

Российская академия наук

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)



БЕТЕЛЬ, КАВА, КОЛА, ЧАТ

ЖЕВАТЕЛЬНЫЕ СТИМУЛЯТОРЫ
В РИТУАЛЕ И МИФОЛОГИИ НАРОДОВ МИРА

Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович

Маклаевский сборник

Выпуск 5



Санкт-Петербург
2015

УДК 39
ББК 63.5
Б54

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Рецензенты:

д-р ист. наук *И. А. Алимов*,
канд. ист. наук *В. Р. Атнашев*

Редактор английских текстов

Professor Emeritus антропологии Гавайского университета
Байон Гриффин

Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович; ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2015. 347 с. (Маклаевский сборник. Вып. 5).

ISBN 978-5-88431-285-2

Важная роль, которую галлюциногены играют в культуре, мифологии и ритуале, связана с их психотропным эффектом, облегчающим общение с миром духов. Легкие жевательные стимуляторы в силу мягкости своего наркотического эффекта и простоты приготовления укоренены в повседневном быту и несут важную коммуникативную функцию, сближаясь в этом с табакокурением. Предметы, связанные с бетелем, кавой, колой, чатом, фигурируют в ритуальных и этикетных ситуациях и нередко являются шедеврами традиционного искусства. Они издавна привлекали внимание этнографических музеев и частных коллекционеров и богато представлены в коллекциях МАЭ — от ранних сборов Н. Н. Миклухо-Маклая в Океании до недавних приобретений МАЭ в результате экспедиций на Филиппины, в Малайзию, Эфиопию и др.

Настоящий сборник является первой отечественной публикацией, всесторонне раскрывающей тему легких галлюциногенов растительного происхождения в культуре народов мира, а также первым в России авторитетным изданием, в котором эта модная тема, привлекающая многочисленные спекуляции, получает научную разработку. Авторы сборника — научные сотрудники МАЭ РАН и другие ведущие исследователи России и зарубежья (Великобритании) — представляют результаты своих исследований, в том числе и полевых, или работы с коллекциями МАЭ РАН. Географический охват включает Евразию (островную Юго-Восточную Азию, Индокитай, Индию, Дальний Восток, Центральную Азию и Россию), Африку и Океанию. Издание продолжает серию работ по этноботанике, выполняемых в МАЭ РАН, и восстанавливает преемственность времен: этноботаника принадлежит к тем актуальным направлениям антропологии/этнографии, которые зародились в России в начале XX в., однако были утрачены отечественной традицией и пришли к нам в XXI в. уже как западная дисциплина. Книга, несомненно, представляет интерес не только для научного сообщества, но и для широкого круга читателей.

© МАЭ РАН, 2015

Russian Academy of Science

Peter the Great Museum of Anthropology
and Ethnography (Kunstkamera)



BETEL, KAVA, COLA, CHAT
CHEWING STIMULANTS
IN RITUAL AND MYTHOLOGY

Edited and compiled by Maria V. Stanyukovich

Maclay Publications

Issue 5



St. Petersburg
2015

Published by Recommendation of the Scientific Council of MAE RAS

References: *I. A. Alimov, V. R. Atnashev*

With Special Thanks for Editing English Entries
to Professor Emeritus of Anthropology, University of Hawai'i at Manoa,
Dr. Bion Griffin

Betel, Kava, Cola, Chat. Chewing Stimulants in Ritual and Mythology / Edited and compiled by Maria V. Stanyukovich and Alexandra K. Kasatkina. St. Petersburg: MAE RAS, 2015. 347 p. (Maclay Publications. Issue 5).

ISBN 978-5-88431-285-2

Hallucinogens play an important role in culture, mythology and ritual because of their psychotropic effect that is said to ease one's contacts with the spiritual world. Having only a slight narcotic effect and being easy to prepare, soft chewing stimulants are an essential part of everyday life in many cultures; like smoking, they have an important communicative function. Objects connected to betel, kava, cola, or chat being a part of ritual and etiquette contexts, are often masterpieces of traditional art. They have always been highly valued by ethnographical museums and private collectors; MAE is rich with such objects, from the very early ones that came with N. N. Miklukho-Maklay from Oceania to the recent acquisitions from the expeditions to the Philippines, Malaysia, Ethiopia, etc.

This collective volume is the first comprehensive Russian publication on the soft phytogenic hallucinogens in the world cultures. The authors — scholars working in the MAE RAS and other leading researchers of Russia and abroad (Great Britain) — present results of their field explorations or their research on the collections of MAE RAS. Geographical scope includes Eurasia (insular Southeast Asia, Indo-China, India, Far East, Central Asia and Russia), Africa, and Oceania. As a part of the series of projects on ethnobotany conducted in MAE RAS, the volume restores the continuity of academic tradition: ethnobotany emerged in Russia in the early XX century and then was lost and came back again in a century as a Western discipline.

The volume will be of interest for both academic community and general reader.

© MAE RAS, 2015

TABLE OF CONTENTS

Editorial (<i>Maria V. Stanyukovich</i>).....	7
---	---

I. BETEL

Betel chewing in India in the light of the ancient written sources <i>Yaroslav V. Vasilkov</i>	17
The Geography of Betel in “The Journey” of Ibn Battuta <i>Aglaya A. Yankovskaya</i>	32
Betel Beyond its Cultural Homelands <i>Caroline Stone (transl. Aglaya A. Yankovskaya)</i>	42
Betel chewing tradition in Vietnam <i>Zhanna V. Rodina</i>	63
Betel in Sarawak and Sabah: from the travel notes <i>Alexandra K. Kasatkina</i>	70
“Betel lexica” in the modern Khmer language: basic terminology <i>Sergey Yu. Dmitrenko</i>	89

II. KAVA

Kava in the East Micronesia <i>Arina A. Lebedeva</i>	111
---	-----

III. COLA

Cola nuts in traditional culture of West Africa <i>Aleksandr A. Kazankov, Vladimir A. Popov</i>	123
Cola nuts in the Mande peoples’ societies <i>Daria F. Mishchenko, Alexei A. Oskolski</i>	131

IV. CHAT

- Chat (*Catha edulis*) in social and cultural life of Harar
(Southeastern Ethiopia): general notes and field remarks
Valeria N. Semenova 157

V. CHEWING STIMULANTS IN JAPAN AND CENTRAL ASIA

- Magic root of Ainu: Ikema (*Cynanchum caudatum* Maxim.)
Alexander G. Bobrov 177
- Some words on the tradition of nasvay use in Central Asia
Konstantin S. Vasiltsov 196

VI. PRACTICE AND SEMANTICS OF CHEWING, SPITTING AND TEETH FILING AND BLACKENING

- Vegetable psychedelics, chewing, mouth, saliva and speaking in Selkup
traditional culture
Olga B. Stepanova 205
- “Wherever you spit — it would be no good...”: Prescripts for spitting
and its cultural semantics (on the basis of the materials from
Central Russia)
Varvara E. Dobrovolskaya 222
- Black and white. Betel, teeth blackening and filing, and colonial prejudices
Maria V. Stanyukovich 243

SUPPLEMENT

- Concerning the items connected to betel, kava, tobacco and opium
from Oceania and Southeast Asia in the stores of Peter the Great
Museum of Anthropology and Ethnography, Saint Petersburg
Vladimir N. Kislyakov, Alexandra K. Kasatkina 267
- List of Abbreviations 327
- English Abstracts 328
- Authors' biodata (English and Russian) 334
- Russian Table of Contents 345

ОТ РЕДАКТОРА

Предлагаемый вниманию читателей сборник посвящен комплексному рассмотрению легких жевательных стимулянтов/релаксантов растительного происхождения в культуре народов мира. Бетель, кава, кола, чат (кат), занимающие центральное положение в исследовании, обладают легким психотропным эффектом. По действию они ближе к таким «невинным» стимуляторам с аддитивными свойствами, как чай, кофе, сахар, шоколад, чем к сильным галлюциногенам (опиум, грибы, кока, пейот, аяхуаска и пр.). Последним снадобьям посвящена огромная литература — от серьезных исследований до сенсационных изданий спекулятивного характера. Что же до рассматриваемой здесь группы, ее составные элементы никогда не рассматривались в комплексе. По отдельности бетель и прочие в литературе, как правило, попадали в категорию «пищевых привычек» или в разряд этикета.

Публикации сборника предшествовала длительная работа. Коллегам была предложена программа-вопросник [Станюкович 2010а], написанная на материале бетеля, с таким расчетом, чтобы ее можно было применить к другим жевательным смесям. Вот ее основные разделы:

I. Описательный блок

1.1. Состав жвачки

Основные ингредиенты. Описание растений, какие их части используются, способы приготовления сырья, транспортировка и хранение. Терминология.

Минеральные добавки. Способ добычи и применения. Терминология.

Дополнительные ингредиенты. Описание растений, какие их части используются, способы приготовления сырья, транспортировка и хранение. Терминология.

Активные вещества, обеспечивающие психотропный эффект.

1.2. Распространенность в традиционном быту в прошлом и в настоящем, народная оценка воздействия

Археологические свидетельства.

Динамика и датировки изменений оценки обычая, влияние миссионеров и государства.

Применение бетельной слюны в народной медицине и для бальзамирования.

1.3. Способы приготовления жвачки, процессы жевания и плеванья.

Терминология

Виды бетельных свертков, способы их приготовления.

Предписания и объяснение способов плеванья.

Утварь и приспособления для плеванья бетеля.

1.4. Инструменты и утварь для приготовления и хранения (с привлечением коллекций МАЭ)

II. Половозрастные ограничения

Запреты и символика.

III. Этикет

Повседневные ситуации, предписывающие/запрещающие жевание.

Статус, гендер.

Разрешение конфликтов.

Бетель в дворцовом и посольском этикете.

IV. Ритуал

Знаковая роль посылания и принятия/отказа принять бетель и аксессуары.

Ритуальные запреты.

V. Идеал красоты и цветовая символика. Связь с чернением/подпиливанием зубов и татуировкой

VI. Мифология и фольклор

Мифологические представления о происхождении ингредиентов и самого обычая жевания бетеля.

Происхождение людей или отдельных героев фольклора из компонентов бетельной жвачки.

Возникновение элементов пейзажа (гор и т.д.) как результат жевания бетеля.

Бетельный код в эротическом фольклоре и народной смеховой культуре.

VII. Коннотации с материальными объектами, действиями и состояниями

Орех — кровь, семя, золото, драгоценный камень, зубы, нижняя челюсть, соитие, творение, жизнь.

Листья бетеля — пряжа, ткань, вагина, рис.

Окрашенная жеванием бетеля слюна — драгоценный камень (агат, сердолик), бусина, кровь, семя, жизненная субстанция, душа.

Жевание — речевой акт, говорение, ораторское искусство, убеждение (подчинение своей воле), соитие, демонстрация силы, статуса победителя и в то же время согласие, отсутствие опасности/напряженности, состояние равновесия, мира и благополучия.

VII. Современные заменители (курение, покупные жвачки) и аспекты их преемственности традиционным жевательным стимуляторам растительного происхождения.

Первые варианты докладов были представлены и обсуждены на специальных секциях конференций МАЭ РАН — общеинститутской отчетной конференции «Радловские чтения» 2010 г. и на конференции отдела Австралии, Океании и Индонезии «Маклаевские чтения» 2011 г.; отдельные доклады на эту тему были представлены на последующих Маклаевских чтениях в 2012–2015 гг.

Авторам была предоставлена полная свобода выбора интересующих их аспектов проблемы, хотя и было высказано пожелание по возможности охватить основные блоки в той мере, в какой это позволяют источники.

В книгу включены статьи сотрудников МАЭ РАН, исследователей из других институтов Санкт-Петербурга, Москвы и Кембриджа (Великобритания). География сборника очень широка: она включает Евразию (островную Юго-Восточную Азию, Индокитай, Индию, Дальний Восток, Центральную Азию и Россию), Африку и Океанию. К сожалению, в данном издании не получили освещения культуры Австралии и Америки. Наиболее известным жевательным стимулянтном аборигенов Австралии является жвачка питури; Южная Америка — родина коки, жевание которой входило в обрядовый комплекс индейцев Мезо- и Южной Америки и широко представлено в мифологии, иконографии и т.д.

Почти все статьи сборника содержат полевой материал, собранный авторами. Исключение составляют работы, посвященные рассмотрению бетеля и кавы в древности (Я. В. Васильков, А. А. Лебедева, А. А. Янковская), и материалы к «бетельному» каталогу лекций МАЭ РАН (А. К. Касаткина, В. Н. Кисляков). Заметим, что

опытом полевой работы в исследуемых регионах обладают и авторы этих статей (кроме В. Н. Кислякова).

Книга состоит из шести разделов и приложения. Первые четыре повторяют порядок, заявленный в названии сборника: бетель, кава, кола, чат.

Раздел «Бетель», самый большой в сборнике, содержит шесть статей.

Его открывает статья индолога Я. В. Василькова, написанная на основе древних письменных источников: ранних научных и буддийских текстов и памятников индийской классической литературы. Практика жевания бетеля оказывается частью рафинированной урбанистической культуры, сформировавшейся в Индии в V–IV вв. до н.э. К статье Я. В. Василькова примыкают и две другие — «Бетель за пределами своего культурного ареала» К. Стоун и «География бетеля в “Путешествии” Ибн Баттуты» А. А. Янковской. К. Стоун дает широкую панораму исторических источников о жевании бетеля, принадлежащих перу иностранных путешественников, с востока и запада, и рассматривает вопрос о степени распространения социальных и ритуальных импликаций жевания бетеля за пределами его исконного культурного ареала, протянувшегося от Южной Индии до Микронезии. Статья А. А. Янковской посвящена сведениям о практике употребления бетеля, содержащимся в «Путешествии» Ибн Баттуты, арабского путешественника XIV в. Анализируемый арабский текст свидетельствует о широком распространении жевания бетеля в странах бассейна Индийского океана в Средние века. Автор особо выделяет сведения о ритуальных и этикетных функциях этого обычая, содержащиеся в источнике.

Небольшая заметка А. К. Касаткиной обобщает сведения о современном употреблении бетеля в штатах Саравак и Сабах (северная часть острова Калимантан), полученные автором во время поездки в Малайзию в 2010 г. Наряду со сведениями о состоянии традиции среди дусунов, ибанов и некоторых других народов этого региона приводится ее восприятие глазами их ближайших соседей — китайцев Саравака. Статья Ж. В. Родиной обобщает ее многолетнюю работу над темой, подкрепленную рядом полевых наблюдений в Камбодже и Вьетнаме. Лингвист С. Ю. Дмитренко фокусирует-

ся на терминологическом аспекте, рассматривая бетельную лексику эпиграфических памятников VI–XIV вв. на древнекхмерском языке и в более поздних источниках, и добавляет собственные полевые наблюдения 2013–2015 гг.

Раздел «Кава» содержит лишь одну статью, что отражает при- скорбное уменьшение доли традиционных для МАЭ РАН исследо- вателей по океанистике в настоящее время.

А. А. Лебедева — специалист по Восточной Микронезии, где распространено как употребление кавы, так и жевание бетеля, ко- торое она неоднократно наблюдала во время своей полевой работы. Свою статью, написанную на материале литературы, А. А. Лебедева посвятила напитку из корня растения *Piper Methysticum*. Автор по- казывает, что островитяне воспринимали каву как священный дар, полученный с небес, ее ритуальная роль была огромна. Кава слу- жила в качестве подношений богам, была связана с высоким обще- ственным статусом и являлась непременной частью всех праздни- ков. Особый интерес представляет связь процесса приготовления кавы с музыкой и ритмом.

Раздел «Кола» переносит нас в Африку. К сожалению, свою ста- тью не смог представить В. Ф. Выдрин, сделавший на тему колы прекрасный доклад по своим полевым материалам на нашем круг- лом столе в 2011 г. Угроза выпадения столь важного раздела сбор- ника была предотвращена появлением краткой обзорной статьи А. А. Казанкова и В. А. Попова «Орехи кола в традиционной куль- туре народов Западной Африки». На последнем этапе к авторскому коллективу подключилась лингвист Д. Ф. Мищенко с соавтором — ботаником А. А. Оскольским, представив большую статью «Кола у народов манде», ставшую одним из украшений сборника.

Раздел «Чат» продолжает африканскую тематику. Статья В. Н. Семеновй посвящена чату, эфиопскому варианту гораздо луч- ше известного ката. Обычай жевания свежих листьев *Catha edulis* на протяжении веков играл важную роль в культурной и религиозной жизни юго-восточной Эфиопии. В наше время эта роль меняется, приобретая новые, часто националистические и самоидентифика- ционные, значения и смыслы. Интересно, что зона распространения чата не сокращается, а, напротив, увеличивается: тесно связанная

с культурой Харара, эта традиция уже распространилась на Сомали и центральную Эфиопию.

Пятый раздел сборника рассматривает **жевательные стимулянт** в Японии и Центральной Азии.

Статья А. Г. Боброва «Волшебный корень айнов» посвящена растению икема (*Cynanchum caudatum* Maxim.), которое айны издавна употребляли в лекарственных и обрядовых целях. Статья написана с использованием собственных полевых записей и фотографий.

К. С. Васильцов пишет об употреблении насвая — жевательного табака — в Центральной Азии. Американское растение проникло в этот регион не ранее XVIII в., но быстро получило здесь широкое распространение. Поначалу табак курили с помощью кальяна, но вскоре стали доминировать жевательные формы. Насвай не утратил своей популярности среди населения Центральной Азии и по сей день.

Шестой, последний, раздел сборника — «**Практика и семантика жевания, плевание и операций с зубами**» — посвящен богатым культурным смыслам, связанным с полостью рта, зубами и слюной. Их семантика обнаруживает разительные совпадения в культуре разных народов мира. Жевательные стимулянт/релаксанты, непосредственно связанные с полостью рта, способствуют умножению слюны, одной из основных телесных жидкостей, которая на сакральном уровне представляет прочие — кровь, сперму, материнское молоко.

Статья В. Е. Добровольской «Куда ни плюнь — всюду клин...» написана на материалах Центральной России; работа О. Б. Степановой посвящена аспектам традиционного мировоззрения селькупов Западной Сибири, связанным с жевательными галлюциногенами. Обе обнаруживают разительные сходения с культурой филиппинцев и других народов Тихоокеанского региона [Станюкович 2010б; Stanyukovich 2014] в символическом восприятии слюны как мощной, благотворной и опасной субстанции, сакрального значения зубов и челюсти, их связи с производящей жизненной силой, сверхъестественными способностями (включая голос, речь, магию слова), миром предков.

В статье М. В. Станюкович «Черное и белое. Бетель, чернение и подпиливание зубов и колониальные предрассудки» сопоставляются европейские и неевропейские практики по уходу за зубами и связанные с ними мифологические представления. Бетель и другие растительные и минеральные материалы, применяемые в неевропейских культурах для чернения и ухода за подпиленными зубами, несопоставимо успешнее позволяли человечеству сохранять здоровье на протяжении тысячелетий. Отбеливание зубов, противоречащее естественным процессам потемнения, напротив, использовало до самого недавнего времени абразивные материалы и агрессивные ртутные препараты, непоправимо портившие зубы. Негативный образ «туземца» с чернеными и подпиленными зубами входит в набор иррациональных колониальных предрассудков.

В **приложении** приведены предварительные материалы к каталогу относящихся к теме сборника экспонатов МАЭ РАН по Океании и Юго-Восточной Азии. Публикуемые списки, составленные В. Н. Кисляковым и А. К. Касаткиной, впоследствии будут уточнены, расширены и дополнены неучтенными материалами из старых коллекций и сведениями о сборах после 2010 г. (последние коллекции М. В. Станюкович по Филиппинам, коллекции С. Ю. Дмитренко и М. В. Станюкович по кхмерам и тампуанам Камбоджи и др.).

Этноботаника принадлежит к тем актуальным направлениям антропологии/этнографии, которые активно разрабатывались в России в начале XX в., однако были утрачены отечественной традицией и пришли к нам в XXI в. уже как западная дисциплина, в сложении которой значительное участие принимали ученики и последователи Н. И. Вавилова¹ (Ж. Кондоминас и др.). Публикация сборника — новый шаг в восстановлении прерванной преемственности.

Книга станет вкладом в фундаментальную науку, представив собранные за долгие годы коллекции МАЭ РАН и полевые исследова-

¹ Этнобиолог Г. Набхан, автор книги о Н.И. Вавиллове, отмечает, что Вавилов первым начал собирать сведения о биологическом разнообразии в традиционных крестьянских обществах. «Все наши представления о биологическом разнообразии <...> происходят из того, что он сделал 80 лет назад. Если бы восторжествовала справедливость, он был бы знаменит, как Дарвин» [Nabhan 2008].

дования последних лет; вместе с тем сборник, несомненно, будет востребован не только научным сообществом, но и широким кругом читателей.

М. В. Станюкович

Библиография

Станюкович 2010а — *Станюкович М. В.* Бетель и другие легкие жевательные стимуляторы растительного происхождения. Основные направления исследования (программа) // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб., 2010. С. 323–328.

Станюкович 2010б — *Станюкович М. В.* «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Areca Catechu* и *Piper Betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // Этноботаника. Acta Linguistica Petropolitana / ред. В. Б. Колосова. СПб., 2010. Т. VI, ч. 1. С. 306–340.

Stanyukovich 2014 — *Stanyukovich Maria V.* Betel, ‘Lonely Heroes’ and Magic Birth in the Philippines and Beyond: Comparative Mythology, Field Work and Folklore Corpora // Klaus Antoni, David Weiss (eds.) *Sources of Mythology: Ancient and Contemporary Myths. Proceedings of the Seventh Annual International Conference on Comparative Mythology (15–17 May 2013, Tuebingen)*. Zurich; Berlin, 2014. P. 179–206.

Nabhan 2008 — *Nabhan G.P.* Where our Food Comes From: Retracing Nikolay Vavilov's Quest to End Famine. Island Press: Washington, 2008. 214 p.



Извлечение ореха
из волокнистой оболочки.
Фото М. В. Станюкович, прор.
Ифугао, Филиппины, июль 2012



«Пирамида» из листьев бетеля
на базаре. Фото М. В. Станюкович,
Пномпень, Камбоджа,
февраль 2015

I. БЕТЕЛЬ

Я. В. Васильков

**УПОТРЕБЛЕНИЕ БЕТЕЛЯ
В ИНДИИ ПО ДАННЫМ ДРЕВНИХ
ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ**

Практике жевания бетеля и символике этого обычая в Юго-Восточной и отчасти Южной Азии по материалам современной этнографии был посвящен ряд работ отечественных ученых [Ревуненкова 1988, 2008; Соболева 2004; Станюкович 2005а, 2005б, 2010а, 2010б, 2011, 2013; Stanyukovich 2012, 2014], поэтому главная задача настоящего очерка — дополнить их данные суммарным описанием основных контекстов, в которых упоминают о бетелевой жвачке индийские литературные памятники древнего периода. Попутно приводятся некоторые данные об истории этого культурного феномена в Индии, добытые наукой в самые последние годы.

Время первого появления бетелевой жвачки на южноазиатском субконтиненте с достаточной достоверностью устанавливается по лингвистическим данным. Термины для главных растительных компонентов жвачки — ореха арека (*Areca catechu* L.) и листьев бетеля (*Piper betle* L.), — **проникшие в европейские языки, являются дравидийскими по происхождению и уверенно прослеживаются (в формах *aṭ-ay-kkāy и *vett-ilai) до уровня протоюжнодравидийской языко-**

вой общности¹. Эта общность, от которой ведут свое происхождение тамильский, телугу, малаялам, каннада и другие языки Южной Индии, распалась примерно в середине II тыс. до н.э. Скорее всего, термины для орехов арека и бетелевых листьев появились в Индии в период, непосредственно предшествующий распаду южнодравидийской общности и совпадающий с последней фазой южноиндийской неолитической культуры. Как полагает автор работы, наиболее полно отражающей современные взгляды на происхождение и историю практики жевания бетеля, оба растения (арековая пальма и бетелевая лоза) были завезены на юг Индии из Индонезии вместе с двумя другими культурными растениями — кокосовой пальмой (*Cocos nicifera* L.) и сандаловым деревом (*Santalum album* L.) именно в середине II тыс. до н.э.² [Zumbroich 2008: 113–115].

Заметим, что еще один термин, обозначающий арековую пальму и ее орех в санскрите (*pūga*) и других индоарийских языках (пракр. *pū[ga]* и др.), тоже является дравидийским заимствованием (ср. телугу *poḱa/pōḱa* ‘*Areca catechu*’, драв. **pāṅkk* [Burrow 1947: 386; Turner 1962–1966, IV: 471; Mayrhofer 1986–2001, III: 332]).

Таким образом, местом первого появления бетелевой жвачки и центром последующего ее распространения на субконтиненте можно с достаточными основаниями считать Южную Индию. Но этот источник был не единственным: в более поздний период практика жевания бетеля и соответствующая терминология проникали на север, по-видимому, через Восточную Индию. Главный термин для бетелевого листа и заворачиваемой в него жвачки в санскрите *tāmbūla* давно признан австроазиатским заимствованием [Przyłuski 1924; Penzer 1927: 239], причем сравнительный материал указывает в основном на мон-кхмерские языки (см., например: [Барроу 1976: 353]).

¹ При этом на предшествующем уровне протодравидийской общности, распадение которой началось в IV тыс. до н.э. [Гуров 1990: 139], данные формы не восстанавливаются [Zumbroich 2008: 114].

² Появление терминов для кокосовой пальмы и сандалового дерева датируется, по лингвистическим данным, эпохой протоюжнодравидийской общности; кроме того, для сандала есть и археологические свидетельства его присутствия на юге Индии в XV–XIV вв. до н.э. [Zumbroich 2008: 114].

На севере Индии культура бетеля появилась как минимум на тысячу лет позже, чем на дравидском Юге. Во всем корпусе текстов ведийской традиции *шрути*, развитие которой прекратилось около III в. до н.э., ни одного упоминания о жевательной смеси нет. Нет их, как ни странно, и в тексте огромной по объему санскритской эпопеи «Махабхарата», традиция которой развивалась и оставалась открытой для влияний до эпохи империи Гуптов (IV–VI вв. н.э.)³. Умалчивает о бетеле и другая великая санскритская эпопея — «Рамаяна». В отношении обеих эпопей приходится говорить не о незнании, а именно об умолчании, поскольку у нас есть данные, свидетельствующие о довольно раннем знакомстве с бетелевой жвачкой на Севере (возможно, впрочем, лишь определенной части общества).

Первые упоминания о бетеле появляются в научно-дидактических (шастрических) текстах. При этом уже в древнейшем дошедшем до нас медицинском трактате «Чарака-самхита» (I в. н.э.) засвидетельствовано важнейшее нововведение, которое вошло в практику жевания бетеля, по-видимому, именно на индийской почве: к бетелевому листу и орехам арековой пальмы здесь добавляются ароматизаторы: мускатный орех, *kaṭuka*⁴, *kakkola*⁵, кардамон, гвоздика и *экссудат камфоры* (Sūtrasthāna 5.76–77)⁶. Заметим, что географически это свидетельство привязано, по-видимому, к Кашмиру — одной из са-

³ Любопытно, что в индийском фольклоре Нового времени отмечено представление о том, что во время основных событий «Махабхараты» бетель был еще неизвестен. В ходе важнейшего для них праздника Наг-панчами («Змеиный пятый день [месяца шраван]») (см. о нем: [Котин, Успенская 2005: 43–44]) *барани* — представители касты производителей бетелевого листа — рассказывали предание о том, что во время битвы Пандавов с Кауравами бетель еще не был известен, но на праздновании победы Пандавам очень захотелось его вкусить. Отправленные на поиски чудесного растения посланники Пандавов достигли подземного дворца царицы змей Басуки, которая отдала им, отрезав, кончик своего мизинца. Вернувшись на землю, люди Пандавов посеяли его, и выросла бетелевая лоза [Penzer 1927: 274].

⁴ *Abelmoschus moscatus* Medicus, *musk seed* ‘мускуное семя’ ([Zumbroich 2008: 118], со ссылкой на: [Abdul Kareem 1997]).

⁵ Вид перца — *Piper cubeba* L. f.

⁶ Странным образом в этом перечислении отсутствует почти обязательный ингредиент жевательной смеси — гашеная известь (санскр. *cūrṇa*), добавление которой вызывало активизацию алкалоидов, содержавшихся в орехах арека. Может быть, известь не упомянута как само собой разумеющийся компонент.

мых северных областей Индии, где, как полагают, и была создана в своей основе «Чарака-самхита» [Zumbroich 2008: 118–119]. Таким образом, по меньшей мере с I в. н.э. (возможно, и раньше) в Северной Индии получает распространение традиция употребления бетеля с добавлением различных ароматизаторов (как правило, содержится пять ингредиентов: санскр. *pañcasugandhika* ‘пятерка ароматов’), причем составляющие варьируются, включая иногда богатый танином темный экстракт (англ. *catechu*, санскр. *khadirasāra*) из плодов *Asacia catechu* (санскр. *khadira*, там. *kācukaṭṭi*) или самой арековой пальмы, иногда алоэ или амбру [Penzer 1927: 246]. Очевидно, что в столь раннее время комбинирование различных добавочных компонентов в бетелевой смеси уже стало превращаться в своего рода искусство, в котором могли соперничать друг с другом разные регионы страны, а также мастера-профессионалы и частные лица.

Наряду с описаниями состава жевательной смеси с ароматизирующими добавками в более поздних научных текстах, таких как «Сушрута-самхита» (III–IV вв. н.э.) или «Брихатсамхита» Варахамиры (VI в. н.э.), появляются перечни полезных с точки зрения традиционной медицины и гигиены свойств бетелевой жвачки (см., например: [Shastri 1969: 247]). Количество таких свойств могло достигать тринадцати (см.: [Gode 1951; Соболева 2004: 190]).

Самую богатую информацию об использовании бетеля содержит знаменитый эротологический трактат Ватсьяны «Камасутра», неопределенно датируемый периодом между I и VII веками н.э., но с наибольшей вероятностью относимый к периоду Гуптов (IV–VI вв.; см.: [Ватсьяна 1993: 11–12]). Бетель и сопутствующая ему плевательница всегда находятся в комнате знатного молодого горожанина, который, завершая свой утренний туалет, «закладывает в рот ароматный бетель» (I. 4.16) [Там же: 47]. Его жена подносит бетель пришедшим в гости друзьям (IV. 32.36). Особую значимость бетель имеет в ритуалах ухаживания и сексуального сближения партнеров — он выступает как важный элемент в этикете любовной игры. Например, чтобы дать знать о своем желании приглянувшейся замужней женщине, мужчина обращается к ней, держа на коленях

или на руках ребенка, которого он целует, обнимает, ласкает и «языком дает ему бетель» (V. 44.7) [Там же: 100]. Сближение партнеров сопровождается обменом цветами, благовониями, украшениями и взаимным подношением бетеля: «Пусть в уединенном месте постепенно совершаются приближение, объятия, поцелуи, принятие бетеля, обмен вещами при дарении и прикосновение к сокровенным местам» (V. 45.21, 24) [Там же: 101]. Женщина также использует угощение бетелем как знак своего расположения: гетера, принимая гостя, угощает его бетелем, когда же она с целью разжечь страсть возлюбленного под каким-либо предлогом воздерживается от визитов к нему, она все же посылает к нему служанку с цветами и бетелем (VI. 51.29; 52.8) [Ватсыяна 1993: 117].

В текстах классической санскритской литературы, прежде всего в сказочных сборниках или «обрамленных повестях», функции дарения бетеля или угощения им те же, что и в научных текстах. Во-первых, бетель жуют в целях гигиены (для освежения дыхания и обеспечения приятного запаха изо рта), а также просто для своего удовольствия. Завязка одной из историй в «Океане сказаний»⁷ Сомадевы выглядит следующим образом: герой-царевич жует бетель, гуляя по крыше дворца; он сплевывает вниз и попадает на голову брахмана, главного министра, тот в отместку идет к царю с ложным доносом о намерениях сына известить отца, и царь изгоняет сына из города (*Kathāsaritsāgara* XII. 70) [Сомадева 1982: 257, 258]. В популярной «обрамленной повести» «Хитопадеша» распутница заявляет брошенному любовнику: «С тобой, дружок, я иногда забавлялась из прихоти, как забавляюсь цветами или бетелем» (*Hitopadeśa* III.5; пер. П. А. Гринцера [Повествовательная проза 1982: 106]). Во второй функции бетель, вручаемый гостем хозяину или хозяином гостю, — это знак уважения и неотъемлемый элемент обряда гостеприимства. Так, в самом начале сказочного сборника «Двадцать пять рассказов Веталы» («Веталапанчавимшати») явившемуся во

⁷ «Океан сказаний» («Катхасаритсагара») — произведение жившего в XI в. кашмирского поэта Сомадевы, являющееся поэтической переработкой более раннего собрания сказочных историй — «Великого сказа» («Брихаткатха») Гунадхьи (III–IV вв. н.э.).

дворец отшельнику-йогину царь предлагает бетель [Там же: 196⁸]. Но и гость, особенно нанося визит лицу высокого ранга, мог принести в дар бетель. Наконец, в «обрамленных повестях» отражена и роль бетеля как неперменного атрибута любовных игр и свиданий. В первом рассказе о Ветале из того же сборника первое свидание царевича и его возлюбленной описано следующим образом: «Омылись, вкусили пищи, одарили друг друга одеждами и другими украшениями, умастились сандалом и другими мастями, *пожевали бетеля и на ложе наслаждений взошли*» (перевод Р.О. Шор; курсив мой. — Я. В.) [Там же: 200].

Другой ряд свидетельств предоставляют тексты раннего буддизма. По древности создания с северной «Чарака-самхитой» может соперничать буддийская сутра, о работе над которой в 2008 году на сетевом форуме *Indology* в связи с обсуждением проблемы бетеля сообщил исследователь текстов индийского буддизма в китайских и тибетских переводах Стивен Ходж (Steven Hodge). Происходит она из северной части Южной Индии (царство Андхра; ср. современный штат Андхра Прадеш) и датируется концом I в. н.э. В числе веществ, употребление которых монахами считается предосудительным, здесь упомянуты «листья бетеля, травяное масло, толченая известь, кардамон и орехи арековой пальмы». То есть речь идет не только о жевании бетелевых листьев с орехами арека и известью, но также о некоторых вкусовых и ароматизирующих добавках. В другом месте говорится просто о «бетелевых смесях» (см. архив форума *Indology*, письмо С. Ходжа от 24 ноября 2008 г.).

Упоминания о бетеле встречаются и в палийских джатаках — рассказах о прежних рождениях Будды. Здесь тоже можно отметить прочную ассоциацию угощения бетелем с этикетом ухаживания или техникой соблазнения. Например, в джатаке № 62 плут, взявшийся по приказу царя соблазнить славящуюся своей добродетелью молодую жену старого жреца, посылает ей бетель, благовония и цветы, после чего, проникнув в ее дом, без труда соблазняет ее и некоторое

⁸ В цитируемом издании помещены избранные рассказы из «Веталапанчавимшати» в редакции Шивадасы (дата создания неизвестна), воспроизведенные по изданию: [Двадцать пять рассказов Веталы 1939].

время живет у нее, прячась в то время, когда возвращается домой старик-муж [Джатаки 1979: 146–147⁹].

Составленная на Шри Ланке на рубеже IV и V вв. н.э. историческая хроника «Дипавамса» («Хроника острова») дважды упоминает бетель при описании событий, имевших место в период правления великого императора-буддиста Ашоки¹⁰. В одном случае говорится, что по случаю предстоящей коронации Ашоки (которая состоялась около 270 г. до н.э.) боги поставляли необходимые припасы, в том числе благоуханные и сочные листья бетеля (точнее бетелевую лозу: *nāgalatā*) и орехи арековой пальмы (Dīpavaṃsa VI. 4, 10). Другая ланкийская историческая хроника, «Махавамса» (V–VI вв. н.э.), сообщает, что спустя четыре года после коронации Ашока, обратившись в буддизм, пожертвовал монашеской общине большое количество бетелевых листьев (Mahāvamsa V.75). **Трудно сказать, отражают ли в данном случае ланкийские хроники реальность древней эпохи** [Zumbroich 2008: 117] или проецируют на нее обычаи своего времени. Хотя, как сказано ниже, существование культуры бетеля в весьма развитых формах в городах Северной Индии III в. до н.э. представляется весьма вероятным.

Переходя к описанию событий на самом острове Шри Ланка, «Махавамса» дает еще одно интересное историческое свидетельство, сообщая, что во время строительства Великой ступы в Анурадхапуре (середина II в. до н.э.) царь Дуттхагамани поощрял рабочих, помимо денег, прочими благами, в числе которых называется *mukhavāsakapañcaka* — ‘пятерка ароматов для рта’ (Mahāvamsa XXX.18–19). Согласно комментарию VIII или IX в., имеется в виду бетель с дополнительными эквивалентами, такими как камфора. Т. Зумбройх отмечает, что если это событие отдаленного прошлого воспроизводится в хронике аутентично, то перед нами — наиболее раннее свидетельство употребления бетелевой жвачки с ароматически-вкусовыми добавками [Zumbroich 2008:

⁹ Здесь, впрочем, в перевод вкралась явная ошибка: сказано, что плут посылает женщине «листья арековой пальмы», тогда как листья брались от бетелевой лозы, а от арековой пальмы — орехи.

¹⁰ История Ашоки вплетается в повествование «Дипавамсы», поскольку именно он послал на Шри Ланку первых буддийских миссионеров.

118]. Аутентичность, однако, под вопросом, а хронологически ланкийская «Великая хроника» создана едва ли не на полтысячелетия позже «Чарака-самхиты».

В «Махавамсе» также есть сюжет, в котором бетелевая жвачка играет немаловажную роль. Рассказывается о некоем Васабхе, который состоял в услужении у своего дяди — военачальника в северной провинции страны. Однажды царю сообщили пророчество о том, что человеку по имени Васабха суждено стать царем. Царь повелел, чтобы все люди на острове, носящие имя Васабха, были казнены. Военачальник, узнав об этом, решил отдать племянника в руки царя, но прежде, чем отправиться с ним в царский дворец, обсудил это дело со своей женой. Та втайне симпатизировала Васабхе, и когда наутро военачальник собрался в путь, она дала ему с собой бетель, но не положила в набор толченой извести. Прибыв с Васабхой к воротам царского дворца, военачальник достал бетель (предназначавшийся, по-видимому, в дар царю)¹¹ и увидел, что извести нет. Пришлось ему послать племянника за известью домой. Там его уже ждала жена дяди, которая снабдила Васабху деньгами и поспособствовала его побегу. Со временем пророчество, естественно, сбылось: Васабха становится царем, казнит вероломного дядю и женится на его вдове (Mahāvamsa XXXV. 7.62–65) [Mahāvamsa 1912: 250–251]. Из этой истории можно извлечь следующую информацию. Во-первых, бетель был дорогим и ценным даром, достойным того, чтобы быть поднесенным во время аудиенции царю¹². Во-вторых, употребление бетеля без извести считалось совершенно немислимым, и это говорит в пользу ранее высказанного нами предположения, что в том фрагменте из «Чарака-самхиты» (Sūtrasthāna 5. 76–77), где содержится наиболее раннее упоминание о различных

¹¹ Обычай подносить бетель вышестоящим лицам и начальникам при нанесении им визита сохранился до Нового времени [Соболева 2004: 192].

¹² О бетеле как предмете роскоши говорят и другие древние и средневековые литературные источники (см., например: [Penzer 1927: 237]). Аксессуары для жевания бетеля на всех уровнях, от племенного до изысканного придворного, традиционно принадлежали к числу наиболее ценных — как в символическом, так и в материальном значении — объектов.

ароматических добавках к бетелю, известь не названа просто как само собой разумеющийся компонент (см. примеч. 6).

