11 *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 181.

12 Levi-Strauss Cl. L'Homme nu. Paris; Plon, 1971. P. 420-422.

13 Познанский Н. Заговоры//Записки историко-филологического факультета Петроградского университета. Пг., 1917. С. 85.

⁴ Петкевич Г. Материалы по народной медицине литовцев//Живая старина. Год ХХ. СПб.,

1911. Вып. II. С. 192.

15 Трубецкой Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли)//Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 346—349.

16 Чеснов Я. В. Дракон — метафора внешнего мира//Мифы, культы, обряды народов Зару-

бежной Азии. М., 1986. С. 67-70.

17 Новые материалы по этому вопросу см.: Островский А. Б. Семантика медвежьих онгонов//Сов. этнография. 1989. № 6.

Зеленин Д. К. Культ онгонов... С. 65.

- 19 Там же. С. 251. 20 Там же. С. 252.
- 21 Там же. С. 342.
- ²² Там же. С. 340.
- 23 Tam жe. C. 340.
 24 Tam жe. C. 337.
 25 Tam жe. C. 27, 28.
 26 Tam жe. C. 132.
 27 Tam жe. C. 83, 344, 347—350.

28 Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 176.

²⁹ Там же. С. 179—180.

30 Там же. С. 169.

«Cult of ongons» or «Effectiveness of symbols»? (to the Interpretation of Magic Healing among Abkhazians)

Especial attitude to snakes in Abkhazia is investigated in present paper. Collection of field materials was embarrassed by evident ezotherian of images, what can be explained by abkhazian tradition to structurize through the snake knowledges about world, behavior norms (especially sexual), folklore subjects. In the article attention is paid on a ritual treatment of snakes' bite. The resque in Abkhazian tradition connects with notion of enlarged human body which is much bigger than its somatic flesh. The boundary between body and environment is mobil. Such body possesses the property to die and to revive what can be defined as biological expedient rebuilding. Author didn't see in Abkhazian tradition sharp opposition nature-culture postulated by D. K. Zelenin and K. Levi-Strauss.

Ya. V. Chesnor

© 1993 r., 30, № 2

В. Н. Шинкарев

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МА И ИХ СОСЕДЕЙ о душе

(плато Тэйнгуен, Южный Вьетнам)

В 1987 г. Советско-вьетнамская этнографическая экспедиция работал среди мон-кхмерских народов провинций Ламдонг (февраль-март и декабрь и Шонгбе (декабрь), расположенных на юге СРВ. В марте — апреле 1989 автор проводил полевые исследования в провинциях Ламдонг и Донгнай . статье изложены некоторые сведения о религиозных представлениях народ ма (уезд Датэ; общины Локбак, Локтан, Локлам уезда Баолок провинци Ламдонг; уезд Тан Фу провинции Донгнай) и их соседей. Главное внимани

уделено представлениям мон-кхмерских народов о природе человеческих «душ»,

их местопребывании, числе, характере связи с телом².

Рассмотрим сначала материалы об этих представлениях, имеющиеся в литературе. Основным источником по этнографии ма следует считать работы Ж. Бульбе. К сожалению, представления ма о душе (душах) не получили в них должного освещения 3. Ж. Бульбе отмечает лишь, что к числу многочисленных форм души каждого человека относятся душа-буйвол 4 и душа-паук 5. О душе он сообщает также следующее: саи саа, тяу тя (ведун; человек, одержимый злым духом) может съесть душу (sa soan) человека, которому он хочет навредить 6. Пожалуй, наиболее интересные сведения содержатся в работе Ж. Бульбе 1972 г. Комментируя образцы лирической поэзии ма, исследователь выявляет ареалы распространения лексики, относящейся к душе. Термин soan используют ма, обитающие на плато Блао (Баолок), в районе среднего течения р. Да Донг, которые именуются тяу то (тяу — «человек», то — «восток»), или «люди верховьев». То же слово употребляют и их соседи на востоке — тяу срэ, занимающиеся поливным рисоводством, и на юго-востоке — дала, ноп и койон. Ма низовьев р. Да Донг (пренг, хуанг и болоо, т. е. северо-западные ма) употребляют термин wêeng, что сближает их с соседями на севере (мнонг-нонг) и северо-западе (биат, или биет — западные мнонги; буде — юго-восточные стиенги)⁷, а также с мнонг-гарами, у которых душа обозначается термином hêeng.

Следует заметить, что переводы слов soan и weeng, предложенные Ж. Бульбе, нельзя признать удачными: так, в разных местах работы он приводит противоречивые значения одного и того же слова 8. Это обстоятельство заставляет нас обратиться к словарям языка кохо (ученые считают язык ма диалектом языка кохо 9). Huing (huêng) имеет следующие значения: «тень», «отражение, отсвет, отблеск», «образ»; soan (suan) определяется как «жизненное

дыхание», «душа» 10.

Рассмотрим вкратце, как описаны в литературе, посвященной горцам

Южного Вьетнама, представления соседей ма о соан и хуинг (хуенг).

Ж. Дурн (Дам Бо) так характеризует представления срэ о душе. У каждого человека только одна душа (soan), которая, однако, имеет много проявлений. Соан находится в дыхании (nhom), в тени (huing); тело является ее образом $(rup)^{11}$, она странствует во время сна. Но это всегда одна и та же соан 12 .

