в масках бьют инициатов там палками, чтобы изгнать из их тел злых духов. Отцы и матери неофитов просят пощадить детей, а мужчины в масках кричат: «Бить, бить, бить» (точнее — «кусать»). Под полом разведен костер. Неофиты не должны мыться. Учат играть на флейте. После изоляции они — «новые люди». Моются, надевают тяжелые украшения из раковин и зубов собаки. Идут в деревню. Танцуют. Отцы и матери делают вид, что они их не узнают (738, 180—198).

В некоторых племенах «второе рождение» происходит иначе. Мужчины вырезают из дерева большую женскую фигуру, хранят ее в мужском доме и тешат себя иллюзией, что их детей рожали не жены, а эта фигура (676, 169).

В одном из племен Н. Ирландии в 1954 г. с 3 по 8 января был проведен обряд инициации для четырех подростков. Специальный обрядовый дом. Вход в него закрыт кокосовыми листьями. Внутри четверо нар, одни пошире других — мальчик еще мал, с ним по ночам будет спать его отец. У забора сидят люди, едят, курят, болтают. Отцы подростков ходят среди них, собирают табак и деньги, чтобы заплатить танцорам. Вечером женщины танцуют два часа. После них вечером и ночью танцуют мужчины. Утром подростков, открыв вход, вводят внутрь дома. Женщины

при этом кричат, протирают руки, просят мужчин пощадить инициатов. Вход в обрядовый дом закрыт. Начинается обряд обрезания. «Оператор» призывает к себе неофита, натягивает кожу на пенисе как можно дальше вперед, зажимает между двумя кусками расщепленного бамбука и режет лезвием безопасной бритвы. Отрезает не только натянутую верхнюю кожу, но и часть самого пениса — так надо, иначе неофит заболеет. «Оператор» и его помощники выполняют эту операцию по очереди над каждым неофитом. Во рту каждого посвящаемого — кусок дерева, он кусает его, чтобы не кричать. Мужчины, стоящие снаружи у дома, кричат, бьют палками в стены дома, чтобы заглушить стоны мальчиков. Срезанная кожа отдается отцу подростка. Он закапывает ее в землю вместе с листьями таро. Женщины все это время атакуют дом снаружи, бросают в стены палки, камни. Мужчины выходят из дома и стараются их удержать, успокоить. В доме остаются только подростки и еще несколько их родственников и друзей. Каждый из неофитов сидит на бревне над костром. Потом они ложатся спиной на нары. Раны постепенно, но очень медленно заживают. Отныне подростки не должны видеть женщин, а женщины не должны видеть их. Женщины приносят пищу к входу, мужчины вносят ее внутрь. Затем опять танцы около дома. Неофиты внутри изготавливают пановы флейты. Подростки голые, раны еще не позволяют надеть лап-лап (464, 56).

Всюду стараются не вводить в обряды новых явлений культуры, которых раньше не было. В племени кераки Ф. Уильямсу запретили фотографировать — это может у любого из присутствующих вызвать болезнь (737, 191). Возможна, впрочем, здесь и другая причина — фотографии могут увидеть женщины, что крайне нежелательно. В племени гнау Г. Льюису запретили что-либо записывать в блокнот, о чем-нибудь рассказывать женщинам (464, 76).

В тех племенах, где род матрилинейный, обрядов инициации либо нет совсем (на о-вах Тробрианских, Россель, Вагавага, Тубетубе), либо они сведены к минимуму (Вамира). На Н. Британии, там, где произошло социальное расслоение, они практикуются только среди высшего сословия, «связаны, — как отмечает М. Аллен, — с классовым расслоением» (120, 91). Здесь очень важна роль семьи. Мать вскоре после рождения мальчика производит надрезание. Потом мальчиков и девочек иницируют вместе. На о. Вамира подростки сами строят себе хижину и живут в ней четыре месяца. Женщины могут их видеть. Не проводится никаких болезненных операций (там же, 87). На севере о. Бугенвиль мальчики, начиная с 5—6 лет, спят в обрядовом доме в лесу, стараются как можно меньше общаться с женщинами (не входят в семейные хижины, даже к матери). Вырезается для них большая деревянная фигура, изображающая духа. На ее руках мальчики «умирают». После этого они надевают высокие кониче-

ские шляпы, отращивают волосы. Подчас волосы почти достигают земли. Есть пищевые запреты. Потом волосы коротко стригут и шляпу больше не носят (160, 215).

В формирующемся ранговом обществе у некоторых народов важную роль начинает играть родовая принадлежность по линии матери (материнский род). При этом существенно меняется, особенно у людей низшего ранга, характер связей внутри семьи. При отцовском роде чужим (по родовой принадлежности) человеком в семье является мать. Говоря о племени менди, Д. Райен вообще не включает мать в состав семьи. Семья в племени менди, по его мнению, состоит из отца и детей. В условиях формирующегося рангового общества при материнском роде чужаком (по родовой принадлежности) в семьях людей низшего ранга становится отец. Семья у них состоит из матери и ее детей, членов того же рода, что и она. Роль защитника и покровителя матери и ее детей берет на себя брат матери — он член того же рода, что его сестра и ее дети. В племени кума термин родства «абар» (говорит мужчина) означает «брат матери» и «сын сестры» (614, 26). В качестве брата матери обычно выступает мужчина высшего ранга.

Здесь необходимо подчеркнуть три важных черты, характерные для материнско-родовых порядков. Во-первых, материнский род — это отнюдь не признак низкого уровня развития. В Северо-Восточной Индии, например, дело обстоит как раз наоборот. Народы, имеющие материнский род (например, гаро), как справедливо отмечает С. А. Маретина, находятся на более высоком уровне развития, чем народы, имеющие отцовский род (например, ао-пага) (57, 150). Точно такая же картина на о-вах Меланезии. Во-вторых, в ранговом обществе нормы и обычаи для людей разных рангов неодинаковы. Наследование социального положения и материальных благ у людей высокого ранга идет не по материнской (как у людей низкого ранга), а по отцовской линии. В племени сиуаи, например, человек высокого ранга передает землю и другое имущество своим сыновьям (557, 230). Там, где земля переходит по материнской линии, сын живет с родителями (людьми низкого ранга) до наступления зрелости, затем переходит к брату матери, получает от него участок земли, вступает в брак и приводит к себе жену. Такой брак исследователи называют не патрилокальным и не вирилокальным, а авункулокальным. Собственно, и сам род следовало бы называть не материнским, а авункулатным (центральная фигура в нем не мать, а брат матери). В-третьих, термин «брат матери» часто выражает зависимость от человека более высокого ранга (типичный пример экзогенного родства). Брат матери, говорят люди племени форе, это «человек, которому я дарю и который мне дарит» (328, 33). Что касается считающегося предпочтительным, а кое-где обязательным брака на дочери брата матери, то этот брак в реальной жизни выглядит следующим образом: человек берет себе жену, и отец его жены стано-

вится для него братом матери. Выдается, ко всему прочему, своего рода заверение в том, что экзогамия не нарушена — сын женщины и дочь ее брата при любой филиации принадлежат к разным родам.

Между отцом подростка, проходящего обряды инициации, и братом матери подростка нередко возникают при материнском роде (в тех случаях, где эти обряды еще сохраняются) конфликты. На о. Малекула, например, там, где род материнский и выделены знатные семьи, отец инициата отходит на второй план. Основные функции, связанные с обрядом, выполняет брат матери. Только он может входить в хижину, где проводятся обряды, отцу запрещено даже близко подходить к этой хижине. Процедуры примерно те же, включая обрезание. Наконец инициат, ставший «новым человеком», возвращается в деревню и видит, как на площадке для танцев стоит на одном конце его отец, на другом — брат его матери. Они идут навстречу друг другу, и в центре площадки происходит ритуальное сражение, битва за «нового» человека. Отец и брат матери бьют друг друга черенками от пальмовых листьев (249, 243—268).

По словам Д. Уайтинга (он пишет об этом в 1941 г.), даже дети не верят, что звуки флейт — это голоса духов. Дети, действительно, могут не верить, особенно дети XX в. В прошлом, до контакта с европейцами, они верили. Случайно оказавшись в лесу близ священной хижины, где проводились обряды, и слышав звуки флейт, они в ужасе бежали прочь. Может быть, дети и тогда не до конца верили, потому что еще не знали, не видели и не слышали того, что в священной хижине происходит. Когда придет их черед, они, оказавшись там, внутри, поверят, что их проглотило чудовище; что они «умерли» (находятся в его утробе); что они теперь существуют в мире духов и что им предстоит второй раз появиться на свет (736, 81—82). Их убедят в этом проводимые взрослыми мужчинами, их отцами, обряды. Они увидят духов (людей в масках), услышат голоса духов (звуки флейт), ощутят нестерпимые боли от наносимых на их тела ран, надрезов и т. д. Взрослые, умудренные жизнью мужчины объяснят им, что единственный для них путь в родовое ядро общины проходит через утробу чудовища; что это не чудовище, а предок рода; что им надо сначала «умереть» (быть проглоченными), приобщиться к миру духов, а потом, после всех процедур, они вновь появятся на свет («второе рождение»); на этот раз рожать их будут не женщины, а сам предок рода. Теперь они будут связаны с ним родством по рождению, а заодно и друг с другом — они братья, так им на роду теперь написано. Они уже не те, что были раньше, в семье, а совсем другие, «новые люди». Когда дети возвращаются из лесу в деревню, матери делают вид (таков один из элементов обряда), что не узнают своих сыновей.



Папуас, играющий на флейте (рис. Н. Н. Миклухо-Макляя)

Р. Солсбери сообщает о том, как в племени сиане мальчику в возрасте 3—6 лет срезают волосы — в них гнездится материнский дух. Согласно концепции людей этого племени, зародыш возникает из материнского духа (в форме крови) и отцовского духа (в форме спермы). Материнский дух сделал свое дело, ребенок благодаря ему появился на свет, вырос, но обеспечить его дальнейший рост материнский дух уже не в состоянии, его надо изгнать из тела и заменить отцовским духом. «Пища ваших матерей, — говорят мужчины неофитам, — позволила вам расти до тех пор, пока ваша кожа не стала туго натянутой, а теперь только мужская пища и „корова“ (духи предков) дадут вам возможность расти дальше» (624, 60—61). Неофитов сажают вокруг костра, как можно ближе к огню, пот льет с них градом, вместе с потом из них выходит материнский дух. Слышен непрерывный звук флейт, на них играют как минимум двое мужчин — один дует, производит звук, другой в это время вдыхает воздух, потом они меняются ролями. Мужчины говорят женщинам (экзотерическая сторона обряда), что звуки флейт — это голоса страшных птиц. Женщинам не полагается видеть флейты. Если они нарушат этот запрет, птицы их убьют (там же, 29).

В племени гурурумба (долина реки Асаро) мужчины выбирают группу подростков, которых следует подвергнуть обряду инициации, вводят их в мужской дом и предупреждают — отны-

не они должны держаться в стороне от своих матерей и сестер, отдельно от них есть и спать. Неофитов усаживают вокруг костра, как можно ближе к огню. Пот льет с них градом. Вместе с потом, говорят мужчины неофитам, из их тел выходит грязь, вошедшая туда в процессе общения их с женщинами. Они никогда не станут сильными, внушают им, если и дальше будут общаться с женщинами. Потом руководители обряда заверяют неофитов, что знают секрет, как сделать их тела чистыми и сильными, показывают священные флейты («птицы»), учат играть на них. Игра на флейтах стимулирует рост, убеждают они неофитов, делает их физически более сильными. Затем из тел неофитов удаляют женскую кровь — она скопилась там, когда каждый из них был в утробе своей матери. Делается это так — вводят в нос пучки острокопытных трав и вызывают сильное кровотечение. Следующая процедура — удаление из тел неофитов остатков пищи, перешедшей туда от женщин в процессе кормления: вводят в горло стебель сахарного тростника и вызывают рвоту. Мужчины говорят неофитам, что и в дальнейшем в течение всей жизни они должны сами проделывать эти очистительные процедуры, а также не брать пищу из рук женщин; не есть пищу, выращенную ими; избегать любых контактов с женщинами. Они не должны есть мясо ящериц, змей, лягушек, саламандр — эти животные тесно связаны с женщинами. Много месяцев после этого неофиты каждое утро сами вызывают кровотечение из носа, рвоту, едят бананы, сахарный тростник, различные лесные плоды — только так они могут стать сильными. С этой же целью они часами играют на флейтах. Так пишет Ньюмен. Он полагает, что кровотечение из носа символизирует менструации, а введение в горло стебля сахарного тростника — разрывание девственной плевы (544, 265—267). Тут он, конечно, допускает ошибку.

Люди, живущие в долине реки Ваги, полагали, что человек наследует кровь отца и кровь матери. Материнская кровь вредна для него, ее надо изгнать из тела. С этой целью продырявливают носовую перегородку. Чем больше выйдет женской крови, тем человек сильнее. Мало выйдет крови — человек умрет. Кровь должна течь в воду, иначе враг может, используя ее, насладиться порчу. Неофитам дают особую еду, по мнению А. Шефера, с лечебной целью. Они сидят вокруг костра, как можно ближе к огню, потеют. Им протирают рот и горло листьями. Учат нормам общественной жизни (631, 421—422).

Об обрядах инициации можно привести немало подобных отрывочных, фрагментарных сообщений, в том числе и таких, которым не следует чрезмерно доверять. Люди племени каока (о. Гвадалканал), согласно сообщению Я. Хогбина, иницируют только девочек, каждую отдельно, в возрасте около 15 лет. Отец и братья жены отца строят хижину в лесу, нанимают «оператора»

(он не должен быть членом того же рода, что и девочка, иначе она может ослепнуть). У «оператора» есть целая команда помощников (10—12 человек). За «операцию» он получает от отца девочки 10 связок раковинных дисков и 20 собачьих клыков. «Оператор» вырезает орудием из кости на лице девочки различные узоры. Закончив одну половину лица, он просит передать, что устал. Брат матери девочки посылает ему еще столько же. «Оператор» покрывает узорами вторую половину лица, продырывает носовую перегородку. «Операция» длится около 6 ч. Женщины деревни, где живет девочка, дарят «оператору» столько, сколько отец и дядя по матери, вместе взятые (385, 24). Сведения, сообщаемые Я. Хогбином, имеют, несомненно, научную ценность, но они фрагментарны, и вряд ли описанный им обряд можно считать обрядом инициации. Девочек, действительно, подвергают различным испытаниям, но эти испытания имеют иной характер: обряды проводят в узком семейном кругу над каждой девочкой отдельно (мальчиков иницируют группами); девочку готовят к супружеской и семейной жизни (609, 423—432).

Приведем еще несколько примеров обрядов инициаций у отдельных племен Новой Гвинеи. В племени сентани в деревню приходили мужчины в масках, хватали подростков и уводили их в лес, в культовую хижину. Женщинам говорили, что их сыновей проглотит чудовище, «уаропо», если они не будут приносить к культовому дому таро, саго, кокосы и другую пищу в достаточном количестве. Неофитов в хижине, в изоляции от женщин, учили играть на флейте (голос «уаропо»). Матерям показывали окровавленные флейты и говорили: это кровь тех неофитов, которые задавали слишком много вопросов, за что им отрезали языки (748). В племени комба (п-ов Гуон) инициаты в священной хижине сидели у костра как можно ближе к огню («высыхали»). Потом проводился обряд обрезания, кровь текла в реку. Целых три дня они сидели неподвижно, причем ноги были расположены как у мертвых при погребении. «Нет сомнения, — пишет К. Шмитц, — что тем самым создается впечатление, что инициаты находятся в мире мертвых». Раны заживали через пять-шесть месяцев, после чего подростки возвращались из царства мертвых в мир живых. Это были «новые» люди (642, 208—210). А. Дикон, проанализировав обряды инициации у племени букауа и ябим, пришел к выводу, что главное в них — это «в высшей степени драматическое представление смерти и воскресения неофитов» (248, 332).

Люди племени хули проводят обряды инициации следующим образом. Каждый подросток мужского пола выращивает цветок ирис («бой-ирис»). В мифах этот цветок связан с женской кровью — он растет там, где женщина много поколений тому назад уронила каплю менструальной крови. Часть этой крови хранится в бамбуковом сосуде, она, вместе с цветами ирис, защищает мужчин от вредных влияний со стороны менструирующих женщин.



Неофиты живут в особой хижине, каждый месяц моют глаза под водопадом, чтобы удалить с них следы женских образов. Не берут пищи от женщин, всячески избегают их — иначе цветы завянут (326, 43).

Ф. Уильямс присутствовал на одном из обрядов инициации в племени кераки. Сидели мужчины. Спина к ним, между их ног, сидели неофиты. Каждый из них по команде поворачивал голову назад и широко открывал рот. Мужчина выдавливал ему из листа в рот и горло известь. Боль страшная. Неофит вскакивал как ошпаренный, убегал. Возвращался он в слезах, его губы, рот и горло — в волдырях. Папуасы объяснили Ф. Уильямсу — это делается для того, чтобы неофиты не забеременели, чтобы у них не раздулся живот. Беременность — результат того, что дух предка входит в женщину с пищей — без этого ребенок не появится на свет. По ошибке дух предка мог войти в мужчину. Но через такое горло пища пройдет, а он не пройдет; беременность мужчин исключена (739). Р. Балмер, со слов миссионера, пишет об обрядах инициации у папуасского племени кайяка. Естественно, он может сообщить лишь немного: неофиты сидят в культовом доме вокруг костра; моют в ручье глаза, трут их до крови с целью стереть с сетчатки образы виденных ими женщин (191).

На характер обрядов инициации заметное влияние оказали контакты с европейцами, приобщение местных жителей к европейской культуре. В племени куман, например, руководители обряда инициации (члены рода Вандеке) свели обряды к следующим процедурам: 1) собрали инициатов ночью в мужском доме, усадили их вокруг костра; 2) показали им секретные (женщины и дети не должны их видеть) священные флейты и объяснили, что звуки, издаваемые этими флейтами, — это голоса духов, хранителей рода; 3) поучали инициатов тому, как они должны вести себя, ведь теперь они — взрослые люди; 4) затем один из «больших людей» в заключение сказал: «Это — обычаи и нормы нашего рода, унаследованные от наших предков и всегда передаваемые подросткам при этом случае. Сегодня, однако, у нас появилась школа. Если вы будете регулярно ходить в школу, вас там научат тому же самому и многому другому, что поможет вам стать полезными членами нашего рода». На обряд был приглашен миссионер Д. Нильс, и его присутствие также могло оказать свое влияние. Теперь обряд, отмечает он, проводится в сравнительно узком кругу, нет обычая (как это было в недавнем прошлом) вызывать кровотечение из носа, тереть горло раздражающим его растением (550).

Г. Решке изучил материалы по обрядам инициации, собранные среди племен али, банаро, букауа, грагед, кай, кересау, куни, маринд, монумбо, нор, суиен, таму, улау, ябим, и составил сводный вариант обряда. Сначала все неофиты «умирают»: их проглатывает чудовище; при обрезании из тела каждого из них уходит жизненный дух. Неофиты «мертвы». Культовый дом, где они закрыты в изоляции от женщин и детей, — это желудок чу-

ловища. В нем неофиты, превратившись в зародыши, постепенно растут под звуки флейт и гуделок, взрослые в масках учат их «науке жизни». Затем подростки покидают культовый дом — это их «второе рождение» (600).

М. Аллен изучил материалы по обрядам инициации, собранные и опубликованные разными исследователями, у девятнадцати папуасских и меланезийских племен — абелям, арапеш, бусима, вогео, гахуку-гама, кайяка, камано, квом, кераки, кума, маилу, нгаинг, нгаравапум, пурари, сиане, форе, хули, чамбули, нтмул. Он отметил, что у двух из перечисленных выше племен (маилу и нгаинг) обряды инициации сведены к минимуму. У некоторых других племен — коита, мафулу, мекео, роро — они вообще не зафиксированы. По данным М. Аллена, обряды инициации отсутствуют в Меланезии на о-вах Гвадалканал, Добу, Тробрианских и сведены к минимуму на о-вах Н. Британия, Н. Ирландия, Бугеншиль и на ряде других, более мелких. Обобщая эти данные, М. Аллен пришел к выводу, что обряды инициации в наиболее полном виде сохранились там, где, во-первых, имеется отцовский род; в каждой общине есть родовое ядро, состоящее из мужчин; и где, во-вторых, существует антитеза «мужчины — женщины», мир мужчин резко противопоставлен миру женщин (120). За этой антитезой, как мы уже отмечали, стоит антитеза «община — семья». Родовое ядро общины, состоящее из мужчин, противопоставляет себя семье. Поэтому к двум признакам, указанным М. Алленом, можно добавить третий — обряды инициации в наиболее полном и ярком виде характерны для тех племен, где сильны общинные связи и слабы связи семейные. Цель обрядов инициации состоит в том, чтобы ослабить связи подростков с их семьями и включить в группу полноправных членов родового ядра общины. Обряды инициации инсценируют «смерть» неофитов и «второе рождение». Неофиты «умирают» как члены семей, где они родились и выросли, и «рождаются» вновь как члены общины, ее основы — родового ядра.

У тех племен, где семья, напротив, уже обрела силу и в противостоянии своем по отношению к общине нередко с успехом отстаивает свои права, там обряды инициации сведены к минимуму. Так обстоит дело, например, у племени орокаива, где в деревнях уже нет мужских домов и муж часто (когда интересы общины и семьи не совпадают) выступает на стороне жены, то есть защищает интересы семьи. В этом племени обряды инициации знаменуют собой просто переход из одной возрастной группы в другую (738, 106).

Обряды инициации приобщают подростков к роду. Теперь они — дети родового предка, в этом суть «второго рождения». Они связаны друг с другом клановым родством; и не только друг с другом, но и со всеми членами рода, и точнее всего — с членами родового ядра общины, состоящего из мужчин. Каждое празд-

нество в ходе обрядов инициации — это тоже один из обрядов этого цикла, притом очень важный. Женщины и дети от этих празднеств с их обильными угощениями, как и от других обрядов, отстранены. Пища на празднествах — это не просто средство утолить голод или получить удовольствие. Едят то, что можно есть только на этих обрядовых празднествах (мясо свиней, собак, крокодилов, больших змей). Это — такая пища, которая создает клановое родство, пишет Н. Маклеан, связывает с родом. Теперь подростки — полноправные члены рода: они — «имбеле» (на языке племени мафулу), «аваи» (на языке племени пурари), «ве рако» (на языке племени сиане) и т. д. «Общность еды, — пишет В. Я. Пропп, — создает общность рода» (84, 296).

Стать членом рода, как это было показано выше, можно с помощью агнации и с помощью адопции. Встает вопрос: сами члены рода верят в свое происхождение от общего предка (на чем они с таким упорством настаивают) или нет? Ведь они не придают агнации серьезного значения. Они не могут и даже не пытаются проследить генеалогически свою связь с предком. Адопция же не только не подтверждает их претензии на общее происхождение от родового предка, но, напротив, доказывает обратное — в состав рода принимают людей, явно никак не связанных с предком. Ссылка на предков, как полагает Г. Кулвик, это не столько ответ, сколько уход от ответа (245, 383). На деле это не так. Р. Солсбери, изучив род в племени сиане, утверждает весьма решительно: «Индивид связан прямым, непосредственным родством с первоначальными клановыми предками, он причастен к их физической сути... большую часть которой он приобретает с помощью обрядов, в процессе взросления» (625, 170). Таким образом, родство с предком нет необходимости проследивать генеалогически. Связь с предком прямая, без посредников. Это родство не по кормлению — оно формируется не в младенчестве и не в детстве, а после, в процессе взросления. Далее, это родство и не по пище — оно формируется не само по себе, а в результате жизни в одной общине, на основе совместного труда, взаимной помощи и т. д. Это особое родство, клановое. Оно формируется с помощью обрядов. Чтобы стать членом рода, подросток мужского пола в ходе обрядов инициации должен сначала «умереть», стать зародышем, пройти в утробе родового предка заново процесс взросления и потом вновь появиться на свет («второе рождение»), на этот раз взрослым мужчиной, членом рода.

В обрядах инициации очень ярко проступает одна характерная черта — отрыв инициатов от их матерей, сестер и вообще от женщин. Подросток, до этого тесно связанный с миром женщин, «умирает». Из его тела удаляется все, что он воспринял от матери в утробный период; получил от нее, от своих сестер и других женщин в годы детства. Того, кто был раньше, теперь нет в живых, он «умер». Но ведь обряды инициации передают симво-

лически не только «смерть» неофитов, но и их «второе рождение». Причем, как это ни покажется нам странным, их рождает никто иной, как сам предок рода. Обряд переносит неофитов в то далекое прошлое, когда жил этот предок. «Умерев» после первого рождения, они порывают связи с матерями и с женским миром, но сохраняют связь с жизнью — они превращаются в эмбрионов. Родовой предок проглотил их, неофиты теперь в его утробе. Там они постепенно взрослеют, после чего предок рода рождает их. Это и есть «второе рождение». Так представляют себе члены рода свое происхождение от родового предка. «Я понимаю, — пишет Р. Солсбери, — что родство с предком — это родство по происхождению (descent), и если наши представления о происхождении (то есть генеалогически прослеживаемая связь с предком. — Н. Б.) не согласуются с фактами из жизни племени сиане, то эти представления следует изменить» (там же). Действительно, у людей племени сиане и многих других папуасских и меланезийских племен совсем другие представления о характере связи с родовым предком — он рождает их. Они — его сыновья. Предок рода — их отец.

Вторая характерная черта обрядов инициации — «второе рождение» — особенно ярко проступает в обрядах племени ньяура. Ньяура — это часть племени ятмул. Люди живут в районе среднего течения реки Сепик, в восьми деревнях. Местность заболочена, небольшие островки суши покрыты кустарниками и травой. Люди называют реку Сепик — «Ависак», что на их языке означает «большое море». Дело в том, что в течение полугодия (с октября до апреля) здесь льют дожди. Река Сепик и ее притоки выходят из берегов. Небольшие островки, покрытые кустарниками и травой, тоже исчезают под водой. Кругом вода, «большое море». Общение между деревнями и даже внутри деревень между хижинами возможно только по воде, на лодках-однодеревках. Хижины стоят на высоких сваях. В жилое помещение ведет лестница высотой в 2—3 м. Работать на огородах в этот сезон, конечно, невозможно. Только кокосовые и саговые пальмы возвышаются над водой. Главными занятиями становятся охота и рыбная ловля. Животный мир — крокодилы, казуары, кускасы, много разных видов птиц и рыб (716).

Обряды инициации приурочены именно к сезону дождей. В 1972—1973 гг. они были проведены в деревне Кандингеи, в мужском доме Аулимбит. Здесь, на берегу реки Сепик, построена высокая длинная площадка, окруженная дамбами и отгороженная от деревни рощей кокосовых пальм. На ней стоят три мужских дома, в каждом из них посредине — место для костра, а у стен — скамейки на подставках высотой в 1—1,5 м, где хранятся священные культовые предметы, которые женщинам и детям не полагаются видеть. Тут взрослые мужчины едят, спят, обсуждают разные общинные дела, принимают гостей, проводят обряды. Члены рода Слат считают своим предком Крокодила и ведут от него свое

происхождение. Проследить генеалогически свою связь с ним они, конечно, не могут. Так обстоит дело не только в племени ньяура, но и в других папуасских племенах. «Ни в одной из деревень, — пишет С. Бельшоу о людях района Масим, — предположительное агнатное или когнатное родство (с родовым предком. — Н. Б.) не прослеживается» (146, 14). Члены рода, тем не менее, ведут свое происхождение от своего предка. Этнографы приходят к заключению, что патрилинейная идеология реальной жизни папуасов не соответствует. Почему они приходят к такому заключению? М. Леперванш так отвечает на этот вопрос: «Потому что этнограф понимает происхождение (descent) не так, как понимают папуасы» (459, 168).

В общине, обитающей в деревне Кандингеи, мужское население деревни делится на четыре слоя: 1) «старые крокодилы» — влиятельные люди, руководящие жизнью общины; 2) «ньюмбунги» — люди среднего поколения, также играющие в жизни общины важную роль; 3) «введенные» — молодые люди, прошедшие обряды инициации и введенные в мужской дом; 4) дети и подростки, в общество и в мужской дом еще не введенные. Немецкий этнограф Ю. Вассман был допущен на обряд инициации в деревне Кандингеи в 1972—1973 гг. Ему посчастливилось наблюдать весь обряд, от начала до конца, получить необходимые разъяснения от участников обряда, сделать фотоснимки. Этнографу назвали тайные имена предков, предупредив, однако, о том, что их не следует разглашать (716).

Обряд инициации совершается над подростками 14—16 лет и над некоторыми постарше (кто во время предыдущего обряда отсутствовал в деревне по какой-либо причине, например, жил в городе). Не прошедшего обряд легко опознать — у него нет шрамов на груди и на спине. В 1972—1973 гг. обряд начался с того, что вокруг мужского дома была возведена ограда из столбов в 3 м высотой. Каждый столб — это предок и носит его имя. Имена столбов и предков держатся в строжайшей тайне. Ю. Вассман знает их, но не публикует. Площадка для танцев расположена рядом с мужским домом, но она не огорожена. Примерно в 100 м от мужского дома стоит дерево. Оно изображает первого предка, создателя мира, Крокодила по имени Ванимела («мела» — показатель мужского рода). Дерево так и называется — «Вани-дерево». С него свисает густой шлейф из листьев — это хвост Крокодила. Внизу лежит череп Крокодила. От мужского дома к «Вани-дереву» ведет тропинка, обсаженная с двух сторон деревьями. Площадка для ритуальных танцев мыслится как дно под водой древнего моря. Помещение внутри мужского дома — это утроба Крокодила. Звуки щелевого барабана (особый ритм) — призыв, обращенный к Крокодилу. Видеть то, что происходит в ходе обряда, предупреждает Ю. Вассман, это еще не значит понимать, что в нем происходит. Обряд начинается, как уже было сказано,

тогда, когда земля покрыта водой. Так же было, согласно мифу, в том далеком прошлом, когда, кроме воды, вообще еще ничего не было. Таким образом, то, что происходит в ходе обряда, в его начальных фазах, происходит не сейчас, а в далеком прошлом. Тогда небо, возникшее из Предка-Крокодила, держалось только на плух деревьях. Затем появились растения, животные, люди — предки рода.

Обряд инициации идет как бы на двух уровнях (см. табл. 5). На поверхностном уровне — это просто спектакль. На глубинном уровне — это процесс сотворения мира, людей, культуры, в котором принимали участие и предки. Ю. Вассман дает схему этих двух уровней.

Таблица 5

Фаза обряда	Что видят наблюдатели (неосведомленные) — I уровень	Что видят «старые крокодилы» (взрослые мужчины, члены общины) — II уровень
Подготовка	Постройка ограды. Украшение площадки для танцев цветами. Возведение «Вани-дерева». Танец ньумбунги	Появление травяного острова из реки Сепик. Первое поднятие земли из древнего моря. Древний Крокодил всплывает из древнего моря
Первая фаза	Инициатов избивают и татуируют	Крокодил Ванимела проглатывает инициатов, из них выходит «материнская кровь», они «умирают»
Вторая фаза	Инициаты изолированы за оградой, они надевают повязку из луба вокруг шеи, их обеспечивают едой, одновременно учат изготавливать разные предметы; учат мифам, преданиям, легендам. Через некоторое время совершается первая прогулка за пределами ограды	Инициаты находятся в утробе Крокодила; они — эмбрионы; начинается процесс эмбрионального роста; все это происходит во время сотворения мира, на том же месте; те, кто их поучает, это предки. Эмбриональный рост заканчивается; предстоит рождение. Завершается сотворение мира; земля высыхает
Третья фаза	Снос ограды. Инициаты купаются в лагуне	Инициаты появляются на свет; сотворение мира завершено; земля приобретает свои нынешние очертания; инициаты покидают древний мир. Крокодил возвращается в место своего пребывания, в древний мир

Колонна мужчин через ритуальную площадку, через проход между двумя рядами деревьев направляется к «Вани-дереву». Крокодил может перевоплощаться — в данном случае он перевоплотился в «Вани-дерево». Колонна мужчин танцует вокруг «Вани-дерева», поет хором: «Я ищу ребенка. Где ты, мбаанди

(инициат. — *Н. Б.*)? Где ты, ребенок? Я, Ванимела, ищу ребенка». Из дальнейшего будет понятно, почему Крокодил, предок рода Слат, называет подростка 14—16 лет «ребенком». После полуночи колонна мужчин выходит из-за ограды, движется через ритуальную площадку к кокосовой пальме. Один из мужчин поднимает на свои плечи другого, тот сбивает костяным ножом кокосовый орех. Костяной нож изготовлен, как полагают, из кости одного из первых родовых предков. Кокосовый орех передается под ногами мужчин от начала колонны в ее конец. Это — особый обряд, глубокий смысл которого для Ю. Вассмана остался неясным. Не исключено, что «старые крокодилы» уже забыли этот смысл. Приходится привлекать сравнительный материал. На меланезийском о. Малекула (*Н. Гебриды*, ныне государство Вануату) муж, пожелавший иметь детей, вставал к жене спиной и, нагнувшись, передавал ей кокосовый орех, пронося его между своих ног. Жена съедала этот орех и рожала ребенка. Один из туземцев сказал этнографу А. Дикону, что его мать съела пять таких орехов и родила пять сыновей, в том числе его самого (249, 231). В племени ньяура кокосовый орех проходит под ногами Крокодила, которому предстоит рожать инициатов.

Совершив этот обряд, колонна, хлопая сильно в ладоши, направляется к хижине «старого крокодила» по имени Саун. Это руководитель обряда. Здесь уже собраны 12 подростков, это инициаты («мбаанди»). Тут же и матери инициатов — они приготовили блюдо из молока кокосового ореха, принесенного мужчинами. Это блюдо — «сперма рода». Мужчины выстраиваются в ряд и широко расставляют ноги. Инициаты проходят у них между ног через всю колонну. Там стоят двое мужчин с блюдом из «спермы рода». Каждый инициат ест немного и прикасается к магическим пальмовым листьям. «Все это, — пишет Ю. Вассман, — делается для того, чтобы придать инициатам силу и выдержку, необходимые для последующих испытаний». На деле идет подготовка ко «второму рождению» (при первом рождении человек появляется на свет благодаря тому, что из менструальной крови женщины сформировалась его плоть, а из спермы мужчины — кости). Потом колонна мужчин возвращается к ограде, где двое «старых крокодилов» выплескивают из ямы воду, изображая этим движение Крокодила в воде, постепенное поднятие его на поверхность. Хор мужчин поет: «Поднимись со дна моря на поверхность». Ванимела выходит со дна древнего моря на поверхность — появляется колонна мужчин, идущих к мужскому дому пританцовывая. Тела их покрыты краской, украшены листьями, цветами, шкурами кускуса. Первый в колонне мыслится как голова Ванимела; последний — как его хвост (он несет огромный шлейф из листьев). Звуки флейт и трещоток — это голос Ванимела. Он говорит (хор мужчин поет): «Где мой мбаанди, где мой ребенок?»

«Старые крокодилы» — их около двух десятков, они изображают предков рода — заталкивают инициатов за ограду, изби-

ная их длинными палками. Каждого подростка сопровождает «брат матери», он пытается защитить своего инициата. Происходит сражение, длящееся примерно в течение часа, но проходят, как полагают, века. За это время уровень воды в древнем море понижается, появляются участки сухой земли, возникают растения, животные, первые люди. Они строят мужской дом, жилые хижины. Возникает деревня. Все время слышен бой барабанов, звуки трещоток и флейт. «Старые крокодилы» поют и танцуют то у «Вани-дерева», то у ограды. Рядом с оградой — яма, заблаговременно доверху наполненная водой. Двое «старых крокодилов» все еще выплескивают из нее воду — со дна древнего моря долго поднимается на поверхность Ванимела. Всю ночь слышен барабанный бой с особым ритмом, означающим «Приходи, Ванимела».

Утром инициатам наносят надрезы на грудь и спину. Каждый из них лежит на опрокинутой лодке-однодеревке, брат матери держит его за голову. Руководитель обряда захватывает кусок кожи на груди между двумя пальцами и с помощью бритвенного лезвия делает надрезы один за другим (в еще недавнем прошлом надрезы делались острым краем раковины). Потом на лодку ложится брат матери, на него — инициат, и руководитель обряда делает надрезы на спине инициата. Надрезы — это знаки от зубов Крокодила. Кровь, выходящая из ран, считается материнской кровью (из нее создана его плоть). Все, что от матери, от женщин, из инициата надо удалить. Саун прямо в ухо инициата произносит священный текст. Пятеро мужчин, встав вокруг лодки, берутся за руки (преграждая проход злым духам). Крокодил проглотил инициата. Инициат «мертв». Он в утробе Крокодила. Он «мертв» как подросток 14—16 лет, но он жив как «зародыш», «ребенок».

Перед оградой собрались женщины, матери и сестры инициатов. Они ждут, танцуют, в их руках сети, сумки. Из-за ограды выходят «старые крокодилы», показывают свои окровавленные руки, кричат: «Мы не виноваты, это все Крокодил!» Он проглотил инициатов. При этом поднимают и опускают шлейф — хвост Крокодила. За оградой разожжен костер, подростки сушат раны. Танцы. Песни. Сами инициаты лежат неподвижно с закрытыми глазами. Они «мертвы». Каждый брат матери несет своего инициата на спине к «Вани-дереву», все вместе хором поют: «Крокодил Ванимела, мы здесь собрались, здесь еще сыро, почва заболочена, вязнут ноги, но уже растет трава, скоро вырастут бананы». Затем все входят обратно за ограду. Женщины расходятся. По утрам они приходят сюда каждый день и приносят мальчикам пищу. «Старые крокодилы» кормят инициатов три раза в день.

Подростки лежат за оградой на лодках. «Старые крокодилы» поют, танцуют. В песнях рассказывается о происшедшем: «Мы делали надрезы на коже с помощью острых краев раковины, потом разожгли костер, чтобы высохла кровь, текущая из ран».



Мужчины вносят лодки-однодеревки в мужской дом, потом впервые вводят в него инициатов, которые ложатся на лодки. Начнутся два процесса: один — в мужском доме, другой — вне его. В мужском доме (то есть в утробе Крокодила) подростки, превратившись в зародышей, переживают процесс, который мыслится как процесс эмбрионального роста. За пределами мужского дома, внутри ограды, идет другой процесс — убывает вода, это значит — высыхает древнее море, скоро появится трава, возникнет окружающий мир.

Тела инициатов покрыты белой краской. На шее каждого из них — повязка из луба (это — пуповина). В недавнем прошлом пуповина была в несколько метров длиной, одна на всех («шнур Ньяура»); подростки носили ее на шее в течение трех месяцев.

Процесс эмбрионального роста инициатов длится, таким образом, около трех месяцев. «Старые крокодилы» учат их играть на флейтах, вырезать маски и раскрашивать их, бить в барабан, плести корзины, изготавливать сумки, сети, — в общем, всему, что должен знать и уметь взрослый мужчина. «Старые крокодилы» передают им также элементы ритуальной культуры — мифы, предания, легенды. Инициаты сидят вокруг на земле, внимают поучениям умельцев и знатоков, усваивают элементы тайной, священной культуры. Им называют имена предков. Женщин надо избегать, говорят им, они приносят много бед мужчинам. Трижды в день — танцы примерно по 10 мин, причем танцуют вместе и «старые крокодилы», и инициаты. Время от времени инициатов бьют палками. За оградой появились участки сухой земли, поэтому им разрешено в темноте выходить в окружающий мир на танцплощадку, в лагуну, и даже иногда переночевать в семейной хижине за специальной перегородкой. Все время звучит музыка — барабанный бой, звуки флейт, трещоток. Хор поет о том, как солнце сушит древнее море, как появляется суша. Инициаты часто ходят в лес, к лагуне. Однажды, когда они сидели на земле за оградой, два «лесных духа» с копьями, пробежав через деревню, напали на них. Битва с «лесными духами» длилась около часа. «Лесные духи» терпят поражение, уходят, снимают маски. Закончилась вторая фаза обряда. Завершился процесс эмбрионального роста инициатов. Высохло древнее море. Под барабанный бой и звуки флейт предок рода Крокодил рождает их. Они выбегают из мужского дома, срывают с шеи повязку из луба (пуповину). Каждый из них бежит в свою семейную хижину и разрушает там свое место для сна. Больше он сюда не вернется. Потом все возвращаются в мужской дом. Хор мужчин поет о том, как мать инициата расстается со своим сыном, как она вспоминает о том, как заботилась о нем, как готовила для него пищу. Он вырос и теперь от матери не зависит. Скоро он женится, и пищу для него будет готовить его жена.

Так проходил обряд инициации среди членов рода Смат в деревне Кандингеи в 1972—1973 гг. Это вовсе не означает, однако, что так он проходит во всех восьми деревнях этого племени. В той же деревне Кандингеи есть еще два мужских дома, принадлежащие другим двум родам (роду Нгама и роду Як), и там обряды инициации проходят иначе. Предок рода Нгама — Морской Орел, предок рода Як — другая птица. В отличие от Крокодила, они не проглатывают инициатов — «убивают» их копьями. Но обряды этих двух родов не изучены. В обряде рода Смат, который наблюдал Ю. Вассман, нет обрезания, символизирующего перерезание пуповины. Инициат надевает на шею повязку из луба — это его пуповина. Потом он срывает повязку с шеи — это перерезание пуповины. В обрядах других племен производится обрезание (716).

В разных племенах обряды инициации совершаются по-разному; даже в одной и той же деревне, как было сказано выше, они неодинаковы. Но есть в них основные черты, общие им всем и каждому из них. Прежде всего, видно вооруженным глазом, что старшее мужское поколение («старые крокодилы») передает священное наследие предков подросткам, идущим им на смену. Барабаны, флейты, трещотки, музыка, танцы, маски — все это перед подростками впервые (женщинам и детям запрещено их видеть). Мифы, предания, легенды они слышат впервые и должны хорошо запомнить. Об истории мироздания посвящаемые узнают впервые. Они познают древнейшую историю не по книгам (которых нет), не на уроках в школе (которой нет). Они сами переносятся в начало начал, и все, что тогда происходило, происходит во время обряда на их глазах: высыхает древнее море, появляется суша, возникают растения, животные, первые люди — предки рода. Это не та история, которую можно не знать. Она их роднит друг с другом, закрепляет права общины на принадлежащие ей земли. Столь же хорошо видно резкое деление членов общины по половозрастному признаку: женщины и дети — один мир, взрослые мужчины — мир совершенно другой. Подростки мужского пола переходят из одного мира (они «умирают») в другой («рождаются вновь»). Порывается связь с семьей, даже с матерью, с женщинами вообще и укрепляется связь с общиной, с ее мужским родовым ядром. Отныне интересы общины для мужчин — на первом плане, интересы семьи — на втором. Это относится и к той семье, где инициат будет не сыном, а мужем и отцом.

У читателя могут возникнуть вопросы: верит ли подросток в то, что он «умирает» и «рождается вновь»? Принимает ли он звуки флейт за голос Крокодила? Видит ли он в «старых крокодилах» своих самых отдаленных предков? Чтобы ответить на эти вопросы, читателю необходимо (насколько это возможно) перевоплотиться в подростка-папуаса. Тогда перед ним встанет совершенно другой, притом жизненно важный для него вопрос: может

ли он быть полноправным членом общины, членом ее родового ядра и жить в то же время вне общины — не выполнять ее норм и обычаев, не придерживаться ее воззрений? Дело не в том, хочет он или не хочет выполнять общинные нормы и обычаи, придерживаться или нет общинных воззрений — он должен, он обязан все это делать. Он — член общины, и в мужском доме никого не интересует, что происходит у него в душе и даже в его семейной жизни. Он должен отстаивать интересы общины, а интересы своей семьи (тем самым и свои как главы семьи) отодвинуть на второй план. В противном случае он никогда не добьется уважения в среде своих сородичей, не поднимется в их глазах до уровня «большого человека» (в племени бонгу — «тамо боро»). В общине все мужчины равны лишь в том отношении, что каждый из них может подняться до высокого уровня, но все зависит от его личных качеств как члена общины; не каждый может, не у всех эти личные качества одинаковы. В племени бонгу кроме «больших людей» были и «малые люди» («тамо кенен»), и их было большинство.

---

---

## ПЕРВЫЕ ЭКСПАТРИАНТЫ

Первые контакты папуасов и меланезийцев с европейцами, представителями значительно более высокой, чем они, стадии развития, начались в эпоху великих географических открытий. Долгое время дело ограничивалось краткими встречами островитян с командами заморских кораблей. В этот период появились названия Тихий океан (так назвал Магеллан), Новая Гвинея (по причине сходства природы и местных жителей с африканской Гвинеей и ее жителями), «папуасы» (как уже отмечалось, от малайского слова «папуа» — курчавый), позднее — Новая Британия, Новая Ирландия и т. д. В XVIII—XIX вв. на Новой Гвинее и близлежащих островах стали появляться европейские поселенцы, прибывавшие сюда на длительное время, — миссионеры, тредеры, плантаторы. Особенно ярко на общем фоне выделяются такие фигуры, как миссионер Джемс Чалмерс, плантатор Эмма Форсайт. Первым этнографом на Новой Гвинее был Н. Н. Миклухо-Маклай.

Разные люди приезжали на Новую Гвинею и по-разному вели себя. Были среди них и авантюристы типа француза де Рэя. Маркиз де Рэй решил создать империю «Новая Франция» на Новой Гвинее и Соломоновых о-вах. Во французских газетах с 1877 г. и в своем журнале он излагает грандиозные замыслы и призывает приехать в свою «империю», обещая бесплатную землю и дешевый наемный труд. В 1880 г. он объявляет себя «королем Шарлем Первым Новой Франции». В 1880 и 1881 гг. в Порт-Бретон (Н. Ирландия) прибыло 570 чел. (французов, немцев, итальянцев). Многие из них здесь умерли от болезней, другие бежали отсюда в Австралию. Сам «король Шарль Первый Океанийский» по приговору французского суда угодил в 1882 г. на 6 лет в тюрьму (545; 227, 1000).

Д. Лангмор, изучив жизнь и деятельность 327 миссионеров, работавших на Новой Гвинее, поделила их на две группы: 1) гуманисты, стремящиеся помочь папуановогвинейцам, и 2) фанатики, мистики, разрушители традиционных культур, пособники

колонизаторов (428). К числу гуманистов принадлежал, несомненно, Д. Чалмерс, которому Д. Лангмор посвятила отдельную книгу (427). Д. Чалмерс выступал против «покупок» «белыми» земель у папуановогвинейцев, против вербовки их для работы на европейских плантациях. Он, как и Н. Н. Миклухо-Маклай, хотел оградить папуановогвинейцев от нашествия «белых». Миссионер полагал, что папуановогвинейцы должны сами управлять своими делами, своей страной. Его лозунг: «Новая Гвинея — для новогвинейцев». Однажды Д. Чалмерс предотвратил войну между деревнями, при этом дело обошлось без жертв, были только раненые. Люди деревни Делена говорили ему: «Тамате, если бы тебя не было здесь, многие из нас были бы убиты, а остальные ушли бы в Наара, чтобы никогда не вернуться». Приведа эти слова, Д. Чалмерс с удовлетворением замечает: «Приятно быть немного полезным, даже дикарям» (212).

