

ОБРАЗ РИСА В ОБРЯДАХ ЛЕЧЕНИЯ И ПОГРЕБЕНИЯ У ДАЯКОВ ПЛЕМЕНИ НГАДЖУ (ЮЖНЫЙ КАЛИМАНТАН)¹

Мать риса, или богиня риса, — столь же близкое и привычное понятие для обыденного сознания многих индонезийских народов, сколь и сам рис — основа их повседневной, праздничной, ритуальной пищи и предмет особого почитания. Стебель риса вместе с веточкой хлопка, изображенные на гербе Индонезии и символизирующие социальную справедливость, — высшее государственное признание той исключительной роли риса, которую отводят ему народы этой страны. Даяки племени нгаджу, населяющие южную часть Калимантана (60 тыс. человек), — один из тех народов Индонезии, у которых образ риса сопровождает весь жизненный цикл как отдельного человека, так и всего коллектива и занимает важное место в ритуале и мифологии.

Данная статья касается аспектов жизни, связанных только с целительными и особенно с погребальными обрядами, которые, по мнению выдающегося ученого-миссионера Х. Шерера, являются средоточием экономических, социальных и религиозных установок нгаджу даяков. Здесь дана интерпретация некоторых текстов, исполняемых жрицами *балиан* во время совершения обрядов. Ритуальные тексты были записаны и переведены на немецкий язык Х. Шерером, но сам ученый не смог завершить задуманный им пятитомный труд о погребальных культах. Его коллеги опубликовали уже после смерти Х. Шерера два тома собранных им материалов. Их изучение в какой-то степени раскрывает многогранную и глубинную символику риса у даяков племени нгаджу, которая неизменно присутствует или подразумевается в любом производимом с ним действии.

Во время погребальной церемонии *тантолак матеи* жрица поет следующую песню-обращение к рису:

О рис, я осторожно пробуждаю твою душу,
Ты — дерево *лунок*,
Обиталище птицы-носорога,
Я прикасаюсь к твоей душе,
Ты — дерево *тапанг*,
Ты — посыльный к *антангу*.
Не бойся ты умереть,
Когда падаешь из моих пальцев,
Не поразит тебя смерть,
Когда ты вываливаешься из моих рук.

¹ Впервые опубликовано в: Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. С. 73–88.

Не говори о себе, что ты вышел
Из груди рисовой ступки,
Не утверждай, что ты производишь
От конца ручки [ступки].
Не говори о себе,
Что ты — остаток риса из *суака*,
Принадлежащего нам,
Живущим на берегу реки этого мира.
Не говори о себе,
Что ты выпал из переполненного
Деревянного *антанга*,
Принадлежащего нам,
Живущим в заливе, где находится
Деревня копий.
Не говори о себе, что
Тебя рассыпают пальцы сокола-птенца,
Не сознающего длины своей жизни,
Не утверждай, что тебя подбрасывают вверх
Руки еще только начинающих свою жизнь,
Не знающих, сколько лет им отпущено.
Я позволяю тебе падать
Из сосуда — твоего прочного жилища,
Я позволяю тебе падать из
Горшка, звезды волшебного средства,
Я позволяю тебе падать
Из желтого сосуда области Самбас,
Священного горшка старого тигра.
Мы, мы, живущие на берегу мира,
Охраняем тебя,
Мы указываем тебе место в миске,
Маленькой и заполненной до краев,
Мы даем тебе место в маленькой чашке,
Которая возникла из-за океана,
И мы заполняем ее до краев.
Мы обмазываем тебя кровью петуха,
Петуха *тинганга*,
Мы натираем тебя заместителем,
Взятым от петуха, от петуха с высоты...
Мы обмазываем тебя куркумой параханг антангом,
Так, что на твоей поверхности
Появились маленькие волны желтого золота,
Так, что появились волны, сияющие золотом.
И я купаю тебя в настоящем масле птицы-носорога,
В благоухающем масле птицы,
Я омываю маслом, соком кокосового ореха,

Зрелыми фруктами кокосовой пальмы,
Которые крутятся на высоте на десяти
Деревенских столбах,
Которые парят на парусах в девяти местах,
Которые крутятся от луны, от женщины-ветра,
Но которые никогда не склоняют
Свои нежные листья.
Я вытираю тебя, рис, как птица-носорог
Чистит свои перья на хвосте,
Я чищу тебя,
Как птица-носорог чистит
Два своих перышка.
И теперь ты появляешься,
Как белая слоновая кость,
Сияющая,
И погружаются на твою поверхность,
На сияющую белизну слоновой кости,
Которая похожа на парящего сокола,
Ты — лодка, новая, блестящая,
Ты — корабль, новый показавшийся
В сияющих красках.
И я окурываю тебя золотым благовонием,
Которое привлекает птицу-носорога,
И я капаю на тебя благовоние —
Нежное, ценное,
Исходящее от женщины,
Вызывающее появление водяной змеи.
И у тебя возникает способность
Передать мои слова,
И явной становится готовность твоя
Пересказать мои речи.
Я хорошо знаю твое происхождение,
Оно знакомо мне,
Как луне плетение, которое она распространяет перед собой.
Я знаю, откуда ты родом,
Он не скрыт от меня,
Как от юноши из моря, заблудившегося
И строящего для себя новую лодку.
Ты — то, что осталось от сердцевины дерева *эранг*,
Ты — остаток дерева *андонг няхо*.
Ты — тот, кого воззвал к жизни Ранджинг Хатала Лангиет
На горе Нгантонг Ганданг.
Ты — тот, кто был создан Раджей Тонтонг Хатала Лангитом
На холме Хапаланка Лангит.
И произошло так,