Поскольку на культуру тяу то оказала влияние культура тямов ¹³, нам нельзя обойтись без обращения к материалам по этнографии этого индонезийскоязычного народа. По представлениям тямов, человек состоит из тела (тхап), сущности, ответственной за поддержание жизни (суан), и бингук-ява, формы посмертного существования. Суан («жизненность», «жизненная сила») расположена в сердце и никогда не покидает тела, оставляя его только после смерти человека. Примечательно, что тямы употребляют выражение суан тхап, имея в виду тело и его (заключенную в нем) жизнь ¹⁴.

Хотя этнические территории ма и мнонг-гаров не имеют общей границы (вместе с тем живущие к югу от ма этнические группы, которые занимаются поливным рисоводством, причисляют мнонг-гаров к ма) ¹⁵, именно мнонг-гары выбраны здесь в качестве наиболее «типичных» мнонгов. Это объясняется тем, что, во-первых, их представления о душах изучены гораздо лучше, нежели представления других групп мнонгов, а во-вторых, в отличие от обитающих с ними по соседству в одном уезде Лак (провинция Даклак) мнонг-рламов (на культуру которых сильное влияние оказали «горные индонезийцы» эде ¹⁶), гары сохранили многие особенности своей традиционной культуры. Мнонг-гары считают, что каждый человек обладает несколькими душами (hêeng). Это душа-кварц (пааг-bôok), обитающая непосредственно за лбом; душа-паук (bung hêeng), покидающая голову во время сна; душа-

буйвол (hêeng rpuh), которая живет на небе, где духи-янги следят за ее ростом; там же обитают и душа — гигантский бамбук (hêeng rlaa), душа-лодка (hêeng plung) и другие души ¹⁷.

* * *

Изложение и анализ собственных полевых материалов я хотел бы предварить одним замечанием. В данной работе не затрагивается проблема соотношения расселения субэтносов и территориальных групп народа ма, с одной стороны, и современного административно-территориального деления — с другой. Она требует специального рассмотрения; пока же ма предстают здесь просто как жители уезда Датэ и ряда общин уезда Баолок.

По представлениям ма уезда Датэ, каждый человек наделен hwing ksa (hwing — душа, ksa, sa — тело). Эта душа всегда находится в теле живого человека. Ма полагают, что она может уставать и как будто связана с дыханием ¹⁸. Информаторы упомянули также душу hwing bulen (bu — голова, len — лоб), являющуюся органом мышления и управляющую телом ¹⁹.

К числу душ, обитающих вне тела человека, ма уезда Датэ относят следующие: hwing-pu (душа-буйвол), hwing-pe (душа-рис), hwing-bum (душа-паук), hwing-sra (душа-насекомое?) 20, hwing-ka (душа-рыба), hwing-brai (душа-

нитка), hwing-rla (душа-бамбук) 21.

Представления о пребывающих вне тела человека душах карактерны и для ма общины Локлам. Это huêng ro'la (душа-бамбук), huêng ro'pu (душа-буйвол), huêng bo's (душа-змея), huêng sim (душа-птица), huêng nto'p (душа-голубь), huêng jum (душа-олень), а также huêng ka (душа-рыба), huêng brai (душа-нитка) и huêng bum (душа-паук). По мнению ма Локлама, всякий раз, когда человек болеет, умирает одна из его душ. Последовательность их смертей такова: 1) душа-рыба, 2) душа-птица и душа-голубь, 3) душа-паук, 4) душа-змея, 5) душа-бамбук, 6) душа-олень, 7) душа-нитка и 8) душа-буйвол 22.

В отличие от других групп ма, представители этого народа, обитающие в общине Локлам, четко разграничивают такие два термина, как huêng и soan. Под первым понимаются внешние души, под вторым — сила, обеспечивающая нормальную жизнедеятельность человека. Соан — одна, находится всюду в теле человека, даже в крови. Благодаря соан человек здоров (geh soan, geh pran — «есть соан, есть здоровье»). Главное место пребывания соан — голова. Соан, как и кровь, защищает, охраняет здоровье всех органов человека, поэтому перемещается внутри тела («ходит туда-сюда») ²³.

По представлениям тола и манто (община Локнам, юг уезда Баолок), человек имеет несколько душ (soan). Информатор-тола назвала следующие души: головы, ушей, глаз, сердца, рук, ног, спины, лопаток, бедер; информатор-манто перечислил души ног, рук, спины, сердца, плеч, ушей, глаз, носа, рта, головы. Все эти души, по мнению информаторов, всегда в теле человека и не покидают его ²⁴. Говоря о крови, информаторы отмечали, что именно

кровь рождает все соан и дает человеку здоровье (pran) 25.

Сходные материалы собраны в декабре 1987 г. у ма Локбака. Согласно им, души (huêng soan, или hwing soan, huêng sa, или hwing sa) находятся в следующих частях тела человека: в сердце, во рту, в носу, глазах, руках, ногах, ушах, волосах, подбородке, зубах, языке, спине, плечах, в районе сонной артерии. Все эти души, главной из которых одни информаторы считали душу сердца, а другие — душу, обитающую в голове (мозге), никогда не покидают тело человека. Ма также утверждали, что кровь рождает все эти души (mham goʻlik joʻh ala huêng soan kon boʻnus) 26.

Материалы, собранные в 1989 г. в ходе повторного обследования ма общины Локбак, не выявили ничего принципиально нового в сложившейся картине осмысления парциальных душ. Информаторы очень часто говорили, что «душа (huêng soan) везде в теле человека» ²⁷, но при этом специально парциальные

души не выделяли. Полученные материалы позволяют утверждать, что ма Локбака «размещают» душу в районе сонной артерии (в грудной клетке, под кадыком) 28 .