Д. Чалмерс прибыл на Новую Гвинею в 1877 г. Местные жители, как и следовало ожидать, смотрели на него как на нечто совершенно необычное. По их просьбе он снимал обувь, и они с удивлением рассматривали его ноги. В другом месте его просили снять рубашку и были поражены белым цветом его кожи. Немного освоившись с местными условиями, основав миссию, Д. Чалмерс в 1878 г. начал исследовать разные регионы в поисках более или менее благоприятных мест (то есть не столь опасных для здоровья) для направления туда тичеров, проповедников христианства из среды местных жителей, усвоивших основы этой веры в руководимой им миссии. В том же 1878 г. он вместе со своей женой на миссионерском пароходе «Элленгован» посетил юго-восточный берег Новой Гвинеи, побывал среди племен хули и коиари, оставил здесь несколько тичеров. Побывал также в районе Порт-Морсби, среди племен мекео и элама, а также в регионах Милн-Бай и Согери. Эти плавания Чалмерс совершал на местном судне, лакатое, присоединившись к местным жителям, предпринимавшим обменные операции. Люди отправлялись в плавание, погрузив на лакатой глиняные горшки, а обратно возвращались с грузом саго. На каждой мачте лакатоя висели связки бананов, перья казуаров — жертвы духам. На обратном пути люди сами ели эти бананы. Таким же образом, на лакатое, он посетил прибрежное племя ороколо.

Д. Чалмерс был искренне предан делу христианизации. По его мнению, местные жители под влиянием миссионеров и евангелистов изменились в лучшую сторону, переродились, стали очень хорошими людьми. «Вместо того, чтобы идти в другие деревни грабить, убивать, нести туда горе, — пишет он, — теперь они несут туда мир» (там же, 207). На тот случай, если у кого-либо возникнет мысль, что миссионеры и Евангелие тут ни при чем, что папуановогвинейцы и до прибытия миссионеров были не хуже Д. Чалмерс заявляет: «Если кто думает, что те народы всегда были

свободными и счастливыми, то он очень ошибается. Это были орды разбойников, их удовольствием была война... Новая Гвинея — это страна людоедов, охотников за головами, кровожадных убийц» (там же, 206). Надо приобщать папуановгвинейцев к более высокой материальной культуре, говорил он, ввозить как можно больше железных топоров, железных ножей и т. д. и не навязывать им европейские обычаи. Его лозунг: христианизация, но не европеизация. Пусть они носят свои пояса из коры и юбки из растительных волокон — что в этом плохого? «Почему дикарям всегда приписывают аморальность, — писал он в этой связи, — я не могу понять» (там же).

Вряд ли следует также обвинять Д. Чалмерса в том, что он называл Новую Гвинею «страной людоедов», что люди здесь будто бы носили украшения из кусков человеческого мяса и т. п. В своих странствиях к племенам, часто находившимся во враждебных друг с другом отношениях, он мог слышать от людей одного племени самые отрицательные отзывы о людях другого племени и, видимо, верил этим рассказам. Сам он, конечно, не видел украшений из человеческого мяса, потому что таких украшений никто нигде не носил. Что касается браслетов из человеческих челюстей, то это были челюсти не врагов, а близких людей, и цепились они как память о них.

Папуановгвинейцы до сих пор сохраняют благодарную память о миссионере Д. Чалмерсе. Но они не могут положительно отнестись к тому факту, что он помог Англии колонизовать юго-восточную часть Новой Гвинеи. Это он, Д. Чалмерс, по словам В. Моррелла, «сделал больше, чем кто-либо другой, чтобы дать Великобританию моральное, а не просто стратегическое право управлять Новой Гвинеей» (533, 162). Это Д. Чалмерс призывал правительство Англии: аннексируйте Новую Гвинею. Это он в ноябре 1884 г. приветствовал коммодора Эрскина, прибывшего в Порт-Морсби для объявления аннексии, провел его на веранду миссионерского дома, переводил его речь на местный язык. Д. Чалмерс был в восторге от церемонии аннексации и считал этот день большим праздником. Вероятно, он не предвидел, к каким последствиям это приведет. Папуановгвинейцы вскоре на своем горьком опыте познали это. «Будь проклята эта администрация! — говорили они. — Зачем только Тамате (так они называли Д. Чалмерса. — *Н. Б.*) принес к нам в селение слово Божие? Ведь это следом за ним пришли патрули с их начальниками и начали приказывать нам: делай то, не делай этого! Тамате и другие миссионеры (например, Б. Данкс. — *Н. Б.*) понимали людей и уважали их чувства; если бы чиновники были такие же, не было бы так плохо, как теперь. Но, может быть, когда люди умирают и меняют кожу, меняются и их мысли и чувства?» (212). Папуановгвинейцы все еще принимали европейцев за своих предков, поменявших в мире мертвых свою кожу. Но теперь они поняли,

что европейцы бывают разные. Многие из них, по их мнению, меняют не только кожу, но и свой внутренний мир, свою душу, и возвращаются в мир живых для того, чтобы убивать и поработать своих потомков.

Н. Н. Миклухо-Маклай впервые встретился с Д. Чалмерсом в 1880 г. Он только что закончил трудное путешествие по о-вам Меланезии и возвращался в Австралию, но, узнав, что скоро в поездку по юго-восточному берегу Новой Гвинеи отправится корабль «Элленгован», принадлежащий Лондонскому миссионерскому обществу, решил дожидаться его. На корабле, который скоро прибыл, он и познакомился с Д. Чалмерсом. Вместе они посетили по пути одну из миссионерских школ. «Мальчики хорошо знали азбуку, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — и порядочно писали» (64, т. 2, 540). При посещении деревень Н. Н. Миклухо-Маклая сопровождал тичер. Местные жители уже не один раз видели европейцев. Он посетил обедню (на веранде одной из хижин, так как церковь еще не была построена). Тичер произнес длинную проповедь, которая всем надоела: «они стали зевать, перемигиваться, хихикать» (там же, 545). В деревне Карепуна Д. Чалмерс и тичер стыдили женщин: безнравственно делать татуировку, гордиться ею и выставлять ее напоказ. Н. Миклухо-Маклай дождался, когда Д. Чалмерс отправился в другую деревню, и занялся рисованием узоров татуировки. «Я мог видеть, что татуировка здесь имеет большое значение, — пишет он, — и что миссионерам не слишком легко будет вывести этот обычай» (там же, 547). Более того, он сам решил подвергнуться операции «алоло» (так называют здесь татуировку) и, вероятно, скрыл этот факт от Д. Чалмерса. Когда позднее Н. Н. Миклухо-Маклай рисовал татуировку девушки лет шестнадцати, она без стеснения обнажила свое тело. «Она это сделала, вероятно, зная, что г. Чалмерса нет дома (Н. Н. Миклухо-Маклай две недели жил в его доме. — Н. Б.)... и что тичер не войдет в мою комнату» (там же, 557).

Вторая встреча Н. Н. Миклухо-Маклая с Д. Чалмерсом состоялась тогда, когда они участвовали в карательной экспедиции. Тичеры, прибывшие с о-вов Полинезии и расселенные Д. Чалмерсом в разных местах, подчас вели пропаганду христианской веры слишком прямолинейно, позволяли себе неуважительно относиться к местным жителям, что вызывало со стороны последних ответную реакцию, а со стороны австралийских властей, в свою очередь, карательные экспедиции. Одна из таких экспедиций состоялась в 1881 г. Корабль вышел из Сиднея с целью сжечь деревню, где было убито двенадцать человек (тичеры с их женами и детьми). Н. Н. Миклухо-Маклай, узнав об этом, убедил командира корабля взять его с собой, пообещав найти действительных виновных и тем избавить невинных жителей большой деревни (несколько сот хижин) от грозящей им беды. В Порт-Морсби к

ним присоединился Д. Чалмерс. «План мой, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — вполне удался: вместо сожжения деревни и поголовного истребления ее жителей все ограничилось несколькими убитыми в стычке» (там же, 581). Позднее, в 1883 г., Н. Н. Миклухо-Маклай и Д. Чалмерс послали от имени туземцев официальное письмо статс-секретарю колоний лорду Дерби, призывая его признать право собственности местных жителей на их земли, запретить вывоз рабочих с Новой Гвинеи, ввоз спиртных напитков. «Надеемся, — писали они, — что наша просьба не останется без последствий» (там же, т. 4, 250).

Д. Чалмерс принадлежал к числу тех миссионеров, которые желали добра местным жителям, но понимали это добро по-своему. Ему казалось, что с помощью христианских проповедей он и его тичеры смягчают нравы «дикарей-людоедов», превращают их в мирных, милосердных людей. К чести Д. Чалмерса, однако, следует отметить, что он призывал терпимо относиться к местным обычаям, настаивал на более широком ввозе предметов европейской культуры. Большинство миссионеров поступало иначе, и расплата за их поведение выпала на его долю — он был убит местными жителями в 1901 г.

Среди первых экспатриантов, поселившихся на Новой Гвинее на длительное время, особую известность приобрела Эмма Форсайт («королева Эмма»). Она родилась на Самоа в 1850 г., училась в Сиднее и Сан-Франциско, вернувшись на Самоа, вышла замуж. В 1879 г., оставив мужа, вместе с капитаном Т. Фареллом Эмма прибыла на о. Миоко (близ Н. Британии). На п-ве Газели были уже 5—6 тредеров и 4 миссионера. Ситуация была напряженной. За год до их прибытия здесь побывала карательная экспедиция, убила много туземцев, сожгла хижины, разломала лодки, разрушила огороды. Прибывшие (Эмма, ее новый муж, брат и три самоанца) построили дом и занялись тредерской деятельностью (скупали кокосовые орехи за соль, табак, железные орудия и пр., продавали копру капитанам прибывающих сюда кораблей), а также вербовкой местных жителей для работы на самоанских плантациях. Муж Эммы организовал карательную экспедицию. Британский комиссионер Ромилли счел беспощадный акт, совершенный мужем Эммы, вполне оправданным. В сиднейских газетах в те годы нередко печатались статьи, оправдывавшие практику карательных экспедиций. Вскоре к Эмме прибыла с Самоа ее сестра со своим мужем Рихардом Паркинсоном, известным в науке благодаря своей книге «Тридцать лет в Океании» (567). Р. Паркинсон, оценив хорошие качества почвы, посоветовал Эмме купить побольше земли для создания плантаций. Эмма почти за бесценок приобрела много земель на п-ве Газели. К ней прибыли с Самоа другие ее родственники. На ее плантациях растут кокосовые пальмы, кофе, какао. Появляются в хозяйстве лошади, рогатый скот, козы, свиньи. Эмма приобретает корабли,



открывает магазины. Она уже мечтает о покупке земель на соседней Н. Ирландии. Но здесь ее опережает французский авантюрист маркиз де Рэй, о котором шла речь выше. Между «королем Шарлем Океанийским» и «королевой Эммой» при посредстве миссионера Б. Данкса состоялись переговоры, закончившиеся мирным соглашением (250). «Королева Эмма» продолжает скучать на своей земле. У нее скопилось около 3000 акров, на плантациях работает около 1000 туземцев. У нее и у Паркинсона — личная охрана из 12 чел. (туземцы с о. Бука). На берегу Бланш Бай ее резиденция (Гунантамбу) и порт (Ралум).

В 1884 г. резиденцию «королевы Эммы» посещает О. Финн. Как раз в этот день, 26 сентября, Эмма отмечает свое «30-летие» (на деле — 34-летие). О. Финн успокаивает ее — он прибыл на корабле «Самоа» только и исключительно для научных исследований (а через некоторое время, 3 ноября 1884 г., он объявит о германской аннексии). Новогвинейская компания (немецкая), а затем и германская колониальная администрация сохраняют, однако, за Эммой права на приобретенные ею земли. Она приобретает новые земли, ее империя растет. У нее уже 143 тыс. акров. К ней прибывают корабли из Австралии, Африки, Индонезии, Филиппин. Она продает прибывшим земли, купленные ею за бесценок. В 1893 г. она выходит замуж за прусского капитана. В 1907 г. убит Р. Паркинсон, она продает часть своих владений, остальные завещает сыну и уезжает в Сидней. В 1913 г. вместе с мужем переезжает в Монте-Карло, и там они умирают (она — 19 июля 1913 г.; он — через день после нее).

Германия признала (после колонизации) права Эммы на ее земли и права ее наследников. После Первой мировой войны германскую колониальную администрацию сменила австралийская, но и она не тронула наследников «королевы Эммы», сохранила за ними их права на земли (607). В 1965 г. ее внуки и правнуки все еще жили на Н. Британии. Что стало с ними после 1975 г., когда ПНГ обрела независимость, пока неизвестно.

Первым этнографом, прибывшим на Новую Гвинею, был, как уже сказано выше, Н. Н. Миклухо-Маклай. Он был, однако, не только ученым, но и видным политическим деятелем — в его цели входило создание на Новой Гвинее независимого папуасского государства. Уже были определены границы этого государства, его территория (Берег Маклая), число входящих в него деревень, его название — Папуасский Союз. О политической деятельности Н. Н. Миклухо-Маклая нам известно сравнительно мало, и есть смысл остановиться на этом подробно.

---

## «ТАМО РУСС» И ПАПУАССКИЙ СОЮЗ

**П**роблема папуасской расы стояла перед Н. Н. Миклухо-Маклаем в двух аспектах. Согласно его концепции, папуасская раса — это та исходная форма, от которой, в ходе расселения по земному шару, произошли все остальные расы, как негроиды, так и европеоиды. Остатки исходной формы сохранились только в четырех местах: 1) на Новой Гвинее, 2) на Филиппинах, 3) на Малакке, 4) на о-вах Меланезии. Н. Н. Миклухо-Маклай пишет, что он «без долгих размышлений избрал Новую Гвинею первой станцией своего путешествия» (64, т. 1, 8). Он попытается найти там исходную форму с ее смуглой кожей (что-то среднее между темным цветом кожи негроидов и светлым цветом кожи европеоидов) и с ее волнистыми волосами (что-то среднее между курчавыми волосами негров и прямыми волосами европейцев). Так этнограф ее себе представлял. В том случае, если он не найдет ее на «первой станции» своего путешествия, он продолжит поиски в трех других местах — на Филиппинах, на Малакке, на о-вах Меланезии. Позднее Н. Н. Миклухо-Маклай так и сделал.

Но это только один аспект проблемы папуасской расы, связанный в основном с ее прошлым, а также с прошлым всех других человеческих рас, происшедших, по его мнению, от исходной формы. Другой аспект, не менее важный, связан с настоящим и будущим папуасов, в первую очередь жителей Новой Гвинеи. Им до сих пор не удалось выйти из каменного века, подняться на более высокий уровень развития. Это, полагает ученый, не их вина, и не следует на этом основании считать их «низшей расой». виноваты неблагоприятные природные условия, в которых они оказались, и полная их изоляция от других народов. Надо им помочь, ввести в их жизнь железные орудия, и они поднимутся на тот уровень, на котором сейчас стоят европейцы. Таков для молодого ученого второй аспект проблемы папуасской расы. Он как

раз и собирается это сделать. Он поможет им выйти из каменного века. Н. Н. Миклухо-Маклай берет с собой железные топоры, железные ножи и другие орудия труда для того, чтобы сразу же, хотя бы частично, перевести папуасов из каменного века в век железа. «Папуасы Берега Маклая в настоящее время, — пишет он после первого пребывания на этом берегу в 1871—1872 гг., — не знакомы ни с одним металлом» (там же, т. 3, ч. 1, 119). Так было до его приезда к ним. И далее: «Одним из последствий моего пребывания на этом берегу было введение в употребление железа и железных орудий» (там же, 123). И в другом месте: «Теперь, когда и у папуасов имеются железные ножи и топоры, наступают... новая эра в их искусстве» (там же, 96). И не только в искусстве, конечно.

Первый аспект проблемы папуасской расы, чисто научный, молодой ученый воспринял от своего йенского учителя профессора Эрнста Геккеля; второй аспект, практический — от Н. Г. Чернышевского, от его концепции товарищества, где все равны, нет богатых и бедных, нет эксплуатации человека человеком. За приверженность к этой концепции студент Н. Миклуха был в свое время исключен сначала из гимназии, потом из Петербургского университета и вынужден был продолжать учебу в Германии. С романом Н. Г. Чернышевского «Что делать» студент Н. Миклуха не расставался и за границей. Один из героев этого романа, Рахметов, имел свой реальный прототип. Это — П. А. Бахметев, в биографии которого имеется, отмечает А. Д. Дридзе, «несколько неожиданный момент — присутствие в ней несомненной, документально доказанной связи с Океанией» (38, 199). П. А. Бахметев решил поехать в Океанию для основания независимого общества и государства. Видимо, именно об этом он говорил с Н. Г. Чернышевским, когда они вдвоем в 1856 г. всю ночь бродили по набережной Фонтанки. Затем П. А. Бахметев продал свое имение и уехал на Маркизские о-ва. Там он и пропал. Один из товарищей Н. Г. Чернышевского по каторге вспоминал, что Н. Г. Чернышевский хотел написать повесть о молодых людях, которые основывают «на Маркизских островах свою колонию на новых началах» (там же, 202).

П. А. Бахметев — прототип не только Рахметова (в литературе), но и Н. Н. Миклухо-Маклая (в реальной жизни). Ученый, продолжая его дело, едет на Новую Гвинею с целью создать там независимое государство — Папуасский Союз.

Молодой ученый (Н. Н. Миклухо-Маклаю было тогда 23 года), только что вернувшийся из Германии и обратившийся в Русское географическое общество с просьбой послать его на Новую Гвинею для изучения папуасской расы (о Папуасском Союзе он, конечно, в своей просьбе не упоминает), вряд ли добился бы положительного ответа на свою просьбу, если бы председатель РГО Вел. кн. Константин Николаевич не увидел в нем нужного ему

человека, который подыщет в океанийском регионе удобные гавани и порты для захода русских кораблей. Будучи одновременно главой Морского ведомства России, он решил выполнить просьбу молодого ученого. Военный корвет «Витязь» в это время завершал подготовку к плаванию по Тихому океану. Командир корвета получил от главы Морского ведомства приказ — взять на борт Н. Н. Миклухо-Маклая, предоставить ему отдельную каюту, доставить его на Новую Гвинею, высадить в том месте, которое он сам для себя выберет, построить там для него удобный дом, снабдить его съестными припасами и вообще всем необходимым для длительного там пребывания. Вел. кн. Константин Николаевич прибывает на корвет «Витязь» накануне отплытия из Петербурга. Он входит в каюту Н. Н. Миклухо-Маклая, беседует с ним (вероятно, не о папуасской расе, а о более важных для главы Морского ведомства России вещах). Молодой ученый прекрасно знает, какие трудности и опасности ожидают его впереди. Он просит через год после его прибытия на Новую Гвинею послать туда русское судно и взять (если его не будет в живых) рукописи, которые он, упаковав в железные цилиндры, закопает в землю. Ему хочется сохранить результаты своих научных исследований папуасской расы для науки. Место, где цилиндры будут закопаны, он укажет офицерам «Витязя». Великий князь пообещал сделать это и свое слово сдержал.

«Витязь» после долгого плавания бросает якорь у берега Новой Гвинеи, в заливе Астролябии. Матросы строят Н. Н. Миклухо-Маклаю хижину на мысе Гарагаси (он сам выбрал для себя это место). Показано, где будут зарыты рукописи. «Витязь» уходит. С ним на берегу — двое слуг, один из которых скоро умрет, второй ничем не сможет ему помочь. По существу, он один среди папуасов, которых до этого никогда не видел, языка которых не знает, и не может им объяснить, с какою целью он поселился здесь. Сам же ученый для них — совершенно необычное существо: до этого они ни разу не видели человека с белой кожей. Его уже предупредил один из папуасов — когда «Витязь» уйдет, папуасы его убьют.

Правда, молодой ученый не безоружен — у него есть револьвер. Но он решил никогда не носить его при себе. В опасной ситуации можно, не выдержав, пустить его в ход. Он спасет свою жизнь, папуасы будут его бояться, но после этого этнограф никогда не добьется их доверия. Револьвер, пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, не принесет пользы «моему предприятию»; наоборот, он разрушит шансы на «успех предприятия» (там же, т. 1, 94, 95). Главная задача ученого — добиться доверия папуасов, убедить их в том, что он желает им добра и только добра и может принести большую пользу. Он тратит больше времени на то, чтобы им помочь, чем на то, чтобы их изучать. Только через четыре с лишним месяца Н. Н. Миклухо-Маклай узнал слова местного языка,



Саул-боро, «большой человек» деревни Бонгу  
(рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

дальнее путешествие в Россию, вошла там, вместе с пищей, в тело белокожей женщины и вернулась через девять месяцев в мир живых людей в появившемся на свет ребенке, тоже, как и его мать, с белой кожей. Так в белом человеке Маклае оказалась душа папуаса.

Идея возвращения предков в земную жизнь свойственна не только папуасам, но и многим другим народам, в том числе и русским, по крайней мере в прошлом. Внуки спрашивали своих бабушек: «Бабушка, ты умрешь и потом снова оживешь?» (45, 288). Наташа Ростова, героиня романа Льва Толстого «Война и мир», убеждена в том, что она жила на земле прежде, до своего рождения: «Ведь душа бессмертна... Стало быть, ежели я буду жить всегда, так я и прежде жила, целую вечность жила».

Любопытный разговор состоялся в апреле 1877 г. у Н. Н. Миклухо-Маклая с лидером деревни Бонгу Саулом-боро. В дневнике читаем: «Пришел Саул-боро и сел возле меня, но долго ничего не говорил. Наконец, он собрался и сказал: „Маклай, сколько у тебя детей, внуков и правнуков?“» (64, т. 2, 342). Нелегко было Саулу-боро задать этот вопрос. Он рассчитывал на задушевную (в буквальном смысле слова) беседу — он говорил о папуасской душе. Когда-то, так он думал, предок Н. Н. Миклухо-Маклая (может быть, его прадед) был папуасом, жил на Новой Гвинее, на мысе Гарагаси, и умер здесь, а душа его каким-то образом попала в Россию, вошла там в белокожую женщину, и эта женщина родила ребенка с белой кожей и папу-

означающие «утро» и «вечер» (там же, 16). Почти через восемь месяцев он узнал местные термины родства — «отец», «мать», «сын» (там же, 249). Конечно, молодой ученый мог сделать это гораздо раньше, но не в этом он видит успех своего предприятия. Главное — чтобы не он познал их, а они, папуасы, познали его, поверили в его добрые намерения, ощутили на практике большую пользу для себя от общения с ним.

Папуасы приняли Н. Н. Миклухо-Маклая за одного из своих предков, душа которого, побыв в мире мертвых и совершив

леской душой. Шли годы, столетия. Папуасская душа от прадеда (может быть, даже от прапрадеда) перешла к деду Маклаю, потом к его отцу, и, наконец, появился на свет сам Маклай с его белой кожей и папуасской душой. Она-то, его папуасская душа, и заставила его приехать на свою родину на Новую Гвинею и поселиться на мысе Гарагаси. Н. Н. Миклухо-Маклай не понял вопроса — он подумал, что Саул-боро имел в виду лично его и только его одного. Он ответил: «У меня ни жены, ни детей нет». О внуках и правнуках он не стал даже упоминать — ему всего 30 лет, какие у него могут быть внуки, тем более правнуки? В дневнике далее читаем: «Саул недоверчиво засмеялся. „Маклай не хочет говорить“, — добавил он» (там же). Тогда Саул-боро решил поставить вопрос, как говорится, ребром в надежде, что «тамо русс» поймет, что речь идет не только о нем лично. В дневнике читаем: «Ну так скажи, помнишь ли ты, когда это дерево было очень маленьким?» — спросил он, указывая на громаднейший *Calophyllum inophyllum*, росший неподалеку и которому было, наверное, несколько сотен лет. — Ты, может быть, посадил его?» (там же). Но надежды Саула-боро на то, что «тамо русс» правильно поймет его, не оправдались. «Тамо русс» и на этот раз подумал, что речь идет только о нем, лично о нем. В дневнике читаем: «Поглядев на Саула и не доверяя что-то его серьезности, я пожелал знать, почему он думает, что я так стар?» Трудно сказать, как прозвучал этот заданный Н. Н. Миклухо-Маклаем вопрос на языке бонгу. Есть основания полагать, что Саул-боро понял этот вопрос по-своему, примерно так: почему ты думаешь, что я, помняв цвет кожи, вместе с ним поменял и свою унаследованную от прадеда (или от прапрадеда) папуасскую душу? Впрочем, это только наша догадка. На этот вопрос Саул-боро ответил: «Да ты никогда не бегаешь, не хочешь плясать, когда все старики у нас пляшут (дело, таким образом, не в возрасте. — Н. Б.); жен здесь не хочешь брать; седых волос на голове много, и ты не хочешь, чтобы тебе их выдернули». Тут скрытый упрек в адрес «тамо русс»: папуасы, даже старики, свои седые волосы выдергивают. В общем, задушевной беседы не получилось, чем Саул-боро был очень огорчен. В дневнике читаем: «В этот вечер Саул ушел от меня очень недовольный тем, что Маклай ничего не хочет ему сказать» (там же, 342—343).

Представления папуасов о возвращении душ умерших из мира мертвых в земную жизнь очень затрудняли, кстати, миссионерам обращение «черных язычников» в христианство. Идея переселения душ умерших навсегда в небесное царство папуасам не очень нравилась. Они недоумевали: «Но какой от этого толк? Ведь это не вернет погибшего его близким» (116, 122).

Трудно сказать, в какой мере Н. Н. Миклухо-Маклай, хотя он и называл себя в письмах «белым папуасом», разобрался в своей двойственной, по представлениям папуасов, природе: телом

он — европеец («тамо русс», русский человек), а душой — папуас («белый папуас»). По его мнению, он был для папуасов человеком, пришедшим к ним с луны. Действительно, о нем говорили, что он — «каарам тамо» («каарам» — луна, «тамо» — человек), но это вовсе не означает «человек с луны». Папуасы, указывая, откуда тот или иной человек, ставят название местности не на первое, а на второе место: «тамо Бонгу» — человек из деревни Бонгу; «тамо Горенду» — человек из деревни Горенду; «тамо русс» — человек из России. Человек с луны было бы «тамо каарам», но так его никто не называл. Его называли «каарам тамо», что означает «лунный человек», то есть человек, у которого есть нечто, связанное с луной.

Вот как рассказывал об этом сам Н. Н. Миклухо-Маклай в одной из своих лекций в РГО в 1882 г.: «...узнав, наконец, кто первый назвал меня таким образом (мне сказали, что это был Бугай из дер. Горенду), я тотчас же отправился в эту деревню, отыскал Бугая и спросил его: „Почему ты думаешь, что я пришел с луны?“» Н. Н. Миклухо-Маклай задал этот вопрос на четвертом месяце своего пребывания среди папуасов, когда он еще очень мало знал их язык, и вопрос скорее всего прозвучал следующим образом: «Почему ты думаешь, что я каарам-тамо?» (то есть лунный человек). Бугай ответил: «Потому что у тебя огонь с луны». Что это значит, не понял Н. Н. Миклухо-Маклай, огонь с луны? «Долго я не мог сообразить... Я остановился, как на более вероятном, на следующем объяснении. Однажды, в бурную ночь, когда мне надо было отыскать что-то под хижинкой (хижина в Гарагаси стояла на сваях), я вздумал зажечь один из своих фальшфейеров, оставленных мне командиром корвета „Витязь“» (64, т. 2, 636). К такому выводу пришел Н. Н. Миклухо-Маклай. Не исключено, что так оно и было. Но это не значит, что папуасы считали его «человеком с луны». Кстати, луна, по их представлениям, это небольшой предмет, способный уместиться в глиняном горшке.

Тем не менее взаимопонимание по главному вопросу было достигнуто. Папуасы на опыте убедились в том, что «тамо русс», человек из России, — хороший человек, желает им добра, хочет и может поднять уровень их культуры, улучшить их жизнь. Он дарит им железные ножи, топоры, гвозди, бутылки и с большим удовлетворением видит, что «туземцы здесь народ практичный, предпочитающий вещи полезные разным безделкам» (там же, т. 1, 124). Осматривая однажды «гун» (сумку, носимую мужчинами на перевязи через левое плечо), он находит там большой гвоздь, тщательно отточенный на камне и очень аккуратно обернутый корой. Он когда-то подарил его папуасу, и тот сделал из него орудие труда. «Это могло служить, — отмечает Н. Н. Миклухо-Маклай, — очень удобным шилом» (там же, 155).

Чем целыми днями занимается молодой ученый в своем доме на мысе Гарагаси? Он изготавливает серьги для папуасов из жестяных ящичков от консервов. «Я подражаю, — пишет он, — форме черепаховых серег, носимых туземцами. Первую пару сделал я ради шутки и подарил Тую, после чего множество туземцев перебивало у меня, прося сделать им такие же. Серьги из жести положительно вошли в моду, и спрос на них растет» (там же, 131). Н. Н. Миклухо-Маклай старается показать папуасам, что может быть полезен для них, нужен им.

Житель соседнего о. Били-Били приходит к нему и просит отточить маленький топор, уже не каменный, а железный. «Я ему как-то прежде дал обломок железа от сломанного ящичка. Он очень аккуратно сделал ручку топора по образцу обыкновенных ручек каменных топоров, но вместо камня он вложил кусок данного мною железа и прикрепил его к ручке так же, как туземцы прикрепляют камень. Он пробовал отточить железо на камне, но это ему не удалось, почему он и принес свой новый топор в Гарагаси. Из этого, как и многих других подобных примеров, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — видно, что туземцы с радостью примут и будут употреблять европейские орудия при первом представившемся случае» (там же, 243—244).

Н. Н. Миклухо-Маклай прав — папуасы сразу увидели превосходство железных орудий над каменными. При всей своей приверженности к традиционной культуре, к культуре своих предков, они охотно воспринимали то новое, что улучшало их жизнь, облегчало ее. Так поступали не только папуасы, но все народы Океании. «В то время как океанийцы не принимают европейской религии и европейских социальных институтов, — пишет Д. Шайнеберг, — и во всяком случае не имеют никакого желания менять собственные верования, они сразу же принимают европейские товары. Они опознают хороший инструмент, когда они его видят, и нет необходимости убеждать их в превосходстве железа над камнем... Фактически единственная область западной цивилизации, которая сразу же и надолго вызвала их интерес, — продолжает она, — это более высокая материальная культура европейцев... В Европе переход к веку железа длился долго, а в Океании он произошел почти за один день — появились железные обручи, топоры, ножи, ружья. Это своего рода океанийская версия индустриальной революции» (652, 129).

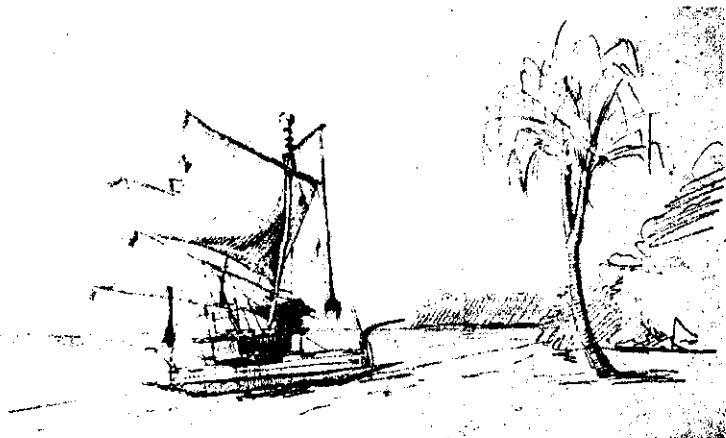
Климат в том месте, которое выбрал Н. Н. Миклухо-Маклай для своего пребывания, очень нездоровый, он часто болеет тропической лихорадкой. Но он думает при этом не столько о себе, сколько о папуасах, тоже весьма подверженных разным заболеваниям. Вот, скажем, у них раны на ногах, и он лечит их. «Из одной раны, — пишет ученый, — я вынул сотни личинок, и, разумеется, этот туземец имел основание быть мне благодарным. Я особенно тщательно обмыл и перевязал раны на ноге ребенка лет пяти, который был принесен отцом. Последний так расчувствовался, что, желая показать мне свою благодарность, снял с шеи



ожерелье из раковин и хотел непременно надеть его на меня» (64, т. 1, 150).

Папуас Туй рубил дерево, оно упало на него, сильно ранило голову. Бегут на мыс Гарагаси, сообщают Н. Н. Миклухо-Маклаю о случившемся. Он идет в деревню Горенду к больному, осматривает его, но, к сожалению, не может обрезать волосы около раны (не взял ножницы). Возвращается на мыс, берет то, что нужно, снова идет к больному, обрезает волосы, промывает рану и т. д. На другой день опять идет в деревню к больному, но его нет — куда-то ушел. На третий день утром снова идет к нему — тому стало хуже (гной, опухоль). Перевязал рану. На четвертый день опять идет к нему, на пятый — тоже. Тому все хуже. Значит, чего-то не предусмотрел. Сходил обратно в Гарагаси, взял все необходимое для того, чтобы делать припарки. Вернулся в деревню к больному, где был встречен всеми с выражением радости. Люди боятся — умрет Туй. «Приготовив припарки из льняного семени, я стал прикладывать их очень усердно, так что скоро, без надреза, значительное количество жидкой материи вылилось через ранку на виске. Я продолжал припарки в продолжение нескольких часов, сменяя их очень добросовестно» (там же, 175—180). Надо учесть, что молодой ученый сам в эти дни был нездоров. Шестой день: «Чувствовал себя очень скверно, но опасение за здоровье Туя заставило меня отправиться в Горенду. Благодаря вчерашним припаркам опухоль была меньше и еще уменьшилась, когда я придавил ее пальцами, причем из раны вылилось большое количество материи. Вернувшись домой, я вынужден был пролежать весь день» (там же, 180). Проходит еще шесть дней, а он, будучи сам больным, все ходит в Горенду, перевязывает рану Туя.

Вот он на о. Били-Били. Все ему рады. У ребенка были большие раны на ногах, он дал его отцу лекарство, и мальчик по-



Парусная лодка. О. Били-Били (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

правился. «Множество больных на Били-Били пристали ко мне, прося помочь и им, но, не взяв с собою никаких лекарств, я объявил, чтобы они приехали ко мне» (там же, 208). Многие прибывали к нему на лодках на мыс Гарагаси за медицинской помощью, и не только с Били-Били, но и из многих других мест.

При охоте на диких свиней сильно пострадал Саул, лидер деревни Бонгу: свинья повалила его, искусала; бок, рука, голова и глаз были в крови. Это было 13 июля 1872 г. «Я поспешил в Бонгу к раненому. Меня встретили плачущие женщины и сын его. Кроме множества мелких ран оказались две глубокие на руке, одна сбоку живота, несколько других около глаза, на лбу, за ухом, на шее... Я потребовал воды, нагрел ее, обмыл раны, затем смазал их карболовым маслом и перевязал. Присутствующие внимательно следили за моими движениями, повторяя, что я хороший человек» (там же, 277). Его несколько дней мучает лихорадка, но он каждый день ходит в Бонгу перевязывать раны Саула. Так было и 31 июля, почти через 20 дней после ранения.

13 августа к нему на мыс Гарагаси пришло очень большое количество жителей окрестных деревень, одни только «тамо боро» («большие люди») «с весьма странной, — как он пишет, — просьбой: чтобы я навсегда остался с ними... Они говорили так серьезно, один после другого, повторяя то же самое, что видно было, что они пришли с этим предложением после долгих общих совещаний» (там же, 283).

20 сентября 1872 г. «Сегодня исполнился ровно год, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай в дневнике, — как я вступил на берег Новой Гвинеи. В этот год я подготовил себе почву для многих лет исследования этого интересного острова, достигнув полного доверия туземцев, и в случае нужды я могу быть уверенным в их помощи» (там же, 299).

Итак, он достиг своей цели, добился полного доверия папуасов и рад был вообще отсюда не уезжать, остаться здесь на всю жизнь. Папуасы ему доверяют, считают его очень хорошим человеком, выражают готовность выполнять все его просьбы и пожелания. Но здоровье его сильно подорвано. Исходной формы (папуасской расы) молодой ученый здесь не нашел. Предки папуасов пределали уже немалый путь от исходной формы (смуглая кожа, волнистые волосы) в направлении к темнокожим и курчавоволосым расам. Придется продолжить поиски исходной формы в трех других местах — в горных районах Филиппин, во внутренних районах Малакки, на о-вах Меланезии. Но он обязательно вернется сюда и продолжит работу по поднятию уровня культуры папуасов до уровня культуры европейцев. «После трудного, но небезуспешного начала, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — я более чем когда-либо намерен продолжить начатое» (там же, 314).

В декабре 1872 г. к тому месту на Новой Гвинее, где молодой ученый был высажен 15 мес. назад, подошел русский клипер

«Изумруд». На его борту оказался один из офицеров «Витязя», А. А. Ракович, переведенный сюда специально для того, чтобы указать место, где зарыты бумаги. «Многие из офицеров... — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — были почти уверены, что не застанут меня в живых» (там же, 309).

Можно с полной уверенностью утверждать, что ни одного антрополога и этнографа папуасы не просили так горячо не уезжать и не провожали с таким почетом, как это было в случае с Н. Н. Миклухо-Маклаем. Когда они узнали о том, что за «тамо русс» прибыл русский клипер «Изумруд» с тем, чтобы увезти его отсюда, то были этим очень опечалены. К нему на мыс Гарагаси, где стояла его хижина, приходили делегации из разных деревень и просили его не уезжать. «По ночам, — пишет он в дневнике, — беседовал с папуасами, которые днем мало показывались, боясь клипера, ночью приходили, зная, что я один остаюсь в хижине. Они усердно просили остаться, обещая делать все, что я ни потребую... Я две ночи (днем он был занят сборами, укладывал вещи. — Н. Б.) ходил в деревни, сопровождаемый целой толпой туземцев с факелами, чтобы освещать путь. Соседние деревни устроили прощальные пиры, на которые стеклось много жителей других деревень, с подарками... На последнем ночном собрании старики предложили мне в каждой деревне построить по хижине, дать в каждую много съестных припасов и по жене для хозяйства, просили это принять и по нескольку времени жить в каждой деревне» (там же, 325). Н. Н. Миклухо-Маклаю и самому очень не хотелось уезжать. «Я готов и рад буду остаться несколько лет на этом берегу» (там же, 299). Но здоровье его было сильно подорвано. Он не смог сам взойти на клипер — его внесли на носилках (там же, 384).

Н. Н. Миклухо-Маклай дал папуасам слово, что вернется, как только им будет грозить беда, то есть как только над ними нависнет угроза колонизации. Угроза нависла гораздо раньше, чем он того ожидал.

То, что он делал, не всегда укладывается в общепринятые нормы. Берег, на котором ученый жил в течение 15 мес., он называет своим именем, Берегом Маклая, — «по праву, — как он пишет, — первого европейца, поселившегося там, исследовавшего этот берег и добившегося научных результатов» (там же, 325). Никто из европейцев, даже своим примером, ему такого права не давал, он сам себе его присвоил. Н. Н. Миклухо-Маклай назвал берег залива Астролябии своим именем вовсе не для того, однако, чтобы подчеркнуть свои заслуги в деле изучения берега и его жителей. Он хотел отстранить от своего берега угрозу колонизации. У берега уже есть свой хозяин. Это его берег, Берег Маклая. Он так и пишет в письмах: «моя страна», «мои люди», «мой берег», «мои папуасы».

По пути с Берега Маклая в Батавию, где он надеется сесть на голландское судно и вернуться в следующем году на Новую Гвинею, ученый посещает Филиппины, совершает экскурсию в горы, но и там не находит исходной формы.

Голландский корабль из Батавии к Новой Гвинее не пошел. Возвращение на Берег Маклая приходится отложить. Н. Н. Миклухо-Маклай переключается на поиски исходной формы в других местах — едет на западный берег Новой Гвинеи (западная половина Новой Гвинеи с 1828 г. является голландской колонией). Бедственное положение местных жителей отодвигает научный аспект проблемы папуасской расы и здесь на второй план. На первый план вновь выходит практическая сторона дела — он хочет помочь папуасам. Для этого ему нужна канонерская лодка и отряд солдат. Ученый обращается к генерал-губернатору Голландской Индии с такой просьбой. Со своей стороны он готов посвятить делу улучшения условий жизни папуасов берега Папуа-Ковиай год времени, отдать этому делу все свои силы и знания. Генерал-губернатор отвечает отказом. На первый план после этого вновь выдвигается научный аспект проблемы папуасской расы. Миклухо-Маклай совершает два труднейших путешествия по внутренним районам Малакки, ищет там исходную форму и даже, как ему кажется, находит там людей со смуглой кожей и волнистыми волосами (там же, т. 2, 161, 232). Собраны ценнейшие фактические данные, но опубликовать их — значит, помочь Англии, собирающейся колонизовать Малакку, и тем причинить вред малайцам. Вновь научная сторона проблемы папуасской расы отходит на второй план — он отказывается (об этом пишет в РГО 31 декабря 1875 г.) ввести в научный оборот результаты двух своих путешествий по Малакке (там же, т. 4, 128).

Зато Миклухо-Маклай усердно готовит к печати и публикует научные данные, собранные им на Берегу Маклая. Выходят в свет «Антропологические заметки о папуасах Берега Маклая на Новой Гвинее», затем «Этнологические заметки о папуасах Берега Маклая на Новой Гвинее». В самих названиях этих публикаций он подчеркивает, что это его берег и никто, кроме него, не имеет на этот берег никаких прав.

В своих антропологических и этнологических заметках ученый пишет только о том, что было на Берегу Маклая до его появления у папуасов. Он приводит подробные сведения об условиях их жизни в каменном веке. Миклухо-Маклай почти ничего не пишет о своих попытках приобщить папуасов к железным орудиям труда, о щедро раздаваемых им железных топорах, ножах, гвоздях, просто кусках железа, о том, как папуасы из этих кусков железа и гвоздей создают новые для себя орудия труда (железный топор, шило), и о входящих в местный язык русских словах: «топор», «нож» и т. д. В упомянутых статьях об этом всего несколько слов. Не сообщает Миклухо-Маклай и о том, что он те-

перь не просто «тамо русс», но «тамо-боро-боро» — наивысший начальник папуасов Берега Маклая. Такого титула до него на Берегу Маклая не было. В каждой деревне были свои «тамо-боро», «большие люди», полномочия каждого из них были ограничены пределами его деревни. Теперь на Берегу Маклая есть «тамо-боро-боро», наивысший начальник, лидер не одной, а нескольких деревень, составляющих вместе Папуасский Союз. Правда, входящих в него деревень пока немного, Папуасский Союз еще не велик. Но он, «тамо-боро-боро», обязательно вернется сюда и продолжит начатое.

Между тем над Берегом Маклая сгушаются тучи. В сингапурских газетах широко обсуждается вопрос о намерении Англии аннексировать восточную половину Новой Гвинеи, включая Берег Маклая, при этом о его, Н. Н. Миклухо-Маклая, правах на этот Берег никто даже не упоминает, они, его права, никем не признаны. Его «Антропологические заметки» о папуасах Берега Маклая на Новой Гвинее уже вышли в свет на немецком языке в 1874 г., а «Этнологические заметки» уже отданы в печать и выйдут в свет на английском языке в 1875 г. (в «Журнале Восточной Азии»), а также на немецком языке в 1875 и 1876 гг. (в «Журнале Голландской Индии»). Правильно ли он поступает, публикуя результаты своих исследований на Берегу Маклая? Ведь его данные могут быть использованы колонизаторами во вред папуасам. Во всяком случае он должен серьезно заявить о своих правах на Берег Маклая, что и делает. 28 октября 1875 г. он пишет письмо в РГО П. П. Семенову-Тянь-Шанскому и сообщает ему, что хочет обратиться к русскому царю «с просьбой о покровительстве моей стране и моим людям и поддержать мой протест против занятия этого берега Англией». При этом ученый добавляет, что хочет обратиться к русскому царю «не как русский, а как Тамо-боро-боро (наивысший начальник) папуасов берега Маклая» (там же, 123; подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — Н. Б.).

В феврале 1876 г. он из Батавии отправляется на Берег Маклая. Шкипер шхуны «Морская птица» соглашается взять его на борт за половинную плату при условии, что Н. Н. Миклухо-Маклай поможет ему своими знаниями при налаживании торговых контактов с туземцами. Денег у русского ученого мало, и он вынужден принять это условие. Путешествие на шхуне длится пять месяцев. Н. Н. Миклухо-Маклай раскаивается в том, что согласился помогать шкиперу своими знаниями. «Шкипер шхуны, — на которой я нахожусь, — бесчестный мерзавец, готовый на всякие подлости... я нахожусь между мошенниками» (там же, 138). Шкипер бессовестно обманывает туземцев и бесчеловечно с ними обращается. Н. Н. Миклухо-Маклай видит, какой вред приносят туземцам этнографические знания, когда они попадают в грязные руки. С борта шхуны он посылает в РГО письмо, отстаивая свои права на Берег Маклая: «Папуасский Союз на Берегу

Маклая желает остаться независимым и будет до крайней возможности протестовать против европейского вторжения» (там же, 137; подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — Н. Б.).

На этот раз ученый едет на Берег Маклая как покровитель и защитник тех, кого он изучает. В письме к своему другу А. А. Мещерскому с борта шхуны «Морская птица» он пишет, что, вопреки своим научным планам, он едет туда, где уже был. «Решение это, — пишет Миклухо-Маклай, — отрывает меня от чисто научных занятий». Он едет на Берег Маклая к своим папуасским друзьям, чтобы «защищать, насколько могу, их правое дело: их независимость (подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — Н. Б.) в случае европейского вторжения» (там же, 133). В письме к секретарю РГО он просит вернуть ему посланный для публикации словарь диалектов Берега Маклая — копии этого словаря у него нет, а словарь нужен ему, чтобы продолжать начатое.

27 июня 1876 г. Н. Н. Миклухо-Маклай прибывает на свой берег. Три с половиной года его здесь не было. Папуасы с нетерпением и надеждой ожидали его возвращения — они были уверены в том, что он вернется, сдержит свое слово. «Туземцы были очень обрадованы, — пишет он в дневнике, — но нисколько не изумлены моим приездом: они были уверены, что я сдержу свое слово... Туземцы соседних деревень, не исключая женщин и детей, сбегались приветствовать меня. Многие плакали, и все население казалось очень возбужденным моим возвращением» (там же, т. 2, 316).

В дневнике второго пребывания на Берегу Маклая (1876—1877 гг.) нет даже намек на информацию о его работе по созданию Папуасского Союза. Между тем работа в этом направлении им велась, притом весьма интенсивно. Более того, есть все основания полагать, что были получены позитивные результаты. Второе пребывание на Берегу Маклая в 1876—1877 гг., отмечает Н. Н. Миклухо-Маклай, было «продуктивным как в деловом, так и в научном отношении» (там же, т. 4, 159). В деловом отношении оно было даже более продуктивным, чем в научном.