Завершим обзор круга древних источников, дающих информацию о бетеле, памятниками классической тамильской литературы. Первое упоминание о бетеле встречается в самом раннем образце тамильской кавьи (литературного эпоса), поэме «Шилаппадикарам» («Повесть о браслете»), которую датируют IV–V вв. н.э., причем бетель здесь фигурирует в уже знакомом нам контексте: выступает как атрибут сексуальных (в данном случае брачных) отношений. В 16-й главе поэмы описываются последние часы совместной жизни супругов — полубожественной героини Каннахи и молодого торговца Ковалана, перед тем как Ковалан выйдет из дома навстречу гибели, не зная об этом. Утром в хижине пастушки, где супруги остановились по прибытии в столицу страны Мадуру, Каннахи в последний раз подает Ковалану завтрак. «После того как Ковалан поел, Каннахи дала своему обожаемому супругу лучшие листья бетеля и орехи» (Cilappadikaram XVI. 55; пер. Ю.Я. Глазова). За этим следуют ласки супругов, нежная беседа и многократные объятия [Повесть о браслете 1966: 113–115]. Бетель также упоминается в несколько более позднем памятнике — поэме «Манимехалей» (XXVIII. 243); здесь бетель подают с добавлением смеси некоторых ароматических компонентов, включающей камфору.

Заключение. Отсутствие упоминаний о бетеле в текстах ведийской литературы *шрути* и санскритском эпосе, в дошедшем до нас виде являющем несомненные следы брахманской (жреческой) «редактуры», наводит на мысль о том, что традиция употребления и искусство составления бетелевой жвачки развивались в какой-то иной социальной и культурной среде, которая носителями ведийско-брахманистской традиции долгое время осознавалась как чуждая.

Чтобы определить эту среду, очертим круг древних источников, в которых главным образом встречаются упоминания о бетеле. Это, как мы видели, ранние тексты традиционной индийской науки («Чарака-самхита», «Сушрута-самхита», «Брихат-самхита», «Камасутра»), ранние буддийские тексты (джатаки, сутры, исторические хроники) и памятники классической литературы в жанре

кавья (сюда относятся и образцы санскритской «обрамленной повести» — «Брихаткатха», «Хитопадеша», «Веталапанчавимшати», «Катхасаритсагара», и тамильские классические поэмы — «Шилаппадикарам», «Манимехалей»).

Можно ли сказать, что все эти памятники порождены какой-либо одной конкретной социально-культурной средой? Безусловно, можно, и эта среда может быть точно определена. Ведийско-брахманистская традиция изначально господствовала лишь в северной части долины Ганга, где жрецы поддерживали в основном институт наследственных монархий. К середине I тыс. до н.э. в разных областях северной Индии на торговых путях возникают первые города, в большинстве которых власть принадлежала либо кшатрийским олигархиям, сложившимся на базе воинских союзов, либо торгово-ремесленным гильдиям. Ведийско-брахманистская традиция, распространяясь со временем на новые территории, вынуждена была уживаться с уже сложившейся, развитой и оказавшейся весьма устойчивой культурой городской элиты, состоявшей в основном из воинской знати и богатых торговцев. Именно в этой культурной среде возникли сначала не-брахманские, «шраманские» религиозные учения — буддизм и джайнизм, а позднее, уже усилиями местных «городских» брахманов, начала развиваться традиционная наука, формально провозглашенная ветвью ведийской традиции. В той же среде городской элиты зародилась, придя на смену эпосу и народной лирике, литературная, «искусственная» поэзия (кавья), в своем происхождении, кстати, связанная с традиционной наукой [Алиханова 1995; 2008: 58–59]. Именно в этой среде, в обществе придворной знати, воинов и богатых торговцев, разворачивается действие большинства историй, рассказываемых в джатаках, «обрамленных повестях» и тамильских поэмах, таких как «Шилаппадикарам». Во всех этих текстах так много говорится о роли угощения бетелем в быту и искусстве приготовления бетелевых смесей именно потому, что это искусство изначально расцвело в той самой рафинированной городской культуре, наилучшее представление о которой дают описания «Камасутры». В этой связи

можно отметить, что первое в индийской эпиграфике упоминание о бетеле содержится в надписи *гильдии ткачей* из города Мандасора (в современном штате Мадхья Прадеш), которая датирована 473 г. н.э. [Rooney 1995]. Городская культура достигла высокого уровня уже к эпохе империи Маурьев, то есть к IV–III вв. до н.э., и превращение потребления бетеля в искусство на севере Индии можно гипотетически датировать тем же временем.

Главной социальной функцией бетеля у индийцев, как и у многих других использовавших бетель народов, было укрепление связей между людьми путем совместного употребления этого легкого наркотика или взаимного угощения им. Индийцы эту функцию бетеля вполне сознавали, о чем свидетельствует популярная санскритская *субхаши́та* (афористический стих): «У бетеля, о друг, есть сотни и тысячи достоинств, но один большой недостаток: то, что, угостив [гостей бетелем, положено], отпускать [их домой]» [Gode 1951: 138]. Смысл, по существу, заключается в том, что общение с друзьями за бетелем лучше бы никогда не кончалось.

Не отличаются индийцы от других употребляющих бетель этносов и тем, что бетелю у них отводилась важная роль в ритуалах ухаживания, сватовства и брака (о Юго-Восточной Азии см.: [Rooney 1995; Соболева 2004; Ревуненкова 2008; Stanyukovich 2014]). Можно было бы видеть в этом вариант той же главной социальной функции, если рассматривать сближение между мужчиной и женщиной как частный случай упрочения связей между людьми. Но ассоциация бетеля со сферой эротики, сформировавшаяся, по-видимому, у населения Юго-Восточной Азии задолго до того, как культура бетеля была занесена в Индию, слишком акцентирована в большинстве этнических традиций и, вероятно, основана на определенных свойствах бетелевой жвачки. В ряде культур бетель принято считать афродизиак [Станюкович 2010а; 2010б; 2011: 519]. Так или иначе содержащиеся в бетелевой смеси алкалоиды вызывают чувство эйфории [Соболева 2004: 190] и, по-видимому, способны усиливать ощущение эротического экстаза. У древних индийцев связь между употреблением бетеля и степенью любовного наслаждения не вы-

зывала сомнений. Варахамира в трактате «Брихат-самхита», приводя перечень пользы, приносимых жеванием бетеля, указывает, что бетель делает красоту человека явной, запах изо рта — приятным, самого человека — удачливым, придает телу силу, исцеляет болезни, порожденные преобладанием флегмы, приносит пользу во многом другом, но на первом месте стоит то, что «бетель воспламеняет страсть» (*kāmat pradīpayati... tāmbūlam* — *Bṛhatsaṃhitā* 77.35; ср.: [Gode 1951: 142]).

Библиография

Алиханова 1995 — *Алиханова Ю. М.* Эпическая поэма на санскрите и стиль кавья // Теория стиля литератур Востока: сб. ст. М.: Наука, 1995. С. 105–113.

Алиханова 2008 — *Алиханова Ю. М.* Литература и театр древней Индии: Исследования и переводы. М.: Восточная литература, 2008.

Барроу 1976 — *Барроу Т.* Санскрит / Пер. с англ. Н. Лариной; ред. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М.: Прогресс, 1976.

Ватсьяна 1993 — *Ватсьяна Малланага.* Камасутра / Пер. с санскр., вступ. ст. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 1993.

Гуров 1990 — *Гуров Н. В.* Дравидийские языки // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 139–140.

Двадцать пять рассказов Веталы 1939 — Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. с санскр. Р. О. Шор. Л.: ГИХЛ, 1939.

Джатаки 1979 — *Джатаки.* Из первой книги джатак / Пер. с пали Б. Захарьина. М.: Художественная литература, 1979.

Котин, Успенская 2005 — *Котин И. Ю., Успенская Е. Н.* Календарные обычаи и обряды хиндустанцев // Индийские праздники: Общее и локальное в календарной обрядности / Науч. ред. И. Ю. Котин, С. А. Маретина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 10–75.

Повествовательная проза 1982 — Индийская средневековая повествовательная проза / Пер. с санскр., сост. и предисл. П. А. Гринцера. М.: Художественная литература, 1982.

Повесть о браслете 1966 — Повесть о браслете. Шилаппадикарам / Пер. с тамил. Ю. Я. Глазова. М.: ГРВЛ, 1966.

Ревуненкова 1988 — *Ревуненкова Е. В.* Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры // Этнография детства: Традиционные формы вос-

питания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И. С. Кон, А. М. Решетов. М.: Наука, 1988. С. 39–61.

Ревуненкова 2008 — *Ревуненкова Е. В.* Ритуально-символическая роль бетеля в малайско-индонезийском регионе в прошлом и настоящем // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 459–463.

Соболева 2004 — *Соболева Е. С.* Бетель в Южной и Юго-Восточной Азии // Феномен удовольствия в культуре: материалы Междунар. форума (6–9 апреля 2004 г.). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 188–192.

Сомадева 1982 — *Сомадева.* Океан сказаний. Избранные повести и рассказы / Пер. с санскр., послесл., примеч. и глоссарий И. Д. Серебрякова. М.: ГРВЛ, 1982.

Станюкович 2005а — *Станюкович М. В.* Символическое значение тканей и компонентов бетельной жвачки у ифугао, Филиппины // VI Конгресс этнографов и антропологов России: тез. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 163.

Станюкович 2005б — *Станюкович М. В.* «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: мотив непорочного зачатия в эпосе и мифологии севера Филиппин // VI Конгресс этнографов и антропологов России: тез. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 201.

Станюкович 2010а — *Станюкович М. В.* Бетель и другие легкие жевательные стимуляторы растительного происхождения. Основные направления исследования (программа) // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 323–328

Станюкович 2010б — *Станюкович М. В.* «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Areca Catechu* и *Piper Betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // Этноботаника. Acta Linguistica Petropolitana / ред. В. Б. Колосова. Т. VI, ч. 1. СПб.: Наука. С. 306–340.

Станюкович 2011 — *Станюкович М. В.* Роль *Areca Catechu L.* в распространении обычая искусственной деформации зубов и формировании идеала красоты в Юго-Восточной Азии // IX Конгресс этнографов и антропологов России (Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г.): тез. докл. Петрозаводск, 2011. С. 519.

Станюкович 2013 — *Станюкович М. В.* Лечебные заговоры и практики с использованием бетеля у народов о. Себу, Негрос и Лусон (Филиппины)

ны) // X Конгресс этнографов и антропологов России. Современный город и социально-культурная модернизация России (Москва, 2–5 июля 2013 г.): тез. докл. М.: ИАЭ РАН, 2013. С. 257.

Abdul Kareem 1997 — *Abdul Kareem*. Plants in Ayurveda (A compendium of botanical and Sanskrit names). Bangalore: Foundation for Revitalization of Local Health Traditions, 1997.

Burrow 1947 — *Burrow T.* Dravidian Studies VII: Further Dravidian words in Sanskrit // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1947. Vol. 12. № 2. P. 365–396.

Gode 1951 — *Gode P. K.* Studies in the History of Tāmbūla — History of the verse about the thirteen qualities of Tāmbūla — between A.D. 1200 and 1900 // *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. 1950. Vol. XXXI. Poona, 1951. P. 138–142.

Mahāvamsa 1912 — *The Mahāvamsa, or the Great Chronicle of Ceylon* / Transl. into English by W. Geiger. L.: Oxford University Press, 1912.

Mayrhofer 1986–2001 — *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Bd. I–III. Heidelberg: C. Winter, 1986–2001.

Penzer 1927 — *Penzer N. M.* The Romance of Betel-chewing // *Penzer N. M. The Ocean of Story*, being C. H. Tawney's translation of Somadeva's *Kathāsaritsāgara*. L.: C.J. Sawyer, 1927. Vol. VIII. P. 237–319 (Appendix II).

Przyluski 1924 — *Przyluski J.* Emprunts anaryens en Indo-aryen // *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*. 1924. T. XXIV. P. 255–258.

Rooney 1995 — *Rooney D. F.* Betel Chewing in South-East Asia [E-source] // Dawn F. Rooney Cultural Archive: Southeast Asia: [Website]. [1995] URL: http://rooneyarchive.net/lectures/lec_betel_chewing_in_south_east_asia.htm

Stanyukovich 2012 — *Stanyukovich M. V.* Ifugao ethnographic art and its symbolism in hudhud oral epics (with references to collections of St. Petersburg, Russia and Goteburg, Sweden) // *Kopania Izabela* (ed.). Southeast Asia: Studies in Art, Cultural Heritage and Artistic Relations with Europe. Warsaw; Torun: Polish Institute of Art Studies; Tako Publishing House, 2012. P. 77–84.

Stanyukovich 2014 — *Stanyukovich M. V.* Betel, 'Lonely Heroes' and Magic Birth in the Philippines and Beyond: Comparative Mythology, Field Work and Folklore Corpora // *Klaus Antoni, Weiss David* (eds.) *Sources of Mythology: Ancient and Contemporary Myths. Proceedings of the Seventh Annual International Conference on Comparative Mythology (15–17 May 2013, Tuebingen)*. LIT, ISBN 978-3-643-90475-1. Zurich; Berlin, 2014. P. 179–206.

Shastri 1969 — *Shastri A. M.* India as seen in the Bṛhatsamhitā of Varāhamihira. Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.

Turner 1962–1966 — *Turner R. L.* A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages. Fasc. I–X. L.: Oxford University Press, 1962–1966.

Zumbroich 2008 — *Zumbroich T. J.* The origin and diffusion of betel chewing: a synthesis of evidence from South Asia, Southeast Asia and beyond // Journal of Indian Medicine. 2007–2008. Vol. I. P. 87–140. URL: <http://journals.indianmedicine.eldoc.ubrug.nl/root/ejim/voll/03/63-116>.

А. А. Янковская

ГЕОГРАФИЯ БЕТЕЛЯ В «ПУТЕШЕСТВИИ» ИБН БАТТУТЫ

Странствия знаменитого арабского путешественника XIV в. Ибн Баттуты отличаются невиданным для своего времени размахом. Если верить «Путешествию»¹, то чуть менее чем за тридцать лет (1325–1354) он объездил практически весь средневековый мусульманский мир — от Испании до Китая. В своих рассказах Ибн Баттута неоднократно упоминает бетель, говоря о таких областях, как Индия, Суматра, Мальдивские острова, Восточная Африка и Аравия. Чаще всего это лишь краткие упоминания, например, в числе почетных даров или в качестве элемента трапезы, реже — более развернутые сообщения. В Средние века употребление бетеля было широко распространено в бассейне Индийского океана вплоть до Йемена и Восточной Африки. Упоминания бетеля в «Путешествии» Ибн Баттуты служат тому подтверждением и способны дать представление о широте распространения практики употребления этой жевательной смеси в XIV в., а также, в некоторой степени, о ее этикетных и ритуальных функциях.

¹ Полное название сочинения — «Подарок созерцающим о диковинках городов и чудесах путешествий» (перевод И. Ю. Крачковского [Крачковский 2004: 421]).

Первые упоминания о бетеле в тексте «Путешествия» относятся к той его части, где описывается путешествие Ибн Баттуты в Южную Аравию и вдоль побережья Восточной Африки. Строго говоря, им предшествуют еще два небольших пассажа, содержащихся в рассказах о Дамаске и Мекке, однако в них речь идет не о Ближнем Востоке, а об Индии, где путешественник побывал позднее. Покинув в 1325 г. родной Танжер, Ибн Баттута посетил Египет, Сирию, Ирак, Персию, а также неоднократно совершил хадж. Из Мекки в 1330 г. он отправляется в Йемен, а оттуда отплывает на юг вдоль африканского побережья. Вот что путешественник сообщает о приеме, оказанном ему султаном Могадишо Абу Бакром: «Когда мы с упомянутым ранее қадї... добрались до дома султана, вышел юноша-слуга... и принес блюдо, на котором были листья бетеля и орехи арековой пальмы. Он дал мне десять листьев бетеля и немного орехов. Столько же он дал қадї, а моим спутникам и ученикам қадї раздал то, что осталось на блюде» [Voyages... 1854, II: 183–184].

Из Могадишо Ибн Баттута продолжает путь на юг вдоль побережья Восточной Африки. Достигнув Килвы, он поворачивает назад и вскоре прибывает в южноаравийский порт Зафар. В рассказе о Зафаре содержится самое развернутое сообщение о бетеле во всем «Путешествии»: «В этом городе есть сады, где растут... бетель и кокосовые пальмы... И то, и другое есть только в Индии и здесь, в Зафаре, из-за его сходства с Индией и близости к ней... Бетель — это растение, которое выращивают так же, как виноградную лозу. Для него делают решетки из тростника, как это делают для винограда, или же растягивают по соседству с кокосовой пальмой, и он ползет по ней вверх, как ползут виноград или перец. Бетель не имеет плодов, выращивают его только ради листьев. Они напоминают листья ежевики, а лучшими из них считаются желтые. Листья бетеля собирают каждый день. Индийцы очень ценят бетель, и если человек навещает друга и тот дает ему пять таких листьев, то это как если бы он подарил ему целый мир со всеми богатствами, особенно если даритель — эмир или высокопоставленное лицо. Такой подарок считается у них гораздо более важным и почетным, чем золото и се-

ребро. Используют бетель следующим образом. Сначала берут орех арековой пальмы, который напоминает мускатный орех, измельчают его, кладут в рот и жуют. Затем берется лист бетеля, посыпается небольшим количеством извести и жуется вместе с арекой. Свойства бетеля таковы, что он освежает дыхание, устраняет запах изо рта, улучшает пищеварение и предотвращает вред от питья воды на голодный желудок. Его употребление веселит и увеличивает потенцию. Мужчина кладет бетель ночью у изголовья, а когда просыпается или же его будит жена или наложница, то берет немного, и если есть у него во рту неприятный запах, то бетель устраняет его. Мне рассказывали, что наложницы султана и эмиров в Индии используют для этого исключительно бетель» [Voyages... 1854, II: 204–206].

Большая часть приведенных здесь сведений о бетеле, по видимому, была почерпнута путешественником не в Зафāре, а позже, во время его длительного пребывания в Индии, где ему не раз приходилось самому употреблять бетель и получать его в дар от важных персон. О самом же Зафāре здесь сказано лишь то, что бетель там выращивали. То же можно заключить и о Қалхāте, расположенном на аравийском побережье к северу от Зафāра. Говоря о близлежащей к городу деревушке и ее садах, Ибн Баттўта упоминает, что «есть там также бетель, однако листья его малы» [Ibid.: 226]. О распространении практики жевания бетеля среди жителей не только Йемена, но также Мекки и Хиджаза писал еще ал-Мағ‘удї (X в.) [Maғoudi 1863: 84].

Приведенный отрывок из рассказа о Зафāра — единственный во всем «Путешествии» — непосредственно посвящен бетелю и содержит наиболее полное его описание. Ибн Баттўта рассказывает об особенностях выращивания бетеля, способе его употребления, составе бетельной жвачки, ее свойствах и применении. К описанию свойств жевательной смеси можно добавить еще одно небольшое сообщение путешественника, где говорится о том, что бетель «освежает дыхание, от него краснеют лицо и десны, он предотвращает разлитие желчи и способствует пищеварению» [Voyages... 1853, I: 366].

Говоря о бетельной жвачке и ее составляющих, Ибн Баттута пользуется их арабскими названиями. Словом *ат-танабул* (от санскр. *тāмбӯла* [Yule 1903: 913]) путешественник обозначает как растение бетель, так и жевательную смесь в целом. Арековая пальма, а также ее плоды в качестве ингредиента жвачки фигурируют в «Путешествии» как *ал-фӯфал* (или *ал-фаўфал*). Эти названия встречаются не только в арабоязычной литературе, но также и в других средневековых источниках (ср. *тембул* Марко Поло [The Book of Ser Marco Polo 1875: 358] или *фуфал* Афанасия Никитина [Хождение... 1980: 64]).

В тексте «Путешествия» бетель чаще всего упоминается в главах, посвященных Индии, где Ибн Баттута провел почти десять лет (с 1333 по 1342 г.) при дворе султана Мухаммада ибн Туглака (1325–1351) в Дели. Занимая должность қадї и ведя жизнь придворного, путешественник вряд ли мог избежать тесного знакомства с обычаем жевания бетеля, который не только играл важнейшую роль в дворцовом этикете, но и нес коммуникативную функцию (по словам ал-Мас‘удї, «индийцы избегают общества тех, кто не употребляет бетель» [Maçoudi 1863: 84–85]). Бетель нередко фигурирует в описаниях различных официальных церемоний, свидетелем которых становится Ибн Баттута. Так, во время торжественного приема, оказанного Мухаммадом ибн Туглаком одному представителю рода Аббасидов, султан лично преподносит гостю бетель. Ибн Баттута отмечает, что это считалось величайшей честью, которой султан не удостоивал почти никого [Voyages... 1855, III: 260].

В посвященных Индии главах «Путешествия», как и в рассказе о Могадишо, бетель выступает в роли почетного дара, преподносимого в знак гостеприимства. Вот что Ибн Баттута сообщает о своем визите во дворец матери султана: «Нас подвели к воротам дворца... Затем вынесли золотое блюдо с сухими фруктами, и такое же блюдо с розовой водой, и третье блюдо, на котором был бетель. По обычаю тот, кому все это выносят, берет поднос одной рукой, ставит его на плечо и совершает поклон, другой рукой касаясь земли» [Ibid.: 378–379].

Интересно также описание торжеств по случаю возвращения Мухаммада ибн Туглака в столицу: «Когда султан возвращается из поездки... устанавливают деревянные павильоны... В центре каждого павильона ставится большой кожаный чан с сиропом, растворенным в воде. Из него могут пить все желающие — и прибывающие, и отбывающие, и местные жители, и иноземцы. И каждому, кто пьет из этого чана, подносят листья бетеля и орехи арековой пальмы» [Ibid.: 236–237].

Рассказ о схожих приготовлениях, но только по случаю приезда ко двору султана посланника халифа, содержится также в той части «Путешествия», которая посвящена Мекке [Voyages... 1853, I: 365–366].

В рассказах Ибн Баттуты об Индии нередко мимолетные упоминания о бетеле (такие, как «затем принесли бетель» или «мы взяли бетель и вышли»). Чаще всего бетель выступает в качестве неотъемлемого элемента трапезы. Как правило, он подается вслед за особым ячменным напитком² и завершает прием пищи: «Затем приносят блюда с бетелем и орехами арековой пальмы. Каждому подносят горсть измельченных орехов и пятнадцать листьев бетеля, связанных между собой красной шелковой нитью. Когда гости берут бетель, служители восклицают: «Во имя Аллаха!» Затем все встают ... и расходятся» [Voyages... 1855, III: 242].

В посвященных Индии главах «Путешествия» жевание бетеля неоднократно выступает в качестве завершающего этапа трапезы [Voyages... 1855, III: 124, 207, 378, 426]. Упоминаются также особые слуги, подававшие бетель [Ibid.: 274, 433]. Листья бетеля и орехи арековой пальмы перечисляются среди выдававшейся по различным случаям провизии [Ibid.: 382, 433].

Большая часть упоминаний о бетеле в рассказах Ибн Баттуты об Индии относится ко времени его пребывания в Дели. Помимо этого, путешественник сообщает о бетеле и арековой пальме, произрастающих в некоторых портах Малабарского побережья [Voyages... 1858,

² Упоминаемый Ибн Баттутой напиток — *ал-фуққā*’, пиво на основе ячменя. Однако Махди Хусайн полагает, что речь идет о безалкогольном ячменном напитке, употреблявшемся после еды для лучшего усвоения пищи [The Rehla... 1953: 66].

IV: 84, 87]. Бетель упоминается также в рассказе о Дхаре, откуда его, по словам Ибн Баттуты, доставляли в Дели [Ibid.: 42, 45].

В «Путешествии» также находит отражение роль бетеля в обрядах жизненного цикла. Бетель завершает траурную церемонию, описываемую Ибн Баттутой в связи со смертью его дочери. На третий день после погребения люди собираются на могиле усопшей для чтения Корана, после чего присутствующих окропляют розовой водой и раздают им бетель [Voyages... 1855, III: 384–385]. Об этой же церемонии говорится и в другой части «Путешествия». Рассказывая о Дамаске и принятых там погребальных обычаях, Ибн Баттута для сравнения приводит описание индийской траурной церемонии: «Затем приносят бетель. Индийцы ценят его высоко и преподносят гостям в знак уважения. Получить от султана немного бетеля считается большей честью, чем быть одаренным золотом или почетными одеждами. Когда человек умирает, его близкие не употребляют бетель вплоть до этого дня. Қадї или тот, кто исполняет его обязанности, берет листья бетеля и дает наследнику покойного, который жует их, и после этого все расходятся» [Voyages... 1853, I: 247–248].

В сообщениях Ибн Баттуты об Индии есть также указание на употребление бетеля в ходе свадебного обряда. Рассказывая о свадьбе сестры султана, путешественник описывает церемонию первой встречи жениха и невесты перед заключением брака [The Rehla... 1953: xlviii]. Жених прибывает во дворец верхом в сопровождении своей свиты. Невеста восседает на возвышении и встает навстречу жениху, который спешивается и поднимается к ней. Она протягивает ему бетель, жених берет его и садится рядом с невестой [Voyages... 1855, III: 277].

Упоминание об употреблении бетеля как части свадебной церемонии содержится и в описании султаната Самудра на Северной Суматре, одного из первых мусульманских государств малайского мира. Ибн Баттута дважды посетил Самудру — по дороге из Индии в Китай и на обратном пути оттуда. Путешественник отмечает арековую пальму среди произраставших на Суматре деревьев [Voyages... 1858, IV: 228]. Помимо этого, в рассказе о Самудре бетель

встречается еще два раза. В первом случае бетель завершает трапезу, причем подают его после ячменного напитка, о чем сообщается и в рассказах об Индии: «Затем принесли еду, в основном рис, затем подали разновидность ячменного напитка, а затем — бетель, который означает окончание трапезы. Мы взяли его и поднялись» [Voyages... 1858, IV: 233].

Упоминания о жевании бетеля как заключительном действии трапезы часто встречаются в средневековой малайской литературе [Ревуненкова 2008: 460]. В малайско-индонезийском регионе бетель всегда играл важнейшую роль в этикете, а также был частью многих официальных церемоний и неотъемлемым элементом свадебной обрядности. Жевание бетеля завершало любой торжественный прием и часто было заключительным действием обычной трапезы. Не предложить гостю бетель считалось грубым и непростительным нарушением этикета [Ghazzali 1933: 282].

Пассаж о повторном визите Ибн Баттūты на Суматру на обратном пути из Китая почти полностью посвящен описанию свадьбы сына султана. В ходе церемонии жених и невеста восседают на большом помосте, покрытом шелковыми тканями: «Затем принесли бетель и орехи арековой пальмы. Жених взял ареку одной рукой и положил немного в рот невесте, а затем невеста взяла ее двумя руками и поместила в рот жениху. Потом жених взял губами лист бетеля и вложил его в рот невесте, и все это на глазах у людей, и невеста сделала так же, как сделал он. Затем ее накрыли покрывалом, и помост вместе с ними внесли во дворец» [Voyages... 1858, IV: 308–309].

Незадолго до своего визита на Суматру в 1345–1346 гг. Ибн Баттūта посетил страну Барахнакār³, а немногим ранее (после отъезда из Дели в 1342 г.) провел полтора года на Мальдивских островах. О Барахнакār Ибн Баттūта сообщает, что там в изобилии произрастают бетель и арековая пальма [Voyages... 1858, IV: 224]. Он также рассказывает о встрече, оказанной ему и его спутникам местными

³ Местонахождение Барахнакār точно не установлено исследователями. По словам Ибн Баттūты, он посетил эту страну по дороге из Бенгалии к Малаккскому проливу. Высказывались мнения в пользу помещения Барахнакār на Андаманских, Никобарских островах или западном побережье Бирмы [Yule 1916: 93; Tibbetts 1979: 97].

жителями: «Когда мы подошли к берегу, к нам подплыли люди на маленьких лодках, вырезанных из цельного ствола дерева, везя бананы, рис, бетель, орехи арековой пальмы и рыбу» [Ibid.: 226].

Точно так же путешественника встречали на Суматре, однако среди приветственных даров не было бетеля [Ibid.: 229]. Описание схожего обычая Ибн Баттута приводит и в своем рассказе о Мальдивских островах: «У них принято, что когда приходит судно, то жители острова выплывают ему навстречу на... маленьких лодках, везя бетель и... зеленые кокосовые орехи. Каждый из них преподносит это одному из пассажиров судна на свой выбор, и тот становится его гостем» [Ibid.: 119].

На Мальдивских островах Ибн Баттута, как и в Дели, занимал должность кади и близко познакомился с представителями местной знати. Упоминания бетеля встречаются в рассказах путешественника об этих островах несколько раз. Как и в сообщениях об Индии, бетель завершает трапезу [Ibid.: 149, 209] и фигурирует в числе почетных даров [Ibid.: 138, 209]. Кроме того, он входит в состав ежедневного довольствия, назначенного Ибн Баттуте [Ibid.: 164], и преподносится в связи с заключением брака [Ibid.: 150]. Упоминаются также произраставшие на Мальдивских островах арековые пальмы [Ibid.: 147].

На основе содержащихся в «Путешествии» упоминаний о бетеле вырисовывается картина распространения этой жевательной смеси в странах бассейна Индийского океана в Средние века. Ибн Баттута сообщает об употреблении и выращивании бетеля в рассказах о Восточной Африке (Могадишо), Аравии (Зафār и Қалхāt), Индии (Дели, Дхар и Малабарское побережье), Индонезии (Северная Суматра), Мальдивских островах и стране Баракнакār, предположительно расположенной на западном побережье Индокитая.

Помимо широты распространения практики жевания бетеля в эпоху Ибн Баттуты, в «Путешествии» также находит отражение роль бетеля в этикете, свадебной и похоронной обрядности. Путешественник описывает способ употребления жевательной смеси и распространенные представления о ее лекарственных свойствах, а также неоднократно подчеркивает ту ценность, которую придавали

бетелю жители Индии и других стран. В сообщениях Ибн Баттуты бетель чаще всего выполняет этикетные функции. Подношение бетеля во многих случаях завершает трапезу или торжество, а его раздача сопровождает официальные церемонии. Нередко бетель выступает и в качестве почетного дара, преподносимого в знак гостеприимства. Таким образом, можно говорить о схожих функциях употребления бетеля в разных частях индоокеанской акватории. Что касается роли бетеля в обрядах жизненного цикла, то она находит отражение в «Путешествии» лишь в нескольких случаях — в описаниях свадебных торжеств в Дели и на Суматре, а также в рассказах о траурной церемонии в Индии.

Библиография

Крачковский 2004 — *Крачковский И. Ю.* Арабская географическая литература. М., 2004.

Ревуненкова 2008 — *Ревуненкова Е. В.* Ритуально-символическая роль бетеля в Малайско-Индонезийском регионе в прошлом и настоящем // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 459–463.

Хождение... 1980 — Хождение за три моря Афанасия Никитина / Пер. и коммент. Н. И. Прокофьева. М., 1980.

Ghazzali 1933 — *Ghazzali Dato Muhammad.* Court Language and Etiquette of the Malays // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. 1933. Vol. 11. Pt. 2. P. 273–287.

Maçoudi 1863 — *Maçoudi.* Les Prairies d'or / Texte et traduction par C. Barbier de Mevnard et Pavet de Courteille. P., 1863. Т. II.

The Rehla... 1953 — The Rehla of Ibn Battuta (India, Maldive Islands and Ceylon) / Transl. and comm. by Mahdi Husain. Baroda, 1953.

The Book of Ser Marco Polo 1875 — The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East / Transl. and ed. by Col. H. Yule. L., 1875. Vol. II.

Tibbetts 19179 — *Tibbetts G. R.* A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia. Leiden; L.: Brill, 1979.

Voyages... 1853, I — Voyages d'Ibn Batoutah / Texte arabe, accompagné d'une trad. par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti. P., 1853. Т. I.

Voyages... 1854, II — Voyages d'Ibn Batoutah / Texte arabe, accompagné d'une trad. par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti. P., 1854. Т. II.

Voyages... 1855, III — Voyages d'Ibn Batoutah / Texte arabe, accompagné d'une trad. par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti. P., 1855. T. III.

Voyages... 1858, IV — Voyages d'Ibn Batoutah / Texte arabe, accompagné d'une trad. par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti. P., 1858. T. IV.

Yule 1903 — *Yule H.* Hobson-Jobson: A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive. L., 1903.

Yule 1916 — *Yule H.* Cathay and the Way Thither. L., 1916. Vol. IV.

Каролина Стоун

БЕТЕЛЬ ЗА ПРЕДЕЛАМИ СВОЕГО КУЛЬТУРНОГО АРЕАЛА

Можно было бы составить книгу из описаний жевания бетеля¹ — так называют смесь из бетелевых листьев, орехов арековой пальмы, извести и различных ароматических добавок, употребление которой широко распространено по всему миру. Почти каждый европеец (как и многие неевропейцы), побывавший в Индии, Юго-Восточной Азии, Индонезии, на Филиппинах и островах, протянувшихся на восток вплоть до Микронезии, довольно подробно описывает этот обычай, и такие рассказы поразительно схожи. Поэтому здесь мы рассмотрим сообщения о бетеле в тех областях, где обычай распространился за пределы региона, с которым он ассоциируется в первую очередь.

Жевание бетеля часто связывают с рядом других культурных практик, таких как рисоводство, дома на сваях, ношение саронга, татуировка и чернение зубов. Последнее отчасти обоснованно, ведь от употребления бетеля зубы темнеют, становясь темно-красными, а со временем и коричневыми или черными, тогда как слюна и рот

¹ См. в приложении краткий список европейских путешественников, которые описывали жевание бетеля или торговлю им.

окрашиваются в ярко-красный цвет. Тем не менее обычай чернения зубов напрямую не связан с жеванием бетеля. В Японии, например, *охагуро* имеет долгую историю, однако жевание бетеля, по всей видимости, никогда не было принято, хотя с климатической точки зрения и бетелевая лоза, и арековая пальма могли выращиваться на южных островах. Практика чернения зубов исчезла в Японии более века назад, сохранившись лишь в театре и изредка в среде гейш, и современные японцы, сталкиваясь как с этим обычаем, так и с обычаем жевания бетеля, к примеру, у малых народов Юго-Восточной Азии, находят их определенно непривлекательными.

Тем более интересным представляется то, что бетель получил распространение в областях, где белые зубы ценились как признак красоты, — в Северной Индии, арабском мире и даже среди европейцев. Другой вопрос, заслуживающий внимания: в какой мере ритуальное значение бетеля и принятый способ его употребления привились за пределами своего изначального культурного ареала?

Мы не станем рассматривать здесь происхождение жевания бетеля и археологические свидетельства древности этого обычая в местах его зарождения, однако ранние упоминания об употреблении бетеля есть как в китайских источниках [Imbault-Huart 1894: 311–328], так и у арабских авторов². В Китае первым известием является, по-видимому, упоминание в *Нань ши*, или Истории Южных династий, которое датируется VII в. Развернутые сообщения о бетеле есть в *Тан бэньцао*, танской *Materia medica* [Bretschneider 1881: 44], и других источниках периода Тан, а также в таких медицинских работах, как *Бэньцао ганму*, где предлагаются разные версии происхождения обычая, включая его зарождение в Бо сы (Персия) и Фулинь (Византийская империя) [Ibid.: 54]. Описания провинций Гуанси и Гуандун в *Гуанси донши* дают понять, что там обычай жевания бетеля укоренился так же прочно, как во Вьетнаме, граничащем с Гуанси с запада [Imbault-Huart 1894: 323]. О Гуанчжоу (Кантоне) автор сообщает следующее: «Все его жители, богатые и бедные, молодые и старые, мужчины и женщины, с утра до ночи предпочитают не

² Я хотела бы поблагодарить Пола Лунде из Кембриджа за перевод с арабского ряда цитат, которые приводятся ниже.

есть, а жевать *пин-лан*. Богатые кладут его на маленький серебряный поднос, а бедные — на маленький поднос из олова... У каждого встречного черные зубы и красные губы. Если несколько человек собираются вместе, то земля краснеет от их плевков — это поистине отвратительно...»³ [Ibid.: 324].

Эдвард Шефер упоминает о том, что во времена Тан — период, когда в Китай проникло множество экзотических товаров, — из Вьетнама в качестве дани поступали орехи арековой пальмы [Schafer 1963: 141], а «в первом десятилетии IX в. из Айчжоу ежегодно присылали пятьсот “орехов” наряду с десятью павлиньими хвостами, сотней хвостов зимородка и двадцатью катти рогов носорога» [Schafer 1967: 174–175]. Он также отмечает, что в городах Северного Китая бетель применялся в первую очередь в медицинских целях: орехи использовали при авитаминозе, а лист бетеля — при желудочных расстройствах.

Не ясно, было ли то, что жевание бетеля не распространилось дальше южных областей Китая, результатом культурного неприятия черных зубов, жевания и кроваво-красной слюны (плевание было более культурно приемлемым), или же просто связано с климатическими условиями — обычай, по всей видимости, не проникал далеко за пределы зоны, где могли выращивать бетель и арековую пальму. Последний аргумент представляется не вполне убедительным, ведь орехи арековой пальмы экспортировались в больших количествах, причем эта торговля сохраняла свое значение вплоть до XX в. Ареку везли [Dey 1942], например, из Бирмы и Вьетнама в Китай [Rooney 1993: 24] и из Таиланда в Сингапур и Пинанг [Graham 1912: 318–319], а в областях, где не росла бетелевая лоза, есть множество свидетельств о замене ее другими листьями. Другая возможная, но неподтвержденная гипотеза заключается в том, что бетель имел более широкое распространение в Китае до внедрения опиума как рекреационного наркотика, что произошло, как часто считают, в 1483 г. [Yangwen 2005].

³ Китайское *pin-lang*, в частности, происходит от малайского *pinang* (арека), так же как и топоним Пинанг.

Такой переход с одного общеупотребительного вещества на другое, вызванный модой или сменой вкусов, — разумеется, обычное явление. К примеру, на о. Гуам, где обычай жевания бетеля известен с древности, что подтверждается археологическими свидетельствами, под американским влиянием (с его предпочтением, отдаваемым белым зубам) молодежь перешла к использованию жевательной резинки [Thompson, Garcinas 1947: 284]. Также сокращение потребления бетеля наблюдалось на о. Бали, оно имело схожие причины и было связано с ростом туризма и распространением табака [Covarrubias 1937: 119, 121].

И все же ритуалы, связанные с ранее употреблявшимся наркотическим средством, могут сохраняться. Де Грут описывает, как в Южном Китае бетель раздавали вдоль пути следования похоронной процессии, хотя обычай его жевания «сегодня практически отмер, вытесненный... курением табака и опиума», но в то же время бетель по-прежнему является важной частью церемоний принесения извинений и примирения [De Groot 1892]. Здесь возникает интереснейший вопрос о ритуальном (в противоположность обыденному) значении этого или любого другого наркотика и социальных последствиях в тех случаях, когда ритуальный контекст, как правило, обеспечивающий определенную меру контроля, теряется, как это произошло, например, с *катом* в Йемене или употреблением кокаина в противовес жеванию коки.

До сих пор вызывает споры, когда же бетель начали жевать в Индии. Хотя он и играет существенную роль в многочисленных индуистских ритуалах, нет, по всей видимости, никаких более ранних упоминаний о нем, чем *Надпись гильдии ткачей*, датированная 473 г. н.э.⁴ Другое раннее свидетельство принадлежит китайскому буддийскому монаху Сюаньцзану, совершившему в середине VII в. путешествие в Индию и получавшему там, по его словам, бетель и орехи арековой пальмы в качестве ежедневного довольствия [Penzer 1951 (2002): 210]. В Индии, как и в Юго-Восточной Азии, Индонезии и на Филиппинах, бетель имел важнейшее ритуальное значение, свя-

⁴ Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. III. Plate XXXV. P. 322–332. Mandasor Inscription. V. 20.

занное с храмовыми подношениями, а в светской жизни был высшим знаком мира и дружбы, а также бытового гостеприимства и неотъемлемым элементом брачных отношений.