Что касается слова hueng, то в большинстве случаев информаторы ма не считали возможным определять его как тень и отрицали связь души с тенью ²⁹.

Легко заметить, что, согласно воззрениям большинства этнических групп, человек наделен несколькими душами. Но представления о множественности душ, бытующие у ма уезда Датэ и общины Локлам, отличаются от представлений, скажем, тола и манто ³⁰. У ма внешние души если и обитают в теле (например, душа-паук), могут свободно его покидать. Внешние души и души, свободно покидающие тело, следует противопоставить всем другим душам, которые могут быть названы «связанными», или телесными, душами. Телесные души (их можно называть также и жизненными силами) мыслятся неразрывно связанными с телом.

Когда информаторы говорили о душе (huêng sa, или hwing sa) головы (tổ ngoh bố), то они имели в виду и мозг, и волосы ³¹. Отвечая на вопрос, что произойдет с душой волос (huêng so), если постричь волосы, информатор Ка Гланг сказала: «Даже когда человека постригут, корни волос останутся. Стало быть, и душа всегда остается в теле» (tam tu koh so, gam jổ ng so gam

huêng soan) 32.

Важную роль приписывают волосам и представители других мон-кхмерских народов. Так, бахнары считают, что человек обладает тремя душами (b'ngol) 33 . Основная душа находится в волосах и называется b'ngol xôc chai. Остальные две души — душа лба (b'ngol kpal) и душа тела (b'ngol pha dang) 34 . У других народов северной части плато Тэйнгуен во время свадебного ритуала прядь волос жениха клали на голову невесты и наоборот. Смысл этого действия — соединить души молодых 35 . Ж. Кондоминас, описывая свадьбу у мнонг-гаров, отмечал: «Он взял прядь волос каждого (жениха и невесты.— В. Ш.), связал и опять развязал, испрашивая процветания и богатства для молодых» 36 .

Отсутствие упоминания крови в ряду других парциальных душ может быть сопоставлено с сибирскими материалами. Нганасаны, как отмечает Г. Н. Грачева, иногда не включают тело в число важнейших для жизни частей и объясняют это таким образом: если тела нет, то и все остальное не может существовать ³⁷. Как показывает опыт полевой работы 1989 г., многое зависит и от вопроса. Нгуен Туан Тай, переводивший с русского языка на вьетский и с вьетского на русский, объяснил мне, что есть два варианта перевода вопроса о наличии души в отдельных органах и частях тела (в крови, например): 1) Huêng soan có trong máu không? (Имеется ли душа в крови?) и 2) Máu có huêng soan không? (Кровь имеет душу?). По его мнению, более точным является первый вариант. Обычно информаторы отвечали так: «Душа имеется везде в теле, в том числе и в крови» 38. Ответ на вопрос «Máu có huêng soan không?» был, как правило, отрицательным: «Кровь не имеет свою отдельную душу». Но при этом информаторы добавляли, что поскольку кровь находится в теле человека, является его частью, то, может быть, в крови есть душа 39.

Нельзя обойти вниманием убежденность ряда информаторов в том, что, когда человек умирает, душа «уходит» вместе с дыханием ⁴⁰. Это представление сосуществует с верой в тесную связь крови и души. По мнению ма, если из тела человека вытечет почти вся кровь, душа покинет тело. «Но все равно, — говорили информаторы, — даже когда вытекает много крови, душа покидает тело с дыханием» ⁴¹. Можно предположить, что кровь и дыхание в одинаковой степени связаны с жизненными силами (телесной душой), выступают в некотором единстве субстрата, вещества и силы, энергии. Кровь символизирует первый аспект, дыхание — второй. Остается только строить догадки, существовало ли когда-либо (и существует ли сейчас) у ма это представление в эксплицитной, явной форме. Думается все же, что на правомерность такой

интерпретации (реконструкции?) указывают представления других народов планеты ⁴².

На вопрос о соотношении отдельных органов и частей тела с душой (душами) информаторы ма отвечали, что то место (тот орган), где находится душа, и является душой ⁴³. Разумеется, было бы крайней наивностью, как отмечает С. А. Токарев, превращать представления аборигенов в научную теорию ⁴⁴. При исследовании представлений о телесной душе следует иметь в виду, что между этим понятием и телом, его органами, являющимися материальным субстратом этой души (о неразрывной связи телесной души, или жизненных сил, с телом при жизни человека говорится ниже), существуют отношения особого рода. Это — отношения воплощения, тонкий анализ которых на примере понятия личности осуществил Дж. Марголис ⁴⁵.

Приведенные материалы позволяют прийти к выводу, что у мон-кхмерских народов плато Тэйнгуен представления о жизненных силах (телесной душе) выступают в двух формах: 1) душа, обитающая в отдельной части тела, локализованная в одном из органов, и 2) парциальные души. По мнению В. Вундта, именно эти два представления являются важными изменениями первоначального понятия об общей телесной душе 46. Что касается самой общей телесной души, то в верованиях народов Тэйнгуена она либо сосуществует с парциальными душами (см. выше о бахнарах), либо термин, используемый для ее обозначения, представляет собой простое соединение слов «душа» и

«тело» ⁴⁷.

* * *

Рассмотрение характера связи души с телом не будет полным без анализа представлений о «поведении» души во время сна «хозяина». За редким исключением (в тех случаях, когда информаторы не были уверены, оставляет ли душа тело спящего человека ⁴⁸), ма были достаточно единодушны в своих ответах: душа никогда и никуда не уходит «гулять». По представлениям ма Локбака, душа человека делает то же, что и тело, переживает те же состояния («подражает поведению человека»): когда человек спит, его душа тоже спит («ей тоже снится сон»); если человек работает, то душа работает вместе с ее «обладателем»; когда человек болеет, душа «слабеет»; она стареет вместе с человеком ⁴⁹.