Что ты позволил себе спускаться к нам,
 На берег реки мира,
 Ты снизошел к нам,
 К заливу, где стоит деревня копий.
 Поистине, как Джата, продлевающая наше дыхание,
 Ты спустился к нам, живущим на берегу реки мира,
 Поистине, как Хатала,
 Который усилил дыхание тех,
 Кто живет на заливе,
 В деревне копий [Schärer 1966, II: 452–454, 458].

Смысл церемонии тантолак матеи, которая происходит обычно на 3-й или 7-й день после захоронения, состоит в том, чтобы отвратить от живых людей неблагоприятное влияние, исходящее от умерших [Schärer 1966, II: 414–417]. Жрица поет на двух языках: сначала на священном языке духов *баса сангианг*, непонятном для тех, кто не прошел особый цикл обучения жреческому искусству, затем на обычном языке нгаджу. Поэтому одинаковые по смыслу фразы в тексте — не просто повторы, а скорее параллелизмы, значение которых раскрывается для всех присутствующих только благодаря чередованию с фразами на общепонятном языке. Чтобы понять этот текст, необходимы некоторые пояснения, касающиеся мифологических воззрений нгаджу в целом.

Рис сравнивается с луноком («Ты — дерево лунок»). Лунок — дерево с плотной корой, из луба которой изготавливают материю. Это и священное дерево *варингин*, а на языке духов — фруктовое дерево с золотыми плодами [Hardeland 1859: 320; Schärer 1966, II: 872, 906]. Особенно страшным считается душа дерева *няринг* — в виде человека с огненными волосами, которые достигают вершины горы. Ночью с оторванной головой он охотится за человеческими душами и у встретившихся поблизости людей вызывает паралич [Zimmerman 1968: 339]. В песне жрицы говорится, что рис обмазывают кровью петуха, куркумой и купают в масле. Эти действия как бы приобщают рис к символам двух миров — верхнего и нижнего. Кроме того, рис, с одной стороны, уподобляется птице-носорогу («Ты — обиталище птицы-носорога», «Я чищу тебя, как птица-носорог чистит два своих перышка»). На священном языке рис так и называется: *парей нянген тинганг* («рис — птица-носорог») [Schärer 1966, II: 896]. Птица-носорог, с одной стороны, воплощает образ божества верхнего мира и мужское начало; с другой стороны, он уподобляется водяной змее («И я капаю на тебя благовоение — нежное, ценное, исходящее от женщины, вызывающее появление водяной змеи»), которая символизирует нижний мир и воплощает женское начало. Наконец, в песнопении сказано, что рис был создан божествами верхнего и нижнего миров («Ты тот, кого воззвал к жизни Ранджинг Хатала Лангит», «Ты снизошел к нам <...> поистине, как Джата, продлевающая наше дыхание»). Махатала (он же Хатала, Лахатала) — имя божества верхнего мира, а Джата — божества нижнего мира у нгаджу даяков, и оба они образу-

ют единство мужского и женского начал, выступают одновременно как созидательная и разрушительная силы, приносящие как благо и счастье, так и вред [Schärer 1946: 175–181]. «Ты — остаток сердцевины дерева эранг», — поется в песне. Здесь можно увидеть намек на мифологический мотив о происхождении риса от дерева, растущего на границе с верхним миром. В полном названии его (*эранг тинганг*) также имеется слово «птица-носорог» — символ верхнего мира. К этому мифическому дереву обращаются с просьбами об удачном урожае или просят благословения в каком-либо важном деле [Schärer 1966, II: 391, 920; Hardeland 1859: 20]. Существуют и иные варианты того же мифологического мотива: рис происходит от размолотых плодов железного дерева, которые рассыпают по полю, от солнца и луны [Schärer 1966, I: 171, 185–186], из смеси, приготовленной из цветов мифического дерева *пампанг сарибу* и сердцевины дерева эранг. Эта смесь была брошена на землю одним из божеств верхнего мира через духа-*сангианга* Путир Селонга и превратилась в семь прекрасных и больших рисовых побергов [Zimmerman 1968: 351–352]. Таким образом, в песне жрицы, исполняемой во время погребального обряда, сосредоточен комплекс представлений, связанных с космологической картиной мира у даяков племени нгаджу, в которой рису отведена роль, сходная с божествами-творцами двух миров и священного дерева, соединяющего их.

