

## МУЖСКИЕ И ЖЕНСКИЕ РОЛИ В ОБРЯДЕ ОХОТЫ ЗА ГОЛОВАМИ У НАРОДОВ ИНДОНЕЗИИ<sup>1</sup>

Охота за головами еще в сравнительно недавнем прошлом была одним из распространенных обрядов у древних народов Старого и Нового Света. Отличающийся необычно мрачным характером, этот обряд породил немало высказываний об особой жестокости, агрессивности и предрасположенности к кровавым жертвоприношениям первобытного человека. Исследователи последних десятилетий освободились от плоско однозначного истолкования его, стремятся рассмотреть этот обряд с точки зрения системы мировоззрения в целом, в контексте хозяйственной, социальной и общественной жизни архаичного коллектива. Такой многоаспектный подход по-иному осветил функции этого действительно приводящего в содрогание современного человека обряда и позволил увидеть в нем своего рода механизм, регулировавший отношения человека с природой, способствовавший рациональному использованию природных ресурсов — земли, охотничьих угодий. Будучи частью религиозно-мифологической системы древности, этот обряд в мифологическом плане символизировал борьбу двух антагонистических начал, верхнего и нижнего миров, постоянную смену и чередование жизни и смерти [Down 1956; McDonald 1956; Führer-Haimendorf 1967; McCarthy 1959; Vajda 1975; Березкин 1987: 108–140]. Иначе говоря, как и многие другие обряды архаичного общества, охота за головами регламентировала жизнь и поведение человека в самых разнообразных их проявлениях.

Этот обряд в прошлом был известен древним обитателям Индонезии — жителям внутренних районов островов Суматры, Калимантана, Сулавеси, особенно же широкое распространение имел у тораджей Центрального Сулавеси и ибанов (или морских даяков) Северного Калимантана, снискавших славу едва ли не самых яростных охотников за головами во всем мире [Hose, McDougall 1912: 187; McDonald 1956: 10]. Последние отголоски этого обряда сохранялись у ибанов до 1940–1950-х годов [Freeman 1975: 77].

Среди множества причин, обосновывающих практику добывания головы врага, в частности у ибанов, важнейшее место занимало представление о голове как об особенно богатом источнике жизненной силы, которая способствует плодородию полей и плодовитости женщин, изобилию дичи и рыбы, т. е. обеспечивает благополучие и процветание всей общины, здоровье и нормальное функционирование человеческого коллектива [Vajda 1975: 113]. Миф о великом вожде, которому во время военного похода преподнесли голову врага — и тотчас же река изменила свое течение и вынесла воинов к дому, где их ждал богатый урожай риса, где все больные выздоровели, хромые встали на ноги, а слепые прозрели, еще раз подтверждает

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 159–170.

и узаконивает мысль о громадной благоприносящей функции головы [Encyclopaedia 1914: 239–240].