В 1876—1877 гг. Н. Н. Миклухо-Маклай вел на своем берегу совсем иной образ жизни, чем в 1871—1872 гг. Тогда он постоянно жил на мысе Гарагаси, где стояла его хижина, и лишь изредка приходил в расположенные рядом деревни — Бонгу, Горенду, Гумбу. Стационарный метод исследования дал ценные научные результаты. Сейчас, наоборот, ученый вел «кочевую» жизнь, тратя много времени и сил для «экскурсий», как он их называл, во многие деревни, ближние и дальние, прибрежные, горные, островные. Миклухо-Маклай посетил 76 папуасских деревень (там же, т. 4, 471). Каждая такая «экскурсия», как пешком по суше, так и на шлюпке по морю, отнимала много времени. От мыса Бугарлом, где стояли его два дома, до деревни Богадым — 12 ч; до архипелага Довольных Людей — 2 дня; до горной деревни

Эрглам-Мана — восемь с лишним часов ходьбы по трудной горной местности и т. д. Научные результаты этих экскурсий довольно скромные. Цель их была не сугубо научная — он хотел включить в Папуасский Союз как можно больше деревень, расширить территорию создаваемого им государства. В каждой из деревень ученый проводил мало времени, всего лишь день-два, что при наличии языковой пестроты (в каждой деревне — свой диалект) не способствовало изучению хозяйственной деятельности жителей этих деревень, их обычаев и институтов, их воззрений и верований. Обычно в «экскурсиях» в другие деревни его сопровождала большая свита папуасов. Так, в горную деревню Марагум-Мана его сопровождали 100 мужчин, «вооруженных и разряженных, — пишет он, — как на пир». Был Миклухо-Маклай в этой деревне только два дня (2 и 3 августа 1876 г.). Сведений о ее жителях очень мало (там же, т. 2, 322). Тем не менее этнограф был удовлетворен результатами. «Экскурсия в Марагум-Мана, — пишет он, — имела полный успех, и за нею последовал целый ряд других» (там же, 416). Н. Н. Миклухо-Маклай посетил около десятка, если не больше, горных деревень, много прибрежных и островных. В феврале 1877 г. он побывал, в частности, в прибрежной деревне Еремпи. «Несколько протяжных ударов в барум (сигнальный барабан. — Н. Б.), — пишет он, — созвали жителей деревни, которые работали на плантациях и в окружающих селениях». Был он здесь всего один день. «Я смерил несколько голов и записал несколько слов их диалекта». Кое-что написал о хижинах (они почти все на сваях), и ни слова о том, с какой целью били в барум и созывали людей с их огородов и из соседних деревень (там же, 335). По всей вероятности, он информировал их на языке бонгу о включении деревни Марагум-Мана в Папуасский Союз, а кто-то из его свиты, знающий язык жителей Марагум-Мана, выполнял функции переводчика. Затем русский ученый приказал укрепить на видном месте русский флаг. Так он поступал не только в населенных пунктах. Взобравшись на гору Тайо (он дал ее вершине название — пик Константина), он передал двум папуасам из сопровождавшей его свиты (более 100 чел.) «белый флаг из толстой холстины, могущий противостоять некоторое время разрушению и прикрепленный к палке, с приказанием привязать его у вершины самого высокого дерева, обрубив сперва сучья» (там же, 326). Теперь он поставил себе задачей ознакомление с местностью, со страной в целом. Кстати, подъем на гору Тайо (около 1000 м над уровнем моря) не дал желаемых результатов. «Я был, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — разочарован этой экскурсией, потому что густая растительность закрывала вид с вершины пика, а я не подумал взять с собою несколько топоров, чтобы вырубить кругом деревья» (там же, 326).

Он бы еще чаще совершал свои «экскурсии» в разные деревни, но мучила лихорадка, к тому же при дальних походах воз-

никали раны на ногах, «которые долго не заживают и часто болят. Они не раз, — пишет ученый, — удерживали меня от экскурсий и заставляли частенько сидеть дома» (там же, 328). Ноябрь 1876 г. «часто хворал лихорадкой, и раны на ногах плохо заживают... Боль от ран бывает по ночам так значительна, что приходится принимать хлорал, чтобы спать».

Миклухо-Маклай ищет хотя бы следы той «эмбриональной формы», как он ее называл, от которой, от этой «общей закладки» (смуглая кожа, волнистые волосы), пошел процесс дифференциации в двух направлениях: в одном — к белой прямоволосой расе, в другом — к черной курчавоволосой. Папуасы Берега Маклая уже проделали часть пути к черной курчавоволосой расе, но следы «общей закладки» еще остались — волосы новорожденных не курчавы, и он это отмечает даже в краткой записи.

Сразу же по прибытии на Берег Маклая ученый позаботился о том, чтобы обеспечить себя всем необходимым. Ведь он — «белый папуас», и должен привыкать жить на местной пище. В июле посеял кукурузу и собрал ее в сентябре и октябре. Затем снова посеял ее и множество семян других полезных растений, привезенных в этот раз. «Вокруг моей хижины, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — я посадил 22 кокосовых пальмы, которые все принялись» (там же, 328). Кокосовая пальма начинает плодоносить через 7—8 лет, так что он устраивался здесь надолго, на всю, как он не раз говорил, жизнь.

Н. Н. Миклухо-Маклай во многих отношениях жил как «белый папуас». Днем он определял время по солнцу (у него испортились часы), а вечером — по стеариновой свече, по мере ее сгорания (он прикрепил к свече бамбук с делениями вместо циферблата). 6 ноября 1877 г. за ним пришла шхуна. 10 ноября: «Около 6 часов вечера поднят якорь. Оставил много вещей в доме, который я запер и предоставил охранять людям Бонгу» (там же, 383).

В третий и последний раз Н. Н. Миклухо-Маклай посетил свой берег через 6 лет, в 1883 г., по пути из Петербурга в Австралию на корвете «Скобелев». На этот раз он пробыл здесь всего 6 дней, с 17 по 22 марта. «Папуасы, — пишет ученый, — обращались ко мне с расспросами, где я буду жить, когда начать строить мне хижину и т. п.» (там же, 583). По его указанию на мысе Бугарлом был расчищен участок, вскопана земля, посажены молодые растения и семена. На о. Сегу была найдена хорошая якорная стоянка для кораблей. Был решен вопрос о месте, где будет жить Н. Н. Миклухо-Маклай, когда вернется сюда, — о. Маласпена (там же, 599). Но он сюда уже не вернулся, хотя очень хотел поселиться здесь, на своем берегу, навсегда.

В ответ на свое письмо от 28 октября 1875 г. Н. Н. Миклухо-Маклай получает от П. П. Семенова-Тян-Шанского (с большим опозданием, 18 января 1878 г., после 17 месяцев второго



пребывания на Берегу Маклая) сообщение о том, что «высшая инстанция» России отказалась поддержать его проект Папуасского Союза, и вдобавок к этому упрек: нехорошо, что он с почвы научной переходит на почву чисто практическую. Пытаясь оправдаться перед РГО (обществом чисто научным), исследователь сравнивает себя с медиком, который, излечивая больных (практическое занятие), добывает интересный материал для решения чисто научных проблем. «Идея гуманности, — пишет он, — хотя и не чужда ему (медику), но все-таки против науки отступает на второй план» (там же, т. 4, 153; подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — *Н. Б.*). Ученый хорошо помнит о том, как много сил и времени он тратил на лечение больных папуасов на Берегу Маклая в 1871—1872 гг. У него это было не на втором, а на первом плане.

Материалы, хранящиеся в архивах России и Австралии, свидетельствуют о том, что Н. Н. Миклухо-Маклай с большой энергией и настойчивостью вел борьбу за свой берег, Берег Маклая. В АВПРИ имеется объемистая папка под названием «Дело Миклухо-Маклая». Все документы в ней связаны непосредственно с Берегом Маклая. Здесь письма Н. Н. Миклухо-Маклая к царю Александру III; министру иностранных дел России Н. К. Гирсу; другим влиятельным лицам из окружения царя; докладные записки Н. К. Гирсу от президента РГО П. П. Семенова-Тян-Шанского; газеты на русском и английском языках и вырезки из газет со статьями и заметками Н. Н. Миклухо-Маклая и о нем; переписка Министерства иностранных дел России с Военным министерством по вопросу о Береге Маклая; ответы немецкого посольства в Петербурге на запросы Министерства иностранных дел России; протоколы «Особого комитета, высочайше утвержденного для рассмотрения предложений Н. Н. Миклухо-Маклая»; доклады царю Александру III, письма частных лиц Н. К. Гирсу по вопросу о Береге Маклая. Кстати, царь Александр III был не прочь поддержать Н. Н. Миклухо-Маклая и на одном из его писем синим карандашом написал: «Его просьба скромна, и, мне кажется, следует поддержать его» (29, 28). Но Особый комитет вынес отрицательное решение.

В 1881 г. Н. Н. Миклухо-Маклай в конфиденциальном письме излагает свои планы, связанные с Берегом Маклая. Он скоро вернется туда и поможет папуасам на основе их собственных традиционных обычаев и институтов «достичь более высокой ступени чисто туземного самоуправления». Создаст папуасский комитет, состоящий из «больших людей» главных деревень. Себе ученый отводит роль советника, а также хочет быть «их представителем в сношениях с чужеземцами». Планирует строительство дорог, мостов, создание школ, установление обменных связей с другими регионами Новой Гвинеи, хочет превратить Берег Маклая, как он пишет, в «важнейший центр тропического земледе-

лия», предполагает предложить иностранным правительствам назначить консульства на Берег Маклая (64, т. 4, 542).

В 1882 г. Н. Н. Миклухо-Маклай едет из Сиднея в Петербург. С борта крейсера «Азия» он пишет П. П. Семенову-Тянь-Шанскому: «Скажу в двух словах, что имею в виду обширный план (о котором сообщу при свидании), которого приведение в осуществление даст мне возможность выплатить в несколько лет эти долги (около 1250 ф. ст. — *Н. Б.*) и заработать даже на будущее» (там же, 214; подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — *Н. Б.*). Он имеет в виду план создания Папуасского Союза, притом так уверен в успехе своего предприятия, что решает вступить в брак с Маргарет Робертсон (дочерью бывшего премьер-министра Н. Ю. Уэльса) и по пути в Россию посылает ей в Австралию письмо, в котором предлагает стать его женой. Она отвечает ему, письменно же, что согласна.

Прибыв в Россию, Миклухо-Маклай читает лекции в РГО, отчеты о которых печатаются в газетах. «Надеюсь, — отвечает он на поздравления, — что здоровья еще хватит кончить начатое и сделать больше» (там же, 229). Возвращаясь из Петербурга в Сидней, ученый пишет своему брату Михаилу: «Полагаю, что мои планы относительно Берега Маклая осуществляются» (там же, 236). По пути пересаживается на корвет «Скобелев» и в третий (и последний) раз посещает Берег Маклая. Привозит с собой быка, корову, козла и коз. Местные жители и матросы расчищают место для плантации, он сажает разные семена и растения (там же, т. 2, 595). Он полон энергии и сил, строит самые оптимистичные планы на будущее. Вернувшись в Австралию, 27 февраля 1884 г. Н. Н. Миклухо-Маклай вступает в брак. «Я искренне надеюсь, — пишет он в одном из писем, — что наука от этого не пострадает» (там же, т. 4, 263). Он счастлив. «Вы вполне правы, — пишет Миклухо-Маклай в другом письме, — называя меня счастливым человеком. Я понимаю теперь, что женщина может внести истинное счастье в жизнь человека» (там же, 262). Матери своей 28 октября 1884 г. он сообщает, что скоро станет отцом (там же, 278).

Н. Н. Миклухо-Маклай пытается использовать противоречия между Англией и Германией в интересах папуасов. Когда стали распространяться слухи об английской аннексии о. Новая Гвинея, он пишет письмо Бисмарку (1 октября 1884 г.), призывая его не допустить этой аннексии. Когда же над островом нависает угроза германской аннексии, он обращается с такой же просьбой в Англию, к Гладстону и Дерби.

Почти одновременно в жизни Н. Н. Миклухо-Маклая происходят два важнейших события: 1) его жена дарит ему сына и 2) Бисмарк объявляет об аннексии северо-восточной части Новой Гвинеи.

Англия и Германия поделили между собой восточную половину Новой Гвинеи — северная стала владением Германии (Зем-

ля Императора Вильгельма). Н. Н. Миклухо-Маклай в письме к Н. К. Гирсу назвал принадлежащие ему земельные участки на Берегу Маклая, показал их на географической карте, просил подействовать ему в сохранении на них своих прав. Он все еще надеется вернуться туда, к своим папуасским друзьям. Но это уже не его страна, не его берег, и путь на Берег Маклая был для него уже закрыт.

В ответ на колонизацию Германией северо-восточной части Новой Гвинеи Н. Н. Миклухо-Маклай посылает канцлеру Бисмарку 9 января 1885 г. из Мельбурна телеграмму: «Туземцы Берега Маклая отвергают германскую аннексию». Конечно, протест выглядел бы более внушительно, если бы вместо слов «туземцы Берега Маклая» стояло слово «Россия». Но Россия не поддержала просьбу Н. Н. Миклухо-Маклая, а протест папуасов был, конечно, проигнорирован. О. Финш заметил по этому поводу: «Как будто их когда-нибудь об этом спрашивали».

Н. Н. Миклухо-Маклай продолжает борьбу за свой берег, Берег Маклая. Он пишет русскому царю: «Всепокорнейше прошу о даровании туземцам Берега Маклая российского покровительства, признав его независимым» (там же, т. 4, 280; подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — Н. Б.). В тот же день пишет письмо министру иностранных дел России Н. К. Гирсу, сообщая о том, что Англия «не будет иметь ничего против признания Россиею независимости Берега Маклая под моим управлением» (там же; подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — Н. Б.). Просит брата Михаила и своего друга А. А. Раковича (офицер корвета «Витязь», он был и на клипере «Изумруд» в 1872 г.) приехать в Сидней. «Я желаю перевести вас (тебя, его и других) на Берег Маклая». Сообщает, что после этого он собирается поехать в Германию на переговоры с Бисмарком. «При переговорах с кн. Бисмарком, — пишет Миклухо-Маклай, — мне необходимо будет опираться на факты, на действительное обладание, а не только на слова и право!» Просит передать своему другу В. Ф. Суфщинскому, что намерен назначить его поверенным в делах Берега Маклая в России (там же, 282).

Он все еще надеется отстоять свои права на Берег Маклая. Трудности его не пугают, лишь бы они были преодолимы. Ему все еще кажется, что он сможет их преодолеть.

В 1886 г. Н. Н. Миклухо-Маклай прибывает в Петербург и помещает объявления в газетах, приглашая желающих поехать с ним на Берег Маклая с целью создать там русское поселение. 21 июня 1886 г. в его временной квартире собралось около 60 чел. Он говорит им, что Берегом Маклая «на бумаге (я упираю на это слово) завладела Германия», но только на бумаге; выражает надежду, что его протест против германской аннексии не останется без последствий и что Берег Маклая станет первым русским владением в Океании. Это будет не протекторат, а русская колония (в смысле — русское поселение). Ему нужны помощники, 10—

12 чел., с которыми он заключит специальные соглашения. «Всем же остальным, пожелавшим отправиться со мною, — предупреждает Миклухо-Маклай, — я могу только обещать, вероятно, даровой проезд до Новой Гвинеи и даровое продовольствие во время двухмесячного пути. Они сами должны будут потом найти себе жилище и работу». Он добавил, что не может обещать им даровой проезд обратно в Россию. Далее он заявил, что возьмет с собой строительные материалы и запас продовольствия. Лес на Берегу Маклая в изобилии, но постройки из дерева быстро приходят в негодность (дерево поедают белые муравьи), он возьмет с собой оцинкованное железо (там же, 470—477).

Н. Н. Миклухо-Маклай обращается с письмом к министру иностранных дел России Н. К. Гирсу. «Колония устраивается, — пишет он, — на средства частных лиц, изъявивших желание переселиться... Колония на свои средства приобретает или нанимает морское судно, парусное или паровое, для поддержания сообщения с ближайшими населенными пунктами... Колония составляет общину и управляется: старшиною, советом и общим сходом или общим собранием поселенцев... Как учредитель колонии, знакомый с местными условиями и обычаями, я приму на себя должность старшины на первые годы» (там же, 298—299; подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — *Н. Б.*). Старшина избирается общим собранием на три года, совет — на один год.

Н. Н. Миклухо-Маклай просит у русского правительства разрешения поднять на Берегу Маклая русский флаг (напоминая, что он был поднят уже в 1871 г.) и объявить эту территорию частью Российской империи (там же, 294). Комиссия, назначенная царем, отвечает отказом. Царь не подписал решение комиссии и разослал материалы о колонии разным министрам. И здесь отказ. 9 декабря 1886 г. царь наложил резолюцию: «Считать это дело конченным. Миклухо-Маклаю отказать». Но Н. Н. Миклухо-Маклай продолжает борьбу за тот клочок земли на Новой Гвинее, где живут его папуасские друзья. Он решил, пишет его брат Михаил, «отнять у Германии захваченный ею Берег Маклая» (АРАН, ф. 143, оп. 2, № 34). Но сначала Н. Н. Миклухо-Маклай хотел выполнить свой долг перед наукой — подготовить к печати дневники своих путешествий. На это, полагал он, уйдет год или два. После этого он уедет на Новую Гвинею.

В письме к брату Сергею от 14 марта 1887 г. он пишет: «В деле относительно Берега Маклая я потерпел почти что полное фиаско (подчеркнуто им. — *Н. Б.*). Подобным же фиаско, — продолжает он, — заключился поднятый мною вопрос об основании русской колонии на островах Тихого океана. Хотя государь был, кажется (?), не прочь, но гг. министры решили иначе и в конце концов одолели. Я, собственно, этим не очень опечален» (64, т. 2, 314). Последние его слова («не очень опечален») вызваны, вероятно, нежеланием получать от брата уверения в том, что

это не так уж важно и не нужно по этому поводу огорчаться. На самом деле неудача в деле создания Папуасского Союза означала для него, а тем более для его папуасских друзей очень многое, и он был этим очень огорчен.

Н. Н. Миклухо-Маклай перевозит жену и двух своих сыновей из Сиднея в Петербург (жить на два дома ему не по средствам) и готовит к печати дневники своих путешествий. Перед ним черновики его дневников первого (1871—1872 гг.) и второго (1876—1877 гг.) пребывания на Берегу Маклая и краткого визита на этот берег в 1883 г. В общем, он здесь прожил среди папуасов без малого три года.

Наняв двух переписчиц, он с 9 ч утра до 6 ч вечера диктует текст, содержащийся в его черновых дневниках, составленных на Берегу Маклая. Работу часто приходится прерывать — к нему приходят люди, желающие поехать с ним на Новую Гвинею помогать ему во всех его делах. Приходится беседовать с ними. Вообще работа над подготовкой дневников к печати идет непросто. Н. Н. Миклухо-Маклай около 20 лет провел вне России и, как он сам признавал, «почти разучился говорить по-русски». В той части дневника о поездке на берег Папуа-Ковиай, которая написана им самим, содержатся, например, такие фразы: «Озеро было раза три длиннее (чем широко)»; «Когда, видя, что мы медленно продвигаемся вперед, ветер, сделавшись совсем противным, мы подошли близко к берегу» и т. д. Поэтому Н. Н. Миклухо-Маклай просит переписчиц вносить стилистическую правку в диктуемый им текст. Нередко бывало и так, что он хотел сказать одно, а говорил нечто другое. Так, он говорил об «одиночных хижинах», о «частных хижинах», имея в виду хижины семейные.

Главное, что его тревожит и беспокоит, это даже не стиль изложения, а нежелание причинить вред папуасам, публикуя те сведения о них, которые могут быть использованы им во вред. Он диктует по своим черновым записям сведения о плачевном состоянии своей хижины, о своих слугах Бое и Ульсоне, о своих болезнях, о лечении им папуасов и умалчивает о многом другом, в том числе о своей деятельности по созданию на Берегу Маклая Папуасского Союза. Приходится поэтому пропускать записи за недели и даже месяцы (нет, например, записей о том, что происходило за полтора месяца с 4 ноября по 18 декабря 1871 г.). Текст дневника второго пребывания особенно лаконичен. Сентябрь 1876 г.: «Экскурсия в Бан-Мана, Сандингби-Мана, Бурам-Мана, Манимба-Мана и Колику-Мана. Результатом этих экскурсий было прибавление материалов по этнологии, черепов папуасских для коллекции и несколько дней лихорадки» (там же, 327). Неужели это и все, что было в сентябре? Еще лаконичнее запись за декабрь 1876 г.: «Состояние моих ног заставляет сидеть дома» (там же, 333). Всего одна фраза за целый месяц! Или запись за январь 1877 г.: «Наблюдения по антропологии. Волосы новорожденных

не курчавы. До сих пор измерил 102 головы мужчин, 31 — женщин и 14 — детей. Рассматривал также руки, ноги и ногти туземцев» (там же, 335). И это все за целый месяц! В черновом дневнике были, вероятно, комментарии к тому, что «волосы новорожденных не курчавы» (это осталось, по его мнению, от исходной формы с волнистыми волосами). Были, вероятно, какие-то сведения об усилиях по созданию Папуасского Союза.

Свой жизненный девиз Н. Н. Миклухо-Маклай выразил в следующих словах: «Единственная цель моей жизни — польза и успех науки и благо человечества». Успех в науке достигнут, а что касается пользы, то все зависит от того, в чьи руки попадут результаты его научных исследований, и от его усилий по созданию Папуасского Союза. На Берегу Маклая хозяйничают германские колонизаторы, чиновники Новогвинейской компании, и вводить в научный оборот, публиковать свои материалы значило бы оказывать им прямую и непосредственную помощь и причинять вред папуасам, что находится, как он писал в свое время, «в совершенном противоречии с моими убеждениями» (там же, т. 4, 128).

Ученый не без оснований полагал, что собранные им сведения о папуасах Берега Маклая, об их институтах и обычаях, языках и т. д. могут помочь германским колонизаторам и тем самым повредить папуасам. Повторилась та же история, что и после двух его путешествий по Малакке в 1874—1875 гг. Собранные им там сведения, он это понимал, могли быть использованы Англией во вред местным жителям, малайцам. «Я не мог ни в каком случае, хотя и был в состоянии, — писал он, — быть полезным англичанам против туземцев... Я почел бы сообщением моих наблюдений, даже под покровом научной пользы, положительно делом нечестным» (там же, 128). Когда надо выбирать между благом для человечества и пользой для науки, Н. Н. Миклухо-Маклай выбирает первое. Поэтому он решает не публиковать собранных им сведений о Малакке и малайцах. Более того, побывав на Малакке, он переезжает из Сингапура, где было много англичан, в другое место, чтобы случайно, в беседах с ними, не сообщить им что-либо из того, что ему удалось добыть, что их интересует в плане, далеком от науки.

Примерно так же поступил Н. Н. Миклухо-Маклай и с теми данными, которые он добыл за 17 мес. своего пребывания на Берегу Маклая в 1876—1877 гг. В дневники, подготовленные в эти годы им для печати, он не включил всего того, что было связано с его деятельностью по созданию Папуасского Союза. Эти данные могли быть использованы германскими колонизаторами во вред папуасам. К тому времени у него уже был горький опыт в этом плане.

Новогвинейская компания, созданная в Германии в 1883 г., решила колонизовать северо-восточную часть Новой Гвинеи и послала туда немецкого этнографа О. Финша для оформления

этого акта. Дело в том, что О. Финш в 1881 г. в Сиднее часто встречался с Н. Н. Миклухо-Маклаем и многое узнал от него о папуасах. Оба они — этнографы, оба изучают папуасов, им было о чем поговорить. В октябре 1884 г. О. Финш прибыл в порт Константин на Берег Маклая, выдал себя за брата Н. Н. Миклухо-Маклая («абадам Маклай») и сразу же добился доверия папуасов. Папуасы так и называли его — «Маклай-Германия». Злоупотребив их доверием, он поднял на Берегу Маклая германский флаг и, как он пишет, «приобрел в порту Константин землю для Германии» (54, 154). Так северо-восточная часть Новой Гвинеи, в том числе Берег Маклая, при активном содействии О. Финша, стала германской колонией.



Праздество в память о Н. Н. Миклухо-Маклае. 1971 г.

И все же кое-что, возможно, по недосмотру (что связано с плохим состоянием его здоровья), переходит из черновых дневников в диктуемый Миклухо-Маклаем текст. Вот он, в сопровождении целой свиты папуасов, прибывает к деревне Сингор. Жители деревни встречают его. Один из его свиты набрасывается на них: «Маклай, тамо-боро-боро, каарам тамо, тамо русс приехал сам в Сингор, а эти люди не принесли еще ни свиньи, ни поросенка, ни даже аяна» (64, т. 2, 365), и гонит всех за подарками. Через пять минут они возвращаются — кто с аяном (ямсом), кто с поросенком, кто с курицей, бананами и т. д. Привели бы и

свинью, но свиньи сейчас в лесу и вернуться в деревню только вечером. В другой деревне Н. Н. Миклухо-Маклай щедро раздаривает железные ножи — «всем туземцам, — пишет он, — захотелось иметь по ножу» (там же, 367). Один из его свиты прибывает к дереву медную дощечку — знак того, что деревня включена в Папуасский Союз.

Свой долг перед наукой Н. Н. Миклухо-Маклай выполнил — он подготовил свои дневники к печати. На это ушло, как ученый и полагал, около года времени, и ушли последние его силы. Он работал, лежа больной в постели. 14 апреля 1888 г. Н. Н. Миклухо-Маклай скончался. С его смертью закончилась, можно считать, предколониальная история ПНГ.

Новогвинейские дневники Н. Н. Миклухо-Маклая впервые вышли в свет через 35 лет после его смерти, в 1923 г. Немало сил на подготовку их к печати потратил Д. Н. Анучин. В его распоряжении были только писцовые рукописи (черновые рукописи дневников жена Н. Н. Миклухо-Маклая сожгла, выполняя предсмертную волю своего мужа). Д. Н. Анучин поручил своим студентам сделать точные копии писцовых рукописей и внес в них правку.

В 1975 г. возникло независимое государство ПНГ, включающее в себя Берег Маклая. Это значит, что русский ученый неуклонно шел к той цели, которая — он был в этом уверен — рано или поздно будет достигнута. Он не смог ее достичь, но он к ней шел. «Ценить людей, — таков был его девиз, — надо по тем целям, которые они перед собой ставят». И правнуки его папуасских друзей знают о его заслугах и высоко ценят их. В том же 1975 г. в городе Маданг, расположенном рядом с Берегом Маклая, папуасы в своей типографии выпустили в свет (в английском переводе) новогвинейские дневники Н. Н. Миклухо-Маклая 1871—1883 гг. (52).

Потребовалось, однако, почти столетие, чтобы все это произошло. И путь к независимому государству был нелегкий — через колониальный режим.

---



---

## КОЛОНИЯ ПАПУА И НОВАЯ ГВИНЕЯ

**Т**ерриториальные притязания европейских держав на Новую Гвинею дают о себе знать уже в 20-х годах XIX в. Голландия в 1828 г. объявляет своей колонией западную половину острова. Генерал-губернатор Голландской Ост-Индии через 20 лет уточняет восточную, сухопутную границу этой колонии — 141-й меридиан. Восточная половина острова, включая Берег Маклая, никем еще пока не занята. Покидая в 1877 г. свой берег, Н. Н. Миклухо-Маклай полагает, что на созданный им Папуасский Союз никто, кроме него, не имеет и не может иметь никаких прав. Недаром он назвал этот берег своим именем. Доходящие до него сведения с Берега Маклая говорят о том, что папуасы солидарны с ним в этом отношении. В 1878 г. туда приходит английская шхуна. Участники этой экспедиции, говорил Н. Н. Миклухо-Маклай, выступая в 1882 г. в РГО, «нашли мою хижину в том виде, как я оставил... дверь и замок были целы, а плантация около дома содержалась так хорошо, что имела вид сада. Когда мистер П., участник экспедиции, взялся за замок, чтобы войти в хижину, то полдюжины рук схватили его, и папуасы объяснили ему знаками, что это принадлежит Маклаю и что ему нечего тут искать. Демонстрация эта была настолько внушительна, что белые поспешили убраться» (64, т. 2, 644). На Берегу Маклая сложилась такая обстановка, что достаточно было любому европейцу, прибывшему сюда, произнести имя «Маклай», чтобы его приняли с большим уважением и почтом. Прибывает, например, англичанин А. Г. Ромильи, делает знаки и произносит папуасские слова, которым его научил Н. Н. Миклухо-Маклай. Он называет себя «братом Маклая», и его принимают, как он потом рассказывал Н. Н. Миклухо-Маклаю, «в высшей степени дружелюбно» (там же).

В начале 1880-х гг. Германия и Англия, давно уже готовившиеся к колонизации восточной половины Новой Гвинеи и близлежащих островов, переходят к решительным действиям. В Герма-

нии в 1883 г. возникает Новогвинейская компания. Канцлер Бисмарк дает санкцию на аннексию Новой Гвинеи. Официальный представитель Новогвинейской компании О. Финш прибывает в октябре 1884 г. на шхуне «Самоа» к папуасам Берега Маклая и добивается их согласия на присоединение их земель к Германии. Приобретенная территория получает название Земля Императора Вильгельма. Любопытно, что О. Финш завоевывает доверие папуасов с помощью своих, хотя и весьма скудных, знаний... русского языка. «Никогда бы не поверил, — пишет он, — что те немногие русские слова, которые я выучил во время своего сибирского путешествия, могут мне пригодиться в общении с так называемыми дикарями на Новой Гвинее, но это было так! Глеба (хлеб), тапорр, скирау (секира), ножа (нож) — слова эти постоянно повторялись папуасами» (296, 62). Папуасы надеялись, что от «брата Маклая» (так О. Финш им представился) они получат, как и от самого Маклая, железные орудия труда.

Англия, узнав об аннексии Германией северо-восточной части Новой Гвинеи, посылает туда своего полномочного представителя, и тот 6 ноября 1884 г. объявляет о британском протекторате над юго-восточной частью Новой Гвинеи. Обращаясь к собравшим на эту церемонию туземцам, он говорит (его слова переводит на язык моту присутствующий на церемонии миссионер Д. Чалмерс): «Я хочу от имени ее величества королевы объяснить вам значение церемонии, на которой вы присутствуете. Она означает, что с этого времени вы находитесь под покровительством правительства ее величества, что никому не будет разрешено захватывать вашу страну, ваши острова или увозить вас из ваших домов... Ваши земли будут сохранены за вами. Ваши жены и дети будут защищены» (54, 155). В первом же ежегодном отчете английской колониальной администрации за 1885—1886 гг. было указано, что главная цель колонизации Новой Гвинеи (с 1888 г. она стала официально именоваться Британской Новой Гвинеей) — хозяйственное освоение ее европейцами. Чтобы побудить местных жителей работать на европейских плантациях, предложено было ввести подушный налог. В 1888 г. был установлен порядок получения земли европейскими колонистами. Колониальная администрация за чисто символическую плату покупает землю у местных жителей и передает ее (ставшую собственностью британской короны) своим поселенцам. В том же 1888 г. был издан закон о привлечении местных жителей к работе на плантациях европейских фермеров: работодатель и местный житель заключали контракт на три года. За попытку туземца нарушить контракт — наказание.

Взгляды на будущее приобретенных на Новой Гвинее земель у англичан и немцев самые оптимистические. В Сиднее выступает видный предприниматель и говорит, что скоро «остров станет огромной плантацией, не имеющей себе равных ни в од-

ной стране мира, управляемой умелыми и знающими европейцами и обрабатываемой коренными жителями» (456, 13—14). Взгляды на будущее о. Новая Гвинея немецких предпринимателей были примерно такими же. Реальная жизнь, однако, не оправдала столь радужных ожиданий. Чтобы быстрее осуществить свои планы и замыслы, английский комиссар по делам Британской Новой Гвинеи П. Скретчли, прибыв на остров в августе 1885 г., выдвинул идею «косвенного управления» — через назначаемых колониальной администрацией вождей из среды местных жителей. Но реализовать эту идею он не успел — в том же 1885 г. он умер от лихорадки.

Первый администратор Британской Новой Гвинеи У. Мак-Грегор прибыл в 1888 г. в Порт-Морсби. Через два года он создал здесь полицию в составе 2 фиджийцев и 12 жителей Соломоновых о-вов (их специально привезли для этой цели на Новую Гвинею). Еще через два года в полиции уже служили 50 местных жителей. При администраторе существовали Законодательный и Исполнительный советы, в которых не было ни одного местного жителя, одни только европейские чиновники. Оптимизм на будущее постепенно сменяется пессимизмом. В отчете за 1889—1890 гг., посланном в Лондон, У. Мак-Грегор пишет: «До сих пор не найден район, в котором можно было бы провести в жизнь план систематического его заселения европейцами» (там же, 90). В отчете за 1890—1891 гг. он заявляет: «Какой-либо план систематического заселения страны европейским сельскохозяйственным населением неосуществим» (там же, 91). Напомним, что первые миссионеры (католики), появившиеся на Новой Гвинее в 1847 г., пробыли там всего 8 лет. Многие здесь погибли от лихорадки, остальные покинули остров. На смену им прибыли голландские миссионеры (протестанты), но их постигла та же участь — многие погибли, оставшиеся в живых вскоре уехали с острова.

Даже кратковременное пребывание на острове, как оказалось, опасно для европейца. Через несколько дней после прибытия корвета «Витязь» в 1871 г. в залив Астролябии заболели лихорадкой многие офицеры и матросы корвета. Та же судьба постигла команду прибывшего сюда в 1872 г. клипера «Изумруд». Двое слуг, оставшихся с Н. Н. Миклухо-Маклаем на острове, почти все время болели, один из них умер. Да и сам Н. Н. Миклухо-Маклай тяжело страдал на Берегу Маклая от лихорадки, около месяца лежал в госпитале в Амбоине, семь месяцев — в больнице в Сингапуре.

«Не туземцы, — писал Н. Н. Миклухо-Маклай, — не тропическая жара, не густые леса — стража берегов Новой Гвинеи. Могущественная защита туземного населения против вторжения иноземцев — это бледная, холодная, дрожащая, затем сжигающая лихорадка» (64, т. 1, 335). Он очень огорчился по поводу того, что «здесь легче умереть, чем жить» (там же, т. 2, 50). После Н. Н. Миклухо-Маклая здесь побывал С. Фенихел и погиб от тропической лихорадки в возрасте 25 лет.

«Если бы собрать лучших географов и этнографов и попросить их указать ту точку на земном шаре, где человека почти наверняка ожидает неудача, если не верная гибель, то, — полагают Я. Я. Рогинский и С. А. Токарев, — скорее всего в качестве такой точки было бы указано побережье Новой Гвинеи» (там же, 690). В штате колониальной администрации за десять лет правления У. Мак-Грегора (1888—1898 гг.) из 64 чел. 12 погибли. Та же картина и на германской Земле Императора Вильгельма. Чиновники Новогвинейской компании страдают от разных болезней. За 15 лет гибнет пятая часть ее персонала. Нездоровый климат, отсутствие дорог не давали колониальной администрации больших шансов на развитие фермерских хозяйств. В Британской Н. Гвинее к концу XIX в. колониальная администрация скупила у местных жителей почти 450 тыс. акров земель, а в собственность частным владельцам было продано всего лишь 6,5 тыс. акров. В 1906 г. Англия передает управление своей колонией в руки Австралии, и колония отныне называется не «Британская Новая Гвинея», а «Папуа». В том же году принят новый земельный закон — коронные земли не продаются теперь фермерам (даже за символическую плату), а отдаются в аренду на льготных условиях. Однако, несмотря на все эти меры, привлечь колонистов в Папуа оказалось очень нелегко. К началу Первой мировой войны в Папуа было более 1 млн 200 тыс. акров коронных земель, но в аренду было сдано всего около 230 тыс. акров, а обрабатывались фермерами всего лишь около 43 тыс. акров (то есть всего около 2 %). Слишком мало было желающих поехать на Новую Гвинею, жить там и осваивать новые земли — всех отпугивал губительный климат, а также отсутствие дорог. В 1907 г. главой колониальной администрации в Папуа назначен, а в 1908 г. утвержден в этой должности Д. Г. Муррей (в молодые годы — чемпион Англии по боксу; работал юристом в Австралии, затем на Новой Гвинее). После Первой мировой войны под его управление перешли и бывшая германская Земля Императора Вильгельма, Территория Новая Гвинея. До 1940 г. Д. Г. Муррей возглавлял колониальную администрацию Папуа и Новой Гвинеи.

### Киан, лулуай, тултул

Колониальная администрация поделила подвластную ей территорию на группы деревень и контроль над жизнью и деятельностью в каждой из них поручила патрульному офицеру. Патрульный офицер (на языке пиджин — киан) посещал по очереди одну деревню за другой, собирая подушный налог, заставлял жителей деревни прокладывать дороги, строить мосты и т. д. В одной из деревень подвластного ему региона у него был свой дом, рест-хаус, и назначенные им из среды местных жителей помощники: лулуай — старшина и тултул — переводчик.

В отчете за 1921—1922 гг., поданном администрацией колонии в Лигу Наций, читаем: «Обязанности лулуая таковы: он действует как представитель администрации в своей деревне, следит за тем, чтобы все распоряжения и приказы выполнялись. Он ответственен за порядок в деревне; он сообщает администрации о любом нарушении мира или других нарушениях правил. Он улаживает конфликты и споры между людьми... Обязанности тултула — он сообщает жителям деревни о всех распоряжениях или сведениях, получаемых лулуаем от администрации. Тултул — это просто средство общения между представителями власти и жителями деревень» (598, 40).

Австралия полностью отстранила папуановгвинейцев от управления страной, даже на самом низшем, деревенском уровне. Лулуай и тултулы — не выборные должности. Это люди, назначенные киапом и выполняющие его волю. «Политика австралийской администрации в Папуа Новой Гвинее до Второй мировой войны, — отмечает С. Хатанака, — была строго колониальной. Правительство Австралии не разрешало туземцам участвовать в управлении» (356, 115). В стране правила киапы. «Если спросить папуаса племени энга, — пишет Р. Гордон, — что такое государство, он бы ответил — „киап“ или назвал бы какого-либо другого колониального чиновника» (338, 216). А киапы вели себя весьма жестоко. Среди мер наказания, введенных ими, были самые зверские. Киапы, отмечает Э. Стразерн, били людей; заставляли их есть сырых ящерниц; заставляли копать большие ямы и спать в них (686, 28). Женщин укладывали на землю, их руки и ноги привязывали к вбитым в землю кольям, после чего следовала массовая копуляция (там же, 52).

Процесс освоения Папуа и Новой Гвинеи колониальной властью шел очень медленно. Значительная часть территории этого острова, отмечает А. Я. Массов, «в 1884—1941 гг. вообще оставалась вне сферы контроля колониальной администрации» (58, 86). Достаточно отметить один яркий и показательный факт лишь через полвека после аннексии, в 1930-х гг., колониальные чиновники обнаружили, что в горных районах Новой Гвинеи, которые они считали необитаемыми, на деле проживает около 500 тыс. папуасов. До горных жителей доходили, вероятно, кое-какие слухи о «белых», а сами «белые» ничего о горных жителях не знали. Выкупленные колониальной администрацией земли были расположены в основном на побережьях и вокруг городов — Порт-Морсби, Рабаула, Кавиенга, Киета. К концу своего правления Д. Г. Муррей признал, что «большая часть территории еще не находится под контролем» (55, 61).

За два года до Первой мировой войны папуасы Берега Маклая выступили против порядков, установленных германскими властями, в частности против захвата ими земель. В официальном отчете сообщается о волнениях в районе Маданга: «Руководители

туземцев были арестованы и высланы на архипелаг Бисмарка. Жители островов Сиар, Рагетта, Панутрибан, Белиао и Ябоб, участвовавшие в выступлениях, были высланы на Рай-Коаст (Берег Рай — так стал называться Берег Маклая. — *Н. Б.*) и Мегиар, около мыса Кронсилес, а их земли... были конфискованы» (610, 90).

После Первой мировой войны под властью Австралии на многие годы оказалась вся восточная половина Новой Гвинеи, архипелаг Бисмарка (Н. Британия и Н. Ирландия) и два северных острова (Буин и Бутенвиль) из группы Соломоновых. Колония в целом получила название Территория Папуа и Новая Гвинея. В этом названии учтена только колониальная история страны (соединены вместе колония Папуа и Территория Новая Гвинея) и нарушены при этом элементарные географические данные (Папуа является частью о. Новая Гвинея); никак не упомянуты в названии остальные острова и архипелаги.

На мирной конференции в Версале в 1919 г. была принята система международных мандатов: одному государству от имени других выдается мандат на управление той или иной территорией. Подмандатные территории были поделены на три группы — А, В и С, в зависимости от уровня развития живущих там народов. К категории С (наименее развитых) были отнесены Территория Новая Гвинея (Папуа осталась колонией), Соломоновы о-ва (мандатарий — Австралия), Западное Самоа (мандатарий — Новая Зеландия), Марианские, Каролинские и Маршалловы о-ва (мандатарий — Япония). На этих территориях должны были действовать законы государств-мандатариев. Мандатная комиссия ежегодно получала отчеты от государств-мандатариев о положении дел на подвластных им территориях. Советский Союз выступил против системы мандатов (подмандатное состояние — примерно то же, что и колониальный режим) и не делегировал своего представителя в Мандатную комиссию.

На всей Территории Папуа и Новой Гвинеи был введен подушный налог в размере 1 фунта стерлингов в год с каждого туземца-мужчины. В законе о налоге было обещано, что собранные деньги будут расходоваться на создание медпунктов, больниц и школ на Территории Папуа и Новой Гвинеи. Но главной целью введения подушного налога на мужчин в возрасте от 16 до 36 лет было стремление заставить туземцев работать на европейских плантациях — только там туземец мог получить в качестве платы за труд европейскую валюту и внести подушный налог.

Парламент Австралии принял решение о раздельном управлении Папуа и Новой Гвинеей. Вплоть до Второй мировой войны Папуа и Новая Гвинея были отделены административно одна от другой. В Папуа был один язык межгруппового общения (моту), в Новой Гвинее — другой (пиджин-инглиш). В положении местных жителей в условиях мандатной системы почти ничего не изменилось. Продолжались изъятие их земель, насильственная вербовка

туземцев на плантации европейцев. Подчас вербовалось до половины взрослых мужчин. Быстро росли города, и численность местного населения в них увеличивалась. В Рабауле произошла первая забастовка: утром все рабочие и служащие из среды коренного населения, включая полицейских, не вышли на работу, требуя повышения зарплаты; прождали напрасно весь день и утром, ничего не добившись, вернулись на свои рабочие места. Руководители забастовки были арестованы и приговорены к трем годам тюрьмы. Две сотни полицейских также были арестованы и заключены в тюрьмы.

Вторая мировая война не обошла стороной Папуа и Новую Гвинею. В 1942 г. на ее территорию вторглись японские войска, быстро захватили Рабаул, бомбили Порт-Морсби. Через два года японцы были изгнаны из страны австрало-американскими войсками. В происходивших военных сражениях принимали активное участие местные жители, многие из них были награждены медалями и орденами. Война породила «белых» и «черных» солдат. После окончания войны Австралия приступила к восстановлению в Папуа и Новой Гвинее прежних колониальных порядков — стали возвращаться эвакуированные в Австралию киапы, дистриктные офицеры, возобновил прерванную работу Законодательный совет в Порт-Морсби. Но местное население, выразив свое недовольство по этому поводу, потребовало большего своего участия в управлении делами страны. Обстановка в стране была уже не та, что до войны. Папуановогвинейцы приняли попытки австралийской администрации возродить прежние порядки в их стране с большим недовольством. Власть, пришедшая извне, говорили они, нас не устраивает. Нам нужна власть, но своя. Если бы не разного рода обстоятельства, говорили они, то «не было бы здесь правительства» (имеется в виду колониальная администрация). Не было бы потребности в пришлых чиновниках. «Мы бы сами решали все проблемы, управляли своими делами, и дистриктному офицеру нечего было бы здесь делать» (376, 65).

Киапы, учитывая изменение ситуации и понимая, что нельзя в одну и ту же реку войти дважды, резко изменили характер своей деятельности, свое отношение к подвластным им местным жителям. Среди киапов появились такие, кто с уважением и вниманием выслушивал жалобы и пожелания жителей деревень и старался помочь тем, кто нуждался в помощи. Таким был, например, Б. Корриган, киап в дистрикте Миньи. За 16 лет работы здесь киапом (1947—1963 гг.) он заслужил почет и уважение местных жителей. Многих киапов в этом дистрикте местные жители уважали и чтили, но его особенно. Б. Корриган был единственным среди киапов, кого звали просто по имени, без добавления слова «masta» (хозяин). Местные колонисты, слыша это, называли его на языке пиджин «God bilong bipo» (бог прежних времен). Туземцы еще не готовы управлять страной, говорил Б. Корриган,

но их можно этому научить. К сожалению, он имел в виду при этом только внедрение западных обычаев и норм и отрицательно оценивал местные обычаи, выступал, например, за отмену традиционных празднеств и обрядов. Поэтому на выборах в Палату Ассамблеи в 1964 г. он потерпел сокрушительное поражение — набрал всего 384 голоса (из 20 тыс.) в свою пользу (565, 152).

Папуановогвинейцы не возражали против принятия некоторых западных обычаев и норм, особенно тех, которые не противоречили бы обычаям и нормам, воспринятым ими от их предков. Они были не против иноземных инноваций, но решительно выступали против отказа от многих своих традиций. Этого не могли понять и принять колониальные чиновники.

### Культ карго

Традиционное явление культуры местных жителей под влиянием европейцев (миссионеров, плантаторов, колониальных чиновников) может изменить свою форму, принять несколько иной вид, но по своему содержанию оно сохраняет связь с традицией. Таким явлением, в основе своей все же традиционным, был культ карго (от англ. cargo — «груз»). Он то иногда возникал, то сходил на нет.

Основа культа карго — культ недавно умерших предков, существовавший у папуасов и меланезийцев с незапамятных времен. Люди верили, что предки проявляют заботу о своих живущих на земле потомках, помогают им во всех их делах. Результаты заботы и помощи предков — хороший урожай, богатый улов рыбы, обильная охотничья добыча, в целом благополучная земная жизнь. Акцент в традиционном культе предков делается именно на земную жизнь. В загробную жизнь папуасы и меланезийцы тоже верили, но придавали ей не столь большое значение, по сравнению с земной. Для них загробная жизнь — это лишь недолгое пребывание в мире мертвых, а потом вновь возвращение в земную жизнь (в каждом новорожденном — душа одного из предков). Люди изготовляли из дерева резные фигуры предков, обращались к ним с просьбами о помощи, приносили им жертвы. Если предок не выполнял или плохо выполнял просьбы, обращенные к нему, его резную фигуру выбрасывали и вырезали фигуру другого предка с надеждой, что этот им больше поможет, лучше исполнит их просьбы.