Перед тем как начать свое обращение к рису, жрица словами описывает все приготовления к обряду и жертвоприношения, все действия, совершаемые ею, т. е. как бы дает самой себе указания, как нужно проводить обряд [Schärer 1966, II: 451]. В этом отношении можно говорить не только о переплетении словесных и несловесных компонентов обряда, но и о прямой связи между словом и действием в обряде как единстве слова и действия, на что не раз обращали внимание исследователи со времен А. Н. Веселовского [Веселовский 1940: 201–232; Иванов 1976: 5, 49]². Одно из важных действий, которое совершается во время обряда, состоит в рассыпании рисовых зерен — *тавур*. Подобные же песнопения, сопровождаемые также рассыпанием рисовых зерен, исполняют и другие ритуальные лица у нгаджу-даяков, а именно: *туканг менгхадири* — тот, кто может предотвратить действие дурных снов или неблагоприятных предзнаменований во время беременности, *туканг мантумбул* — тот, кто лечит болезни, вызванные определенными видами духов, например духом священного дерева лунок, о котором говорилось выше, или птицей *патис*, вызывающей, по представлениям нгаджу, болезнь у тех, кто ее ранит. Есть у нгаджу особый специалист, вызывающий оспу и другие страшные болезни, принимающий участие в погребальном обряде наряду с жрецом *басир* и жрицей *балиан*. Обычно это опытный старик или вождь общины. Он призывает на помощь духов умерших предков, обращаясь к ним на обычном, понятном всем языке, а не на священном языке духов, которым, однако, он тоже владеет [Schärer 1966, II: 305]. Назы-

² Ср. также обряд призывания рисовой души в тайской деревне [Tambiah 1970: 362–365].

вают его *туканг тавур* (букв. «мастер по рассыпанию риса»). Исполняемые им песни, относящиеся к рису, не столь подробны и поэтичны, как у жрицы, совершающей погребальный обряд. Туканг тавур начинает процедуру лечения с обращения к рису, в котором содержится только намеки на известные всем слушающим мифологические мотивы, связанные с рисом [Schärer 1966, I: 171], но, тем не менее, воспевание риса одновременно с рассыпанием его зерен должно быть непременной частью этого действия.

То же самое относится ко многим другим традиционным обрядам, приписанным сфере лечения и захоронения. Для рассыпания рисовых зерен, которое начинает и заканчивает различные циклы ряда традиционных обрядов, готовится специальная корзиночка или миска, ее ставят отдельно от другого риса, предназначенного для жертвоприношения. Прежде чем объяснить смысл, приписываемый рассыпанию рисовых зерен, обратим внимание на начальную строку песни жрицы: «О рис, я осторожно пробуждаю твою душу». Изложение мифа о происхождении риса, религиозно-космологических представлений о нем необходимо прежде всего для того, чтобы обеспечить более важный момент, а именно — пробудить к действию душу риса:

Я осторожно пробуждаю твою душу, рис,
И ты дрожишь, как звучащая кожа на барабане,
Когда ты падаешь из моих пальцев,
И бьются натянутые сосуды твоих сердец, о рис,
Когда ты струишься из моих рук,
Ты дрожишь, как женщина,
Когда в нее входит сангианг,
Ты трясешься и двигаешься вперед и назад, как женщина,
В которую вселились духи.
О мой рис, тебя всего семь рассыпавшихся зерен,
Ты благоухаешь, как фимиами луны,
Привлекающий птицу-носорога,
Ты аккуратно выходишь из маленьких отверстий в сосудах,
Сопровождаемый ароматным дымом,
Приятным запахом, исходящим от женщины.
И так ты выходишь теперь, мой рис,
И перешагиваешь через край маленькой чаши за океан
[Schärer 1966, II: 481—482].

Что же такое так называемая душа риса и как воспринимают ее нгаджу даяки? Как и другие народы Индонезии, занимающиеся возделыванием риса, даяки считают его живым существом [Setten Meer 1979]. Так же как и все другие индонезийские народы, нгаджу по-разному обозначают рис: растущий — *парей*, собранный и очищенный *бехас* и сваренный — *бара*. По воззрениям даяков, так же как, например, батаков, и человек, и все, что его

окружает, обладает жизненной силой. Но в этой вере во всеобщую одушевленность между двумя народами есть некоторые отличия. Понятие жизненной силы (принципа, начала) у батаков обозначается одним и тем же словом — *тонди* [Winkler 1925: 124–129] — как в отношении человека, так и в отношении предметов, и растений. У нгаджу даяков жизненная сила, или душа человека, называется *хамбарунан*, а душа предметов и растений — *гана*. И только рис — единственное растение, обладающее и той и другой разновидностью «души». Он соединяет в себе жизненную силу природы и человека. Так, можно сказать *хамбарунан парей*, что означает «душа риса» (растущего) и *ганан тавур* — «душа риса» (рассыпанного), а также и *бехас хамбарунан* — «душа риса» (собранного и очищенного). Последние два термина и употребляются в основном в ритуальных текстах, используемых в настоящей статье.