Мужчина, добывший голову врага и преподнесший ее в качестве трофея, доказывал тем самым свою храбрость, свои истинно мужские достоинства, повышал свой престиж в глазах общины. Большой знаток жизни ибанов Д. Фримэн подчеркивал, что стремление повысить свой престиж было одной из главных причин, побуждавших мужчин участвовать в этом опасном мероприятии [Freeman 1975: 104]. Речь идет не только о повышении престижа вообще, но прежде всего в глазах женской части населения. А женщины в жизни этого воинственного племени с ярко выраженной патрилинейностью играли гораздо большую роль, чем кажется с первого взгляда. Еще знаменитый генерал-губернатор Дж. Брук в своих записках отмечал, что расположить к себе даякских женщин — это значит наполовину завоевать даяков [Roth 1968: 362]. Нередко требование добыть голову врага исходило от женщин и служило очень сильным стимулом для мужчины — мужа или возлюбленного, для того чтобы принять участие в военном походе. Рассказ о том, как дочь предков даякских вождей отказывалась выйти замуж до тех пор, пока жених не преподнесет ей в дар голову убитого врага, относился не только к области легенд и преданий. Таковым было одно из условий заключения брака у ибанов в прошлом [Roth 1968: 104]. У дусунов (кадазанов) — жителей северо-западной части Калимантана — преподнесение девушке головы врага было одним из способов добиться ее расположения, любви [Roth 1968: 164]. Женское начало как побудительная сила, влекущая к осуществлению обряда, находит выражение в песнях, исполняемых после окончания похода у ибанов или во время похода у тораджей. У ибанов добытая голов иносказательно описывается как украшение, которое потеряла одна из дочерей верховного божества, украшение очень ценное, особенно для женщины. В тораджийских песнопениях, исполняемых жрицей во время военного похода мужчин за головами, сам обряд уподобляется сбору урожая риса [Adriani, Kruyt, 1950: 246]. Рис у тораджей, как и у всех других народов Индонезии, занимающихся его возделыванием, является воплощением женской сущности, так же как символом благополучия, процветания, крепкой жизненной силы. Весь цикл выращивания риса относится к сугубо женской деятельности [Weijden 1981].

Тораджийские женщины, провожая мужчин в военный поход за головами врагов, дарили им свои украшения, вероятно, как обереги, которые по возвращении мужчины им отдавали [Adriani, Kruyt, 1950: 283].

Оставшись в деревне, женская часть общины своими специфическими средствами принимала самое активное участие во всех циклах этого воинственного мужского ритуала, кроме непосредственно исполнительского. Перейдем к описанию поведения женщин во время обряда охоты за головами, которое должно было содействовать успешному его осуществлению.

Женщины должны были соблюдать определенные запреты, набор которых не совпадает у разных народов. Тораджийским женщинам вменялось обязательно соблюдать чистоту в доме, поддерживать постоянный огонь

в очаге, не давать займы кухонную посуду, утварь, не мыть голову, не ходить в гости, не снимать кофту и головной платок во время сна. Это делалось для того, чтобы находящиеся в военном походе мужчины не потеряли свои головные платки: если это произойдет, то распушившиеся по плечам волосы будут мешать их дальнейшему продвижению. Спальные циновки ушедших нельзя было сворачивать, надо их вывешивать наружу. Пока мужчины находились в походе, женщинам запрещалось плести циновки из листьев пандануса, так как имеющиеся на их краях маленькие шипы могли причинить боль воинам. Чтобы у мужчин не иссякала храбрость, чтобы все время укреплялась их жизненная сила, женщины должны были каждый день рассыпать по полу рисовые зерна, а чтобы воины могли быстро и бесшумно продвигаться, женщины должны были проводить по губам веточкой растения варо-варо, являвшегося символом воздушности и легкости. Именно ушедших произносить было запрещено, чтобы не ослаблять воинский дух мужчин и не привлекать их к дому [Adriani, Kruyt 1950: 302–306].

У дусунов во время обряда охоты за головами женщины не должны были заниматься ткачеством, так как постоянное движение челнока ткацкого станка вперед и назад могло бы вызвать замешательство у мужчин — они не смогли бы понять, в какую сторону бежать от врага. Не полагалось также женщинам сидеть, расставив ноги, следовало воздерживаться от прогулок, которые расходуют силы, а их необходимо было сохранять для мужчин, находящихся вдали [Evans 1922: 163].

У тораджей экспедицию за головами возглавлял жрец, называемый *тадо* или *тадолако* (букв. «тот, кто указывает путь»). В его обязанности входило определение дня, благоприятного для начала обряда, во время самого похода — выбор подходящего для ночлега места, толкование примет природы, птичьих знамений. Он, в частности, должен был соотносить характер полетов птиц с издаваемыми при этом звуками. В зависимости от результата жрец либо рекомендовал продолжать поход в надежде на благоприятный исход, либо задерживал совершение обряда [Adriani, Kruyt 1950: 269–263, 295]. Непосредственно в операции по добыванию головы жрец участия не принимал, и в этом отношении его роль аналогична женской.