На эту традиционную основу позднее наслаиваются явления, привнесенные «белыми» людьми, чужеземцами. В первую очередь это серьезное ухудшение условий жизни местного населения. Плантаторы отнимают у коренных жителей плодородные земли, принуждают к труду за нищенскую плату. Миссионеры переносят в религии акцент с земной жизни на загробную, при-



зывают к смирению, покорности, терпению, обещая вознаграждение после смерти, заставляют уничтожать изображения предков и другие связанные с верой в предков предметы, запрещают традиционные обряды, песни и танцы. «Белые» люди — это местные жители видят — не работают на огородах, не ловят рыбу, не ходят на охоту, не изготавливают свою одежду, свои орудия труда, свою утварь, не могут починить что-либо нуждающееся в ремонте и в то же время живут гораздо лучше местных жителей, работающих с утра до ночи. К «белым» людям прибывают откуда-то издалека (на кораблях, самолетах) ящики с грузами (карго), и в этих ящиках есть все: вкусная пища, новая одежда, железные орудия труда, алюминиевая посуда, изяшные украшения. Откуда они все это получают? От кого? Каким образом? Европейец говорит местному жителю — учись, трудись, покупай технику, выращивай продукты на рынок, будешь таким же богатым, как и я. Местный житель принимает совет — учится, трудится, покупает технику, выращивает продукты на рынок, но богатым не становится. Никто ему карго не посылает. Значит, решает он, дело не в учебе, не в труде, а в чем-то другом. Европейцы не трудятся, а живут богато.

«Не будет преувеличением сказать, — пишет П. Лоуренс, — что туземцы вообще не в состоянии представить себе, что европейцы могут выполнять хоть какую-нибудь физическую работу, и поэтому полагают, что труд, при помощи которого белые люди приобретают новые товары, сводится к какому-то секретному ритуалу. Отсюда туземцы делают вывод, что ритуал должен неизбежно заменить физический труд» (437, 10). У туземцев возникает мысль, что все эти ценные вещи (карго) посылают не люди, а кто-то другой. Кто именно? На этот вопрос, не получив убедительного ответа от «белых» людей, они отвечают сами. Тут им на помощь приходит их традиционный культ предков. Ответ таков: карго посылают предки туземцев, живущие в мире мертвых (этот мир расположен где-то далеко). При этом они посылают карго, конечно, не «белым» людям (как это значит на бирках, прикрепленных к ящикам), а своим ныне живущим потомкам. Но «белые» люди срывают эти бирки с именами местных адресатов, а потом прикрепляют к ящикам с грузами другие бирки со своими именами. «Белые» люди присваивают себе, таким образом, те ценные вещи (карго), которые предки посылают из мира мертвых своим потомкам. «Одной из самых ярких их черт, — пишет Р. Берндт о культурах карго, — является убеждение, что груз европейских товаров посылается предками или духами умерших... в дар их потомкам, но незаконно перехватывается на полпути европейцами» (149, 48). Так считали, например, в районе Порт-Морсби, войти в гавань здесь можно было лишь через проход в коралловых рифах. Большие корабли вынуждены были стоять за рифами несколько часов, дожидаясь прилива. Папуасы объясняли это следующим образом: на кораблях — грузы, посылаемые им,

папуасам, их предками. На грузах — ярлыки, где об этом ясно сказано, и адресаты названы по именам. Но служащие местной колониальной администрации, подплыв на лодках к кораблю и взойдя на палубу, срывают эти ярлыки с грузов и прикрепляют другие, с фамилиями европейцев (55, 133).

«Существовало поверье, — пишет папуас из племени ороколо А. М. Кики, — что где-то между Австралией и Папуа есть остров, на который белые свозили предназначенное для нас карго. Наши мертвые якобы посылали нам корабли с топорами, оружием, едой в банках и одеждой, а белый человек с помощью колдовства перехватывал наши корабли и менял имя адресата. Так карго, предназначенное Харе, попадало к мистеру Хэрри; карго, предназначенное Каве, — к мистеру Кейву и т. д. В 1945 г. в Ороколо пришел человек, — продолжает А. М. Кики, — по имени Ларикапу. Он рассказал, что, когда японцы везли его в плен, он видел наших умерших родственников, и они показали ему, где спрятано наше карго. Нам остается только собрать деньги, купить корабль и отправиться в путь. Никто не усомнился в его словах, и каждый внес сколько мог денег. Корабль, конечно же, так и не был куплен, а тот человек сбежал из деревни» (43, 42). Потом в деревню Ороколо пришел другой «пророк», и ему тоже поверили, опять начался сбор денег, чтобы купить корабль. А. М. Кики учился тогда в школе и верил в культ карго, и «пророк» нанял его выдавать расписки тем, кто приносил деньги. Дело кончилось тем же — «пророк» сбежал. Пришел третий «пророк» и сказал, что надо привести в порядок кладбище, и тогда умершие родственники покажут, где спрятано карго. И ему тоже поверили. А. М. Кики помнит, как он спиливал на кладбище деревья, посыпал белым песком могилы (там же, 43).

Для лидера культа карго не все и не всегда кончалось благополучно. Так, на одном из о-вов Адмиралтейства появился лидер культа «пророк» по имени Вапеи. Ему будто бы во сне явился Иисус и сообщил, что в воскресенье придет карго. Вапеи приказал уничтожить лодки, паруса и все, что есть в хижинах: глиняные горшки, раковинные деньги, браслеты из зубов собаки. Только в этом случае, сказал он, придет корабль с карго. Все было сделано так, как он сказал. В воскресенье корабль не прибыл. Вапеи объяснил, что неверно понял Иисуса, корабль придет в следующее воскресенье. Корабль опять не прибыл. Приверженцы культа убили Вапеи (647, 270).

Этнографы долго не могли понять действительно не очень простую вещь: папуасы и меланезийцы принимают европейцев за духов своих предков. Люди племени джате говорили: «Черный человек умирает, белый человек приходит». Они разясняли этнографам: «Духи мертвых вернутся в облике белых людей». Но этнографы не принимали этих разяснений. «Вы, белые люди, этого не понимаете, — говорили люди племени джате. — Мы же

это понимаем... Мы знаем больше, чем вы. Нам стыдно за вас — вы так мало знаете» (149, 205—206). Но к прежним представлениям о духах предков добавилось нечто новое. Духи мертвых, вернувшись в мир живых и попав на Новую Гвинею в облике «белых» людей, меняют, оказывается, не только цвет кожи. Резко меняется их характер. Когда-то они были добрыми, как и полагаются духам предков, а теперь, поменяв цвет кожи и забыв о том, кто они такие по своему происхождению, стали злыми, бесчестными. Они отнимают у «черных» землю, за нищенскую плату заставляют работать на своих плантациях, оскорбляют, унижают. Некоторые этнографы долгое время, несмотря на все разъяснения папуасов, действительно не могли понять истинный характер культов карго. Ф. Уильямс, например, не смог придумать ничего вразумительного на этот счет. Он характеризует культ карго, вспыхнувший в 1919 г. в районе реки Ваилала (Папуа), как безумие, сумасшествие, массовое умопомешательство. Люди племени ороколо, писал Ф. Уильямс, «узнали» от одного из стариков, что придет корабль с карго для папуасов, но придет он при одном важном условии: надо отказаться от своих традиционных обычаев и обрядов. Люди поверили, сожгли маски, музыкальные инструменты, ритуальные украшения, уничтожили свой общинно-родовой Кастом. Под термином «Кастом» понимается традиционная культура. «Меня еще не было на свете, — пишет А. М. Кики, — когда случилось знаменитое „сумасшествие“ в Ваилала. Но я разговаривал со многими стариками, которые хорошо помнили те события. Их объяснения происхождения и смысла этого странного движения, — продолжает он, — резко отличаются от того, что писал Уильямс» (43, 40). Следует сразу же отметить, что не было никакого умопомешательства, как и вообще ничего странного в этом движении. Был культ карго. Соединились три фактора. Один связан с общинно-родовым строем — вера в реинкарнацию, в то, что духи умерших возвращаются в мир живых. Второй фактор связан с влиянием миссионеров, с их требованиями отказаться от «язычества» и принять христианскую веру. И, наконец, третий фактор — сам колониальный режим, не оставляющий никаких надежд на улучшение невыносимых условий земной жизни, кроме надежд на помощь сверхъестественных сил. В результате соединения этих трех факторов и возникает культ карго.

Женщина идет к реке Ваилала ловить рыбу. Ей кажется, что плывет большой корабль, а на палубе стоят умершие из ее деревни. Она бежит в деревню и призывает всех забыть старые обычаи, свой Кастом. Люди уничтожают все, что связано с «язычеством». Роят большие ямы, спускают в них веревки из тростника — умершие через эти веревки будут говорить с живыми. Более того — люди перестают работать на огородах, обрекают себя на голод. Миссионеры привили им идею смирения, покорности —

карго получают лишь те, кто нищ и гол, и они становятся нищими, ждут милостей от духов предков. Понять их можно. Так культ предков, с которым люди связывали надежды на более обильный урожай, на лучший улов рыбы, вообще на улучшение своей жизни, в новых условиях, не порывая связи с традицией, переродился, приобрел совершенно иной вид и стал приносить людям огромный вред.

Любопытная история произошла в племени ороколо. Туда прибыл Улли Бейер, известный правозащитник, чтобы вместе с А. М. Кики работать над книгой о хохао — овалных досках, на каждой из которых вырезано изображение человека. «В старые времена, — пишет А. М. Кики, — у каждого клана было несколько таких хохао, с изображениями особо почитаемых предков» (43, 137). По своему назначению хохао племени ороколо подобны телумам племени бонгу — и те и другие хранились в мужском доме, изображали «больших людей». У ороколо уже не было мужских домов — они сгорели, а вместе с ними сгорели и хохао. Те хохао, что случайно уцелели, хранились в семейных хижинах, повернутые лицом к стене. Стало известно, что одна из хохао зарыта в землю. На этой хохао было изображен «большой человек» по имени Кивовиа. Он приснился одному из стариков и попросил, одев его по-новому, отпустить туда, откуда он пришел, — в землю. На хохао надели шорты, рубашку, галстук, похоронили на кладбище. Целых три дня А. М. Кики и У. Бейер уговаривали стариков выкопать Кивовиа. Уважение к ним было велико, но к Кивовиа еще больше. Старики наконец согласились, даже начали ночью копать. Но грянул гром, сверкнула молния — Кивовиа сердится. Раскопки прекратились к великому огорчению А. М. Кики. Он не мог больше ничего сделать, тем более что и сам разделял в какой-то мере чувства стариков. Однажды он увидел в музее в Порт-Морсби хохао, которую, когда он был еще совсем маленьким, вырезал его дядя, брат матери. «Я наблюдал, — пишет А. М. Кики, — за его работой с начала до конца, с того момента, как он срубил дерево, и до последнего нанесенного на хохао мазка. Я слушал, как он произносит заклинания, видел, как он режет дерево, помогал ему растирать краски. А теперь, — с возмущением заключает А. М. Кики, — она висит на стене в Порт-Морсби, проданная кем-то из моих бесчувственных сородичей» (там же, 138).

На Берегу Маклая культ предков, помогающих своим потомкам, соединился с христианской версией о Боге и его сыновьях. Папуасы говорили Н. Н. Миклухо-Маклаю о предке по имени Анут, но он не до конца их понял и подумал, что они говорят о стране под названием Анут. Дух Анут, под влиянием миссионеров, превратился в Бога-создателя: он сотворил небо и землю, растения и животных. У него был сын Мануп. Потом Мануп умер, дух его вошел в деву Марию, и появился на свет Христос, который создал каменные орудия для папуасов и другие предме-

ты и явления их культуры, а потом отправился в Австралию и там сотворил города, корабли, магазины, разные товары. Почему он, будучи на Новой Гвинее, не сотворил то же самое там, для папуасов не вполне ясно. Таким образом, Христос — это вернувшийся в мир живых дух Мануп. Анут, Мануп и Христос — все чернокожие. Христос решил исправить свою оплошность — отправиться вместе с миссионерами на Новую Гвинею и создать для «черных» все то, что он создал для «белых». В Австралии «белые» узнали об этом и распяли Христа. А потом создали библейскую версию с «белым» Богом и «белым» Христом. Миссионеры скрывают от папуасов, что Христос — «черный». Они вырвали из Библии ту страницу, где написано об этом. Но Христос является к кому-то из папуасов во сне и дает совет, как встретить корабль (или самолет) и не дать «белым» присвоить карго, изготовленное предками папуасов для своих потомков (441, 94).

Немалую роль в возникновении культа карго сыграли миссионеры и в других местах. Под их влиянием некоторые лидеры культа обращались с просьбами о присылке карго не к предкам, а к христианским святым. Один из лидеров культа на Берегу Маклая заявил, что он — апостол Павел и может общаться с Богом по радио (110, 25). В долине реки Маркгам лидеры культа обращались с просьбами к Христу (149, 230). В районе Маданг произошло слияние библейского сюжета о Симе, Хаме и Яфете с местным мифом о двух братьях — Килибобе и Манупе. Согласно мифу, Килибоб и Мануп создали землю, дали своим предкам все предметы и обычаи традиционной культуры. Под влиянием миссионеров возникла версия, что Килибоб стал светлокожим предком европейцев (в одних версиях — Симом, в других — Яфетом); он посылает «белым» людям карго. Хам же остался темнокожим и своим потомкам, тоже темнокожим, ничего не посылает (437, 13). По некоторым версиям, ближайшим потомкам Хама было предложено на выбор — либо карго, либо Кастом (то есть та культура, которая стала традиционной), и они по ошибке, а может быть, еще не зная, что такое карго, предпочли Кастом (149, 263). Появилось даже предположение о том, что о секрете получения карго (откуда? от кого? каким образом?) написано в Библии и он известен миссионерам, но они, не желая, чтобы о секрете узнали местные жители, вырвали из Библии ту страницу, где он был раскрыт (там же, 90). Надо отметить, что в переводе Библии на язык пиджин-инглиш содержится много неточностей. В Библии, например, говорится: «Бог благословил Ноя», а в переводе на пиджин это выглядит так: «Бог дал Ною карго». Выражение «С нами Бог» переведено на пиджин «Бог пошлет нам карго» (там же, 84).

Характерная черта культов карго — призыв к отказу от некоторых явлений традиционной культуры, к замене их явлениями культуры европейской. Так, лидер культа карго по имени Мамбу

(район Маданг) призвал к отказу от традиционной одежды — мужских набедренных поясов из коры и женских травяных юбок. Мамбу заявил, что европейские товары производят предки в мире мертвых. Мужчины стали носить набедренные повязки из европейских тканей, а женщины — длинные платья. Владельцы местных лавок, кстати, очень обрадовались повышению спроса на европейскую одежду (198, 131). В племени мекео в роли лидера культа карго в 1940 г. оказалась женщина, что было резким нарушением норм традиционной культуры, отстраняющей женщин от важных событий социальной жизни. Более того, она демонстративно нарушила закон экзогамии, выйдя замуж за члена своего рода, призывала к отказу от традиционных украшений и т. д. (144, 5). На Н. Ирландии лидер культа карго требовал отказа от экзогамных норм, ссылаясь при этом на духа предка, который будто бы сообщил ему во сне, что такие нормы можно не соблюдать. Здешняя молодежь давно уже выражала недовольство по поводу родовой экзогамии, но обычно, тем не менее, строго соблюдался. Однажды имел место любопытный случай. Священник отказался обвенчать парня и девушку, принадлежащих к одному и тому же роду: он стоял за соблюдение родовой экзогамии (692, 5). На о. Бука лидер культа карго отменил многие традиционные нормы, например, раскрыл женщинам процедуры обрядов инициации, что держалось от них в строгом секрете (161, 575).

Культы карго были и в других регионах: в районе Пангия (дистрикт Южное Нагорье), на о. Каравар (остров между Н. Британией и Н. Ирландией) и т. д. На о. Каравар культ получил название «кауна» (возможно, от англ. account — счет в банке). Жители этого острова решили стать такими, как европейцы. Такое же решение приняли люди племени виру (Южное Нагорье). Те и другие заявили, что все прошлое, доевропейское, — ошибочно, даже греховно. На Д. Кларка, изучавшего их культуры, они смотрели как на идеал человека. Дьявол не придет в ту деревню, говорили они, где жил Д. Кларк (219, 46). Известно более шестидесяти культов карго на Территории Папуа и Новой Гвинеи в основном в 1930—1940-х гг. Разумеется, не все культуры карго, имевшие место в этот период, изучены. Культуры карго возникали и позже. Они широко распространены на о-вах Адмиралтейства, на о. Бука. Г. Эккерт, изучавший эти культуры в пяти районах (о. Сайбей в Торресовом проливе, побережье Папуасского залива, Милн-Бэй, о. Бука, о. Эспириту-Санто), отметил три общих для всех этих культов черты: 1) люди враждебно относятся к европейцам, 2) перестают работать на огородах, 3) верят в приход корабля с карго (264).

Культ карго давал о себе знать и после того, как колония Папуа и Новая Гвинея перестала быть колонией (а также и подмандатной территорией, что одно и то же) и стала подопечной Территорией Папуа и Новая Гвинея. В Маданге, недалеко от Берега Маклая, в 1965 г. возник «культ карго» в виде культа красных

ящиков. Берут красный ящик, в него кладут немного денег, совершают обряд, ящик закрывают, и через некоторое время, иногда немалое, в ящике, как полагают, окажется много денег (528, 148). Неудача в достижении этого результата разочаровывала людей, но они объясняли ее тем, что обряд был проведен не вполне правильно (529, 43). Число сторонников культа не уменьшалось, а, наоборот, увеличивалось. Культ красных ящиков вышел далеко за пределы Маданга, проник в горные районы, где во главе его стоял папуас по имени Макла (не исключено, что здесь нашла свое отражение память о Н. Н. Миклухо-Маклае). Он построил маленькую священную хижину, где общался с духами. Владелец местного магазина продал культистам много красных ящиков. Макла добыл себе двух жен, пообещав внести плату за них деньгами после того, как ящики будут открыты. Культ красных ящиков просуществовал до 1978 г.

На Берегу Маклая лидером культа карго стал папуас по имени Яли, член племени нгаинг. Он прошел весьма сложный жизненный путь. Работал в Маданге, сначала прислужником в баре, потом — в отеле. Через три года вернулся в деревню. Киап назначил его тултулом. В конце 1930-х гг. ушел в Рабаул, учился там в школе туземной полиции, по окончании три года работал в разных местах (Лаэ, долина реки Маркгам, п-ов Гуон), затем оказался на о. Били-Били. Здесь Яли был свидетелем того, как члены культа карго уничтожили все свои огороды, полагая, что это ускорит прибытие ожидаемых ими от предков грузов. После этого он опять служил в Маданге, затем был направлен на о. Каркар, чтобы арестовать членов культа карго под названием «Кукуаик». Слышал, что один из «пророков» этого культа предсказал во время войны с японцами бомбардировку Маданга, и это предсказание сбылось. Яли ушел в район Финшхафен, побывал на Н. Британии, помогал там эвакуировать беженцев. В 1942 г. на возглавляемый им отряд полиции напали японцы. С остатком отряда ему удалось бежать. Служил в Порт-Морсби в должности сержанта полиции. Был послан в Квинсленд для обучения приемам войны в джунглях. Служил потом в австралийской армии, обучал рекрутов близ Брисбена. Был повышен в чине — сержант-майор. Вернулся на Новую Гвинею, воевал против японцев. Побывал в Ванимо, Аитапе, в районе Сепик, в Финшхафен. В 1945 г. он — Сиднее, потом — на Н. Британии, в Маданге, Лаэ. В этом году закончилась его служба в армии, и он вернулся на Берег Рай. Здесь его сочли духом, вернувшимся из мира мертвых, «пророком». Про него говорили: «Яли игат пауа» («Яли имеет силу»; при этом имелись в виду сверхъестественные силы). В 1948 г. Яли стал лидером культа карго. Не помогут нам, говорил он, ни миссионеры, ни киапы, помогут нам только наши предки, они пришлют нам деньги, на них мы купим нужные нам вещи. Яли возродил некоторые традиционные обряды, предсказывал прибытие

корабля с грузами для папуасов (от предков). Колониальная администрация в 1950 г. заключила его в тюрьму. Выйдя из заключения, он продолжил свою деятельность лидера культа карго. Когда к нему прибыл этнограф П. Лоуренс, Яли провел его в секретное помещение своей хижины и показал священные музыкальные инструменты; их звуки суть голоса божеств, язык которых он понимает (438). В 1964—1966 гг. Яли был председателем местного совета на Берегу Маклая. В 1964 и 1968 гг. баллотировался на выборах в Палату Ассамблеи от избирательного округа Берег Рай, но потерпел поражение. После этого заявил, что он сам по себе — божество, «тибед кинг Яли» («бог король Яли»); многие так его и называли. Узнав от других (учившихся в правительственной школе), что человек произошел от обезьяны, он соединил концепцию Ч. Дарвина с тотемизмом (449, 16). О дальнейшей судьбе его сведений нет. В 1971 г. мне посчастливилось побывать на Новой Гвинее, на Берегу Маклая. Представитель колониальной администрации просил нас, членов этнографического отряда, не ходить группами на мыс Гарагаси. Там в 1871—1872 гг. стояла хижина Н. Н. Миклухо-Маклая, а ныне установлен скромный памятник, точнее напоминание о том, что здесь когда-то жил русский ученый. Папуасы могут подумать, если мы будем туда ходить, что под мемориальной плитой зарыты товары, присланные духами умерших, и начнут здесь раскопки. Может вспыхнуть культ карго (3, 151).

В 1980-х гг. на Берегу Маклая была сделана попытка возродить культ карго. Эту попытку предпринял сын Яли по имени Сингина. Он попытался вложить в культ карго новый смысл. Термин «культ карго», заявил Сингина, надо понимать по-новому: этот термин в его трактовке означал только одно — экономическое развитие. Тагоу, один из ближайших сподвижников Яли, возглавил движение «Лобос», цель которого — восстановление прежних общинно-родовых норм и обычаев. «Никакой мы не культ карго, — заявил он, — мы помним наших предков и хотим жить по их правилам» (117, 24—29). Другой житель Берега Маклая, Меби Натуна, на это заявление Тагоу через еженедельную газету «Times of New Guinea», выходящую в Порт-Морсби, обратился с призывом: «Пожалуйста, впредь никакого культа карго», «только никаких более культов карго» (696). Действительно, хотя Тагоу и отрицал причастность свою и движения «Лобос» к культу карго, но на деле такая связь была: мы хотим только одного, говорил он, чтобы корабли и самолеты доставляли товары не в Сидней, а на Берег Рай.

Лидерами культа карго в районе Сепик стали Матиас Яливан и Даниэль Хавина. Здесь, на горе Руун, американцы и англо-австралийцы в 1962 г. установили бетонные топографические знаки. Лидеры культа заявили, что тем самым «белые» оскорбили



духов предков, надо эти знаки удалить. Был назначен день удаления: 7-й день 7-го месяца 1971 г. (число 7 здесь магическое). Проводятся одно за другим многолюдные собрания. Газета «Пост Курьер» 15 мая 1971 г. сообщает: «15 тысяч человек участвуют в обрядах культа карго». Лидеры культа утверждают, что акт сотворения Богом Адама и Евы имел место в Папуа и Новой Гвинее. Так написано будто бы в настоящей Библии, которая до папуасов не дошла. В той Библии, которая дошла до папуасов, об этом нет ни слова. Не указано также, что у Авеля была темная кожа, а Каин был светлокожим. На собрании в мае 1971 г. лидеры культа карго сообщают, что после удаления с горы Руун бетонных знаков прилетят 400 американских самолетов с грузами для папуасов от их предков. Юноши и девушки сторожат на горе Руун — духи мертвых, надеются они, доставят сюда деньги. Наступает 7-й день 7-го месяца 1971 г. — бетонные знаки удалены, но ни самолетов с грузами, ни денег нет (701). Матиас Яливан на выборах в Палату Ассамблеи в 1972 г. выставил свою кандидатуру и победил соперников, набрав 83 % от общего числа голосов. Но и в Палате Ассамблеи, где он надеялся раскрыть секрет получения карго, он ничего не добился и секрета благополучия европейцев не смог открыть. Даниэль Хавина, его соперник по культу, торопил его — надо найти для местных жителей путь к благополучию, «путь к карго». Матиас Яливан назначил своим представителем в парламенте другого, а сам вернулся в родную деревню. Этот культ карго в 1973—1983 гг. изучал этнограф П. Геш. Местные жители обратились к нему с просьбой: открой нам секрет, что надо нам делать, чтобы достигнуть такого же уровня культуры, как у европейцев? Тот ответил: для этого необходимы школьное образование, новая техника, разделение труда, работа на рынок. Местные жители создали школу, женский клуб. Построили магазин, купили грузовик, стали выращивать рис и кофе на продажу. Но и этот путь к благополучию оказался для них слишком длинным и трудным, и желанная цель не была достигнута (там же, 231). Нужна была помощь, пусть даже небольшая, со стороны австралийской администрации, но этой, хотя бы небольшой помощи местным жителям оказано не было.

Были, наряду с культом карго, прямые выступления против колониального режима. На о. Бука лидер культа карго пообещал, что скоро прибудет груз с огнестрельным оружием. В деревнях начались военные учения с деревянными «ружьями» и копьями. Велась подготовка к изгнанию европейцев с острова (264, 32). Культ карго приобрел новую цель — чтобы сами местные жители управляли своими делами, а не кто-то, пришедший извне, под видом мандатной системы. Обстановка становилась все более взрывоопасной. Все чаще происходили и на других подмандатных территориях выступления против мандатной системы.

То же самое примерно было и в других регионах. Местные жители надеялись на то, что духи предков пришлют им винтовки. Самый популярный лозунг — «Папуасская земля — папуасам». Культы карго с ликвидацией мандатной системы и с переходом к системе опеки стали приобретать политический характер.

---

---

## ПЕРЕХОД К РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКЕ

**В**опрос об аграрной реформе в странах третьего мира, то есть о переходе жителей деревни к рыночной экономике, стал рассматриваться в ООН вскоре после окончания Второй мировой войны. Комитет «Пища и сельское хозяйство», изучив ситуацию в этой сфере экономики в ряде стран, принял в 1953 г. следующее решение: невозможно дать общие рекомендации, потому что страны третьего мира сильно отличаются одна от другой. Природные условия неодинаковы, экономические и социальные факторы тоже разные, люди по-разному будут реагировать на реформы. Поэтому в каждом конкретном регионе, в каждом конкретном случае реформа должна проводиться по-своему, с учетом всех условий и обстоятельств (395, 39—40).

Австралия долго медлила, не приступая к проведению реформ на своей подопечной Территории Папуа и Новая Гвинея. Этнографы продолжали изучать, чаще всего по памяти стариков институты общинно-родового строя — род, ритуальный обмен, верования и обряды. Но решение ООН надо было все же выполнять тем более что в Папуа и Новую Гвинею периодически прибывали миссии ООН, проверявшие ход проведения реформ, отмечавшие недостаточную активность правительства Австралии и администрации Папуа и Новой Гвинеи в этом направлении. В 1961 г. при Австралийском национальном университете было со-здано Новогвинейское исследовательское общество (New Guinea Research Unit) ориентированное на изучение процессов, происходящих в Папуа и Новой Гвинее в настоящее время, таких как процесс урбанизации, работа кооперативов, деятельность локальных судов, ситуация на городских рынках, положение женщин и т. д. Было обращено внимание и на такой процесс, который уже шел, — переход жителей деревень от натурального хозяйства к рыночной экономике. Новогвинейское исследовательское общество стало при

глашать на работу по контракту, сроком не менее 2 лет, ученых из других стран. Появилось отделение Общества и в самой Папуа и Новой Гвинее, в Порт-Морсби. Там стали проводиться ежегодные научные конференции, посвященные проблемам современности. Стал выходить Бюллетень («New Guinea Research Bulletin»), в котором публиковались результаты таких исследований. В Общество стали приходить сведения о ходе реформ в разных районах, в том числе о «проекте Эрап» близ города Лаэ, о «проекте Мбук» в архипелаге Адмиралтейства и других местах. Это были целенаправленные процессы перехода к рыночной экономике под руководством местных лидеров, ставивших перед жителями деревень, включенных в эти процессы, высокую, но весьма трудную цель — поднять свой уровень благосостояния до уровня европейцев. В случае неудач, что бывало нередко, люди подчас теряли надежды на то, что они сами могут улучшить свою жизнь, и ожидали прибытия кораблей и самолетов с карго. Но здесь надежд на успех, как учил горький опыт, вообще не было никаких. Культы карго все больше сходили на нет, бесплодные ожидания уступали место труду на рынок. Почва для перехода к рыночной экономике в какой-то мере была подготовлена. Первые шаги были сделаны еще в предколониальный период. Уже тогда возник рынок труда — молодые мужчины шли на работу на плантации европейских колонистов. Наемный труд широко применялся, в частности, на плантациях Эммы Форсайт («королевы Эммы»). Немалую роль наряду с европейцами-плантаторами сыграли европейцы-тредеры. В ряде деревень появились торговые точки, где можно было купить товары первой необходимости — соль, сахар, спички, вилки, посуду, железные ножи и топоры, одежду, украшения. Приобрести эти продукты и предметы недостатка желающих среди местных жителей не было. Приходилось изыскивать способы добывания денег. В разных местах исходные состояния накануне перехода к рыночной экономике были неодинаковы, и условия перехода к ней были разными. Но было и немало общего. Судить об исходном состоянии позволяет, в частности, положение дел в деревне Инонда близ города Лаэ.

### Деревня Инонда

Этнографы Р. Крокомб и Я. Хогбин в 1953 и 1963 гг. вели исследования хозяйственной деятельности жителей деревни Инонда (племя орокаива), расположенной в 11 милях от Попондетты (там проходит шоссейная дорога). Это сравнительно небольшая деревня, входящая в ведение локального совета Хигатуру. Киап бывает здесь раз или два в год для сбора налогов и учета изменений в составе деревни (проводит регистрацию рождений и смертных случаев, уход на работу в другие места). В Инонде живут

люди разной родовой принадлежности. Каждый род имеет свой мужской дом в деревне, имя, состоящее из имени родового предка и суффикса «унди», свидетельствующего о том, что все его члены — потомки этого предка. Проследить генеалогически свое происхождение от него никто из них не может, память их уходит не более чем на 50 лет назад. Род делится на субкланы (к имени субклана добавляется название деревни — родичи живут в разных деревнях), субкланы — на линиджи. В деревне есть лидер «эмбо домбо» («большой человек»). Широко бытует обычай адопции (отцы рано умирают, и дети переходят в другую семью, к другому отцу). У одного из жителей деревни, например, были последовательно три разных отца (237, 32). Жители деревни часто справляли общие празднества по разным случаям. Администрация запретила их. Но этот обычай не исчез. Р. Крокомб и Я. Хогбин были свидетелями двух больших празднеств, по одному при каждом их посещении деревни Инонда в 1953 и 1963 гг.

Жители деревни покупают в лавке, расположенной в трех милях от нее, а также в Попондетте керосин, табак, сахар, соль. Естественно, чтобы купить это, а также железный топор для мужчины и лесной нож для женщины, им нужны деньги. Чтобы добыть их, они несут на рынок в Попондетту выращиваемые специально для продажи кофе, саго. Таким образом, каждая семья уже приобщена к рыночной экономике, правда, в очень скромных размерах. В среднем семья получает доход в 62 австралийских фунта в год (то есть около 130—140 дол. США). Приходится тратить деньги и на покупку свиней для празднеств (свинину едят на празднествах). В деревне всего 16 свиней (шесть семей имеют по одной свинье, одна семья — 3 и одна — 7). В деревне — 28 кур (две семьи имеют по одной, одна — 2 и одна — 24). Из 16 свиней восемь были выращены в деревне, одна куплена за деньги, семь были подарены (сразу после появления поросят на свет) родственниками. Из 28 кур двадцать четыре были добыты путем обмена, три подарены, одна куплена. В деревне всего три собаки. Только у одного из ее жителей имеется ружье, но он дает его всем, идущим на охоту на диких свиней, бэндикотов, птиц (там же, 45).

Изделия жителей соседних деревень постепенно приобретают цены в денежном выражении. Таковы, например, «хамбо» — украшения из морских раковин, клыков свиней, зубов собаки; и «ди», «димбо» — головные уборы из птичьих перьев. Обычно люди деревни Инонда выменивают их на что-либо у прибрежных жителей («хамбо») и у горцев («ди»), но нередко покупают за деньги. Цены, конечно, разные в зависимости от качества изделий: «димбо» — от 3 австралийских фунтов, хотя цена иногда поднимается до 20. В деревне Инонда в целом было «хамбо» на 52 австралийских фунта, «ди» — на 17 фунтов, из них на покупку «хамбо» потрачено 18 фунтов, на покупку «ди» — 1 фунт. Осталь-

ные получены по наследству, путем обмена, в виде платы за невесту и т. д. (там же, 51). В плате за невесту, по данным Р. Крокомба и Я. Хогбина (они были на свадебном обряде), была внесена денежная сумма в 41 фунт. Деньги теперь более высоко ценятся, чем даже «хамбо» и «ди».

Самой доходной частью семейного бюджета (в деньгах) является труд по найму вне деревни, плата за невесту (когда выдают замуж свою девушку в другую деревню), подарки от родственников. Больше всего расходов приходится на пищу (особенно для празднеств), одежду, орудия труда, плату за невесту (взятую из другой деревни).

Ближайшая школа находится далеко от деревни Инонда (6 миль). Некоторые дети ходят в эту школу, но лишь иногда, другие не ходят совсем (там же, 3). В целом образовательный уровень жителей деревни очень низок: один год обучения, два года, три года. Только в одной семье один из ее членов учился 6 лет, в одной семье — 7 лет и в одной семье — 13 лет (вне деревни).

Жители деревни говорили Р. Крокомбу и Я. Хогбину, что разделение труда по дням недели следующее: понедельник и вторник — работа на рынок; среда — работа для миссии; четверг и суббота — работа на огородах; пятница — работа для локального совета; воскресенье — день отдыха и празднеств. Но фактически этот распорядок не соблюдается. Утром в воскресенье — короткая церковная служба, а затем это обычный рабочий день. Утром в пятницу, как правило, расчищают траву вокруг хижин, что и есть «работа для локального совета» (за выполнением ее следит локальный совет), она занимает час или два, не больше. В общем (см. табл. 6), в работе на огороде для семьи, на охоте и рыбной ловле мужчина занят в среднем 14 ч в неделю, женщина — 15 ч. Если сюда добавить работу на огороде для прополки, то получится в целом у мужчин — 14,7 ч в неделю, у женщин — 16 ч в неделю. Кроме того, требуется расчистка в лесу участка для огорода, обнесение его забором и т. д.

Отсутствие каких-либо машин препятствует развитию рыночной экономики. Единственные орудия труда для работы на огородах — железный топор (у мужчин), лесной нож (у женщин) и палка-копалка (там же, 44). Тормозят этот процесс, по мнению Р. Крокомба и Я. Хогбина, коллективизм во владении землей, сложные отношения между субкланами.

В деревне Инонда процесс вовлечения ее жителей в рыночную экономику протекает стихийно. Во многих других деревнях происходит то же самое. Правда, условия жизни не везде одинаковы, особенно природные. Важное значение имеет расстояние от города, наличие или отсутствие энергичного лидера, который взял бы процесс вовлечения жителей деревни в рыночную экономику под свой контроль и направлял его. Но в целом исходный пункт, с которого начинается целенаправленное вовлечение в ры-

Таблица 6

**Занятость мужчин и женщин деревни Инонда  
в течение недели, ч (там же, 63)**

Вид занятий	Мужчины	Женщины	Работают вместе
Работа на огороде для семьи	9,6	13,9	11,7
Охота, рыбная ловля	4,3	1,2	2,8
Строительство	0,1	—	0,1
Наемный труд	11,3	—	5,7
Работа на рынок	0,7	0,9	0,8
Социальные обязательства	12,5	20,0	16,2
Время, проведенное в дорогах	2,8	3,1	2,9
Болезни	2,6	3,2	2,9
Работа для локального совета	0,6	0,1	0,3
Всего	44,5	42,4	43,4

ночную экономику, примерно один и тот же. Мы рассмотрим этот процесс на двух примерах: «проект Эрап» и «проект Мбук».

### «Проект Эрап»

Целенаправленный переход к рыночной экономике, известный под названием «проект Эрап», имел место в нескольких деревнях близ города Лаэ. Сюда прибыли те же этнографы — Рон Крокомб и Ян Хогбин. Они пробыли здесь недолго, всего один месяц (с 20 сентября по 20 октября 1962 г.), но сделало ими было немало. Результаты своих исследований они изложили в книге, вышедшей в свет в 1963 г. (236). Исследователи проследили историю перехода нескольких деревень к рыночной экономике, показали специфику этого перехода. Что касается общинно-родовых институтов (род, экзогамия, система родства и т. д.), которым до этого они уделяли основное внимание, то на этот раз этнографы оставили их в стороне. Слишком коротким было их пребывание, чтобы они могли разобраться в них. Но главная причина крылась в другом. В процессах, связанных с реформой, на первом плане оказались не род и не родство, а деревня, община. То же самое дало о себе знать и в других регионах, где этнографы изучали ход реформы, и этого нельзя было не заметить. Более того, стало очевидно, что так было и раньше, до реформ, и еще раньше, до колонизации. Пришлось признать, что и тогда не род, как долгое время думали, а община играла глав-

ную роль. Этнографы стали менять свои взгляды на общинно-родовой строй. В целом прав оказался Н. Н. Миклухо-Маклай, обратив основное внимание на деревню, общину. В его трудах на первом плане — деревни Бонгу, Горенду, Гумбу, Богадим, Марагум, Мале и т. д. Это не значит, конечно, что род не заслуживает изучения. Р. Крокомб и Я. Хогбин сожалеют о том, что им не удалось выявить роль родовых связей в переходе к рыночной экономике. Эти связи тоже, видимо, играли свою роль, но явно не главную.

Переход к рыночной экономике жителей четырех горных деревень — Ароанде, Аропак, Бибира и Бунки — начался в 1951 г. Инициатором этого процесса стал житель деревни Ароанде по имени Нумбук. До этого он в течение семи лет служил в туземной полиции в разных частях страны. Случай свел его в районе Сепик с одним из первых туземных предпринимателей по имени Симогун и Пета, и он увидел, что сельчане могут с выгодой для себя выращивать на своих огородах продукты специально для того, чтобы продавать в городе. Нумбук решил, что и он может попытаться создать в своей деревне и в соседних деревнях рыночную экономику — город Лаэ находится не так далеко (60 км), с ним можно наладить связь.

В 1951 г. Нумбук прибыл в свою деревню Ароанде в отпуск. В деревнях Ароанде, Аропак, Бибира и Бунки начались дискуссии — что лучше: натуральное хозяйство, которое унаследовано от предков, или рыночное. Конечно, люди и до этого продавали часть продукции со своих огородов экспатриантам, живущим в долине реки Маркгам. Теперь же, послушав Нумбука, они решили создать рыночные огороды, предназначенные специально для снабжения продукцией горожан, живущих в Лаэ.

В 1952 г. Нумбук, оставив службу в полиции, вернулся жить на свою малую родину. Переход к рынку уже начался: люди выращивают товарную продукцию на огородах, женщины носят ее в Лаэ, ходят там от дома к дому и продают экспатриантам. Два дня уходит у них на то, чтобы дойти пешком с тяжелым грузом до города, и два дня — чтобы вернуться обратно. Нумбуку пришлось начинать, таким образом, не с нуля. К сожалению, он неграмотен — не может ни читать, ни писать. Во всех четырех деревнях только один грамотный человек — Сеа Сангам. Служа в полиции, он усвоил азы чтения, письма и счета. Но он еще там служит, здесь его нет. Жители деревень, сплошь неграмотные, не верили, что переход к рыночной экономике улучшит их положение. Они охотнее поверили бы «пророку» (если бы таковой появился), предсказавшему прибытие самолета с карго.

Нумбук решил прибегнуть к помощи местной сельскохозяйственной станции. Он брал у нее на время небольшой грузовик, на нем везли продукты к широкой дороге, где продукцию покупал один из служащих станции, а затем вез ее в Лаэ и там



перепродавал. Сельчане на этом много теряли. Решено было приобрести свой грузовик. Собрали в складчину некоторую сумму денег — какую именно, никто не знал. Дело в том, что среди жителей четырех деревень, как уже было сказано, не было ни одного грамотного человека, который бы умел читать, писать или хотя бы считать. Никто из них, пишут Р. Крокомб и Я. Хогбин, не мог сосчитать, сколько собрано. Люди отказались еще вносить деньги, говоря, что собрано «более чем достаточно». Была выбрана и послана в Лаэ делегация покупать грузовик. Она пришла в Отделение туземных дел, чтобы произвести подсчет денег. Там ее высмеяли — на проверку оказалось, что собрано всего 70 фунтов, а грузовик стоит в 20 раз больше — 1400 фунтов. Собранных средств, сказали им, хватит только на покупку шин для колес. Сбор денег был продолжен. Когда собранная сумма достигла 250 фунтов, положили деньги в сберегательную кассу в Лаэ. Кое у кого из сельчан были личные счета в сберегательной кассе (результат работы по найму в других местах, продажи части урожая с огородов), эти деньги тоже были учтены. Деревни заключили коллективный договор на постройку моста. Начали сбор средств в соседних деревнях, в долг — ходили со списками, отмечали одалживаемые суммы. Прошло пять лет, прежде чем было собрано 1600 фунтов. К этому времени планы несколько изменились — решили купить не грузовик, а трактор.

В 1957 г. трактор был куплен (за 1066 фунтов). Встал вопрос о земле. Жители четырех деревень живут в горах, трактор здесь не может работать. Нашли в долине ровный участок земли, откупили у местных жителей право пользования им, построили здесь новую деревню, назвали ее Эрап. У местной сельскохозяйственной станции взяли напрокат плуги — платили за это продукцией. Потом купили свои плуги и бороны. Начали выращивать бататы. Живут по-прежнему в своих деревнях — Ароанде, Аропак, Бибирра и Бунки и ведут там натуральное хозяйство. Но периодически каждая семья переселяется в деревню Эрап на один месяц и работает там на рыночном огороде; потом возвращается в свою деревню, живет там от 1 до 3 мес., ведет свое натуральное хозяйство; потом снова на месяц в Эрап и т. д. В деревне Эрап — 30 хижин. В шести из них — постоянные жители (Нумбук, надсмотрщик, тракторист, трое служащих, вместе с семьями). В остальных 24 хижинах — временные жители, одна семья уходит, другая приходит. Хижины разные — одни с земляным полом, с крышей из листьев, другие — с деревянным полом и железной крышей. Прочные дома рискованно строить — земля дана лишь во временное пользование. Кокосовых пальм по той же причине не сажают — ведь пальма начинает плодоносить лишь через 7—8 лет.

Наконец, появился грамотный человек — Сеа Сангам. Он вернулся по просьбе Нумбука со службы в полиции и поселился в деревне Эрап. Департамент сельского хозяйства послал его на

три месяца в Маданг, где его научили, как сортировать, как взвешивать бататы; познакомили с деятельностью кооперативов. Вернувшись из Маданга, Сангам обучил двух своих помощников, как отмечать выход на работу, вести учет продукции, учет доходов, расходов. С 1958 г. эти люди занимаются канцелярскими делами. Р. Крокомб и Я. Хогбин познакомились с их записями (на пиджине) и не всегда могли понять, что означает та или иная цифра (фунты или шиллинги), да и сами цифры были не всегда понятны (то ли это 16, то ли это 106 — между цифрами 1 и 6 пустое место, может быть подразумевается ноль). В октябре 1959 г. Нумбук заключил контракт с администрацией, обязавшись поставлять ей каждую неделю 5 т бататов. В дело вошел плантатор-экспатриант: он скупал бататы по 1 шиллингу за фунт и продавал администрации по 2,5 шиллинга за фунт.

Порядок работы на рыночных огородах таков. В 6 ч 15 мин в деревне Эрап барабанный бой. На сбор уходит 10—15 мин, а затем около часа идет распределение работ, споры, дискуссии. Возникает немало вопросов, которые надо обсудить и решить. Затем люди расходятся по хижинам, берут орудия труда (не каменные, конечно, а железные) — у каждого свой топор, большой «лесной нож» и поменьше «травяной нож». Кое-кто имеет в дополнение к тому мотыги, лопаты, молотки, пилы. Женщины забирают с собой, положив в большие сумки, грудных детей. Затем все вместе отправляются на рыночные огороды, расположенные в 1 км от деревни Эрап. Женщины подвешивают большие сумки с грудными детьми на ветки в тени деревьев, и малыши там спят. Дети постарше либо играют, либо помогают старшим членам семьи. В 11 ч перерыв, все возвращается в свои деревни на полдник. В 13 ч 15 мин вновь раздается барабанный бой до тех пор, пока все не соберется. Вновь все вместе идут на рыночные огороды. В 16 ч 30 мин финальный барабанный бой, люди возвращаются в деревни и расходятся по своим хижинам. Работают по 5—5,5 дня в неделю. В субботу и после полдника в воскресенье отдыхают. Каждую неделю по вечерам проводятся два-три общих собрания. Р. Крокомб и Я. Хогбин отметили, что лулуаи и тултулы, назначенные администрацией, оказывают большое влияние на принятие тех или иных решений.

Когда участок для рыночного огорода (обычно от 5 до 10 акров) выбран, трактор проходит по нему несколько раз, вскапывая почву на глубину до 30 см. Потом, после трактора, проходят с бороной, размельчая комья земли, и, наконец, делаются грядки высотой 30 см на расстоянии около метра одна от другой. Тут же, рядом, с помощью «лесного ножа» роют ямки и сажают бататы. Прополка производится довольно часто, затем наступает сбор урожая. В посадке, прополке, сборе урожая в равной мере участвуют мужчины и женщины. Клубни выкапывают с помощью шостренной палки-копалки или «лесного ножа», складывают в

мешки. Эти мешки на прицепе, прикрепленном к трактору, свозят в одно место, а затем на грузовике (он был куплен немного позднее) везут в Лаэ. Там Нумбук и его помощники передают урожай представителю администрации согласно контракту. На другой день получают плату за него, покупают товары для магазина, вкладывают часть дохода в сберкассу и возвращаются домой. Здесь они выдают всем зарплату.