Обычай жевания бетеля стремительно проник в мусульманский мир, распространившись как в Северной Индии, так и на Аравийском полуострове, так что писавший в конце IX в. Абӯ Ханӣфа ад-Дйнаўәри упоминает о его употреблении среди аравийских племен: «Один бедуин рассказал мне, что *дәрим*⁵ — это дерево, похожее на акацию; женщины натирают им десны и губы, окрашивая их в ярко-красный цвет; это растение жгуче. Один из них продекламировал:

Дерево *дәрим* украло мое сердце
При помощи двух губ.

Он нравится их женщинам потому, что доставляет удовольствие мужчинам, и по той же причине они жуют вместе *фаўфал* и *тәмүл*, чтобы сделать десны и губы красными; эта смесь укрепляет десны и освежает дыхание, так что даже мужчины ее используют» [Dīnawarī 1974].

Ал-Мас'удӣ, писавший в первой половине X в., сообщает: «Этот обычай распространился в наши дни среди мекканцев, а также других народов Хиджаза и Йемена; он вытеснил жевание смолы. Бетель можно найти в аптеках, его применяют при опухолях десен и схожих болезнях. Некоторые называют его *фаўфал*. Измельченные орехи арековой пальмы, смешанные с листьями бетеля и известью, укрепляют зубы и улучшают запах изо рта. Эта смесь предотвращает разлитие желчи, улучшает аппетит и служит афродизиакom. Она окрашивает зубы в цвет спелого граната, вызывает веселость и хорошее настроение, укрепляет тело и распространяет приятный тонкий аромат. Индийцы, богатые и бедные, питают отвращение

⁵ Термин *дәрим* вызывает некоторую путаницу, так как в ряде языков, от староиранского до китайского, различные варианты этого слова обозначают гранат, причем в конечном итоге они восходят к санскритскому *дәлима* (см. также: [Schafer 1967: 174]).

к белым зубам и избегают общества тех, кто не употребляет вышеописанную смесь» [Mas‘ūdi 2007: 76].

Подразумевается, что к этому времени с Индией были установлены постоянные, а вовсе не эпизодические торговые отношения. Интересным представляется и то, что обычай уже проник во внутренние районы Аравии. Комментарий по поводу «белых зубов» также примечателен, ведь под влиянием персидских традиций (а их влияние было велико, особенно в придворных кругах) «зубы как жемчуг» были в Северной Индии, как и на западе, общепринятым признаком красоты.

Для этого раннего периода сложно говорить о том, проникли ли ритуальные функции бетеля в обычаи Аравийского полуострова или же бетель жевали просто из-за его приятных качеств и подмеченных лекарственных свойств. Разумеется, есть множество упоминаний о его выращивании и употреблении — к примеру, у Ибн ал-Байтāра, который цитирует различные авторитетные источники, в том числе Ибн Джулджула, Абū Ханифу [ад-Дйнаўārī], Исхāқа ибн ‘Амрāна, Ибн Ридўāна и ал-Гāфиқī⁶. Однако большинство из них приводит лишь общие сведения об этой практике, не особо вдаваясь в подробности.

Тщательная чистка зубов, возможно, при помощи палочки из дерева *ним*⁷ или соли, могла помешать изменению их цвета. В других мусульманских районах существовавшие ранее традиции, связанные с бетелем, безусловно, были приспособлены к мусульманским обычаям. Писавший в XIV в. Ибн Баттўта упоминает бетель во многих точках своих странствий и в самых разнообразных контекстах. В его рассказах о Северной Индии, например, бетель играет важную роль как в мусульманских свадебных церемониях, так и в похоронных обрядах, включая похороны его собственной маленькой дочери: «[После того как завершили чтение Корана], поднялся *қāдī* и прочитал элегию о покойной, а также панегирик в честь Султана. При упоминании имени последнего все встали и совершили поклон,

⁶ См. приложение. Перевод Пола Лунде по: Ibn al-Baytār, al-Jāmi‘ li-mufradāt al-adwīya wa l-aghdhīya (Cairo: Bulaq, 1874), I/141 и IV/169-70.

⁷ *Melia indica* (см.: [Penzer 1951 (2002): 294]).

затем снова сели, и *қадї* прочитал красивую молитву. После этого распорядитель и его помощники принесли сосуды с розовой водой и окропили ею присутствующих. Затем их обнесли чашами с шербетом, после чего всем раздали бетель, а мне и моим спутникам вынесли одиннадцать почетных одежд».

Это очень интересно, ведь Ибн Баттута был крайне наблюдателен и настроен против всякого рода *бида*‘, или новшеств, а следовательно, должен был бы выразить неодобрение. Он встречал бетель во многих других местах, в том числе и на Мальдивских островах, где Султана острова Махал преподносила его путешественнику в знак гостеприимства, а также по случаю окончания Рамадана: «После того как подали еду, а затем орехи арековой пальмы и бетель, всех обнесли небольшим блюдом с макаassarским сандалом, и после того, как присутствующие поели, они умастили себя этим сандалом» [Ibn Battuta 1994, III: 740; IV: 839].

Доисламские традиции были приспособлены к мусульманским порядкам даже в районах, где строго следовали предписаниям ислама, таких как Ачех. По словам Снука Хюргронье, описывавшего обычаи ачехцев в начале XX в., бетель фигурировал в обрядах сговора и свадебных церемониях, а орех арековой пальмы играл важную роль в процедуре развода — *taleuë*‘ (от араб. *талāқ*). Муж брал три кусочка зрелого ореха арековой пальмы и передавал их жене, произнося ритуальную формулу: «Раз *taleuë*‘, два *taleuë*‘, три *taleuë*‘, ты мне только сестра в этой жизни и в следующей». И наоборот, женщина, сердитая на своего мужа, требовала у него «три кусочка ореха арековой пальмы» [Hugronje 1906: 369].

Религиозный аспект употребления бетеля также любопытен. В отличие от других стимулянтов, его на удивление редко запрещали. Бетель был неотъемлемой частью индуистского ритуала, так что не было причин налагать на него запрет, кроме как во время поста или траура. В буддизме, с другой стороны, хотя в храмах и запрещали алкоголь, а также склонны были неодобрительно относиться к табаку после его появления в XVI в.⁸, бетель и орехи арековой пальмы

⁸ В последнее время возобновилось активное движение за запрещение курения в храмах Японии — см. статью Yasumasa Kanasugi “*Yomiuri Shinbun*” (March 6th, 2009).

нередко были частью жертвоприношений, и монахи, по-видимому, не только подносили их Будде, но и часто жевали. В Камбодже они даже фигурировали в обрядах посвящения⁹.

Не менее удивительно то, что бетель, в отличие от табака или кофе, похоже, не вызывал возмущения в мусульманском мире до появления в XVIII в. ваххабитов, которые запретили его наряду со многими другими вещами [Comes 1900: 233–236]. Такая толерантность, пожалуй, была неудивительна для стран, где бетель являлся неотъемлемым элементом социальной жизни еще до прихода ислама, но более примечательно то, что он прижился, как сообщает ал-Мас‘удӣ, в Йемене и Хиджазе. Современные судебные постановления предписывают, когда можно жевать бетель, однако не имеют, по всей видимости, никаких возражений против этой практики. Некий Имам Хабиб, писавший в 2006 г., высказывается, среди прочего, о жевании бетеля во время Рамадана:

«10. Съев несколько листьев бетеля, человек тщательно вымыл и прополоскал рот. Однако слюна его не перестала быть красной. В этом нет ничего страшного. Пост по-прежнему засчитывается»¹⁰.

Также удивительно и спокойное отношение католической церкви к постам в пятницу, Великому посту и др. Иезуиты на Филиппинах пришли к решению, которое, должно быть, было распространенным: «Разве человек нарушает пост, выпив шоколад? Нет; ведь, по общему мнению богословов, шоколад (если он не смешан с кукурузной мукой или другой твердой пищей) — это жидкость, а жидкости не нарушают пост. То же касается и курения табака, ведь он не является ни едой, ни напитком; и хотя обычно или, по крайней мере, во многих случаях курение — это порок и визитная карточка бандитов... оно не нарушает поста. Что до бетеля, то, как представляется, жевание одной или двух порций (*buvo*) не нарушает поста в силу недостаточного его количества. Утверждают, что бетель бодрит; однако, когда все сказано и сделано, только небольшая часть бетеля проглатывается, остальное же — слюна и нечистота...» (цит. по: [Costa 1961: 356]).

⁹ См., например, северовьетнамскую свадебную песню [Thierry 1969: 276].

¹⁰ www.en.allexperts.com.

Вернемся к Ибн Баттуте: в ряде случаев он, как и Сюаньцзан несколькими веками ранее, получал бетель и орехи арековой пальмы вместе с другим продовольствием, а в Самудре на острове Джауа (так называли Суматру) с их помощью ему дали понять, что аудиенция окончена: «Затем принесли еду, главным образом рис, затем — что-то вроде пива, а затем — бетель, а это значит, что пора уходить».

Самая западная точка, в рассказе о которой Ибн Баттута упоминает бетель, — это Могадишо в современном Сомали, где о его приезде было доложено: «Он взял послание, а затем вернулся с блюдом, на котором было несколько листьев бетеля и орехов арековой пальмы. Он дал мне десять листьев и немного орехов, столько же он дал *қāḍī*, а то, что осталось на блюде, отдал моим спутникам и ученикам *қāḍī*. Он также принес кувшин с розовой водой из Дамаска и окропил меня и *қāḍī*. . .» [Ibn Battuta 1994, IV: 878; II: 287].

Однако бетель проник еще дальше на запад. Многие европейцы, начиная с Марко Поло, писали о практике жевания бетеля, часто довольно подробно и обстоятельно, а некоторые даже пробовали его. Гарсиа де Орта уделяет бетелю немало внимания в одном из своих *Coloquios*, изданном в 1563 г. и ставшем, между прочим, первым светским трудом, напечатанным в Индии¹¹: «Авиценна искаженно называет его ФИЛФЕЛ. Так называют его в Дофаре и Шаэле [Шихр в Хадрамауте], арабских землях. . .» Далее он рассуждает о торговле, в том числе и в Хурмузе, и говорит, касаясь Аравии: «Там, где он растет, его не сложно выращивать. . .», а также отмечает, что шииты воздерживались от бетеля во время мухаррама. Он добавляет и традиционное замечание о том, что жующие «сплевывают нечто, напоминающее кровь».

В целом, жевание считалось непривлекательным (хотя в прошлом плевание было более приемлемым на западе, чем в наши дни), и вид пятен красной слюны заставил путешественника XVII в., натуралиста Якоба Бонтиуса предположить, что произошла драка. Реакция Никколо Мануччи, итальянца, побывавшего в Сурате в 1658 г., была

¹¹ *Garcia de Orta. Coloquios dos Simples e Drogas he Cousas da India...* (Goa: 1563) (цит. по: [Penzer 1951 (2002): 189]).

почти такой же: «В числе прочего я был очень удивлен, увидев, что почти каждый сплевывает что-то красное, словно кровь. Я подумал, что это, должно быть, из-за какой-то местной болезни, или же их зубы выбиты. Я спросил у одной английской леди, в чем тут дело и не принято ли у жителей этой страны удалять зубы...» [Маписси 1906: 62].

Ван Линсхотен, писавший приблизительно в то же время, сообщает: «Он не растет ни в таких холодных областях, как Китай, ни в слишком жарких — таких, как Мозамбик и Софала...» Далее он поясняет, что подробно описывает бетель «потому, что его так много употребляют». Затем он дает понять, что этот обычай, от которого сам он был не в восторге, был воспринят некоторыми европейскими резидентами: «Португальские женщины имеют схожий обычай жевания листьев этого бетеля, так что не могут прожить без него и дня... В дневное время, где бы они ни были, сидя, стоя или на ходу они постоянно жуют его, как бык или корова — свою жвачку; а все занятия [многих португальских] женщин — это весь день мыться, а затем жевать свой бетель. Некоторые португальцы, под влиянием распространенной привычки своих жен жевать бетель, также его употребляют...» [Linschoten 1874–1885].

Далее он проводит различие между бетелем, который продают на каждом углу ради удовлетворения этой довольно расхожей потребности, и тщательно приготовленными порциями, которые жуют и преподносят в торжественных случаях.

Экспорт орехов арековой пальмы не представлял сложности. Употребление свежего ореха было предпочтительно, однако и в высушенном виде он обычно был приемлем. Как уже отмечалось, существует множество описаний выращивания бетеля в крупных масштабах. В Камбодже, например, китайцы выращивали его для бартера, а в Мадрасе и Шри Ланке европейские власти и торговцы обсуждали фискальное значение торговли орехами арековой пальмы. Жоао де Кастро¹² упоминает реку в Индии, в двадцати шести лигах от Гоа, известную как Rio de Betele из-за того, что на ее

¹² Информация предоставлена Полом Лунде (см.: [Cortêsão, Albuquerque 1971, II: 39–42]).

берегах бетель произрастал в больших количествах, однако он не говорит ничего о его экспорте. Безусловно, торговать таким скоропортящимся товаром, как листья бетеля, было затруднительно. Ибн ал-Байтār в своем трактате о лекарствах, написанном около 1225 г., проливает свет на этот вопрос: «Сегодня бетель редко привозят к нам из Индии, потому что стоит его листьям высохнуть, как они превращаются в пыль из-за недостатка влаги. Тот, который попадает в Йемен и куда-либо еще, можно сохранить, если срезать его вместе с ветвью, а затем погрузить в мед. Ошибочно думать, что бетель — это тот лист, который можно найти у нас, имеющий форму и запах лаврового листа и известный в Басре среди торговцев специями как *камāри* [кумāри], по названию страны, из которой, как мне говорили, он происходит, — Элькамер [ал-Қумр]¹³. В наше время есть врачи, которые утверждают, что этот лист — лист растения *malabathrum*¹⁴, и используют его как таковой, но это ошибочно» (цит. по: [Penzer 1951 (2002): 211]).

И все же никто точно не объясняет, как именно листья бетеля подготавливали к экспорту в районы, где не могли их выращивать, ведь консервация в меду, помимо превращения этих листьев в очень дорогостоящий товар, была сопряжена на практике с рядом сложностей. Писавший в XX в. Мараини отмечает, что тибетцы любили бетель, а караваны везли его среди прочих товаров из Индии через Непал [Maraini 1952: 312].

Даже в районах, где возделывался бетель, его отчасти заменяли другими листьями. По словам Педро Тейшейры, ветви гвоздичных деревьев высушивали вместе с листьями и экспортировали в Венецию через Александрию, причем сам он в течение почти двадцати лет употреблял эти листья в Португалии «вместо folio Indio», который, впрочем, также не является бетелем, ведь высушенный бетель не имеет запаха (цит. по: [Penzer 1951 (2002): 218]).

¹³ В арабском языке существует давняя путаница между ал-Қумр — Мадагаскаром — и транскрипцией названия государства кхмеров. Последнее более вероятно в данном контексте.

¹⁴ Малабарское растение *Cinnatomum tamala*. Этим термином обозначают ряд родственных корице листьев, которые еще с античных времен ценились за их признанные лекарственные свойства.

Бетель не прижился в Европе, но сложно судить, из-за того ли, что жевание, плевание и изменение цвета зубов считались непривлекательными, или из-за сложности и дороговизны получения необходимых ингредиентов, или же из-за того, что кофе и табак появились примерно в то же время и лучше воспринимались в культурном отношении. Однако можно отметить один интересный момент: и табак, и кофе, и бетель у себя на родине занимали центральное место в важных церемониях и ритуалах, но, вырванные из своего культурного контекста, стали преимущественно светским явлением, как это произошло в Бутане, где бетель, по всей видимости, был относительно поздним заимствованием [Pommaret 2003]. Использование бетеля в ходе бракоразводных процедур в Ачехе — обратный случай, когда ислам пришел в регион, где ритуальное значение бетеля было прочно утверждено. Маловероятно, чтобы бетель стал частью подобных церемоний в Мекке или Хиджазе.

Важным аспектом употребления бетеля, тесно связанным с его социальной значимостью, является сопряженная с ним утварь. Путешественники часто упоминают о наборах принадлежностей для жевания бетеля, которые в каком-то смысле характеризовали своего владельца, указывая на его достаток, статус и вкус. Они варьировались от принадлежавшей королеве Ачина (Ачеха) и описанной Томасом Баури «огромной золотой шкатулки для бетеля, настолько большой, насколько ее размеры позволяли поднять ее одному из евнухов» [Bowtey 1905: 264], до изумительных и крайне самобытных резных изделий из Восточной Новой Гвинеи [Beran 1988]. Правящие дома обменивались роскошными наборами принадлежностей для жевания бетеля в качестве подарков или в знак скрепления соглашений или мирных договоров [The Story of Patani 1970].

В целом, справедливо отметить, что в каждой из стран основного региона потребления бетеля при изготовлении наборов принадлежностей для его жевания применялись утонченные ремесленные навыки и самые ценные материалы. В Бирме это был лак, в Индии — работа по металлу, в Таиланде — золото, во Вьетнаме — керамические сосуды для извести, на Шри Ланке — плетеные сумочки и шкатулки тонкой работы, а на Тробрианских островах

или у Ифугао — даже человеческая кость, так что мертвых часто вспоминали, ведь они принимали участие в церемонии жевания бетеля [Malinowski 1982: 133–134].

В районах, где бетель вошел в употребление в качестве приятной привычки, а не ритуала, эти изысканные наборы утвари, по всей видимости, не существовали в том же виде. Путешественники, побывавшие при дворе Великих Моголов, отмечают, что бетель преподносился красиво, как и все остальное, но специальные принадлежности для жевания бетеля не были там представлены в таком же изобилии, как в исконных для этого обычая землях. Даже щипцы для раскалывания орехов арековой пальмы, дававшие исключительный простор для художественного воплощения, вряд ли выполнялись в особом могольском или мусульманском стиле, если, конечно, не считать, что Сумати Морарджи права в том, что зубчатые образцы «в форме окна», характерные для Гуджарата, на самом деле изображали дверь мечети и предназначались непосредственно для мусульманских потребителей [Morarjee 1974: 22]. Наборов принадлежностей с сугубо арабским или персидским (придворный язык Индии) орнаментом или каллиграфией немного, хотя в коллекции Мухаммада Юнуса Нура есть один или два экземпляра из Индонезии или, возможно, Малайзии, с арабской надписью курсивом (*шикасти*). В одном случае этот орнамент идет по металлической кайме, украшающей деревянный сосуд [Thierry 1969: цветная иллюстрация №14 и подпись к ней].

Хотя многочисленные сосуды и коробочки разных видов находят на Аравийском полуострове, вряд ли можно говорить о каком-то особом местном стиле. Возможно, это подтверждает идею о том, что бетель оказался оторванным от своего изначального значения — как официального символа гостеприимства и доброй воли, а также завершения переговоров. Можно привести схожий пример: пакетированный чай, заваренный в кружке, не несет той социальной и ритуальной окраски, что японская чайная церемония или изящно поданный гостям «дневной чай» в Англии начала XX в.

Также вряд ли можно говорить о том (хотя есть достаточно свидетельств того, что некоторые европейцы любили бетель), чтобы

какие-либо наборы принадлежностей изготавливали специально для европейцев, тогда как многие другие ремесленные изделия отражают влияние европейских заказчиков. К примеру, чиновник Ост-Индской компании, изображенный на акварели из Муршидабада в минуты досуга с кальяном и бетелем, пользуется обычной и ничем не примечательной местной утварью¹⁵, и нет причин полагать, что лилиевидный крест на сумке для бетеля конца XIX в. со Шри Ланки¹⁶ был чем-то большим, чем копией распространенного европейского мотива, включенного в местный набор орнаментов, несомненно, через португальское влияние.

Несмотря на то что бетель проник в Восточную Африку по крайней мере восемьсот лет назад, сохранилось мало свидетельств о его ритуальном применении или особой связанной с ним утвари (не больше, чем в Вест-Индии, где он появился сравнительно недавно). Другими словами, эта приятная привычка, которая была перенесена на почву уже сложившейся культуры, не стала неотъемлемой ее частью, хотя тема бетеля на границах культурной зоны его распространения заслуживает дальнейшего исследования.

В районах, где бетель был привнесен в культуру, он не только не стал частью основных социальных ритуалов, но, как и следовало ожидать, не занял такого важного места в литературе и мифологии, какое отводится ему в многочисленных любовных поэмах и свадебных гимнах по всей Юго-Восточной Азии. Во Вьетнаме, например, рассказывают красивую историю о двух братьях, полюбивших одну девушку. Не в силах решить, кому она достанется, ведь братья также любили и друг друга, добрые божества превратили их в скалу, пальму и лозу, так что они навеки соединились в *пане* ([Penzer 1951 (2002): 257–258]. См. также: [Krenger 1945: 1517–1548]).

Очевидно, что бетель, как и другие стимулянты, распространяясь на запад и восток, оказался оторванным как от своих культурных корней, так и от своего социального значения. Следует все же отметить, что некоторые связанные с бетелем культурные элементы, по-видимому, были заимствованы вместе с ним. Йемен, например,

¹⁵ Victoria and Albert Museum, London IM 33-1912, by Dip Chand, 1760-3.

¹⁶ Victoria and Albert Museum, London IS. 437-1897.

в частности Хадрамаут, имеет тесные связи с Индонезией. Основное культурное движение там происходило из мусульманского мира на восток, но некоторые элементы распространялись и в обратном направлении: употребление бетеля, ношение саронга или *футу* с предпочтением орнаментов в стиле батик и огромное значение, придаваемое ношению короткого кинжала — *джамбийи* или *кри-са*, имеющего глубокий социальный смысл, помимо его непосредственного применения в качестве оружия. Таким образом, бетель примечателен относительным отсутствием возражений против его употребления в ряде обществ, а также тем, как он прижился в обществах за пределами своего изначального культурного ареала и в то же время воспринял новые культурные влияния.

Библиография

The Story of Patani 1970 — Anon. The Story of Patani (Hikayat Patani — 1690+) / Transl. by A. Teeuw, D. K. Wyatt. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

Beran 1988 — *Beran Harry*. Betel-Chewing Equipment of East New Guinea. Aylesbury: Shire Ethnography, 1988.

Bowrey 1905 — *Bowrey Thomas*. A Geographical Account of Countries Round the Bay of Bengal, 1669 to 1679 / Ed. by Richard Carnac Temple. Cambridge: Hakluyt, 1905.

Bretschneider 1881 — *Bretschneider E.* Botanicon Sinicum // Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series. 1881. Vol. XVI. Pt I.

Comes 1900 — *Comes Orazio*. Histoire Du Tabac. Naples, 1900.

Cortese, Albuquerque 1971 — *Cortese A., Albuquerque L. de*. Roteiro de Goa a Diu // Obras Completas de D. João de Castro. Coimbra: Academia Internacional da Cultura Portuguesa. 1971. Vol. II. P. 39–42.

Costa 1961 — *Costa H. de la*. The Jesuits in the Philippines (1581–1768). Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1961.

Covarrubias 1937 — *Covarrubias Michael*. Island of Bali. L., 1937.

De Groot 1892 — *De Groot Jan J.M.* The Religious System of China. Leiden: Brill, 1892. Vol. I.

Dey 1942 — *Dey J. C.* The East India Company's Trade in Areca Nuts (1600–1660) // Indian Culture. October 1942. IX. Nos. 2–3. P. 159–173.

Dīnawarī 1974 — *Dīnawarī Abu Hanīfa al-*. The Book of Plants [Kitāb Al-Nabāt] (Late 9th c.) / Ed. by Bernhard Lewin. Wiesbaden: In Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH, 1974.

Graham 1912 — *Graham A. W.* Siam, a Handbook of Practical, Political and Commercial Information. L., 1912.

Hugronje 1906 — *Hugronje Snouck*. The Achinese / Transl. by A.W.S. Sullivan. Leiden; L., 1906.

Ibn Battuta 1994 — *Ibn Battuta*. The travels Ibn Baṭṭūṭa, A.D. 1325–1354 / Transl. with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery and B.R. Sanguinetti by H.A.R. Gibb; the translation completed with annotations by C.F. Beckingham. 1994.

Imbault-Huart 1894 — *Imbault-Huart Camille*. Le Bétel. T'oung Pao 5, 1894. P. 311–328.

Krenger 1945 — *Krenger W.* Le bétel // Revue CIBA. 1945. Vol. 44. P. 1517–1548.

Linschoten 1598 (1874–1885) — *Linschoten Jan Huyghen van*. The Voyage of John Huyghen Van Linschoten to the East Indies. L.: Hakluyt, 1598 (1874–1885).

Malinowski 1982 — *Malinowski B.* The Ethnography of Malinowski: The Trobriand Islands, 1915–1918 / Ed. by Michael Young. L.: Routledge and Kegan Paul, 1982.

Manucci 1906 — *Manucci Niccolao*. Storia Do Mogor (c. 1707) / Transl. by W. Irvine. L.: John Murray, 1906.

Maraini 1952 — *Maraini Fosco*. Tibet Secret. P., 1952.

Mas'udi 2007 — *Mas'udi*. From the Meadows of Gold / Transl. by Paul Lunde, Caroline Stone, Great Journeys. L.: Penguin, 2007.

Morarjee 1974 — *Morarjee Sumati*. Tambula. Bombay, 1974.

Orta 1563 — *Orta Garcia de*. Coloquios Dos Simples E Drogas He Cousas De India... Goa, 1563.

Penzer 1951 (2002) — *Penzer N. B.* Poison Damsels // The Romance of Betel Chewing. L., 1951 (2002).

Pommaret 2003 — *Pommaret Françoise*. The Tradition of Betel and Areca in Bhutan // Journal of Bhutan Studies. Summer 2003. Vol. 8. P. 12–28.

Rooney 1993 — *Rooney Dawn F.* Betel Chewing Traditions in South-East Asia. Kuala Lumpur: Oxford U.P., 1993.

Schafer 1963 — *Schafer E.* The Golden Peaches of Samarkand: a study of T'ang exotics. Berkeley: University of California Press, 1963.

Schafer 1967 — *Schafer E.* The Vermilion Bird. T'ang images of the South. Berkeley: University of California Press, 1967.

Thierry 1969 — *Thierry Solange*. Le Bétel. Inde et Asie du Sud-Est. P.: Le Musée de l'Homme, 1969. Vol. I.

Thompson, Barcinas 1947 — *Thompson Laura, Barcinas Jesus*. Guam and Its People. Princeton: Princeton U.P., 1947.

Yangwen 2005 — *Yangwen Zheng*. The Social Life of Opium in China. Cambridge: Cambridge U.P., 2005.

Приложение I

Список имен некоторых европейских путешественников, подробно описывающих употребление и выращивание бетеля

- Марко Поло (около 1298)
- Лодовико ди Вартема (1505)
- Томе Пиреш (1512–1515)
- Дуарте Барбоза (1513)
- Антонио Пигафетта (около 1521)
- Жан и Рауль Парментье (1529)
- Гарсиа де Орта (1563)
- Чезаре Федеричи (1563–1581)
- Ян Гюйген ван Линсхотен (1583–1589)
- Педро Тейшейра (1586–1615)
- Якоб Бонтиус (1592–1631)
- Альваро Менданья де Нейра (с. 1590)
- Франсуа Пирар (1602–1607)
- Антонио де Морга (1609)
- Бартоломе де Архенсола (1609)
- Томас Ро (1615–1617)
- Пьетро делла Валле (1623)
- Йон Олафссон (1623)
- Себастьян Манрик (1629–1643)
- Жан-Батист Тавернье (1643–1649)
- Ян Мацуйкер (1646–1650)
- Никколо Мануччи (1653)
- Томас Баури (1669–1679)

Джон Фрайер (1672–1681)
Аббат де Шуази (1685–1686)
Уильям Дэмпиер (1686)
Николя Жервез (1688)

Приложение 2

**Некоторые мусульманские источники, описывающие
выращивание и употребление бетеля**

Абӯ Ҳанӣфа ад-Дйнаўярӣ (ум. 894/902) — см. ниже и текст.
Ал-Мас‘удӣ (896–956) — см. текст.

Ибн ал-Муджāйир (XIII в.)

Об *Areca catechu* L.

«Описание *ал-Мансўры**. Ее климат хорош и воздух приятен. Вода там из хорошей пресной реки. Там выращивают все виды фруктов: из индийских растений — бетельный орех [*фаўфал*; *фўфал*] и кокос; из растений побережья — сахарный тростник и бананы; из иракских — гранаты, виноград и множество финиковых пальм; из египетских — лимоны, цитроны и апельсины; из растений Синда — набк; из хиджаских — дум, а это *муқл*».

Ibn al-Mujāwir. *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia. Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-Mustabsir* / Trans. & ed. G. Rex Smith. (Ashgate, for The Hakluyt Society. L., 2008). P. 262.

* Зафār (Дофар) был разрушен в 1221 г., а поблизости от него был построен город Мансўра, строительство которого завершилось в 1223 г. Подробнее см. с. 258 и примечания.

Ибн ал-Байтār (ум. 1248)

Ибн Джулджул (944–994)

«*Танбӯл*: лист большого дерева. Жители Индии активно употребляют его, они жуют его по утрам, чтобы сделать губы красными, освежить дыхание и порадовать сердце; он имеет умеренный характер».

I/141

Абӯ Ҳанӣфа [ад-Дйнаўярӣ] (ум. 894)

«Растение *фаўфал* — это пальма, подобная кокосовой, на ней растут кисти, в которых находятся плоды *фаўфала*, похожие на финики. Это растение не растет в арабских землях. Есть черная и красная его разновидности».

Исхāқ ибн ‘Амрāн (годы жизни неизвестны)

«*Фаўфал* — это *кӯтал*. Он приносит плоды размером с грецкий орех и такого же цвета. Он имеет немного вяжущий и острый вкус, а также слегка горчит; он имеет холодное естество и крепит, укрепляет конечности и уменьшает горячие твердые опухоли. Его действие такое же, как у сандала».

Ибн Ридўāн (988–1061)

«Если принять питье, в котором растворены капля или две его красной разновидности, то это обеспечит хорошее самочувствие».

Ал-Ғāфиқӣ (ум. около 1150)

«Он освежает дыхание, укрепляет сердце и предотвращает раздражение глаз. Он вызывает жжение во рту и укрепляет десны и зубы. Если его нельзя достать, то можно заменить его мерой красного сандала и половиной меры свежего кориандра».

IV/ 169–170

Ibn al-Baytār, *al-Jāmi‘ li-mufradāt al-adwīya wa l-aghdhīya*. Cairo, Bulaq, 1874.

Ал-Малик ал-Афдал (около 1331–1377)

«Бетельный орех (*фўфал*, предположительно арека) — одно из тридцати четырех плодоносных деревьев, перечисленных в труде расулидского правителя ал-Малика ал-Афдала *Буғйат ал-фалләхйн* (fols. 81r–129v). Он стоит семнадцатым в списке, который начинается с финиковой пальмы и заканчивается куркумой; он находится между кокосовой пальмой (16) и пальмой дум (18)».

Varisco D. Medieval Agriculture and Islamic Science. The Almanac of a Yemeni Sultan. Seattle; L.: University of Washington Press, 1994. P. 182.

Сйди ‘Али Ре’йс (1554)

«Да будет известно, что в Гуджарате растут индиго, имбирь, кокосы, индийский финик и дерево *Тару**, каждая гроздь которого ежедневно дает кувшин вина; есть также *Паун*, иначе говоря — *тамбул*, и множество деревьев *Тубау* (*Туджа*), с ветвей которых кисти свисают, словно корни; есть летучие мыши, размах крыльев которых больше ярда; есть также много деревьев *Зокум*, и несчетное количество попугаев и обезьян, так что Гуджарат можно назвать страной обезьян».

Von Hammer Joseph, Baron Purgstall. Extracts from the MOHIT (the Ocean), a Turkish work on Navigation in the Indian Seas // Journal of the Asiatic Society of Bengal. 1836. Vol. 5. P. 455–456.

*Фон Хаммер отождествляет *Tarū* (правильно — *tārū*) с винной пальмой; Паун (правильно — *nān*) — это бетель; *тамбул* — арека; Тубау, по его словам, — это *Бур* или баньян; *Зокум* он определяет как *Сидж* или *Euphorbia ligularis*, Roxburgh.

Примечание: Сйди ‘Али Ре’йс (также известный как Сейиди Али Капудан, Сиди Али Челеби или Кāтиб-и Рўмй) составил свой *Мухйит*, перевод различных работ Сулаймāна ал-Махрй, в первую очередь ‘Умда, в Гуджарате в 1554 г. Приведенный выше пассаж отсутствует в ‘Умда и, должно быть, был добавлен им самим.

Абӯ-л-Фадл ‘Аллāmī (1596–1605)

Министр Акбара писал о различных видах бетеля, которым отдавали предпочтение при могольском дворе, и их названиях. См. *‘Ain-i-Akbarī* tr. H. Blochmann. Calcutta, 1873. Vol. I. P. 72–73.

Пер. с англ. яз. А. А. Янковской

Ж. В. Родина

ТРАДИЦИЯ ЖЕВАНИЯ БЕТЕЛЯ ВО ВЬЕТНАМЕ

Тема бетельной жвачки во Вьетнаме до начала моих студенческих исследований была изучена российскими учеными довольно фрагментарно. О ней упоминалось в «Исторической этнографии Индокитая» Я. В. Чеснова [1976], а также в сборнике «Календарные обычаи и обряды стран Юго-Восточной Азии» под редакцией Р. Ш. Джарылгасиновой и М. В. Крюкова [1993]. За рубежом исследование бетеля велось намного более обширно и глубоко, свидетельством чему служат докторская диссертация Алис Пиитерс о бетельной жвачке [Peeters 1970], а также книга Дон Руни «Традиции жевания бетеля в Юго-Восточной Азии» [Rooney 1993]. Настоящая статья посвящена традиции жевания бетеля во Вьетнаме и основана на материале, полученном из различных литературных источников, а также в ходе трех полевых командировок во Вьетнам в 2005–2007 гг.

Бетельная жвачка является неотъемлемой частью культуры Вьетнама. Саму бетельную жвачку — *Mieng Trau* (*миенг чай*), а также ее компоненты: арековый орех — *qua cau* (*кya кaу*), бетельный лист — *qua trau* (*кya чай*), гашеную известь — *voi toi* (*вой той*), можно найти во Вьетнаме повсеместно. Несмотря на то что традиция жевания исчезает под влиянием западной культуры, имеющей

большое влияние на молодежь, среди более пожилого населения жвачка все еще популярна и не утрачивает своего первоначального значения.

Во Вьетнаме данная традиция предположительно появилась во времена правления короля Хунга (I тыс. до н.э.). Многие этнические группы Вьетнама жевали бетельную жвачку, это зафиксировано в песнях «Слова любви» из провинции Сон Ла и «Любовные дуэты» из провинций Као Банг, Бак Канн и Ланг Сон. Жевание бетеля распространилось из северного Вьетнама в дельту Меконга и горы Чыэнг Сон на юге. Другие этнические группы, такие как кхму, бру и э-де в центральном высокогорье, чамы и кхмеры на юге Вьетнама, также жуют бетельную жвачку.

Во время правления королей династии Хунг семья жениха должна была дарить семье невесты бетельную жвачку в качестве свадебного подарка. А в период правления короля Ле Тхань Тонга (1460–1497) государство издало сборник законов «Хонг Дык», который содержал правила проведения брачных обрядов. Согласно этому сборнику, в то время как стоимость свадебных подарков может уменьшаться и увеличиваться в зависимости от благосостояния семьи, бетельная жвачка и вино были обязательны в качестве подарков. Этот ритуал назывался «Бетель и арка в свадебном обряде» и свидетельствовал о важности бетельной жвачки для истории культуры Вьетнама.

Согласно древним китайским текстам, выращивание и использование бетеля были популярны во Вьетнаме со времени правления династии Хань (25–220 гг. н.э.) и Троецарствия (220–280 гг. н.э.). Во вьетнамских исторических хрониках есть записи о том, что со времен государства Аулак (III в. до н.э.) «в каждом доме был сад арековых пальм и бетельных лиан»¹.

Археологические данные также свидетельствуют о том, что в период Донг Шона (2500–3000 лет назад)² вьетнамцы имели привычку жевать бетельную жвачку и чернить зубы.

¹ Государство Аулак (III–II вв. до н.э.) — наиболее развитое в то время. Оно было расположено в низовьях реки Хонгха и соседних прибрежных районах. Население составляли лаквьеты [Мосяков, Тюрин 2004: 10].

² Донгшонская цивилизация названа так по вьетнамской деревне Донг Шон, где был впервые раскопан могильник этой культуры. Центр ее — Северный Вьетнам.

Ма Дуанлин, посланник китайского императора в правление династии Сонг, записал, что вьетнамский правитель Ле Дай Хань (который правил с 980 по 1005 г.) предложил ему бетельную жвачку во время визита в древнюю столицу Хоа Лы (провинция Нинь Бинь). Этот обычай, сказал посланник, отражает гостеприимство вьетнамцев.

Популярность жевания бетеля обусловила спрос на его ингредиенты. Предприниматели на рынках продавали свежие или сушеные арековые орехи, бетельные листья, кору и корни особых деревьев, которые придавали особый вкус, а также наборы приспособлений для жевания бетеля. Они даже экспортировали их за границу. Согласно *Phủ biên tạp lục* («Разнообразным запискам с периферии») Ле Куи Дона, китайцы тоже практиковали жевание бетельной жвачки. Торговцы продавали арековые орехи в провинцию Гуанджоу.

Все компоненты бетельной жвачки имеют огромное символическое значение в культуре Вьетнама, как и использование самой жвачки во многих ритуалах. В данной статье рассматривается несколько примеров того, насколько большую роль в духовной жизни вьетнамцев играют дошедшие до наших дней традиции.

Во вьетнамской традиционной культуре бетельная жвачка символизирует любовь, брак, культы и социальные взаимоотношения. Арека и бетель являются обязательными во всех церемониях и праздниках во Вьетнаме. Люди с давних времен кладут связки орехов и листья на алтарь своих предков, сворачивают бетельные жвачки, когда делают подношения предкам. Бетельные жвачки обычно предлагаются участникам празднеств и встреч, так как помогают сближению. Эта особенность ярко отражена в литературе Вьетнама. Народная поговорка гласит: «Бетельная жвачка — это прелюдия ко всякой беседе».

Бетельная жвачка рассматривается как важный элемент отношений между мужчинами и женщинами — как социальных, так и сексуальных. Это отображено в большом количестве литературных произведений Вьетнама. Пример тому — поговорка «Ты примешь бетельную жвачку и скажешь, в какой деревне ты

живешь?» Жевание бетеля стимулирует сексуальность и развитие сексуальных отношений.

С древних времен бетель ассоциируется с церемониями бракосочетания. Его предлагают, чтобы начать беседу между родственниками жениха и невесты. Принятие бетельной жвачки символизирует, что предложение о заключении брака принято. Также традиционно она является частью приданого невесты или подарка, который невеста преподносит жениху перед свадьбой. Во время церемонии бракосочетания друзья молодых несут подносы с подарками, в числе которых бетельная жвачка занимает особое место.