Рис, таким образом, не просто живое существо, посредник между природой и человеком, он в определенной степени именно человеческое существо. Подтверждением этого является миф о том, как люди узнали, что у риса есть душа, похожая на человека и происходящая от человека — дедушки (или прадеда) риса (*тато парей*): «Раньше люди не знали, что у риса есть сильная и могущественная душа. Они узнали это следующим образом. Во время сбора урожая люди собрали половину спелых колосьев с поля. Много риса принесли вечером домой. Когда на следующее утро люди хотели продолжать работу, они увидели, что сжатые колосья снова выросли и урожай надо собирать заново. Так продолжалось несколько месяцев, и никто не мог до конца собрать урожай. Даяки очень удивились и решили последить за рисом, чтобы узнать, в чем причина вечного урожая. Вооруженные стрелометательными трубками и отравленными стрелами храбрые мужчины стали поджидать на краю леса того, кто создавал огромный урожай риса. И тогда они увидели, как из *упон бини* (букв. «главные семена» — рассада риса, которая высаживается в центре и называется либо «дед риса», либо «мать риса». — *Е. Р.*) нечто медленно поднялось вверх и в конце концов приобрело вид человека. Человеческая фигура побродила, размахивая руками над полем, с которого был собран урожай. Это странное явление еще не успело дать благословение полю, как пролетела отравленная стрела, которая попала в цель. Раненая рисовая душа закричала, проклиная людей. “О вы, люди, — кричала она, — вы не понимаете, что должны быть благодарны за необычный урожай риса! Теперь вы не получите моего благословения. Сколько посеете риса, столько и соберете”. С этими словами фигура исчезла в земле. Теперь даяки все поняли, но было поздно. Тато парей больше не появлялся, и необычайно большие урожаи риса кончились» [Zimmerman 1968: 353–354; Schäfer 1966, II: 936].

Душа риса очень боязлива, обидчива и может уйти. Подобно тому как уход души из человека вызывает у него болезнь, так и уход души из риса означает конец его плодоносящей силы, болезнь. Поэтому нгаджу проявляет чрезвычайную заботу о ней [Schäfer 1966, II: 390, 920; Weijden 1981: 221–222]. Ее конкретно-материальное воплощение — пучок из 21 рисового

стебля, который аккуратно заворачивают и подвешивают над рисом, хранящимся в амбаре. Под ним ставят священный горшок с водой, чтобы душа риса могла утолять жажду. При посадке душу риса и воду смешивают с зернами, чтобы им передалась жизненная сила, а для большего усиления ее зерна окропляют кровью жертвенного петуха или свиньи. Рис, считающийся воплощением души, сеют в середине поля, ставят рядом воду в бамбуковом стволе, чтобы почва вокруг него была прохладной, и кустиком растения *саванг* очищают место, чтобы снять все запреты, и окропляют кровью жертвенного петуха или свиньи. Во время сбора урожая колосья риса, засеянного в середине поля (воплощение его души), соберут первыми или, наоборот, последними и проделают с ними все описанные выше действия. На следующий день после посева рисовой души все участники (их может быть до 200 человек) проходят мимо этого места (*ака тато* — букв. «место деда»), женщины останавливаются, кладут себе на голову рис, говоря при этом: «Ты будешь расти так же быстро, как мы кладем на головы рис». Около души риса устраиваются игры, раздаются шутки, запрещается вести разговоры дурного содержания, напоминать людям о долгах и т. п. Все это необходимо для того, чтобы доставить рисовой душе радость, не обидеть ее [Grabowsky 1908: 102; Zimmerman 1968: 353–354]. Особое отношение к рису из центра поля (воплощения рисовой души) существует у многих народов не только Индонезии, но и всей Юго-Восточной Азии [Комаровский, Стратанович 1966: 132–134]. В данном случае речь идет о душе растущего риса, которая ассоциируется явно с мужским началом, поскольку называется она «дед риса» (*тато парей*). В этом отношении нгаджу даяки отличаются от других индонезийских народов, занимающихся рисоводством и связывающих понятие о душе риса с женским началом; рост риса уподобляется росту и превращению девушки в женщину, появление зерен сравнивается с плодovitостью женщины, а жертвоприношения растущему рису состоят во многом из тех лакомств, которые особенно любят беременные женщины. С женской сущностью рисовой души связана также и ритуальная сторона возделывания риса: на полях работают только женщины, они сеют рис, мужчины делают ямки, женщины совершают обряды, направленные на усиленный рост риса, снимают урожай [Weijden 1981: 221–222]. У нгаджу нет столь ярко выраженных ограничений в выращивании риса. Как правило, в этом деле участвуют как мужчины, так и женщины: выбирает участок колдун *табит* или *туканг тавур* в соответствии с определенными предзнаменованиями, а затем следуют друг за другом посев, жертвоприношения силам природы, божеству подземного мира и другие ритуалы, в которых участвуют и мужчины, и женщины [Grabowsky 1908: 101–105; Zimmerman 1968: 352–354].

В песнях, исполняемых во время обрядов лечения, изгнания духов болезней или во время погребальных обрядов, обращаются к душе собранного риса (*бехас хамбарунан*) или к душе рассыпающихся рисовых зерен (*ганан тавур*), которая в отличие от души растущего риса является воплощением женского начала:

Белая, сверкающая молния,
Ты вылетаешь из отверстия маленького сосуда,
Желтое, вспыхивающее сияние,
Ты переходишь через край маленькой миски за океан;
Ты падаешь на циновку,
На плетение из пальмы *пурон*,
Ты, рассыпающийся рис,
Тебя семь зерен,
Ты сваливаешься на плетеную циновку,
Ты, зерно риса,
И тебя становится восемь.
И когда ты упал на циновку,
На плетеную циновку из пальмы *пурон*,
Наступило превращение,
И ты принял облик луны
Необыкновенной красоты,
И это — женщины рассыпанного риса.
Когда ты упал на плетеную циновку?
Ты изменил свой лик,
Превратился в женщин,
В большую, красивую луну-женщину,
О рисовые зерна!