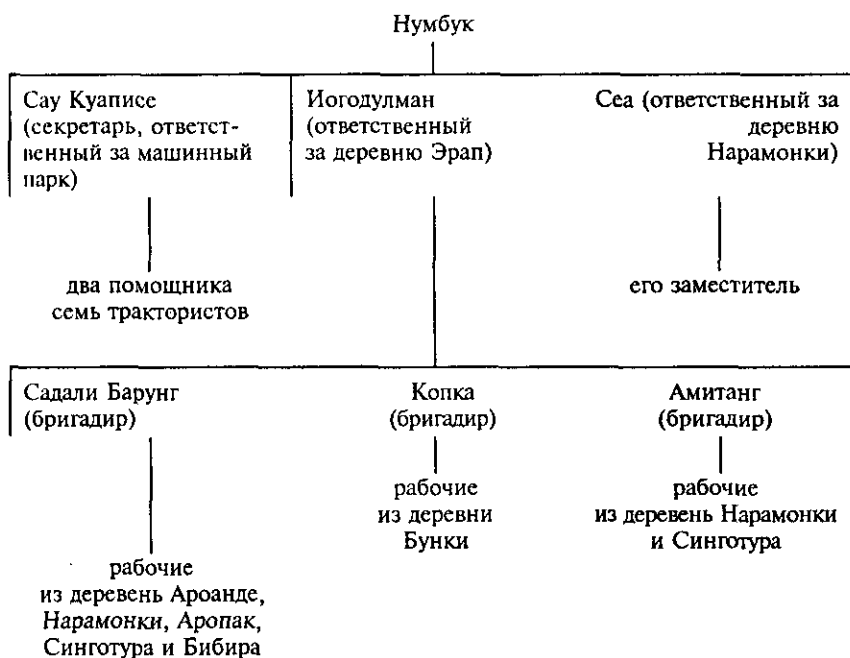
Почти все мужчины и некоторые женщины в своих горных деревнях выращивают кофе тоже на рынок. Там женщины работают больше мужчин и редко отдыхают. У мужчин больше свободного времени — войны запрещены, ружье облегчает охоту, утка и варь и орудия можно купить в магазине. Из записей видно, что за период с 7 апреля по 27 мая 1958 г. было продано бататов на 776 фунтов. За период с 22 августа 1958 г. по 5 сентября 1959 г. продана 201 т бататов за 2002 фунта, и от продажи земляного ореха было выручено еще 574 фунта. Общий доход — 2576 фунтов. Расходы таковы: выплата долгов жителям соседних деревень — 160 фунтов, содержание трактора — 258 фунтов, расходы на горючее и смазочное масло — 1170 фунтов, мешки — 24 фунта, покупка нового трейлера (прицеп) — 382 фунта, зарплата — 1163 фунта, вклад в сберкассу — 460 фунтов. Расходы превышают доходы примерно на 40 фунтов, но не исключено, что не все доходы от продажи продукции были зафиксированы. По данным Департамента сельского хозяйства, доход сельчан в 1959 г. составил около 3500 фунтов.

В 1961 г. сельчане купили, вдобавок к прежнему, подержанный трактор за 680 фунтов и плуг за 50 фунтов. На новые шины и другие части к трактору ушло еще 100 фунтов. В 1962 г. Нумбук наладил прямую связь с администрацией в Лаэ, и сельчане стали продавать бататы по цене 2 шиллинга за фунт (до этого они несколько лет продавали по цене 1 шиллинг за фунт). Случалось так, что не было бататов для выполнения условий контракта с администрацией, и Нумбуку приходилось покупать бататы у жителей других деревень, подчас весьма отдаленных (до 7 км), платя по 1 шиллингу за фунт. В период с 1 марта 1962 г. по 30 сентября 1962 г. сельчане продали администрации 197 т бататов за 3431 фунт. Из них на содержание трактора, горючее и т. д. было израсходовано 207 фунтов, на зарплату — 838 фунтов, положено в сберкассу 373 фунта, на перевозку продукции в Лаэ — 372 фунта (по 12 фунтов за две поездки каждую неделю), сколько-то на покупку мешков и т. д. Большое количество бататов рыночных огородов потреблялось самими рабочими и членами семей (бататы — основная пища). Это важно учесть при определении их реального дохода. Бананы, тыкву, сахарный тростник каждая семья выращивала на своем индивидуальном огороде. С самого начала новой хозяйственной жизни в деревне Эрап был открыт магазин. Товары закупались в Лаэ у китайских торговцев.

Хозяин магазина — Нумбук, у прилавка — его помощник. Нумбук, как уже было сказано, не умеет ни писать, ни считать, но люди довольны его работой. В деревне есть еще три магазина. Кроме того, Нумбук открыл один магазин в своей родной деревне Ароанде.

Администрация положительно отнеслась к «проекту Эрап». По ее совету жители шести деревень (к «проекту» позднее присоединились еще две деревни — Нарамонки и Синготура) выбрали своих руководителей. Чиновник из Отделения туземных дел составил Устав Ассоциации, слабо учтя при этом местные обычаи и неграмотность сельчан. Так, он вставил в Устав пункт о принятии решений по некоторым вопросам путем тайного голосования. что это такое — тайное голосование — никто из местных жителей не мог понять. Тем не менее Устав подписали 569 чел. из шести деревень.

«Проект Эрап» имеет свою властную структуру.



На первых порах рабочие получали по 10 шиллингов в месяц и часть пищи с рыночного огорода. Через два года зарплата возросла вдвое — до 1 фунта в месяц, а после заключения контракта с администрацией (1959 г.) — до 2 фунтов 10 шиллингов. Дети десяти и более лет за свой труд получали от 5 и более шиллингов в месяц, а свыше 15 лет — ту же плату, что и взрослые.

Зарплата тракториста — 5 фунтов в месяц, секретаря — 11 фунтов, его помощника — 5 фунтов. Сам Нумбук после заключения контракта с администрацией зарабатывает около 40 фунтов. За 7 мес. он внес в сберегательную кассу 322 фунта 15 шиллингов 9 пенсов; 17 чел. (трактористы, лулуан, тултулы) имеют на своих сберкнижках по 240 фунтов.

Сельчане строили новые планы. Они надеялись получить землю в постоянное пользование и выращивать кокосовые пальмы там, где почва не позволяет выращивать бататы и земляной орех. Уже посадили кокосовые пальмы вдоль дорог и около водоемов. Нумбук рассчитывал приобрести землю от соседнего племени тереран (у них много неиспользуемой земли). Это племя уже выделило два участка для рыночных огородов — один для себя, другой для деревни Эрап. Люди «проекта Эрап» берутся обработать трактором оба участка, а после этого предстоит для тереран ручной труд на своем рыночном участке, а для «Эрапа» — ручной труд на своем. Урожай будет продавать «Эрап», доход делится пополам. Тереран будут копить деньги на трактор, чтобы затем работать самостоятельно (они уже раньше пытались сделать это, но потерпели неудачу; после этого решили достичь самостоятельности с помощью «Эрапа»). Люди деревни Нарамонки тоже решили купить свой трактор. Но самое главное, с чем они связывают свои надежды на будущее, — это Сеа Сангам, секретарь «Эрапа», опытный организатор. Они решили создать свой собственный проект во главе с Сеа Сангамом. В то время, когда Р. Крокомб и Я. Хогбин проводили исследование (1962 г.), было неясно, станет он, Сеа Сангам, частным собственником (подобно европейским фермерам) или он будет руководителем общего проекта (подобного акционерному обществу). Предполагалось также выделить несколько небольших участков земли в индивидуальное владение. Жители деревни Аропак и Бунки строили примерно такие же планы, но у них в то время не было лидеров уровня Нумбука или Сеа.

Успеху «проекта Эрап» в немалой мере способствовало то, что многие сельчане ранее имели контракты с администрацией, миссиями, плантаторами, работали по найму на плантациях, на добыче золота, на кораблях, в полиции и т. д., подчас далеко от своих деревень — в Булоло, Маданге, Рабауле, Порт-Морсби, Кавиенге, на о. Манус. Но это относится только к мужчинам — женщины не покидали своих деревень. Многие мужчины работали по найму по 5 и более лет, один — 20 лет. Так что у них уже был накоплен некоторый опыт жизни в условиях рыночной экономики.

Будущее «проекта Эрап» в 1960-х гг. было неясным. Администрация предупредила, что земля дана только во временное пользование и в любое время может быть взята обратно. В 1961 г. последовало распоряжение: земля должна быть поделена на ин-

индивидуальные участки, и каждая семья должна взять себе отдельный участок площадью около 20 акров (весь «проект Эрап» имеет 1990 акров, но из них с хорошей почвой всего 320). Несколько позднее администрация отменила это распоряжение — стало ясно после предварительного обзора почв, что в случае индивидуализации лишь немногие семьи смогут получить участки, а остальные будут либо работать по найму на них, либо вернуться в горные деревни. В 1962 г. последовало новое распоряжение — поделить пригодные земли (общей площадью в 570 акров, в том числе и заболочиваемые во влажный сезон) на несколько участков с тем, чтобы лидер каждой из деревень распоряжался своим участком. Предполагалось, что лидер получит землю в частную собственность и будет распоряжаться ею по своей воле, а не как представитель деревни. При этом, однако, не было учтено важное обстоятельство. В сухой сезон урожай недостаточен, и контракт с администрацией (а без нее трудно найти покупателей даже на такой урожай) может быть выполнен лишь при условии объединения всех владельцев, чего никто не может гарантировать. К тому же в этом случае требуется пять-шесть грамотных людей для учета дохода и расходов, а таковых в деревнях всего трое, все остальные неграмотны (236, 37). То, что комитет ООН «Пища и сельское хозяйство» поставил на последнее место («реакции людей»), оказалось (таков итог исследования), надо было поставить на первое. Нужны энергичные грамотные лидеры, «большие люди». Главный дефицит — отсутствие таких людей в их новом качестве — предпринимателей. Образовательный уровень сельчан очень низок. Ни один из деревенских лидеров не учился даже в миссионерской школе. По этой причине администрация решила создать в Порт-Морсби университет для подготовки местных кадров, способных управлять экономикой и жизнью страны в целом. Университет начал свою деятельность в 1965 г.

### «Проект Мбук»

К югу от о. Манус (главный остров в архипелаге Адмиралтейства) расположены 13 небольших островков — архипелаг Мбук. Общая площадь суши архипелага — всего 200 га. Жители архипелага Мбук называют о. Манус «материком». На 11 островках этого архипелага расположены плантации кокосовых пальм, общая площадь плантаций — 141 га. Самый южный островок архипелага называется Мбук (он был заселен первым, по нему назван весь архипелаг). Единственная в архипелаге деревня расположена на этом острове. В 1963 г., когда этнограф Р. Крокомб изучал (с 7 по 30 октября) «проект Мбук», в деревне проживали 432 чел. (включая тех, кто в это время работал на плантациях на далеких от Мбука островках и жил там во временных хижинах) (239, 197).

История мбукцев вкратце такова. С давних пор заселен один островок, самый южный, Мбук. Люди, живущие на «материке», то есть на о. Манус в деревне Пери, плавали к Мбуку время от времени, ловили там рыбу. В XIX в., до германской колонизации (если можно верить генеалогиям), в деревне Пери возник конфликт. Часть жителей во главе с «большим человеком» по имени Ниачили покинула Пери и переселилась на один из островков архипелага, на необитаемый о. Булитангалу. Через день после этого туда прибыла делегация с о. Мбук, чтобы узнать, кто прибыл и зачем. Делегаты дружелюбно встретили прибывших, так как и сами прибыли сюда в свое время (вероятно, не в конце XIX в., а гораздо раньше) из той же деревни Пери. Они сообщили Ниачили, что на о. Мбук люди поделены на две группы: в одной из них два «больших человека», в другой — три. Далее они посоветовали пригласить на Булитангалу с Мбука двух самых влиятельных людей для переговоров. Приглашение было послано, «большие люди» прибыли, состоялось общее собрание. Ниачили сказал, что он и его люди хотят здесь жить, и получил разрешение заселить все необитаемые островки. Люди Ниачили построили на Булитангалу деревню в лагуне. Между жителями Мбука и Булитангалу установились дружеские отношения, начались взаимные браки. Ниачили распределил острова (исключая Мбук) между «большими людьми» своей группы. В свою очередь, эти «большие люди» поделили земли между семьями. На островках были построены деревни. Теперь островки приобрели своих владельцев, и когда на о. Милитау прибыли люди извне ловить черепах, они были изгнаны оттуда, причем часть их убита. Ниачили совершил успешное нападение на о. Балуан, взял там в плен, среди прочих, мальчика по имени Чаука и усыновил его. И хотя у него было, как гласит предание, десять своих детей, он передал еще при жизни власть Чауке. Родные дети возражали против этого, но Ниачили настоял на своем. Предание сообщает еще об одном военном походе людей Булитангалу (уже после смерти Ниачили) на тот же о. Балуан. Военный вождь по имени Лала напал на Балуан, его люди сожгли деревню, взяли пленников (трех человек). Одного из них Лала усыновил, и он женился потом на девушке с о. Мбук, двое других покинули остров.

Во времена Чауки на о. Парди прибыл европейский корабль и высадил там одного европейца-тредера и десять туземцев. Вероятно, они намеревались добывать раковины трохус. Корабль ушел. Люди с Мбука прибыли сюда ловить черепах, увидели не прошенных гостей, убили их, кроме одного, которого взяли в плен. Пленному удалось бежать. От него узнали о случившемся. На архипелаг прибыла карательная экспедиция. Каратели прошлись по островкам, жгли хижины, ломали лодки, разоряли огороды, убивали свиней. Местные жители со всех островков бежали на Мбук, спрятались там в лесу. Ночью они подняли на поверхность по-

сруженные в воду лодки (поэтому лодки и уцелели) и уплыли на «материк». В лесу остались несколько стариков и детей. Утром каратели прочесали лес и убили еще несколько человек. Те, кто уцелел (их не нашли), бежали позже на «материк». Там они расселились по разным деревням — Чапуваи, Човаи, Кали. Чаука со своими людьми поселился в Чапуваи. К нему потом перешли его люди из Човаи и Кали. Когда близ Чапуваи появился европейский корабль, Чаука и его люди совершили акт мести — убили капитана и команду. В их руки попали ружья, мешки, гвозди. Рис, мясные консервы туземцы, не зная их применения, сбросили в воду. Туда же последовал и табак. У Чауки был весьма воинственный характер, к тому же его люди имели огнестрельное оружие. Был совершен набег на деревню Мбунаи, затем на другие деревни о. Манус. Н. Н. Миклухо-Маклай, посетивший этот остров в 1876 г., заметил, возможно, следы этих набегов. «Туземцы, видя, что я осматриваюсь по сторонам, — пишет он, — и ищу чего-то глазами под деревьями, догадались, что я смотрю, нет ли здесь хижин, и стали словами и жестами рассказывать мне длинную историю. Не понимая их языка, я из жестов мог заключить приблизительно то, что здесь прежде была деревня (мне указали на следы бывших хижин), но что люди, жившие далее по берегу, их неприятели, приходили сюда, убили несколько человек, а хижины сожгли» (64, т. 2, 285). Позже в деревне Чапуваи поселился японец. Оценив обстановку, он призвал Чауку сдать огнестрельное оружие германским властям. Под угрозой новой карательной экспедиции Чауке пришлось согласиться. Японец отправился в Рабаул, взяв двух человек из группы Чауки и провел там переговоры с германскими властями. Власти в Рабауле заверили их, что если ружья будут сданы, то никаких карательных мер не будет принято. Германские власти, посоветовавшись с японцем, назначили лулуая (старосту) в деревне Чапуваи. Им стал Мапуле, один из тех, кто вместе с японцем был в Рабауле. Но он был уже стар и предложил вместо себя своего сына Полонгоу. Предложение было принято. Был назначен также и тултул (переводчик). Чаука, составивший к тому времени, умер. У него было два сына, Ангол и Чанан. Оба они жили с отцом в Чапуваи. После смерти отца Ангол ушел отсюда — его жена родила ему только одного ребенка, дочь, и он покинул ее. Поэтому вождем стал второй сын, Чанан. После него — Полиап.

В Чапуваи между тем прибыл немецкий плантатор. За железные топоры, ножи, табак и другие предметы он купил у местных вождей весь архипелаг Мбук. Местные жители ныне говорят, что он не купил, а просто захватил («лонг пасин билонг вайтман» — по обычаю белых людей). Плантатор построил дом на о. Анун, пристань, срубил лес на островках, посадил 13 тыс. кокосовых пальм, стал ждать урожая орехов. В Чапуваи тем временем произошло разделение людей на две группы. Одни считали своим



вождем лулуая Полонгоу, другие — «большого человека» Киачили (младший брат Полиапа, стал править после его смерти). Так в одной деревне оказались две власти — колониальная, лулуай Полонгоу, назначенный германскими властями, и традиционная — «большой человек» Киачили. Люди жили мирно, регулярно посещали островки архипелага Мбук (обычно по ночам — плантатор запретил им делать это), ловили рыбу, добывали черепаха. После 1914 г., когда немецкий плантатор был репатриирован в Германию, они стали появляться здесь чаще, и не только по ночам. Люди из группы Киачили построили себе хижины на о. Булитангалу. Жители деревни Мбунаи не забыли о том, как Чаука когда-то сжег их деревню, и попросили новую власть, австралийскую, наказать потомков виновных. Ночью на Булитангалу прибыла туземная полиция, выгнала людей из хижин, сожгла деревню. Люди с «материка» переселились на Мбук. Плантации, принадлежавшие когда-то немецкому плантатору, перешли в собственность австралийской администрации (в счет репарационных платежей). В 1928 г. их купил у администрации австралиец за 4000 фунтов и нанял работать на них людей с «материка». Появились опять местные жители и на о. Булитангалу, австралийская администрация назначила и там лулуая и тулгула. В 1932 г. на «материк» пришла римская католическая миссия (на северный берег, в Папиталаи). В разных местах появились туземные тичеры. Миссионеры и тичеры проповедовали новую религию. Четыре человека с Мбука в течение нескольких лет жили в миссионерском здании в Папиталаи. Тичер с «материка» пришел на о. Булитангалу. В 1938 г. он послал отсюда в миссию на Папиталаи еще четырех человек.

Тултул по имени Набор пять лет работал поваром у австралийского плантатора, потом с 1936 г. в полиции. В Рабауле он встретился с Палиау, который тоже работал в полиции. Потом Набор попал в район Сепик. Под влиянием всего виденного и бесед с Палиау Набор пришел к выводу: причина того, что его друзья на Мбуке живут гораздо хуже европейцев, кроется в их приверженности к традиционному образу жизни. Прибыв в 1938 г. в отпуск на о. Мбук, он созвал собрание, призвал людей отказаться от ритуальных обменов и других обычаев, унаследованных от предков, жить по обычаям белых людей. В частности, Набор призывал перейти на европейскую одежду. Миссионеры, протестуя против этого, говорили, что Бог за это накажет. Лулуай посоветовали Набору исповедаться перед священником, но он отказался. Священник запретил ему ходить в церковь. В 1940 г. Набор ушел из полиции и вернулся на Мбук. Он созывал на собрания молодых мужчин и убеждал их в том, что надо отказаться от таких традиционных обычаев, как плата за невесту, обмены на родильных и похоронных обрядах, отказаться от просверливания мочек ушей, носить европейскую одежду, включаться в рыночное хозяйство. Лулуай, однако, не согласны были с этим. На практике мало кто последовал призывам Набора.

В 1942 г. архипелаг Мбук захватили японцы и хозяйничали здесь два года. Все постройки на плантациях были разрушены, многие пальмы погибли. После того как тултул о. Булитангалоу был убит в 1944 г. во время войны с японцами, Набор был избран тултулом о. Мбук, а его сторонник Чаропве — тултулом о. Булитангалоу. В 1945 г., когда власть перешла от австралийской военной к гражданской администрации, этот выбор был официально одобрен. Набор и Чаропве утверждали, будто их привели к власти их призывы к новому образу жизни, но на деле традиционный критерий — счет происхождения — сыграл решающую роль. Плантация была свободна (владельцы покинули ее в 1942 г.), и патрульный офицер разрешил людям Мбука устроить здесь временные огороды.

В 1946 г. Палиау пригласил Набора прибыть вместе с другими вождями на о. Балуан. «Большие люди» прибыли на трех лодках. Там совершались обряды, характерные для культа карго: люди убивали свиней, ломали лодки и другие предметы, жгли правительственные книги и значки, бросали деньги в море, впадали в состояние транса, призывая предков прислать им европейские товары (карго). Когда «большие люди» вернулись на Мбук, то и там увидели нечто подобное. Дело в том, что к «движению Палиау» примкнули люди, извратившие суть этого движения, — они свели его к культу карго. В 1947 г. Палиау посетил Мбук и изложил свою позицию: не надо впадать в транс, призывать предков, убивать свиней, ломать ценные вещи; надо встать на новый путь — отказаться от традиционных обычаев, забыть о племенных различиях, объединиться всем вместе и работать на рынок, добывать деньги. После визита Палиау люди Мбука и Булитангалоу решили объединиться. В 1948 г. все они стали жить на Мбуке в одной деревне, хижины построили на земле, а не в лагуне на сваях. Два прежних лулуа были против «нового пути», вместо них надо было избрать одного и одного тултула. На собрании Набор был избран лулуаеом, а Чаропве — тултулом. Администрация утвердила этот выбор. Призывы к отказу от самобытных обычаев и к переходу на «новый путь» сыграли свою роль, но при выборе лулуаев и тултулов главным критерием была все же генеалогия. «Все люди, — говорил один туземец, — признали, что Палиау прав. Мы — один народ. Мы все происходим от Ниачили. Деление на разные части, как это произошло в германские времена, — это неверно. Поэтому мы решили жить вместе на о. Мбук. Люди хотели, чтобы Набор стал боссом — он старший в линии, происходит прямо от Ниачили. Чаропве, — сказали они, — это старший сын Лалы, который был „военным вождем группы“» (239, 59). Такой критерий, как генеалогия, был учтен, но, видимо, было учтено и то обстоятельство, что Набор пять лет работал поваром у плантатора и четыре года служил в полиции (повар и полицейский — самые престижные для туземцев должности в те

времена), а Чаропве несколько лет учился в миссионерской школе. Грамотных людей было мало, и даже элементарное образование высоко ценилось.

Люди на Мбуке полагали, что новый хозяин, австралийский плантатор, забыл о своих владениях, и считали островки своими. Но хозяин — может быть, не тот, что купил архипелаг в 1928 г., а другой — начал в 1951 г. ремонт построек на плантациях и замену погибших пальм. Пришлось примириться с неизбежным. Они стали работать на плантациях по контракту — собирали кокосовые орехи, удаляли с них верхний слой, раскалывали орехи пополам, помещали в сушилки, получали копру. В 1954 г. был создан локальный правительственный совет Балуан, и тем самым должности лулуая и тултула были отменены. Люди Мбука получили право избрать в совет двух депутатов. Были избраны Набор и Бернард, в 1960 г. — Калуин и Бернард. В 1962 г. совет Балуан претерпел изменения, и люди Мбука получили право иметь там только одного депутата. Был избран Бернард.

Время работало не на владельца плантации. В воздухе пахло политическими переменами, и он пожелал продать свою плантацию. Европейских покупателей не нашлось — никто не хотел сюда ехать. Между тем на Мбуке в 1955 г. был создан кооператив с двумя целями: 1) добывать и продавать раковины трохус и копру и 2) открыть на острове магазин. Копру до этого индивидуально добывали на островах, не принадлежавших плантатору: на Мбуке Булитангалоу и Сулулау. В кооператив вступило 170 чел. (из 376 чел., живших на Мбуке в одной деревне). Минимальный вступительный взнос — 5 австралийских фунтов. В 1959 г. лидеры кооператива решили выкупить плантацию. Владелец запросил 6000 фунтов. У кооператива таких денег не было. Тогда этим делом занялся локальный правительственный совет на о. Балуан (Мбук входит в состав этого совета). Там начались дискуссии — или сохранить плантацию как единое целое, или поделить ее на небольшие участки и раздать в аренду отдельным семьям (а потом, возможно, продать им). Было решено, что на Мбуке уже есть свой кооператив, и желательно, чтобы плантация принадлежала ему. Капитал кооператива к этому времени вырос до 1287 фунтов (часть денег внесла администрация в качестве компенсации за разрушения во время войны с японцами). Кроме того, кооператив взял кредиты от Ассоциации туземных кооперативов архипелага Манус (1000 фунтов), от туземного Кредитного комитета в Порт-Морсби (3500 фунтов) под заклад плантации с обязательством выплачивать в течение 5 лет по 175 фунтов в квартал. Покупка плантации была оформлена в ноябре 1961 г. Лидеры кооператива решили избрать правление, которое будет руководить ходом работ на плантации. Члены правления (менеджер и четверо директоров) были избраны на общем собрании (выборы отныне проводятся ежегодно). Каждый директор несет ответственность за выделен-

ную под его ведение часть плантации и за сушилки копры. В его распоряжении шесть рабочих (они меняются через каждые три месяца) и два истопника. Рабочие живут в деревне Мбук, если трудятся на о-вах Ленъенинг, Малон и Анун, расположенных недалеко от Мбука. Утром они прибывают на плантацию, а к вечеру возвращаются домой. На островах более отдаленных люди живут во временных хижинах, возвращаются на Мбук только в субботу вечером, проводят здесь воскресенье и потом либо в воскресенье вечером, либо в понедельник утром отправляются на плантацию. Четыре уже имевшиеся сушилки копры были перестроены (материалом послужило временное жилище, в котором менеджер жил во время своих визитов на плантации), подлесок расчищен, некоторые пальмы пересажены.

В 7—7.30 утра звучит гонг, и начинается рабочий день. Люди собирают упавшие на землю кокосовые орехи, складывают их в кучи. Каждый помечает свою кучу орехов особым знаком. Надо собрать достаточное количество орехов, чтобы заполнить сушилку. Затем снимают с орехов внешний покров и разбрасывают его по земле (в качестве удобрения). Третья операция — раскалывание орехов пополам, складывание их в мешки, доставка в сушилку (пешком или на лодке), еще в скорлупе. Каждый получает зарплату по числу принесенных им к сушилке мешков. Истопник зажигает в сушилке огонь, который горит день и ночь, пока масса в скорлупе не высохнет. Тогда ее вынимают из скорлупы — это и есть копра. Сама скорлупа будет использована как топливо. Инспектор сортирует копру с помощью рабочих: первый сорт, второй сорт, третий сорт. Копру укладывают в мешки, взвешивают, несут в амбар, расположенный рядом с сушилкой. Прибывает корабль, секретарь кооператива перед погрузкой проверяет вес мешков. Корабль доставляет копру на о. Манус, в Лоренгау. Кроме этой работы на плантациях каждые четыре месяца — уборка. Эту работу выполняют главным образом женщины, им помогают дети-школьники. Встал вопрос — как производить оплату труда? Можно платить группе, возглавляемой директором, и потом делить поровну; можно платить отдельно каждому члену группы. Было выбрано последнее. «Люди Мбука, — пишет Р. Крокомб, — предпочитают индивидуальную оплату труда» (там же, 14).

На плантациях обычно работает 35 чел.: 4 директора, 24 рабочих, 7 истопников. Менеджер бывает здесь только часть рабочего дня. Два инспектора — по 2—3 дня в месяц. Секретарь и кладовщик — 20 % времени на плантации и 80 % на складе. Рабочие через каждые три месяца меняются. Каждый рабочий трудится на плантации около полугода (с перерывом на три месяца). Остальные полгода он работает индивидуально: добывает раковины трохус; добывает копру и продает кооперативу; ловит рыбу и продает на «материк» (за деньги) или ее меняет (на саго); изготавливает и продает глиняные горшки, разные поделки. Огородов

на Мбуке почти нет. Главная пища — рыба и саго. В деревне Мбук тоже в 7—7.30 утра раздается гонг, и все, у кого перерыв в работе на плантациях, выстраиваются «в линию» (этот обычай, «новый образ жизни», связывают обычно с движением Палиау). Член локального совета направляет одних в школу (там всегда есть работа), другим предлагает отремонтировать свои хижины, третьим — ловить рыбу (при этом улов принадлежит рыболову, и только ему), женщинам — работать по дому, наводить чистоту в деревне, чинить крыши и т. д. По воскресеньям — общие собрания.

В целом, если сложить доходы от продажи копры и учесть расходы (покупка мешков, ремонт сушилок, уборка плантаций, доставка копры на корабле в Лоренгау и т. д.), то заработок у каждого рабочего не так велик — менее 1 фунта в месяц (директора получают примерно по 1 фунту, менеджер — 2 фунта 15 шиллингов). Кроме того, в перерывах между работой на плантациях каждый имеет доход (с учетом денежных переводов от родственников, работающих по контракту далеко от деревни) около 10 фунтов в год (при среднем заработке местных жителей по стране — 6 фунтов).

Р. Крокомб писал о кооперативе Мбук в начале 1960-х гг., когда администрация поощряла развитие частного сектора, создание фермерских хозяйств. В своих трудах он хотел показать, что переход к товарно-денежной экономике легче осуществлять с помощью кооперативов. Последние, утверждал исследователь, имеют несоизмеримо большие, по сравнению с частным хозяйством, возможности выкупать земли у иностранных компаний, внедрять механизацию, противостоять колебаниям рыночных цен, организовывать обучение и т. д. В этом он видел путь к товарной экономике при сохранении общинных начал. При этом Р. Крокомб отмечал, что люди хотят работать в группах, построенных на основе связей по родству, на том островке или земельном участке, которые были традиционно закреплены за этими группами. Таким образом кооператив Мбук (в нем было 500 чел.) был разбит на группы. Были и противоречия: каждая группа считала, что она в чем-то ущемлена и ей достается лишь малая часть дохода (та же, 197).

### Кооператив Пурапура

В дополнение несколько слов еще об одном кооперативе. Папуасы племени пурапура предприняли попытку создать сельскохозяйственный кооператив, независимый от администрации. Во главе этого движения — Томми Кабу. Он родился в деревне Наи примерно в 1922 г. Учился в местной миссионерской школе, затем служил в папуасской полиции. В момент вторжения японцев на остров (1942 г.) он находился в Самараи. Отсюда вме-

сте с двумя англо-австралийцами в небольшой лодке Кабу пересек Коралловое море и попал в Австралию. Здесь-то он и получил свое второе имя — Томми. Служил на австралийском военном корабле. Жил в Брисбене и Сиднее. Научился читать и писать по-английски. Читал брошюры и газеты, издаваемые коммунистической партией Австралии. Идеи социализма и коммунизма, идеи борьбы против колониального гнета показали ему путь борьбы за светлое будущее своего народа. На верфях, общаясь с портовыми рабочими, посещая их собрания, Кабу понял, что в этой борьбе его народ не будет одинок. В 1945 г. он вернулся в родную деревню (486, 55—56).

Для начала Кабу поставил перед собой скромную цель: реорганизовать хозяйство папуасов на кооперативной основе, сбывать продукцию на папуасском и европейском рынках, открыть в деревнях свои магазины. Население охотно поддерживало эти начинания. Многие папуасы в годы Второй мировой войны служили в Папуасском пехотном батальоне, работали по найму в австралийской и американской армиях. Вернувшись обратно в деревню, они с еще большей остротой почувствовали беспросветную нищету своей жизни. Все заработанные деньги они отдали на создание кооператива. Началось перемещение деревень на новые места, более подходящие в гигиеническом отношении. Старые дома были разрушены и построены новые, в европейском стиле. Были расширены социальные права женщин, отменены обряды посвящения юношей, обычаи просверливания носовой перегородки и мочек ушей. Что касается хозяйственной жизни, то здесь Кабу выдвинул лозунг: от каждого по способностям, каждому по потребностям (там же, 68). Новые люди (так стали называть себя члены кооператива), ободренные первыми успехами, решили добиться самоуправления. Они подняли свои флаги над деревнями, создали свою полицию, свой суд. В деревнях были проведены военные парады. Администрация вмешалась в дела кооперативов: приказала снять флаги, распустить полицию, суд.

По инициативе Кабу в дельте реки Пурари была построена деревня для сбора саго и копры и отправки их морским путем в Порт-Морсби. Такая же деревня была построена близ Порт-Морсби. Папуасы собрали средства и купили шхуну под названием «Эна» за 3000 фунтов стерлингов. Но шхуна не смогла совершить даже одного рейса — кто-то ее поджег в самом Порт-Морсби, и она сгорела. Вряд ли здесь обошлось без вмешательства чиновников администрации, которые с самого начала решили уничтожить папуасский кооператив. Вина их в поджоге шхуны была настолько очевидной, а возмущение папуасов было так велико, что могло вспыхнуть восстание. Администрация, почуяв угрозу, заявила, что она вернет папуасам эти деньги при условии, если последние поступят в распоряжение отдельных вкладчиков, а не кооператива в целом. Папуасы ответили, что деньги нужны

именно кооперативу, чтобы купить новую шхуну. Тогда правительство отказалось что-либо выплатить. Кабу стал собирать деньги на новую шхуну. Но теперь у населения было мало денег. Кабу купил в 1955 г. моторную лодку для перевозки копры. Но и здесь его ожидало несчастье: при странных обстоятельствах на моторной лодке отправился в море... двухлетний сын Кабу, выпал из нее и утонул (там же, 76). В конце концов общий кооператив, объединявший несколько племен, распался на более мелкие. Пу рари, однако, продолжали борьбу за новую жизнь. Важно отметить, что в этой борьбе они пытались следовать по своему пути.

---

---

## ПОДОПЕЧНАЯ ТЕРРИТОРИЯ ПАПУА И НОВАЯ ГВИНЕЯ

После окончания Второй мировой войны в системе управления жителями Папуа и Новой Гвинеи произошли существенные изменения. Мандатная система, в свое время введенная Лигой Наций и мало чем отличавшаяся от колониального режима, была заменена системой опеки. Цель опеки в Уставе ООН была определена следующим образом: «Способствовать политическому, экономическому и социальному прогрессу подопечной территории, прогрессу в области образования и развитию в направлении к самоуправлению или независимости». Если в Уставе Лиги Наций мандатной системе была отведена только одна статья, то системе опеки в Уставе ООН — 16 статей. Был создан Совет по опеке. Кроме рассмотрения отчетов, посылаемых управляющей властью, Совет по опеке направлял свои миссии для контроля за положением дел на каждой из подопечных территорий. Администрация Папуа и Новой Гвинеи под нажимом местных жителей, требовавших предоставления им более активного участия в управлении страной, решила изменить институт киапов, лулуаев (старшин) и тултулов (перводчиков), назначаемых киапом, системой выборных «туземных деревенских советов». Немалую роль сыграли в данном случае настойчивые рекомендации Совета по опеке ООН, призывавшие австралийскую администрацию готовить папуановогвинейцев к самоуправлению и независимости.

Надо учесть, наряду с требованиями самих папуасов о предоставлении им прав на управление своими делами и рекомендациями Совета по опеке ООН, еще один фактор, обычно редко упоминаемый, но тем не менее очень важный. К тому времени этнографы (в том числе «правительственные антропологи», служившие в администрации) весьма обстоятельно изучили характер традиционных властных структур и пришли к выводу, что местные институты и обычаи могут быть использованы для управле-



ния страной. Эту мысль, в частности, высказал Я. Хогбин — он предложил создать в порядке эксперимента локальный совет в деревне Бусам (район залива Гуон). В этой деревне в 1942—1943 гг. хозяйничали японцы. Австрало-американские войска бомбили ее с воздуха и сильно разрушили. Я. Хогбин был здесь в 1944—1945 гг. в общей сложности около семи месяцев. Люди еще жили в лесу, но постепенно возвращались к мирной жизни — строили хижины, мужские дома, расчищали участки для огородов. Локальный совет, по идее Я. Хогбина, будет определять размер подушного налога, собирать этот налог, решать, на какие цели его надлежит расходовать. Совет создан, работает. По сигналу люди идут вечером на «волокулаи». Заседания проходят очень бурно, высказываются самые разные мнения, выступающие повышают голос до крика, и никто не видит в этом ничего плохого. Человек, говорят они, «после этого чувствует себя лучше, а вреда от этого никому никакого нет» (376, 56). Я. Хогбин посещал заседания локального совета, выслушивал мнения, вел записи. Правда, не все можно было записать — выступавший иногда мало говорил, выходил на середину с копьём в руках, потрясал им, угрожая, танцевал, а потом спокойно садился на свое место. Женщины тоже присутствовали на «волокулаи». Они не выступали, но высказывали свое мнение криками с мест: «верно, верно», «неправда», «ложь, все ложь», «это не наш обычай, не обычай Бусам» (там же, 55).

Идея, высказанная Я. Хогбином, в свете изменений в мире в целом и в Папуа и Новой Гвинее, в частности, о которых говорилось выше, получила в Австралии политическое признание. В 1951 г. в Папуа и Новой Гвинее были созданы деревенские советы, возвестившие о начале нового периода в истории ПНГ. Закон о создании «туземных деревенских советов», выборных органов местного самоуправления, был принят в 1949 г. В 1954 г. деревенские советы (в каждой деревне — свой совет) были преобразованы в «туземные советы местного самоуправления», в локальные советы (каждый совет охватывает жителей нескольких деревень). При этом предполагалось, что их деятельность будут контролировать киапы. Характерно, что Я. Хогбин, предложивший перенести опыт создания локальных советов с Соломоновых о-вов в ПНГ, считал все же при этом, что «первобытные народы не могут сами управлять собою» (380, 257).

### Локальные советы

На первых порах локальные советы имели весьма ограниченные полномочия. В их задачи входило делать то, что раньше делал киап: проводить перепись населения, взимать подушный налог, прокладывать и ремонтировать дороги и т.

(283, 39—40). При этом киап мог отменить любое решение локального совета и навязать свое. Но было и нечто новое: локальный совет должен следить за соблюдением местных, традиционных обычаев, тех, что не противоречат действующему законодательству управляющей страны, Австралии. Киап обучал членов совета: в какой одежде приходить на заседание совета, как выступать по очереди, как голосовать на выборах в локальный совет и т. д. Голосование на выборах велось в основном «шепотом» (whispering ballot): избиратель, получив бюллетень, шептал на ухо стоящему около урны грамотному человеку (грамотных, как правило, было очень немного), который заполнял бюллетень, передавал избирателю, и тот опускал его в урну (277, 270). Применялся и другой, «линейный», способ голосования: кандидаты в совет вставали рядом, плечо к плечу, а за спиной каждого из них выстраивались в «линию» те, кто за него голосует. Избран был в совет тот, чья «линия» длиннее.

Введение локальных советов означало одновременно введение нового налога — на всех мужчин старше 17 лет и на женщин, которые хотя бы участвовали в выборах. Из налогов складывался бюджет локального совета в его доходной части. Администрация решила переложить на локальные советы расходы на образование, здравоохранение и т. д. (68, 44). Местные жители во многих регионах по причине налогового бремени были настроены против создания локальных советов. Против выступали, в частности, лулаи и тултулы — они утрачивали свою власть. Выступать против советов побуждал и тот факт, что полномочия членов совета были очень ограничены, все вопросы по-прежнему решали киапы. «Совет оплачивает флейту, — говорили люди племени толаи, — но не он заказывает музыку» (277, 267). В 1963 г. газеты Папуа и Новой Гвинеи были полны сообщений о том, что толаи решили ликвидировать локальные советы (причина — большие налоги) и вернуть к жизни властные структуры предков (623, 252), то есть мужские дома, «больших людей» и т. д.

В папуасских деревнях никогда не было традиционных выборных органов власти. Правила «большие люди», завоевавшие авторитет и влияние среди общинников благодаря личным качествам: трудолюбию, знаниям, готовностью помогать сородичам, приписываемой им способностью общаться с духами мертвых. Таких людей в каждой деревне было несколько. Это была власть авторитета, официально не оформленная. «Большие люди» руководили работами на огородах, постройкой хижин, заботились о благосостоянии общины, о соблюдении традиционных обычаев и обрядов, помогали молодым мужчинам внести плату за невесту. У них не было прав наказывать, но к их советам прислушивались, важные вопросы они решали с согласия и одобрения всех жителей деревни.

Тем не менее процесс создания локальных советов набирал силу. Киапы старались провести в советы послушных им лулуаев и тултулов, но это им не всегда удавалось. Первые пять локальных советов, в сферу действия каждого из которых вошло примерно по 5 тыс. чел., появились в 1951 г. Сначала число локальных советов росло медленно. В 1960 г. их было 36 с охватом 250 тыс. чел. Решено было к 1967 г. охватить советами 800 тыс. чел. На деле уже в 1965 г. 114 локальных советов охватили 1 млн 250 тыс. чел., а в 1971 г. в 156 советах было около 2 млн 200 тыс. чел., то есть более 90 % населения страны. Локальные советы оказались серьезным шагом вперед в создании более крупных, чем советы отдельных деревень, социальных структур. В каждый локальный совет входили жители многих деревень. В советах, вопреки требованиям администрации, обсуждались и решались важные вопросы, связанные с экономической жизнью (выращивание продовольственных культур на рынок), звучали голоса, осуждающие колониальный режим.

Заседания локального совета, как правило, проходят очень бурно. Одно заседание совета — нет общего согласия, решение не принято. Второе заседание — много споров, решение опять не принято. Заседают и спорят до тех пор, пока не выработают решение, с которым все согласны. Таков обычай — требуется согласие всех и каждого. Я. Хогбин советует официально признать традиционные нормы и обычаи, ничего не менять и ничего нового не вводить. Пусть сами решают, учатся на собственном опыте. «У туземцев Новой Гвинеи, — пишет он, — как и у нас, есть дурная привычка — они учатся только на своем собственном опыте» (376, 264). Например, он советует не вводить голосование (при котором решение принимается не всеми, а большинством). Но он все же рекомендует ввести нечто новое — должность секретаря совета. Почему нельзя решать вопросы большинством голосов? Потому что тот, кто против, может применить черную магию против кого-либо из тех, кто за (172, 98). Цель местного совета — добиться единогласия. Если оно достигнуто — устраивается празднество (584, 31). Если нет — споры могут продолжаться несколько месяцев (172, 109).

Очень важную роль на заседаниях локального совета играют посредники, умеющие примирять спорящих, найти компромиссное решение. Это может быть «большой человек», может быть лулуай, может быть член комитета («комити»). Его задача состоит не в том, чтобы найти правильное, по его мнению, решение; оно может быть, с его точки зрения, не вполне правильным, но оно прекращает споры, рождает согласие и в этом контексте является наилучшим (572, 69—78).

Локальные советы постепенно расширяют сферу своей деятельности: расходуют бюджет по своему усмотрению, создают школы, медпункты, коммерческие предприятия. Люди племени

синасына полагают, и не без оснований, что изменения к лучшему в их жизни начались с того дня, когда был создан локальный совет (356, 77). Начиная с 1959 г. представители локальных советов собираются на ежегодные конференции и совместно обсуждают вопросы, касающиеся страны в целом. Возникла Ассоциация местного управления. На ежегодных конференциях стали обсуждаться такие вопросы, как аграрная политика администрации, проблемы развития экономики, здравоохранения и просвещения, работа полиции и судов и т. д.

Колониальная система начинает трещать по швам. Теперь северо-восточная Новая Гвинея — подопечная территория, и Совет по опеке ООН следит за тем, как опекун, то есть австралийское правительство, готовит папуасов к самоуправлению и независимости. Приезжают на остров комиссии ООН и отмечают недостаточную активность Австралии в этом плане. Опекун всегда найдет какие-либо причины своей медлительности, в том числе достаточно веские: папуасы почти поголовно неграмотны, у них нет политического опыта, они говорят на множестве разных языков. Понадобится не менее ста лет на подготовку их к независимости. Такие голоса были. Однако появился еще один, притом более серьезный фактор в пользу независимости папуасов — «синдром желтой угрозы». Западная часть острова (Западный Ириан) стала провинцией Индонезии. В Австралии возникло опасение, что Индонезия попытается присоединить к западной и восточную часть острова. Австралия, тратящая много средств на содержание своего аппарата на Новой Гвинее, должна, по логике вещей, вдобавок содержать там свой военный контингент. А может быть, есть иной ответ на «синдром желтой угрозы»? Оказывается, есть. Надо создать на месте подопечной территории стабильное процветающее государство, зависящее от помощи со стороны Австралии и «симпатизирующее западным ценностям».

Администрация попыталась создать как можно больше «многорасовых советов» (multi-racial councils, MRC), в которые входили не только местные жители, но и европейцы (киапы, плантаторы, миссионеры и т. д.). Папуановогвинейцы отнеслись отрицательно к идее «многорасовых советов». Аббревиатуру MRC они расширяли «маста рулс коунсил», то есть такой локальный совет («коунсил»), которым управляют («рулс») белые («маста», хозяйева). Число «многорасовых советов» год от года уменьшалось. В 1967 г. их было 108 (из 139), а в 1970 г. — только 40 (из 146). Уменьшение числа «многорасовых советов» один из членов Палаты Ассамблеи прокомментировал так: «Кончилось время „да, сэр“, „да, сэр“. Началось время „нет, сэр“».

При каждом локальном совете был консультант — киап. Он присутствовал на заседаниях совета, помогал депутатам вести дела. Его помощь на первых порах была необходима — слишком необычен был для папуановогвинейцев переход от системы лу-

луаев—тултулов, назначаемых киапами, к системе выборной власти. Среди членов локального совета — почти всеобщая неграмотность (в лучшем случае у кого-то один-два класса начальной школы). Поэтому члены локального совета охотно принимали помощь киапа. Однако их огорчало то, что не всегда считались с их мнением. Киапы тоже были не вполне довольны, когда их не во всем слушались. Они часто менялись. Так, в 1969—1970 гг. киапы-консультанты сменились в 120 советах (из 146), причем в 44 советах не один раз.

В районах Новой Гвинеи локальные советы разные. В среднем в совете 40—50 чел. Подвластная ему территория — 5—6 тыс. кв. км. Количество деревень — 100—120. Проживает в них 20—25 тыс. чел. Встречаются значительные отклонения в ту и в другую сторону. Некоторые советы охватывают 5—6 тыс. чел. и меньше, а некоторые — 50—60 тыс. чел. и больше. Локальный совет в районе Миньи (дистрикт Западное Нагорье, племя кума) появился в 1961 г. Здесь киап плохо разъяснил, а местные жители еще хуже поняли, что даст им новый орган управления. Они огорчились, узнав, что будут упразднены должности лулуаев и тултулов. К тому же, как оказалось, выбирать могут только налогоплательщики. Женщины здесь были освобождены от налога, и поэтому не были допущены к участию в выборах, что вызвало общее недовольство. Локальный совет влачил жалкое существование. Мужчины племени миньи, участвуя в 1964 г. в выборах в Палату Ассамблеи, тешили себя надеждой, что локальные советы будут ликвидированы и возродится прежняя система лулуаев и тултулов.

В племени синасина в 1964 г. шли выборы в первый локальный совет. Киап побывал по очереди в каждой из деревень, жители которых участвовали в выборах, задерживаясь в отдельных из них по 2—3 дня, разъяснял папуасам задачи локального совета как органа самоуправления (не просто управления, а именно самоуправления), говорил о его структуре, о налогообложении как основном источнике доходной части местного бюджета, о постройке школ, медпунктов. Ни в одной из деревень киапу не было задано ни одного вопроса. Не потому, конечно, что всем было все ясно. Просто здесь еще безотказно действовал принцип «да, сэр», «да, сэр». Киап говорит «надо», значит — надо. Однако после того, как киап уходил в другую деревню, в мужском доме начинались дискуссии. Лулуай понимал, что его власть идет на убыль, но все же проводил линию киапа как единственно правильную — он подчинен киапу и надеется к тому же, что киап выдвинет его кандидатуру в локальный совет. «Большие люди» боялись того же (их влияние уменьшится) и таили в душе те же надежды (быть избранными в локальный совет). Рядовые общинники с опасением думали о налоге — никто еще не знал его размера. Кое-какой денежный доход у них был — с 1955 г. они стали

выращивать кофе на продажу. Но их кофе на приемном пункте ценился дешево (посажен, выращен и обработан не по всем правилам). Средний доход от его продажи — 5—6 дол. на семью в год. В некоторых деревнях были «лесные лавки», но доход их владельцев от продажи соли, спичек, консервов и т. д. тоже был невелик.