Значение бетельной жвачки в сексуальных отношениях можно проследить в литературе. Например, молодая девушка может раскрыть свой платок, где спрятаны готовые к употреблению жвачки, и положить одну на ладонь мужчины:

Я свернула для тебя бетельную жвачку в виде крыльев феникса.
(Вьетнамская народная баллада)

Любовь мужчины и женщины расцветает от бетельной жвачки:

У моего дома есть сад с бетельными лианами,
У твоего сада есть ряд арековых пальм.
(Нгуен Бинь) [Huu Ngoc, Lady Borton 2005: 67]

Арека и бетель вдохновили много простых и страстных признаний в любви. От молодого человека можно было услышать:

Если бы ты только была связкой арековых орехов,
Я был бы листом, оборачивающим тебя весь день.
(Вьетнамская народная баллада) [Huu Ngoc, Lady Borton 2005: 67]

Молодая девушка может упрекать мужчину за его безразличие:

Я как бетельный лист без арекового ореха,
Как же мы сможем сделать губы друг друга красными?
(Вьетнамская народная баллада) [Huu Ngoc, Lady Borton 2005: 67]

Согласно поверью, бетельная жвачка помогает устанавливать контакт с духами и сверхъестественными силами. Подразделяя духов на добрых и злых, люди стремятся их контролировать, делая всевозможные подношения. Бетельная жвачка является одним из важнейших компонентов подношения, служащих для умиловливания духов. Например, духу воды посвящен фестиваль воды, который обозначает начало буддийского нового года. После сезона дождей в полнолуние 12 лодок с подношениями духу воды отправляют по реке. Лодки наполняют ингредиентами бетельной жвачки, цветами, благовониями и свечами. Для защиты от злых духов, забирающих здоровье, прибегают к услугам медиумов, которые с помощью специальных ритуалов замещают злых духов добрыми. Во время традиционного ритуала медиум обычно сидит на полу, жует бетельную жвачку, а затем сплевывает на больного, который вследствие этого вылечивается. Рядом с ним всегда находятся арековые орехи и бетельные листья для приготовления жвачки [Rooney 1993].

Бетельная жвачка также традиционно использовалась в обряде чернения зубов. Первые европейцы даже называли вьетнамцев чернозубыми. Во Вьетнаме, согласно народной эстетике, черные зубы считались красивыми («белые зубы имеют буйвол и собака» [Нгу Нгос, Lady Borton 2005]). Этот обычай возник около 2 тыс. лет назад одновременно с появлением традиции жевания бетельной жвачки.

Предметы, связанные с жеванием, часто являются произведениями искусства. Во многих музеях мира можно найти коллекции или отдельные предметы, которые использовались для хранения ингредиентов жвачки и ее приготовления.

Для приготовления бетельной жвачки необходим специальный набор, состоящий из контейнеров для сортировки и хранения ингредиентов, чтобы владелец мог видеть, что все ингредиенты на месте и готовы к употреблению, и приспособлений для разрезания арекового ореха. Материалы для изготовления набора могут быть разнообразными, это зависит от положения человека, который собирается его использовать. Обычно контейнеры украшаются орнаментами, от простых до самых замысловатых.

Религия, искусство и природа в каждом из регионов порождают огромное разнообразие цветов, узоров и форм. Орехи, листья и известь могут храниться в отдельных коробочках или в одной большой. Коробочки различаются по форме и размеру. Помимо геометрически правильных, контейнеры делают в форме овощей или фруктов, а также в виде полумесяца. Их прикрепляют к талии. Существуют также треугольные коробочки для свернутых, готовых к употреблению бетельных жвачек.

Нож для нарезания орехов часто входит в набор. Там, где употребляют сушеный орех, вместо ножа используют ножницы. В набор иногда входят еще плевательница и шпатель для извлечения извести из коробочки и намазывания на лист бетеля, а также ступа и пестик для раздавливания орехов.

Материалы, из которых изготавливаются наборы, могут быть самыми разными, что также зависит от региона. Используются дерево, древесное волокно, различные металлы, такие как золото, серебро, алюминий, железо и бронза. Иногда несколько материалов применяют одновременно. Главное, чтобы контейнер был прочным, легким и водонепроницаемым.

Часто для изготовления контейнеров используется бамбук. Он идеально подходит для маленьких коробочек, например для извести, где наиболее важны такие характеристики, как водонепроницаемость и прочность.

Ротанг — очень популярный материал в Юго-Восточной Азии. Из него достаточно просто изготовить легкие контейнеры любого размера. Одним из самых красивых материалов, из которых может быть изготовлена коробочка для хранения бетеля, считается покрытое лаком дерево. Цвет таких контейнеров обычно красный. Декорирование выполняется золочением, гравировкой, лепкой и отливкой. Нередко используется несколько способов одновременно. Коробочки для церемоний часто украшаются золотыми листьями в сочетании с красным лаком. Перламутр — один из самых популярных материалов для украшения контейнеров во Вьетнаме.

Традиция жевания бетеля сегодня исчезает, но символизм бетельной жвачки не утрачивает своей первоначальной силы. Во Вьетнаме

ме она до сегодняшнего дня широко используется во всевозможных ритуалах, а до недавнего времени жевание бетеля было частью повседневной жизни вьетнамцев.

Библиография

Календарные обычаи... 1993 — Календарные обычаи и обряды стран Юго-Восточной Азии / Ред. Р. Ш. Джарылгасинова, М. В. Крюков. М.: Наука, 1993.

Мифы 2000 — Мифы и предания Вьетнама / Ред. Э. Н. Тёмкин. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.

Мосяков, Тюрин 2004 — *Мосяков Д. В., Тюрин В. А.* История Юго-Восточной Азии. М.: Восточный университет, 2004.

Чеснов 1976 — *Чеснов Я. В.* Историческая этнография Индокитая. М.: Наука, 1976.

Huu Ngoc, Lady Borton 2005 — *Huu Ngoc, Lady Borton.* Trầu cau. Tham khảo biên dịch văn hóa Việt Nam, Nhà xuất bản thế giới: Betel and Areca. Frequently asked questions about Vietnamese culture. Hà Nội, 2005.

Peeters 1970 — *Peeters Alice.* Le Chique de Betel. Thèse pour le Doctorat. P., 1970. Vol. I–II. MS.

Rooney 1993 — *Rooney Dawn F.* Betel chewing traditions in South-East Asia. Kuala Lumpur; N. Y.: Oxford University Press; Oxford Singapore, 1993.

А. К. Касаткина

УПОТРЕБЛЕНИЕ БЕТЕЛЯ В САРАВАКЕ И САБАХЕ: ИЗ ПУТЕВЫХ ЗАМЕТОК

Недавно я побывала в Восточной Малайзии (малазийская часть острова Калимантан, штаты Сабах и Саравак)¹, регионе, который входит в обширный ареал распространения традиции жевания бетеля (см. карту: [Rooney 1993: 11]). Несмотря на то что ни этноботаника, ни культура употребления каких-либо стимуляторов никогда не входили в сферу моих научных интересов, я по просьбе М. В. Станюкович² старалась разузнать обо всем, что связано с местными обычаями употребления бетельной жвачки. Мои записи о том, что мне удалось увидеть и услышать, и послужили основой для этого небольшого сообщения.

Основное население Саравака и Сабаха составляют этнические группы, говорящие на близких малайскому австронезийских язы-

¹ Благодарю комиссию МАЭ РАН по зарубежным командировкам за финансовую поддержку этой поездки.

² К сожалению, обстоятельства моего пребывания в Малайзии не позволили использовать в полной мере исследовательскую программу для изучения культуры бетеля, подготовленную М. В. Станюкович [Станюкович 2010].

ках. В Сараваке живут ибаны³ (657,7 тыс.)⁴, бидаюх⁵ (181,5 тыс.), мелану (124,3 тыс.), не столь многочисленные кайяны, кенья, пунаны и др. Значительно и число китайцев (578,7 тыс.). Большинство населения Сабаха составляют дусуны или кадандусуны⁶ (514,4 тыс.) — название большой группы народов, в разной степени различающихся между собой в культурном и языковом отношении; также значительны по численности баджау (381,5 тыс.), муруты (94 тыс.). Сабах граничит с Филиппинами на северо-востоке и с Индонезией на юге, поэтому там особенно много эмигрантов из этих стран, переселившихся недавно или столетия назад, как, например, ирануны (иллануны) и сулуки⁷ [Peoples and traditions 2006: 128]. В обоих штатах высок процент христиан (католиков и протестантов), есть мусульмане, сохраняются и традиционные верования, иногда как часть «местной культуры» у принявших христианство или ислам групп.

Я побывала в городах Мири (восточный Саравак, рядом с брунейской границей), Кучинг (столица Саравака, западная часть штата) и Кота-Кинабалу (столица Сабаха, северо-западная часть штата), а также провела по несколько часов в дусунских деревнях Бунду-Тухан и Киау у подножия горы Кинабалу и в длинном доме бидаюх Аннах-Раис в 60 км от Кучинга. Аннах-Раис, сохраняя статус жилой деревни, уже много лет принимает туристов в качестве музея под открытым небом.

Мои информанты

За все время своего путешествия я так и не увидела никаких следов жевания бетеля (или хотя бы запрета на него) в городах. В пер-

³ В работах начала XX в. — морские даяки.

⁴ Вся демографическая информация взята из тома *Peoples and Traditions* из серии *The Encyclopedia of Malaysia*, изданного в 2006 г.

⁵ В работах начала XX в. — даяки суши.

⁶ В Сабахе есть активные движения, требующие использования этнонима «кадандусуны» вместо традиционного «дусуны», так как считают последний уничижительным. Однако все мои информанты в Сабахе называли себя дусунами, поэтому я позволила себе оставить этот этноним в своем тексте.

⁷ На Филиппинах они известны как таусуг.

вый раз я заметила женщин с характерным цветом губ на *таму* (рынке) в Пенампанге, пригороде Кота-Кинабалу. Позднее на рыночной площади деревни Бунду-Тухан мне встретилась очень пожилая женщина, которая жевала какую-то темно-коричневую массу, это мог быть бетель, но мог быть и табак, который в этом регионе тоже широко употребляется. Тем не менее я повсюду, как только выпадал удобный момент, задавала вопросы об этой традиции. В итоге моими информантами стали: продавщицы бетеля на таму в Пенампанге, жительница деревни Киау, сотрудник Культурного центра мурутов в Теноме, молодой врач-китаец и девушка-бидаух из Кучинга, женщина из кампунга (деревни) меланау, продававшая принадлежности для жевания на рынке Кучинга, а также сотрудница Фонда ибанской культуры Тун Джугаха (молодая ибанка) и владелица и домоправительница хостела в Кучинге, где я останавливалась (китаец и женщина из смешанной ибано-китайской семьи). Таким образом, мне удалось получить информацию преимущественно о дусунской (Киау и Пенампанг) и ибанской (Кучинг) традициях, а также обрывочные сведения о бетеле у меланау и бидаух и об отношении китайцев к этой привычке. Муруты, как я узнала, предпочитают курение табака (что, однако, вовсе не означает, что они не жуют и никогда не жевали бетель). Некоторые вопросы я уточнила в процессе подготовки этого текста при помощи книг, Интернета и благодаря любезности людей, с которыми я познакомилась по время поездки в Малайзию⁸.

Несколько слов необходимо сказать о литературе, которой я пользовалась, чтобы дополнить свои полевые данные. Это преимущественно книги колониальных чиновников, служивших в Сабахе (Оуэн Руттер [Rutter 1922], Ивор Эванс [Evans 1922]) или Сараваке (Чарльз Хоуз, который по окончании своей службы на Борнео опубликовал двухтомный труд о народах Саравака вместе с преподавателем из Оксфорда Уильямом МакДугаллом [Hose, McDougall 1912, I, II]). Также я обращалась к немногочисленным современным

⁸ Я благодарю Су Чин Сидих, главу отдела этнологии Музея Сабаха, и Джанет Рага Ноэль, куратора музея Фонда ибанской культуры Тун Джугаха, за обстоятельные ответы на мои вопросы по электронной почте.

исследованиям, посвященным употреблению бетеля, среди которых надо отметить статью историка Энтони Рейда о бетеле и табаке в Индонезии [Reid 1985] и, конечно, пожалуй, единственную пока в своем роде книгу Дон Руни «Традиции жевания бетеля в Юго-Восточной Азии» [Rooney 1993]. Следует признать, что мои полевые данные весьма фрагментарны и имеющихся дополнительных источников недостаточно, чтобы представить полную картину традиции жевания бетеля в данном регионе в настоящее время. Впрочем, по замечанию Дон Руни, такова на сегодняшний день ситуация в исследованиях бетеля в целом: основным источником информации являются сами носители традиции, и многое до сих пор остается неизвестным [Ibid.: 8]. Мне остается надеяться, что те немногие данные, которые мне удалось собрать, внесут некоторый вклад в эту область научного знания.

Собранную информацию я распределила по пяти разделам: в первых двух рассказывается о составе жвачки и принадлежностях для жевания, в третьем разделе говорится о том, где можно купить все перечисленное, четвертый раздел посвящен вопросу о том, кто и при каких обстоятельствах жует бетель, и в последнем разделе приводятся разные мнения о жевании бетеля, которые я слышала.

Ингредиенты

Бетельную жвачку в Сараваке и Сабахе, как и во всей Малайзии, называют *пинанг* — по местному названию ореха арековой пальмы. Основной набор ее ингредиентов в регионе везде одинаков и включает орех пинанг (*Agaca catechu*), лист *сирих* или *сирех* (ибанск. *chirih*) (*Piper Betle* или **бетель**, но это слово в Восточной Малайзии мало кому известно), известь *канур* (ибанск. *karu*) (порошок из жженных морских раковин). И арековая пальма, и бетельная лоза обычны для этой местности, так что достать свежий орех и листья не является проблемой, как на некоторых соседних островах (ср.: [Reid 1985: 532]). О разделении труда в области производства ингредиентов для жвачки в Сабахе в начале XX в. пишет Руттер: сирих выращивали дусуны, а известь делали баджау, жители морского побережья [Rutter 1922: 333]. В настоящее время употребляется не

только обычная белая известь, но и красная, смешанная с куркумой (*kunir*). Продавщица ингредиентов бетелевой жвачки на таму Пенангпага в Сабахе сообщила мне, что куркума снижает интенсивность слюноотделения при жевании.

Различий в способах употребления ингредиентов я тоже не увидела. И дусуны Сабаха, и ибаны Саравака режут зрелый, то есть отвердевший, орех пинанг на тонкие дольки, а пожилые люди, у которых уже недостаточно зубов, толкут его в порошок. Интересно, что китайцы, с которыми я говорила в Кучинге, с уверенностью утверждали, что ибаны употребляют пинанг только в виде порошка, объясняя это тем, что из-за постоянного жевания бетелевой жвачки у них нет зубов, и даже демонстрировали жест, имитирующий толчение, стоило мне спросить о пинанге. Внешнее стереотипное восприятие здесь, видимо, обобщило вариант практики, характерный для определенного возраста (и действительно, сейчас пинанг чаще всего жуют именно пожилые ибаны).

Также повсеместно мне встречалось обыкновение добавлять в жвачку гамбир⁹ и табак. Э. Рейд пишет, что эти добавки обрели большую популярность по всей Индонезии в конце XVIII в., и уже в XIX в. индонезийские серебряные и бронзовые наборы для бетеля имели пять предметов, а не три, по числу ингредиентов [Reid 1985: 537]. По данным Д. Руни, в Малайзии гамбир распространился в качестве добавки к жвачке с XIV в. [Rooney 1993: 26]. В Сараваке и Сабахе гамбир и табак, впрочем, так и не стали обязательными компонентами жвачки, их употребление остается делом личных предпочтений.

Курение и жевание, табак и бетельная жвачка, занимают в Сараваке и Сабахе общую культурную нишу: и дусуны, и ибаны по желанию добавляют табак в жвачку или жуют его отдельно, а также

⁹ Гамбир — это вываренный и засушенный сок древесины и листьев растения *Uncaria Gambir*. Первоначально использовался в медицине; в составе бетельной жвачки употребляется в Юго-Восточной Азии с XVII в. как местный заменитель экстракта индийской акации катеху (*Acacia Catechu*). На Яве, по сведениям Рейда, почти полностью заменил ареховый орех. Ценится за вяжущий горьковатый вкус [Reid 1985: 537; Rooney 1993: 26].

курят самодельные сигареты из листьев пальмы нипа¹⁰ (*lo pian* у дусунов (сам лист по-дусунски называется *kirai*), *rokok apong* у ибанов (*apong* — название листа, *rokok apong* — букв. «сигарета из листа апонг»)). Иногда курение сопровождается жеванием или заменяет его. Табак и сигареты могут храниться в одной шкатулке с ингредиентами жвачки. На таму в Пенампанге табак в измельченном виде или в виде скрученных в жгуты листьев, а также свернутые в трубочки сухие листья нипы для сигарет продаются на тех же лотках, что и компоненты жвачки (рис. 1). Источники, на которые ссылается Э. Рейд, упоминают о взаимозаменяемости бетеля и сигарет в ритуальных контекстах в Сараваке по меньшей мере с XIX в. ([St. John 1862, I: 50; Metcalf 1982: 41–41], см.: [Reid 1985: 540]). Замечу, что в Брунее, который географически находится между Сараваком и Сабахом, тоже курили самодельные сигареты под названием *sigup* («табак»), которые сначала делались из листьев нипы, а потом вместо листьев стала использоваться бумага. По сведениям, представленным в недавно вышедшей статье в *Brunei times*, такие сигареты, а также курительные трубки (*pasigupan*) фигурировали в свадебных обрядах и ритуалах гостеприимства брунейских малайцев вплоть до 1970-х годов. Сейчас, пишет автор статьи, *sigup* курят лишь немногие старики, кроме того, *pasigupan* входит в число регалий султана и принимает участие в придворных ритуалах [Rozaan Yunos 2008].

Принадлежности

Классический набор принадлежностей для жевания бетеля повсюду более или менее постоянен. Это продолговатая латунная или серебряная шкатулка или круглое блюдо, куда помещаются вазочки меньших размеров для хранения ингредиентов жвачки, иногда с отделением для ножа для нарезки арекового ореха. Могут понадобиться еще шпатель для набирания извести и ступка с пестиком для толчения ореха. Названия этих предметов у разных народов различаются. Так, дусуны называют шкатулку для бетеля *calapa* или *celapa*, круглые коробочки для табака — *cupi*, а ножик для резки ореха — *kalakati*. В Сараваке эти слова уже непонятны. В ибанском

¹⁰ Нипа *Fruticans*.



Рис. 1. Продавщица пинанга на таму (рынке) в Пенампанге, Сабах.
 Цифрами обозначены: 1) листья бетеля (*sirih*);
 2) красная известь (*kapur merah*); 3) белая известь (*kapur putih*);
 4) нарезанные орехи ареки (*pinang*); 5) листья пальмы нипа *daun kirai*
 для изготовления сигарет *sigur*. Фото автора

языке маленькие круглые коробочки для ингредиентов носят общее название *chambul*, шкатулка большего размера, в которую они кладутся, называется *baku'*. *Kacit* — это ножик для резки ореха, *guchuh* или *buchuh* — ступка для измельчения ореха¹¹. Добавлю, что с кем бы я ни разговаривала об этом в Кучинге (китайцы, ибаны), мне называли в первую очередь малайские названия этих предметов (*tepak sirih* — большая шкатулка, *tepak kapur* — вазочка для извести, *tepak pinang* — вазочка для ореха, *kacip* — нож для пинанга), хотя говорили мы по-английски.

¹¹ Снова выражаю глубокую благодарность Джанет Рата Ноэль, которая любезно ответила по электронной почте на мои вопросы об ибанской бетельной терминологии.

В дороге используются специальные переносные контейнеры для хранения ингредиентов жвачки; в Сабахе они круглые или в форме полумесяца, чтобы носить на поясе [Rutter 1922: 322]. Судя по недавнему изданию Музея Сабаха, посвященному традиционным костюмам штата [An Introduction... 1997], различные вариации круглых контейнеров на цепочке для табака или сигарет стали частью традиционного костюма нескольких разных народов, живущих на северо-западном побережье штата. Так, мужской костюм баджау включает круглую серебряную коробочку *suru* для сигарет на поясе [Ibid.: 21]; у дусунов лотуд (Туаран) аналогичное название носит серебряная табакерка, тоже круглой формы, на серебряной цепочке, которую мужчины повязывают вокруг талии [Ibid.: 44]; у дусунов тиндал (Кота-Белуд) праздничная одежда и мужчин, и женщин включает *kuari*, круглые серебряные коробочки¹² для табака, обильно украшенные рельефным узором, которые носят на шее в виде связки из двух-трех штук на цепочке [Ibid.: 30]. Признавая, что в книге описаны различные способы адаптации традиционной одежды к современным условиям, в том числе и к туристической индустрии, которые используются главным образом во время представлений для приезжих, ее авторы отмечают, что, тем не менее, именно в таком виде эти костюмы, а также отдельные характерные их детали в настоящее время являются важным компонентом идентичности народов Сабаха [Ibid.: 3–4].

И Руттер, и Эванс замечают, что в первые десятилетия XX в. в Британском Северном Борнео по серебру и меди (brass) работали главным образом брунейцы и иллануны, причем у последних это

¹² Авторы комментария к этому костюму указывают, что коробочки имеют брунейское происхождение, и высказывают предположение, что их форма подражает европейским карманным часам [An Introduction... 1997: 30]. Замечу, что набор из двух точно таких же коробочек, соединенных цепочкой, я увидела в антикварной галерее в Кучинге. Продавец сказал мне, что это дорожный набор для бетеля, который мог принадлежать богатому человеку; в одной его части хранили листья, в другой — орех и известь, а цепочка позволяла повесить набор на пояс. Это можно считать ещё одним свидетельством взаимозаменяемости табака и бетеля в этом регионе.

искусство уже угасало [Evans 1922: 234; Rutter 1922: 322]. Среди причин этого упадка Эванс называет трудности с сырьем (своего металла здесь не было, его приходилось покупать у китайцев, позднее — у европейцев), конкуренцию со стороны китайских и европейских торговцев [Evans 1922: 229–230]. В Сараваке можно наблюдать ту же картину: традиция работы по металлу существовала только у единичных племен, сырье приходилось покупать у китайских и малайских торговцев и европейцев, еще в XIX в. использовалось метеоритное железо или железо, добытое со дна рек [Hose, McDougall 1912, I: 193–194]. Искусно сделанные ножи, шкатулки и вазочки для компонентов бетельной жвачки, которые сейчас можно найти в Сараваке или Сабахе, обычно происходят из соседних регионов с давними традициями металлообработки — Брунея, Явы, Южных Филиппин, полуостровной Малайзии (подробнее о разных локальных традициях изготовления металлических шкатулок для бетеля см.: [Rooney 1993: 42–43]).

Богато украшенные латунные (brass) или серебряные принадлежности для пинанга у народов Саравака и Сабаха издавна являлись предметами роскоши, которые подчеркивали высокий статус владельца и участвовали в ритуалах гостеприимства, сватовства, свадьбы, наряду с самой жвачкой или даже замещая ее. Эванс рассказывает, как в дусунских домах гостю обязательно выносили «сирех» (так!) и табак на подносе или в красивой медной коробочке с истертым дном от постоянного передвигания по полу между хозяевами и гостями [Evans 1922: 116]. У ибанов пинанг еще в начале XX в. был задействован и в переговорах родителей жениха и невесты, и в самом свадебном ритуале [Hose, McDougall 1912, II: 175]. На современной фотографии, опубликованной в разделе о дусунах рунгус в уже упоминавшейся энциклопедии *Peoples and traditions*, невеста на свадьбе дарит родителям жениха шкатулку для бетеля как знак ее желания стать частью их семьи [Peoples and traditions 2006: 120]. Устойчивую связь бетеля со свадебным ритуалом у разных народов Малайского архипелага отмечает Э. Рейд. В 1970-е годы набор для жевания можно было увидеть среди ритуальных предметов на свадьбе, даже если участники праздника уже отказались от этой

привычки; такие наборы переходят по наследству именно как элемент свадебного ритуала¹³ [Reid 1985: 531].

Таким образом, с отказом от традиции жевания, которая, как отмечает Рейд, оказалась несовместима с пришедшими с Запада стандартами гигиены и приличного поведения в обществе [Ibid.: 538], принадлежности для жевания остались подчас единственным напоминанием о былой ритуальной значимости бетеля. Их связь со свадебным ритуалом и особая значимость в роли семейных реликвий существует и сейчас, даже в смешанных семьях, что продемонстрировала одна моя информантка, дочь китайца и ибанки и супруга ибана. Когда я показала ей купленные мной шкатулки и вазочки для ингредиентов жвачки, она пришла в сильное эмоциональное возбуждение, с удовольствием осмотрела их и подержала в руках, объяснив, что питает большую страсть (*jealous*, мы с ней говорили по-английски) к таким вещам, потому что у ибанов их преподносят в дар родителям невесты на свадьбе. Правда, добавила она, сама она китаянка (по отцу), поэтому на ее свадьбе такого не было, но все же в ее семье (напомню, тоже смешанной китайско-ибанской) решили купить набор для бетеля, чтобы украсить дом. Несколько бетельных наборов¹⁴ наряду с китайскими вазами и традиционными тканями *икат* выставлено на экспозиции небольшого музея фамильных реликвий рода Тун Джугаха при Фонде ибанской культуры, который носит имя этой семьи.

Конечно, помимо дорогих металлических наборов для жевания, существуют и дешевые варианты для повседневного использования, которые делаются из бамбука, растительных волокон и других доступных материалов. Однако во время моей поездки я ничего не смогла о них узнать. Продавщица бетеля на рынке в Пенампанге хранила орехи пинанга, в том числе очищенные и нарезанные, в целлофановых пакетиках, белую известь — в полиэтиленовых мешочках, а красную — в круглых прозрачных пластиковых коробочках. Зато

¹³ Напрашивается сравнение с символической ролью фамильных сервизов в позднесоветских и современных российских семьях.

¹⁴ Кстати, в одном из них лежит орех ареки вместе с пучком сухих листьев нипы для сигарет.

ножики для ореха, необходимые в повседневном употреблении тем, кто жует пинанг, производятся и фабричным, и кустарным способами. Их можно найти на рынке вместе с другими инструментами или в хозяйственных магазинах; люди в кампунгах пользуются и самодельными ножами.

Места продажи

Сведения о том, в какого рода местах продаются бетель и принадлежности для него и что еще продается вместе с ними, могут помочь определить их место в культуре. Я уже упоминала о том, что в Кота-Кинабалу ингредиенты для бетелевой жвачки можно купить на традиционных рынках (таму), таких как таму Пенампанг, где они продаются вместе с табаком и сушеными листьями нипы для самодельных сигарет. Я побывала на таму Пенампанг дважды, и надо сказать, что бетелем торговали всего три продавщицы, которые сидели в одном ряду на краю рынка, недалеко от лотков, торгующих пряностями и лекарственными травами. Они прямо на месте очищают свежие орехи пинанга от кожуры, нарезают и продают и целые орешки, и нарезанные дольки. Сложенные пополам и перетянутые резиночками свежие листья сириха лежат у них в пластиковых лотках с водой. С двумя торговками мне удалось познакомиться и узнать, что они приезжают на таму из разных кампунгов, находящихся в нескольких часах пути от Кота-Кинабалу.

Позднее, разглядывая свои фотографии, сделанные на таму в Пенампанге, я заметила, что ингредиенты для жвачки (и курения) продавались не только в «бетельном ряду», но и вместе с принадлежностями для жевания и даже вместе с украшениями и сувенирами для туристов. Например, на одном лотке, попавшем ко мне в кадр, мешочки с красной известью соседствуют с сельскохозяйственными инструментами и ножиками для пинанга фабричного производства. На другой фотографии на лотке рядом с сувенирами для туристов и дешевыми украшениями стоит пластиковое корытце с листьями сириха в воде, лежат пакеты с табаком, связки сушеных листьев нипы для сигарет, стоит потемневшая от времени продолговатая металлическая шкатулка для бетельного набора (рис. 2).



Рис. 2. Ингредиенты и принадлежности для жевания бетеля среди сувениров и украшений. Рынок в Пенампанге, Сабах. Фото автора

В Сараваке я побывала только на воскресном рынке Кучинга и, как ни странно, не нашла в продаже никаких ингредиентов бетеля, кроме гамбира, который продавался отдельно как лекарственное средство. Возможно, бетель следует искать на сельских рынках, где более вероятен спрос на него, а не в центре столичного города.

Уже в начале XX в. Эванс замечает в ломбардах Британского Северного Борнео принадлежности для бетеля искусной работы, которые их владельцы из местных племен закладывали, нуждаясь в деньгах [Evans 1922: 235]. Интерес европейских коллекционеров к таким предметам, о котором пишет Рутгер [Rutter 1922: 322], сохраняется и сейчас, благодаря чему они окончательно перешли в класс «антиквариата», то есть продаются исключительно в ан-

тикварных лавках и галереях, а также на лотках для туристов на рынках¹⁵. Шкатулки, вазочки и ножи для ингредиентов бетеля попадают в продажу через скупщиков, которые ездят по кампунгам и длинным домам в поисках старинных ценностей. На воскресном рынке в Кучинге мне встретилась женщина, которая когда-то жила в одном из кампунгов меланау и теперь продавала бетельные реликвии своих бывших соседей. Более того, спрос на подобные вещи среди туристов в данном случае породил новую индустрию: в этой деревне изготавливают грубые копии изящных малайских *kasip bu-rung*, ножииков для ореха пинанг, в виде головы птицы; эти копии предназначены только для продажи туристам, так как нарезать ими орех невозможно (см. рис. 3).

Сложно сказать, что побуждает людей продавать свои реликвии: всегда ли это нужда в деньгах или можно говорить о постепенном забвении и обесценивании ритуального значения бетеля и связанных с ним предметов?

Интересно, что если продавцы в антикварных магазинах в Кучинге в один голос утверждали, что все серебряные и латунные принадлежности для бетеля в Сараваке были ввезены туда из перечисленных выше соседних древних центров металлообработки, то торговцы антиквариатом на рынке уверяли, что их товар изготовили, соответственно, сами ибаны или меланау («старые люди», «очень давно»). В некоторых случаях, как с вышеописанными ножиками, это похоже на правду, но чаще у меня возникало впечатление, что торговцы то ли сами не знают, какого происхождения их вещи, то ли стремятся набить цену, добавляя своему товару «индигенности». К сожалению, восстановить историю каждого такого предмета, попавшего на прилавок через безвестных скупщиков, уже невозможно. Только специалист может определить хотя бы примерно, где и когда они были сделаны.

Торговля принадлежностями для бетеля на рынке в Пенампанге значительно отличается от ситуации на воскресном рынке в Кучинге. В Сабахе на рынке у продавцов, торговавших разнообразными

¹⁵ Официально антиквариатом, запрещенным к вывозу из страны, признаются, конечно, далеко не все принадлежности для бетеля.



Рис. 3. Принадлежности для бетеля в сувенирном ряду на Воскресном рынке в Кучинге (Саравак). В одной из шкатулок лежат два ореха ареки. Фото автора

сувенирами, в том числе картинками христианского содержания, мне встретились всего три шкатулки, все одного типа (продолговатые ларчики с растительным орнаментом), по достаточно высоким ценам. В Кучинге я отметила более специализированную торговлю и значительно более низкие цены; правда, и изделия там были проще, нередко более низкого качества, причем преобладали открытые продолговатые шкатулки или круглые подносы с вазочками.

Добавлю, что покупать «антикварные» шкатулки и вазочки для бетеля, как показывает описанный в предыдущем разделе случай, могут не только приезжие охотники за экзотическими реликвиями, но и местные жители, желающие поддержать традиции своего народа (и собственную культурную или семейную идентичность).

Кто, где и когда жует бетель?

В Сабахе и Сараваке традиция жевания пинанга ассоциируется, видимо, только с теми народами, которые официальная терминология объединяет под словом *bumiputra*¹⁶, независимо от их религиозной принадлежности. В рассказах моих собеседников вскользь упоминались и тамилы, которые тоже в небольшом количестве присутствуют в этом регионе, но, к сожалению, никаких подробностей мне выяснить не удалось. Совсем не жуют бетель, видимо, только китайцы, по крайней мере в Кучинге (и, конечно, европейцы).

Как я уже говорила, на улицах столичных городов Восточной Малайзии мне не встретилось явных следов жевания бетеля. Казалось бы, все подтверждает распространенное мнение, что сейчас эту привычку сохраняют в лучшем случае пожилые женщины и только в сельской местности [Rooney 1993: 51]. На вопрос о пинанге представительницы молодого поколения ибанов или бедаюх, с которыми я говорила, сразу вспоминают о своих бабушках, которые жевали бетельную жвачку и курили самодельные сигареты *рокок апонг* (ибанск.) и даже давали попробовать внукам. В то же время некоторые мои собеседницы средних лет (между 35 и 55 годами) признавались, что они жуют бетель, но принимают меры, чтобы избежать негативных последствий, а именно потемнения зубов. Так, продавщица бетеля на таму Пенампанга регулярно жует пинанг, но, в отличие от своей более пожилой соседки по торговому ряду, имеет прекрасные белые зубы, потому что, как она объяснила, регулярно их чистит. Кстати, нельзя сказать, что у ее лотка было много покупателей; в моем присутствии ее товаром заинтересовалась только женщина обозначенной выше возрастной группы, пришедшая на рынок со своей очень пожилой матерью. Жительница дусунской деревни Киау, с которой я говорила, любит иногда пожевать орех пинанга и полагает, что это полезно для зубов, но не добавляет известь и лист бетеля, потому что, по ее мнению, именно в результате

¹⁶ Под термином *bumiputra*, который буквально означает 'сыны земли', в современной Малайзии принято объединять малайцев, аборигенов Малаккского полуострова и народы Саравака и Сабаха в противоположность китайцам и индийцам, которые поселились здесь позже.

совместного действия трех ингредиентов зубы чернеют. Домоправительница хостела в Кучинге, о которой я уже упоминала, иногда жует бетельную жвачку «просто для забавы», но совсем понемногу, чтобы не испортились зубы. В противоположность моей информантке из Киау она уверена, что именно от частого жевания ее мать лишилась зубов к старости¹⁷. Все это говорит о силе традиции, которая вынуждает людей искать компромисс между традиционными и новыми ценностями и практиками, связанными со сравнительно недавно проникшими сюда западными представлениями о гигиене и красоте¹⁸. Впрочем, такой подход к своему здоровью и внешнему виду свойствен не всем представительницам этих поколений: на таму Пенампанга я видела женщину приблизительно той же возрастной группы с характерными красными губами и черными зубами.

Видимо, сходная ситуация складывается и с курением традиционных сигарет из листа нипы: это признак культурной идентичности, ассоциируемый в первую очередь с пожилыми людьми в сельской местности. Когда я готовила эту статью, я ввела в интернет-поисковик слова *sigup* и *kirai* и нашла запись 2008 г. в блоге дусунской девушки из Кота-Белуд (кстати, позиционирующей себя как «чистая дусунка», *pure Dusun*), где она рассказывала, как недавно впервые в жизни выкурила *sigup-kirai*, исключительно чтобы доказать свою дусунскую идентичность. Хотя вообще-то, добавляет она, их курят только старики в кампунге [Si Kuai Isap Sigup Kirai 2008].

К сожалению, очень мало удалось узнать о том, по каким случаям сейчас в Сабахе и Сараваке могут жевать бетель. Очевидно лишь, что сейчас, как и в старину, это делают для развлечения, чтобы приятно провести время на рынке или в компании. Замечу, что и продавщица на рынке, и хозяйка дусунского дома в деревне, куда меня пригласили в гости, в ответ на мои расспросы о пинан-

¹⁷ Об эффектах, которые жевание бетеля оказывает на зубы, см.: [Rooney 1993: 29]. Подборка фактов, сделанная Руни, показывает, что оба приведенных противоположных мнения о действии бетеля на зубы могут быть верными.

¹⁸ О жевании бетеля и традиционном идеале красоты в Юго-Восточной Азии см.: [Rooney 1993: 28].

ге предложили мне его пожевать. Это можно толковать как отголосок ритуалов гостеприимства, однако нужно учитывать мой статус иностранца, человека вне местной социальной структуры, и кроме того, принадлежащего к группе, известной своим негативным отношением к традиции бетеля (см. об этом: [Reid 1985: 538]). Вероятно, женщинам на рынке было просто любопытно посмотреть, как белая иностранка будет жевать пинанг. Наблюдая, как я прислушиваюсь к своим ощущениям, они смеялись, кричали: «Смотри, у тебя слюна красная!» и протягивали мне зеркало, чтобы я убедилась сама.

Мнения о жевании бетеля

Многие мои собеседники, даже если они не могли рассказать мне какие-то подробности о жевании бетеля, высказывали свое мнение об этой привычке. Точки зрения четко разделились на «внутренние» (принадлежащие представителям народов, обладающих традицией жевания) и «внешние» (исходящие от здешних китайцев). Как я уже упоминала, первые относятся к бетелю в целом положительно: он напоминает им о детстве, есть мнение, что он полезен для зубов. Что же до вторых, то они высказывали совершенно противоположные мнения. Как я уже упоминала, моя информантка смешанного происхождения уверена, что жевание бетеля очень вредно для зубов и что у ее матери-ибанки зубы испортились именно по этой причине. В доказательство она продемонстрировала свои безупречно белые зубы и рассказала, что ее отец-китаец тоже сохранил все зубы, невзирая на почтенный возраст, потому что он никогда не жевал бетель. Она осуждает своих родственников по ибанской линии, которые позволяют жевать бетель своим детям, когда те хотят имитировать привычку родителей. Владелец хостела, где она работает, тоже китаец, также неодобрительно отозвался о жевании бетеля: по его мнению, это наркотик, который не стоит принимать слишком часто, иначе может наступить привыкание.

Пожалуй, наиболее обоснованное негативное мнение высказал молодой врач-китаец К. из Кучинга, с которым я познакомилась через социальную сеть путешественников *CouchSurfing*. Среди нескольких местных достопримечательностей, которые он любезно

мне показал, был длинный дом бедаюх Аннах-Раис. Я с удивлением отметила, что там не заметно никаких следов употребления бетеля, и спросила об этом К. Он часто ездит по кампунгам вокруг Кучинга, развозит лекарства, делает прививки, так что я полагала, что он достаточно хорошо знаком с тем, что там происходит. И действительно, он сказал, что пинанг жуют многие пожилые люди в кампунгах, и с горечью добавил, что в больницу, где он работает, довольно часто поступают пожилые пациенты с сильными болями в животе, причиной которых оказывается камень из извести, образовавшийся в желудке от многолетнего жевания бетелевой смеси.

Заключение

По свидетельствам очевидцев, еще менее века назад привычка жевать пинанг была в Сабахе и Сараваке общепринятой (см., например: [Evans 1922: 115; Rutter 1922: 60; Nose, McDougall 1912, I: 32]). Сейчас, после десятилетий контактов с западной культурой и урбанизации¹⁹, эта традиция стала ассоциироваться исключительно с пожилыми женщинами в сельской местности — «профессиональными» носителями традиции в современном мире²⁰. Однако говорить о том, что традиция бетеля здесь умирает, пожалуй, преждевременно: ведь и сравнительно молодые женщины, даже из смешанных семей, не расстаются с этой привычкой окончательно, а модифицируют ее согласно своим представлениям о ее влиянии на здоровье и внешность. Для современных молодых дусунов, ибанов, бедаюх бетель — это воспоминания о детстве, а серебряные или латунные наборы для жевания, как и в прошлом, прочно связаны с престижем семьи и участвуют в семейных ритуалах.

Традиция жевания бетеля, очевидно, является важной частью культурной идентичности народов Саравака и Сабаха, причем и при внутренней, и при внешней идентификации. Однако в качестве культурных эмблем двух восточных штатов выступают совершенно другие традиционные предметы, тогда как бетель входит в ряд об-

¹⁹ Надо, впрочем, отметить, что Саравак и Сабах значительно менее урбанизированы, чем многие другие регионы Юго-Восточной Азии.

²⁰ Анализ возможных причин такой ситуации в Индонезии см.: [Reid 1985].

щегосударственных символов Малайзии: на современной монетке достоинством 20 сенов изображен набор для жевания. Чтобы дать исчерпывающий ответ на вопрос об отношении к бетелю, а значит, и о будущем этой традиции в Восточной Малайзии, необходимо тщательное полевое исследование.

Библиография

Станюкович 2010 — *Станюкович М. В.* Бетель и другие легкие жевательные стимуляторы растительного происхождения. Основные направления исследования (программа) // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб., 2010. С. 323–328.

An Introduction... 1997 — *An Introduction to the Traditional Costumes of Sabah* / Ed. by R. Lasimbang, S. Moo-Tan. Kota Kinabalu: Natural History Publications; Department of Sabah Museum, 1997.