[Schärer 1966, II: 483–484].

Душа рисовых зерен превращается в семь прекрасных молодых женщин, совершающих путешествие в потусторонний мир и передающих просьбы жрецов и целителей своим хозяевам, которые бывают разными, в зависимости от того, кто главный исполнитель обряда и в связи с чем проводится обряд. Так, в случае лечения болезни, вызванной духом дерева лунок, обряд совершает туканг мантумбул, и рисовые зерна-женщины передают его просьбу хозяину духов по имени Рика Булау Хатун Антанг Таджахан. Если нужно устранить неблагоприятное течение беременности, то обряд совершает туканг менгхадири, передающий через рисовые души просьбы другому хозяину духов — Бутунггул Булану. При лечении оспы туканг тавур обращается через рисовые души к Антанг Таджахану (духам предков), а во время обряда сожжения умершего он же обращается к Дарахен Раджа Антангу (повелителю духов-предков). Приведенная выше песня исполняется жрицей балиан во время обряда тантолак матеи — устранения неблагоприятного влияния умерших на живых людей. Жрица вступает в общение с определенными духами верхнего мира — сангианг, которые должны вселиться в нее, а через рисовые души она передает просьбы хозяину духов сангианг Темпон Телону. Таким образом, душа риса в ее женском облике выступает посредницей между человеком и духами.

Если растущий рис в течение всего периода его созревания необходимо защищать от злых духов и сил и с этой целью строго соблюдать множество

запретов, приносить жертвоприношения, совершать действия, направленные на усиление плодоносящей способности риса (вместе с семенами класть на поле множество фигурок из дерева мужского и женского пола, которые стимулируют и плодородие риса) [Weijden 1981: 61–63] и т. п., то рис собранный, в зернах, а также сваренный сам выполняет охранительную и очистительную функцию и как бы принимает самое непосредственное участие во многих ритуалах.

Теперь, после раскрытия некоторых представлений о душе риса, яснее станет смысл рассыпания рисовых зерен, что является непременной частью разных обрядов, совершаемых теми или иными ритуальными лицами. В погребальном обряде это действие буквально проходит через все его фазы и сопровождается соответствующим словесным и музыкальным аккомпанементом. Мелодия, которая в это время исполняется на барабане, называется «мелодией рассыпанного риса», ритм и сила звука ее изменяются в зависимости от того, какая часть обряда совершается. Рассыпание риса в начале обряда означает, что, превратившись в семь прекрасных женщин, рисовые души путешествуют и передают своим хозяевам просьбы либо об исцелении (в случае лечения болезни), либо о прекращении влияния духов умерших на живых и о снятии запретов в связи со смертью (в обряде тантолак матеи). Во время праздника мертвых (*тивак*), проходящего один раз в два, восемь или десять лет и длящегося от 7 до 33 дней [Hardeland 1859: 608; Stöhr 1959: 40–54; Schärer 1966, I: 16–25], проводник душ умерших в потусторонний мир, называемый на священном языке *хантеран* или *пагамах лиау* (обычно им становится главная жрица *упо балиан* или жрец *басир*), свои рассказы и действия неоднократно сопровождает рассыпанием риса над головами жертв (в прошлом нередко человеческих) и над гробами с останками умерших, которых за три дня до начала праздника переносят в специально выстроенный дом и ставят на платформу, изображающую лодку и украшенную пестрой тканью [Stöhr 1959: 50, 51]. В этом случае рассыпание риса означает, что душа его, превратившись в женщин, путешествует к духам-сангианг и рассказывает о готовящемся мероприятии, а те в ответ на это также рассыпают рис и получают сведения, где происходит праздник мертвых [Stöhr 1959: 50, 51].

Рассыпанием рисовых зерен обычно и заканчивается обряд, но символика его уже иная. Когда в конце лечения голову больного посыпают рисовыми зернами, иногда подкрашенными в красный или желтый цвет, то это действие означает, что душа больного возвратилась и, следовательно, болезнь прошла. Когда во время коллективного изгнания духов болезней, происходящего после сбора урожая, всем присутствующим посыпают голову рисом, это означает, что душа каждого из них возвратилась и окрепла, а не заблудилась, не унесена на плоту в реку [Schärer 1966, I: 182, 190; II: 823]. Наконец, обряд тантолак матеи завершается посыпанием риса на головы всех участников обряда проводником душ умерших. Смысл этого состоит в том, что влияние умершего на живых людей прекращено, что души всех участников церемонии возвращены, что теперь снят запрет с места, где

умер человек, и что можно начинать свою обычную жизнь [Schärer 1966, II: 413–414]. Таким образом, рассыпание рисовых зерен многозначно и отражает в целом посредническую и благоприносящую функцию риса, способствующую отражению несчастий, болезней и защите живых от влияния мертвых [Schärer 1966, I: 202, 229].