Предвыборная кампания в племени синасина началась с выдвижения кандидатов. Некоторые кандидаты были выдвинуты по прямому указанию киапа. Это были лулуаи, тултулы, их сыновья, другие послушные киапу люди. Таких кандидатов оказалось 16 (см. табл. 7).

Киाप подсчитал — в совет решено избрать 36 депутатов, из них половина — его люди (он не сомневался в том, что они будут избраны). Остальные 75 кандидатов были выдвинуты «большими людьми». Здесь господствовал родовой принцип — каждый род выдвигал по указанию «больших людей» своего кандидата. Сородичи учитывали при этом личные качества человека: его «традиционную основу» (то есть приверженность к общинно-родовым традициям и обрядам), знание пиджина, а также пребывание в тюрьме (что давало кандидату, как это ни покажется нам странным, дополнительные шансы на успех в выборах — в тюрьме он получил, как полагали, какие-то знания о культуре «белых»). Кандидаты привлекали избирателей на свою сторону точно так, как это делали «большие люди», завоевывая себе авторитет: они устраивали для будущих избирателей обильные празднества, покупали в «лесной лавке» табак и раздавали его, дарили будущим избирателям раковинные деньги, различные украшения. Посещали своих родственников и напоминали им о правах и обязанностях, связанных с родством. Лулуаи и тултулы, выдвинутые киапом, оказались в наилучшем положении — у них связи по родству были ослаблены. Результаты выборов разочаровали киапа — из 18 выдвинутых им кандидатов было избрано только 5. Не были избраны (таких оказалось 57 из 93 кандидатов) те, кто имел мало родственников, не устраивал обильных угощений, не делал щедрых подарков. Они тяжело переживали свое поражение на выборах, им стыдно было перед своими сородичами. Поэтому в течение нескольких месяцев они не показывались в своих деревнях, жили в лесных хижинах близ своих огородов.

Первый локальный совет был избран здесь сроком на один год, собирався один раз в месяц. По совету киапа были созданы комитеты: земледелия, здравоохранения, образования, налоговый, финансовый и комитет по контролю за соблюдением экзогамных брачных норм. Был установлен годовой подушный налог — 4 дол. с мужчины и 50 центов с женщины; определен штраф с владельцев свиней за разорение последними чужих огородов (штраф целиком поступал в совет) и т. д. Вот, собственно, и все источники

Подпись	Род	Деревя	Возраст	Занятие	Образование	Второй язык	Прошлый опыт	Дополнительные заметки
Динга 3643 чел.	Кунамаку	Нинмул	40	—	Административная школа 2 года	Пиджин	Переводчик, работа по контракту	Отбыл тюремное заключение
Камакане	Эман	Владеп лавки	35	Миссионерская школа, рудинтара-нос	*	Медслужба 6 лет	Сын лулуа	
Неман 2038 чел.	Наурутау	Коре	46	—	Миссионерская школа 1 год	*	Молисен, работа в европееком магазине	**
Кере 2270 чел.	Мотигига	Лу	51	Владеп лавки	Миссионерская школа	*	Медслужба	Директор кофейного общества
	Луэкама	*	40	Булай	Нет	—	—	Отбыл тюремное заключение
Дом 2659 чел.	Кумуаво	Кагул	50	*	*	Пиджин	Переводчик (тулул)	Сын «большого человека»
Гунанги 4367 чел.	Эмери	Оннотма	*	*	*	—	—	—
	Мармуту	Игинди	40	—	*	Пиджин	Переводчик (тулул)	Отбыл тюремное заключение

Кандидаты, выдвинутые кляпом

Таблица 7

Таблица 7 (продолжение)

Подпись	Род	Деревя	Возраст	Занятие	Образование	Второй язык	Прошлый опыт	Дополнительные заметки
Таратара	Эмикау	Тулул	38	Нет	Нет	Пиджин	Работа по контракту	—
Маима	Икобарл	*	44	*	*	*	Медслужба, работа по контракту	—
Гиман	*	*	31	*	*	—	Руководил прокладкой дорог	—
Булагисиде	*	*	42	*	*	—	Работа по контракту	Сын тулула, отбыл тюремное заключение
Яун	Масул	Лулай	47	*	*	Пиджин	***	Отбыл тюремное заключение
Ман	Мани	Тулул	33	*	*	—	—	—
Диноро	Масул	—	50	—	Административная школа	Пиджин	Доработник у европейца	Отбыл тюремное заключение
Кумуно	Лулул	Лулай, владеп лавки	47	Нет	Нет	*	Полисмен	—
Бенгароро	*	Лулай	44	*	*	—	Носилщик в годы войны	—
Якомуне	Воман	Тулул	46	*	*	—	То же	—

доходной части бюджета локального совета, давшие в целом около 20 тыс. дол. На один год на 25 тыс. чел. не так уже много. На собранные средства совет развернул работы по постройке школ, медпунктов, прокладке дорог, ремонту мостов и т. д. Простор для самостоятельных инициатив был все же открыт. Собственный труд в доходной части бюджета не учтен, в расходной тоже — это труд добровольный, труд на себя. Папуасы гордились — у них свой локальный совет, своя власть.

Второй локальный совет был избран в 1966 г. на 2 года. Были выдвинуты 64 кандидата. На этот раз в деревнях оживленно обсуждались программы кандидатов (если они у них имелись, что было далеко не у всех). Были и обильные празднества, устраиваемые ими, и угощения, и подарки. Вся предвыборная кампания воспринималась как праздник, правда не для всех. Восемь членов прежнего совета не попали в число кандидатов — они не оправдали доверия избирателей. Остальные 28 прежних членов баллотировались и были избраны (9 из них — единогласно). Было признано, что совет более успешно, чем это делали раньше лулуаи и тултулы, решал местные проблемы. Шире стала сфера действий. Появился женский клуб. Был установлен школьный день — родители школьников раз в неделю приводили в порядок школьное помещение. Совет принял участие в делах за пределами района — в постройке радиостанции и больницы в Кундиаве (центре соседнего района). Теперь совет проводил заседания в разных деревнях, чтобы избиратели могли видеть, как он работает. Для увеличения доходной части своего бюджета локальный совет повысил налог с мужчин с 4 дол. (в первом году) до 4 дол. 50 центов и с женщин с 50 центов (в первом году) до 1 дол. Папуасы легко примирились с этим — все видели, что деньги расходуются с пользой для всех. Кроме того, была повышена плата за невесту (см. табл. 8). Совет стал еще шире наказывать за нарушения и проступки штрафами, то есть принял на себя судебные функции. Члены локального совета иногда злоупотребляли своим статусом, ставили себя выше других, но тогда они становились, как говорили о них, туземными киапами («канака киап»). Связь их со своими сородичами ослабевала, и они теряли шансы на успех в следующих выборах. Председатель второго совета хорошо говорил на пиджин-инглиш, часто бывал в городах Лаэ, Маданге и стремился к тому, чтобы уровень жизни в районе Синасина приближался к уровню жизни на побережьях.

Таблица 8

Средняя плата за невесту.  
Район Синасина

Предметы	До 1933 г.	В начале 1950-х гг.
Головные уборы из раковин тамбу	2—3	10
Раковины «золотая губа»	2—3	10



Таблица 8 (продолжение)

Предметы	До 1933 г.	В начале 1950-х гг.
Каменные топоры	1	—
Шкуры опоссума	1	10
Головные уборы из перьев райских птиц	1	10
Носовые платки	—	3
Лап-лап	—	1
Зеркала	—	1
Бусы	—	4—7 ниток
Железные топоры	—	4

Через два года в районе Синасина состоялись выборы в третий локальный совет. На этот раз совет выбирался на 4 года. Киап не выдвигал кандидатов — выдвигали «большие люди» с согласия своих сородичей. Папуасы провели выборы самостоятельно. Когда киап приходил в центр избирательного округа, перед ним появлялись кандидаты, а за каждым из них вставляли «в линию» те, кто за него голосовал. Чья «линия» длинней, тот избран в совет; 12 человек были избраны в третий раз (см. табл. 9).

Таблица 9

**Депутаты локального совета,  
избранные в третий раз (1968 г.)**

№ п/п	Племя	Специальность	Личные качества (по отзывам избирателей)
1	Гунанги	Выращивал кофе, работал по контракту	Традиционная основа, консультант в деле выращивания кофе
2	»	Тултул, владелец лавки	Заместитель председателя, хорошо знает пиджин
3	Табаре	Работник в магазине, принадлежащем европейцу	Практичный человек, пользующийся доверием
4	»	Работал полисменом и фельдшером	Умеющий подать себя с выгодной стороны, стремящийся к лидерству
5	»	Работал в доме европейца (слуга)	Председатель, хорошо знает пиджин
6	»	Работал полисменом, был лулуаем	Критикующий администрацию, стремящийся к лидерству

Таблица 9 (продолжение)

№ п/п	Племя	Специальность	Личные качества (по отзывам избирателей)
7	Табаре	Был тултулом, работал по контракту	Традиционная основа
8	»	Работал по контракту	Традиционная основа, умею- щий подать себя с выгодной стороны, великодушный
9	Кере	Миссионерский работник, евангелист	Человек с характером, религиозный
10	Динга	Работал по контракту	Практичный человек, прогрессивный
11	»	Был лулуаем	Традиционная основа
12	»	Работал по контракту. Работал в магазине, принадлежащем европейцу	Положительный, трудолюби- вый, великодушный

Мало кто из депутатов местного совета, даже третьего, имел начальное школьное образование. Число говорящих на пиджине возросло до 24. Все депутаты — люди с обширным кругом родственников (у одного из них — 7 братьев отца, 4 брата матери, 5 братьев, 4 сестры, с соответствующим числом ответвлений от каждого и каждой из них). Пятеро депутатов имени по две жены, остальные — по одной. По характеру деятельности в местном совете можно было разделить депутатов на 4 группы: 1) Люди с широким кругозором, стремящиеся поднять уровень жизни в своем районе до уровня прибрежных, а в перспективе — до уровня «белых». Таковы, например, председатель третьего местного совета и его заместитель. 2) Люди, работавшие в первом или втором местном совете, завоевавшие доверие, стремящиеся к расширению товарного сектора в хозяйстве, критикующие колониальный аппарат. 3) Люди, умеющие проводить хозяйственные мероприятия: прокладку дорог, обслуживание школ, постройку хижин и заборов и т. д. 4) «Диваи натинг» («просто деревья») — так называли здесь тех, кого интересуют дела только членов своего рода (порядок на своем родовом участке дороги; разорение огородов своих сородичей чужими свиньями; сбор платы за невесту для своего сородича). Ко всем другим вопросам они проявляли полнейшее равнодушие и присутствовали на заседаниях местного совета только как наблюдатели. Заметно выросла политическая активность всех людей Синасина. Многие из них, не будучи депутатами третьего совета, стали членами различных комитетов. Однако ясные программы своих действий имели менее половины депутатов. А жизнь продолжала идти своим чередом.

Расширился товарный сектор в хозяйстве, процветала рыночная экономика, росли денежные доходы. Плата за невесту была повышена до 100 дол. Бюджет местного совета вырос в 5 раз (см. табл. 10). Расширился круг обсуждаемых вопросов (см. табл. 11). Появились политические партии, соперничающие на выборах в Палату Ассамблеи. Несколько молодых папуасов окончили университет в Порт-Морсби и, не найдя там работы, вернулись обратно в свои деревни.

Таблица 10

**Расходная часть бюджета  
локального совета Синасина, дол./%**

Расходы	1965—1966	1966—1967	1967—1968	1968—1969	1969—1970
Администрация совета	3063 16,4	5964 14,2	10 390 28,5	11 194 32,5	7805 11,9
Дороги, мосты, велосипеды, радиоприемники	11 660 62,5	4833 11,5	4780 13,1	13 194 383	35 573 54,2
Лесоразработки, огороды, водоснабжение	0 0	3112 7,4	632 1,8	1347 3,9	516 0,8
Образование, медобслуживание , благосостояние	3761 20,2	27626 65,9	12 497 34,3	8196 23,8	20 985 32,0
Разное (покупка орудий труда, поддержание порядка и т. д.)	167 0,9	425 1	8158 22,3	459 1,5	700 1,1
<b>Всего</b>	<b>18 651</b>	<b>41 960</b>	<b>36 457</b>	<b>34 390</b>	<b>65 579</b>

Таблица 11

**Вопросы, обсуждавшиеся на локальном совете, кол-во**

Категория	Пункты повестки дня	1965— 1966	1966— 1967	1967— 1968	1968— 1969	1969— 1970
Деятельность совета	Личные дела, ход работы совета, налоги, связь с ло- кальной правительственной ассоциацией	3	6	16	21	26
Развитие экономики	Земледелие, восстановле- ние лесных угодий, пере- селение и покупка земли, денежный доход, работа по контракту, кофейное об- щество	—	1	10	13	20

Таблица 11 (продолжение)

Категория	Пункты повестки дня	1965— 1966	1966— 1967	1967— 1968	1968— 1969	1969— 1970
Социальное развитие	Образование, здравоохранение, пункты первой помощи, школа, социальное благосостояние	1	5	10	7	19
Политическое развитие	Требования самоуправления, полномочия Палаты Ассамблеи, права человека	—	5	9	12	20
Общинные дела	Суд, потрава свиньями огородов, плата за невесту, санитарное состояние, вопросы традиционной культуры (обычаи, обряды)	4	9	16	18	17
Транспорт и коммуникации	Прокладка дорог; радио	1	5	4	12	19
Права членов локального совета	Поездки за рубеж, лицензии на огнестрельное оружие, статус члена совета, денежные расходы	—	3	9	9	19
Вынесено решений		3	3	11	4	1

Члены экспедиции «По следам Маклая» посетили в 1971 г. локальный совет на Берегу Маклая, находящийся в поселке, километрах в трех от деревни Бонгу. В поселке несколько хижин, магазин. В стороне — небольшое здание. На металлических планках, прикрепленных к его стенам, указано, что здесь помещается контора локального совета и филиал сберегательной кассы. За зданием — небольшая взлетно-посадочная площадка для самолетов. На другом конце поселка — нечто вроде веранды. Внутри на стене — портрет королевы Англии. Немного ниже — грифельная доска с множеством записей мелом. Перед доской — стол, на котором лежат Библия и председательский молоток. Локальный совет на Берегу Маклая охватывал более 2000 чел., жителей нескольких деревень. В нем было 19 членов, избранных местными жителями. Заседания совета проходили, как правило, один раз в месяц, иногда чаще, если этого требовали дела. На каждом заседании присутствовал чиновник. Был здесь и другой представитель администрации — советник. Был также секретарь-казначей, он вел финансовые дела, протоколы заседаний. Заседания проходили на пиджин-инглиш. Отчеты о работе совета, посылаемые в администрацию, составлялись на английском языке. За полгода до нашего посещения на заседаниях председательствовал один из

лидеров культа карго, а его заместителем был противник этого культа Гау Ябиле. Видимо, заседания проходили бурно, и председателю часто приходилось стучать по столу молотком. «В этом маленьком поселке, — пишет Д. Д. Тумаркин, — тоже кипели страсти, сталкивались интересы различных групп и временами шла острая борьба» (106, 296). Лидер местного культа карго, папуас по имени Яли, о котором мы рассказывали в главе «Колония Папуа и Новая Гвинея», в 1968—1969 гг. требовал предоставления Папуа и Новой Гвинеи независимости, пытался освободить местных жителей от господства белых, навести мир и порядок в деревнях, возродить традиционную культуру. Он обещал также, что прилетят самолеты с грузами для папуасов, посланные их предками. Д. Мораута проводила в окрестностях Маданга в эти годы полевые исследования. Она отметила, что у Яли было много сторонников и последователей (528, 444). К нашему приезду сторонник Яли был смещен с поста председателя совета, и на этот пост был назначен его заместитель, Гау Ябиле. Локальный совет был избран на 2 года. Его бюджет на 1971—1972 гг. был невелик — около 9 тыс. дол. Доходная часть складывалась из подушного налога, взимаемого советом: 4 дол. с мужчины и 50 центов с женщины, всего 4642 дол.; из «чрезвычайных доходов» (видимо, штрафов и т. д.) — 3755 дол.; из других текущих поступлений — 408 дол., и 287 дол., оставшихся от бюджета предыдущих двух лет. Расходная часть бюджета не превышала доходную.



В локальном совете

Вопросы, подлежащие обсуждению на заседаниях локального совета, были написаны мелом на грифельной доске на пиджин-инглиш. Всего их — 18, и они таковы (с пояснениями колониального чиновника и Гау Ябиле):

1. Нужен хороший дом для локального совета. Вопрос обсужден. Результат обсуждения — да, нужен, но на это нет денег в бюджете.

2. Надо открыть рынок на Берегу Маклая. Принять то или иное решение не удалось.

3. Плантация Меламу. Локальный совет хочет выкупить ее у австралийской компании, которой она принадлежит. Локальный совет уже накопил часть средств, остальное согласен дать в долг правительственный банк развития. Он оценивает плантацию в 11 тыс. дол., компания требует 16 тыс. Ведутся переговоры между локальным советом, банком и компанией.

4. Обсуждена расходная часть бюджета. Половина средств выделена на дорожные работы (прокладка дорог, постройка мостов), треть — на управление делами совета. На развитие сельского хозяйства, просвещение и здравоохранение — соответственно, 0,2 %, 0,1 % и 0,3 %, то есть очень мало. Больше было нельзя — правительственный чиновник наложил бы вето на весь бюджет.

5. Принято решение, чтобы все члены локального совета носили свои значки и соответственным образом одевались.

6. Вопрос о взлетно-посадочной площадке. Нужна косилка, чтобы содержать площадку в порядке. Пока ее нет, деревни должны выделять людей, которым самим придется косить траву.

7. Дорожные дела. Нужен бульдозер, чтобы работы шли быстрее. Денег на его покупку нет. Никакого решения не принято.

8. Нужен специалист по дорожным делам. Но его нет. Никакого решения не принято.

9. Магазин. В нем работает только один продавец — председатель локального совета Гау Ябиле. Он бывает в магазине редко, в разное время. Нужно точно определить часы работы магазина.

10. Вопрос об огнестрельном оружии («сот ган» на пиджин, от англ. shot — стрелять и gun — ружье). Было отмечено, что с помощью ружей охотники могут нанести большой вред животному миру. Принято решение: прежде чем выдать кому-либо разрешение на покупку ружья, финансовый комитет локального совета должен учесть проблемы экологии.

11. Опять дорожные дела (см. № 7). Вопрос очень острый. Принято решение: каждая деревня должна выделять столько-то человек, которые будут бесплатно прокладывать и содержать в порядке дороги.

12. Разговор о зарплате шофера (у локального совета есть грузовик). Решено повысить зарплату с 10 до 12 дол. в месяц.

13. Вопрос о радиоприемниках. Локальный совет купил по одному транзисторному приемнику для каждой деревни. Один из

них испортился. Где его починить и кто будет платить за ремонт? Решение не принято.

14. Вопрос о школе, расположенной около деревни Бонгу. В ней учатся дети из нескольких деревень. Локальный совет в прошлом принял решение: дети не должны пропускать занятий, и выделил в каждой деревне «большого человека», поручив ему следить за этим. Между тем многие дети редко ходят в школу. Принято новое решение: предупредить родителей этих детей — они, родители, нарушают решение локального совета.

15. Вопрос о работе депутата Палаты Ассамблеи (от данного избирательного округа). Этот депутат, по имени Джон Поэ, редко бывает на заседаниях локального совета и в подведомственных локальному совету деревнях. Надо попросить его почаще встречаться с избирателями.

16. Вопрос о пьянстве («дринк спирит» на пиджин-инглиш). Кое-кто из папуасов покупает денатурат и добавляет его в пиво или в чай. Это очень вредно, люди болеют. Надо пьянство искоренить.

17. Об уходе за коровами. В некоторых деревнях теперь держат коров, но плохо знают правила ухода за ними. Надо провести беседы с людьми на эту тему.

18. О женском клубе. Надо создать женский клуб, и в нем обучать женщин традиционным и «западным» ремеслам, домашним делам, уходу за детьми и т. д.

Как справедливо отмечает Д. Д. Тумаркин, локальный совет на Берегу Маклая проводит полезную работу, заботясь об охране природной среды, о развитии хозяйства, о борьбе с пьянством, об учебе детей в школе (там же, 295). «Мы можем с гордостью вспоминать о том, — пишет он, — что именно Н. Н. Миклухо-Маклай первым поднял вопрос о создании независимого государства на Новой Гвинее» (там же, 361). Собственно, это был, как его называл сам Н. Н. Миклухо-Маклай, «большой туземный совет» (native great council), охватывающий население в 25—30 тыс. чел. Н. Н. Миклухо-Маклай строил его на основе местных институтов и обычаев. Взрослые мужчины, согласно его плану, будут обложены налогом, но не деньгами, а продуктами или трудом. Будут проложены дороги, построены мосты, гавани, созданы школы. Все это должно произойти, писал он в своей «Схеме Берега Маклая», в короткое время и в таком объеме, чтобы он мог предложить правительству Англии установить консульство на Берегу Маклая (64, т. 4, 542).

План Н. Н. Миклухо-Маклая характеризуется как утопический. Важно, однако, уточнить, какое содержание мы вкладываем в данном случае в термин «утопия». Н. Н. Миклухо-Маклаю удалось завоевать безграничное доверие папуасов, и он добился своего — объединил 25—30 тыс. чел. в единое целое. В этом отношении его Папуасский Союз — не утопия, а объективная реальность. Но он полагал, что достаточно ему назвать берег залива

Астролябии своим именем, Берегом Маклая, чтобы его права на этот берег получили признание России, затем международное признание и никем не были нарушены. Здесь Миклухо-Маклай, действительно, мало считался с объективной реальностью.

«Теперь другие времена, — констатирует Д. Д. Тумаркин. — И то, что было утопией сто лет назад, в наши дни превращается в действительность» (106, 301). Через два года после нашей экспедиции Папуа и Новая Гвинея добилась статуса самоуправления, а еще через два года, в 1975 г., стала независимым государством.

По мере приближения Папуа и Новой Гвинеи к независимости все острее чувствовалась потребность в индигенизации судебной системы.

### Деревенский суд

Судебная система ПНГ в ходе времени менялась. Сначала долгий период действовали введенные колониальной администрацией суды по туземным делам (Courts for native matters) во главе с киапом в каждом из них. В 1966 г. созданы локальные суды (Local courts), в большинстве которых председательствовали те же киапы. В 1973 г. появился Акт о деревенских судах (Village courts act). «Главная функция деревенского суда, — значилось в этом акте, — обеспечивать мир и гармонию в том районе, для которого он создан, путем посредничества, с целью достичь справедливости» (700). Деревенский суд был узаконен в тот момент, когда ПНГ получила статус самоуправляющейся страны. Деревенский суд существует с незапамятных времен. Мужчины, члены родового ядра общины, собирались в мужском доме. Там они обсуждали события, так или иначе нарушавшие или могущие нарушить мирный ход деревенской жизни, и выносили решения, которые выполнялись членами общины беспрекословно.

В локальном суде, а тем более в дистриктном, председательствует обычно киап. Он имеет право налагать штрафы, приговаривать к тюремному заключению (не более чем на 6 мес.). Проступки, требующие, по его мнению, более сурового наказания, он передает на рассмотрение в дистриктный суд. Там есть свои нормы наказаний, и если преступление очень серьезное, дело передается в верховный суд. В каждом дистрикте, кроме локальных судов, учрежденных администрацией, были, таким образом, еще свои, деревенские неофициальные суды. Киап не признавал такие суды, отрицал их решения. Но он бывал в каждой деревне редко и не мог знать, что в них происходило.

Р. Берндт, беседуя с чиновниками администрации, сказал однажды несколько слов о неформальных, то есть деревенских судах. Чиновники ответили, «что впервые слышат о таких „не-



законных" судах и что такие суды официально считаются незаконными» (573, 422). Администрация долгое время отказывалась признавать правомерность существования деревенских судов, призывала обращаться в суды по туземным делам, в локальные суды, где киапы решали внутридеревенские и междеревенские споры и конфликты, руководствуясь западными нормами. Такая практика судопроизводства вызывала чувство неудовлетворенности как у самих судей (в силу огромного количества поступающих к ним дел), так и тем более у жителей деревень (их дела разбирались по букве чуждых им законов, без учета их обычного права). Поэтому довольно давно у администрации возникло желание — а в преддверии предоставления ПНГ самоуправления и независимости оно становилось все сильнее — создать в каждой деревне свой суд и мелкие нарушения, проступки, конфликты и т. п. разбирать на деревенском уровне. Однако сразу же встал вопрос: по каким законам судить? По тем же, что и в локальном, дистриктном и верховном судах (то есть по чуждым для папуановогвинейцев законам), или по нормам обычного права (которые в каждом племени имеют свою специфику). Администрация долгое время придерживалась первой позиции, то есть желала внедрить в деревенские суды свои законы; папуановогвинейцы настаивали на разбирательствах по нормам обычного права.

В дистрикте Чимбу за 6 лет (1965—1970 гг.) рассматривалось в локальных судах, дистриктном суде и верховном суде около 32 тыс. дел. Сачико Хатанака приводит таблицу (см. табл. 12), составленную самими папуановогвинейцами (357, 64). В этой таблице точка после цифры означает, что речь идет о тысячах, например: 1.85 следует читать: 1850; 4.11— 4110 и т. д. В графе «Всего» несколько судебных дел не учтено. За 1970 г., например, не учтено 6 судебных дел. 8.02 следует читать: 8026. Аналогичная картина возможна в подсчетах и по другим годам. В верховный суд за 6 лет передано около 100 судебных дел.

Таблица 12

Год/ суды	Кундиава		Кероваги		Чуаве		Гембогл		Гумине		В.	Всего
	Д.	Л.	Д.	Л.	Д.	Л.	Д.	Л.	Д.	Л.		
1965	138	1.48 6	0	0	62	599	0	380	0	0	18	2.68 3
1966	488	1.85 9	169	0	51	471	10	439	128	490	14	4.11 0
1967	157	2.12 7	8	1.55 4	47	982	10	532	211	528	12	6.10 8
1968	715	1.90 8	4	1.43 7	177	884	3	227	210	759	14	6.33 8

Таблица 12 (продолжение)

	Кундиава		Кероваги		Чуавс		Гембогл		Гумине			
1969	625	3.06 8	8	755	50	1.24 1	12	312	128	798	20	7.01 7
1970	2.01 5	2.06 3	547	769	477	503	0	583	17	1.03 4	20	8.02 8

Примечание. Л. — локальные суды, Д. — дистриктный суд, В. — верховный суд.

Число судебных дел сильно возросло после того, как администрация запретила междеревенские войны и вообще применение оружия в случае конфликтов между жителями одной и той же деревни и между жителями разных деревень. До этого потерпевший прибегал к луку и стрелам; после запрета войн и применения оружия он обращается в суд. Традиционные нормы и обычаи очень сильны, отмечала С. Хатанака в статье «Конфликт законов в горных районах Новой Гвинеи», поэтому судебная система плохо функционирует (там же, 72). Она имеет в виду локальные суды. Акт о деревенских судах, принятый в 1973 г., представляет собой своего рода компромисс между двумя системами судопроизводства — либо по букве закона правящей страны, либо по нормам местного обычного права. Более того, акцент в акте сделан на обычное право.

Киап в локальном суде руководствуется, естественно, букой европейского закона. Для него главное — проступок и приговор. Виновный найден, вину свою не отрицает, за его проступок (скажем, за кражу) полагается, согласно уголовному праву, такая-то мера наказания. Киап выносит приговор (штраф, тюремное заключение), совершенно не учитывая при этом, какое влияние окажет такой приговор (по букве закона вполне справедливый) на отношения виновного с пострадавшим (а ведь тот и другой — часто члены одной общины, живут в одной деревне); как это скажется на положении дел в общине (у виновного и у пострадавшего есть родственники) и т. д. Деревенский суд, напротив, тщательно учитывает все привходящие обстоятельства, выступает в качестве посредника между виновным и пострадавшим, старается примирить их. Главная цель деревенского суда, как сказано в акте 1973 г., — сохранение мира и согласия в общине.

Так начался в ПНГ, как его называют исследователи, процесс индигенизации судопроизводства (573, 25). В деревенском суде, отмечает Э. Стразерн, сочетаются правительственный закон и обычное право (686, 64). То же самое отмечают и другие исследователи. «Деревенские суды, — пишут Р. Гордон и М. Меггит, — делают в племени энга отличное дело. Большинство решений — результат компромисса правительственных законов и традицион-

ных обычаев. Другие суды меньше уделяют внимания местным нормам и обычаям. В настоящее время большинство дел разбирается в деревенских судах» (339, 21).

После того как деревенский суд был официально признан и узаконен, в каждой деревне построили для него особое здание (или отвели особую площадку). В помещении или на площадке — большой стол, за которым сидят судьи в синей форме. В процессе слушания дела всем выступающим запрещено называть вещи своими именами («кража», «черная магия» и т. д.) — это рассматривается как оскорбление, порождает обиды и наказывается штрафом. Говорится обо всем этом мягко, с помощью так называемой «завуалированной речи». В племени мелпа такая речь на местном языке называется «ик ек» (678). Задача деревенского суда — помирить истца и ответчика, погасить вспыхнувший конфликт, поэтому употреблять «опасные слова», могущие, наоборот, его разжечь, на суде не разрешается (177).

В племени абелям слушалось дело о прелюбодеянии. Истец обвинял другого мужчину в том, что он вступил в интимную связь с его женой. Ответчик отрицал это, жена истца — тоже. Но истец уверен в своей правоте, хотя доказательств у него нет. Где их найти, как доказать? Суд призывает истца вызвать ответчика на соревнование по выращиванию длинного ямса. Чтобы клубни были больше, мужчина (длинный ямс, употребляемый для обрядовых целей, выращивается только мужчинами) должен воздержаться от внебрачных связей (410, 50). У виновного клубни ямса будут меньше.

В племени синасина через забор проникает в огород члена общины чужая свинья, притом уже не в первый раз, и наносит большой ущерб урожаю. Владелец огорода убивает свинью. Хозяин свиньи обращается в локальный суд, «веткот» (white court), требуя за нее компенсацию. Председатель суда, киап, считает акцию владельца огорода правильной и отказывает хозяину свиньи в иске. Деревенский суд, «кот», решает это дело иначе. Владелец огорода может убить свинью и даже съесть мясо, но он обязан дать хозяину убитой им свиньи свою собственную, притом такую же. В племени абелям, после того как хозяин убитой свиньи получает от владельца огорода такую же, лулуай, председатель суда, исполняет обряд: берет от каждого из них раковинный браслет, поет песню мира, дает каждому браслет другого. У тех в руках листья, на листьях — известь (символ мира). Каждый из них, держа браслет в руке, мажет известью грудь другого, после чего онижимают друг другу руки. Обмен браслетами и процедура с известью «убивают» конфликт (629, 29—31).

Может возникнуть вопрос — какое решение правильно: то, которое в племени синасина вынес «веткот», или то, которое вынес «кот»? С. Хатанака считает, и она права, что «структура судебной системы в Папуа и Новой Гвинее, введенная австралий-

ской администрацией (она имеет в виду локальные суды. — Н. Б.), совершенно неприемлема для местных жителей» (357, 59). Владелец огорода убил свинью, и по отношению к ней он поступил правильно. Но он нанес большой ущерб хозяину убитой свиньи, члену своей общины. Тот требует компенсации, и если ему отказать или удовлетворить его требование лишь частично, то между двумя членами общины возникнет конфликт. Хозяин свиньи может, согласно обычаю возмездия («пейбек»), прибегнуть к каким-либо своим мерам, например применить против владельца огорода черную магию. Этого нельзя допустить, так считают все члены общины, в том числе и сам владелец огорода. Он охотно отдает свою свинью, лишь бы отвести от себя угрозу черной магии, которой он очень боится.

Еще несколько примеров дел, слушаемых в деревенских судах. Муж отсылает свою жену без достаточной причины в ее деревню, разводится с ней и обращается в локальный суд, требуя вернуть плату за невесту. Локальный суд отказывает ему в иске. Деревенский суд принимает другое решение: община жены должна вернуть общине мужа (независимо от того, по какой причине муж порвал с женой) плату за невесту (550, 65). В этом деле в случае отказа вернуть плату за невесту конфликт между мужем и женой (она пришла из другой деревни) может перерасти в конфликт между общинами. Ведь плату за невесту собирала вся община мужа, все ее члены. Конфликт между индивидами в таких случаях, отмечает С. Хатанака, легко переходит в конфликт между общинами (357, 70). Во избежание межобщинного конфликта плату за невесту надо вернуть, и это решение деревенского суда беспрекословно выполняется.

Ответчик, отсидев по приговору локального суда полгода в тюрьме, возвращается в общину. Истец, неудовлетворенный приговором локального суда, обращается в деревенский суд. Дело ведь не только в том, чтобы наказать виновного. Он причинил материальный ущерб и должен этот ущерб истцу возместить. Деревенский суд удовлетворяет просьбу истца, и члены общины готовы помочь ответчику собрать требуемую компенсацию. Возможен и такой вариант: ответчик отбывает срок, и за это время его огород гибнет. Вернувшись из тюрьмы, он обращается в деревенский суд и просит компенсировать нанесенный ему ущерб. Деревенский суд удовлетворяет его просьбу — все члены общины участвуют в сборе компенсации (550, 20).

Очень важно сохранить в общине мир и согласие. Мужчина вступил в незаконную связь. Муж этой женщины обращается в деревенский суд. Виновные признают свою вину. Суд принимает решение: мужчина, вступивший в незаконную связь, должен выплатить 30 кина мужу своей любовницы. Любовница должна внести 30 кина жене своего любовника. Жена любовника очень оскорбляла ее, поэтому должна заплатить штраф в 25 кина (день-

ги пойдут в бюджет местного совета). Мужчина, вступивший в незаконную связь, никакой компенсации, согласно обычному праву, своей жене не платит. Все удовлетворены приговором деревенского суда, и сам деревенский судья тоже — он своим приговором (штраф) пополняет бюджет местного совета (630, 26).

Локальный суд, следуя букве закона, смотрит в прошлое: что и как было, под какую статью проступок подходит, какая мера наказания за это полагается. Деревенский суд смотрит как в прошлое, так и в будущее: что и как будет, какие отношения сложатся между истцом и ответчиком, виновным и пострадавшим, и в общине в целом. Главная цель деревенского суда — не столько наказание виновного, сколько примирение истца и ответчика. Скажем, истец обвиняет другого члена общины в нанесении ему ущерба и требует соответствующей компенсации. Деревенский суд выносит решение — ответчик виноват и должен внести истцу ту компенсацию, какую тот требует. Ответчик признает свою вину, но считает, что требуемая компенсация слишком велика, гораздо больше ущерба, нанесенного им истцу, и что он готов компенсировать только фактический ущерб, а не тот, который предьявлен истцом. Выступают другие члены общины, страсти разгораются. Выступающие преследуют при этом разные цели — одни поддерживают истца, другие защищают ответчика, третьи нервно переживают разлад в общине, четвертые хотят продемонстрировать свое ораторское искусство. Скоро ночь, а решения нет. Судьи прерывают заседание в надежде, что за время перерыва страсти остынут. В перерыве — он длится две недели — одни уговаривают истца уменьшить требуемую им компенсацию, другие пытаются склонить ответчика к выплате того, что истец требует. Через две недели — продолжение слушания дела. Истец немного уменьшает свои требования, ответчик немного добавляет к тому, что он согласен дать истцу, но одно с другим все же не сходится. После долгого разбирательства суд выносит решение: пусть ответчик внесет то, что он согласен выплатить истцу, а остальное внесут члены общины, включая самих судей. Доволен истец, доволен ответчик, довольны жители деревни — в общине сохранены мир и согласие.

Суд по нормам обычного права подчас разбирает такие дела и выносит такие решения, какие локальному судье даже во сне не приснятся. Деревня Тубусереа (близ Порт-Морсби), 10 часов утра. В середине деревни, в тени от дерева, сидят за столом три старика. Это судьи. У них сегодня на рассмотрении несколько дел. Первое: парень ушел жить в семью девушки, своей невесты; его отец и его мать требуют, чтобы он вернулся обратно, в свою семью. Слушают парня, его отца и мать, его сестру, его невесту. В ходе слушания дела выясняется, что родители парня не в состоянии внести плату за невесту. Судьи совещаются. Принимается решение: суд не может приказать парню вернуться в дом родителей и

не может потребовать от них внести плату за невесту. Дается совет парню: он должен организовать встречу своих родителей с родителями невесты и выяснить все вопросы, связанные с локальностью брака и платой за невесту. Второе дело: поссорились два брата, у которых недавно умер отец. Младший брат обвиняет старшего в убийстве отца с помощью черной магии. Старший брат отрицает. Доказательств его вины нет. Судьи выслушали их, посоветовались. Пригласили опять к столу братьев, пристыдили обоих: вы оба плакали, когда отец умер; вы не должны ссориться; вы — братья (760, 293—294). В племени кванга (Торичеллевы горы) в одной из деревень умер человек. Собирается деревенский суд, выясняет причину смерти. После недолгой дискуссии все согласились с тем, что причина — черная магия. Затем начинаются поиски колдуна: с кем покойный был в плохих отношениях, кто злился на него, кто грозил ему и т. д. Эта дискуссия длится долго и никаких результатов не дает. Тогда начинают выяснять, в каких деревнях есть колдуны, кто они, сколько их. Суд принимает решение: дать ценные подарки каждому из этих колдунов, и тем самым обезопасить в будущем деревню от черной магии, «закрыть дорогу» колдунам в эту деревню (172, 100).

Многие исследователи отмечают, что в деревенских судах немало произносится речей, но мало принимается решений, да и те часто не выполняются. В племени кванга в одной из деревень в июле 1985 г. умерли два брата, оба в возрасте до 40 лет. Причина для всех ясна — черная магия. Собирается деревенский суд, идут споры. Подозреваемые доказывают свою невиновность, непричастность. Наконец, все приходят к выводу, что виновен туземец, жена которого будто бы однажды убежала от него к одному из умерших братьев. Принимается решение — он должен выплатить двум вдовам компенсацию. Туземец отрицает свою вину. Никаких прямых улик против него нет. Новые версии, новые споры. Наконец, выносится решение — община должна помочь этому туземцу внести компенсацию. Проходит год — вдовы ничего не получили. Все спорят друг с другом, решение не выполняется. А нередко и решения нет: спор есть — кто вызвал смерть? кто вызвал дождь? А решения нет — виновный не найден (там же, 103—108).

В племени чамбри в 1974 г. несчастье — засуха, множество москитов. Первый вопрос — кто наслал москитов? Все сходятся на том, что москитов наслали предки. Теперь надо выяснить, кто именно из предков сделал это и кто из живых уговорил предков пойти на такой шаг. После долгих споров пришли к выводу — это сделали предки по имени Мали и Ямбукеи. Даже потомки Мали и Ямбукеи не стали выгораживать своих предков. Но кто уговорил предков это сделать? Подсчитали потомков Мали и Ямбукеи — их девять человек, шестеро из них присутствуют на суде. Каждый из них оправдывает предков и обвиняет живых: предки

помогали людям, а их за это не благодарили; дети вели себя плохо, а их никто не остановил; такой-то пришел в чужую деревню в пьяном виде и подорвал добрую славу своей деревни. Люди не просто говорили — один изображал непослушных детей, другой, шатаясь и сквернословя, имитировал поведение пьяного и т. д. Каждый из шести присутствующих на суде потомков, конечно, отводил вину от себя — не он уговорил предков насладиться москитов. Многие говорили на суде совсем о другом — о наследовании тотемов, о владении участками земли, вообще о колдовстве, о долгах того-то тому-то, восстановили всю историю клана Мали—Ямбукеи. Наконец, пришли к такому решению: кто-то подслушал секреты людей этого клана, притворился потомком Мали и Ямбукеи и уговорил их насладиться москитов. Надо принести жертвы этим двум предкам, что и было сделано (319, 345).

В деревенский суд поступают самые разные дела. Приходит женщина и обвиняет другую женщину — та ее оскорбила. Та, в свою очередь, обвиняет первую — она брала тыквы с ее огорода. Суд принимает решение: та, что брала тыквы, должна внести компенсацию владелице огорода за эти тыквы и уплатить штраф за то, что брала тыквы с чужого огорода. Женщина недовольна решением, говорит об отказе платить и покидает здание суда. Но через несколько минут возвращается и заверяет судей, что она решение суда выполнит. Владелице огорода суд высказывает упрек за нанесенное ею оскорбление (760, 295—296). Парень из деревни Бусам обращается в деревенский суд, просит наказать девушку: она избивала его палкой. Девушка не отрицает: да, избивала за то, что он ее околдовал, и она его полюбила. Она послала ему письмо: «Ты околдовал меня, ты снишься мне каждую ночь. Перестань колдовать, я не хочу выходить за тебя замуж». Через неделю послала еще одно письмо: «Твое колдовство сильнее. Я должна выйти за тебя замуж». При встрече она, однако, избивает его палкой. Парень на суде говорит: «Я не колдовал, где доказательства?» Доказательств нет, да они суду и не нужны. Главное — помирить парня с девушкой и девушку с парнем и пожелать им счастья в совместной жизни (379, 231—232).

Главная цель, стоящая перед деревенским судом, помирить тяжущиеся стороны. Причем члены общины и сами судьи, никак не замешанные в разбираемом деле, готовы сами понести материальный ущерб ради того, чтобы истец и ответчик не затаили вражду друг на друга и на судей. При всей специфике дел, поступающих в деревенский суд, и специфике решений, в нем принимаемых, отчетливо прослеживается стремление сохранить мир и согласие в деревне, в общине, предотвратить перерастание конфликтов в состояние постоянной вражды внутри общины с угрозой применения черной магии. В племени форе, например, только 3,5 % смертей приписаны дряхлению, а 44,6 % — черной магии. Болезнь «куру» в 70,3 % случаев рассматривается как результат

черной магии. Начинаются поиски колдуна. Всех подозреваемых ставят перед больной и заставляют по очереди тряссти ее руку. Считается, что, когда это будет делать колдун, пославший болезнь, жертва сильно вспотеет и упадет в обморок. Применялся и другой способ нахождения виновного: подозреваемые жуют сахарный тростник и немного жвачки дают больной. Получив жвачку от колдуна, виновного в болезни, и проглотив ее, больная вспотеет и упадет в обморок (466, 370—371).

Подобного рода методы узнавания виновных и вообще ведения дел в деревенских судах позволяют председателю суда (чаще всего это лулуай) быть недостаточно объективным, потворствовать своим родственникам. В дистрикте Пангия зафиксирован такой случай: женщина, близкая родственница председателя суда, разводится с мужем. Председатель суда резко уменьшает плату за невесту, которую община женщины должна вернуть общине ее мужа (686, 63). Вообще связи по родству при слушании дел и принятии решений играют большую роль (573, 21).

Очень важное значение имеет в общине не столько решение деревенского суда, сколько общее мнение членов общины. Виновного в чем-то могут высмеять, пристыдить, а это для него — большой позор. Он перестает ходить в мужской дом — стыдно или переходит жить в другую деревню (378, 278—279). Нередки случаи, когда люди, попавшие в такую ситуацию, кончают жизнь самоубийством (573, 173).

Деревенский суд функционирует с давних пор и до настоящего времени. Можно, конечно, подвергнуть критике некоторые его решения: в них отражена вера в черную магию и т. п. Надо учесть, однако, что нередко этнографы, зная об отрицательном отношении администрации к деревенским судам, не в полной мере показывали их положительную роль при рассмотрении и решении внутриобщинных и межобщинных конфликтов. С этой особенностью некоторых этнографических источников приходится считаться.

---



---

## ПУТЬ К ГОСУДАРСТВЕННОЙ НЕЗАВИСИМОСТИ

**Н**адежды жителей Папуа и Новой Гвинеи на освобождение от опеки Австралии, на обретение государственной независимости особенно возросли после того, как на XV сессии Генеральной Ассамблеи ООН в 1960 г. была принята Декларация о предоставлении самоуправления и независимости народам колониальных и зависимых стран, о полной и окончательной ликвидации колониального режима во всех его разновидностях, в том числе и в такой его разновидности, какой является система опеки. Следует напомнить, что важную роль в принятии этой Декларации сыграла наша страна. Африканские лидеры признавали большую помощь нашей страны и ее руководителей народам Африки в обретении ими независимости (см.: Современный Восток. 1960. № 10. С. 3).

Процессы, происходившие в Африке, несомненно, оказали влияние и на далекую Океанию. Без большого преувеличения можно сказать, что это была помощь и народам Океании в их стремлении добиться свободы и независимости. Так была, в частности, восстановлена прерванная на долгие годы традиция по созданию независимого папуасского государства, идущая еще от Н. Н. Миклухо-Маклая. Папуасы, конечно, очень хорошо помнят о «тамо русс», человеке из России, чтут его память. Они хорошо относятся к нашей стране. «У нас, — заявил А. М. Кики, — к вашей стране всегда было доброе отношение» (Правда. 1975. 17 сент.).

Вскоре после принятия Декларации, в феврале 1961 г., англо-австралиец Б. Л. Купер, прибыв на Берег Маклая, призывал папуасов покончить с колониальным режимом. В этом, обещал он, папуасам помогут русские и китайцы. Администрация арестовала его и приговорила к тюремному заключению (563). В Папуа и Новой Гвинее в то время царил атмосфера напряженного ожидания. Плантаторы и колониальные чиновники действительно



Празднество в деревне Бонгу в честь 100-летия  
со дня первого прибытия Н. Н. Миклухо-Маклая. 1971 г.

опасались за судьбу колониального режима. Вот что сообщает, например, К. Бэрридж. Плантатор ходит по берегу, присматриваясь: ему показалось, что где-то вблизи плавает русская подводная лодка. Он уже видел будто бы перископ в волнах и даже слышал шум электрических батарей. «Но что здесь нужно русской подводной лодке?» — спрашивают его. «Снять карту, конечно! — отвечает он. — Или высадить агентов! Надо бить тревогу! Надо что-то делать» (198, 8—9). Излишне доказывать, что для подобных опасений не было никаких оснований: наша страна не собиралась вмешиваться во внутренние дела дальнего региона.