Evans 1922 — *Evans Ivor H. N.* Among Primitive Peoples in Borneo. L.: Seeley, Service & Co. Limited, 1922.

Hose, McDougall 1912 — *Hose C., McDougall W.* The Pagan Tribes of Borneo. L.: McMillan and Co., 1912. Vol. I, II.

Metcalf 1982 — *Metcalf P.* A Borneo Journey into Death: Berawan Eschatology from its Rituals. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Peoples and traditions 2006 — *Peoples and Traditions* / Ed. by Dato' Hood Saleh. Kuala Lumpur: Archipelago Press, 2006. (The Encyclopedia of Malaysia. Vol. 12.)

Reid 1985 — *Reid A.* From Betel-Chewing to Tobacco-Smoking in Indonesia // *The Journal of Asian Studies*. 1985, May. Vol. 44. № 3. P. 529–547.

Rooney 1993 — *Rooney D. F.* Betel Chewing Traditions in South-east Asia. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993.

Rozan Yunos 2008 — *Rozan Yunos.* The Tobacco Smoking Tradition in Brunei // *The Brunei Times: E-Paper*. 2008, February 17. URL: http://www.bt.com.bn/life/2008/02/17/the_tobacco_smoking_tradition_in_brunei (Last retrieved: 9.12.2011).

Rutter 1922 — *British North Borneo. An Account of its History, Resources and Native Tribes*. L.: Constable and Company Limited, 1922.

Si Kuai Isap Sigup Kirai 2008 — *Si Kuai Isap Sigup Kirai* // *Kuai [Blog]*. 2008, September 5. URL: <http://kuaiquai1983.blogspot.com/2008/09/si-kuai-isap-sigup-kirai.html> (Last retrieved: 9.12.2011).

St. John 1862, I — *St. John Spencer.* Life in the Forests of the Far East. L., 1862. Vol. I.

С. Ю. Дмитренко

**«БЕТЕЛЬНАЯ» ЛЕКСИКА
В СОВРЕМЕННОМ КХМЕРСКОМ ЯЗЫКЕ:
БАЗОВАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ¹**

1. **Предварительные замечания.** Употребление бетельной жвачки относится к старейшим культурным традициям, бытующим на территории современной Камбоджи. Как известно, данная традиция является общей для всей Юго-Восточной и Южной Азии и даже выходит за пределы этого ареала [Rooney 1993: 311; Станюкович 2010: 306–308].

Письменные источники на древнекхмерском языке показывают, что уже в доангкорских мон-кхмерских государствах растительные составляющие бетельной жвачки культивировались, а также могли быть предметом votивной практики. Так, в стеле К. 76, происходящей из провинции Кампонг Спы (центральная Камбоджа) и датируемой концом VII в. н.э., говорится о плантациях ареки и бетельной лозы, которые (наряду с рабами, рисовыми полями и крупным рогатым скотом) приносятся в дар храму:

¹ Работа выполнена при поддержке гранта СПбГУ 2. 38. 307.2014.

<...> *damriñ tmi ti tñai kett slā ple gui aṃlo ple gui krapī 8 tmur 80* ‘<...> в новом саду к востоку имеется **арека** и **бетель**, там же — 8 буйволов и 80 — коров’ [Vong 2010: 123–125] (выделено нами. — С.Д.²).

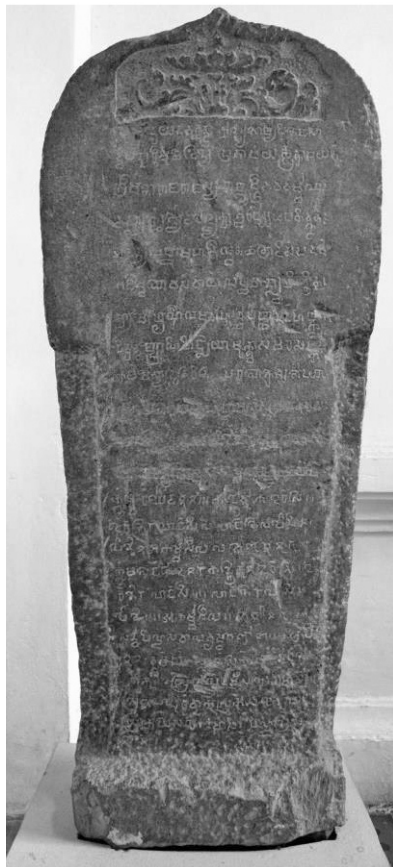


Рис. 1. Стела К. 1247, хранящаяся в коллекции Национального музея в Пномпене

На рис. 1 приведена фотография стелы К. 1247, хранящейся в коллекции Национального музея в Пномпене. Стела, происходящая из провинции Прей Венг, датируется VII в. н.э. (период правления Бхававармана II) и содержит перечень даров, поднесенных буддийскому монастырю. В числе прочих даров упомянуты также бетель и арка.

В эпиграфических памятниках на древнекхмерском языке (VI–XIV вв.) сохранились термины для основных компонентов жвачки: *aṃlo/aṃlū* ‘бетель’, *slā* ‘арека’, *kāmpur/kāmpor* ‘гашеная известь’ [Роу 1992; см. также: Long 2000]. Последнее слово, правда, чаще функционирует в качестве имени собственного (вероятно, прозвища) — как мужского, так и женского: так, в надписи К. 650 (начало IX в.) в перечне мужчин-рабов наряду с прозвищами «Вор» и «Блоха» фигурирует и «Известь», а в надписи К. 669 (конец IX в.) мы встречаем это же слово

² Здесь и далее весь материал древнекхмерского языка дается в транслитерации. Материал современного кхмерского языка приводится в транскрипции.

в качестве женского прозвища³. Иная бетельная терминология (например, названия предметов специальной утвари, используемой при приготовлении жвачки или для хранения ее компонентов) в текстах этого периода, кажется, отсутствует, что объясняется характером эпиграфических надписей на древнекхмерском, представляющих собой главным образом тексты хозяйственного характера, реестры имущества и т.п.

Таблица 1

	Бетель	Арека	Известь
Древнекхмерский	<i>aṃlo / aṃlū</i>	<i>slā</i>	<i>kaṃpur / kaṃpor</i>
Протобахнарический	<i>*b(ə)lu</i>	?	<i>*kpo:r</i>
Протокхаси	<i>*kwaj</i>	<i>*kwaj</i>	?
Протокату	<i>*balua</i>	?	<i>*kmboor</i>
Протомонский	<i>*[s]a-bluu?</i>	<i>*sət</i>	<i>garuiw</i> (среднемонский)
Протовьетский	<i>*b-lu:</i>	<i>*kaw</i>	<i>*k-pu:r</i>
Протомонкхмерский	<i>*ml[əw]</i>	<i>*kaw</i>	<i>*kṃpur</i>

Интересно провести параллели между перечисленными древнекхмерскими названиями бетельного листа, ареки и гашеной извести и соответствующими терминами, которые реконструируются для

³ Слово *slā* ‘арека’ также может фигурировать в качестве имени собственного. Так, в надписи К. 669 упомянута рабыня по прозвищу *slā khcī* ‘молодая арека’ (об антропонимах, возникших на базе фитонимов, см., в частности: [Лонг 1989: 51–52]).

некоторых мон-кхмерских праязыков. Все мон-кхмерские формы, которые приводятся в табл. 1, взяты из электронного этимологического словаря [SEAlang Mon-Khmer Etymological Dictionary].

Как видно из табл. 1, древнекхмерские названия бетеля и гашеной извести соответствуют формам, реконструируемым для многих включенных в таблицу языков-предков современных мон-кхмерских языковых групп (исключение составляет случай протокхаси⁴). Сложнее обстоит дело с древнекхмерским термином для ареки (*slā*), который не соотносится с протомонкхмерским **kaw*. В то же время древнекхмерское слово явным образом вписывается в ряд лексем древних и современных мон-кхмерских языков, обозначающих ‘лист’ (дерева, а в частном случае — бетельной лозы).

<i>*sla?</i>	протомонкхм.
<i>*hlā</i>	протокхаси
<i>*salaa</i>	протокату
<i>*sla:</i>	протобахнарический
<i>sla?</i>	древнемонский
<i>*hla?</i>	проткхму
<i>*hla?</i>	протопалаунг
<i>slā?</i>	сурин (диалект кхмерского в Таиланде)
<i>slik / slak</i>	древнекхм. (→ совр. кхм. <i>slək</i>)

Осмелимся высказать гипотезу, что на определенном этапе истории кхмерского языка слово со значением ‘лист’ (в частном случае — лист бетеля) было метонимически использовано для обозначения ареки и в этом качестве закрепилось в языке. Таким образом, протомонкхмерское слово **sla?* ‘лист’ в древнекхмерском языке имеет двух «потомков»: *slik / slak* ‘лист’ и *sla:* ‘арека’⁵.

Что касается названия гашеной извести, то слова всех мон-кхмерских языков, представленных в таблице, не только соотносят-

⁴ Форма *kwaj*, реконструированная для протокхаси, может быть сопоставлена с древнебирманским словом *kwam* ‘бетель’ (о существовании этого слова нам сообщил В. Б. Касевич), однако какие-либо выводы из этого внешнего сходства делать пока преждевременно.

⁵ Это справедливо и для современного кхмерского языка, в котором существуют слова *sla:* ‘арека’ и *slək* ‘лист’.

ся друг с другом, но и обнаруживают явные параллели с австронезийским материалом. Так, древнеяванский термин для извести выглядят как *apu:/hapu:/apuh*. Ему соответствует современное яванское слово *kapur* ‘известь, мел’ (аналогично выглядит и современное малайское слово). Все они, в свою очередь, восходят к праавстронезийской форме **apuR* ‘бетельная жвачка’ [Blust’s Austronesian Comparative Dictionary] (на австронезийские формы, параллельные мон-кхмерским, наше внимание обратил А. К. Оглоблин). Можно предположить, что протомонкхмерское название гашеной извести было заимствовано из одного из древних австронезийских языков (где оно могло обозначать как бетельную жвачку, так и собственно гашеную известь).

Материальным доказательством существования и широкого распространения в ангорской Камбодже (IX–XIV вв.) культуры употребления бетельной жвачки являются многочисленные контейнеры для ее компонентов, хранящиеся во многих музейных коллекциях. Особого внимания заслуживают контейнеры для гашеной извести (керамические и металлические), выполненные в виде фигурок животных (например, зайца, птицы, кошки и т.п.)⁶. На рис. 2 приведена фотография керамического контейнера для гашеной извести из коллекции Метрополитен-музея (первая половина XII в.).

В эпиграфических надписях постангорского периода также упомянуты компоненты бетельной жвачки. Так, в постангорской надписи К. 302 (начало XVI в.), написанной на древнекхмерском языке (эта надпись содержит также вставки на санскрите и пали [Vong 2012: 223]) и обнаруженной на территории Ангор-Вата, в числе прочих поднесенных монастырю даров перечислены четыре мешка ареки (*thañ slā 4*) [Ibid.: 225, 230].

⁶ Контейнер для гашеной извести по-кхмерски обозначается биномом *v:k kɔmbao*, второй компонент которого обозначает в современном кхмерском языке гашеную известь (см. ниже), а первый, вероятно, представляет собой заимствование из одного из тайских языков. Ср., например, слово *bɔ:k* в лаосском языке, обозначающее колесо бамбука или любой предмет цилиндрической формы. При этом контейнер для извести в лаосском языке называется *bɔ:k pu:n*, где слово *pu:n* ‘гашеная известь’ является, в свою очередь, мон-кхмерским или австронезийским заимствованием.



Рис. 2. Керамический контейнер для гашеной извести из коллекции Метрополитен-музея

Разговор о значении бетельной жвачки для традиционного кхмерского общества можно завершить цитатой из популярной кхмерской сказки о герое-плуте Алеу. Уговаривая отца отправиться на работу в поле, Алеу говорит: «Я пойду с тобой в поле, отец. Если у нас закончится арека, бетель, рис или еда, я схожу за ними домой». Показательно, что персонаж перечисляет продукты «первой необходимости» именно в таком порядке: вначале — арека и бетель, затем — рис и прочая еда.

В современной Камбодже употребление бетельной жвачки крайне ограничено.

Ее потребителями остается лишь небольшая часть кхмеров преклонного возраста (чаще всего — женщин 70 лет и старше). Бетельная жвачка, тем не менее, продолжает функционировать в качестве одного из подношений духам (духам места — *neak ta:* или духам предков — *me: ba:* (рис. 4), используется в традиционном свадебном обряде, а также (более редко) в народной медицине. Компоненты бетельной жвачки можно приобрести практически на любом рынке, хотя количество торгующих ими лавочек обычно не превышает одной-двух (исключение составляет пномпеньский рынок Пхса Оу Рыхсей (*phsa: ou ruhsej*), где одновременно функционирует порядка десяти торгующих бетелем лавок) (рис. 3). Примечательно, что этот же рынок является центром торговли средствами народной медицины (*thnam khmae boran*).



Рис. 3. Бетельная лавка на рынке Пхса Оу Рыхсей.
Пномпень, 2013 г.



Рис. 4. Служители монастыря Воат Пхном демонстрируют бетель, ареку, известь и сигареты, поднесенные духу Лоук Йийай Пынь — основательнице и покровительнице Пномпеня. Пномпень, 2015 г.

Отношение современного горожанина 30–50 лет к практике жевания бетеля можно охарактеризовать как «отстраненно-уважительное»: люди знают о существовании этой традиции в прошлом (наиболее образованные информанты даже подчеркивают ее связь с шиваистской религией, бывшей государственным культом при ряде ангорских королей)⁷ и роли, которую она играла в кхмерском обществе, относятся к данной традиции с почтением, но сами, по их словам, жевать бетель никогда не пробовали. К этому могут добавляться упоминания о родственниках старшего поколения (чаще — о матери или бабушки), которые продолжают жевать бетель, а также сведения о том, что некоторые компоненты жвачки (плоды арековой пальмы) и слюна, выделяющаяся в процессе жевания, иногда используются в традиционной медицине. Некоторые информанты помнят о существовании сказки, в которой рассказывается о происхождении арековой пальмы, бетельной лозы и гашеной извести, а также о возникновении традиции жевать бетельную жвачку. В современной Камбодже продолжает изготавливаться и бетельная утварь, хотя основная ее часть является декоративной и рассчитана на туристов, нередко повторяя стилистику или даже конкретные образцы ангорской и постангорской эпох.

Настоящая статья ставит перед собой достаточно скромную цель: описать базовую часть лексики современного кхмерского языка, которая связана со сферой употребления бетельной жвачки. Под «базовой лексикой» мы понимаем здесь слова, обозначающие основные компоненты бетельной жвачки, их заменители, а также собственно бетельный сверток и процесс жевания.

Таким образом, за пределами статьи остаются практически все лексические единицы, обозначающие предметы утвари, используемой для приготовления бетельной жвачки и хранения ее компонентов, слова и фразеологические обороты, имеющие отношение к ритуальной сфере употребления бетеля (подношения духам, обряды жизненного цикла), а также «бетельная» лексика, связанная с традиционной медициной. Этой лексике мы предполагаем впоследствии посвятить отдельную публикацию.

⁷ В частности, обращают внимание на символизм: «арека — Шива», «бетель — Ума».

При подготовке статьи использовался широкий круг источников на кхмерском языке, малодоступных отечественному и европейскому читателю. Особенно стоит отметить очерк историка традиционной кхмерской культуры Миать Бона «О дополнительных компонентах для жевания бетеля» (опубликован во втором томе итогового четырехтомного труда Миать Бона «Собрание документов, повествующих о традициях и обычаях кхмеров» [Миэс 2008]), из которого было получено много уникальных сведений. Ряд фактов, приведенных в статье, был установлен нами непосредственно у информантов в городах Пномпень, Баттамбанг и Банлунг во время экспедиций в Камбоджу в 2013–2015 гг.

Также учитывались авторитетные словари кхмерского языка: *Cambodian-English Dictionary / Robert K. Headley, Kylin Chhor, Lam Kheng Lim, Lim Hak Kheang, Chen Chun* (Catholic University Press, 1977), *Cambodian-English Dictionary / Robert K. Headley, Rath Chim, and Ok Soeum* (Dunwoody Press, 1997), а также классический толковый словарь кхмерского языка под редакцией Тюан Ната (Buddhist Institute, Phnom Penh, 1966). Использовались электронные версии трех указанных словарей, размещенные на сайте: <http://sealang.net>.

2. Лексика, обозначающая основные компоненты бетельной жвачки, их заменители, бетельный сверток и процесс жевания.

Бетель. В современном кхмерском языке для обозначения бетеля используется слово *mlu:*. Если речь идет именно о растении, то к нему добавляется слово *daum* ‘ствол’ (стандартный для кхмерского языка способ образования названий деревьев и некоторых других растений). Соответственно бетельная лоза (*Piper bétel*) именуется *daum mlu:*, а лист бетеля — *slək mlu:* (*slək* ‘лист’). Бетельная лоза в Камбодже культивируется как в частных домохозяйствах, так и на специальных плантациях. Для поддержки растущей лозы используются специальные столбики, называемые *снлнэ*, которые могут быть бамбуковыми или кирпичными (аналогичные столбики применяются при выращивании черного перца — *Piper nigrum*). Слово *снлнэ* может функционировать в качестве специального счетного слова при подсчете бетельных лоз на плантации: *daum mlu: tərpej снлнэ* ‘двадцать столбиков бетеля’ [Сиэ 2008: 26].

В розничной торговле бетелем используются два специализированных термина: *snau* обозначает два листа бетеля, положенные один на другой, *trɔvɔ:k* — двадцать листов бетеля, также сложенные стопкой. Оба термина могут функционировать и как счетные слова: *slək mlɔ pram snau* ‘пять пар листьев бетеля’ (лист–бетель–пять–пара), *slək mlɔ pram trɔvɔ:k* ‘пять двадцаток листьев бетеля’ (лист–бетель–пять–«двадцатка») [Ibid.: 13].

Принято различать два сорта бетельного листа *mlu: ba:j* букв. ‘рисовый бетель’ и *mlu: juən* букв. ‘вьетнамский бетель’ (при этом слово *juən* ‘вьетнамский’ имеет некоторую пейоративную окраску). Лист первого имеет округлую форму, а второго — несколько вытянутую. Словари [Headley 1977, 1997] фиксируют еще одно название для разновидности бетеля с листьями вытянутой формы — *mlu: suəŋ* (в настоящее время мы не можем сказать, является ли *mlu: suəŋ* синонимом *mlu: juən* или речь идет о двух отдельных разновидностях бетеля). В абсолютном большинстве случаев используется свежий бетельный лист, но в некоторых случаях — сушеный (*mlu: kriəm*)⁸. Высушивание листьев производится в настоящее время с помощью горячего утюга: эта операция называется *a:l slək mlɔ*: [Headley 1997]. Раньше для сушки листьев применялись полотняные мешки с горячим песком.

В прошлом бетельные листья могли дополнительно обрабатываться с помощью естественного ароматизатора, получаемого из листьев травянистого растения *mlu: tɛ:h* (запах напоминает запах пандана). Этим же ароматизатором обрабатывались и волокна табака.

Арека. Плоды арековой пальмы *Areca catechu* (кхм. *daum sla:*) именуется *phlae sla:*, а гроздь плодов — *smaeŋ* [Сіэ 2008: 16]. Существует также специальное словосочетание, обозначающее пригоршню плодов ареки (10–12 штук) — *sla: muəj daj* букв. ‘одна рука ареки’. Для приготовления жвачки наилучшими считаются свежие плоды, которые называют *sla: srɔh* ‘свежая арека’ или *sla: khcej* ‘недозревшая арека, молодая арека’. Для сушеных плодов, которые также часто применяются при приготовлении жвачки, существует не-

⁸ Единственный случай продажи сушеного листа мы наблюдали в 2015 г. на пномпеньском рынке Пхса тхмей.

сколько названий: *sla: kriəm/sla: krɔ:k* ‘сушеная арека’, *sla: kat* букв. ‘нарезанная арека’. Выделяются три вида сушеных плодов ареки, различающихся по технологии приготовления [Миэс 2008: 43–44]:

sla: sɲao ‘вареная арека’ — умеренно спелые плоды отвариваются, затем охлаждаются, освобождаются от оболочки, нарезаются тонкими ломтями (*cɔmnit*), а затем раскладываются для высушивания; *sla: chaw* ‘сырая арека’ — спелые плоды ареки (*sla: tum*) очищаются, рубятся ножом и высушиваются на солнце. Такая арека ценится меньше. Перед употреблением ее вымачивают в воде в течение часа.

Термин для третьего вида сушеной ареки нам точно неизвестен. Предположительно данный вид сушеной ареки именуется *sla: sluŋ* [Headley 1997]. Описанную ниже технологию применяют в ситуации, когда плоды перезрели, или просто для экономии времени. Плоды ареки очищаются от кожуры (которая идет на удобрения), а затем целиком высушиваются на солнце. Перед употреблением сушеные плоды раскалываются с помощью специальных щипцов для ареки (специальный термин — *prɔna:k*).

В словарях [Headley 1977; 1997] приводится еще ряд словосочетаний для обозначения разных видов ареки: *sla: bok* ‘толченая арека’⁹, *sla: tɔmpul* (от пали *tambūla* ‘лист бетеля’) ‘зрелая арека, выдержанная до того момента, когда начинает портиться кожура’ (ripe areca fruit that is kept until the skin or envelope becomes spoiled or decomposed), *sla: ch’au* ‘копченая арека’. В словаре [Headley 1977] приводится термин для особой разновидности ареки с крупными и удлиненными плодами: *sla: kɔmɲa:n*.

Гашеная известь. Известь — *kɔmbao* — изготавливается путем выжигания из известнякового камня *thmɔ: kɔmbao* (в письменной речи используется также термин палийского происхождения *connejsə’la:*). Камень, который пережгли на известь, называется *kɔmbao thmɔ: soh* (где *soh* — ‘сжигать, превращать в пепел’). Другой

⁹ Измельчение ареки (как и бетельной жвачки вообще) часто было необходимо, поскольку у многих людей пожилого возраста, являвшихся активными «потребителями» жвачки, не было зубов. Для измельчения используются специальные ступки, называемые *lɔk* или *tɔal bok*.

источник получения извести — раковины моллюсков *liəh* (пресноводные моллюски, мясо которых, выдержанное в течение нескольких часов под открытым солнцем, — популярная закуска). Соответственно, различаются *kəmbao thmp:* и *kəmbao liəh*. Употребляется белая известь (*kəmbao sv:*) и розовая (*kəmbao krəhv:m*). Последняя окрашивается при помощи пищевого красителя (*leak*).

В лавках, торгующих бетелем, известь продается в уже разведенном и подкрашенном (если речь идет о красной извести) виде. Разведение извести водой и ее окраска производятся непосредственно в лавке. Иногда готовая известь может быть расфасована в маленькие пакеты.

Дополнительные компоненты бетельной жвачки. В качестве ароматической добавки в жвачку мог добавляться корень (*mr:m*) одного из видов кемпферии (*Caempferia galanga*). Кхмерское название этого растения — *prvh*. В жвачку добавлялся кусочек зрелого корня размером с ноготь мизинца.

Еще один компонент жвачки — вещество под названием *sla: cviə* (букв. ‘яванская арека’). По мнению Миать Бона, это название представляет собой искаженное словосочетание *sac cviə* ‘яванское мясо / яванская мякоть’ [Миэс 2008: 45], Пэу Соварос также приводит вариант названия данного компонента жвачки — *sac cviə* ‘яванское мясо / яванская мякоть’, добавляя к нему еще один — *a:c cviə* ‘яванское дерьмо’ [Роу 2003: 151].

Технология производства «яванской ареки» такова: листья дерева фикуса Бенджамина (кхмер. *crəu krum*, лат. *Ficus benjamina*) закладываются в большой котел. Через несколько часов происходит выделение сока, который застывает. После этого в котел добавляются рисовые отруби. Смесь нагревается на медленном огне при постоянном помешивании. Готовую смесь выливают на циновки или плетеные подносы, оставляя для застывания в прохладном месте. Когда смесь еще не совсем застыла, ее размечают на квадраты (0,25 см сторона). В последнее время производство *sla: cviə* в Камбодже практически сошло на нет [Миэс 2008: 45–46].

В качестве «сопутствующего» бетельной жвачке компонента часто употребляется табак местного происхождения *thnam khmae*. Выращивание табака в Камбодже началось приблизительно в XVII в.

Высушенный табак скатывается в небольшой шарик, который помещается за щеку или губу одновременно с бетельной жвачкой [Миэс 2008: 41]. Табак может также употребляться отдельно от жвачки. Несмотря на то что в настоящее время в Камбодже нет обычая добавлять табак в бетельную жвачку (о том, существовал ли этот обычай раньше, имеются противоречивые сведения), эти два продукта часто можно встретить рядом: в бетельных лавках, как правило, продаются табак (россыпью или спрессованный в прямоугольные бруски, называемые *paw* [Сіэ 2008: 21]) и сигареты-самокрутки (*bœrɛj*). Во время жертвоприношений духам табак или сигареты чаще всего помещаются в один контейнер с листьями бетеля, арекой и известью.

В Бюллетене Всемирной организации здравоохранения содержится следующая информация об употреблении жевательного табака в Камбодже по состоянию на 2005–2006 гг.: «560 482 женщины (доверительный интервал, CI, 95 %: от 504 783 до 616 180) в настоящее время жуют табак (обычно в смеси с бетелем для жевания), причем распространенность этой привычки среди взрослых увеличивается вдвое в течение каждого десятилетия жизни, достигая точки, когда почти половина пожилых женщин жуют табак. Как мужчины, так и женщины в качестве причины, подтолкнувшей их к употреблению табака, указали влияние старших родственников. Приблизительно каждая пятая деревенская женщина, жевавшая табак, впервые начала употреблять его в качестве средства от тошноты и рвоты во время беременности. Наибольшая распространенность жевания табака у женщин наблюдается среди повитух (67,9 %) и знахарок (47,2 %)» (URL: <http://www.who.int/bulletin/volumes/87/12/08-058917-ab/ru/>).

Заменители компонентов бетельной жвачки. Хотя растительные компоненты бетельной жвачки весьма дешевы и доступны на любом рынке, в некоторых ситуациях они могут быть заменены на листья и кору дикорастущих растений [Миэс 2008: 41].

В качестве заменителей листьев бетеля используются:

1) листья так называемого «дикого бетеля» (*Piper lolot* или *Piper sarmentosum*), называемого по-кхмерски *ca: plu*. Это название заимствовано, очевидно, из тайского языка, где дикий бетель называется

chá phlu: (в свою очередь, тайское название бетеля *phlu:* представляет собой заимствование из одного из мон-кхмерских языков).

Словарь [Headley 1997] приводит еще один вариант кхмерского названия для дикого бетеля — *ci: plu:*, возникшего, вероятно, как результат народной этимологии биннома *sa: plu:*, первый компонент которого превратился в *ci:* — общее кхмерское слово для пряминой зелени. Отнесение «дикого бетеля» к классу съедобных пряных трав не случайно. Листья этого растения действительно используются в кхмерской кулинарии, входя в состав некоторых популярных блюд, например похлебки *samlb: kəkou* и «блинов» из рисовой муки с куркумой *ban chaew* (последнее блюдо заимствовано из вьетнамской кухни, где «дикий бетель» также употребляется);

2) листья *Markhamia Pierrii*, растения, называемого по-кхмерски *dv:k pɔ:* (вариант *dvk pɔ:* [Chuon 1967]);

3) листья травянистого растения *Eriocaulon nautiliforme*, кхмер. *a:c kok* (букв. 'помет цапли'), произрастающего, в частности, на рисовых полях.

В качестве заменителей ареки или «яванской ареки» используется горькая на вкус кора четырех видов деревьев:

1) *pɔ:pɛ:l* — Схорея кохинхинская (*Shorea cohihinensis*, возможно также *Shorea telura*). **Кора этого дерева известна консервирующими свойствами** — кусочек коры иногда добавляют в пальмовый сок, чтобы предотвратить его скисание, см.: [Миэс 2008: 46; Chuon 1967];

2) *sɔmpɔv* — плодовое дерево *Artocarpus sempervirens* из рода Артокарпус. Плоды используются в незрелом (в качестве кислой среды для приготовления различных блюд, а также для засолки) и спелом виде (имеют кисло-сладкий вкус) [Миэс 2008: 47; Chuon 1967; см. также: URL: http://www.cambodiaforester.us/docs/species_class/timber_class.html];

3) *crɔniəŋ/crɔniəŋ* — латинское название установить не удалось;

4) *pr:t* — латинское название установить не удалось.

Кора перечисленных деревьев высушивается и раскалывается на небольшие кусочки при помощи щипцов для ареки [Миэс 2008: 46–47].

Бетельный сверток обозначается тремя синонимичными терминами *sla: thmat* (*thmat* — глагол, который можно перевести как ‘готовить бетельную жвачку’), *mlu: biək* букв. ‘намазанный бетель’, *sla: ci:p* букв. ‘сложенная арека’ (*ci:p* ‘складывать’), *mlu: ci:p* ‘сложенный бетель’ (встречается также «сдвоенный» вариант *sla: ci:p mlu: ci:p*)¹⁰.

Миать Бон подробно описывает последовательность традиционных манипуляций, связанных с приготовлением свертка (заметим, что описанный ниже набор действий в настоящее время значительно упростился: даже профессиональные торговцы бетелем не производят его полностью):

1. Лист бетеля удерживается в левой руке (большой палец — сверху, указательный — снизу) и разглаживается левой рукой (в том числе для того, чтобы удалить с листа пыль).

2. Удаляется и выбрасывается черенок листа (существует сказка (ее текст найти пока не удалось), согласно которой, черенок бетельного листа — это место, в которое плюнула ядом змея, поэтому его нельзя есть; опрошенная нами информантка пожилого возраста мотивировала необходимость удаления черенка более «прозаически»: по ее словам, черенок листа жесткий, и разжевывать его не слишком удобно).

3. От листа отрывается примерно треть (вдоль). На этот счет Миать Бон приводит народную сентенцию: «Лист бетеля жуй, оторвав часть. Не намазывай его целиком. Велик он или мал, оторви от него часть, как учит старинная мудрость» [Ibid.]. **Оторванную часть кладут на основную часть листа.**

4. Правой рукой берут контейнер с известью, снимают крышку и держат левой рукой (той же, что и лист).

5. Известь зачерпывают палочкой и мажут лист 3–4 раза. После этого контейнер закрывают.

6. Кладут на лист кусочек плода ареки и снова смазывают известью.

¹⁰ Словари [Headley 1977, 1979] толкуют словосочетания *sla: ci:p* и *mlu: ci:p* иначе. Согласно этим источникам, речь идет о листе бетеля, свернутом с известью, аречкой и табаком.

7. Ногтем большого пальца отковыривается маленький кусочек «яванской ареки».

8. Добавляется кусочек корня кемпферии.

9. Лист сворачивается с четырех сторон в сверток [Миэс 2008: 39–40].

В особых случаях сверток перевязывался красной нитью. В этом случае он назывался *sla: cv:ŋ* ‘перевязанная арека’. Часто такой сверток преподносился невестой жениху (одновременно преподносились также и перевязанные красной нитью папиросы-самокрутки *bvɾɛj cv:ŋ*) [Ibid.].

Процесс жевания бетельной жвачки обозначается конструкцией «глагол + дополнение». В качестве глагола может выступать нейтральный глагол *houp* ‘есть’ или глагол *si:*, также имеющий значение ‘есть’, но употребляемый нейтрально только по отношению к животным. Применительно к людям он имеет отчетливо грубый характер (сопоставим с рус. *жрать*). В данной конструкции, однако, он также вполне нейтрален. В качестве дополнения могут выступать слова *mlu:* или/и *sla:*. Таким образом, возможны следующие варианты: *houp mlu:*, *houp sla:*, *houp mlu: sla:*, *si: mlu:*, *si: sla:*¹¹, *si: mlu: sla:*. Ни один из других кхмерских глаголов со значением ‘есть’ нам в данной конструкции не встретился (за исключением единичного употребления глагола *chan* ‘есть (о буддийском монахе)’). Если необходимо описать процесс жевания, то используется общий глагол *tɔmpɿə* ‘жевать’ или глагол *biəm* ‘держат в рту’ Слюну, окрашенную красным соком, которая образуется в результате жевания, обозначают словосочетанием *sɔm-dvɿ sla:* [Headley 1977], первый компонент которого представляет собой существительное, образованное от глагола *sdvɿ* ‘плевать’ путем вставки инфикса (*s-vm-dvɿ*).

В кхмерском языке существуют также два специальных выражения (по-видимому, синонимичных), обозначающих единицу времени, в течение которой жуется бетельный сверток до потери им вкусовых свойств: *vntɔvm sla:* и *sa:p sla:*. Ни одно из них активно в

¹¹ Вариант *si: sla:* идиоматизировался и используется также в значении ‘заключить помолвку’. Это связано с обычаем, по которому после заключения помолвки родственники жениха и невесты, а также сваты совместно жевали бетель.

современном языке уже не употребляется. Примера употребления первого из этих выражений нам найти не удалось, пример функционирования второго приводит Тьяа Нарин в работе, посвященной традиционной кхмерской метрологии:

<i>dau</i>	<i>tae</i>	<i>miəj</i>	<i>sa:p</i>	<i>sla:</i>	<i>tiət</i>
идти	только	один	пресный	арека	еще

<i>dvl</i>	<i>phteah</i>	<i>khnom</i>	<i>hawj</i> [Ciə 2008]
достигать	дом	1SG	RES

‘До моего дома идти только одну жвачку’.

«Королевские» эквиваленты базовой бетельной лексики. Для кхмерского языка (как и для некоторых других государственных языков Юго-Восточной Азии) характерно особое явление, называемое «королевский лексикон»: при обращении к королю или члену королевского дома (или в нарративе, в котором фигурирует король или члены королевского дома) используются не обычные слова, а слова из специального лексикона (кхмер. *riəc sap*). Как правило, слова королевского лексикона представляют собой заимствования из санскрита и пали. Одновременно для него также характерны разного рода перифрастические конструкции. Поскольку употребление бетеля занимало существенное место в придворном ритуале, в королевском лексиконе также обнаруживается лексика, обозначающая бетель, ареку и бетельный сверток. В табл. 2 представлены «бетельные» термины из королевского лексикона, которые нам удалось обнаружить в словаре «Королевская лексика в кхмерском языке» [Thən 2003].

Таблица 2

«Обычное» слово	«Королевское» слово	Перевод	Этимологический комментарий
<i>sla:</i>	<i>preah sreĵ</i>	‘арека’	<i>preah</i> ← древ- некхмер. <i>vrah</i> ← протомонкхм. * <i>brah</i> ‘божество’ <i>sreĵ</i> ← санскр. <i>śrī</i> , ‘удача, счастье’
<i>sla: khceĵ</i>	<i>preah sreĵ h̄vrit</i>	‘незрелая арека’	<i>h̄vrit</i> ← пали <i>harita</i> ‘зеленый, незрелый’
<i>sla: bok</i>	<i>preah sreĵ con/ conna?</i>	‘толченая арека’	<i>con/conna?</i> ← пали <i>cuñño</i> ‘песчинка, порошок’
<i>sla: t̄mpul</i>	<i>preah sreĵ t̄mpul</i>	‘зрелая арека с отслаивающей- ся кожурой’	<i>t̄mpul</i> ← пали <i>tambūla</i> ‘лист бе- теля’
<i>sla: sluŋ</i>	<i>preah sreĵ sok/ sokka:</i>	‘арека, высушен- ная целиком’	<i>sok/sokka:</i> ← пали <i>sukha</i> ‘сушеный’
<i>sla: kat</i>	<i>preah sreĵ khan</i>	‘нарезанная суше- ная арека’	<i>khan</i> ← санскр. <i>khaṇḍa</i> ‘кусок, часть’
<i>sl̄ak mlu:</i>	<i>preah sreĵ s̄vnl̄ak</i>	‘лист бетеля’	<i>s-vn-l̄ak</i> ‘лист’ ← <i>sl̄ak</i> ‘лист’
? <i>mlu: krīəm</i>	<i>preah sreĵ b̄vndīə</i>	‘сушеный бетель’	<i>b̄vndīə</i> ← пали <i>paṇḍu</i> ‘бледно- желтый’
<i>sla: ci:p</i>	<i>preah sreĵ ci:p</i>	‘сложенная арека’ (? разновид- ность бетельного свертка)	

3. **Заключение.** Хотя традиция жевания бетеля в Камбодже практически на наших глазах становится историей, кхмерский язык сохраняет значительное количество терминов и образованных на их основе выражений, имеющих отношение к этой сфере традиционной культуры. В статье мы постарались собрать лексические едини-

цы, обозначающие компоненты бетельной жвачки, их заменители, а также собственно бетельный сверток. Представленная лексика является базовой для описания обширной терминологии, обозначающей бетельную утварь, а также для значительного количества слов и словосочетаний (в том числе разнообразных идиоматических оборотов), связанных с ритуальным и медицинским использованием жвачки. К описанию этой части «бетельного лексикона» мы предполагаем обратиться в следующих публикациях.

Библиография

Лонг 2012 — *Лонг Сеам*. Исследования по лексикологии и грамматике древнекхмерского языка. М.: Наука, 1989.

Станюкович 2010 — *Станюкович М.В.* Сын бетельного ореха и листа бетеля: символика *Areca catechu* и *Piper betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // *Acta Linguistica Petropolitana*. Труды Института лингвистических исследований. СПб.: Наука, 2010. Т. VI. Ч. 1. С. 306–340.

Blust's Austronesian Comparative Dictionary — Blust's Austronesian Comparative Dictionary. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.trus-sel2.com/acd/>

Cambodian-English Dictionary 1977 — *Cambodian-English Dictionary* / Robert K. Headley, Kylin Chhor, Lam Kheng Lim, Lim Hak Kheang, Chen Chun (Catholic University Press, 1977). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sealang.net/khmer/dictionary.htm>

Cambodian-English Dictionary 1997 — *Cambodian-English Dictionary* / Robert K. Headley, Rath Chim, and Ok Soeum (Dunwoody Press, 1997). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sealang.net/khmer/dictionary.htm>

Chuon 1967 — *Chuon Na:t*. *Vɔsaʔna:nuʔkrom khmae*. Phnom Penh: Bud-dhist Institute, 1967 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sealang.net/khmer/dictionary.htm><http://sealang.net/khmer/dictionary.htm>

Ciə 2008 — *Ciə Na:rin*. *Rəjvəəh rəjvəəl prau knəj səjkuṃ khmae*. Phnom Penh: Reyum Publishing, 2008.

Corpus of Khmer Inscriptions — *Corpus of Khmer Inscriptions*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sealang.net/classic/khmer/>

Long 2000 — *Long Seam*. *Dictionnaire du Khmer Ancien*. Phnom Penh: Phnom Penh Printing House, 2000.

Миэс 2008 — *Миэс Вон*. កម្រង ឯកសារ: sdej pi: prəpejni: nuŋ təmniəm təmloəp khmae. Phnom Penh: Editions Angkor, 2008. Vol. 2.

Pali dictionary — Pali dictionary. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://dictionary.tamilcube.com/pali-dictionary.aspx>

Рюу 1992 — *Pou Saveros*. Dictionnaire Vieux Khmer-Français-Anglais / An Old Khmer-French-English Dictionary. P.: Cedoreck, 1992.

Рюу 2003 — *Pou Saveros*. L'étymologie populaire // Choix d'articles de khmerologie / Selected Papers on Khmerology. Phnom Penh: Reyum Publishing, 2003. P. 143–167.

Rooney 1993 — *Rooney D. F.* Betel Chewing Traditions in South-East Asia. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993.

SEAlang Mon-Khmer Etymological Dictionary — SEAlang Mon-Khmer Etymological Dictionary. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sealang.net/monkhmer/dictionary/>

Тхон 2003 — *Тхон Hin*. វិទ្យា សាស្ត្រ ភិក្ខុវិទ្យា: khmae. Phnom Penh: Institute Bouddhique, 2003.