Замкнутость, ограниченность жизненных сил (телесной души) пределами тела не означает их неподвижности. Телесной душе, как показывает анализ представлений горцев, присуща особая форма движения. Представления о циркуляции, перемещениях души по всему телу характерны не только для ма Локлама, но и для других мон-кхмеров. Так, тил полагают, что душа (hwing soan) почти всегда находится в голове, управляя телом. Но она может перемещаться из одной части тела человека в другую, вследствие чего он может работать, двигаться 50. Ламет верят, что «души» людей (klpu) обитают в голове и коленях, которые выполняют роль своеобразных центров эманации; каждая душа управляет своей половиной тела, встречаясь с другой в середине туловища 51.

Обращает на себя внимание представление о том, что жизненные силы, души отдельных частей тела могут ослабевать. Информаторы так объясняют некоторые недомогания: «Спина болит потому, что душа, которая находится в спине, ослабела» ⁵². Памятуя о твердой убежденности горцев Тэйнгуена в том, что души всегда находятся в теле, а уход их из тела влечет за собой смерть, можно сделать следующий вывод. Речь здесь идет о степени концентрации жизненных сил, об их количестве. Как мне кажется, сами слова «жизненные силы» (по крайней мере в переводе на русский язык) применяются для того, чтобы подчеркнуть в представлениях о телесной душе такой ее атрибут, как количество. Интересно, что близость значений слова «сила» и

слов «могущество, мощь» или «множество», «большое количество» характерна для древнерусского языка 53, а в древнеанглийском языке сила понималась как качество, имеющее количественные параметры ⁵⁴. Что касается мон-кхмеров Восточного Индокитая, есть основания считать изменения в количественных параметрах жизненных сил, степени концентрации их в отдельных частях тела результатом такого признака этих сил, как эманация. К. Г. Изиковиц, описывая представления ламет о klpu, термином «эманация» обозначал перемещение этой энергии внутри тела 55. Однако он отрицал связь эманации и количества, по крайней мере в представлениях о klpu человека: «Кlpu не может быть сильным или слабым, и нельзя иметь его больше или меньше» 56, Представления мон-кхмеров Вьетнама позволяют усомниться в справедливости этого вывода. Кроме того, следует учитывать эволюцию представлений о таком атрибуте жизненных сил, как эманация. Первоначально это было представлением о скрытой в плоти внутренней энергии, присущей телесной душе форме движения. Характерной для жизненных сил формой движения были процессы, происходящие внутри тела. В тех же случаях, когда субъект или предмет оказывал воздействие на другой объект посредством магического излучения своих качеств, это осуществлялось благодаря переносу вещества (ср. с представлениями, связанными с охотой за головами) 57. Сближается с представлением об эманации и осмысление другими народами болезней как потери человеком некоторого количества жизненных сил (волос, например) 58. Впоследствии на развитии представлений о жизненных силах сказалась мифологизация представлений о болезни и борьбе шамана с духами: под влиянием шаманизма понятия «жизненные силы» и «свободная душа» сблизились (жизненные силы стали наделяться некоторыми свойствами свободной души) 59.

Разработка данной темы требует, несомненно, дальнейших кропотливых исследований и всестороннего анализа представлений мон-кхмерских народов Южного и Центрального Вьетнама о жизни и человеке. Мнение авторов книги о традиционном мировоззрении тюрков Южной Сибири, отмечающих, что «для того, чтобы по-новому интерпретировать «душу», нам следует реконструировать мифологическую анатомию и физиологию человека» 60, позволяет, как мне кажется, считать, что выбрано верное направление исследования. Сбор материалов об осмыслении ма и их соседями соотношения, связи тела и души — лишь первый шаг на пути к пониманию сущности их представлений. Противоречивость материалов не должна смущать: противоречива сама действительность, описываемая лексикой «души» 61. «При этом, — пишут авторы указанной книги, — следует заранее согласиться с "противоречивостью" материалов, коль скоро мы признаем за носителями традиционной культуры

право интерпретации ее составляющих» 62.

Примечания

¹ С советской стороны в исследованиях участвовали В. П. Алексеев, М. В. Крюков, А. Н. Лескинен, В. Н. Шинкарев (Ин-т этнологии и антропологии РАН), с вьетнамской стороны — Фам Куанг Хоан, Чан Тат Тьюнг (Ин-т этнографии Комитета обществ. наук СРВ), Фан Ан и Фан

Суан Бьен (Ин-т обществ. наук КОН СРВ).

² Информация собиралась методом опроса по предварительно разработанной программе при помощи двух переводчиков (с русского на вьетский и с вьетского на местный). Памятуя о том, что понятия, относящиеся к представлениям о человеке и его связях, не поддаются точному переводу, я старался пользоваться терминологией информаторов. В начале разговора определялась тема (к информаторам обращались с просьбой рассказать о том или ином аспекте их жизни); уточняющие вопросы задавались, если без них невозможно было продолжать беседу.

Большую помощь в сборе материалов оказали вьетнамские ученые Фам Куанг Хоан, Фан Суан Бьен, Нгуен Туан Тай; трудно переоценить помощь представителей народа ма К'Ви и К'Баранга, а также К'Ханя (этническая группа койон). Все они принимали самое деятельное участие в обсуждении полученной информации, комментируя ее, обмениваясь мнениями. Глубокую признательность и благодарность я хотел бы выразить и всем другим моим информаторам.