Выше отмечалось, что душа риса мыслится похожей на человека и происходит от человека. Это относилось в основном к душе растущего риса. Душа же рисовых зерен обладает еще одним человеческим свойством: она может говорить, о чем сообщает также в своей песне о рисе, приведенной вначале, жрица: «И у тебя возникает способность передать мои слова, и явной становится готовность твоя пересказать мои речи». И действительно, после того как завершилась обязательная часть ритуала — рассказана история о рисе и его происхождении, вызвавшая пробуждение к действию рисовой души, — считается, что теперь она сама говорит устами жрицы, жреца или других ритуальных лиц, а нередко и вместе с ними. Так, рисовые души, путешествуя в верхний мир к хозяину духов-сангианг Темпон Телону во время праздника мертвых, прежде чем передать просьбу о сопровождении душ умерших, рассказывают ему миф творения. В многочисленных вариантах этого мифа варьируются одни и те же мотивы о том, как божеством верхнего мира Ранджингом Хатала и божеством нижнего мира Джатой были созданы земля, реки, горы, деревья, священное дерево жизни, первые люди и первые духи-сангианг [Schärer 1946: 185–223; 1966, I: 81–106].

В сложных сюжетных переплетениях мифов, которые рассказывают души риса вместе с ритуальными лицами, часто выступают мотивы, так или иначе связанные с рисом. Во время коллективного изгнания духов болезней туканг тавур, исполняющий обряд, завершающий сбор урожая, поет вместе с душами риса и духами предков миф о происхождении болезней. Его герои — муж Савувур и его жена Сававур — получают от деда совет, как нужно обработать поле и засеять его рисом. У них рождается мертвый ребенок, которого они бросают в реку, ребенок попадает к повелителю всех болезней, и тот оживляет его и усыновляет. Тем временем Савувур собирает на своем поле богатый урожай риса, а жена рождает ему другого сына. Далее рассказывается о встрече на рисовом поле двух братьев, небесного и земного, не подозревавших о своем родстве. Небесный брат оказывается духом болезней. Чтобы его убогатворить и обезвредить, нужно построить плот, положить на него домашние предметы, священные горшки, ценные вещи — гонги, ножи, копыя, стрелометательные трубки, вырезанные из дерева изображения мужчин и женщин, одетые в соответствующие одежды, а в качестве жертвоприношений — живого петуха, вареный клейкий рис, окрашенный в черный и белый цвета, табак и листья бетеля [Schärer 1966, I: 184–190]. С этими подношениями земной брат отправляется к небесному. «Если вы и ваши дети, — говорится в мифе, — будете помнить этот миф и всегда после сбора урожая будете делать то, что мы делаем, не произойдет никогда несчастья». А туканг тавур вместе с рисовыми душами и духами предков добавляет: «Мы следуем этому мифу, и повелитель болезней не на-

сылает на нас несчастий» [Schärer 1966, I: 190]. Отметим, что именно те действия, о которых говорится в мифе, туканг тавур совершает перед самым обрядом, а после того, как рассказан миф, плот пускают вниз по реке. Сходный миф и сходные действия производит тот же туканг тавур при лечении оспы [Schärer 1966, I: 190–197].

Обряд лечения болезней, вызванных деревом лунок, проводит туканг мантумбул. После неизменной традиционной части, посвященной воспеванию риса и пробуждению рисовой души, он повествует вместе с ней о Каравамбанге Раваян Купанге. Это миф о похищении души ребенка у героя (именем которого миф назван), случившемся в то время, когда его жена обрушивала рис, а сам он был на охоте. Преодолев множество преград, он попадает к повелителю болезней Радже Пересу, и тот дает ему совет, как оживить душу ребенка. В совете перечислены те действия и жертвоприношения, которые совершает туканг мантумбул во время самого обряда: вылепить из рисовой муки три мужские фигуры, затем вырезать из дерева и сахарного тростника по три мужские фигуры и завернуть их в лоскутья из одежды больного, взять семь зерен риса и, положив их в новый платок, засунуть в серебряное кольцо. После этих приготовлений надо совершить жертвоприношение в виде листьев бетеля и табака, риса, соли, немного волос с висков больного, нескольких лоскутков ношенной одежды, с помощью которых можно выпросить душу больного у духа дерева лунок. Все это нужно завернуть в банановый лист и положить в корзинку. Затем взять собаку, священный горшок, топор и миску с рисом для рассыпания. Корзинкой с жертвоприношениями нужно коснуться три раза головы больного, как бы забирая болезнь, а затем предложить все жертвы дереву лунок [Schärer 1966, I: 170–179].

В мифах, о которых шла речь, мотивы, относящиеся к рису, не главные. Они переплетены, а часто буквально растворены среди многочисленных сюжетных коллизий из жизни людей и духов, имеющих в повествовании самостоятельное значение. Не столько содержание, сколько сам процесс рассказывания мифа (вместе с душами риса) соответствующим жрецом или целителем во время обряда способствует достижению желаемого результата. Немаловажную роль играет в тексте мифов и описание-обоснование обряда, который надлежит совершать в данное время, и в этой своей части миф служит ритуальным текстом и тождествен обряду. Нельзя не вспомнить в связи с этим слова Б. Малиновского о тесном внутреннем единстве мифа и обряда и практической функции мифа: «Союз их очень тесный, потому что миф нельзя рассматривать только как комментарий, дополняющий информацию, но как подтверждение, обоснование и часто практическое руководство к деятельности, с которой он связан» [Malinowski 1948: 85]. Упомянутые выше мифы не существуют и не рассказываются вне определенных обрядов, хотя содержание их гораздо шире, чем простое описание необходимых ритуальных действий.