Воса[?]на:nu[?]krom khmae — Воса[?]на:nu[?]krom khmae. Phnom Penh: Buddhist Institute, 1966. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sealang.net/khmer/dictionary.htm>

Vong 2010 — *Vong Sotheara*. Pre-Angkor Inscription of Cambodia. Phnom-Penh: Editions Angkor, 2010.

Vong 2012 — *Vong Sotheara*. Post-Angkor Inscription of Cambodia. Phnom-Penh: Nokorwat, 2012.

II. КАВА

А. А. Лебедева

КАВА В ВОСТОЧНОЙ МИКРОНЕЗИИ

Как и любое использование в традиционных культурах наркотических и/или стимулирующих веществ, употребление на островах Океании опьяняющего напитка *кава* вызывает интерес не только у специалистов, вследствие чего является широко известным этнографическим фактом. Наряду с традицией жевания бетеля его нередко рассматривают в качестве одного из основных маркеров различия культур запада и востока Океании. Действительно, данная традиция характерна для восточной части региона и охватывает практически всю Полинезию, а в Микронезии распространилась на востоке Каролинских островов.

Растение *Piper Methysticum* — **перец опьяняющий** (отдел покрытосеменные, класс двудольные, семейство перечные), из которого готовится напиток, было описано Георгом Форстером во время второй экспедиции капитана Кука. Собственно напиток представляет собой не что иное, как сок, отжатый из корней (а когда растение достаточно велико, и нижних частей стебля) и немного разбавленный водой. Активные вещества кавы — флавокавины и кавалактоны — воздействуют на лимбическую систему — часть

мозга, являющуюся регулятором эмоций [Кава-кава]. Результатом оказывается чувство легкой эйфории, релаксации, приятности и легкости общения; через некоторое время наступает крепкий сон, длительность которого зависит от количества и крепости напитка.

Наиболее полно в источниках описан процесс приготовления и употребления кавы на Понапе — самом крупном из восточных островов Микронезии. Нужно отметить, что и в церемониальной, и в технологической сторонах данного процесса существует ряд различий между Полинезией и Микронезией. Так, в Полинезии пережевывают корни для извлечения из них влаги, а для приготовления самого напитка используют большое деревянное блюдо. В Микронезии корни растирают каменными пестами на базальтовых камнях. В Полинезии также в отдельных случаях могли использоваться высушенные, а не свежие корни. На Понапе, в свою очередь, мало распространен характерный для Полинезии обычай выливать некоторое количество готового напитка на землю или разбрызгивать его в воздухе в качестве подношения богам. В целом, порядок приготовления и весь связанный с кавой церемониал в Микронезии менее жесткий и регламентированный [Reisenberg 1968: 104].

На Понапе записано две версии, объясняющие происхождение кавы. Согласно первой, островитянин по имени Вутаненгар из округа У (один из пяти территориальных и административных районов, на которые с XVII в. делился Понапе) в старости был взят богом зла и смерти Люком [Fraser 1939: 149] в страну духов (локализовалась на юге и/или под водой, на небесах). Здесь человек скинул свою кожу и снова стал молод, а кожа превратилась в растение кава; кусочек корня во время его толчения упал с небес и пророс. Вторая история объясняет появление традиции более рациональным образом: люди заметили, что корень растения покусывает крыса, и обратили внимание на производимый им эффект [Reisenberg 1968: 102].

Для употребления растение культивировалось искусственно, оно размножается вегетативно и несложно в уходе. На участках высаживали не менее сотни растений, самые большие «огороды» насчитывали по пять-шесть сотен.

Роль кавы в обрядах и церемониях островитян была огромна. Можно отметить несколько типов ситуаций, в которых кава и/или ее питье присутствовали как неперенные составляющие ритуала, выполняя несколько различные функции, хотя подобная градация условна. Островитяне воспринимали каву как священный дар, полученный с небес, и в любом обрядовом контексте отношение к ней было соответствующим. Кроме того, присущая традиционным культурам сакрализация любого общественно значимого события в значительной мере стирает границу между собственно религиозным ритуалом и церемонией иного рода. Нельзя забывать и о том, что с конца XII — начала XIII в. на Понапе возникает своего рода раннее государство, характеризующееся жестким территориальным делением, стратифицированным обществом и наследственной передачей власти [Christian 1899: 105–131] и частично сохраняющее эти черты и в XX в., — **ситуация, в которой сакральные объекты концентрируются вокруг потестарных структур.**

В этой связи кава ассоциировалась с высоким общественным статусом, она была знаком престижа, а ее употребление — преимущественной прерогативой знати и обязательной частью ритуала вступления в высокий ранг. Простые общинники не могли пить каву «сами по себе» — только в обществе титулованных особ и при условии, что они преподносят в дар первые растения. Также, кроме представительниц знати, публичное употребление кавы не было разрешено женщинам, более того, они должны были закрывать лицо или отворачиваться, когда пьют мужчины. (Фактически же женщины тоже пили каву, но секретно.) Дарение кавы вождю было самым лучшим способом получить прощение за какой-либо проступок. Считалось, что *нанмарки*¹ не может отвергнуть чашу с кавой, предложенную ему в такой ситуации, хотя и мог некоторое время делать вид, что отказывается [Reisenberg 1968: 109].

В значении собственно священного объекта кава фигурировала непосредственно в религиозных обрядах. Так, в церемониях, про-

¹ Глава правящей династии одного из пяти округов Понапе.

водимых знахарями и предсказателями, кава выступала в качестве подношения богам. Кроме того, такие подношения делали мореплователи (рыбаки), которые также долгое время оставались хранителями традиционных религиозных практик. Во время подобных церемоний, которые проходили вечером накануне рыбной ловли и по возвращении с нее, участники, обращаясь к богам и произнося свои просьбы, поднимали сосуд с кавой обеими руками над головой [Там же].

Наконец, кава была непременным угощением на всех общественных церемониях и праздниках. Таким праздником могла, например, быть свадьба, описанная ирландским матросом Джеймсом О'Коннелом, оказавшимся на Понапе в конце 20-х годов XIX в. [Hambuch 1932: 30–32]. Можно отметить, что описания порядка проведения церемонии у самого П. Гамбруха, работавшего на Понапе в начале XX в., и С. Райзенберга (середина XX в.) в том, что касается основных действий и их последовательности, вполне сопоставимы с этим ранним источником; различия касаются скорее деталей и вполне могут объясняться существенным промежутком во времени.

Празднество проводилось в общественном доме (доме каноэ). Первоначально его участники приносили сюда целые растения и складывали их на платформе, где сидел вождь (нанмарки). Затем корни отрезали, а ветви оставляли для посадки (по О'Коннелу, срезанием корней занимался сам вождь. Он же затем раздавал побеги своим приближенным, и такой подарок ценился как награда и знак отличия).

Руководил всеми дальнейшими действиями, а также следил за соблюдением этикета своего рода церемониймейстер, который являлся представителем знати. Непосредственные исполнители в прошлом, по всей вероятности, принадлежали к более низкой общественной страте. О'Коннел отмечает, что они были более темнокожими, и называет их термином *nigurts* [Hambuch 1932: 18]. Из его описания следует, что в их обязанности входило прислуживать на празднике,

но при этом им почти ничего не доставалось [Hambruch: 1932: 31]². Вероятно, в более позднее время, когда часть традиционных институтов была нарушена, социальные (а возможно, и этнические) различия, хотя бы отчасти, стерлись. Так, Райзенберг не акцентирует внимание на подчиненном положении этих участников церемонии, напротив, указывает, что они могли принадлежать к мелкой знати. Также этот автор, уделяя в целом большое внимание терминологии, не приводит для них никакого специального общего названия, а употребляет наименования «рабочие» (*workers*), «толчильщики» (*pounders*), «служители» (*servitors, officials*). В то же время он отмечает, что их функции могли быть настолько разнообразны и узко специализированы, что каждый из исполнителей какого-либо действия носил собственное наименование.

Корни кавы тщательно отряхивались от земли, разрезались на небольшие куски и складывались на специальных камнях для толчения (у О'Коннела и корни, и камни мылись). Камни представляли собой большие, плоские или слегка выгнутые базальтовые платформы. Они расставлялись в галерее общественного дома в два ряда вместе с каменными печами, в которых одновременно с кавой готовили угощение. После того как еда была готова, на место печей ставили еще камни. Вокруг камней раскладывали листья таро, для того чтобы случайно упавшие на землю кусочки кавы не испачкались.

² Учитывая особенности этногенеза Восточной Микронезии, население которой формировалось при участии минимум двух компонентов — раннеавстронезийского и меланезийского, сам по себе факт присутствия на Понапе темнокожего населения вполне закономерен. Однако если учесть, что меланезийские мигранты с юга захватили остров и стали основателями новой династии (глава которой и стал носить титул нанмарки), то некоторое недоумение вызывает подчиненное положение этой категории населения. В то же время Кристиан, проводивший исследования и раскопки на Понапе, предполагает существование на острове низкорослого темнокожего населения, возможно, доавстронезийского происхождения [Christian 1899: 105–131]. Так или иначе, даже оставив в стороне спорный вопрос о возможности проникновения отдельных групп древних народов на острова Океании, нужно иметь в виду, что этническая история рассматриваемого региона достаточно сложна и проблематична с точки зрения ее изучения. На протяжении того или иного времени на острове могли иметь место различные отношения культурных элементов и социальных слоев.

Толкли корни небольшими каменными пестами характерной формы. У каждого камня работали несколько толчильщиков, обычно четверо. В процессе толчения в массу время от времени добавляли воду из половины скорлупы кокосового ореха. Любопытной частью ритуала являлось то, что удары при толчении выполняли с соблюдением определенного ритма, для лучшей слышимости камни были приподняты над землей с помощью подставок из кокосовой скорлупы, в результате чего они звучали как гонг.

Толчение корней начиналось с четырехтактного ритма: три коротких — один длинный или три коротких — пауза. Согласно О'Коннэлу, в случае присутствия вождя ниже рангом, чем нанмарки, исполнялся другой ритм: два удара — пауза — один удар — пауза [Hambruch 1932: 31]. Когда корни были уже достаточно хорошо истолчены, характер ударов менялся, звучало три пары быстрых коротких ударов, вслед за которыми следовал один длинный. Этот ритм служил сигналом для людей, находящихся снаружи, что кава уже почти готова и нанмарки находятся внутри. Наконец, когда корни были полностью истолчены, звучал заключительный ритм: семь быстрых коротких ударов — пауза — два коротких — пауза — два длинных — пауза — два коротких и один длинный. Сигнал к смене ритмов давал распорядитель церемонии, взмахивая руками и одновременно выкрикивая следующий ритм. Их последовательность могла изменяться в зависимости от развития ситуации. (Например, если нанмарки все еще не пришел в общественный дом к тому моменту, когда корни уже были готовы, вновь переходили к первоначальному ритму.) Очевидно, что подобное ритмическое упорядочение процесса служило своего рода звуковым кодом, способом информирования о происходящем, в том числе о перемещении высокопоставленных особ [Reisenberg 1968: 105].

В то время как измельчались корни, некоторое количество людей отправлялось за корой гибискуса для изготовления фильтров для отжима сока. Если они не появлялись к тому моменту, когда корни были готовы, также мог исполняться специальный ритм, в до-

полнение к которому распорядитель церемонии подзывал человека, который выкрикивал специальную формулу, отчасти состоящую из фразеологизмов, отчасти приблизительно переводимую как «скорее несите кору гибискуса». По некоторым данным, это мог быть только сын вождя, так как только ему разрешалось повышать голос в данных обстоятельствах [Ibid.: 106].

Для изготовления фильтров использовали полосы коры длиной около метра, которые связывали в пучки. Волокна расправляли пальцами и укладывали на камни. Истолченные корни кавы складывали на волокна и начинали скручивать их концы таким образом, чтобы масса из корней оказалась в середине. Затем связки приподнимали и выжимали жидкость в специальные чаши из скорлупы кокоса. Данная процедура повторялась неоднократно. Некоторое количество истолченных корней из первой партии предназначалось для первой порции напитка, которая, как и сам этот пучок корней, именовалась «кубок для знати» [Ibid.: 105, 107].

Когда сок был отжат, чашу с напитком один из приготавливавших его подносил распорядителю церемонии, тот вручал ее служителю, который, в свою очередь, передавал кубок нанмарки. Далее чаша, как правило, двигалась в соответствии со статусом участников, хотя О'Коннэл отмечает, что каждая «калебаса» должна быть сначала предложена старейшине, независимо от того, будет он пить или нет [Hambruch 1932: 31]. В зависимости от характера церемонии порядок передачи чаши мог несколько варьироваться (например, чаша могла быть поднесена непосредственно нанмарки). Тем не менее всей процедурой руководил распорядитель, и без его разрешения никто не имел права пить, в противном случае он мог выбить чашу из рук нарушителя. Вторым важным условием было то, что чаша не должна была переходить непосредственно от одного пьющего к другому — выпивший должен был отдать ее служителю, с тем чтобы ее наполнили или долили и передали следующему. Выпить полную чашу мог далеко не каждый, и такой человек пользовался большим уважением. Напиток был достаточно крепким и не очень приятным на вкус. Поэтому обычно каждый глоток чем-нибудь заедали (фрук-

ты, рыба), запивали или затягивались сигаретой. Как сам напиток, так и сок гибискуса, попавший в него из фильтра, вызывали повышенное слюноотделение — участники церемонии часто сплевывали в щели между досками пола [Reisenberg 1968: 103].

В то же время те, кто регулярно употреблял кофу, предпочитали ничего не есть перед этим; более того, для представителей высоких рангов это было обязательным требованием. Вероятно, поэтому питье кофы предваряло трапезу и продолжалось во время приготовления угощения. Этот процесс подробно описан О'Коннэлом: «Пока приготавливается и пьется кофа, начинается подготовка к празднику. Из поленьев сооружается костер, и неподалеку вокруг костра складываются небольшие камни. Когда дрова обуглятся, раскаленные докрасна камни падают на землю и образуют поверхность. Как только костер перестает дымиться, сюда приносят потрошенных собак и опаливают их шерсть. Затем они обскабливаются и укладываются на раскаленные камни, другие камни укладываются сверху. <...> Над всем этим расстилаются зеленые листья, чтобы предотвратить выход пара. От половины до трех четвертей часа проходит, затем из этих импровизированных печей извлекается прекрасно протушенное собачье жаркое» (цит. по: [Hambruch 1932: 31]). В продолжение трапезы употребление кофы, впрочем, уже не прекращалось. Мясо и другие продукты (ямс, плоды хлебного дерева, рыба), которые приносили гости, делил между присутствующими верховный вождь [Ibid.].

Церемонии, в которых фигурировала кофа, могли проходить в различное время суток, в связи с чем, кроме прочего, использовались четыре наименования, указывающих на время их проведения: ранняя или утренняя кофа — «кофа встающего солнца»; дневная кофа — «кофа под солнцем»; вечерняя — «кофа садящегося солнца» и ночная кофа — «в пламени костра». Из них наиболее важной считалась утренняя, она отличалась более строгими требованиями к участникам по соблюдению различного рода формальностей [Reisenberg 1968: 106].

Можно также отметить, что не только действующие лица, выполняющие различные функции, и предметы (камни, песты, материал для фильтров и т.п.), используемые в церемонии, но и ее отдельные стадии, а также и повторяющиеся элементы носили собственные имена. Например, пока не была выпита вся кава, выжатая из первой партии корней, не начинали готовить новую. С приготовлением второй порции начиналась следующая — центральная стадия церемонии, название которой громко выкрикивал распорядитель и для которой приносили новые, свежие корни. Также свое название имели различные дробы, выстукиваемые в процессе толчения корней, каждый из отжимов, каждая новая подача напитка и т.д. Разумеется, в различных округах эти названия могли несколько варьироваться, так же как существовали некоторые отличия в порядке проведения самой церемонии [Ibid.: 107–108].

В настоящее время экстракт из корней *Piper Methysticum* широко используется в медицине как релаксирующее и анестезирующее средство, а также от бессонницы, тревожности и стресса. Только в нескольких странах (в том числе в Германии, Швейцарии, Канаде) он запрещен в связи с предположением о негативном влиянии на печень [Kava... 2002]. В России данный препарат занесен в список сильнодействующих и ядовитых веществ.

Библиография

Кава-кава — Кава-кава [Электронный ресурс] // Энциклопедия легальных психоактивных растений: [Сайт]. URL: <http://www.herbalterra.com/enciklopediya-legalnyh-psihoaktivnyh-rasteniiy.html>.

Christian 1899 — *Christian F. W.* Exploration in the Caroline islands // *The Geographical Journal*. 1899. Vol. XIII. № 2. P. 105–131.

Fraser 1929 — *Fraser J. G.* The native races of Australasia. L., 1939.

Hambruch 1932 — *Hambruch P.* *Ponape*. Ergebnisse der Sudsee-expedition 1908–1910. Hamburg, 1932. Bd. 7.

Kava... 2002 — Kava-containing dietary supplements may be associated with severe liver injury [E-source] // FDA: U.S. Food and drug administration: [Website]. [March 25 2002] URL: <http://www.fda.gov/Food/ResourcesForYou/Consumers/ucm085482.htm>

Reisenberg 1968 — *Reisenberg S. H.* The native Polity of Ponape. Washington, 1968.

III. КОЛА

А. А. Казанков, В. А. Попов

ОРЕХИ КОЛА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ АФРИКИ

Кола (*лат. Cola*) — род растений семейства мальвовых. Ранее этот род включали в семейство стеркулиевых (*Sterculiaceae*); в системе классификации APG II относится к подсемейству стеркулиевых (*Sterculioideae*) семейства мальвовых (*Malvaceae*).

Кола — это вечнозеленые деревья высотой до 20 м, чем-то похожие на каштан, так как имеют висячие ветви с широкими кожистыми продолговатыми листьями, желтыми цветками (иногда с пурпурными пятнышками) и звездообразными плодами. Мелкие колокольчатые цветки собраны в метельчатые соцветия. Плоды (так называемые «орехи кола») — кожистые или деревянистые сборные листовки из 4–5 плодолистиков [Буданцев 2011: 457]. Деревья кола произрастают в тропических дождевых лесах. В Африке южнее Сахары существует 125 видов деревьев кола (родиной кола считается побережье Гвинейского залива от Сьерра-Леоне до Камеруна). Колу блестящую (*Cola nitida*), колу заостренную (*Cola acuminata*) и некоторые другие виды культивируют главным образом в Западной Африке и Южной Америке [Tachie-Obeng, Brown 2003].

Рис. 1. *Cola nitida*

Орех кола приходится дальним родственником какао. Дерево начинает плодоносить с 6–10-го года и приносит плоды на протяжении 50–60 лет, иногда и более (в год — около 40 кг орехов). Рост, а затем и созревание плодов происходит в течение 7–8 месяцев. Плоды вырастают крупные, выглядят как коробочки и при созревании звездообразно растрескиваются на 5–12 долей. Они имеют до шести очень крупных красных или белых семян (орехов) овальной формы, длина которых достигает 5 см, а ширина — около 3 см. Их запах похож на запах розы. Орехи кола обычно содержат до 2,5 % кофеина и 0,01 % теобромина (гомологичен кофеину) [Буданцев 2011: 457]. Свежие семена колы содержат также воду, целлюлозу, крахмал, дубильные вещества, протеин, колатин, жиры, эфирное масло, а также незначительное количество гликозида коланина (при расщеплении дает кофеин). Именно сочетание кофеина с теобромином и коланином определяет возбуждающее действие ореха кола как натурального транквилизатора. Теобромин в сочетании с коланином способствует сжиганию жиров и сохранению фосфора в организме.

Европа познакомилась с орехом кола в конце XVIII в., и уже к середине XIX в. способность этого растения тонизировать работу мышц и даже сердца стали применять в практической европейской медицине для активизации мышечной энергии, стимуляции сердечной деятельности и центральной нервной системы. В медицине используется экстракт ореха кола в сухом или жидком виде, а также в качестве настойки. Применяются орехи кола и для изготовления тонизирующих напитков (кока-кола, пепси-кола и др.), хотя ведущие современные производители этих напитков заменили природный компонент химическим эквивалентом. Также существуют тонизирующие таблетки кола. Потребление орехов кола можно совмещать с кофе, добавляя в чашку кофе чайную ложку размолотого ореха



Рис. 2. Кола блестящая



Рис. 3. Спелые орехи

кола (можно также добавить немного меда). Шоколад с молотыми орешками кола употребляется как тонизирующее средство ложечками, альпинистами и туристами-пешеходами [Романчукевич]. Размельченные орехи кола прикладывают к ранам и порезам. Есть сведения о потенциально возможном терапевтическом эффекте экстрактов из орехов кола при лечении рака молочной железы (подробнее см.: [Ayensu 1978; Endrini, Suherman, Marsiati 2011: 2393–2394; Lim 2012]).

Как отмечают африканские историки, «...на протяжении многих лет европейцы считали рассказы о чудодейственных свойствах ореха кола колониальными сказками и всерьез отнеслись к этому плоду только после того, как подполковник французской армии подал своему начальству рапорт, в котором подробно описал необыкновенные свойства экзотического плода. Он сообщал о том, что в процессе восхождения на гору Канга употреблял в пищу порошок из истолченного ореха кола, который помог ему двигаться без перерыва и усталости на протяжении 12 часов» [History... 1977: 341]. Именно этот случай послужил толчком к изучению дерева кола и его плодов.



Рис. 4. Орехи кола

На сегодняшний день благодаря жизнестойкости растения (его способности выживать в разных климатических условиях) дерево кола культивируют не только на африканских плантациях, но и в Индии, Шри Ланке, Индонезии, Малайзии, на Сейшельских островах и в странах Латинской Америки (в основном на Антильских островах) и даже в Австралии [Endrini, Suherman, Marsiati 2011: 2393–2394]. В настоящее время самые большие плантации ореха кола находятся в Гвинее. «Там фермеры целенаправленно выращивают и ухаживают за плодоносящими круглый год деревьями. Орехи требуют особого ухода, так как при падении с высоты на землю могут разбиться, чего нельзя допустить. Поэтому люди натягивают под деревьями сети или раскладывают мешки, смягчающие возможные повреждения орехов при падении. После сбора орехи перевозятся в город, где сортируются и тщательно промываются, чтобы изба-

виться от возможно поселившихся в них насекомых. Столь тщательный уход связан с тем, что большое количество собранных орехов идет на экспорт. Таким образом, горьковатые орехи кола приносят стабильный доход торговцам, ведь в зависимости от качества ореха и его размера стоимость одного плода может варьироваться между 200 и 500 гвинейскими франками» [Романчукевич].

* * *

Орехи кола — один из знаковых элементов традиционной культуры многих народов лесного пояса Западной Африки (ашантийцы, бини, йоруба, игбо, эве и др.). Значимость этих орехов для народов Западной Африки имеет много общего с функциями бетеля и других легких жевательных стимулянтов/релаксантов в различных регионах мира [Станюкович 2010а, б; Stanyukovich 2014].

Более ценными считаются орехи вида *Cola nitida*, причем белого цвета — самые нежные на вкус и содержащие больше кофеина [Tachie-Obeng, Brown 2003]. Африканцы уверены, что «...живительный орех способен утолить жажду, очистить воду, заменить мясо, повысить половую потенцию, провести детоксикацию организма после неумеренного потребления алкоголя и т.п.» [Романчукевич]. Орехи кола широко применялись и применяются народами Западной Африки в ритуальных целях: при гадании, кормлении духов предков, для противодействия злым чарам и наветам, привлечения удачи и т.д. В современных ритуалах у западноафриканских народов орехи кола находят применение практически везде: на свадьбах, помолвках, крещении, при рождении ребенка и присвоении ему имени, разрешении различных конфликтов и примирениях и т.п. Йоруба говорят: «Тот, кто приносит орехи кола, приносит жизнь». Орехи кола употребляют в пищу как свежими, так и сушеными. Орехи можно жевать, предварительно измельчив (это традиционный способ употребления); вначале их вкус горький, затем — сладковатый.

Кола рассматривается в качестве лучшего подарка и необходимой части жертвоприношений, без орехов кола ни одна церемония не считается полной, завершённой. Во время традиционных празд-



Рис. 5. Орехи кола на уличном рынке в Аккре (Гана)

ников богатым по обычаю полагалось демонстрировать щедрость и раздавать бедным орехи кола (подробнее см.: [Akinbode 1982]).

У хаусанцев количеством орехов кола в распоряжении человека измерялась степень состоятельности. Сватаясь, жених должен был подарить кола семье невесты — чем больше орехов, тем престижнее. У йоруба перед принесением клятвы орехи кола разбивают, кладут на железо — символ бога Огуна — и съедают.

У мандеязычных народов Кот-д'Ивуара, Гвинеи и Сенегала юноша, сватаясь к девушке, посылает ее родителям орехи кола. Если ответ положительный — ему возвращают ответный знак: белые орехи кола (их сердцевина белая). Если ответ отрицательный, то жениху посылают красноватые орехи кола [Labouret 1959].

Среди эве южного Того слова оратора, произнесенные одновременно с жеванием орехов кола, приобретают дополнительный вес (магическую силу). Среди бини перед заклинанием необходимо съесть небольшое количество размельченного ореха кола, смоченно-

го кровью жертвенного животного. Жрецам вуду орехи кола нужны для того, чтобы кормить духов, прежде чем просить их о чем-либо.

Кола — знак гостеприимства. Предложение в подарок орехов кола — это знак дружбы и уважения. У игбо принято встречать гостя орехами, дольки которых и гость, и хозяин тут же съедают. Как бы ни был щедр и гостеприимен хозяин, он должен принести извинения, если по каким-либо причинам не имеет возможности предложить гостю орехи кола. У йоруба принято предлагать кола гостю, когда тот собирается уходить. Число даримых орехов имело конкретное значение: нечетное означает, что гость нежелателен и хозяин не хочет продолжения знакомства, четное же, напротив, выражает желание хозяина поддерживать отношения.

У игбо зафиксировано табуирование орехов кола для женщин, которые не могли участвовать в культивации этих орехов, а также раскалывать орех в присутствии мужчины.

Торговля орехами кола с мусульманами Центрального и Восточного Судана, и прежде всего с хаусанскими городами-государствами, составляла важную сторону деятельности политических образований лесного пояса Западной Африки (Конфедерация Ашанти, Империя Ойо, Великий Бенин и др.), мусульмане ценили орех кола как заменитель алкоголя и табака и считали, что кола — «орех пророка Мохаммада» (см. также: [Nzekwu 1961; Попов 2011]).

Библиография

Буданцев 2011 — Буданцев А. Л. Кола // Большая Российская энциклопедия. М., 2011. Т. 18.

Попов 2011 — Попов В. А. Кола в культуре народов Африки // Большая Российская энциклопедия. М., 2011. Т. 18.

Романчукевич — Романчукевич Т. Орех кола: состав, польза и свойства ореха кола. URL: <http://www.inflora.ru/directory/properties-of-nuts/kola-nut.html>.

Станюкович 2010а — Станюкович М. В. Бетель и другие легкие желательные стимуляторы растительного происхождения. Основные направления исследования (программа) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 323–328.

Станюкович 2010б — Станюкович М. В. «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Areca Catechu* и *Piper Betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // Этноботаника. Acta Linguistica Petropolitana / ред. В. Б. Колосова. СПб.: Наука. Т. VI, ч. 1. С. 306–340.

Akinbode 1982 — Akinbode A. Kolanut production and trade in Nigeria. Ibadan, 1982.

Ayensu 1978 — Ayensu E. S. Medical Plants in West Africa. Michigan, 1978.

Endrini, Suherman, Marsiati 2011 — Endrini S., Suherman J., Marsiati H. et al. Effect of cola nut (*Cola nitida*) on the apoptotic cell of human breast carcinoma cell lines // Journal of Medicinal Plants Research. 2011. № 5.

History... 1977 — History of West Africa. L., 1977. Vol. 1.

Labouret 1959 — Labouret H. L'Afrique précoloniale. P., 1959.

Lim 2012 — Lim T. K. Edible Medicinal and Non-Medicinal Plants. Dordrecht, 2012. Vol. 3: Fruits.

Nzekwu 1961 — Nzekwu O. Kola Nut // Nigeria Magazine. 1961. № 71.

Stanyukovich 2014 — Stanyukovich Maria V. Betel, 'Lonely Heroes' and Magic Birth in the Philippines and Beyond: Comparative Mythology, Field Work and Folklore Corpora // Sources of Mythology: Ancient and Contemporary Myths. Proceedings of the Seventh Annual International Conference on Comparative Mythology (15–17 May 2013, Tuebingen) / eds. Klaus Antoni, David Weiss. Zurich; Berlin, 2014. P. 179–206.

Tachie-Obeng, Brown 2003 — Tachie-Obeng E., Brown N. *Cola nitida* and *Cola acuminata*. Oxford, 2003.

Tanlaka 2013 — Tanlaka K. L. Kola, the Nut that Brings Peace, Joy and Life in Nso' Society. Tromsø, 2013.

Д. Ф. Мищенко, А. А. Оскольский

КОЛА У НАРОДОВ МАНДЕ¹

Орехи кола, то есть семена² нескольких видов деревьев и кустарников из рода *Cola*, относящегося к семейству мальвовых, широко используются в качестве стимулятора повсюду на территории Западной Африки, однако наиболее значимую социальную роль они играют у жителей побережья Гвинейского залива, от Сенегала до севера Камеруна. Настоящая статья посвящена описанию прак-

¹ В данной статье широко использовались материалы, собранные участниками Российских лингвистических экспедиций в Западную Африку, в частности данные из опубликованных и неопубликованных словарей различных языков манде. Мы хотели бы выразить признательность В. Ф. Выдрину (дан-гуэта), Е. В. Перехвальской (муан), О. В. Кузнецовой (гуро), Д. А. Паперно (бен), Д. И. Идиатову (тура), М. Б. Коношенко (кпелле) и Т. В. Никитиной (уан), чьи словари послужили для нас ценным источником информации; далее в тексте статьи ссылки на словари не приводятся. Отдельную благодарность мы хотели бы адресовать О. В. Кузнецовой и Д. А. Паперно, сообщившим нам массу интересных фактов и обсуждавшим с нами их возможные интерпретации.

² С ботанической точки зрения словосочетание «орехи кола» некорректно, поскольку в ботанике термин «орех» используется для обозначения одного из типов плода, тогда как «орехами кола» называют семена этого растения. Тем не менее это выражение широко употребляется в повседневной жизни и в коммерции, а потому в данной работе мы будем придерживаться традиционного словоупотребления.

тик потребления орехов кола и их роли в культуре народов манде, проживающих преимущественно в странах этого региона. Различные этнические группы, относящиеся к манде, населяют Бенин, Буркина-Фасо, Гамбию, Гану, Гвинею, Гвинею-Бисау, Кот-д'Ивуар, Либерию, Мавританию, Мали, Нигер, Нигерию, Сенегал, Сьерра-Леоне и Чад. К числу крупнейших этнических общностей манде принадлежат бамана, дан, манинка, мандинка, менде, сусу и др. Их общая численность, по данным на 2013 г., составляла свыше 30 млн человек.

Род *Cola* традиционно относился к семейству стеркулиевых (Sterculiaceae), однако в современных системах цветковых растений (начиная с APG I [APG 1998]) **эта группа включается в состав семейства мальвовых (Malvaceae)**. К данному роду принадлежит около 100 видов деревьев (реже — кустарников) с простыми, лопастными или пальчатосложными листьями, распространенных в Тропической Африке. Цветки колы лишены лепестков; их функцию выполняет чашечка, образованная 3–7 сросшимися чашелистиками, имеющими разнообразную (подчас весьма яркую) окраску. Плод колы представляет собой дробную многосемянную коробочку. Зародыш семян некоторых видов *Cola* имеет семядоли, глубоко рассеченные на 2 или 3 дольки [Bayer, Kubitzki 2003]. Из-за этой необычной особенности широко распространено представление об увеличенном числе семядолей у *Cola* (например, [Плиско 1992]) и варьировании этого числа в пределах одного вида (например, [Oladokun 1982]). В действительности же зародыш у *Cola*, как и у подавляющего большинства двудольных растений, имеет лишь две семядоли.

Среди франкоязычного населения Кот-д'Ивуара и других стран Западной Африки, в которых проживают народы манде, дикорастущие виды колы известны под следующими названиями (по [Aubréville 1959; Hutchinson, Dalziel 1952–1972]):

1) *akéato* — кола разнолистная (*Cola heterophylla* (P. Beauv.) Schott. et Endl.), низкорослое дерево или кустарник высотой обычно 0,6–3 м, изредка достигает 4,8 м; листья простые цельные, иногда рассеченные на две или три лопасти, или сложные с двумя или тремя листочками, цветки от бледно-желтых или желтовато-зеленых до

матово-красных или багряно-красных внутри и желтоватых снаружи; плоды ярко-красные; произрастает в лесах Сьерра-Леоне, Либерии, Ганы, Кот-д'Ивуара, Габона и юга Нигерии;

2) *aoussou* (из атье³) — кола атьенская (*Cola attiensis* Aubrév. et Pellegr.), низкорослое дерево или кустарник высотой до 4 м, эндемик Кот-д'Ивуара;

3) *gaouo* (из кру⁴) — кола Бунтинга (*Cola buntingii* Vak. f.), кустарник или низкорослое дерево не выше 12 м с розово-красными цветками; произрастает в лесах в Либерии и Кот-д'Ивуаре;

4) *gro* (из дан⁵) — кола сетчатая (*Cola reticulata* A.Chev.), низкорослое дерево или кустарник высотой до 4,5 м с желтыми цветками и продолговатыми плодами; встречается на территории Гвинеи, Кот-д'Ивуара и Ганы;

5) *komonbélo* (из атье), или *balinka* (из манинка⁶), — кола лавролистная (*Cola laurifolia* Mast.), высокое дерево 15–30 м высотой с коричневыми или желтыми цветками; произрастает в галерейных лесах⁷; распространено в Сенегале, Мали, Гвинее, Гвинее-Бисау, Сьерра-Леоне, Кот-д'Ивуаре, Того, Гане, Нигерии и Бенине; в Кот-д'Ивуаре цветет с августа по март, плодоносит с июня по февраль;

³ Атье — один из языков ква (атье < ква < нигер-конго), распространенный в Кот-д'Ивуаре; по данным на 1993 г., насчитывал 381 тыс. носителей, 34 тыс. из которых жили в административной столице Кот-д'Ивуара г. Абиджан (здесь и далее сведения о численности говорящих приводятся по: [Lewis, Simons, Fennig (eds.) 2014]).

⁴ Кру — семья языков в составе макросемьи нигер-конго; распространены в основном на юго-востоке Либерии и Кот-д'Ивуара, а также в Буркина-Фасо; крупнейшие языки — бете, бакве, ве (гере).

⁵ Дан — крупнейший по числу говорящих (свыше 1 610 800 человек на 2012 г.) язык южной группы манде (южные манде < манде < нигер-конго); приблизительно 4/5 носителей дан проживают на территории Кот-д'Ивуара, еще 1/5 — в Либерии.

⁶ Манинка — крупнейший язык группы манден (манден < манде < нигер-конго), носители которого проживают в Гвинее, Мали и Сенегале, а также в Гвинее-Бисау, Сьерра-Леоне и Либерии; строго говоря, представляет собой диалектный континуум, в рамках которого в первую очередь принято выделять гвинейские диалекты манинка-мори (свыше 3 531 800 носителей на 2012 г.), конья (249 200 носителей на 2012 г.), санкаран (77 тыс. носителей на 2006 г.) и малийский манинка-кита (434 тыс. носителей 2009 г.).

⁷ Галерейные леса — леса, растущие узкими полосами вдоль рек в засушливых областях саванн, степей, пустынь и т. д. и образующие своеобразные «коридоры».

6) *kakoua* — кола папайелистная (*Cola caricaefolia* (G.Don.) K. Schum.), кустарник или низкорослое дерево до 6 м высотой; цветки снаружи от коричневых до желто-зеленых, внутри — от багряных до красных, плоды звездчатой формы красно-оранжевые или оранжево-розовые; растет в лесах Сьерра-Леоне, Либерии, Ганы и Кот-д'Ивуара;

7) *ouara* (из атье или из абе⁸) (*Cola gigantea* A. Chev., *Cola lateritia* K. Schum. var. *maclaudii* (A.Chev.) Brenan et Keay, *Cola cordifolia* (Cav.) R. Br.) — название, объединяющее несколько похожих видов, различающихся только некоторыми особенностями цветков, плодов, формы дерева и листвы; среди них выделяют:

а) *ntaba* (из бамана⁹) — кола сердцелистная (*Cola cordifolia*), дерево до 15 м высотой; плоды желтые с вишнево-красными пятнами; 8–9 розовых семян; произрастает в судано-гвинейских саваннах, в основном на территории Сенегала и Мали;

б) *grand ouara* — кола гигантская (*Cola gigantea*), высокое дерево (до 50 м), произрастающее во влажных полулистопадных лесах и саваннах, цветки белые, со временем становятся розовыми; плоды покрыты алым опушением; семена алые; распространено в Западной (юг Нигерии), Центральной (Камерун, Демократическая Республика Конго) и Восточной (Уганда) Африке;

в) *petit ouara* (из атье или абе) — кола латеритная Маклауда (*Cola lateritia* var. *maclaudii*), самый низкорослый из этих видов, произрастающий в наиболее влажной местности — на заболоченных территориях или побережье на территории от Гвинеи до юго-западной Нигерии; в Кот-д'Ивуаре цветет с августа по апрель, плодоносит с ноября по июль.

К числу культивируемых на территории Западной Африки видов относятся кола блестящая, или кола культурная, (*Cola nitida* (Vent.) Schott. et Endl.) (фр. *vrai colatier*, *vrai kolatier* 'настоящее де-

⁸ Абе — один из языков ква (агнеби < ква < нигер-конго), распространенный в Кот-д'Ивуаре; по оценкам на 1995 г., насчитывал 170 тыс. носителей.

⁹ Бамана, или бамбара, (манден < манде < нигер-конго), — доминирующий язык в Мали; по данным на 2012 г., в этой стране для 4 млн человек он являлся первым языком и еще для 10 млн человек — вторым; кроме того, достаточно крупные группы носителей бамана проживают в Кот-д'Ивуаре.

рево кола', или просто *colatier*, *kolatier*) и кола заостренная (*Cola acuminata* (P. Beauv) Schott. et Endl.) (фр. *faux colatier*, *faux kolatier* 'ложное дерево кола'¹⁰).

Кола блестящая — дерево до 24 м высотой; цветки небольшие, кремового цвета с красными прожилками; 2 крупные семядоли не рассечены на дольки; в диком состоянии растет в лесах и не встречается восточнее Ганы, однако культивируется на территории практически всей Западной Африки [Aubréville 1959; Hutchinson, Dalziel 1952–1972]. Существует несколько разновидностей колы блестящей, различающихся цветом и формой семян [Chevalier, Perrot 1911]: *Cola nitida* var. *rubra* с крупными красными орехами (*cola rouge* 'красные орехи кола'), *Cola nitida* var. *alba* с крупными белыми орехами (*cola blanche*, *cola blanc*, *kola blanc* 'белые орехи кола'), *Cola nitida* var. *pallida* — дикая разновидность с мелкими розовыми орехами (*cola rosé* 'розовые орехи кола') и, наконец, *Cola nitida* var. *mixta* с красными, белыми и розовыми орехами, наиболее распространенная из культурных разновидностей кола¹¹ (рис. 1). При высушивании все семена приобретают красновато-коричневый цвет.

Кола заостренная — дерево до 18 м высотой, внешне очень похоже на колу блестящую; единственное различие заключается в семенах: каждая семядоля колы заостренной глубоко рассечена на 2 дольки, из-за чего создается впечатление, что зародыш внутри семени несет 4 крупные семядоли [Aubréville 1959; Hutchinson, Dalziel 1952–1972].