³ То же самое можно сказать и о статье вьетнамского автора Нгуен Диня, посвященной исследованию духовной культуры ма (Nguyên Dình. Một vài nét về văn hóa tinh thân của người Ma // Vân để dân tốc ở Lâm Đông. 1983. Tr. 189-220.

Boulbet J. Pays des Maa'. Domaine des Génies. Nggar Maa', Nggar Yaang. Essai d'ethno-histoire d'une population proto-Indochinoise du Vietnam central. P., 1967. P. 55 (Publications de l'École Française

d'Extrême-Orient — далее — РЕFEO. V. 62).

⁵ Boulbet J. Dialogue lyriques des Cau Maa (Tam pot maa'). P., 1972. P. 70. (PEFEO. V. 85). Душа-паук, обитающая в теле и покидающая его во время сна человека, должна быть причислена к так называемым свободным душам, ибо она может выходить из тела живого человека. По мнению Дам Бо (Ж. Дурна), именно в форме паука душа (а равно и истинная индивидуальность, личность — personnalité) обычного, нормального человека выходит из телесной формы (Dam Bo. Les Populations montagnardes du Sud Indochinois. Lyon, 1950. Р. 262). Интересно, что, по представлениям непальских магаров, в насекомом материализована душа-«сознание». В случае болезни человека шаман должен поймать ее и принести больному, чтобы последний пришел в себя (Габорио М. Непал и его жители. М., 1985. С. 39).

⁶ Boulbet J. Quelques aspects du Coutumier (N'dri) des Cau Maa//Bulletin de la Société des

Études Indochinoises. Saigon. 1957. T. 32. Nº 2. P. 164.

⁷ *Boulbet J.* Dialogue lyriques... P. 91, 107. ⁸ Ibid. P. 10, 69—70, 106, 108.

9 См., например: Manley Т. M. Outline of Sre Structure. Honolulu, 1972. Р. 4; Крюков М. В. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность//Расы и народы. М., 1989. Вып. 19. С. 11.

10 Bochet G., Dournes J. Lexique polyglotte: français, köho, röglai, viêtnamien. Saigon, 1953; Dournes J. Dictionnaire Srê (Köho) - Français. Recueil de 8000 mots et expression du dialecte pémsien Srê; population montagnardes du Sud-Indo-Chinois, tribu des Srê. Saigon, 1950. P. 83, 216: Tu diên Viêt-Koho. 1983. Tr. 22, 184, 185.

11 Rup, руп — форма, вид, образ, изображение, чувственно воспринимаемое отображение. Тень

и тело человека — два образа, две формы его соан (Dam Bo. Op cit. P. 260, 270).

12 Ibid. P. 210.
 13 Boulbet J. Pays des Maa'... P. 135.

¹⁴ Blood D. E. Aspects of Cham Culture//Notes from Indochina: on Ethnic Minority Cultures/Eds Gregerson M., Thomas D. Dallas (Texas), 1980. P. 26.

15 Condominas G. L'exotique est quotidien. Sar Luk, Viet-nam central. P., 1965. P. 349.

16 Lafont P.-B. Notes sur les structures sociales des Mnong-Rlam du centre-Viêtnam//Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient. Р., 1967. Т. 53. Fasc. 2. Р. 44. Этот вывод подтверждают и наблюдения участников Советско-вьетнамской экспедиции, проводивших в конце 1990 г. исследования в провинции Даклак.

17 Кондоминас Ж. Лес священного камня. М., 1968. С. 123; Condominas G. Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo (Hii saa Brii Mau-Yang Goo). Chronique de Sar Luk village Mnong

Gar (tribu proto-indochinoise des Hautes-Plateaux du Vietnam central). P., 1957. P. 135.

18 Информатор К'Ню (67 лет) из д. Л'нга общины Датэ уезда Датэ провинции Ламдонг//Полевые

материалы автора (далее — ПМА). 1987. Тетр. I. C. 45.

Информаторы К'Ню, К'Ук (35 лет) из д. Динзри общины Датэ. Есть определенные основания сомневаться в справедливости утверждения, что голова считается органом мышления. Отмечу выражение народа лат: klui tam toh («мышление через уши»)//ПМА. 1987. Тетр. І. С. 29. По устному сообщению Нгуен Туан Тая, бахнары также считают органом мышления ухо. Ж. Бульбе сообщает, что в представлениях ма уши связаны с памятью (Boulbet J. Pays des Maa'... P. 143). В этих данных нет противоречия. Как разъяснил мне Нгуен Туан Тай, для бахнаров и других мон-кхмеров «думать» и «помнить» — одно и то же («то, что человек думает, и то, что помнит, одно и то же»).

²⁰ Сопоставление приводимых Ж. Бульбе данных и материалов «Вьетско-кохоского словаря» позволяет сделать вывод, что слово srah означает «кузнечик» (Boulbet J. Dialogue lyriques... Р. 106;

Tu diên Viet-Koho. Tr. 27, 31, 45).

²¹ Информаторы К'До (67 лет), К'Хо (75 лет), К'Чан (65 лет), К'Го (70 лет) из д. Танзран, К'Хэн (53 года), К'Грэнь (66 лет) из д. Дакла, К'Чой (42 года) из д. Далей общины Датэ уезда Датэ//ПМА. 1987. Тетр. І. С. 44. Из комментария Ж. Бульбе со всей очевидностью вытекает, что душа-паук и душа-нитка должны рассматриваться вместе (Boulbet J Dialogue lyriques... Р.