Как только мужчины выходили в поход под предводительством жреца, женское население деревни сосредоточивалось вокруг жрицы-шаманки, также называемой *тадо*. Закрывшись с головой платком, жрица совершала камлание, трактуемое в широком смысле слова как добывание жизненной силы, точно такой же, за которой отправлялись мужчины. На особом сакральном языке она пела длинные песнопения, в которых очень подробно описывались ее путешествия в небесные и подземельные сферы, многочисленные преодолеваемые ею трудности и преграды на пути и, наконец, благополучное возвращение на землю с жизненной силой.

Мужское и женское население представляли собою как бы сообщающиеся сосуды в отношении запаса жизненных сил: уменьшение их в женской среде ослабляло и мужчин, находящихся даже вдали от них. Вся деятельность женщин во время охоты за головами была направлена на поддержку

и сохранение жизненных сил мужчин. Разобщенные в пространстве в момент совершения обряда, мужчины и женщины действовали синхронно, стремясь совместными усилиями, но каждый своими способами, обеспечить успех всей операции.

Возвращение после обряда происходило по определенной схеме. Вот как описывает очевидец этой церемонии дусунов: «Их было человек семь-восемь. Они двигались в один ряд и все время издавали звуки, похожие на шипение. Мечи их были вложены в ножны, на концах которых были прикреплены человеческие волосы. Глава процессии нес трубу, сделанную из раковины, и время от времени дул в нее. К поясу мужчин были привязаны пучки листьев *силада*. Один из участников нес позвонок, к которому был привязан сплетенный из таких же листьев треугольник» [Evans 1922: 161–162]. Воины должны были пройти обряд очищения, который проводила старая женщина.

Завершение обряда отмечалось праздником, в котором принимали участие все жители деревни — взрослые и дети. Существует немало красочных описаний подобных праздников. У даякских племен мурут и кедаян мужчины и женщины все время танцевали, надев праздничные одежды. На голове у мужчин были плетеные тюрбаны и украшения из перьев, цветов, листьев, на талии — красные пояса, инкрустированные раковинами. Женщины, привязав к поясу головы убитых или держа их в руках вместе с окрашенным в желтый цвет рисом и чашами с горящими свечами, двигались, изящно покачиваясь вправо и влево. Часть из них танцевала, держа головы убитых на вытянутых вперед руках, и через плечо осторожно наблюдала за своими соплеменниками, как бы постоянно ожидая, что кто-то может неслышно подкрасться к ним и отнять эти трофеи. Время от времени женщины становились на колени, а мужчины склонялись над ними. Существовало много вариантов танцев. Иногда танцевали только мужчины, держа мечи в правой, а связки листьев в левой руке. Они энергично двигались взад и вперед по открытой веранде длинного дома, а в это же время женщины под руководством шамана поднимались и спускались по лестнице длинного дома, разбрасывая при этом по сторонам рис из чаш, которые они держали в руках. В конце дня процессия женщин направлялась к головам, сложенным на помосте. В рот жертвам женщины вкладывали смесь для жевания, состоящую из бетеля и ореха арековой пальмы, выкрикивали приветствия. Иногда через несколько недель после завершения обряда женщины с пением начинали носить головы от одного дома к другому и требовали плату. После праздника головы оставляли высушиваться на солнце, наблюдать за ними в течение семи-восьми дней должны были мальчики: это было одно из испытаний в обряде инициации [Roth 1968: 362].