Орехи кола содержат алкалоиды — кофеин (до 2,5 %), колатин (0,5 %) и теобромин (0,01 %) — а также крахмал, клетчатку, камедь, жирное масло, дубильные вещества и антоциановый пигмент [Скля-

¹⁰ Помимо колы заостренной, название *faux kolatier* 'ложное дерево колы', а также *petit cola*, *petit kola* 'маленькая кола' может относиться к кустарнику гарциния кола (*Garcinia kola* Heckel), не принадлежащему к роду кола; вяжущие ароматные семена этого растения жуют вместо орехов кола, а также употребляют в качестве лекарства при бронхите, инфекционных заболеваниях горла, простуде и кашле, коликах.

¹¹ Существует и альтернативная точка зрения, согласно которой разнообразие подвидов колы блестящей может быть сведено к двум разновидностям: красноцветковой и белоцветковой [Russell 1955].



Рис. 1. Белые и красные орехи кола у торговки на рынке в Абиджане, Кот-д'Ивуар. Февраль 2015 г.

Фото А. В. Выдриной

ревский 1975: 254]. Тонизирующий эффект, связанный с действием алкалоидов, определяет основную сферу использования орехов кола — считается, что их жевание стимулирует нервную систему, оказывает бодрящее действие, помогает преодолеть усталость и подавляет чувство голода. Об этом свидетельствуют, в частности, примеры из словарей бамана: *Wòro bé màa kiséya* 'Орех кола дает энергию', *Wòro bé màa cáman réjo* 'Орех кола многим людям мешает спать'; *Wòro jìmi jànkò í kàna sínzò* 'Пожуй орех кола, чтобы не спать'. В странах на территории Гвинейского побережья орехи кола жуют пожилые люди после еды, чтобы предотвратить тошноту и улучшить пищеварение. Учащиеся жуют их во время экзаменов. Употребление орехов кола связано с представлениями о сексуальности, особенно о мужской силе. «Афродизиатические» свойства чаще

приписывают орехам колы заостренной, так как в них содержится больше кофеина и теобромина. Употребление орехов кола нередко предваряет сексуальный акт; часто женщины преподносят орехи мужчинам именно с этой целью.

Тонизирующие и целебные свойства, приписываемые орехам кола, определяют их широкое применение в традиционной медицине народов манде. Болезни, от которых лечат орехами кола, отличаются в зависимости от региона и включают грипп, геморрой, гипотензию, физическое и умственное переутомление, сердечную недостаточность, насморк. Употребляют их также в период выздоровления после болезни. «Лекарственная форма» может быть различной. Часто применяют настой прожеванного ореха. Иногда на коже пациента делают надрезы, которые присыпают порошком из орехов кола.

Большинство тонизирующих свойств орехов кола подтверждены клиническими и фармакологическими исследованиями, однако их «афродизиатические» эффекты не находят медицинских подтверждений [Tshiala 2004: 4]. Результаты некоторых исследований свидетельствуют о том, что кола (по крайней мере, разновидность *Cola nitida* var. *rubra*) может негативно влиять на репродуктивную функцию у мужчин, снижая количество сперматозоидов и половых гормонов [Umoh, Emmanuel, Nna 2014].

Стимулирующие свойства орехов кола известны давно. На протяжении веков (по-видимому, начиная с XI в.) кола были предметом оживленной торговли между странами Сахельской и Суданской зон Африки. Орехи кола обменивали на золото, слоновую кость, соль, изделия из кожи и железа и на рабов. В колониальную эпоху торговля в большой степени переориентировалась на нужды европейцев; торговля орехами кола в это время находилась под контролем колонизаторов [Meillassoux 1964: 270, 299, 301]. В Средние века орехи кола, наряду с золотом, солью и жемчугом, служили расчетным средством.

В тех регионах, где произрастает кола, выращивание орехов на продажу могло быть важнейшей статьёй дохода. Так, в прежние вре-

мена орехи кола служили источником богатства для бен¹² [Gottlieb, Murphy 1995]. По данным Д. А. Паперно, они были основным экспортным товаром у бен еще в доколониальную эпоху; собственно, торговля орехами кола служила единственным поводом для контактов с соседями, в остальном бен жили очень изолированно [Паперно, л. с.].

Экономическое значение орехов кола сохраняется до сих пор. Они остаются источником дохода для многих домашних хозяйств как в деревне, так и в городе, а также для государства в целом. В качестве экспортируемого товара орехи кола приносят большой доход Камеруну, Гане, Гвинее, Нигерии, Сьерра-Леоне и особенно Кот-д'Ивуару, где кола — основной продукт сельскохозяйственной деятельности, экспортируемый в другие африканские страны [Tshiala 2004: 5]. Объем экспорта из этих государств позволяет удовлетворять высокий спрос на орехи кола в тех странах, где кола не выращивается, например в Мали¹³, Сенегале или Нигере. Зависимость от экспорта колы здесь столь велика, что вынужденно прерванные поставки воспринимаются как бедствие. Когда из-за гражданской войны в Кот-д'Ивуаре, разразившейся в 2002–2007 гг.¹⁴, на рынках Ниамея, столицы Нигера, возник дефицит орехов кола, власти были вынуждены обратиться через государственное телевидение к жителям страны с призывом: «Не возмущайтесь, если вам подадут финик вместо ореха кола».

Поскольку, как показано ниже, народы манде активно используют орехи кола в различных анимистских ритуалах, можно было бы ожидать, что в ходе распространения ислама и христианства их жевание попадет под запрет. Этого, однако, не произошло, и орехи

¹² Бен — одна из этнических групп Кот-д'Ивуара, проживающая в префектуре М'Баякро и географически изолированная от других народов, говорящих на языках южной группы манде; в культурном отношении бен находятся под значительным влиянием бауле.

¹³ Показательно, что в бамана слово *wòrodugu*, обозначающее юг, буквально переводится как 'страна колы' и в первую очередь относится именно к Кот-д'Ивуару.

¹⁴ Так называемая «Первая ивуарийская война» началась 19 сентября 2002 г. с попытки государственного переворота, когда взбунтовавшиеся военные попытались взять под свой контроль Абиджан, Корого и Буаке. В ходе войны страна разделась на мусульманский север и христианский юг.

кола не только сохранились в быту, но и были освоены христианизированной и исламизированной культурами. Так, хотя законы шариата запрещают мусульманам употребление таких стимуляторов, как алкоголь или табак, на орехи кола этот запрет не распространяется. Более того, в прежние времена среди мусульман было распространено представление об орехах кола как об «орехах пророка Мухаммеда», употребление которых помогает попасть в рай [Ogwa et al. 2009: 3]. Сегодня исламизированное население Западной Африки настолько активно употребляет колу, что орехи даже преподносят имамам во время свадебной церемонии в мечети. Христианство также не препятствует употреблению колы: как показывает наш опыт полевой работы в Гвинее и Кот-д'Ивуаре, даже люди, непосредственно связанные с христианским культом (например, руководитель хора в протестантской церкви или католический проповедник), могут жевать орехи кола.

Способ употребления орехов кола предельно прост. Как правило, орехи просто разгрызают, берут в рот небольшие кусочки и жуют в течение некоторого времени. Дальнейшие действия различаются у разных народов: так, лоома¹⁵ глотают пережеванную колу, у других народов, к примеру, у дан или тура¹⁶, ее сплевывают. Впрочем, поведение может зависеть и от индивидуальных привычек человека. Для обозначения употребления орехов кола франкоязычные народы манде используют слово *croquer* 'грызть', например, *Ils croquent la cola pour couper la faim et avoir de la force* 'Они жуют орехи кола, чтобы заглушить голод и набраться сил'; этот глагол особенно популярен на мусульманском севере Кот-д'Ивуара. Показательно, что слово *croquer* употребляется также в сочетании *croquer de l'herbe*, букв. 'грызть траву', что в разговорной речи значит 'употреблять наркотики': *Sarah était unique et belle comme quatre et fumait du hasch et croquait de l'herbe comme dix* 'Сара была неповторима и прекрасна

¹⁵ Лоома — этническая группа, представители которой проживают на территории Гвинеи и Либерии и говорят на языке лоома (юго-западные манде < манде < нигер-конго).

¹⁶ Тура — этническая группа, близкая дан; проживают в префектуре Бьянкума на западе Кот-д'Ивуара и говорят на языке тура (южные манде < манде < нигер-конго); большинство тура также владеют дан.

за четверых, а гашиш и травку курила за десятерых' [Lafage 2002].

Хотя чаще всего орехи кола разгрызают или разламывают руками, иногда для их раскалывания используются специальные приспособления. Так, бен делают это при помощи специального камня.

Обычно кола употребляется отдельно от прочих продуктов, однако в некоторых случаях в жвачку добавляют другие растительные вещества. Так, менде жуют вместе с орехами кола луб дерева, относящегося в роду *Ficus*. У ваи¹⁷ вместе с колой часто жуют плод растения *kùmbi'ì* (предположительно это стрихнос колючий (*Strichnos spinosa* Lam.) из семейства логаниевых (Loganiaceae)) — с неострой мякотью, однако содержащий пряные семена, или же семена *nyád* — пряного травянистого растения *Aframomum melegueta* K. Schum. из семейства имбирных (Zingiberaceae), известного также как перец малагетта, гвинейский перец или «райские зерна».

Дополнительные компоненты могут употребляться и в том случае, если жевание колы носит ритуальный характер. Так, знахари в Кот-д'Ивуаре в магических целях жуют орехи кола вместе со шкуркой домашних пауков.

В современном Кот-д'Ивуаре (а возможно, и в других странах Западной Африки) кола стала употребляться и в форме экстрактов, подобно тому как она используется в современной западной медицине, парамедицине и пищевой промышленности. В 2010 г. на рынке этой страны появился алкогольный напиток *Cola Force Strong Bull*. В соответствии с надписью на упаковке в его состав входят экстракты колы и других растений (интересно, что в составе продукта при этом упоминаются лишь ароматизаторы), а сам напиток призван поддерживать «жизненную энергию и хорошее физическое состояние»¹⁸. Данный товар, однако, явно ориентирован

¹⁷ Ваи — этническая группа, проживающая в основном на территории Либерии, а также в Гвинее и Сьерра-Леоне и говорящая на языке ваи (ваи-коно < манде < нигер-конго).

¹⁸ Сразу после появления напитка на рынке компания *Red Bull GmbH*, которой принадлежат права на торговую марку *Red Bull*, предъявила иск его производителям за нарушение авторских прав: представители австрийской компании посчитали подозрительным сходство цветового оформления и использование слова *Bull* в названии ивуарийского продукта. Суд г. Абиджан встал на сторону истца и при-

на потребителей алкоголя, для которых экстракт колы не так уж важен сам по себе¹⁹. Упоминание экстракта колы выступает скорее как маркер «натуральности» и «традиционности» напитка, тем самым оправдывая его потребление (подобно тому как любитель выпить может оправдываться ссылками на полезные свойства вина). Использование обычного «западного» рекламного хода — ссылки на «натуральность» компонентов продукта — представляется нам особенно интересным. По-видимому, внимание к естественности происхождения продукта стало частью той модели потребления, которой стремятся следовать молодые жители стран Западной Африки, а орехи кола выступают одним из символов такой естественности и традиционности.

Более традиционные формы употребления и хранения орехов кола связаны с использованием особых предметов. Поскольку орехи кола быстро портятся под воздействием воздуха, при их перевозке корзины накрывают листьями и оборачивают влажной тканью. Именно так поступают с орехами при экспортировании из одной страны в другую, например при перевозке из Кот-д'Ивуара и Гвинеи в Мали [Mainburg 1986: 147]. Для непродолжительного хранения орехи кола практически повсеместно заворачивают в листья. В этих целях могут использоваться листья конкретных растений, различных у разных народов манде. Например, дан-гуэта²⁰ для заворачивания орехов кола применяют листья травянистого растения *sěédě*. Дан хранят колу, особенно в деревне, «пакетами» (*gɔ blu*) — в свертке из листьев, перевязанном веревкой, примерно по 40 орехов каждый. Заворачивать колу могут и в кусок ткани, как это делают, например, тиеяхо²¹ (*fufu* — 'кусок ткани для заворачивания орехов кола'). Приговорил производителей *Cola Force Strong Bull* к уплате штрафа в размере 50 млн франков КФА, а также постановил уничтожить всю партию уже произведенного напитка [Kokra 2010]. Полностью требование суда выполнено не было — по крайней мере, в 2010 г. энергетик по-прежнему можно было найти в продаже. Мы благодарим О. В. Кузнецову, указавшую нам на этот факт.

¹⁹ Этим замечанием мы также обязаны О. В. Кузнецовой.

²⁰ Дан-гуэта — носители восточного диалекта дан, проживают на территории Кот-д'Ивуара.

²¹ Тиеяхо — этническая группа, проживающая в Мали в районе Внутренней Дельты Нигера, занимающаяся преимущественно рыболовством и говорящая на языке

покупке на городском рынке продавец заворачивает купленные орехи в газету. Опыт показывает, что в таком состоянии они могут храниться не больше недели.

Для хранения и перемещения орехов применяются также специальные корзины различной формы и вместимости. Так, у дан корзина колы (*gâ gblúú*) обычно четырехугольная или круглая, содержит более 100 орехов. Форма и размер корзины для колы могут быть весьма разнообразными даже у одного народа.

Представления о стандартной вместимости корзин для колы у народов манде способствовали развитию новых количественных значений у слов, первоначально обозначавших корзину для орехов кола. Это явление засвидетельствовано во многих языках манде, генетически принадлежащих разным группам. Так, значение ‘1 000’ может выражаться основой, восходящей к реконструируемой для праманде форме *WAGA с исходным значением ‘корзина для орехов кола’ [Vydrine ms.]; например, в современном бамана *wáa* ‘тысяча’ и *wága* ‘корзина орехов кола’, несомненно, являются родственными. Вторая основа, реконструируемая как *WULU с исходным значением ‘корзина орехов кола’ [Vydrine ms.], ср. современное дан-гуэта *gblúú* — ‘корзина орехов кола’, может обозначать различное количество: локо²² *wúúlù(ŋ)*, *wul* — ‘тысяча’, лоома *wùlù* — ‘миллион’; в гуру *wílù*, в зависимости от диалекта, может означать либо ‘200’, либо ‘2 000’ [Vydrine ms.]. В бен также зафиксировано отдельное слово *lámlijí* — ‘связка из 200 орехов кола’.

Каких-либо жестких половозрастных ограничений, связанных с жеванием орехов кола, у народов манде, по-видимому, не существует. В этом заключается принципиальное отличие употребления орехов кола между обществами Гвинейского побережья и Центральной Африки. В Центральной Африке кола всегда выступает как тайный продукт (в той или иной мере),

тысячо, одном из четырех языков, наряду с хаиньахо, тиема-чиеве и сорогама, ранее рассматривавшихся как единый язык бозо (сонинке-бозо < манде < нигер-конго).

²² Локо — наименее изученный язык юго-западной группы манде (манде < нигер-конго), носители которого проживают на севере Сьерра-Леоне в окружении народов лимба и темне, говорящих на языках атлантической семьи; по данным на 2006 г., на локо говорило 138 тыс. человек.

особенно часто скрывааемый от детей. У буджа²³ Конго кола — атрибут взрослых мужчин; она окружена ореолом таинственности, совместное употребление орехов кола «в кругу друзей» ритуализировано: орех следует прятать в руке, незаметно отламывать от него небольшие кусочки и отправлять их в рот; затем, сделав вид, будто хочешь пожать руку соседа, нужно передать ему остаток ореха, а тот украдкой повторит те же действия. В Демократической Республике Конго найти орехи кола на рынке можно только в городе; в деревнях он распространяется скрытно от продавцов к клиентам [Tshiala 2004: 4]. В странах же Гвинейского залива орехи кола доступны всем: их чаще употребляют люди старшего возраста, но вне зависимости от пола. Так, старухи, жующие колу, — вполне распространенное явление у мандинка Сенегамбии [Огородникова 2009: 44]. В то же время орехи кола, употребленные в качестве афродизиака, маркируют различие между полами, поскольку считается, что они сообщают силу лишь мужчинам. Кроме того, определенные половые ограничения могут быть связаны не с жеванием колы, а с посадкой деревьев или сбором урожая. Так, бен считают, что сажать дерево колы может только мужчина, первенцем которого была девочка. Кроме того, во время посадки он должен быть одет в подштанники из лубяной ткани и стоять так, чтобы его тень лежала за ним. Считается также, что для лучшего плодоношения следует сажать орех из середины плода²⁴ [Gottlieb, Murphy 1995: 41]. У некоторых народов манде сбор урожая колы — исключительно мужское занятие; это правило, однако, не универсально: к примеру, у лоома в сборе урожая орехов кола участвуют как мужчины, так и женщины [Leopold 1991].

У народов манде орех кола следует жевать прежде всего в компании. Употребление орехов кола во всех сообществах

²³ Буджа — этническая группа, проживающая главным образом на территории Экваториальной провинции Демократической Республики Конго и говорящая на языке буджа (бантоидные < бенуэ-конго < нигер-конго).

²⁴ “...when planting the tree, the shadow must be behind the planter, who must be a man whose first child was a daughter and who must be wearing barkcloth underpants; for maximum fertility of the tree, the nut that is planted should be from the middle of its pod” [Gottlieb, Murphy 1995: 41].

представляет собой социальное действие, обмен. Не случайно выражение *briser la cola* — ‘разломить орех кола’ в Мали означает выражение дружбы. У народов манден кола входит в особую группу продуктов, употребление которых противопоставлено традиционной трапезе. Бамана называют такие продукты *negemafenniw*, что можно приблизительно перевести как ‘желанные штучки’, или *nègelafen*, букв. ‘вещь желания’ [Dumestre 1996: 693]. У мандинка Сенегамбии аналог *negemafenniw* — *dómorifen méseŋ*, букв. ‘маленькая пища’ [Огородникова 2009: 39]. Помимо орехов кола, в эту категорию входят некоторые лакомые продукты питания вроде оладий, мяса, жаренного на гриле, жареных бананов-плантенов и т. д., такие напитки, как чай, кофе или пиво, и даже непищевые продукты, например табак. Потребление *nègelafen*, в отличие от традиционной семейной трапезы, не сопровождается обязательными церемониями, происходит индивидуально или в компании друзей и требует дополнительных расходов, а потому воспринимается как способ побаловать себя²⁵. Именно поэтому угощение кого-либо *nègelafen* — хороший способ отблагодарить за оказанную услугу или просто порадовать. Возможно, именно использованием орехов кола в последней функции объясняется существование в ивуарийском французском выражения *donner le prix de la cola*, букв. ‘давать цену колы’. Это выражение употребляется в значении ‘давать чаевые, проставляться, давать взятку’: *Il me fallait à tout prix obtenir une licence. Et j’ai pensé qu’en donnant le prix de la cola au fonctionnaire, il allait me satisfaire* ‘Мне во что бы то ни стало нужно было получить права, и я подумал, что если я дам взятку чиновнику, то смогу получить желаемое’ [Lafage 2002].

Орехи кола символизируют гостеприимство, дружелюбие и уважение. Именно поэтому кола служит одним из основных подарков, преподносимых гостем хозяину или, наоборот, хозяином — гостю. Повсеместно орехи кола приносят в качестве подарка старшим родственникам. У мандинка именно орех кола чаще всего оказывается тем гостинцем, который приносят

²⁵ Подробнее о противопоставлении культуры потребления *nègelafen* традиционной трапезе *súman* см.: [Dumestre 1996].

с собой гости (*sila-fanda*). У гвинейских манинка орехи кола — общепринятое подношение уважаемому человеку, особенно если он занимает важный пост. В Мали, где октябрь был провозглашен «месяцем солидарности»²⁶, чиновники посещают престарелых жителей страны, принося им в качестве подарков деньги и орехи кола; тем самым они, следуя традиции выражения почтения к старшим, проводят в жизнь новую идею укрепления солидарности внутри сообщества. Ни один кандидат в депутаты в этой стране не может обойтись без подношения орехов кола, демонстрируя тем самым смирение и уважение к оппонентам [Tshiala 2004: 3–4]. По свидетельству историка-лоома Поля Корва, в 1910–1911 гг. белые орехи кола, наряду с белым конем и белой традиционной одеждой, были преподнесены старейшинами либерийских кланов лоома вубомаи и бонди президенту Либерии Артуру Барклею в знак приветствия новой либерийской администрации [Kogvah 1985]. В Бенине и Камеруне в знак радушного приема гостю сперва подают воду, а затем — орехи кола. У мандинка орех кола — наиболее распространенный подарок гостю. У ваи орех кола раскалывают в знак гостеприимства. В целом у всех народов манде отказаться принести в дар или принять орехи кола — значит продемонстрировать свою готовность к конфликту.

Важнейшую роль орехи кола играют в ритуалах и обрядах народов манде, таких как помолвка, свадьба, рождение ребенка, наделение его именем, решение споров, примирение, встреча членов одного клана после долгой разлуки, церемония похорон, третий или сороковой день траура.

Практически повсеместно орехи кола используются во время сватовства. В Кот-д’Ивуаре, Гвинее и Сенегале орех кола в этом обряде служит средством символической коммуникации между двумя группами. Молодой человек, желающий просить руки девушки, сначала посылает ее родителям определенное количество

²⁶ В 1995 г. правительство Мали постановило ежегодно посвящать октябрь «солидарности и борьбе с изоляцией». Каждый год объявляется также более узкая тема проводимых мероприятий; так, в 2014 г. темой «месяца солидарности» стала «солидарность в борьбе за повышение устойчивости уязвимых слоев населения страны».

орехов кола; в ответ ему тоже будут посланы орехи кола: если ответ положительный, то белые, если отрицательный — красные. У бамана во время подготовки к свадьбе посредник в переговорах между семьями жениха и невесты вручает орехи кола родственникам невесты: *worofolo*, ‘первые орехи кола’, вручаются главе семейства с тем, чтобы он рассмотрел просьбу о женитьбе, «вторые орехи кола» вручаются ему для того, чтобы он привлек к плану женитьбы своих близких, наконец, третьи, *woroba*, ‘большие орехи кола’, распределяются среди женщин — родственниц невесты. Количество орехов кола и период времени, разделяющий вручение трех порций орехов, может быть различным. После свадьбы, навещая семью жены, орехи кола приносит уже сам молодой муж [Mainburg 1986: 148]. У мандинка Сенегамбии орехи кола во время сватовства отцу невесты преподносит жених [Огородникова 2009: 44–45]. С использованием колы в обряде сватовства связано и французское выражение *offrir la cola*, *offrir les colas* ‘давать колу’, использующееся в Кот-д’Ивуаре в значении ‘делать предложение’, ср.: *Un garçon offre un fruit des colas pour la retenir comme femme du groupe d’âge* — ‘Парень предлагал ей стать его партнершей’²⁷ [Lafage 2002].

Народы манден в Кот-д’Ивуаре используют орехи кола в обряде, призванном упрочить отношения пары: в день свадьбы на полотне выкладывают два ряда орехов кола, символизирующих молодых супругов, ряд белых и ряд красных орехов; сверху кладут руки и произносят заклинания; таким образом брак становится нерасторжимым — разорвать его можно только с согласия обеих сторон [Tshiala 2004: 5].

У многих народов манде орехи кола во время праздника раздают всем собравшимся. Например, у бамана во время наречения именем, своеобразного «крещения», когда ребенку стригут волосы, гриот — представитель касты профессиональных певцов, часто бродячих, — раздает всем присутствующим по пакету орехов кола.

Лоома используют орехи кола в обряде «передачи» ребенка от родственников со стороны матери родственникам со стороны отца.

²⁷ Имеются в виду сексуальные отношения между молодыми людьми одного возраста, предшествующие замужеству девушки, во время которых практикуется секс без проникновения.

В норме у лоома юридическую ответственность за детей несет род их отца. Коллективное отцовство над ребенком со стороны всех старших родственников мужчины в результате принятия в члены патрилинейного клана устанавливается с помощью обряда *zi'éléi*, букв. 'холодная вода'. Обряд *zi'éléi* производится перед тем, как женщина родит своего первого ребенка, и предполагает, что все последующие ее дети тоже будут принадлежать клану ее мужа. В случае, если незамужняя женщина рождает до проведения этого обряда, юридическую ответственность за ребенка принимает на себя ее отец, то есть дед ребенка. Однако это положение рассматривается как временное, и по прошествии некоторого времени ребенка «передают» в клан отца. Процедура «передачи» ребенка от родственников со стороны матери родственникам со стороны отца проста: родственники со стороны отца приходят в дом деда по материнской линии, приносят ему цыпленка (который впоследствии будет принесен в жертву предкам деда) и 600–800 гинзе²⁸. Дед ребенка или другой родственник со стороны матери произносит: «Это ваш ребенок», и, сделав глоток воды из калесасы с водой и орехами кола, сбрызгивает икры ног ребенка: сначала левую, символизирующую материнскую сторону, затем правую — отцовскую [Leopold 1991].

Еще один тип ритуального использования орехов кола у народов манде связан с искупительными обрядами. По сведениям Д. И. Идиатова, у тура орехи кола используются в обряде принесения извинений за тяжкий проступок. Процедура обычно проводится в присутствии посредника, зачастую это местный старейшина. Прощения просят устно, а в подтверждение своего раскаяния приносят символический дар, например орехи кола и немного денег. Буквально выражение 'X попросил прощения у Y' на тура переводится как 'X положил орехи кола в воду для Y', хотя в воду при этом ничего не кладут.

Кола может служить и своеобразным «денежным средством», при помощи которого производится выкуп. К нему прибегают в том

²⁸ Гинзе — железный прут длиной 40–60 см и весом 120–140 г; некогда реальная денежная единица, сейчас гинзе используются исключительно в ритуалах в качестве символической платы.

случае, если использование настоящих денег недопустимо, например в отношениях между племянником и дядей по материнской линии, имеющих специфическую форму у многих народов манде. Как правило, племянник демонстрирует свое подчиненное положение по отношению к брату матери, но в то же время он может проявить ритуальную агрессию, например забрать любой понравившийся предмет одежды, принадлежащий дяде. В этом случае единственный способ вернуть одежду — выкупить ее за орехи кола. Подобная практика, по сведениям В. Ф. Выдрина, наблюдается у дан, однако характерна она, по-видимому, для многих южных и юго-западных манде.

Будучи символом уважения в отношениях между людьми, в анимистских практиках кола используется и в качестве ритуального подношения духам. Как сообщает Д. И. Идиатов, тура приносят орехи кола в жертву духам предков. При этом произносится формула *ŋ nɛ̀nɛ̀, kàà góó' é*, то есть 'мои предки по отцовской линии, вот ваши кола'. По сведениям Т. В. Никитиной, у уан²⁹ белые орехи кола приносят в жертву *bema* — духу, имеющемуся у каждого человека. *Bema* молятся, когда требуется его помощь, например перед долгой дорогой. Ритуал состоит в том, что в углу дома кладут предметы белого цвета, так как белый цвет у уан символизирует счастье; чаще всего жертвой служит именно орех кола.

Широко распространено у народов манде гадание при помощи орехов кола. У бамана марабут, бросая на землю две половинки одного ореха, в зависимости от их положения определяет, будет ли благоприятным планируемое предприятие. Если половинки ореха ложатся одной стороной, это плохой знак. По данным О. В. Кузнецовой, подобным образом, по расположению упавших половинок ореха кола (*goli*), ответ предков узнают у гуру.

Процедура гадания по орехам кола у муан описана в тексте, разобранном Е. В. Перехвальской: «Когда гадают, говорят человеку, что “духи твоих предков говорят, если ты дашь им овцу, у тебя

²⁹ Уан — одна из народностей манде, представители которой проживают на территории супрефектур Кунахири и Беуми в Кот-д'Ивуаре и говорят на языке уан (южные манде < манде < нигер-конго).

будет ребенок”. И этот человек зовет своих друзей, и они идут молиться духам его предков с орехами кола; они разламывают их надвое, два фетиша, и они молятся им. Если орехи кола упали “на спину”, говорят: “Духи твоих предков смеются”. Если орехи кола переворачиваются, говорят: его желание не принято. Если одна половинка ореха кола переворачивается, а другая падает “на спину”, говорят, что его молитва принята»³⁰.

У лоома гадание по орехам кола проводится, в частности, во время обряда жертвоприношения тотему для того, чтобы узнать, будет ли принята жертва. Иллюстрацией может служить широко известный эпизод, описанный Робертом Леопольдом [Leopold 1991]: когда исследователь заболел, друзья посоветовали ему обратиться к колдуну. Тот установил, что Роберт Леопольд нарушил табу, употребив в пищу свой тотем (что в некотором смысле оказалось правдой, поскольку Леопольд, будучи евреем, съел поросенка). Члены клана, чьим тотемом «тоже» была свинья, помогли ему совершить необходимый для выздоровления обряд жертвоприношения черепу свиньи. «Показав» свинье купленного для нее цыпленка и пообещав принести его в жертву в ближайшую пятницу, спутники Леопольда с помощью орехов кола стали гадать, будет ли принята жертва. Задавая вопросы, они бросали на землю 4 ореха кола, загадывая, каким образом должны лечь орехи, чтобы ответ мог считаться положительным. К счастью для исследователя, свинья приняла его жертву.

Примечательно, что у лоома гадать при помощи колы может любой человек, а не только колдун-фетишер.

В то же время орех кола сам может являться тотемом и, следовательно, быть предметом пищевого табу; такая ситуация зафиксирована у некоторых кланов лоома. При нарушении табу необходимо провести обряд искупления: нарушивший запрет

³⁰ “When they make a divination and they say to a man that: “the spirit of your dead says, you give him a sheep, you will get a child”. And that man, he calls his friends and they go to worship the spirit(s) of his dead and with cola nuts; they break them in two, two fetich and they worship them. if the cola nut fall on the back, they say: “your dead spirit is smiling”. If the cola nuts bend, they say: his wish is not accepted. If one parts of a cola nut bend and another fall on its back they say that this adoration is accepted”.

ложится на землю перед деревом колы, его привязывают к стволу за запястья, и сопровождающий его человек обращается к дереву с просьбой «отпустить» нарушителя [Ibid.].

Наконец, практическое применение находят также красящие свойства орехов кола. У бен сок орехов колы — одна из субстанций, используемых для нанесения рисунков на лицо младенцев для защиты от болезней и злых духов [Gottlieb 2004]³¹. Как сообщает М. Б. Коношенко, кпелле используют орехи кола для окрашивания ткани в красно-коричневый цвет; из такой ткани, по ее сведениям, раньше шили накидку для маски Нёму, а также одежду для старейшин, поскольку красно-коричневый цвет у кпелле символизирует благородство. В настоящее время такие ткани известны под именем «тканей Священного леса»³² (*«le tissu de la Forêt Sacrée»*). Цвет красителя, который выделяют из орехов кола, может варьировать от желтоватого до темно-коричневого. Однако сами орехи кола ассоциируются прежде всего с красновато-коричневым цветом, который они приобретают в высушенном состоянии; не случайно у некоторых народов Западной Африки, например у мандинка, этот цвет обозначается при помощи слова, называющего орех кола.

Цвет орехов, наряду с их размером и формой, определяет конкретную сферу их использования и значение.

Бамана дарят обычно красные или розовые орехи; белые орехи используются в ритуальных целях. Уважаемым людям преподносят крупные орехи; в некоторых обрядах жертвоприношения используются особо крупные орехи кола (*dakabanan woro* 'исключительные кола'). Значимым у бамана может быть и количество «семядолей» (то есть долек, на которые рассечены семядоли внутри семени). Так, обычно орехи кола имеют две нерассеченные семядоли, но тем орехам, в которых одна из семядолей рассечена на две части (то есть в семени находится 3 дольки), приписывается исключительная сила. Нашедший такой орех должен

³¹ Собственно, раскраска лица младенца — одна из немногих функций, которые в бенской культуре ожидаются от хорошей матери [Паперно, л. с.].

³² Священный лес — место, где традиционно проводились инициации.

поделиться им с двумя членами двух других, отличных от своего, кланов [Autra 1983: 14]. Наконец, в зависимости от формы орех тоже может различно интерпретироваться и использоваться в различных целях. Например, орех в форме конской головы (*sòkunworo*) используют для отдельных жертвоприношений. О символическом значении и использовании орехов кола в зависимости от их формы и цвета у бамана подробно пишет Доминик Захан [Zahan 1963]. Например, орех, своей формой напоминающий косточку плода карите (*Vitellaria paradoxa* С. F. Gaertn.), означает достаток и стойкость; орех, половинки которого заходят одна на другую, используется для соблазнения представителей противоположного пола. Важной может быть и очередность, с которой орех вынимают из корзины: орех, который взяли из корзины первым, не выбирая и не торгуясь, обещает победу, тогда как орех, оставшийся последним после того, как все остальные орехи были проданы, означает вознаграждение за труды или быстроту реализации планов [Ibid.: 34–35].

По данным В. Ф. Выдрина, орехи кола, не разделенные на дольки (вероятно, из-за недоразвития одной из семядолей), у дан называются *bòbògò*, букв. ‘глухонемой-кола’, и используются для жертвоприношений; считается, что у того, кто ест такие орехи кола, рождаются глухонемые дети. Орех, содержащий 3 дольки (*yālǵò*, букв. ‘дар-кола’), считается счастливым, приносящим удачу.

Белая кола (дан-гуэта *gò píúú*, дан-бло *vòò, vòògā*) у дан дороже, чем красная; она используется для жертвоприношений. В то же время сорт белой колы далоа (дан-гуэта *dáádǵá*, по названию города Далоа) — разновидность сладких, нетерпких орехов кола — стараются не использовать для жертвоприношений. Красная кола (дан-гуэта *gò tii, gò zòòdè*) более «обыденна». Именно красные орехи кола используют для извещения членов семьи или друзей, находящихся в другой деревне, о событиях: например, 2 красных ореха означают болезнь, 3 — смерть, 10 — рождение ребенка, обряд инициации, свадьбу. С орехами в таких случаях посылают либо «племянника» или «племянницу», либо друга семьи. Розовая кола (дан-гуэта *kwizǵā, vòò*) дороже, чем красная; она используется в жертвоприношениях.

Таким образом, как мы видим, орехи кола действительно играют огромную практическую и культурную роль в жизни народов манде. Курьезным подтверждением социальной и культурной значимости кола в обществах Западной Африки стало появление идеи использовать образ ореха кола в качестве эмблемы кампании по борьбе со СПИДом и заболеваниями, передающимися половым путем [Tshiala 2004], — авторы идеи считают, что объект, имеющий столь большое разнообразие функций у представителей разных этнических и социальных групп, будет понятен каждому. Кроме того, орех кола символизирует культурное наследие африканцев, а потому, использованный в столь новой роли, сможет показать, что действия по предотвращению распространения заболеваний не противоречат традиционным ценностям³³.

Библиография

Огородникова 2009 — *Огородникова Д. А.* Этнография пищи мандинка Сенегамбии: магистер. дис. СПб., 2009.

Плиско 1992 — *Плиско М. А.* Сем. Sterculiaceae, Сем. Malvaceae // Сравнительная анатомия семян / ред. А. Л. Тахтаджян. СПб.: Наука, 1992. Т. 4: Двудольные. Dilleniidae. С. 280–304, 325–363.

Скляревский 1975 — *Скляревский Л. Я.* Целебные свойства пищевых растений. М.: Россельхозиздат, 1975.

APG 1998 — The Angiosperm Phylogeny Group. An ordinal classification for the families of flowering plants // *Annals of the Missouri Botanical Garden*. 1998. Vol. 85 (4). P. 531–553.

Aubréville 1959 — *Aubréville A.* La flore forestière de la Côte d'Ivoire. 2^{ème} éd. révisée. Centre Technique Forestier Tropical. Nogent-sur-Marne, 1959. T. 2^{ème}. Publication № 9.

Autra 1983 — *Autra R.* La cola, la noix à tout faire // *Bingo*. 1983. Déc. 371. P. 13–14.

Bayer, Kubitzki 2003 — *Bayer C., Kubitzki K.* Malvaceae // *The Families and Genera of Vascular Plants* / ed. K. Kubitzki. Berlin; Heidelberg: Springer, 2003. Vol. 5: Malvales, Capparales and non-betalain Caryophyllales. P. 225–311.

³³ Оставим в стороне предлагаемое авторами идеи несколько неожиданное сравнение орехов кола с презервативами на основании таких их общих характеристик, как выполнение защитной функции, ассортимент различных размеров и т. п.

Chevalier, Perrot 1911 — *Chevalier A., Perrot É.* Les végétaux utiles de l'Afrique tropicale française. VI: Les kolatiers et les noix de Kola. P.: Augustin Challamel, 1911.

Dumestre 1996 — *Dumestre G.* De l'alimentation au Mali // Cahiers d'études africaines. 1996. № 36, 144. P. 689–702.

Gottlieb 2004 — *Gottlieb A.* The Afterlife Is Where We Come From: The Culture of Infancy in West Africa. Chicago, IL; L.: University of Chicago Press, 2004.

Gottlieb, Murphy 1995 — *Gottlieb A., Murphy M. L.* Beng-English Dictionary. Bloomington, IN: Indiana University Linguistics Club, 1995.

Hutchinson, Dalziel 1952–1972 — *Hutchinson J., Dalziel J. M.* Flora of West Tropical Africa. 2nd ed. / revised by R. W. J. Keay, N. Hepper. Crown Agents for Oversea Governments and Administrations. L., 1952–1972.

Kokra 2010 — *Kokra M. H.* Red Bull Vs. Agena et Mibem : 50 millions de FCFA de dommages et intérêts. Publication par Cabinet Kokra & Associés, 24 mai 2010. URL: <http://afrique-pi.blogspot.ru/2010/05/red-bull-vs-agena-et-mibem-50-millions.html>.

Korvah 1995 — *Korvah P. D.* The history of the Loma people. Oakland, Ca.: O Books, 1995.

Lafage 2002 — *Lafage S.* Le lexique français de Côte d'Ivoire (Appropriation et créativité) // Le français en Afrique. Revue du Réseau des Observatoires du Français Contemporain en Afrique. 2002. № 16–17. URL: <http://www.unice.fr/ILF-CNRS/ofcaf/16/16.html>.

Leopold 1991 — *Leopold R. S.* Prescriptive Alliance and Ritual Collaboration in Loma Society: Unpublished PhD Thesis, Indiana University. Bloomington, 1991.

Lewis, Simons, Fennig 2014 — *Lewis M. P., Simons G. F., Fennig Ch. D.* (eds.). Ethnologue: Languages of the World, Seventeenth edition. Dallas, Texas: SIL International, 2014. URL: <http://www.ethnologue.com>.

Mainbourg 1986 — *Mainbourg E.* Manger et boire à Bamako (Mali): Thèse de doctorat de troisième cycle en sociologie, Université François Rabelais. Tours, 1986.

Meillassoux 1964 — *Meillassoux C.* Anthropologie économique des Gouros de Côte-d'Ivoire. P.: Mouton, 1964.

Oladokun 1982 — *Oladokun M. A. O.* Fruit characteristics in Cola acuminata: II. Nut size, cotyledon number and color // Turrialba. 1982. № 32, 3. P. 275–281.

Orwa et al. 2009 — *Orwa C., Mutua A., Kindt R., Jamnadass R., Anthony S.* Agroforestry Database: a tree reference and selection guide version 4.0. World Agroforestry Centre, Kenya, 2009. URL: <http://www.worldagroforestry.org/resources/databases/agroforestry>.

Russell 1955 — *Russell T. A.* The kola of Nigeria and Cameroon // *Tropical Agriculture*. Trinidad, 1955. Vol. 2, 3. P. 210–240.

Tshiala 2004 — *Tshiala L.* Rapport sur l'utilisation possible de la noix de cola dans le cadre de la sensibilisation du VIH/SIDA et MST. AFRIMEDIA, 2004.