70).

 22 Информатор К'Гу (68 лет) из д. Койда общины Локлам уезда Баолок провинции Ламдонг//ПМА. 1989. Тетр. І. С. 35—37. Любопытно суждение о «внешних» душах, высказанное сотрудником организации «Отечественный фронт» К'Ханем, который выполнял в 1989 г. функции переводчика с вьетского на маский язык (и с маского на вьетский). По его мнению, душа-паук, душа-рыба, душа-бамбук и т. д. — это не столько души человека, сколько существа, имеющие души. Применительно к человеку словосочетания такого типа употребляются для того, чтобы оценить его качества, степень талантливости. Так, например, об умном человеке говорят, что он обладает душой-драконом (hueng nacgrae). Если о человеке говорят, что у него душа-паук, то этим хотят подчеркнуть, что он слабый. Мир растений и животных делится на более умных и менее умных, сильных и слабых представителей. Таким образом, происхождение душ человека, представляемых в виде животных, птиц и растений, связано с ситуациями сравнения, когда хотели сравнить какие-то качества человека со свойствами других людей и представителей окружающего мира//ПМА. 1989. Тетр. І. С. 41-43. Такой взгляд со стороны на представления соседей (К'Хань по этнической принадлежности — койон) кажется интересным, но, думается, он грешит преувеличением степени метафоричности таких понятий, как душа-бамбук, душа-паук и т. п.

Информатор К'Гу (68 лет) из д. Койда общины Локлам уезда Баолок //ПМА, 1989. Тетр.

 С. 35, 37—38.
 Информаторы Ка Мхеп (78 лет) из д. Лагун общины Локнам уезда Баолок провинции Ламдонг — народ тола; К'Прат (59 лет), К'Чу (90 лет), К'Тюм (30 лет), Ка Кхонг (40 лет) из д. Пролать общины Локнам — народ манто//ПМА. 1987. Тетр. II. C. 5-6, 30-31.

Информатор Ка Мхеп (см. примеч. 24).

²⁶ Информатор Ка Гланг (60 лет) из д. Блать «А» общины Локбак уезда Баолок//ПМА. 1987.

Тетр. II. С. 50—51.

27 Информаторы К'Тен (75 лет), К'Данг (70 лет), Ка Хот (65 лет), К'Дуан (83 года), Ка Рео (50 лет) из д. Бтру; К'Зёр (80 лет) из д. Бнао. К'Пео (71 год) из д. Бдан общины Локбак//ПМА.

Тетр. I. C. 24.

²⁸ Информаторы К'Бан (76 лет), К'Син (35 лет) из д. Танранг, К'Ти (30 лет) из д. Танклонг общины Локтан уезда Баолок; К'Тхак (70 лет), К'Дэн (70 лет) из д. Блан общины Локбак; К'Тен (75 лет), К'Данг (70 лет), Ка Хот (65 лет), К'Дуан (83 года), Ка Рео (50 лет) из д. Бтру; К'Зёр (80 лет) из д. Бнао, К'Пео (71 год) из д. Бдан общины Локбак//ПМА. 1989. Тетр. І. С. 4, 14, 24. Ср.: ПМА. 1987. Тетр. ІІ. С. 6, 56. Уместно отметить, что в «Толковом словаре» Даля слова «душа», «душка», «душье» обозначают яремную впадину между ключицами: «Душа-ямочка на шее, над грудной костью, под кадыком; тут, по мнению народа, пребывание души» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. І. М., 1978. С. 505). Я. В. Чеснов сообщает об абхазах следующее: «... при господствующем взгляде, что душа находится в яремной ямке, некоторые информанты считают, что она находится в сердце, во всем теле, под ногтями пальцев (днем рук. а ночью — ног)» (Чеснов Я. В. К этнографическому изучению жизнедеятельности человека (на примере традиционной абхазской культуры)//Сов. этнография. 1987. № 3. С. 28.).

²⁹ ПМА. 1989. Тетр. І. С. 23, 30—31, 39. «Тень» по-маски — nhol (*Boulbet J. Dialogue lyriques...*

Р. 102).

³⁰ Вместе с тем в представлениях ма Локлама есть черты, сближающие их с восточными предположение о принадлежности ма соседями. В этой связи, возможно, не лишено основания предположение о принадлежности ма Локлама к группе тяу то. Что касается манто (Mang Tô), или Вгô, то, по мнению вьетнамских этнографов Фан Нгок Тьена и Фан Суан Бьена, их происхождение связано с ма (раньше манто, как и Вја, были частью ма). Соседство же и интенсивные связи с тола и срэ привели к тому, что сейчас манто близки к утрате чувства принадлежности к ма (особенно это проявляется в сфере языка); налицо усиление тенденции к вхождению их в состав так называемой общности «KOXO» (Phan Ngọc Chiến, Phan Xuân Biên, Dân tộc Ma//Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tinh phia Nam). Hà Nôi, 1984. Tr. 174.

Информаторы К'Нам (30 лет), К'Зеу (40 лет) из д. Блать «Б» общины Локбак//ПМА. 1987.

Тетр. П. С. 54. ³² Информатор Ка Гланг (см. примеч. 26).

33 П. Гиеминэ пишет «pohngol» (Guilleminet P. Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et

des Jarai de la province de Kontum. T. 11. Paris; Hanoi, 1952. P. 704-705).