Что касается ибанов, то у них праздник, устраиваемый после возвращения из похода с трофеями в виде голов, — самый грандиозный из всех ритуалов. Он является как бы высшей точкой напряжения в жизни всей общины, в нем нашли выражение все наиболее значимые духовные ценности ибанов, сосредоточились их основные космологические, мифологические, ре-

лигиозные представления. Этот праздник символизировал кульминационный момент единения космоса и человеческого коллектива [Stöhr, Zoetmulder 1965: 158–165, 197]. Назывался он *гавай бурунг* (букв. «праздник птиц») и был посвящен верховному божеству, представленному в облике вешей птицы, — Сингаланг Бурунг<sup>2</sup>. Танцы, подобные описанным выше, сменялись настоящим театрализованным представлением, главными действующими лицами которого были мифические предки ибанов, повелитель птиц — верховное божество, подчиненные ему божества также в облике птиц, силы природы. Проводит праздник мифический предок ибанов Кли-енг, с которым отождествляет себя один из участников представления. На веранде длинного дома, считающейся местопребыванием предка, садится женщина, изображающая жену предка, для которой разыгрывается представление. В песнях, исполняемых на изысканном языке с многочисленными метафорами и подробнейшими многословными сравнениями, описываются путешествия в небесные сферы за Сингаланг Бурунгом, который является покровителем охотников за головами и которого необходимо призвать на праздник. Появление этого верховного божества, повелителя птиц, сопровождается сильным ветром, бурей, грохотом. Собрав всех родственников и подчиненных ему птиц, Сингаланг Бурунг подробно описывает все трудности, которые пришлось преодолеть ему, чтобы добыть голову. Как уже отмечалось, одной из метафор головы врага является украшение, потерянное женщиной и разыскиваемое ради нее. Другое иносказательное описание головы — ребенок, которому героиня, потерявшая украшение, поет колыбельную песню. Преодолев многочисленные препятствия в верхнем и нижнем мирах, повелитель птиц прибывает, наконец, на праздник, устраиваемый в его честь. Его появление означает, что общество благополучно существует и процветает: у мужчин пробуждается сила, увеличиваются их мужество и храбрость, столь необходимая для предстоящих походов, у женщин совершенствуются их женские качества — красота, умение, удача в выращивании риса, способность к деторождению. Само представление и песнопения мужчин и женщин, описывающие все перипетии и трудности, которые испытывает великий повелитель птиц Сингаланг Бурунг, стремясь прибыть на праздник по случаю успешной охоты за головами, длились всю ночь. Заканчивался праздник убиением свиньи и гаданием по ее печени [Perham 1878]. Он и сейчас остается самым значительным ритуалом в жизни ибанов, хотя и не связан уже непосредственно с обрядом охоты за головами

<sup>2</sup> Птицы вообще играют очень большую роль в жизни ибанов. Особое значение придается семи птицам, каждая из которых воплощает определенное божество и должна обязательно присутствовать на всех важных ритуалах. Звуки, издаваемые птицами, толкуются как изречения божеств. При этом учитываются движения птицы, характер издаваемых звуков, точное время и место, где и когда это происходит. Все это придает системе предсказаний по птицам исключительную сложность, и прежде чем стать специалистом в ней, надо пройти долгие и терпеливые годы обучения [Freeman 1961: 141–167; Richards 1972].

и имеет другое название — *гавай нангга ланги* (букв. «праздник восхождения на небо») [Freeman 1975: 280, 284].

Несколько слов о вербальном поведении мужчин и женщин в процессе рассматриваемого здесь обряда и в некоторых других обрядах народов Индонезии. Только у ибанов, населяющих бассейн р. Сарибас, есть специальный термин, обозначающий песнопения, которые исполняются на празднике, завершающем обряд охоты за головами. Они называются *менган*. У других групп ибанов этим же термином обозначаются любые песнопения. Язык особых песнопений, как уже говорилось, отличается ярко выраженной образностью, метафоричностью, подчеркнутой ритмикой, формульным характером. При этом он вполне понятен слушающим. Этими же особенностями обладают и так называемые военные песни тораджей, которые исполнялись после удачно закончившегося похода, когда добытые трофеи-головы лежали в одном месте в деревне. Эти песни построены в форме четверостиший. Сначала мужская часть подробно описывает подготовку похода, предсказания жреца, приближение к селению врага, захват добычи. После того как мужчины закончат восхвалять свою доблесть и храбрость, начинаются песнопения женщин и девушек, потом в диалог с ними вступает голова убитого, которая, попав в незнакомое место, спрашивает обо всем, что ее окружает. Речитативные песнопения заканчиваются тем, что мужчины выражают надежду получить от женщин подарки за свое трудное и опасное дело.