На высшем уровне управления Папуа и Новой Гвинеи происходят сдвиги. «Если в Африке с 1960 г. бушуют ураганы перемен, — читаем мы в статье „Новая конституция для Папуа и Новой Гвинеи“, — то и в Папуа и Новой Гвинее подул легкий ветерок» (481, 243). Ветерок, действительно, был очень легкий — в Законодательном совете 1961—1963 гг. оказалось не 4 папуаново-гвинейца, к тому же назначенных администрацией (как это было в 1951—1961 гг.), а 12, из них 6 назначенных и 6 избранных. Количественно этот совет был несколько иным, но качественно — тем же, что и прежние: он ничего не решал, вся власть оставалась в Канберре, в руках австралийской администрации.

По поручению ООН в ПНГ прибыла в апреле 1962 г. специальная миссия с целью проверить, что сделано Австралией для

развития этой страны, и дать рекомендации. Миссия провела в разных районах страны пять недель, отметила рост политического сознания папуановогвинейцев, их желание принять возможно большее участие в управлении страной и дала три рекомендации: 1) провести анализ экономики страны; 2) подготовить местных политических лидеров; 3) создать демократический парламент (265). Первая задача была возложена на МБРР и вскоре была выполнена. Вторая и третья были конкретизированы (создание в стране университета для папуановогвинейцев, проведение свободных выборов в папуановогвинейский парламент). Выполнение их было возложено на Австралию, причем времени на размышления и дебаты в Канберре отведено было немного. В частности, выборы в первый парламент, в котором численно преобладали бы папуановогвинейцы, предложено было провести в начале 1964 г.

В феврале 1964 г. в Москве проездом по пути в ПНГ побывал проф. Кэри (Carey) — геолог, которому было поручено в короткий срок создать в ПНГ университет. Он встретился в Москве с проф. С. А. Токаревым и поделился с ним сомнениями в реальности поставленной перед ним задачи. «Должен быть избран парламент, создан административный аппарат, — писал мне полный впечатлений от этой встречи проф. С. А. Токарев 23 февраля 1964 г., — а в глубинных горных частях острова до сих пор живую совершенно нетронутую культурой племена, еще не видевшие (местами) белых людей, не знающие металла... Как приобщить их к культуре, как обучить грамоте? Они ломают там голову. На это нужно время, а ООН поставила им ультиматум — сделать все это в 2—3-летний срок». Столь быстрое выполнение решений ООН лишь частично можно объяснить возросшим авторитетом этой международной организации. Премьер-министр Австралии Р. Мензис заявил, что предложение о создании парламента лишено смысла. В Канберре многие возражали против создания парламента: «Это слишком надумано и нереально, чтобы обсуждать это всерьез... это просто невозможно» (661). Был, однако, еще один стимул к выполнению решений ООН — так называемый «синдром желтой угрозы». Угроза эта стала реальной, когда Индонезия в 1960 г. порвала дипломатические отношения с Голландией. Ни у кого не было сомнений, что Индонезия скоро присоединит к себе бывшую голландскую колонию — Западный Ириан (что и произошло в 1964 г.), а после этого она может посягнуть и на восточную часть Новой Гвинеи. Встал вопрос — либо держать там, в Папуа и Новой Гвинее, войска для охраны западной границы (что потребовало бы больших затрат), либо возложить эту задачу на плечи самих папуановогвинейцев.

Три фактора — рост политического сознания папуановогвинейцев, решение ООН, «синдром желтой угрозы» способствовали созданию первого в истории ПНГ парламента — Палаты Ассамблеи. Тем самым были упразднены должность министра Террито-

рий в Канберре, Законодательный совет в Папуа и Новой Гвинее, исчезли должности лулуаев и тултулов в деревнях. Кианы остались как советники при местных советах. Остался генерал-губернатор, имеющий право наложить вето на любое решение Палаты Ассамблеи. Осталась колониальная номенклатура, кроме того, 10 председателей и членов различных комитетов вошли в Палату Ассамблеи без выборов — они были назначены генерал-губернатором.

На пути жителей Папуа и Новой Гвинее к независимости все более важную роль обретают традиционные институты и обычаи. Сказалось это и на введении администрацией такой инновации, как парламент (Палата Ассамблеи). Вся деятельность Палаты Ассамблеи, даже здание, в котором депутаты заседают, свидетельствуют о стремлении сохранить, а подчас и возродить обычаи предков и передать их потомкам. В недавнем прошлом люди говорили: чтобы увидеть свое будущее, надо повернуться спиной к настоящему и устремить свои взгляды в прошлое. Настоящее в то время — это колониальный режим. Прошлое и одновременно будущее — вековые традиции.

Может возникнуть вопрос: возможно ли, в принципе, сочетание таких традиций, как, например, обряды инициации, и таких инноваций, как парламент (Палата Ассамблеи)? Оказывается, вполне возможно. Майкл Сомаре после избрания его парламентом на пост президента ПНГ едет в свою родную деревню (район Восточный Сепик) и просит стариков совершить над ним обряд инициации, что они и делают. Знания, полученные им в ходе этих обрядов, помогут, полагает Майкл Сомаре, управлять государством. Альберт Маори Кики, министр иностранных дел ПНГ, жалеет о том, что один из обрядов инициации, заключительный, он не прошел — дом, в котором он должен был пережить свое «второе рождение», сгорел. Во время учебы в медицинском институте он искал душу в телах больных и к великому своему огорчению не нашел. Тем не менее А. М. Кики до сих пор, когда ему трудно, призывает на помощь дух своей матери Эау.

Надо учитывать, что традиция — это не что-то навеки застывшее в своем неизменном виде. Она в ходе времени изменяется, оставаясь традицией. Так было и в доконтактный период, и тем более в контактный. Люди племени толаи, живущие недалеко от Рабаула, имеют теперь дома со стенами из цемента, с крышами из гофрированного железа, со стеклянными окнами. В каждой деревне — школа, лавка. Почти половина взрослых работает по найму — это учителя, клерки, механики и т. д. Утром они на автобусе, на велосипеде едут в Рабаул, к вечеру возвращаются домой. Читают газеты, слушают радио. Но при всем этом они сохраняют связи со своей землей (трудятся на огородах), говорят на своем языке, ценят свои нравы и обычаи. В. Гровс в 1936 г. писал, что традиционная культура племени толаи «почти исчезла»

(345, 59—60). Местный врач заявил, что она «совсем исчезла». Миссионер отметил, что она давно исчезла. Через 33 года после этого А. Эпштейн видел и изучал традиционную культуру толаи — она не исчезла (277, 31). Проблема, стоящая перед этнографом, утверждает он, состоит не только в том, чтобы констатировать происшедшие в культуре толаи изменения, но и в том, чтобы проследить непрерывный процесс этих изменений, связь с прошлым (там же, 3).

Возможно ли сочетание такого традиционного явления в культуре толаи, как тамбу (раковинные деньги), с современной металлической и бумажной валютой? Оказывается, вполне возможно. Тамбу были запрещены колониальной администрацией к использованию в торговле между туземцами и европейцами еще в 1900 г. (625, 35). Но они продолжают функционировать в обменах между местными жителями и в настоящее время; фигурируют в качестве основной части в плате за невесту; более того — являются для толаи предметом гордости. Видный политический деятель толаи; много взявший от культуры европейцев, сказал: «Если бы у нас не было тамбу, мы были бы не толаи; это был бы другой народ» (274, 208).

Палка-копалка, применяемая при посадке и сборе урожая на огородах, казалось бы, давно должна отжить свой век. Тем более что после использования в работе на огороде ее обычно выбрасывали. Так поступали, например, тробриандцы, о чем Б. Малиновский писал с чувством недоумения (492, 133). Папуановгвинейцы хорошо знают о том, что железная лопата лучше палки-копалки. Но при работе с лопатой требуется обувь, а на покупку обуви денег нет. Поэтому деревянная палка-копалка, пишет Я. Хогбин, ценится ими больше, чем железная лопата (383, 61). А у некоторых племен палка-копалка ценится еще как произведение искусства и является предметом культа. Вспахивание почвы — это трудное дело, и деревянная палка-копалка длиной 2,5 м, используемая мужчинами, хорошо выполняет возложенные на нее задачи. Поэтому ее украшают в верхней части. Здесь наносится резьба длиной до 0,5 м, изображающая лицо древнего родового предка или головное украшение, и раскрашивается черной и белой красками. Для сбора урожая применяется другая палка-копалка, длиной в 1—1,5 м, тоже украшенная резьбой. Все палки-копалки фигурируют в мифах, в культе ямса, в обрядах инициации (499, 45).

Р. Берндт в своем введении к сборнику «Политика в Новой Гвинее», вышедшем в 1971 г., предупреждает читателя, что в некоторых статьях сборника говорится о том, что было 30 лет назад, то есть до Второй мировой войны. «Этнографическое настоящее каждой главы, — пишет он, — сейчас это уже прошлое» (156, XIII). Но он тут же добавляет: традиционные явления культуры, изменяясь, не уходят в прошлое, продолжают активно функцио-

нирывать и оказывают заметное влияние на современную жизнь. Е. Оган, говоря в 1972 г. о племени насион, отмечает, что люди этого племени и сейчас высоко ценят обычай «тамонг пакуко» (обычай взаимной помощи), и в то же время он относит к традиционной культуре только то, что было до Второй мировой войны (555, 12, 23). Одной из глав своей книги он дал название «Традиционная экономическая жизнь» и, противореча самому себе, пишет не о том, что было до Второй мировой войны, а о том, что он видел значительно позже и что, вероятно, существует и сейчас.

В оценке традиционных институтов и обычаев произошла, как пишет П. Лоуренс, «этнографическая революция». Традиционные институты и обычаи, отметил он в 1975 г., уживаются с новыми явлениями культуры, пришедшими извне (вместе с европейцами), гораздо лучше, чем мы, европейцы, ожидали (446, 267). Местные жители вовсе не против инноваций, если они идут им на пользу. К тому же они не идеализируют свою традиционную культуру, свой Кастом. Колониальная администрация запретила межплеменные войны, и никто из местных жителей, как правило, не высказывал недовольства по этому поводу, кроме тех немногих, кто стремился стать лидером не только в своей деревне, своем племени, но и в других местах и привык добиваться власти с применением оружия, с помощью силы. Теперь тот из них, кто совершит военный набег на другую деревню, на другое племя, не только не станет лидером, но попадет в тюрьму. А другим претендентам на лидерство пришлось менять путь к власти и вести «войны с помощью пищи» (что и раньше, вероятно, имело место, наряду с войнами с помощью оружия). Это происходит в так называемых «контролируемых» районах, то есть в тех районах, где сильна власть колониальной администрации: там нет войн, и местные жители этим очень довольны. Но когда им навязывают законы и обычаи, идущие им во вред, они, естественно, выражают недовольство. «Они пытаются взять новое, — пишет Д. Коунтс, — они не отрицают его. Они хотят ехать на тигре, надеясь, что он станет домашним прежде, чем езда на нем кончится» (233, 57). Под «тигром» подразумевается здесь власть и техника «белых», их значительно более высокий уровень материального благосостояния. Местные жители раньше надеялись, а теперь просто уверены в том, что «тигр» станет домашним, им можно будет управлять. До высокого материального и культурного уровня им еще предстоит подняться. Но «тигр» уже «одомашнен», они все в большей степени приближаются к управлению своими делами, самостоятельно решают проблемы своего будущего. «Папуа Новая Гвинея, — констатирует Сахико Хатанака, — занимает уникальную позицию в мировой истории: люди каменного века в XX столетии создают новую нацию» (356, 121). В эти слова, написанные в 1981 г., необходимо внести два уточнения. Во-первых, в этом году коренные жители (за исключением жителей некоторых горных

районов) уже вышли из каменного века, оставив его далеко позади. Полезные инновации в сочетании с местными традициями сыграли, таким образом, свою прогрессивную роль. Во-вторых, вместе с возникновением в 1975 г. независимого государства возникла и папуановогвинейская нация, что нашло свое международное признание в том же 1975 г.: ПНГ была принята в ООН. Следовательно, нация в 1981 г. была не в процессе создания, а уже реально существовала.

Традиции очень живучи. Просто поразительно, отмечает А. Эпштейн (говоря о людях племени толаи), с какой настойчивостью люди стремятся сохранить свои традиционные обычаи и институты. «Вопрос не в том, — пишет он, — как и почему эти обычаи и институты изменялись, а скорее в том, как и почему изменения были менее радикальными и всеохватывающими» (274, 182). Нельзя противопоставлять деревню с ее традиционной культурой и город с его «новой» культурой и утверждать, как это делает Ф. Каберри, что «новая» культура, городская, победит традиционную. По его мнению, на рубеже XXI в. культура жителей Новой Гвинеи будет такой, какой мы сейчас даже не можем себе представить (408, 29—30). Ныне как раз рубеж XXI в., и отчетливо видно, как она не права. Можно говорить о двух совершенно разных мирах — традиционном и «современном». Но не следует их противопоставлять друг другу как двух боксеров на ринге и предсказывать «победу» одному из них. Два мира, взаимно обогащаясь, не всегда мирно, но сосуществуют.

Вот что говорит о двух мирах Лаенуи, вице-президент Всемирного совета коренных народов Океании, созданного в 1978 г. Мы живем в двух мирах, признает он. Мы воспитаны в системе «белого» человека, занимаемся бизнесом. Это один мир. Когда мы возвращаемся в наши деревни, мы — туземцы. Это другой мир. Если мы выбрали определенный образ жизни, по-своему воспитываем и обучаем детей, не хотим платить налоги, то мы должны иметь право так поступать. А кто хочет жить в обоих мирах, тот тоже должен иметь право на это (192, 343). Можно иметь современную технику, полагает он, и тем не менее вести традиционный образ жизни. «У меня есть компьютер, — продолжает Пока Лаенуи, — но я живу на земле, сажаю таро, срываю кокосовые орехи. Надо приспособить современную технику к нашим потребностям, а не наоборот» (там же, 344). Лаенуи требует от иноземных государств уважения к традициям и обычаям народов Океании (там же, 346).

Традиционная культура, изменяясь и совершенствуясь в процессе слияния с инновациями, подчас впитывает в себя эти инновации, превращая их в традиции. К числу таких явлений культуры, представляющих собой результат взаимодействия традиций и инноваций, можно отнести язык пиджин-инглиш с его английской лексикой (несколько измененной) и папуановогви-

нейской грамматикой. Он стал языком межплеменного общения и, доказав свои преимущества перед местным многоязычием, по существу, перешел из разряда инноваций в разряд традиций. Оказалось, что для этого вовсе не обязательно иметь глубокие исторические корни. Впрочем, эту истину давно уже доказали ставшие традиционными железные ножи и топоры, металлическая посуда, хлопчатобумажная одежда и другие явления материальной культуры. Многие жители ПНГ владеют языком пиджин-инглиш. Было даже предложение сделать язык пиджин-инглиш национальным языком ПНГ, но оно не было поддержано большинством населения (пиджин-инглиш не дает доступа к мировой культуре). Национальным языком стал английский — на нем в ПНГ издаются газеты и журналы, художественные произведения, научные труды, ведутся радиопередачи, преподаются уроки в школах, читаются лекции в высших учебных заведениях. Единый английский язык в ПНГ тоже постепенно продвигается в царство традиций.

Наряду с ростом политического сознания в стране идет процесс повышения образовательного уровня населения. Давно ушло в прошлое то время, когда для детей папуановогвинейцев существовали только начальные школы, да и те миссионерские. Теперь появляются высшие учебные заведения. В 1966 г. в Порт-Морсби открыт университет, в котором обучалось 59 студентов, но в 1970 г. — уже 750, а в 1972 г. — более тысячи. В 1967 г. в Лаэ начал функционировать Институт высшего технического образования (1967 г. — 34 студента; в 1970 г. — 200; в 1972 г. — 250). В том же 1967 г. в Горока создан учительский колледж. Появилось медицинское училище в Порт-Морсби. Был разработан местными учеными на 1968—1973 гг. пятилетний план развития экономики Папуа и Новой Гвинеи (земледелие, животноводство, рыболовство, лесное хозяйство). Постепенно набирает силу товарный сектор экономики. В 1974 г. создан Институт по изучению истории страны и ее культуры. Шел и продолжает идти активный процесс урбанизации. Так, в Порт-Морсби в 1966 г. было около 42 тыс. чел. (из них 32 тыс. местных жителей, 10 тыс. европейцев), а в 1971 г. — 66 тыс. чел. (из них 51 тыс. местных жителей, 15 тыс. европейцев). В городе Лаэ за этот период число жителей увеличилось с 16 тыс. до 34 тыс., то есть более чем вдвое. В Рабауле — с 10 тыс. до 25 тыс., то есть в два с половиной раза. В Маданге — с 9 тыс. до 15 тыс. чел.

Промышленность в ПНГ пока развивается недостаточно быстрыми темпами, особенно обрабатывающая. Более или менее крупные предприятия обрабатывающей промышленности принадлежат иностранным компаниям. Таковы фабрики по переработке копры в Рабауле (австралийская компания «У. Р. Карпентер»), фанерная фабрика в Булоло (австралийская компания «Коммонвелф Нью Гини Тимберс»), фабрика по производств



пальмового масла на Н. Британии (английская фирма «Харрисон энд Кроссфилд»). В стране много, однако, мелких предприятий, принадлежащих местным жителям, производящих различные бытовые товары и продукты питания: газированную воду, пиво, бисквиты, корзины, кухонную посуду, стеклянные бутылки, контейнеры, изделия из парусины, химикалии, сигареты, одежду, стройматериалы, упаковочный материал и т. д. К концу 1970-х гг. в стране было около 750 таких промышленных предприятий, на которых работали 16 тыс. местных жителей и 2250 европейцев. На одно предприятие в среднем приходилось по 25 работающих. Предприятия обрабатывающей промышленности сосредоточены в нескольких крупных городах, вблизи которых, как правило, расположены крупные плантационные хозяйства. Эти районы обеспечены электроэнергией, соединены неплохими дорогами и авиалиниями с основными портовыми городами. Так выглядит современный сектор экономики — он носит очаговый, анклавный характер.

Основная масса коренного населения ПНГ (примерно 75—80 %) занята в традиционном секторе — в сельском хозяйстве и продолжает жить в деревнях. Доля этой отрасли в валовом внутреннем продукте составляет не более одной четверти, на рынок поступает лишь 5 %, что «убедительно свидетельствует, — отмечает К. Ю. Липовский, — о низком уровне развития товарно-денежных отношений в традиционном секторе» (51, 45). Ко всему этому надо добавить, что ПНГ ныне включена в мировую экономику «со всеми вытекающими отсюда, — отмечает К. Ю. Липовский, — отрицательными и положительными последствиями. И крайне сложно, — добавляет он, — однозначно оценить, каких последствий больше, хороших или плохих» (там же, 4).

Этнограф Р. Кисинг выражает недовольство по поводу того, что его коллеги все еще продолжают изучать в ПНГ такие традиционные обычаи и институты, как община, семья, род, родство, обряды инициации и т. д. Особое рвение, полагает он, проявляют этнографы Сиднея, Окленда и Канберры, нередко выдающие за традиционное то, что сохраняется только в памяти стариков. Даже в деревнях теперь, заявляет он, все теперь сплошь инновации — грузовики, тракторы, рыночная экономика. Идет процесс урбанизации. Вот что, заявляет Р. Кисинг, должны изучать этнографы. Что же касается традиционной культуры, то она давно исчезла; ее, по его мнению, теперь можно изучать только в библиотеках (418, 56—57). Здесь не надо впадать в крайности. Традиционная культура не только не исчезла, но, сочетаясь с инновациями, поднялась на более высокую ступень. Особенно ярко видно это на примере традиционного искусства. Такие инновации, как железные ножи и топоры, масляные краски и т. д., открыли, как это и предвидел Н. Н. Миклухо-Маклай, новую эру в традиционном искусстве. «Мы в Папуа Новой Гвинее, — заявляет

Майкл Сомаре, — далеко продвинулись вперед в нашем искусстве» (659, 2). Б. Нарокоби в статье «Трансформации в обществе и искусстве» говорит о людях искусства, папуасах и меланезийцах, следующее: они выражают то, что лежит глубоко в их сердце, что связано с новым, современным, но коренится в нашем богатом и древнем прошлом. Статья Б. Нарокоби помещена в сборнике, посвященном выставке современного искусства PNG, которая открылась в 1990 г. в Таунсвилле (Квинсленд) и затем побывала в Аделаиде, Канберре, Брисбене, Дарвине, Сиднее, в Новой Зеландии и в самой PNG. Название сборника весьма характерно: «Иди и смотри! Смотри! Продолжай смотреть! Современное искусство Папуа Новой Гвинеи» (479).

В отношении к произведениям океанийского искусства между европейцами и океанйцами есть существенные различия. Нам, европейцам, придется немало потрудиться, чтобы разобраться в специфике традиционного океанийского искусства и проникнуть в его духовную суть. Трудно даже представить себе, как по-разному воспринимают произведения океанийского искусства, скажем фигуру предка, вырезанную из дерева, европейец, с одной стороны, и океаниец — с другой. Для европейца это просто предмет для наблюдения, обозрения, в крайнем случае для изучения, исследования. Европейец проявляет к фигуре предка познавательный интерес, и только. Для океанйца фигура предка — это сам предок, живое существо, с душой которого (она — в резной фигуре) он общается. Океаниец сопереживает настроения и чувства предка. Он знает, что предок пошлет ему удачу в земной жизни, если он, его потомок, соблюдает традиционные нормы и обычаи, и найдет на него болезни, если он их нарушает. «Мы воспринимаем наши маски и наших духов, — писал Майкл Сомаре, — как живых духов, пребывающих в зримых образах. Мы должны сохранять и развивать наши древние ценности, наше искусство. Мы так и сделаем. Наши достижения должен признать весь мир» (659, 2—3). Океаниец может выразить свое недовольство тем, что фигура предка в европейском музее вырвана из контекста, показана в отрыве от всего, с чем она в жизни связана. По его мнению, так делать в экспозиции не следует. Он полагает, что само здание музея должно быть выдержано в стиле традиционных океанийских зданий. Еще немного, и нас, европейцев, упрекнут в том, что мы не принимаем фигуру предка, вырезанную из дерева, за самого предка. Л. Мэсон, профессор антропологии Гавайского университета, полагает, что в изучении традиционного океанийского искусства океанйцы добьются более значительных результатов, чем европейцы.

Бряд ли кто-либо из европейцев, действительно, примет фигуру предка, вырезанную океанйцем из дерева, за живое существо и можно ли нас за это упрекать? Но высочайшее качество произведений океанийского искусства мы можем все же по до-

стоинству оценить. Так, художник Альберто ГиакOMETTI (швейцарец, живший в Париже) восхищался тем (чего он тоже добивался всю жизнь), что глаза фигур предков, вырезанных океанийцами из дерева, смотрят как живые, как будто они что-то видят. Французский художник Поль Гоген, пишет Каори О'Коннот, «был в восторге от океанийского искусства, от его прекрасных декоративных качеств, от удачно найденных пропорций», чему не было равного в Европе. Он ругал таитянских миссионеров за уничтожение многих произведений с целью продажи. Ругал французскую колониальную администрацию за то, что она не создает Музей океанийского искусства. По мнению Каори О'Коннота, Поль Гоген достиг «уникального синтеза европейского и океанийского искусства» (556, 64).

Главное в океанийском искусстве — связь с традициями предков. И не только в искусстве — во всем образе жизни. Конституция ПНГ призывает увековечить «ценные обычаи и традиционную мудрость нашего народа»; ставит перед Палатой Ассамблеи цель — «произвести фундаментальную переориентировку к папуановогвинейским нормам» (629, 27). Это заметно даже по внешнему виду здания, в котором заседают депутаты.

### Здание Палаты Ассамблеи

В первом парламенте, избранном в 1964 г., было 64 депутата. Во втором, избранном в 1968 г., стало на 30 депутатов больше. Возникла потребность в более просторном зале заседаний. В 1971 г. парламент решает построить новое здание. Комитет из 10 чел. в течение нескольких месяцев претворяет в конкретные формы общую идею здания: единство (единая нация) в многообразии (множество племен). Новое здание должно быть символом независимого государства (уже шла подготовка к провозглашению независимости) и одновременно выдержано в традиционном стиле мужского дома, построено из местных материалов. Над проектом здания работают местные архитекторы и художники — папуасы и меланезийцы. Оно будет воздвигнуто в Порт-Морсби, в административном центре Ваигани, у подножия Холма Независимости, рядом с Национальным музеем и Галереей искусств, Верховным Судом и Национальной библиотекой. Стоимость строительства здания — 6,4 млн кина. В декабре 1975 г. (через три месяца после провозглашения независимости ПНГ) комитет передает все материалы премьер-министру Майклу Со-маре. Назначен главный архитектор, подобраны местные резчики по дереву, художники. Пока здание строится, стоимость его возрастает: в 1979 г. — 11 млн кина; в 1980 г. — 12,9 млн кина. В 1984 г. строительство завершено, подведена итоговая стоимость здания — 24,3 млн кина.

Здание Палаты Ассамблеи представляет собой комплекс из трех зданий под одной крышей. Майкл Сомаре, выступая по радио, заявил, что единая крыша — это символ единства папуановгвинейской нации. Первое здание в комплексе выдержано в стиле дома духов («хаус тамбаран»). Подобные здания характерны для прибрежных районов, особенно в районе реки Сепик. Второе здание в комплексе («хаус раун») выдержано в стиле мужских домов горных районов. Небольшая остроконечная башня, в частности, характерна для мужских домов района Чимбу. Таким образом, под одной крышей соединены прибрежные и горные районы страны. В третьем здании, расположенном немного позади первого, над входом — настенная живопись. Изображены плетеные богато орнаментированные изделия — циновки, корзины, сумки и т. д. Это — символ равноправия женщин, они изготавливают эти изделия. И символ единства нации — как стебли сплетены в единое целое, так и племена соединены в единую нацию. В первом здании — зал заседаний и кабинеты премьер-министра и спикера. Во втором — помещение для подписания международных договоров и соглашений, банкетный зал, служащий также в качестве столовой. В третьем здании — шесть разных офисов. Большое внимание во внешней и внутренней отделке здания уделено идее неразрывной связи того, что есть сейчас нового, с тем, что было в прошлом и живет в настоящем, хотя и в несколько измененном виде.

На фронте первого, главного здания (само здание тоже напоминает мужской дом, не столько своими формами, сколько росписями и резьбой по дереву) представлены фигуры тотемов, предков, и основные природные ресурсы страны. Внизу — море, рыбы, крокодилы. Посредине — земля, огородные культуры, свиньи, птицы; женщина с большой сумкой на спине, мужчина с палкой-копалкой в руках; два воина с палицами — хранители мира и порядка. Любопытно, что один из воинов — женщина; так утверждается (на будущее) равноправие женщин. Вверху — небо, небесные светила. Между низом (водой) и серединой (землей) — цитата из Конституции ПНГ: «Парламент может издавать законы, действующие внутри и вне страны, способствующие утверждению порядка в мире, обеспечивающие хорошее управление Папуа Новой Гвинеей и улучшение жизни людей». Между серединой (землей) и верхом (небом) — другая цитата из Конституции: «Мы утверждаем и записали это в Конституции, что вся власть в стране принадлежит народу, проводящему свою волю через избранных им представителей». Над этой цитатой, под небом, изображение змеи — символ различных опасностей, грозящих стране и ее населению. Над входом в главное здание, на притолоке — резные деревянные головы (маски), как в мужских домах в районе Сепик. Здесь представлены маски не только этого района, но и всех 19 провинций страны, со всей их спецификой. Идея та же —

единство нации в ее этническом (племенном) многообразии. Эта идея пропагандируется в средствах массовой информации, на фестивалях, в произведениях искусства, на уроках в школах. Интерьер главного здания — впечатляющая выставка туземного искусства. В главном входном холле — все как в доме «дайма» (побережье Папуасского залива) и в доме «тамбаран» (район Сепик), с резными фигурами, отражающими специфику стилей всех районов. У входа в зал заседаний — высокие резные деревянные столбы. Над ними работали мастера из разных районов. Наличие разных стилей призывает к сотрудничеству, «бунг вантайм». В зале заседаний потолок расписан — представлены духи и предки, дающие людям силу. Идея росписи выражена в преамбуле Конституции, призывающей почитать мудрость предков («тамбуна») — в этой мудрости источник силы нации, ее энергии. Этот призыв звучит часто в выступлениях депутатов парламента, а также в произведениях художников и писателей, на школьных уроках.

Настенные росписи в зале заседаний выражают идею неразрывной связи настоящего с прошлым. Кресло спикера выполнено по вестминстерской модели, но резьба на нем — туземная. По бокам — национальные флаги и тут же — традиционные маски. За креслом — колонна с орнаментами, какими украшают свои лодки жители залива Милн и Тробрианских о-вов, отправляясь в экспедиции «кула», и с вырезанным барабаном «гарамут» (звуки этого барабана зовут людей в деревнях на сельский сход). Настенные росписи — одежда из тапы (самой тапы нет, она быстро портится), резные деревянные фигуры. Ни одно из этих произведений искусства нельзя связать с каким-то регионом, и в то же время каждое из них — традиционное, папуановогвинейское. Зал заседаний — овальный. Нижний ярус — партер, для депутатов. Верхний — бельэтаж, для посетителей, их бывает немало, особенно студентов и школьников. Справа от спикера — место для премьер-министра и членов его кабинета; слева — место для представителей оппозиции — в парламенте представлено несколько политических партий.

Во втором здании комплекса («хаус раун») на стенах представлены росписями сцены из жизни деревень, причем охвачены все районы, и размещены фотографии, сделанные в прошлом «белыми» и дающие представление о годах колониального режима. Основная идея та же — связь современности с прошлым. В третьем здании комплекса, где офисы, много произведений искусства, передающих различные сюжеты мифов и легенд. В большом кабинете, где премьер-министр принимает официальных лиц, его кресло, украшенное резьбой, изготовлено мастерами из района Сепик, а стол имеет форму лакаря (лодки) с резьбой как на барабане «кунду» (о. Вудларк). На стенах две большие картины, на одной изображена охота за черепаками (художник с о. Манус), на дру-

гой — четыре стилизованных фигуры летчиков (художник из Нагорий делится впечатлениями о полете из Порт-Морсби в родную деревню). И здесь — связь прошлого («тайм бипо») с настоящим и единство прибрежных и горных районов.

Архитектура здания парламента после его торжественного открытия в 1984 г. оживленно обсуждалась депутатами на сессиях, в кулуарах между заседаниями, в средствах массовой информации. Отмечалось положительное: традиционный стиль; идея единства нации; идея солидарности прибрежных и горных районов; связь настоящего с прошлым. Отмечалось и отрицательное: много средств потрачено на строительство; слишком много места уделено району Сепик (Майкл Сомаре — депутат от этого района); показаны традиционные предметы (фигуры предков, маски и т. д.), но в отрыве от жизненных ситуаций, в которых они фигурируют; слабо представлены горные районы (правда, есть «хаус раун», но это скорее место для отдыха и развлечений, чем для серьезной работы).

### Работа Палаты Ассамблеи

Первые выборы в Палату Ассамблеи состоялись, как уже было сказано, в 1964 г., то есть довольно скоро после принятия Генеральной Ассамблеей ООН Декларации о подготовке к независимости народов колониальных и зависимых стран. По общему признанию политологов и этнографов, проводивших исследования в Папуа и Новой Гвинее, местные жители к этим выборам не были еще в достаточной мере подготовлены, хотя работа в этом направлении велась достаточно активно. Выборы 1964 г. привлекли к себе внимание всего мира. Для наблюдений за ходом выборов из Австралии, Европы (кроме Англии и Германии), США были направлены в ПНГ специалисты, в том числе этнографы. Австралийский национальный университет послал шесть человек, Мельбурнский университет — одного, Австралийская школа океанийской администрации — двух, Амстердамский университет — одного, Нидерландская школа тропических исследований — одного, Вашингтонский университет — одного, Колумбийский университет — одного. Нами упомянуты только те, кто изложил результаты своих наблюдений в сборнике «The Papua New Guinea elections, 1964» (565). Некоторые из них остались в ПНГ после выборов и присутствовали на первых заседаниях Палаты Ассамблеи.

Центральная избирательная комиссия, начав подготовку к выборам в начале 1963 г., совершила четыре поездки по стране, провела более 100 опросов и разъяснительных бесед в различных местах и решила: выборы будут прямыми, тайными, одномандатными, по преференциальной (как в Австралии) системе. К сожа-

лению, следование австралийским стандартам в совершенно другой стране осложнило на практике ход выборов. Большинство папуановгвинейцев не смогло разобраться в преференциальной системе, и множество бюллетеней, не до конца заполненных, пришлось поэтому признать (в отличие от австралийской практики) действительными. Комиссия выделила 44 открытых избирательных округа (в них баллотировались и папуановгвинейцы, и экспатрианты) и 10 специальных (в которых баллотировались только экспатрианты). Островной характер страны, различные природные условия не позволили комиссии соблюсти принцип равного числа жителей в каждом из этих округов, и число избирателей в них колебалось от 5 тыс. до 50 тыс. Со стороны этнологов и других специалистов, присланных университетами и научными организациями Австралии, США и Голландии в качестве наблюдателей за ходом выборов, были высказаны в адрес комиссии упреки — она не посоветовалась с этнологами и не учла в ряде случаев этнические факторы. Преференциальная система голосования, действительно, не очень проста. Предположим, в бюллетене пять кандидатов, надо выбрать одного из них (каждый избирательный округ — одномандатный). В то же время нельзя голосовать за кого-то одного из них — он может потерпеть поражение, и голос избирателя будет потерян. Надо голосовать за всех пятерых, в порядке предпочтений: ведь из оставшихся четверых кандидатов тоже не все для избирателя одинаковы. Потерпел поражение самый для него предпочтительный (№ 1), пусть победит № 2 (второе предпочтение). Если и он не прошел, пусть победит № 3 (третье предпочтение), и так вплоть до последнего, № 5 (пятое предпочтение). Только в этом случае бюллетень считается заполненным полностью. В 12 тыс. деревень были направлены 500 кипов для составления списков избирателей, каковых было зарегистрировано 1 028 339 чел. Кипы пытались дать жителям деревень общие сведения о будущей Палате Ассамблеи, разъяснить порядок выдвижения кандидатов, процедуру голосования. Были импровизированные урны, бюллетени с условными именами кандидатов, проведены репетиции голосования. Секретарь давал избирателям бюллетень, называл имена, указанные в бюллетене, и задавал вопрос: намба ван ляйк ю? (Кому ты отдашь первое предпочтение?) Напомним, что избиратели в большинстве, как указывалось ранее, были неграмотны и не могли сами заполнить бюллетень. Голосование велось шепотом — избиратель шептал секретарю одно из имен, чаще всего то, которое секретарь назвал первым, секретарь ставил против этого имени цифру 1. Потом он называл оставшиеся имена и задавал вопрос: намба ту ляйк ю? (Кому ты отдашь второе предпочтение?) Избиратель, как правило, не понимал, зачем нужно второе предпочтение, если из всех кандидатов будет избран только один. Секретарь, махнув рукой, отдавал ему бюллетень, избиратель опускал его в урну. В резуль-

тате оказалось, что во многих бюллетенях была только цифра 1. Пришлось признать их действительными. Было изготовлено 45 томов списков избирателей, по одному для каждого из 44 избирательных округов (округ Бугенвиль потребовал два), каждый том в 150 экз. (чтобы пришлось по одному для каждого избирательного участка).

В деревнях были проведены собрания по выдвижению кандидатов. В 44 открытых избирательных округах оказались 267 кандидатов (227 — папуановогвинейцы, 32 — экспатрианты, 8 — метисы), в среднем по 5—6 кандидатов в одном одномандатном избирательном округе, как правило, от разных племен. Среди кандидатов папуановогвинейцев большую долю (94 чел.) составили члены локальных советов (председатели, заместители председателей, секретари), киапы (45 чел.), бывшие лулуаи и тултулы (34 чел.). Многие кандидаты, вероятно более половины (судя по тому, что на присланный всем кандидатам вопросник не прислали ответов 139 чел. из 227), не имели никакого образования. Племя таирора не могло выдвинуть ни одного грамотного кандидата, потому что таковых в этом племени не было. Четверо кандидатов окончили 1-й класс начальной школы, десять — 1-й и 2-й классы начальной школы, девять — 1, 2 и 3-й классы начальной школы и т. д. Не было среди папуановогвинейцев ни одного кандидата с университетским образованием, и только один кандидат окончил медицинский колледж на Фиджи.

Предвыборная кампания оказалась для туземных кандидатов нелегким делом. Железных дорог в ПНГ нет, приходилось из деревни в деревню ходить пешком, в прибрежные деревни — плыть на лодках. Многие кандидаты побывали не во всех деревнях своего округа. В этом отношении экспатрианты были в гораздо лучшем положении — в их распоряжении были автомобили и даже самолеты. Выступая в деревнях, кандидаты в большинстве случаев не излагали своих программ по той причине (они этого не скрывали), что никаких программ у них не было, и не давали никаких обещаний, не будучи уверены, что смогут их выполнить. Им было и самим неясно, что они будут делать в Палате Ассамблеи. В основном, выступая перед своим племенем, каждый из них просил отдать ему первое предпочтение, а перед другими племенами — второе (на первое у них там надежд не было). И в этом они не ошибались. Так, в округе Каинанту племя гадсуп отдало за своего кандидата 1102 голоса, а за кандидатов других четырех племен — всего 243; племя камано отдало за своего кандидата 2008 голосов, а за кандидатов других четырех племен — всего 28 и т. д.

Киапы советовали от каждого племени выдвигать только по одному кандидату, но к этому совету не всегда прислушивались. Выдвигали по 4—5 кандидатов от одного племени, ошибочно полагая, что чем их больше, тем вернее, что хоть один из них победит. На деле было как раз наоборот. Так, в избирательном округе



Чимбу племя ваие (10 тыс. чел.) выдвинуло пять кандидатов; два близкого родственного племени митнанде и ниглканде (20 тыс. чел.) — четырех кандидатов; а племена онгамугл (10 тыс. чел.) и дом (10 тыс. чел.) — по одному. В результате победил кандидат от племени онгамугл, а другой кандидат, Кондом Агаундо (представитель от Нагорий в Законодательном совете 1961 г., в этой должности посетивший Канберру, председатель кооперативного общества и т. д.), кандидат от племени ваие, потерпел поражение, потому что голоса его племени были отданы не только за него, но и за других четырех кандидатов.

О характере предвыборных выступлений кандидатов можно судить по выступлению кандидата от племени онгамугл (приведено не полностью): «Люди племени онгамугл послали меня сюда, поэтому я здесь. Мне сказали, что если я выступлю перед вами, если вы увидите мое лицо, если вы услышите мое имя, то вы будете голосовать за меня. Так ли это?» Присутствующие на собрании отвечают: «Да». Затем он разъясняет правила голосования: «Прежде всего вы должны назвать свое имя секретарю, который здесь будет. Там будет белый человек, киап, и вы, назвав свое имя, пойдете к нему и скажете ему, кого вы хотите выбрать. Если вы хотите выбрать меня или кого-то еще, вы должны назвать это имя первым. Назвав его, вы должны потом назвать остальные 11 имен». Здесь кандидат допустил неточность — в бюллетене было всего 11 имен. «Если вы пропустите хотя бы одно, это будет плохо и бюллетень будет разорван». Вторая неточность — бюллетени, не до конца заполненные, комиссия решила считать действительными. Затем кандидат называет по порядку все 11 имен, начиная от своего. «Я не буду называть эти имена опять для женщин». На собрании по традиции присутствуют только мужчины. «Вы должны пойти к ним и сообщить. Эти имена вы должны помнить». Далее речь идет о 25 фунтах, которые каждый кандидат внес и получит обратно лишь в том случае, если победит на выборах или соберет хотя бы  $\frac{1}{8}$  часть от общего числа голосов. «Если вы скажете, что будете голосовать за меня, эти деньги вернутся ко мне». Голоса: «Они вернуться». «Вы в этом уверены?» Голоса: «Да». «Если вы говорите неправду и правительство не вернет мне деньги, я буду очень зол». Голоса: «Они вернуться». «Они и вправду вернуться?» Голоса: «Они вернуться». «Вы сказали, что будете голосовать за меня, тогда они вернуться. Я все сказал. До свидания» (157, 135—137).

После голосования было десять подсчетов, причем после каждого из них собравший наименьшее число голосов выбывал, а содержащиеся в его бюллетенях вторые, третьи и т. д. предпочтения отдавались остающимся кандидатам. Подсчет голосов длился долго.

Такова примерно общая картина, хотя, конечно, не обошлось без исключений. Так, один из шести кандидатов в районе

Каинанту, Тоито от племени гадсуп, председатель кооператива, выступая на предвыборных собраниях, даже перед своим племенем, призывал... не отдавать ему свои голоса. В этом горном районе прошел слух, что Палата Ассамблеи — это царство мертвых, и кто туда войдет, оттуда не выйдет. Несколько людей слышали голоса духов, советовавших беременным женщинам воздержаться от голосования, а всем остальным взять обереги, талисманы, амулеты и с ними идти к урнам, иначе будет плохой урожай на огородах, люди будут болеть и т. п. (В округе Южный Маркгам после выборов вспыхнула эпидемия гриппа, которая получила название «выборной болезни».) Тоито под влиянием этих слухов просил все первые предпочтения отдать не ему, а кандидату-экспатрианту Б. Холлоуэлу (что он сделал, кстати, не без «некоторой помощи» со стороны последнего). «Совершенно очевидно, — пишет Д. Ватсон, — что Тоито испугался Палаты Ассамблеи». В этом округе победил Б. Холлоуэл (720).

Таблица 13

## Распределение предпочтений

Кандидаты	№ счета										Результат
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Мендиликке	180	—	—	—	—	—	—	—	—	—	180
Куатиненем	323	1	—	—	—	—	—	—	—	—	324
Карегл	495	3	1	—	—	—	—	—	—	—	499
Камбуа	456	0	45	1	—	—	—	—	—	—	502
Юаинде	566	1	1	48	3	—	—	—	—	—	619
Куглвам	512	1	30	3	266	5	—	—	—	—	817
Виллие	880	0	70	99	39	17	40	—	—	—	1145
Аулакуа	1915	0	0	4	8	3	138	17	—	—	2085
Кондом	1768	1	128	5	99	45	364	220	300	—	2840
Кауглва	2400	48	3	88	4	154	17	226	16	249	3205
Ваие	2433	0	6	4	64	10	121	38	299	440	3415
	—	125	40	247	39	385	137	644	1470	2151	5218

Как видно из табл. 13, в этом округе после первого счета выбыл Мендиликке, после второго — Куатиненем, после третьего — Карегл и т. д. Победил кандидат от племени онгамугл по имени Ваие.

В округе Милн Бэй было четыре кандидата — экспатриант Р. Бунтинг, метисы Джон Гиз и Алби Мунт и туземец Осинеру.

Джон Гиз — сын капитана английского корабля, президент кооперативного общества Кила Кила, президент Ассоциации в Порт-Морсби, был широко известен своими выступлениями в местной газете «South Pacific Post», где он протестовал против расовой дискриминации в ПНГ, требовал предоставления бóльших прав местным советам, улучшения дел в области здравоохранения и образования и т. д., т. е. был озабочен судьбами не только своего округа, но и страны в целом. На собраниях он подробно излагал пункты своей программы, распространял печатные листовки со своей фотографией и призывом: «Будь умным — голосуй за Гиза», с отрывками из своих выступлений. Джону Гизу отдали голоса 17 045 из 20 159 избирателей (84,6 %). Р. Бунтинг получил 1990 голосов, Осинеру — 564, Алби Мунт — 137. Здесь победа Джона Гиза была ясна после первого счета.

Любопытная ситуация сложилась в избирательном округе Тари (см. табл. 14). Здесь было шесть кандидатов: Мапириа, учитель, знает английский, пиджин и моту (моту — язык межплеменного общения в этом регионе); Вабириа, фермер, знает пиджин и моту; Тири, знает только пиджин, и т. д., и, наконец, Тиабе, фермер, не знающий ни английского, ни пиджина, ни моту, то есть ничего, кроме языка своего племени. Победил на выборах именно он, Тиабе, в основном благодаря своей славе военного лидера (хотя войны уже давно были запрещены администрацией), а также своим шести женам, родственники которых жили в разных частях округа и отдавали ему если не первые, то вторые и т. д. предпочтения.

Таблица 14

Кандидаты	№ счета					Результат
	1	2	3	4	5	
Мапириа	1215	—	—	—	—	1215
Тагобе	3133	361	—	—	—	3494
Бабаги	3714	69	138	—	—	3921
Вабириа	4470	279	246	1072	—	6067
Тири	5916	348	1699	433	2758	11154
Тиабе	4356	155	1328	2410	3288	11537

У Тиабе первых предпочтений набралось всего 4356 (меньше, чем у Вабириа и Тири), и при подобной системе выборов он не был бы включен в список для повторного голосования. Зато вторых, третьих и т. д. — 7181, причем число их от счета к счету все возрастало. Тиабе был единственным членом Палаты Ассамблеи, который не надевал наушники (прения велись на трех языках —

английском, пиджине и моту, и у всех других членов были наушники, как на международной конференции; он же не знал ни одного из этих трех языков).