³⁴ Trân Manh Cát. Vân dê chông mê tin di doan ở các dan tôc Tây Nguyen//Mot so van de kinh te — ха hôi Tây Nguyên. Hà Nôi, 1986. Tr. 424. С верованиями бахнаров перекликаются представления пенанов Саравака. Пенаны выделяют три проявления души (sahé): sahé bok — душа волос (головы); sahé anak maten — душа глазных зрачков; sahé usah — душа тела (Needham R. Penan Friendshipnames//The Translation of Culture/Ed. Beidelman T. O. L., 1971. P. 205).

35 Фам Куанг Хоан. Семья и брак горных мон-кхмеров Южного Вьетнама: Дис. ... канд. ист.

наук. М., 1983.

36 Кондоминас Ж. Указ. раб. С. 175; Condominas G. Nous avons mangé... Р. 196. Интересно, что у кетов шаман связывал косы жениха и невесты для того, чтобы они были «одним телом». См.: Алексеенко Е. А. Шаманство у кетов//Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 111. Ср. с представлениями о едином теле мужа и жены и о своего рода разделенной единовещественной сущности (разделяемом «состоянии»), возникающих с образованием брачного союза и рождением детей, характерными для бенгальцев и каренов (Inden R. B., Nicholas R. W. Kinship in Bengali Culture. Chicago; London, 1977; Rajah A. 'Au' Ma Xae: Domestic Ritual and Ideology of Kinship among the Sgaw Karen of Palokhi, Northern Thailand//Mankind (Sydney). 1984. V. 14. № 4. (Special Issue 3. Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand).

37 *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX — начала XX в.). Л., 1983. С. 60.

³⁸ ПМА. 1989. Тетр. І. С. 12—13.

 39 Информаторы К'Дой (80 лет) из д. Бдан; К'Буй (56 лет) и К'Бруй (75 лет) из д. Брде общины Локбак//ПМА. 1989. Tetp. I. C. 31.

⁴⁰ Список информаторов тот же, что и в примеч. 27//ПМА. 1989. Тетр. І. С. 24.

42 Так, по верованиям некоторых народов, кровь могла образовывать определенное единство с другими сущностями: «На языке мочо cahci:l означает неясный свет, предстающий нашему взору в тумане, в сумерки или на рассвете. По отношению к человеку это содержащаяся в крови жизненная сила, которая в ночное время покидает тело спящего человека...» См.: Гарсия Руис X. Ф. «Пусть приходят дни». Магия и медицина майя//Курьер ЮНЕСКО. 1987. Сентябрь. С. 7.

Наблюдения исследователей мировоззрения африканских народов «позволяют, — отмечает В. Б. Иорданский, — установить генетическую близость между представлениями о "душедыхании" и о "крови" как носительнице жизненного начала, жизненной силы» (Иор-данский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 264). Сделать вывод о наличии у самой крови аспекта силы, энергии позволяют представления тамилов. По верованиям этого дравидийского народа, понятие чистоты крови имеет два аспекта: utampu (это слово можно приблизительно перевести как «тело» или «вещество») и цуіг («энергия» или «движение»)/Barnett S. Coconuts and Gold: Relational Identity in a South Indian Caste//Contributions to Indian Sociology. New Series (New Delhi). 1976. V. 10. No 1; Fruzzetti L., Ostor A., Barnett S. The Cultural Construction of the Person in Bengal and Tamilnadu//Concepts of Person; Kinship, Caste and Marriage in India. Cambridge (Mass.); London, 1982. Р. 13. Интересно, что английский поэт Дж. Донн в своих «Проповедях» писал: «Дух — это небольшая, но активная часть крови, она представляет собой нечто среднее между душой и телом» (Цит. по: Дэвидсон Д. Что означают метафоры//Теория метафоры. М., 1990. С. 180).

⁴³ Информатор К'Фунг (50 лет) из д. Блать «А» общины Локбак//ПМА. 1987. Тетр. II. С. 51.

44 Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 343.

45 Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М., 1986. С. 68, 359. Ср.: *Иванов В. В.* Духи//Мифы народов мира. Т. І. М., 1987. С. 413. 46 *Вундт В.* Миф и религия. СПб. (б. г.)

⁴⁷ В отличие от Г. Н. Грачевой, доказавшей на нганасанском материале, что традиция двойных наименований типа «душа-тело», «душа-кровь» и т. п., принятых в сибиреведческой литературе, восходит к известному немецкому психологу В. Вундту и что сами нганасаны никогда не пользуются подобной терминологией (Грачева Г. Н. К методике изучения ранних представлений о человеке // Сов. этнография. 1975. № 4. С. 53, 57), у нас нет оснований считать вышеприведенные термины австроазиатских (бахнары, ма) и австронезийских (тямы, пенаны) народов, образованные соединением слов, обозначающих «душу» и «тело», изобретением ученых и усомниться в правомерности употребления этих конструкций.

Информаторы К'Тхак (70 лет), К'Дэн (70 лет) из д. Блан общины Локбак; К'Зай (75 лет),

К'Xe (76 лет) из д. Ангкар общины Локбак//ПМА. 1989. Тетр. І. С. 16.

ПМА. 1989. Тетр. І. С. 14, 17—18, 23, 30.

⁵⁰ Информатор Лому Ха Кронг (62 года) из д. Боно «С» (старое название — Бон Зади) общины Лат уезда Лакзыонг провинции Ламдонг//ПМА. 1987. Тетр. І. С. 5.

Izikowitz K. G. Lamet. Hill Peasants in French Indochina. Goteborg, 1951. P. 335.