Праздник, которым завершается обряд охоты за головами у ибанов и тораджей, с разнообразными танцевальными представлениями, диалогическими песнопениями является результатом совместного художественно-поэтического творчества мужской и женской групп населения соответствующих общин. Иначе обстоит дело со словесной частью ритуала, который совершает тораджийская жрица в то время, когда мужчины находятся в экспедиции за головами. Добывая жизненную силу и поддерживая тем самым мужчин-воинов, жрица-шаманка в это время рассказывает о своем путешествии в потусторонние миры на сакральном языке, во многом непонятном не только слушающим, но и ей самой. По структуре он не отличается от обычного тораджийского языка. Но архаичные слова, употребляемые для замены общеизвестных в качестве дублетов или синонимов, намеренные словоизменения и словообразования за счет суффиксов, префиксов, инфиксов, добавляемых к словам, где их быть не должно, метатезы букв и целых слогов, использование слов из других языков и диалектов — все это делает язык жриц непонятным для непосвященных. Им доступен только общий смысл песнопений, повествующих о путешествии жрицы по радуге-мосту, а также смысл обращений ее к силам природы, духам-помощникам, разговоров с животными и птицами, т. е. сюжеты, известные заранее. Затрудняла восприятие содержания и особая манера исполнения песен — монотонный вибрирующий голос, растягивание слов и смещение границ между ними. Ритмико-звуковое воздействие слова в данном случае было сильнее, чем его смысловой аспект. При этом язык

жриц характеризуется очень высокой степенью метафоричности, образности, повторами, ритмико-синтаксическими параллелизмами, т. е. свойствами истинной поэзии. Таким образом, созданный во многом искусственно в женской среде и передающийся только по женской линии — от матери к дочери или к племяннице — сакральный язык стал в то же время литературно-поэтическим языком, явившимся результатом исключительно женского духовного творчества [Adriani 1927: 374–375; Adriani, Kruyt 1951: 121–122]. Женская природа языка делает невозможным его использование мужчинами. Если обряд добывания жизненной силы осуществляет мужчина, что бывает крайне редко, то он надевает женскую одежду. Дети, как правило приемные или племянники, называют его *мать* или *тетя*, а не *отец* или *дядя*. Такой жрец называется *баяса* (букв. «обманщик») и никогда не участвует в военных походах мужчин [Adriani, Kruyt 1951: 78].