Отношения между мифом, рассказываемым во время погребального обряда, и самим этим обрядом могут иметь иной характер. В некоторых погреб-

бальных обрядах повествуется о том, как рис стал плодоносить. Главный герой этого мифа — птица Гангганг Гангкок Тампа Буа, олицетворение культурного героя, создающего все культурные растения, в том числе и рис. После ее ухода с Калимантана на Яву начался голод. На все просьбы других птиц вернуться на родину она отвечала отказом, но просила при этом позаботиться о ее детях, которые еще не вылупились из яиц и лежали в гнезде на Калимантане. Птенцы были выращены и унаследовали свойства своей матери. На Калимантане снова стали плодоносить все деревья, растения, в том числе и рис. «С тех пор, — говорится в мифе, — перед посевом риса надо поставить шест, прикрепить к нему листья дерева *панджунджунг*, около него воткнуть рисовые стебли, а во время сбора урожая преподнести птице Гангганг Гангкок Тампа Буа три кучки вареного риса» [Schärer 1966, I: 46–47].

Приведем вкратце еще один миф, который также рассказывается во время погребального обряда. Герою его, некоему Панджату, не везло: его рис погибал то от засухи, то от наводнений. Тогда Панджат решил отправиться в верхний мир к повелителю солнца Джангкарангу Матанандау, взяв с собой стрелометательную трубку и натертые ядом стрелы. Панджат хотел попросить повелителя солнца изменить погоду, чтобы не мешать рису расти. После всяких приключений Панджат добился того, что повелитель солнца испугался его стрел и согласился выполнить его просьбу. Заканчивается миф словами: «Все, кто знает эту историю и кто рассказывает ее перед началом полевых работ, живут в благополучии и мире. У них всегда богатый урожай, амбары их полны, они не страдают ни от нужды, ни от голода» [Schärer 1966, I: 48–53].

По содержанию приведенные мифы имеют смысловую связь с обрядами, исполнявшимися перед посевом риса или в период сбора урожая. В то же время у нгаджу есть множество обрядов, относящихся к посеву риса, сложные формы обращения с душой растущего риса, специальные обряды, направленные на усиление его плодоносящей силы (частично эти вопросы были затронуты выше), но, насколько можно судить по имеющимся материалам, перечисленные обряды не сопровождаются рассказыванием мифов, в которых было бы зафиксировано внутреннее единство между сельскохозяйственными обрядами и самими мифами о возделывании риса. Но эти же мифы активно функционируют в обрядах погребального цикла, и, не имея глубокой внутренней связи с ними, они выполняют иную роль: воссоздают древнюю историю, воспроизводят действия, как бы совершенные в прошлом, в доисторические времена, и через связь с прошлым усиливают действенную роль этих мифов в настоящем.

Аналогичная картина наблюдается и у папуасов Новой Гвинеи, где, как показал в книге Б. Н. Путилов, обычным является исполнение песен, которые по своему смыслу и функциям не имеют прямого отношения к совершаемому обряду. Назначение многих представленных в них мифологических тем только одно: воспевание «времени предков» [Путилов 1980а: 181, 297]. «В рамках ритуала, — отмечает автор книги, — совершается мифоло-

гизация внешнего мира, мира поступков, жестов, действий, слов. Происходит взаимопроникновение действительности обыденной и мифологической. Время и события, которые в нарративной форме воспринимаются как прошлое, оказываются совмещенными с настоящим» [Путилов 1980а: 91]. Не ставя перед собой задачи обсуждать проблему соотношения мифа и ритуала (обряда) у гнаджу вообще, мы коснулись ее только в связи с мифологическим образом риса и его души, но и в этом узком аспекте даякский материал вносит немало интересных особенностей в одну из наиболее животрепещущих проблем этнографии и мифологии XX в. [Мелетинский 1976: 30–43].

Сложное взаимодействие между обрядом, его словесным компонентом и, в частности, мифом происходит в погребальном цикле тантолак матеи, уже неоднократно упоминавшемся. Главная жрица (*упо балиан*) — то одна, то вместе с помощниками — под постоянно меняющийся барабанный ритм производит определенные действия, поясняя одновременно их словами то на обычном языке гнаджу, то сразу на двух языках — священном и повседневном, совершает песнопения, пробуждая душу риса, вместе с ней рассказывает миф, затем от имени души риса излагает путешествие в верхний мир, препятствия, которые они преодолевают на своем пути, передает беседу души риса с хозяином духов-сангианг, после чего духи опять спускаются к жрице. Мифология в таких случаях, по выражению Б. Н. Путилова, прямо внедряется в ритуал, захватывая куски текстов, передавая им своих персонажей [Путилов 1980а: 91]. Длинные ритуальные тексты, исполняемые жрицей в ходе погребального обряда, во многом состоят из отдельных мифологических пластов, не образующих внутри их сколько-нибудь связанного повествования, а относящихся к различным мифам, функционирующим в ряде других обрядов или вообще вне обрядов.

Выше уже не раз отмечалась человеческая сущность риса: душа растущего риса считается похожей на человека; душа риса, который рассыпают во время обрядов, превращается в прекрасных молодых женщин, если речь идет о погребальных и исцеляющих обрядах, а если совершается обряд охоты за головами — в молодых мужчин [Zimmerman 1968: 352].