⁵² Информатор К'Дуан (97 лет) из д. Бтру общины Локбак//ПМА. 1987. Тетр. II. С. 56. 53 Сороколетов Н. П. История военной лексики в русском языке. Л., 1970. С. 85.

⁵⁴ Феоктистова Н. В. Формирование семантической структуры отвлеченного имени (на

материале древнеанглийского языка). Л., 1984. С. 126.

- Izikowitz K. G. Fastening the soul. Some Religious Traits among the Lamet (French Indochina)//Izikowitz K. G. Compass for Fields Afar. Essays in Social Anthropology. Goteborg, 1985. ⁵⁶ Ibid. P. 223.
- ⁵⁷ См.: Шинкарев В. Н. Представления нага о жизненных силах (к проблеме «субстанционального» элемента анимистических верований)//Сов. этнография. 1988. № 1. 58 См.: *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение... С. 67—68.

59 Н. А. Алексеев полагает, что первоначально якуты считали любую болезнь результатом проникновения злого духа в человека. Шаманы при лечении больного выманивали духа из его тела (см.: Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 128). Изменение первоначального восприятия причин болезни отразилось на эволюции представления о жизненной силе — кут. «Первоначально, вероятно, кут осознавался как неотделимая часть человека, — пишет исследователь. — Впоследствии, в ходе формирования анимистических представлений, в результате возникновения веры в существование нескольких видов злых духов, обитающих во всех трех мирах, возникла идея о "похищении" ими кут человека» (там же. С. 137). Н. А. Алексеев уделяет главное внимание объяснению свойства кут отделяться от тела, стараясь найти логику и причины появления этого представления (пассивную кут уносят злые духи); возникновение верования о душе-двойнике (душе-тени), способной самостоятельно покидать тело живого человека (например, во время сна), он специально не рассматривает. Следует также заметить, что диахроническая интерпретация дихотомии «изгнание духа болезни»/«добывание похищенной души» - задача весьма сложная. Не случайно, что на сибирском материале эту проблему (первичность одного из способов осмысления болезни) решить не представляется возможным (см.: Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984. Впрочем, может быть, одна из причин этого — специфические цели работы

Е. С. Новик).
60 Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 54-55. Ср.: Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск,

1989. С. 64. 61 Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Указ. раб. С. 127. 62 Там же. С. 55.

Soul in the Beliefs of Ma People and Their Neighbours

Groups whose concepts of the soul are discussed here live in the Lam Dong and Dong Nai provinces in the Southern Vietnam. Present article based on the field data gathered by the author in February-March, 1987 and March-April, 1989. The accent made on the beliefs connected with the nature of human soul, its location, qualities and quantities, relations with the body, etc. It is concluded that although the soul is sometimes spoken as a single thing, in mentality it is multiple. But the soul multiplicity is conceived in different ways by the Ma of Dateh and Loklam districts of the Lam Dong province as well as by the Mnong-gar and by Tola and Manto (district Baoloc, Lam Dong). According to the analysis of the souls' terms two major groups can be detached among highlanders: 1) the soul (huing, heeng) is free, external soul, shadow-soul, i. e. the soul conceived as a substance capable to separate from the body in life without causing death; 2) the corporeal soul (soan), the conception of the soul which is closely connected with the physical body and never leaves the body during life.

V. N. Shinkariov

© 1993 r., ∋O, № 2

Э. Кьоло

ГАРИЛ: ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ПРЕДКАМ В КУЛЬТЕ ЧИНГИСХАНА *

Жертвоприношение предкам, называемое гарил, совершают в Монголии каждую весну по случаю церемонии «белого стада весны» (габур-ун чаган сюрюг-юн тайлга) в честь Чингисхана. В апреле 1990 г. проф. Клаус Сагастер и я отправились в Эджен-Хоро с целью посмотреть на церемонию «белого стада» и сверх всяких ожиданий были допущены с разрешения даргада 1 на тайную церемонию гарил, описание которой следует ниже.

В начале церемонии мясо жертвенных баранов, называемых в Ордосе сигюсю ² (баран, сваренный целиком и предназначенный для особого случая), помещают на два подноса, один чуть больше другого, и посвящают Чингисхану. После этого даргады исполняют много других ритуалов, которые не будут

здесь описаны, поскольку выходят за рамки данной статьи.

Даргады берут большой деревянный ящик и кладут в него мясо с большего подноса. Затем они берут медный ящик и кладут туда оставшееся мясо. При помощи ножей даргады начинают выскабливать бараньи кости. Очищенные кости и головы помещают в мешок. Чаргичи з ставит рядом с ящиками для мяса два сосуда с молочной водкой (сагали-ийн араки). Молочную водку наливают в чагу 4, а затем выплескивают в очаг Чингиса, находящийся в нижней части жертвенного стола. Ирюгельчи 5, держа лампу в правой руке и гадаг в левой, читает благословения (ирюгель). Мясо раздается участникам церемонии, это действие называется распределение (тюгель) или доля бога (богда-йин кешиг). Каждый съедает свою долю мяса. Мешок с очищенными костями оставляют около очага рядом с двумя сосудами с молочной водкой. Общая часть церемонии заканчивается, и все ее участники покидают святилище. Жертвоприношение предкам, или гарил, это — тайный ритуал, и никому из непосвященных не позволено присутствовать во время его исполнения. Мы

[•] Основано на лекции, прочитанной во время 4-го Европейского семинара, посвященного проблемам изучения Центральной Азии. Бамберг, 8—12 октября 1991 г.

⁴ Этнографическое обозрение, № 2