Тораджи — не единственный народ Индонезии, архаичное поэтическое творчество которого связано с женским поведением и словотворчеством. То же самое можно сказать и о даяках племени нгаджу, населяющих Южный Калимантан. Если у ибанов или тораджей кульминационный момент реализации их творческих потенций достигался в ритуале, знаменующем конец похода за головами, то у нгаджу даяков основные духовные ценности раскрывались в празднике, посвященном умершим, который проводился один раз в несколько лет и длился от семи до тридцати трех дней. «Праздник мертвых» (*тивух*) является у нгаджу даяков, по словам выдающегося исследователя этого народа Х. Шерера, концентрацией их социальных, культурных и религиозных ценностей [Schärer 1966]. Этот грандиозный праздник проходит под руководством главной жрицы — хранительницы и исполнительницы обширнейших песнопений и мифологических сказаний. Она произносит их либо на двух языках — обычном и сакральном, либо только на сакральном. Овладение мифологическим фондом — одно из необходимых условий обучения жреческому искусству. В течение многих лет главная жрица изучает сказания на сакральном языке у своих наставниц и затем передает их по наследству своим ученикам. Жрица исполняет сказания, ученики (вернее, ученицы) повторяют за ней. Тексты мифов и песен, как правило, неизменны, допускается лишь незначительная импровизация. В целом отступление от принципиальной основы считается нежелательным, так как словесный текст может потерять свое действие, что в свою очередь вызовет роковые последствия для исполнителя — болезнь, а может быть, и смерть. Сакральный язык жриц нгаджу даяков называется *баса сангианг* (букв. «язык духов»), способы его образования те же, что и магическо-поэтического языка тораджийских жриц. Сами нгаджу даяки считают этот язык первоначальной формой даякского языка и называют его *баса хело* «язык далеких времен». Но, как показал Х. Шерер, этот язык соотносится с матрилинейной структурой древнего общества нгаджу даяков, связан с женским началом, представленным духами-*сангиангами*, живущими в небесных сферах, и противопоставляется земному, т. е. обычному языку [Schärer 1966, I: 7–9]. Многие тексты, исполняемые жрицей во время «празд-



ника мертвых» на сакральном языке, пронизаны внутренними и конечными рифмами, ассонансами и аллитерациями, синтаксическими и лексическими повторами, четкими ритмическими членениями, т. е. эти тексты поэтически организованы [Ревуенкова 1984а: 35–41]. «Праздником мертвых» может руководить и жрец, но при этом он должен носить женскую одежду и быть жрецом превращенного пола. В отличие от жрицы, называемой *балиан* (букв. «та, в которую вселился дух»), такой жрец называется *басир*, а производный от этого слова глагол *бабасир* означает «вести себя как женщина».

У дусунов вся сакральная сфера сосредоточена в руках женщин, лишь в некоторых селениях незначительное число мужчин заняты сакральной деятельностью, находясь при этом в подчинении у жриц. Там, естественно, только в женской среде создаются и передаются устно огромные тексты на сакральном языке. Если во время занятий ученица жрицы сделает хоть одну ошибку в тексте, то весь текст повторяется с самого начала [Phelan 1983; Williams 1965: 21].

Формирование сакрального языка и особого рода поэтического творчества на нем у тораджей, нгаджу даяков, дусунов Индонезии явно несет в себе отпечаток специфически женской деятельности. Характерно, что у этих народов не отмечено существование мужского языка, подобно, например, охотничьему или профессиональному языку собирателей камфоры у аборигенов Малаккского полуострова. Некоторые принципы образования слов в мужских языках сходны с описанными выше способами образования сакральных женских языков, в частности замена названия слова его описанием, употребление устаревших слов в качестве синонимов. Подобные слова широко используются в заклинаниях *паванга*-шамана у протомалайских племен Малаккского полуострова. Эти заклинания являются древнейшими образцами поэзии на малайском языке в форме нерифмованного стиха [Skeat, Vlagden 1906: 418–425; Брагинский 1975: 3–65]. Но охотничья и профессиональная лексика у тех народов Индонезии, где она есть, известна довольно широкому кругу людей и в целом не образует такой мощный языковой пласт, характеризующийся разнообразными приемами словотворчества, каковым является женский сакральный язык у каждого из рассмотренных народов. Конечно, из сказанного не следует, что творчество, в частности поэтическое, у этих народов создавалось только в женской среде и было связано исключительно с ритуалом. Речь, в сущности, шла о том, что, принимая активное участие в ритуальной жизни, в том числе и в сугубо мужских ритуалах, женская часть населения у ряда древних народов Индонезии интенсивно развивала свою деятельность в области языкового и словесного творчества столь изощренного характера, что его функционально уподобляли языку богов и духов в гомеровской и эддической поэзии [Güntert 1921: 63–80].