Попробуем теперь сравнить образ риса, вырисовывающийся из текстов, которые сопровождают ритуал, с образом того, кто проводит ритуал, прежде всего с главной жрицей *упо балиан*. Рис сравнивается со священным деревом лунок, которое растет на границе верхнего мира. Жрица в ритуальных текстах также уподобляется дереву лунок, а золотые плоды его сравниваются с мифами, которые знает и распевает жрица [Schärer 1966, II: 313–314].

Рисовые души совершают путешествие в верхний мир и подробно описывают его, с ними вместе до священного дерева лунок путешествуют и слова из песни жрицы, которые затем остаются и ждут возвращения рисовых душ [Schärer 1966, I: 82]. После возвращения рисовых душ от хозяина духов-сангианг из верхнего мира жрица поет вместе с ними, и в песне говорится, что слова ее те же самые, что и слова песни рисовых душ, от начала до конца [Schärer 1966, II: 504].

«Ты дрожишь, как женщина, когда в нее входит сангианг, ты трясешься и двигаешься вперед и назад, как женщина, в которую вселились духи», — сказано о рисовой душе. Во время совершения обрядов после многочисленных приготволений, песнопений, жертвоприношений жрица достигает такого состояния, когда в нее «вселяются» духи, и видимым признаком этого состояния является ее нервное возбуждение [Schärer 1966, II: 597]. Душа риса выполняет функцию посредника между человеком и природой, между верхним миром и нижним, между миром человека и миром духов. Жрица у нгаджу — также посредница между миром человека и миром духов, так как она частично сосредоточила в своих руках шаманские функции [Реву-ненкова 1980: 166–186]. Сопоставление черт, приписываемых душе риса, и жрицы в ритуале наводит на мысль о функциональном тождестве этих двух — мифологического и реального — «участников» обряда.

Сказанным далеко не исчерпывается роль риса. По рисовым зернам гадают во время лечения болезней. С этой целью целитель заворачивает в платок семь рисовых зерен и после свершения всех обрядов и заклинаний смотрит, какие изменения с ними произошли. Благоприятный исход болезни ожидается в том случае, когда рисовое зерно приобрело небольшую продолговатую выемку или если оно треснуло в одном месте, неблагоприятный — если оно треснуло в нескольких местах или рассыпалось, и совсем безнадежный — если зерно треснуло по горизонтали во всю длину [Schärer 1966, II: 948–949].

Ритуальное значение имеет не только сырой рис, но и вареный. Он служит главной жертвенной пищей и варится при этом особым способом — в бамбуковом колене на очень медленном огне. Называют его *канихи*. Когда-то подобный способ варки риса был обычным у нгаджу и остался таковым у даяков, живущих в центре Калимантана, а также у батаков Суматры. В настоящее время таким способом варки у нгаджу готовится только ритуальная пища. Во время важнейшей церемонии *тивих* («праздника мертвых») у нгаджу сооружается хижина (*балай канихи*), предназначенная для ритуального риса [Schärer 1966, I: 19–20]. Для праздничных и ритуальных целей, кроме того, варят кашу или делают пирожки с начинкой, завернутые в банановые листья (*таупат*) [Hardeland 1859: 445; Zimmermann 1968: 356]. И каша, и рисовая начинка варятся из *нулут* — особого сорта риса с более длинным стеблем и более круглыми по сравнению с обычным рисом зернами, с повышенной клейкостью. Блюдо из такого риса приносится в жертву силам природы, солнцу, месяцу, созвездию Ориона, видимому в период посева и созревания риса [Hardeland 1859: 551]. Из муки клейкого риса приготавливают тесто и лепят человеческие фигурки. Их тоже используют во время жертвоприношений в качестве жертвы-замены, на которую переносятся несчастья и болезни.

Во время беременности из белого риса делают две фигурки, изображающие мать и дитя, а из риса, окрашенного в черный цвет, — различных рыб, змей, червей, которые якобы угрожают жизни будущего ребенка. Эти фигурки вместе с листьями бетеля, табаком, солью, зернами риса, лоскутами

одежды беременной, ее волосами складывают на рисовую циновку, погружают на плот или в корзину и пускают по реке. Туканг менгхадири, совершающий обряд, поет, обращаясь к рису, пробуждая его душу, «превращает» зерна в женщин, которые путешествуют к хозяину — Радже Батунггул Булану, передают ему жертвоприношения и просьбу не вредить беременной и ее ребенку [Schärer 1966, I: 183]. Точно такие же действия производит и туканг мантумбул, когда лечит болезнь, вызванную деревом лунок или птицей патис: приносит в жертву три фигурки, вылепленные из рисового теста, вместе с тремя деревянными фигурками, одетыми в лоскутья из одежды больного, и ритуальную пищу [Schärer 1966, I: 170].

«Твои корни как цепи, твой стебель как флейта, твои узелки на стебле как золотые кольца, твои листики как острые ножички, твои цветы как золото, колосья твои тяжелы...» [Zimmerman 1968: 352] — так обращаются нгаджу к прародителю ныне растущего риса, без которого немислимо ни одно радостное или печальное событие их жизни и который постоянно питает и развивает их мифотворчество.