Нас, естественно, интересует открытый избирательный округ Берег Рай, где в 1871—1872 и в 1876—1877 гг. жил Н. Н. Миклухо-Маклай. В округе 266 деревень с общим населением 50 тыс. чел. Число избирателей (свыше 21 года) — 26 тыс. чел. В голосовании приняли участие 17 тыс. чел. Было выдвинуто от разных племен 9 кандидатов. Самый популярный из них среди местных жителей, особенно на западе округа, — лидер культа карго Яли. Слава о сверхъестественных способностях Яли распространилась далеко по побережью, от Маданга до Сио. Две делегации из Сио посетили Яли, но этого жителем поселка (1500 чел.) показалось недостаточным. Они выразили желание самим «посмотреть на этого знаменитого человека» (157, 204), пишет Т. Хардинг. В ходе предвыборной кампании Яли прибыл в Сио на моторной лодке (воспользовавшись любезностью экспатрианта Бэна Хэлла, баллотировавшегося в другом округе) и пробыл здесь три дня. На выборах он получил от людей поселка Сио большое число вторых предпочтений (первые они отдали своим кандидатам Тароси и Лото). Западная граница округа, проведенная избирательной комиссией между деревнями Бонгу и Богадым, «рассекла территорию многочисленных сторонников Яли, — пишет Т. Хардинг, — отнеся около половины их к открытому избирательному округу Маданг, а другую половину — к избирательному округу Берег Рай». Яли мог с равным успехом (точнее — результатом) баллотироваться по тому и другому округу. Он выбрал Берег Рай, но в ходе предвыборной кампании посетил южные районы округа Маданг (где жили семьи его жен), распространяя там плакаты, призывающие голосовать за него (они были отпечатаны с помощью того же Бэна Хэлла). В этих плакатах Яли называл Палату Ассамблеи «Хаус Ло». Слово «ло», вошедшее в пиджин из языка грагед, означает «щедрость», то есть в данном случае, разъясняют К. Хайес и П. Феур, «подчеркивало богатство и карго» (там же, 196). Побывал Яли и в открытом избирательном округе Раму (где баллотировался Бэн Хэлл), и там тоже нашел радушный прием. Таким образом он добывал голоса людей, временно работавших в соседних округах, но постоянно живущих в округе Берег Рай и внесенных там в списки избирателей. Каждый из них имел право выбора: либо голосовать по месту временного жительства (его имя тут же, при голосовании, вносили в список избирателей), либо по месту постоянного жительства (для него и таких, как он, были предусмотрены соответствующие бюллетени и даже особые урны, и они учитывались при подсчете голосов в месте их жительства как «отсутствующие избиратели»). Но тот, кто находился в день голосования в своих родных деревнях, права выбора не имел — он мог голосовать только за кандидатов своего избира-

тельного округа. Для Яли это означало потерю примерно половины из того числа голосов, которые он мог получить. Его приверженцы, жившие в округах Маданг и Раму, хотели отдать ему свои голоса, но не могли. Единственное, что они могли сделать, — опускать в урну незаполненные бюллетени. В деревне Богадым и соседних с нею таких бюллетеней оказалось 1243 из общего числа 1413, а всего в округе Маданг — 3320 незаполненных и тем самым недействительных бюллетеней, в округе Раму — 3523. Для сравнения укажем, что в округе Берег Рай было всего 219 недействительных бюллетеней (из 17 тыс.). Совершенно ясно, что если бы западная граница избирательного округа Берег Рай прошла не между деревнями Бонгу и Богадым, а около Маданга, а восточная — не у Сио, а ближе, хотя бы немного, к заливу Астролябии, то Яли победил бы на выборах. В тех же неравных условиях, в каких он вел борьбу за победу, он набрал в западной прибрежной части округа 35,6 % первых предпочтений, в восточной прибрежной — 3,9 %, а в горной — всего 0,5 % и потерпел поражение. «Не следует отсюда делать поспешный вывод, — пишет Т. Хардинг, — что политической карьере Яли пришел конец. Он остается важной и влиятельной фигурой» (там же, 205). Вера в сверхъестественные способности Яли, вероятно, жива и сейчас. Любопытный эпизод произошел 2 июня 1964 г., когда результаты выборов были уже известны. На горизонте, в нескольких милях западнее Сио, показался корабль «Витязь». Прошел слух, что от корабля отошла лодка, в которой на берег прибыл Яли. Т. Хардинг, который в это время был здесь, выразил желание побеседовать с ним. Его предостерегли: «Если Вы высмеете его или его духов, Вы умрете» (там же, 206).

В 1971 г., когда автор этих строк был на Берегу Рай в деревне Бонгу, довелось наблюдать следующую сцену. Председатель местного совета Каму ходил по деревне и последними словами ругал людей, не пошедших в церковь (было воскресенье, и всем полагалось идти в деревянный сарай с крестом на входной двери, на столе и скамейками для прихожан). На вопрос, почему утром в церкви мало народу? — ответ был: «Видимо, не пошли в церковь последователи Яли» (16, 83).

Другой кандидат в округе Берег Рай — Адвент Тароси. За участие в войне с японцами награжден медалью Британской империи. Посетил многие части ПНГ, бывал в Австралии, на Фиджи. Много лет работал учителем в Финшхафен. В 1959 г. основал правительственную школу в Сио. Тароси, по мнению Т. Хардинга, «один из самых квалифицированных туземных лидеров в ПНГ». Пешком и на корабле в декабре 1963 г. — феврале 1964 г. он дважды путешествовал по всему избирательному округу. Распространял плакаты, по одному в каждой деревне, но люди подчас не брали их. Пришли к нему однажды люди с гор, попросили плакат и убежали — боялись киапа (рассердится, что взяла плакат без

рал-губернатором (официальные члены). Палата Ассамблеи на-поминала традиционный мужской дом — среди 64 депутатов мужчин было 64. Перед тем как проводить сессии Палаты, реше-но было провести семинар с тем, чтобы депутаты могли познако-миться друг с другом, а главное, с парламентскими правилами. Семинар начал свою работу 10 мая и закончил 17 мая 1964 г. На-строение папуановогвинейцев, весьма решительное, хорошо вы-разил один из них: «Если европейцы собираются обвести тузем-ных депутатов вокруг пальца, то этот палец может сгореть» (там же, 431). Депутаты осваивали здание Ассамблеи, занимали свои места, пробовали наушники. Им было сказано, что каждый из них будет получать 950 фунтов в год (официальные члены — 1300 фунтов). Был избран спикер, проведена репетиция обсужде-ния и принятия законов, даны советы, как брать слово, как на-чинать выступление. Первая сессия состоялась 8—16 июня 1964 г. Были обсуждены проблемы безработицы в городах, осужден культ карго в деревнях, говорилось о прокладке дорог, постройке мостов, портов, аэродромов, школ, больниц и т. д. В общем, парла-мент начал действовать, и весьма активно: был принят ряд зако-нов. К сожалению, туземные депутаты, если не считать Джона Гиза и еще двух-трех, почти не участвовали в обсуждении этих законов. На одном из первых заседаний депутат Момеи Пангаи выступил с заявлением: «Я не умею ни читать, ни писать. Все эти бумаги для меня — ничто. Если бы у нас была школа, мы могли бы решать вопросы самоуправления. Те, кто знаком с положени-ем в отсталых районах, те понимают, что мы еще не готовы к са-моуправлению» (708, 488).

Тем не менее процесс политического развития сдвинулся с места и начал набирать скорость. В ходе подготовки к выборам 1968 г. возникли политические партии. Были упразднены специ-альные округа. Число открытых округов увеличено до 69 и добав-лено еще 15 региональных (где для выдвижения в кандидаты тре-бовался определенный образовательный уровень). В 1969 г. сфор-мирована Конституционная комиссия, которой поручено создать новую Конституцию. В 1971 г. встал вопрос о названии страны. Среди многих предложений было также такое: «Парадизия». Пар-ламент удовлетворился тем, что изъял из названия «Папуа и Но-вая Гвинея» частицу «и» (55, 365), чтобы подчеркнуть единство страны.

После того как ПНГ было предоставлено самоуправление (1973 г.), возникли сепаратистские тенденции: 1) Папуа заявила о своем желании выйти из состава ПНГ и стать самостоятельным государством (движение «Папуа бесена») и 2) Бугенвиль, где в 1967 г. начались разработки медной руды, также заявил о своем желании выйти из состава ПНГ (компания «Бугенвиль коппер лимитед», добывавшая медь, отчисляла значительный процент своих доходов в бюджет Папуа Новой Гвинеи).

Претензии движения «Папуа бесена» были отвергнуты. «Папуа, — заявил Майкл Сомаре в 1973 г., — является порождением колониализма. Ее условная граница была проведена на карте белыми колонистами в XIX в. Она отделила южную часть острова, названную Папуа и переданную Британии (на деле название „Папуа“ появилось позже, в 1906 г. До этого колония в течение 22 лет носила другое название — Британская Новая Гвинея. — Н. Б.), от северной части — от Новой Гвинеи, переданной Германии. Чем отличается, — продолжал Майкл Сомаре, — Папуа от остальной страны? Может быть, в расовом отношении? Нет. Австралийский антрополог указал, что нет разницы между жителями Папуа и жителями Новой Гвинеи в этом отношении. Может быть, в культурном отношении? Нет. Из 700 тыс. жителей Папуа 200 тыс. живет в Южном Нагорье, и они весьма близки к горным жителям Новой Гвинеи. Может быть, в языковом отношении? Нет. На языке моту, характерном для многих племен Центрального района, говорят лишь немногие. Хири моту... распространен более широко, но и на нем говорит лишь небольшая часть жителей Папуа» (648, май—декабрь 1973, 36—38). В то же время Майкл Сомаре указал, что правительство ПНГ уделяет Папуа большое внимание, в частности, собирается соорудить гидроэнергетический комплекс на реке Пурари и начать добычу меди в районе реки Ок-Теди (там же).

На Бугенвиле было открыто месторождение меди, и компания «Бугенвиль копперс лимитед» отчисляла 20 % своих доходов в казну ПНГ. Жители Бугенвиля хотели все эти проценты получить себе, и они выразили желание отделиться от ПНГ и образовать независимое государство. Возник конфликт, было даже пушено в ход оружие, погибли люди. Дело кончилось тем, что Бугенвиль остался в составе ПНГ, а бугенвильцы получили часть отчисляемых компанией процентов с ее доходов. Сепаратистские тенденции Бугенвиля, претендовавшего на отсоединение от Папуа Новой Гвинеи с тем, чтобы все отчисления компании «Бугенвиль копперс лимитед» присвоить себе, были, таким образом, отвергнуты.

В 1972 г. на выборах в Палату Ассамблеи победила Пангу Пати (Па — от Papua; н — от New; гу — от Guinea). Лидер этой партии Майкл Сомаре стал премьер-министром; Альберт Маори Кики — министром иностранных дел.

Весьма бурно обсуждался в Палате Ассамблеи в 1974 г. проект Конституции ПНГ как независимого государства. Шли споры почти по каждой статье, и особенно по статьям о гражданстве, о провинциальном управлении. Был разработан новый план экономического развития страны на 1972—1974 гг. В столице ПНГ Порт-Морсби появились генеральные консульства Англии, США, Новой Зеландии, Индонезии. В Джакарте (Индонезия) было от-

крыто генеральное консульство ПНГ. В 1976 г. министр иностранных дел ПНГ прибыл с официальным визитом в Москву.

В Палате Ассамблеи течет бурная политическая жизнь. В 1975 г. провозглашена независимость ПНГ. Создаются партии, возникают и распадаются партийные коалиции, парламент время от времени выражает недоверие правительству, и оно уходит в отставку. Так, правительство Майкла Сомаре дважды уходило в отставку (в 1980 и в 1985 гг.). Премьер-министр Рабби Намалиу провел через парламент закон о всеобщем среднем (10 лет) образовании, увеличил отчисления из бюджета на образование (до 20 %), ввел в действие правило, по которому парламент может вынести вотум недоверия правительству не раньше чем через два года после его формирования (до этого было через полгода) (73, 27).

Вряд ли на земном шаре найдется другое такое государство, в котором, наряду с тремя языками межплеменного общения (английским, пиджином и моту), было бы около 500 племенных языков; где, наряду с банкнотами, были бы в ходу раковинные деньги; где компьютер соседствовал бы с каменным топором; где самые современные лекарства были бы подчас бессильны перед черной магией; где колдовство серьезно мешало бы проведению экономических, социальных и культурных реформ (535). Поэтому, чтобы разобраться в современных политических процессах протекающих в ПНГ, политолог должен быть одновременно и этнологом. Таково единодушное мнение авторов сборника «Политика в Новой Гвинее» (573).

### **Альберт Маори Кики — папуас, прошедший путь в десять тысяч лет**

В истории ПНГ четко прослеживаются четыре периода: каменный век, колониальный режим, переходный период, независимое государство. В столице ПНГ Порт-Морсби живет папуас А. М. Кики, наш современник (род. в 1931 г.), лично прошедший через все эти периоды. Свое детство (1931—1940) он провел в каменном веке; юность (1940—1975) — в переходные государственной независимости годы; с 1975 г. он — гражданин независимого государства. По его жизни можно, таким образом, проследить историю всего независимого государства ПНГ, более того — в основных чертах раннюю историю человечества. Ведь человечество шло от каменного века примерно одним путем, только разные народы — с разной скоростью. Папуасы в некоторых районах своей страны еще полвека назад жили в условиях неолита, то есть отставали по времени от европейцев примерно на 10 тыс. лет. А потом за полвека они совершили с гигантской скоростью скачок к современной цивилизации. А. М. Кики, проделавший в числе других этот путь, пишет об этом в своей авто-



биографической книге под названием «Десять тысяч лет в одну жизнь» (43).

Его отец, Кики, член прибрежного племени ороколо, давно уже вступил в контакт с «белыми» — работал на медных рудниках близ Порт-Морсби, плавал матросом на европейских кораблях, освоил язык общения «белых» с местными жителями (пиджин). В 1930 г. он сопровождал служащего колониальной администрации (патрульного офицера) в поездке по району между реками Пурари и Ваилала. Патрульный офицер решил посетить горное племя пареваво, пришел в одну из его деревень. Он и раньше бывал здесь, но никого из жителей деревни не видел; узнав о скором его приходе, они убежали в лес. На этот раз встреча состоялась, и он начал перепись населения. Кики, выполнявший обязанности тулгула (переводчика), дунул в свисток, собрал всех жителей деревни и выстроил их в шеренгу для переписи. Среди них оказалась женщина, с ног до головы вымазанная глиной — она была в трауре по своему недавно умершему мужу. Патрульный офицер, плохо знавший местные обычаи, спросил: «Кто твой муж?» Испугавшись и ища защиты, Эау (так звали женщину) встала рядом с Кики. Патрульный офицер решил, что она — жена Кики, и внес это в перепись. Так Кики и Эау стали мужем и женой. В их судьбах оказалось много общего: он — вдовец, имеет двоих детей; она в трауре по своему второму мужу и тоже имеет двоих детей. Через несколько дней они пришли вместе в деревню Кики, где жили люди племени ороколо. В 1931 г. у них родился сын, которого они называли Маори. Вскоре после родов Эау, чувствующая себя неуютно в чужом племени, ушла с сыном в свою деревню.

Колониальный период в истории ПНГ официально начался в 1884 г. Но от официальной аннексии до фактической колонизации в ряде районов прошло много лет (в горных районах Новой Гвинеи — более полувека). Эти районы фигурировали в документах колониальной администрации как «неконтролируемые». Таким был и район между реками Ваилала и Пурари, где жили люди племени пареваво. За восемь лет своего пребывания здесь мальчик Маори Кики жил в каменном веке. Небольшие деревни по пять-шесть хижин в каждой. Охота на диких свиней, казуаров, змей, ящериц; сбор птичьих яиц; выращивание на огородах бататов и бананов. Через полгода-год, когда дичь в окрестностях становится скудной, люди перебираются на другое место, подчас за 60—70 км. Идут несколько дней, по ночам спят под навесами, сооруженными из кусков коры, прислоненных к стволам деревьев. Три-четыре таких перехода завершаются возвращением на прежнее место. При полубродячем образе жизни хижины в деревнях — несколько шестов, скрепленных вместе и покрытых листьями. Орудия и оружие — каменные топоры и ножи, луки и стрелы. Утварь — выдолбленные деревянные сосуды, выскобленные тык-

вы, сумки из растительных волокон. Единственный источник света в темные вечера — костер. Мужчины обособлены от своих жен, сестер и дочерей. Общение мужчин с женщинами сведено до минимума, в противном случае, согласно местным верованиям, мужчина теряет силу и становится легкой добычей для врагов. Главное занятие мужчин — охота, война; женщин — работа на огородах и по дому. Задумав военный набег на соседнюю деревню (причина — кровная месть, подозрение в черной магии и т. п.), мужчины готовят оружие, раскрашивают свои тела. Старикки музицируют, дуют в тростниковые флейты, призывая предков на помощь. Войны почти непрерывно — то набег, то его ожидание и отражение. Мальчиков готовят к войнам во время обрядов инициации. Когда М. Кики исполнилось семь лет, он в группе других мальчиков прошел первый обряд — всех их мужчины жестоко избили («убили»), около лиц вертели горящие головни, показали им маски, олицетворяющие умерших сородичей; и позднее — второй обряд — на них надели эти маски, они бегали по деревне, прыгая через лежащих на земле женщин, утверждая тем самым свое превосходство над ними («второе рождение»).

А. М. Кики считает, что его детство, прошедшее в каменном веке, было счастливым, хотя условия жизни, признает он, были очень тяжелыми. Приходилось бороться за свое существование, за то, чтобы выжить. Люди не знали никаких удобств, не то что роскоши, и все же первое, что приходит А. М. Кики на память, когда он думает о том времени, — это не суровость, а радость жизни. Очень многое из культуры племени пареваво он унаследовал благодаря своей матери. Он до сих пор помнит, чему она его учила, хотя смысл многих обычаев не в состоянии понять. Время от времени он поет своим детям «старые», как он их называет, песни на языке пареваво. Они слушают мелодию, но слов не понимают (не знают языка пареваво). Он поет им, например, магическое заклинание — в лесу оно приводит к охотнику дикую свинью или казуара. При этом, когда А. М. Кики поет, у него выступают слезы на глазах.

Подросток Маори неожиданно вовлечен в «круг мести». Люди другого племени убили брата его матери. Согласно обычаю, месть — священный долг племянника. Он готовился к акту мести, но не успел свой замысел осуществить. Когда ему исполнилось 10 лет, отец взял его из племени пареваво к себе в племя ороколо. Люди ороколо, в отличие от людей пареваво, вели оседлую жизнь. Большая деревня, прочные хижины. Железные орудия, наряду с каменными. Отец — полисмен, ходит в форме с широким кожаным ремнем и стальным ножом на боку. Маори живет в доме для подростков, проходит вновь обряды инициации. Старикки обучают его мифам и легендам. А. М. Кики до сих пор сожалеет о том, что не прошел через заключительный обряд (с масками хевехе) — дом маупа-эраво сгорел. Этот мир нравился

Маори Кики. Он вспоминает о празднике лаула, когда на деревьях созревают первые плоды. Помнит о том, как мать впервые взяла его на огород и он посадил свой первый банан — надкусил кожуру и пропел магическое заклинание (он до сих пор его помнит). Кики, отец Маори, имел обменного партнера в племени моту. Ороколо выращивали саго, моту приплывали к ним на лакатоях с глиняными горшками, и происходил обмен между партнерами: Кики снабжал своего партнера, Хени, корзинами саго, а Хени поставлял глиняные горшки. Между партнерами складывались отношения родства — их дети не могли вступать друг с другом в брак. Кики в честь своего партнера дал одному из сыновей имя Хени, а тот, в свою очередь, дал своему сыну имя Кики. Таков был мир, в котором жил Маори. Другой мир — это миссионерская начальная школа. Маори не ходил в школу. Когда искали детей, не желавших учиться, он прятался. Но однажды его нашли, насильно привели в класс и больно выпороли за то, что он не явился в школу раньше. Зау смастерила ему из старого мешка школьную форму — прорезала в нем два отверстия для рук и одно для головы.

Здесь, в Ороколо, подросток Маори стал активным участником «культы карго». Люди ороколо, по призыву «пророка», заявившего, что он знает место, где предки складывают карго, стали собирать деньги на покупку корабля, чтобы доплыть туда. Люди несут деньги «пророку», а Маори вручает им расписки. Корабль не был куплен, лидер исчез с деньгами.

Пока Маори учился в миссионерской школе, в страну в 1942 г. вторглись японские войска, захватили Рабаул, бомбили Порт-Морсби. Служащие колониальной администрации срочно эвакуировались в Австралию. В страну прибыли австрало-американские вооруженные силы. Местные жители помогли им в военных операциях против японской армии, многие из них были награждены орденами и медалями. Между американскими солдатами и местными жителями сложились хорошие отношения — папуасы называли американских солдат «братьями наших матерей», а те их — «черными ангелами». В 1944 г. японские войска были изгнаны из страны. Стали возвращаться на свои места колониальные чиновники, киапы. Но страна, в которую они вернулись, была уже не та. Местные жители осознали, что земля, на которой они издревле живут, это их земля. Простая мысль, но нужны были силы, чтобы ее усвоить. Теперь эти силы появились. Да и обстановка в мире не способствовала возврату к колониальному режиму в его прежнем виде.

По окончании школы, в начале 1947 г., Маори поступил санитаром в больницу, но после первого дежурства сбежал — пришлось вынести испражнения одного из больных, что, по верованиям людей ороколо, вредно влияет на подростка — он перестает расти и становится добычей злых духов. Потом юноша ра-

ботает рассыльным в конторе, где «белый» хозяин обращается к нему очень плохо (однажды плеснул ему кипяток на голую грудь). Хозяин приказал ему отнести письмо в больницу, а там врач, вспомнив о его побеге, натравил на него собаку. Маори и сейчас может показать на своей ноге шрам от ее укуса. Пойдя по следам отца, Маори работает около года тултулом при патрульном офицере. Узнав, что в больнице сменился врач, он идет туда. Впервые за всю жизнь Маори «белый» человек, принимая его, предложил ему сест. Новый врач, Альберт Спир, приглашает его к себе в гости, берет с собой на рыбалку, говорит с ним о том близком будущем, когда страной будут управлять не чужеземцы, а местные жители. По настоянию А. Спира Маори продолжает учебу (1949—1951 гг.), потом уезжает на Фиджи, где кончает медицинский институт. Маори посылает с Фиджи А. Спиру письмо с просьбой разрешить ему добавить к своему имени имя Альберт. А. Спир дает на это свое согласие. Теперь у Маори два отца — Кики (от него фамилия — Кики) и А. Спир (от него первое имя — Альберт). Позднее, когда у него появятся дети, он назовет своего сына Перси (в честь отца А. Спира, Перси), а свою дочь — Джейн (в честь сестры А. Спира, Джейн).

Маори провел на Фиджи пять лет. За время учебы в медицинском институте произошло много изменений в его взглядах на мир. Он был до этого убежден, что болезни — результат колдовства, влияния злых духов, а здесь он узнал, что есть болезнетворные микробы, научился делать научные прогнозы, лечить людей с помощью лекарств. Маори на Фиджи видит другие, чем в его стране, порядки. «Черный» входит в тот же магазин, в тот же кинотеатр, садится в тот же автобус, что и «белый». Женщины не отстранены (как в его племенах) от общественной жизни. Он бывает на профсоюзных собраниях в Суве, и у него появляется мысль, что профсоюзы должны быть и в ПНГ, что зарплата рабочих и в его стране должна быть повышена, расовая дискриминация и в его стране должна быть отменена. Маори попытается, вернувшись с Фиджи, сплотить всех жителей ПНГ в борьбе за свои права. Но он должен считаться с племенными обычаями. Мужчина не может рассчитывать на авторитет, на власть, если он не женат. За холостяком люди не пойдут. Он пишет письмо двоюродному брату в Порт-Морсби, просит подыскать ему жену. Тот находит девушку, Элизабет, сообщает ее адрес. А. М. Кики пишет ей — не о любви (согласно племенным обычаям, жениться по любви — аморально), — он пишет о профсоюзах фиджийцев, об их общественных организациях, о своем желании улучшить жизнь в своей стране и добавляет, что ему нужна жена. Элизабет в затруднении — она не знает, что ответить. Он посылает второе письмо, и Элизабет отвечает «да». Два года переписки, и вот Маори, наконец, в Порт-Морсби, идет к своей жене. Ему открывается дверь ее сестра, и он с порога спрашивает: «Где моя жена?»

Сестра удивлена: «Что Вы говорите? Какая жена?» Он отвечает: «Элизабет». Выходит Элизабет, и супруги знакомятся друг с другом. В том нет ничего необычного — во многих племенах супруги видят друг друга впервые на свадебном обряде. Дядя Элизабет и другие ее родственники настаивают на соблюдении древнего обычая — платы за невесту. А. М. Кики пишет людям племени ороколо, и те присылают ему две перламутровые раковины и две длинные связки собачьих зубов. В Порт-Морсби за такую «валюту» ничего не купишь. Дяде Элизабет нужны австралийские фунты стерлингов. На его требования А. М. Кики отвечает: либо мы соблюдаем старый обычай — и тогда берите раковины и собачьи зубы; либо мы воспринимаем новый обычай — и тогда никакой платы. Дядя Элизабет не берет ни раковин, ни собачьих зубов. Родственники Элизабет до сих пор не считают ее и А. М. Кики супругами.

В Порт-Морсби сохраняются прежние порядки — за один и тот же труд черным платят вдвое-втрое меньше, чем белым, причём часть зарплаты выдают продуктами. Черные живут в лачугах. Дом А. М. Кики в этом городе, столице ПНГ, сооружен из нескольких листов рифленого железа, брошенных солдатами. А. М. Кики жалуется на все это мистеру Спиру, и тот отвечает: «Это твоя страна, и ты должен с этим бороться». А. М. Кики работает в администрации, в отделе социального обеспечения. Он призывает коренных жителей города и окрестностей к борьбе за лучшие условия жизни, организует Ассоциацию благосостояния керема, затем ассоциацию новогвинейских рабочих. Он хочет объединить рабочих всей страны, но скоро убеждается, что это пока невозможно, и дает Ассоциации новое название — Ассоциация рабочих Порт-Морсби. Его посылают на о. Бука, где он создает школу для взрослых, помогает Возрождению благосостояния города Хahalис. Примерно через год возвращается в Порт-Морсби и поступает в административный колледж. Стране нужны люди, умеющие управлять ею. Окончив его в 1964 г., он некоторое время работает в том же отделе социального обеспечения. Но кабинетная деятельность его не устраивает, и он два года ездит по окрестностям Порт-Морсби в качестве патрульного офицера, улаживает земельные споры в деревнях, междеревенские конфликты и т. п.

Год 1960-й. Декларация ООН о подготовке народов колониальных и зависимых стран, в том числе и народов Папуа и Новой Гвинеи, к самоуправлению и независимости. В истории страны начинается переходный период от колониального режима к независимому государству. Этот переходный период начинается и в жизни А. М. Кики. При активном его участии возникают локальные советы в ряде районов. Идет подготовка к всеобщим выборам в новый орган власти — Палату Ассамблеи. А. М. Кики нет в списке кандидатов — для этого он должен был бы отказаться от

работы в администрации, чего он пока не хочет делать. В ходе подготовки к выборам складываются условия, благоприятные для возникновения политических партий. В 1967 г. при активном участии А. М. Кики возникает Пангу Пати (Папуановогвинейская партия). Она еще не требует независимости ПНГ, но уже настаивает на выдвижении коренных жителей на высшие посты государственного аппарата, на создании в Палате Ассамблеи кабинета из восьми министров. Министерство Территорий в Канберре должно передать коренным жителям управление страной. Администрация следит за политической деятельностью А. М. Кики, не одобряет его критические в ее адрес статьи в журнале «Саут Пасифик Пост» и других. Отношение чиновников к нему становится, мягко говоря, прохладным. К тому же скоро 1968 г., новые выборы в Палату Ассамблеи. А. М. Кики решает выставить свою кандидатуру в избирательном округе Кикори и увольняется с работы. Он отправляется в родные места к людям ороколо, где его знают, и начинает предвыборную кампанию. Нанимает моторную лодку, что требует немалых средств, посещает деревни, выступает на собраниях.

Случилось в это время неприятное событие: сородич А. М. Кики соблазнил чужую жену. По обычаю ороколо он подлежит смерти. Суд «белых» приговаривает за это только к тюремному заключению на полгода, чем люди ороколо, считающие это наказание слишком мягким, очень недовольны. Сородичи мужья заявляют А. М. Кики: «Ты — глава рода, отвечаешь за содеянное. Скажи, что его надо убить, иначе мы не будем за тебя голосовать». А. М. Кики получает совет: надо перейти в другой род (это возможно, и дающие совет готовы заплатить за это свиньями и раковинами). Но это вызвало бы гнев своего рода. К счастью муж не хочет убивать и идти в тюрьму за убийство. Дело подано в суд, и конфликт улажен.

А. М. Кики баллотируется в избирательном округе Кикори, где много племен (пурари, гоарибари и т. д.), у которых он не был (труднодоступные болотистые места) и где его мало кто знает. По этому же округу баллотируются еще несколько кандидатов в том числе белый Кийт Тетли. В день голосования он стоит у кабины и раздает избирателям целлофановые пакеты с табаком, на которых написано: «Голосуйте за Кийта Тетли». Люди берут от него табак, а потом голосуют не за него — каждый голосует за члена своего племени. Некоторые ходят к Тетли по нескольку раз — называют другие имена (у каждого — несколько имен), и их тут же вносят в список избирателей. А. М. Кики не раздает табак, одежду, деньги; не порочит других кандидатов. Сам же он подвергается нападкам с их стороны. Его обвиняют в том, будто он требует немедленной независимости ПНГ и изгнания всех «белых» из страны. На деле он этого вовсе не требует. Во-первых, ПНГ нуждается в финансовой помощи со стороны Австралии

Во-вторых, ПНГ не имеет еще туземных кадров, способных управлять страной. Но он — член Пангу Пати, против которой активно выступают администрация и часть туземного населения. Пангу Пати обвиняют в том, что она, придя к власти, выселит всех австралийских поселенцев, уничтожит демократию, введет однопартийную систему, приведет страну к экономическому краху. Конечно, таких целей, заверяет А. М. Кики, Пангу Пати перед собой не ставит. Пусть «белые» остаются; «демократия у нас в крови» (подразумеваются традиционные властные структуры); впереди — экономический подъем и, конечно, независимость, хотя и не сразу.

Ему приходится прервать предвыборную кампанию и ехать в Канберру, где встал вопрос о превращении ПНГ в штат Австралии. В газете «Острейлиен» отмечено, что А. М. Кики резко выступил против этого предложения. Его поддержал один «белый», заявивший, что Австралия толкает ПНГ на союз с Западным Ирианом и даже на присоединение к Индонезии. Мы не требуем независимости, заявил А. М. Кики, но не хотим, чтобы оказание нам Австралией финансовой помощи было связано с отказом от политических перемен в ПНГ. Предложение о превращении ПНГ в седьмой штат Австралии отвергнуто. Но успех в Канберре помешал А. М. Кики на выборах. Ему приписали требование о предоставлении ПНГ независимости, к чему население страны было еще не готово. На собраниях его спрашивают: «Не та ли это плохая партия, о которой все говорят?» Он отвечает: «Да, я являюсь членом этой плохой партии. Это та партия, которая может вам помочь». Ему возражают: «Так-то так, но мы слышали о вас совсем другое». Кончается дело тем, что этот «отвратительный субъект», о котором все слышали, «секретарь Пангу Пати» (так объявлено по радио), не избран в Палату Ассамблеи. Однако в нее избраны 14 членов Пангу Пати, среди них ее лидер Майкл Сомере и такие видные политические деятели, как Джон Гиз, Поль Лапун, Оала Оала Раруа и другие. Во всех своих выступлениях члены Пангу Пати заявляют, что готовы взять на себя часть ответственности за страну, но не спешат выставлять требование о независимости. Между тем Оала Оала Раруа, выступая в Австралии, утверждает, что независимость может быть достигнута в 1970 г. Те, кто хотел вступить в Пангу Пати, после этого засомневались, а те, кто уже вступил (таких было 2437 чел.), стали думать о выходе из партии. Пришлось созвать собрание Исполнительного Комитета. Оала Оала Раруа исключен из Пангу Пати, и доверие к ней восстановлено. В 1972 г. А. М. Кики избран в Палату Ассамблеи.

Сейчас А. М. Кики под 70 лет. Длинный путь, пройденный им за одну жизнь, не разлучил его с родным этносом, с традиционной культурой. Он любит говорить с рекой, с деревом. Его понимают люди, которых называют «примитивными», «отсталыми»,

и он хорошо понимает их чаяния и надежды. В трудные минуты он призывает свою мать, умершую в 1958 г. (в год его свадьбы), зовет ее по имени — Эау, и уверен, что она ему поможет. Когда он и его жена Элизабет приготовят что-нибудь вкусное, на стол обязательно ставится полная тарелка для Эау. Посещая деревню матери, он беседует с ее братом, Хауре, с тем самым, кто более полувека назад надел ему на лоб связку раковин перед обрядом инициации. Хауре был воином, а сейчас ему за 80. Слово «Хауре» можно писать с восклицательным знаком, оно означает: «Мне не нравится!» Хауре кладет на лоб А. М. Кики свою ладонь и говорит: «Я рад видеть тебя таким... Борись неустанно, пока не пройдешь путь до конца». А. М. Кики заявляет, что он пройдет до конца свой путь; тем, кто станет поперек на его пути, он скажет: «Хауре!»

---



---

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

**Н**аша страна внесла немалый вклад в дело ликвидации колониального режима в ПНГ. Граждане ПНГ об этом помнят и высоко ценят. В интервью корреспонденту газеты «Правда» в свое время министр иностранных дел ПНГ А. М. Кики заявил: «Советский Союз неизменно и последовательно поддерживал нашу борьбу за независимость, и это мы всегда будем с благодарностью помнить» (Правда. 1975. 17 сент.).

Россия (а затем СССР) внесла серьезный вклад в дело изучения традиционной культуры народов ПНГ. Начало этому положил Н. Н. Миклухо-Маклай. На его счету шесть экспедиций к папуасам Новой Гвинеи, подробные дневники, ценные статьи, рисунки, большие этнографические коллекции, хранящиеся в Кунсткамере в Петербурге. Но самое главное — на его счету благородная попытка создать на Берегу Маклая независимое папуаское государство — Папуасский Союз. Кто хочет получить полное представление о богатой культуре папуасов Берега Маклая, пишет К. Бэрридж, тот может сделать это «по эскизам и рисункам Н. Н. Миклухо-Маклая...» (198, 113). Эти слова написаны в 1960 г. Показателен тот факт, что К. Бэрридж отсылает своего читателя не к дневникам и статьям Н. Н. Миклухо-Маклая, а лишь к его эскизам и рисункам. В то время собрание его сочинений было издано только на русском языке и было для папуановгвинейцев (за исключением эскизов и рисунков) недоступно. Сейчас дело обстоит иначе — дневники трех его пребываний на Берегу Маклая изданы в 1975 г. в Маданге (ПНГ) в переводе на английский язык, который ныне является государственным языком ПНГ. То, что хотел сделать Н. Н. Миклухо-Маклай, но не успел, сделали за «тамо русс» папуасы. Публикуются переводы и с других языков. В 1991 г. в Бороко (ПНГ) опубликован в английском переводе с немецкого объемистый (324 с.) труд Ю. Вассмана об обрядовом фольклоре папуасского племени ятмул (717). Продолжается, таким образом, изучение традиционных институтов и обычаев, материальной и духовной культуры народов ПНГ в том

их самобытном виде, в каком они кое-где еще бытуют до сих пор. Однако сейчас ученых больше интересует процесс сочетания традиций с инновациями, выявление функций тех и других в современных условиях. Большой вклад в решение этих проблем предстоит внести местным ученым.

Международная организация ЮНЕСКО приняла документ под названием «Сохранение океанийских культур». Эта организация выделяет средства на изучение 1) местных языков; 2) традиционных социальных институтов и обычаев, обрядов и верований разных племен; 3) устраивает выставки; 4) печатает списки трудов этнографов, антропологов, археологов, лингвистов, работающих по данной тематике. Все это делалось до недавних пор без участия местных ученых, средства на исследования выделялись только для европейцев. В Океании эту программу ЮНЕСКО охарактеризовали как «слепой патернализм», «академический империализм». В 1975 г. в открытом письме к издателю газеты ЮНЕСКО океанийцы заявили: хватит европейцам нас изучать; надо помочь нам изучать самих себя; нужна полная, всеобъемлющая ревизия того, что о нас, океанийцах, написано европейцами; нуждается в пересмотре программа ЮНЕСКО (244, 93—96). Здесь открывается большое и важное поле деятельности для ученых, в том числе для этнографов из среды коренного населения ПНГ. Они правы — многое из того, что о них написано ранее, нуждается в серьезной корректировке.

В данной книге рассмотрены в свете последних данных основные институты племенного строя новогвинейцев — племя, община, семья, род. Подчеркнута важная роль социального (экзогенного) родства, которому раньше не уделяли должного внимания и не придавали большого значения. По-новому охарактеризованы связанные с общиной, семьей и родом обычаи и обряды — экзогамия, обряды инициации, культ карго и др. Особое внимание обращено на то, как в процессе создания независимого государства шло слияние традиционных институтов с инновациями, а также их функционированию в условиях государственного строя.

---

---

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВПРИ	—	Архив внешней политики Российской империи
АРАН	—	Архив Российской Академии наук. Москва
ИИМК	—	Институт истории материальной культуры
МАЭ	—	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). С.-Петербург
МБРР	—	Международный банк реконструкции и развития
ООН	—	Организация Объединенных Наций
ПНГ	—	Папуа Новая Гвинея
РГО	—	Русское географическое общество
СЭ	—	Советская этнография
ЭО	—	Этнографическое обозрение

---

## ЛИТЕРАТУРА

1. Александров Б. А. Океания. М., 1947.
2. Артемова О. Ю. «Австралийская контроверза» в эволюционистских и пост-эволюционистских построениях отечественной этнографии // Страны Южных морей. М., 1997.
3. Басилов В. Н. Через сто лет после Маклая // СЭ. 1972. № 4.
4. Басилов В. Н. Деревня Бонгу сто лет спустя // Вокруг света. 1973. № 12.
5. Басилов В. Н. Материальная культура бонгуанцев // На Берегу Маклая. М., 1975.
6. Басилов В. Н. Некоторые итоги полевых работ в Папуа Новой Гвинее // Полевые исследования Института этнографии. М., 1979.
- 6а. Байбурин А. К. Традиционная культура и ритуал. СПб., 1993.
7. Бахта В. М. Производительные силы папуасов залива Астролябии // Океанийский этнографический сборник. М., 1957.
8. Бахта В. М. Папуасы Новой Гвинеи: производство и общество // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968.
9. Белков П. Л. К проблеме первобытного этноса (о некоторых параллелях между Австралией и Новой Гвинеей) // 19-я научная конференция по изучению Австралии и Океании. М., 1988.
10. Белков П. Л. Проблемы существования рода // Народы бассейна Тихого океана. СПб., 1994.
11. Белков П. Л. Мужские союзы в Меланезии // Этнография, история, культура стран Южных морей. СПб., 1997.
12. Берндт Р. М., Берндт К. Л. Мир первых австралийцев. М., 1961.
13. Бутинов Н. А. Происхождение и этнический состав коренного населения Новой Гвинеи // Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинеи и Гавайских островов. М.; Л., 1962. (Тр. Ин-та этнографии. Т. 80).
14. Бутинов Н. А. Этнолингвистические группы на Новой Гвинее // СЭ. 1962. № 3.
15. Бутинов Н. А. Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968.
16. Бутинов Н. А. Путь к Берегу Маклая. Хабаровск, 1975.
17. Бутинов Н. А. Вемумы в деревне Бонгу // На Берегу Маклая. М., 1975.
18. Бутинов Н. А. Обряды инициации на Новой Гвинее // Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979.
19. Бутинов Н. А. Н. Н. Миклухо-Маклай как общественный деятель // 19-я научная конференция по изучению Австралии и Океании. М., 1988.
20. Бутинов Н. А. Родство: океанийская модель // Алгебра родства. СПб., 1995. Вып. 1.
21. Бутинов Н. А. Папуа Новая Гвинея: первые выборы в парламент // Тихоокеанский путь развития. М., 1996.
22. Бутинов Н. А. Возрождение традиционного искусства в современной Меланезии // Диалоги во времени: традиционное искусство в контексте музея. СПб., 1998.
23. Бутинова М. С. Начатки знаний у папуасов Новой Гвинеи // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1959. Т. 3.

24. Бутинова М. С. Роль миссионеров в распространении европейской культуры на Новой Гвинее // Вестник истории мировой культуры. М., 1960. № 2.
25. Бутинова М. С. Культ карго в Меланезии (к проблеме милленаристских движений) // СЭ. 1973. № 1.
26. Бутинова М. С. Миссионерство и колониализм в Океании // Актуальные проблемы истории религии и атеизма. Л., 1975.
27. Бутинова М. С. Миссионерство в Океании // СЭ. 1977. № 1.
28. Вайко Д. Я и «балус» // Новые рассказы Южных морей. М., 1980.
29. Вальская Б. А. Борьба Н. Н. Миклухо-Маклая за права папуасов Берега Маклая // Страны и народы Востока. М., 1959. № 1.
30. Викторова Л. Л. Социализация детей и подростков у монголов // Этнография детства. М., 1983.
31. Винников И. Н. К вопросу о возникновении института избегания // Сборник этнографических материалов. Л., 1927.
32. Войтов В., Пономарева Л. Рабауд — Порт-Морсби // Вокруг света. 1966. № 11.
33. Глускина И. Преемственность или конфликт поколений // Аргументы и факты. 1985. № 17.
34. Гневушева Е. И. В стране трех тысяч островов. М., 1962.
35. Григорьев Г. П. Начало верхнего палеолита и прошлое Homo sapiens. Л., 1968.
36. Грумм-Гржимайло А. Г. Н. Н. Миклухо-Маклай на фоне современной ему эпохи // Известия ГГО. 1939. Т. 71. № 1—2.
37. Доклад выездной миссии ООН 1959 года о подопечной Территории Новая Гвинея (русский текст). Нью-Йорк, 1959.
38. Дридзо А. Д. П. А. Бахметев и его путешествие в Океанию // Этнография, история, культура стран Южных морей. СПб., 1997.
39. Зибер Н. И. Очерки первобытной экономической культуры. М., 1937.
40. Ионова Ю. В. Некоторые аспекты социализации детей и подростков в Корее (2-я половина XIX в.) // Этнография детства. М., 1983.
41. Кабо В. Р. Искусство папуасов в трудах Н. Н. Миклухо-Маклая // СЭ. 1961. № 6.
42. Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. М., 1986.
43. Кики Альберт Маори. Десять тысяч лет в одну жизнь. М., 1981.
44. Ковалевский М. М. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. СПб., 1905.
45. Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978.
46. Кон И. С. Дружба. М., 1980.
47. Кон И. С. Введение // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.
48. Лавровский П. А. Коренное значение в названиях родства у славян. СПб., 1867.
49. Леббок Д. Начало цивилизации. СПб., 1876.
50. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
51. Липовский К. Ю. Современная Океания: проблемы и перспективы социально-экономического развития. М., 1995.
52. Лихтенберг Ю. М. Системы родства папуасов Новой Гвинеи // Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинеи и Гавайских островов. М.; Л., 1962.
53. Максимов А. Н. Возрастные классы на Новой Гвинее // ЭО. 1909. № 2—3.
54. Малаховский К. В. История колониализма в Океании. М., 1979.
55. Малаховский К. В. Остров райских птиц: История Папуа Новой Гвинеи. М., 1976.
56. Актуальные проблемы развития Австралии и Океании: Сб. / Под ред. К. В. Малаховского. М., 1984.
57. Маретина С. А. Особенности социальной организации мотыжных земледельцев Северо-Восточной Индии // Ранние земледельцы. Л., 1980.
58. Массов А. Я. Политика австралийских колонизаторов по отношению к коренному населению Новой Гвинеи в 1884—1941 гг. // Пути развития Австралии и Океании. М., 1981.
59. Матье Э. М. Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956.
60. Мейлах М. Б. Каннибализм // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1.
61. Меликсетова И. М. Встреча с Океанией 70-х годов. М., 1976.

1. *Weiner J. F.* Men, ghosts and dreams among the Foi // *Oceania*. 1986. Vol. 57. N 2.
1. *Welsch R. L., Terrell J., Nadolski J. A.* Language and culture on the North Coast of New Guinea // *American Anthropologist*. 1992. Vol. 94. N 3.
2. *Westermarck G.* Village courts in question: the nature of court procedure // *Melanesian Law Journal*. 1978. Vol. 6.
3. *Weymoth R. M.* A study of adjustment movement since 1966 // *Oceania*. 1984. Vol. 54. N 4.
1. *Weymoth R. M.* The Gogodala society // *Oceania*. 1984. Vol. 54. N 3.
5. *Whiting J. W., Reed S. W.* Kwoma culture // *Oceania*. 1938. Vol. 9. N 2.
1. *Whiting J. W.* *Becoming a Kwoma*. New Haven, 1941.
1. *Williams F. E.* The natives of the Purari delta. Port Moresby, 1924.
1. *Williams F. E.* Orokaiva society. London, 1930.
1. *Williams F. E.* Papuans of the Transfly. Oxford, 1936.
1. *Williams F. E.* The Pairama ceremony in the Purari Delta // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1923. Vol. 53.
1. *Williams F. E.* Seclusion and age grouping in the Gulf of Papua // *Oceania*. 1939. Vol. 9. N 4.
1. *Williams F. E.* Natives of Lake Kutubu // *Oceania*. 1940. Vol. 11. N 2; 1941. Vol. 11. N 3—4; 1941. Vol. 12. N 1—2.
1. *Williams F. E.* Mission influence amongst the Keveri of South-East Papua // *Oceania*. 1944. Vol. 14. N 2.
1. *Williamson M.* Sex relations and gender relations: understanding Kwoma conception // *Mankind*. 1983. Vol. 14. N 1.
1. *Williamson R. W.* The Mafulu. Mountain people of British New Guinea. London, 1912.
1. *Wirz P.* Anthropologische und ethnographische Ergebnisse der Central-Neuguinea expedition, 1921—1922. Leiden, 1924.
1. *Wirz P.* Die Marind-anim. Hamburg, 1925.
1. *Wirz P.* Bei lebenswürdigen Wilden in Neuguinea. Stuttgart, 1929.
1. *Wirz P.* Beiträge zur Ethnographie des Papua-Golfes, Britisch-Neuguinea. Leipzig, 1934.
1. *Worsley P. M. N. N.* Mikloucho-Maclay, pioneer of Pacific anthropology // *Oceania*. 1952. Vol. 22. N 4.
1. *Worsley P. M.* The trumpet shall sound. A study of «Cargo» cults in Melanesia. London, 1957.
1. *Wurm S. A., Laycock D. C.* The question of language and dialect in New Guinea // *Oceania*. 1961. Vol. 32. N 2.
1. *Wurm S.* The linguistic situation in the Highlands Districts of Papua and New Guinea // *Australian Territories*. 1961. Vol. 1. N 2.
1. *Wurm S. A.* Australien New Guinea. Highlands languages // *American Anthropologist*. 1964. Vol. 66. N 4. Pt. 2.
1. *Wurm S. A.* The problem of a national language for New Guinea // XI Pacific Science Congress. Tokyo, 1966.
1. *Wurm S.* Papuan languages and the New Guinea linguistic scene. Canberra, 1975.
1. *Young M. W.* Fighting with food. Cambridge, 1971.
1. *Zelenietz M., Grant J.* The problem with pisins. An alternative view of social organization in West New Britain // *Oceania*. 1986. Vol. 56. N 3.
1. *Zöllner H.* Deutsch Neu-Guinea. Stuttgart, 1891.
1. *Zorn J. G.* Customary law in the Papua New Guinea village courts // *The Contemporary Pacific*. 1990. Vol. 2. N 2.
1. *Makarius R., Makarius L.* L'origine de l'exogamic. Paris, 1934.

---

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>А. М. Решетов. Вместо предисловия</i> . . . . .	5
Введение . . . . .	14
Краткие исторические сведения . . . . .	17
К истории этнографического изучения . . . . .	21
Этническая ситуация . . . . .	35
Деревня . . . . .	63
Община . . . . .	75
Экзогамия . . . . .	94
«Большие люди» и лидеры . . . . .	104
Семья . . . . .	125
Свадебный обряд . . . . .	142
Экзогенное родство . . . . .	148
Род . . . . .	170
Обряды инициации . . . . .	195
Первые экспатрианты . . . . .	223
«Тамо русс» и Папуасский Союз . . . . .	229
Колония Папуа и Новая Гвинея . . . . .	252
Переход к рыночной экономике . . . . .	270
Подопечная Территория Папуа и Новая Гвинея . . . . .	291
Путь к государственной независимости . . . . .	317
Заключение . . . . .	351
Список сокращений . . . . .	353
Литература . . . . .	354

---