Umoh, Emmanuel, Nna 2014 — *Umoh I. O., Emmanuel O. A., Nna V. U.* Aqueous seed extract of *Cola nitida rubra* reduces serum reproductive hormone concentrations and sperm count in adult male albino Wistar rats // *Nigerian Medical Journal*. 2014. № 55 (6). P. 456–459.

Vydrine ms. — *Vydrine V.* Etymological comparative dictionary of the Mande language family. Ms.

Zahan 1963 — *Zahan D.* La dialectique du verbe chez les bambaras. P.; La Haye: Mouton, 1963.

IV. ЧАТ

В. Н. Семенова

**ЧАТ (ЛАТ. CATHA EDULIS) В СОЦИАЛЬНОЙ
И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ХАРАРА
(ЮГО-ВОСТОЧНАЯ ЭФИОПИЯ):
ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ И ПОЛЕВЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ**

Їat (амхар. ሻት, араб. Qāt, Ĝāt; яз. оромо Jimaа, лат. Catha edulis, сомали Qaat) — вечнозеленый кустарник семейства бересклетовых, распространен в Восточной Африке и южной Аравии, в частности в Йемене, Эфиопии, Сомали, Кении, на Мадагаскаре, в Танзании. Вид *Catha edulis*, что в дословном переводе означает ‘кат съедобный’, семьи Celastraceae произрастает при различных климатических условиях и на разных почвах на высоте от 900 до 2000 м над уровнем моря. Кат является легким наркотическим стимулятором.

Основным фармакологическим ингредиентом чата считался катин /cathine/ — алкалоид¹, обладающий слабым стимулирующим эффектом. Лишь недавно из листьев чата был получен другой алкалоид — катинон /cathinone/, распознанный как главный активный компонент. Фармакологический профиль катинона имеет тесное

¹ К алкалоидам относятся, например, такие вещества, как морфин, кофеин, кокаин, стрихнин, хинин и никотин.



Рис. 1. Рынок у ворот asmaddin begi. Февраль 2011 г.
Фото Христины Турьинской

сходство с амфетамином, психоактивным веществом, стимулирующим центральную нервную систему. Эффект последнего заключается в повышении активности и бодрости, снижении утомляемости, приподнятом настроении, увеличении способности концентрировать внимание, снижении аппетита и потребности во сне. При передозировке все эти эффекты усугубляются. Катинон вызывает аналогичный поведенческий эффект у потребителей чата. Большинство экспертов сходятся на том, что главным последствием жевания чата является умеренная степень эйфории и возбуждения, часто сопровождаемая болтливостью. Немедленные и серьезные медицинские последствия редки, так как катинон разбавлен в листьях другими веществами. Высокие дозы могут вызвать гиперактивность, маниакальное поведение с галлюцинациями либо параноидальную болезнь. Чат также снижает аппетит, помогая таким образом активным

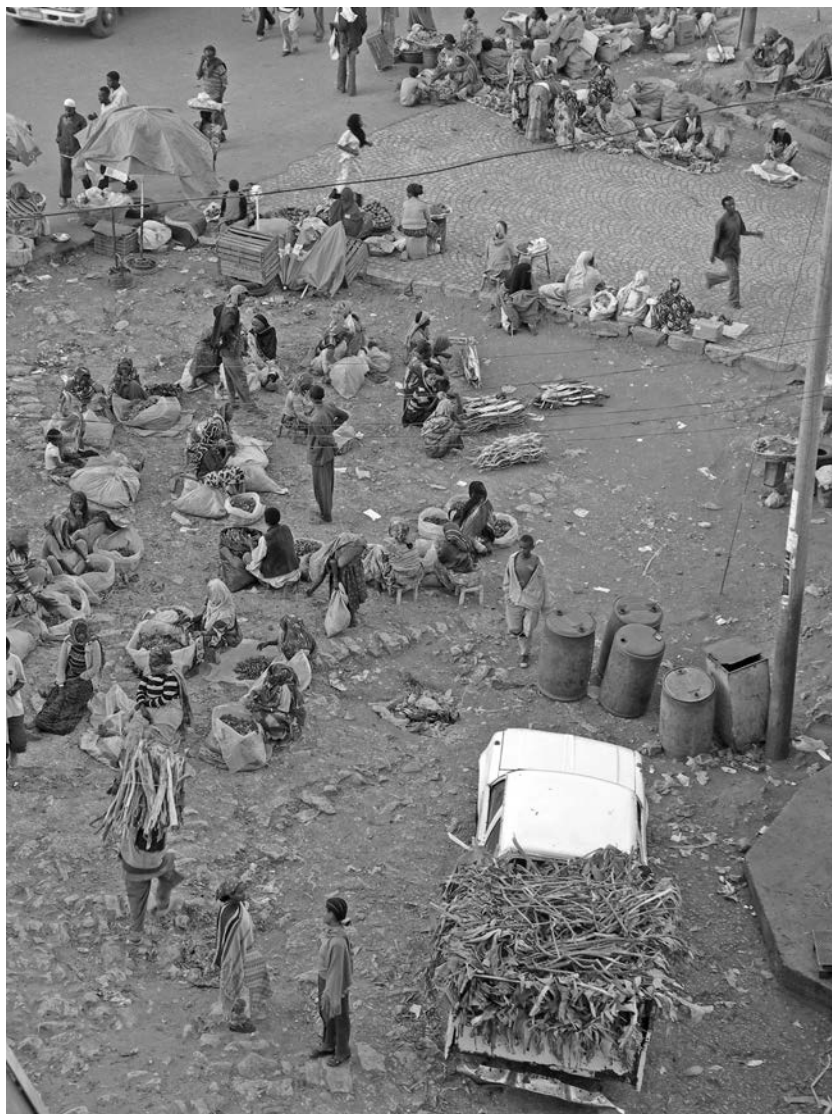


Рис. 2. Рынок у ворот asmaddin beri. Февраль 2011 г.
Фото Христины Турьинской

жевателям перенести условия хронического недоедания, вызывает гипертермию (повышение температуры тела) и частое дыхание.

Фармакологические и экономические аспекты активного потребления *Catha edulis* в основном рассматриваются в литературе как вредоносные и опасные для общества и индивидуума². Тем не менее свидетельства о медицинских и поведенческих свойствах чата противоречивы и неубедительны, ввиду чего однозначного экспертного мнения на этот счет не существует [Gebissa 2003: 697].

Однако, несмотря на предполагаемые неблагоприятные воздействия *Catha edulis* на здоровье человека, сегодня он является самой важной товарной культурой во многих частях Эфиопии. В начале 1990-х чат занимал примерно 14 % от общего числа обрабатываемых земель Эфиопии и ежегодно приносил средний доход в 23 млн бырр³ подоходного налога и 40 млн бырр в валюте. В 1999 г. чат официально занял второе место в экспорте продуктов после кофе [Ibid.: 698].

В Эфиопии чат выращивают в провинциях Кэффа и Харарге⁴. Однако зона распространения этого кустарника намного шире: она покрывает весь Африканский Рог. В историческом и социальном плане традиция потребления чата тесно связана с исламской культурой, в частности с культурой Харара. Мусульмане Африканского Рога называют *Catha edulis* «райским цветком». Считается, что это подарок Аллаха: жевание чата снимает утомление, придает силы [Touching Ethiopia 2008: 348].

Происхождение традиции потребления чата остается неясным, но можно проследить его до средневекового периода истории стран красноморского бассейна, где использование чата в качестве стиму-

² В США кат запрещен к культивированию и обороту как наркотическое вещество.

³ Бырр — национальная валюта Эфиопии, в 2011 г. курс колебался между 17 и 18 USD.

⁴ Согласно современному административному делению, это, соответственно, регион народов и народностей юга, регион Оромия и национальный регион народа Харари. Однако в литературе, касающейся Эфиопии, до сих пор используют старое деление как более удобное и привычное. Агентство картографии Эфиопии (Mapping agency of Ethiopia) издает карты по старым образцам.

лятора, как считается, предшествовало кофе. Традиционно кат жевался мусульманами, вовлеченными в религиозные учения и богослужения, или в группах, состоявших в основном из представителей старшего мужского поколения, таким образом социализирующихся с другими из такой же возрастной группы.

Письменных источников о чате крайне мало. В основном встречаются упоминания в сочинениях арабских авторов и воспоминаниях европейских путешественников XVIII–XIX вв.

Подробный рассказ об употреблении чата приводит Ибн Фадль Аллах аль-Умари (al-Umari, 1301–1348). В рассказе, записанном им со слов некоего эфиопского ученого, дается исчерпывающая информация об основных качествах *Catha edulis*: **молодые нежные побеги** стимулируют ум и вызывают чувство счастья, они отбивают желание есть, пить или иметь сексуальные отношения. В таких же терминах описывает поведенческие реакции, вызванные жеванием чата, арабский историограф XV в. аль-Макризи (al-Maqrizi, 1364–1442). Вполне вероятно, что аль-Макризи заимствовал отдельные характеристики у аль-Умари. Однако его описания считаются более подробными, свидетельствуя о довольно широком распространении чата в Эфиопии в XIV в. В качестве основных потребителей чата оба автора называют тех, «которые ищут знаний», так как «эти листья, когда жуешь их, эффективны в увеличении умственных способностей и для воспоминания забытых событий». Аль-Макризи отмечает также, что очень сильна зависимость местных людей от этого растения [Gebissa 1997: 112–113].

На протяжении нескольких веков после аль-Макризи сообщения о чате поступали от европейцев, путешествовавших по Йемену. Одно из таких упоминаний встречается в трудах лейтенанта Шарлеманя Лефевра (Lefebvre, *Charlemagne Theophile 1811–1859/1860/61*), который в 1839 г. организовал официальную экспедицию в Эфиопию, куда, помимо него, в разные годы входили натуралисты, в частности ботаник Ричард Квинтин-Диллон (Richard Quintin-Dillon). В 1843 г. Лефевр вернулся во Францию. В период с 1845 по 1851 г. вышло шесть томов, в которых лейтенант опубликовал свои изыскания. Три тома, посвященные описанию маршрута, политическим и ком-

мерческим аспектам, лингвистике и археологии, принадлежат ему. Остальные три тома составлены по заметкам других участников экспедиции разными людьми. Ботанику по заметкам умершего Р. Квинтин-Диллона описал другой специалист — Ахилл Ричард (Achille Richard) [Rouaud 2003: 543]. Экспедиция 1839–1843 гг. собрала хорошо документированный материал по естественной истории, куда был включен и чат. Ботаническая секция подтвердила, что образцы ката, собранные в эфиопских провинциях Тигре и Шоа, относятся к роду *Catha*, который был выявлен полвека назад по коллекции флоры Йемена.

Начиная с этого времени в записях путевого характера постоянно встречаются упоминания об употреблении чата в разных частях Эфиопии. В 1843 г. Чарльз Беке (Beke, Charles Tilstone, 1800–1874) писал, что чат и кофе произрастают в южной Абиссинии в диком виде. Первую поездку Ч. Беке, британский путешественник, экономист и член многих географических и востоковедных обществ, предпринял в 1840 г. В целом он исследовал более 70 тыс. квадратных миль территории между реками Абай и Аващ, север Анкобера, большую часть Годжама и Дамота⁵. Касательно чата Ч. Беке дает лишь указание, что это арабский опьяняющий напиток. Такая практика использования чата в виде чая была зафиксирована главой первой британской миссии Уильямом Харрисом (Harris, William Cornwallis, 1807–1848), направленной ко двору Сахле Селасие в Шоа в 1840 г. В книге *The Highlands of Ethiopia* (1844), которая насчитывает три тома, он сообщает, что в Ифате⁶ свежие листья чата жуются и используются как лекарство, вызывающее сокращение тканей, сваренное на молоке или воде и пьющееся как напиток. Также он упоминает, что сорванные листья сушатся на солнце, вероятно, для дальнейшей транспортировки в районы, где чат не растет [Gebissa 1997: 114]. Последнее сообщение является наиболее ценным в этнографическом плане. В современной Эфиопии чат известен имен-

⁵ В географическом плане весьма обширная территория: северная и центральная Эфиопия на восток от Аддис-Абебы.

⁶ Ифат — мусульманский город-государство на востоке современной Эфиопии, султанат, период расцвета приходится на XIV в.

но как жевательный стимулятор, который перед употреблением не подвергается специальной обработке. Тем более интересно наличие письменных свидетельств, дающих другой вариант его употребления, принципиально отличный от широко распространенного среди населения.

Специфическим считают также способ, описанный известным путешественником Ричардом Бартоном, который открыл Харар европейскому миру (**Richard Burton, 1821–1890**). **Р. Бартон посетил город** в 1855 г. и был принят эмиром Харара. Книга *First Footsteps in East Africa* по сей день остается образцом классической литературы путешественников и первооткрывателей, одним из источников по истории Эфиопии и Сомали, в котором автор дал подробное описание сеанса жевания чата, имевшего место на встрече у казначея эмира Харара, проходившей между девятью утра и полуднем. На ней присутствовали высокопоставленные особы. Свежие листья чата измельчались в деревянной ступке. Затем получившая паста делилась среди гостей, которые скатывали массу перед ее приемом внутрь. Такой способ употребления чата не зафиксирован в других регионах, и поэтому его называют специфическим для Харара. Помимо этого, Р. Бартон приводит комментарий улема, что чат — «еда для праведных» [Ibid.: 114].

В исторической ретроспективе *Catha edulis*, таким образом, выглядит неким повсеместно распространенным среди мусульман способом расслабления, своеобразным культурным идентификатором.

Концепция культурной идентичности связана с понятием адаптации, то есть с включением в культуру, под которым предлагается подразумевать разноуровневые процессы общественной и индивидуальной деятельности, определяющие человека в его собственной культуре⁷. Каждая культура обладает определенным набором ключевых ценностей⁸, которые отличают ее от других и помогают идентифицировать объект. Эти значения существуют в восприя-

⁷ «Инкультурация» объединяет людей тем, что пропускает традиционные модели поведения через жизненный цикл [The Ark of Diversity 2003: 13].

⁸ Термин «ключевые ценности» является калькой с английского языка *key-value* [The Ark of Diversity 2003: 13–17].

тии самих носителей культуры, часто неосознанно. В современных условиях глобализации и частых случаев вторжения инокультуры статус ключевого понятия вырастает, становясь этническим или даже национальным символом [Семенова 2011: 326]. Содержание такого понятия зашифровывается, наделяется несколькими смыслами. Усложнение первоначального смысла приводит к тому, что традиция (в нашем случае традиция употребления чата) из разряда бытовой становится идентифицирующей. Подобный процесс отмечается не только в XX столетии, но и зафиксирован в письменных документах разных исторических эпох. Самым ранним считается упоминание *Catha edulis* в хронике эфиопского императора Амда Сиона (1314–1344), в которой слова предводителя мусульман Сабр эд-Дина характеризуют чат, во-первых, как распространенное среди мусульман растение уже в середине XIV в. [Gebissa 1997: 112], а во-вторых, демонстрируют, что культура чата стала своеобразным символом мусульманского господства и желанной победы над христианами. Правитель султаната Ифат, в состав которого входил Харар, Сабр эд-Дин⁹, грозил христианскому императору следующими словами: «А что касается царицы Жан Мэнгеша, это та женщина, которую я найму молотить пшеницу. Я устрою свою резиденцию в Мараде, столице его империи. И там я буду выращивать чат, поскольку мусульмане очень любят это растение и оно является составляющим подарков, которые отсылают царю» [Perruchon 1890: 120].

В современной действительности «творцами» подобных смыслов часто выступают люди, получившие образование. Иногда это результат восприятия городских жителей. Примером служат различные городские общины, сформировавшиеся на основе принадлежности людей либо к одной профессии, либо к одному месту проживания. В Аддис-Абебе таким объединением являются, например, женщины, вынужденные зарабатывать своим телом на жизнь. Характер работы диктует условия взаимодействия и кооперации. Антропологические исследования такого рода очень популярны в Эфио-

⁹ Сабр эд-Дин стал правителем Ифата после смерти брата Хакк эд-Дина и его сына Дарадера в 1328 г. Он продолжил политику своей семьи и также выступил против Амда Сиона. Произошло это в 1332 г. [Чернецов 2004: 73].

пии: их проводят как различные организации ООН¹⁰, так и студенты Аддис-Абебского университета. Социальным отношениям между женщинами указанной профессии посвящена монография Бетлехем Тэколы. При работе с фокус-группами, когда женщины являлись коллегами и работали вместе почти каждый день, было выявлено, что проводятся неформальные собрания вне рабочего времени. Они проходят в домашней расслабляющей обстановке и сопровождаются распитием кофе или жеванием чата¹¹. Женщины активно общаются вне работы. Поэтому автор решила сосредоточить внимание на функционировании социальных общин *mahber* /*mahber*/, *iqub* /*iqub*/ и *idur* /*idir*/, выйдя таким образом и на сессии чата. Ее интересовали прежде всего не механизмы работы этого «бизнеса», не правила системы или проблемы СПИДа и ВИЧ, а включенность таких женщин в социум и отношения внутри этого социума, и в частности внутри семьи и дома.

Взаимоотношения женщин принимают различные формы и характеризуются разными уровнями интенсивности. Сети взаимной поддержки экономического характера выражаются в обмене одеждой, обувью, косметикой, едой, напитками и стимуляторами. Такой взаимообмен обуславливает формирование небольших дружеских групп среди женщин, которые работают вместе. Это также может привести к организации совместных домохозяйств, когда женщины снимают жилье вместе. Описанные отношения иногда институализированы в форме *mahber* (ассоциация) и *iqub* (кредитные союзы). *Mahber* может иметь форму кофейного объединения, когда женщины собираются, чтобы приготовить кофе. Либо это может быть *tsiwa mahber*, когда готовится скромный праздник в честь какого-либо святого и приглашаются женщины соответствующей группы. Но самой распространенной формой является не имеющее четкой структуры распределение средств. В таких случаях женщина, которая зарабо-

¹⁰ В основном Economic Commission for Africa UN, African Centre for Women UN и т.п.

¹¹ Жевание чата часто сопровождается кофепитием и воскурением фимиама не только в Аддис-Абебе, но и в Хараре. Церемония распития кофе имеет в Эфиопии глубокие корни и обладает высоким социальным значением — как времяпровождение с друзьями, уважение к гостям и старейшинам.



Рис. 3. Полати в традиционном харарском доме. Апрель 2008 г.
Фото Валерии Семеновой

тала некоторую сумму денег либо купила что-нибудь, делится этим со своими коллегами. Вполне вероятно, что на протяжении какого-либо времени это будет одна и та же женщина, и она становится, таким образом, центральной фигурой процесса социализации, связанного на обмен товарами и мнениями во время совместных сессий кофепития или жевания чата [Bethlehem Tekola 2005: 129]. В описанном случае культура потребления чата распространилась за пределы региона Харарге, сохранив при этом свою роль цементирующего элемента социальных связей. Подобные объединения (на базе сессий чата) зафиксированы в Сомали.

Территория современного Сомали оказалась активно вовлеченной в торговлю и, шире, в культуру потребления чата в период Второй мировой войны, когда сомалийцы, стремясь уйти от трудной и часто голодной жизни скотоводов-кочевников, занялись торговлей



Рис. 4. Поставщица чата на рынки в Хараре и других окрестных городах. Апрель 2008 г.
Фото Валерии Семеновой

и доставкой нужных товаров итальянским оккупационным войскам. Караваны начали курсировать между Джиджигой¹², где закупались продукты по низкой цене, и побережьем. Таким образом чат попал в крупный сомалийский город Харгейсу, откуда стал доступен жителям других городов. Особенно его любили жевать бывшие скотоводы, которые приезжали в город в поисках лучшей жизни. В такой ситуации чат служил способом социализации для включения в городскую жизнь.

¹² Джиджига расположена в провинции Харарге, на восток от Харара, в сторону границы с Сомали. Город всегда служил «пограничным» пунктом между двумя культурами и государствами.

Постепенно начинает складываться прослойка сомалийской интеллигенции, куда вошли переводчики, учителя, служащие, успешные торговцы. Формируя общества социальной взаимопомощи, последние начинают задумываться о судьбе Сомали как единой и независимой страны. Обсуждая в клубах политические дела и перспективы, мужчины начинают жевать чат. Молодые люди также посещают послеобеденные собрания, обязательной частью которых было жевание чата. В послевоенные годы жевание чата приобретает символический характер демонстрации солидарности в упорной борьбе за независимость сомалийской земли. Появляется обычай жевания листьев с одной связки стеблей как знак дружбы, доверия и социального единства. В 1948 г. британская администрация протектората Сомали, обеспокоенная некоторой зависимостью между ритуалом жевания чата и распространением политических идей, предприняла попытку остановить ввоз этого растения путем ужесточения мер контроля. Однако эффект оказался обратным: жевание чата все больше ассоциируется с отказом повиноваться колониальным властям. Так продолжалось до тех пор, пока британцы оставались в Сомали [Gebissa 1997: 120].

В указанных случаях чат выступает социальным и культурным идентификатором. С такой позиции культура потребления чата представлена на постоянной экспозиции Музея антропологии Института эфиопских исследований Аддис-Абебского университета¹³. Методологическая цель экспозиции состояла в том, чтобы создать у посетителя ощущение прогулки, в ходе которой рассматривались самые важные этапы жизненного пути человека в эфиопской культуре. Посредством строго установленной последовательности отобранных логически элементов экспозиция знакомит посетителя с символами разных этнических групп Эфиопии и их основными значениями. Осмотр начинается с мифа о происхождении эфиопского народа — легенде о царице Савской и царе Соломоне.

¹³ Каталог выставки *The Ark of Diversity 2003* подробно описывает структуру экспозиции и объясняет, что концепция строилась вокруг понятий «инкультурация» и «ключевое значение», о которых речь шла выше.

Далее — детство, взрослая жизнь, смерть и жизнь после смерти. Внутри этих обширных этапов представлены более мелкие темы по разным этническим группам, что дало возможность представить большее количество народностей, населяющих Эфиопию¹⁴. Помимо привычных и понятных тем, таких как рождение, игры, свадьба, ремесла, охота, рыболовство, традиционная медицина, в разряд основных тем включена и культура чата, что обуславливает поиск и анализ предметной базы вопроса. В собрании МАЭ РАН культуру потребления чата представляют всего несколько предметов: ступка с пестиком № 2154-3 (коллекция Н. Гумилева), мешок для хранения и перевозки чата № 7360-49, ступа с пестиком для измельчения чата или кофе № 7360-38а, б. Последние два предмета относятся к новым поступлениям: они были приобретены в ходе экспедиции МАЭ РАН в Эфиопию по следам Н. Гумилева 22.03.2008–05.04.2008. Это не означает, что в предметном плане культура чата не выражена. Наоборот, в музеях Харара хранится много кувшинов (калебас), предназначенных для разных способов приготовления и употребления чата. Этот вопрос требует отдельного рассмотрения.

В настоящее время чат прочно вошел в повседневную жизнь Харара и его окрестностей. Его употребляют в ритуальных, общественных (встречи друзей) и медицинских целях, жуют, чтобы уйти от реальности. В последнем случае листья чата жуют целый день, запивая его водой, вечером запивают пивом. Часто только это и является единственной едой на протяжении долгого периода времени¹⁵. Хотя чат и содержит определенную долю питательных элементов — витамин С, бета-каротин, кальций, железо и другие протеины, этого недостаточно, чтобы покрыть ежедневную потребность организма в калориях и питательных веществах [Touching Ethiopia 2008: 350].

¹⁴ Например, рождение. Чтобы показать роль и место этого события в эфиопской культуре, была выбрана церемония появления на свет ребенка у народа хадыя. В то время как свадебный обычай показан на примере народа тсамай.

¹⁵ Информация получена во время поездки в Эфиопию зимой 2011 г. и посещения города Дире Дауа, расположенного в часе езды от Харара, от непосредственных участников перевозок чата.

Сегодня употребление чата распространено как среди мусульман, так и среди христиан. В самом крупном амхаро-английском словаре Т. Кейна указано, что чату отдают предпочтение мусульмане и представители народа оромо¹⁶. Того, кто постоянно жует чат, называют *Çat qami*. Это словосочетание, пишет Т. Кейн, обычно имеет уничижительную коннотацию, говоря так, имеют в виду мусульманина. В настоящее время с развитием транспортной системы в это занятие вовлечены уже несколько миллионов людей, вне зависимости от возраста, пола, профессии и этнической принадлежности [Gebissa 2003: 698].

Сессия чата называется *bercha* и начинается с закупки последнего. Торгуют чатом женщины оромо. Они сидят прямо на земле или ступенях какого-нибудь строения с вязанками ветвей чата длиной до полутора метра. Вязанки чата — *aqära* или *surba* — играют большую роль в традиции обмена подарками на праздниках, в проявлении гостеприимства или для выражения уважения [Hecht 2003: 698]. Чтобы дольше сохранить свежесть растения, основания веток оборачивают листьями банана. Свежесть чата определяет качество и действие его активных ингредиентов¹⁷. На выходных почти каждое общественное мероприятие сопровождается жеванием чата¹⁸. Жевание чата длится несколько часов и прерывается чтением молитв¹⁹, распитием кофе *qahwa*. Для начала сессии чата выбирается удобное место: дом с закрытыми окнами и дверями, удерживающий прохладу. На пол кладутся матрасы, ковры, поверх них подушки. Первые часы жевания чата предназначены для шуток — *keld*. Тело расслабляется, а воображение начинает работать. Стадия эйфории называется *kayf* или *merkana*. Через несколько часов наступает за-

¹⁶ Большую часть употребляющих чат действительно составляют оромо [Touching Ethiopia 2008: 349]. Во-первых, это самая многочисленная народность Эфиопии. Во-вторых, почти все оромо провинции Харарге и региона Оромия приняли ислам, с религиозными практиками которого связано жевание чата.

¹⁷ Чат имеет короткий срок хранения: активные ингредиенты исчезают довольно быстро. Срок хранения, предпочитаемый покупателями, составляет 48 часов.

¹⁸ Например, собрания членов мужской ассоциации *afocha*.

¹⁹ Как правило, читают фатиху, первую суру Корана.

вершающая стадия *gafla* или *dukak*, когда эйфория проходит, наступает меланхолия, бессилие и осознание происходящего [Touching Ethiopia 2008: 350]. В Хараре чат потребляют в основном мужчины, женщины лишь в малой степени. Однако именно женщины народа харари являлись владелицами участков земли, где они сами выращивали чат. Харарские женщины считались экономически независимыми. Сельскохозяйственная община Харара — в основе своей городская — выработала систему освобождения женщин от экономического господства их мужей. Женщины получали участки земли для возделывания как часть выкупа за невесту. В качестве меры земли использовали ряды кустарников чата. Такой участок мог быть небольшим — один или два ряда. Жена и ее подрастающие дочери должны были посещать свой участок земли каждый день. До замужества, то есть до получения собственной земли в пользование и владение, дочери работали на участке своей матери. Это рассматривалось как своего рода банк, из которого женщина могла брать несколько вязанок чата для расходов на день. На обратном пути домой она продавала чат за наличные [Zekaria 1999: 54].

Традиционно в городе существует несколько мест, специально предназначенных для торговли чатом. Историческую часть Харара окружает каменная стена *джеголь* /*jegoll*/, сооруженная, согласно устному преданию, в середине XVI в. В стене имеются шесть ворот, последние из которых были открыты относительно недавно, в 1933 г. У каждого ворот традиционно размещался рынок *beri megala*, что на языке харари означает ‘рынок у ворот’. У ворот *badro beri* подобный рынок исчез; у *suqatat beri* можно еще найти немного чата и фруктов. Рынок у ворот *argo beri* продолжает успешно функционировать до сих пор. Это место известно тем, что здесь можно купить чат хорошего качества. Продается он в утренние часы. Крупнейшими торговыми точками чата в Хараре являются рынок у ворот *asmaddin beri* и рынок *feres megala*, расположенный на главной площади, почти в центре *джеголя* у церкви *Мэдхане Алем* (яз. геэз ‘Спаситель Мира’). Недалеко от последнего, если спуститься ниже, в глубь старого города, расположен самый большой рынок Харара *gidir mega-*

la: gidir (на языке харари означает ‘большой’). Изначально это был мясной рынок. До сих пор здесь расположены мясные лавки, которыми владеют мусульмане. Желаящие совершить *ziyara* — благочестивое посещение или паломничество к могиле мусульманского святого — покупают чат и различные благовония на *gidir megala* [Harar 2007: 11–13]. В религиозной практике харарского ислама чат играет роль традиционного подношения для отправления культа. На улице *makina girgir*, соединяющей две знаковые точки старого города — площадь *feres megala* с большим рынком, расположен священный центр Харара *gey hamburti*. Будучи сакрализованным, это место защищено высоким забором домовых хозяйств, куда нельзя войти без чата и благовоний.

В традиционном харарском доме, который является символом культуры народа харари, также есть место для сессии чата *bercha*. Дом устроен так, что распределение мест, с одной стороны, создает образ четкой социальной иерархии, с другой — показывает, что в Хараре главы семейств и уважаемые люди, молодежь, люди низкого социального положения и «неграмотные» могут сидеть вместе, жевать чат и обсуждать общие проблемы [Ibid.: 17–18]. Когда гость входит в дом, дверь которого обычно открыта, он попадает в жилую комнату, в которой своеобразные полати расположены на различном уровне, на каждой из них восседают представители различных социальных уровней, начиная соответственно с верхнего.

Хотя символическое значение жевания чата имеет длительную традицию среди религиозных и культурных элит Харара, содержание традиции меняется с появлением новых социальных реалий. Трансформации связаны с общими экономическими и культурными изменениями на территории современной Эфиопии. Важно отметить, что культура употребления *Catha edulis* укоренилась среди разных социальных классов по разным причинам: для харарцев это старая традиция, связанная с исламом, для сомалийцев это стало выражением идей национализма и сопротивления колониальным властям, для жителей столицы — способом прожить еще один день.

Библиография

Семенова 2011 — *Семенова В. Н.* Туристическая картина в Эфиопии как способ идентификации традиционной культуры // XXVI Междунар. конф. «Источниковедение и историография стран Азии и Африки. Модернизация и традиции» (20–22 апреля 2011 г.): тез. докл. СПб., 2011. С. 325–326.

Чернецов 2004 — *Чернецов С. Б.* Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб.: МАЭ РАН, 2004.

Abbink 2003 — *Abbink G. J.* Burton Richard Francis // *Encyclopaedia Aethiopia* / Ed. by S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. I. P. 649–650.

Bethlehem Tekola 2005 — Bethlehem Tekola. *Poverty and the social context of sex work in Addis Abeba. An anthropological perspective.* Forum for Social Studies. Addis Abeba, 2005. (FSS Special Monograph Series. 2.)

Gebissa 1997 — *Gebissa Ezekiel.* Consuming Leaves: The Commodification of Khat in Hararge, ca. 1930–1964 // *Ethiopia in broader perspective: Papers of the XIIIth international conference of Ethiopian studies* / Ed. by Katsuyoshi Fukui. Kyoto, 1997. Vol. I. P. 111–127.

Gebissa 2003 — *Gebissa Ezekiel.* Ćat // *Encyclopaedia Aethiopia* / Ed. by S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. I. P. 697–698.

Harar 2007 — Harar: A Cultural Guide / Text by David Vô Vân, Mohammed Jami Guleid. Embassy of France, 2007.

Hecht 2003 — *Hecht Elisabeth Dorothea.* Ćat in Harär // *Encyclopaedia Aethiopia* / Ed. by S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. I. P. 698.

Kane 1990 — *Kane T. L.* Chat // *Amharic-English dictionary.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1990. Vol. II. P. 2227.

Pankhurst 2005 — *Pankhurst R. Harris W.C.* // *Encyclopaedia Aethiopia* / Ed. by S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. Vol. II. P. 1036–1037.

Perruchon 1890 — *Perruchon J.* Histoire des Guerres d'Amda Syon, Roy d'Ethiopia. Extrait du Journal Asiatique. P., 1890.

Rouaud 2003 — *Rouaud A. Lefebvre C.* // *Encyclopaedia Aethiopia* / Ed. by S. Uhlig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. III. P. 543.

The Ark of Diversity 2003 — The Ark of Diversity. The catalogue of the Anthropology Museum of the Institute of Ethiopian Studies / Ed. by Carmen Porras Gomez. Addis Abeba, 2003.

Touching Ethiopia 2008 — Eastern lands: meeting the orient // Touching Ethiopia / Ed. by Javier Gozábez, Dulce Cebrian. Addis Abeba: Shama books, 2008. P. 287–359.

Zekaria 1999 — *Zekaria Ahmed*. Harari basketry through the Eyes of Amina Ismael Sherif // Ethiopia. Traditions of Creativity / Ed. by Raymond A. Silverman. The University of Washington Press, 1999. P. 47–65.

V. ЖЕВАТЕЛЬНЫЕ СТИМУЛЯНТЫ В ЯПОНИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

А. Г. Бобров

ВОЛШЕБНЫЙ КОРЕНЬ АЙНОВ: ИКЕМА (CYNANCHUM CAUDATUM MAXIM.)

1. Загадочная икема

В весьма содержательной монографии об айнах, написанной этнографами Ч. М. Таксами и В. Д. Косаревым, есть глава, посвященная взаимоотношениям этого народа с природой [Таксами, Косарев 1990: 163–191]. В ней, в частности, отмечается: «Айны знали многочисленные полезные свойства растений — от деревьев до грибов, лишайников и мхов. По-видимому, народная медицина, тесно связанная с собирательскими промыслами, была достаточно развитой». По мнению авторов книги, эта традиция «совершенно не изучена». В качестве примера они привели сведения об использовании айнами лекарственных растений, собранные создателем первого айноско-русского словаря Михаилом Михайловичем Добро-творским (1836–1874). Ч. М. Таксами и В. Д. Косарев пишут: «Увы, исследователь был мало знаком с ботаникой», и поэтому, считают этнографы, «записывая лечебные приемы и растительные снадобья, он зачастую не мог определить, какое растение скрывается за местным названием» [Там же: 183].

Так произошло и в случае с собранными М. М. Добротворским данными об использовании айнами корня редкого и малоизвестного растения под названием *икема*. Авторы книги полагают, что по сведениям, приведенным М. М. Добротворским, «можно только догадываться», что это было за растение. Далее Ч. М. Таксами и В. Д. Косарев рассуждают следующим образом: «Если это корень и приведена параллель с женьшенем, то речь, скорее всего, идет об элеутерококке или аралии — растениях, обладающих рядом сходных с «корнем жизни» свойств. В таком случае очень жаль, что опытный врач прошел мимо столь действенного лечебного средства, ведь элеутерококк ныне признается равноценным женьшеню. Если же это другое растение — еще более досадно...» [Там же: 183, 308]. Позже в другой работе В. Д. Косарев со ссылкой на словарь М. М. Добротворского определил икему как «растение с целебным корнем», добавив от себя: «возможно, элеутерококк» [Косарев 2004]. Растение *икема* лишь упомянуто, но оставлено без ботанической классификации также в исследовании А. С. Колосовского о применении лекарственных растений аборигенами острова Сахалин [Колосовский 1990: 137].

Ч. М. Таксами и В. Д. Косарев заблуждались, полагая, что народная медицина айнов «совершенно не изучена» и что научное название *икемы* так и осталось неизвестным исследователям. На самом деле ученые все же узнали некоторые сведения об этом загадочном растении. Действительно, оказалось, что *икема* — это «другое растение», не элеутерококк и не аралия.

2. «Magic root ikema»

Мне довелось познакомиться с *икемой* осенью 2003 г., когда я был приглашенным исследователем *Slavic Research Center* в Саппоро (о. Хоккайдо, Япония). Профессор Коити Иноуэ пригласил американского коллегу Андрея Знаменского и меня совершить в выходные дни поездку в музей народа айну в Сираой и Нибутани. На витринах в обоих музеях был представлен любопытный экспонат — корень какого-то растения с лаконичной подписью: *Magic root ikema* («Волшебный корень *икема*»). Встречаясь с айнскими

коллегами, я задавал им вопросы об этом корне (разумеется, благодаря любезному переводу профессора Коити Иноуэ). Сотрудники музеев в Сираой и Нибутани сами не могли дать исчерпывающие разъяснения, но порекомендовали обратиться к знатокам народной медицины айнов.

Наконец, в Нибутани хозяин маленькой домашней гостиницы айнский народный лекарь Каору Каидзава (Kaoru Kaizawa) показал нам нарезанные сушеные корни икемы и даже подарил несколько маленьких кусочков, а также пригласил приехать снова через неделю, чтобы попытаться найти в горах само растение. На вопрос, можно ли съесть кусочек корня, Каору Каидзава сказал: «Да, немного», и я решительно начал жевать небольшую, размером меньше монеты, сухую дольку. На обратном пути я разжевал еще один кусок корня. Ощущения были любопытные: чувство расширения тела, а на следующий день — сонливость и заторможенность, но несколько ночей после приема снились удивительно яркие и увлекательные сны.

В следующие выходные дни мы вместе с Каору Каидзава, Коити Иноуэ и Андреем Знаменским отправились на поиски растения икема. Ехали мы от Нибутани больше часа, сначала по шоссе, а потом по ведущей в горы грунтовой дороге, пока не остановились возле живописной горной речки. Справа от дороги, неподалеку от обочины, рос вьюнок с большими сердцевидными листьями. Каидзава-сан, пробравшись среди других растений, на ощупь проследил извилистый путь его стебля до земли, до самого основания. Лопатой мы по очереди стали окапывать корень, и вот он уже в руках у нашего гида. Каидзава-сан держал его бережно, словно живого, и охотно позировал перед нашими фотокамерами (рис. 1). После этого он взял нож и уверенными движениями отрезал для нас длинные боковые корни, а главный корень забрал себе, чтобы посадить в саду (см. подробнее в: [Бобров 2003: 11–13]).

Растение *икема* известно ученым еще со второй половины XIX в. Автор первого айнско-русского словаря М. М. Добротворский не привел латинского названия икемы, что неудивительно. Он был военным врачом и не имел специальной ботанической или этно-



Рис. 1. Каору Каидзава (Kaoru Kaizawa) из Нибутани с растением икема в руках

графической подготовки. М. М. Добротворский окончил в 1865 г. Медико-хирургическую академию, получил звание лекаря и поступил на военную службу, став старшим врачом 4-го Сибирского восточного линейного батальона. Он прослужил почти семь лет на Дальнем Востоке (полтора года во Владивостоке и пять лет на Сахалине). Влажный климат привел к обострению хронического туберкулеза, которым он страдал с молодости, и весной 1872 г. он был вынужден подать в отставку в возрасте 36 лет. Все оставшееся ему немного время М. М. Добротворский посвятил научной работе, приводя в порядок свои записи и наблюдения (см.: [Тарасенко 2008: 483–494; 2010: 87–90]). В последние годы жизни, помимо айнско-русского словаря с ценными лингвистическими и этнографически-

ми приложениями [Добротворский 1875], он написал также работу, посвященную сравнению русской и айнской народной медицины [Добротворский 1874]. Скончался М. М. Добротворский в 1874 г., а подготовленный им словарь вышел посмертно год спустя.

Исследователь сообщил о растении икема весьма существенную информацию. Сведения о нем появляются у М. М. Добротворского уже в наиболее ранней публикации 1870 г.: «Более замечательные из айнских лекарств следующие: Икема — корень какого-то нагорного растения, растущего только в самой южной части острова Сахалина, — есть в полном смысле айнская панацея, вроде китайского джень-шеня или русской царь-травы. Он помогает от всех болезней, но особенно от грудных. Кроме того, он употребляется на охоте для привлечения соболей, выдр и медведей, стоит только пожевать его и выплюнуть — и делу конец: ни один зверь не уйдет, пока вы его не убьете» [Добротворский 1870: 33].

Впоследствии исследователь упоминал об икеме в других своих работах: в книге о русской и айнской народной медицине [Добротворский 1874: 30–31] и айнско-русском словаре, где в предисловии он повторил сведения об икеме из публикации 1870 г., заменив лишь выражение «делу конец» на более яркое и образное «дело в шляпе» [Добротворский 1875: 44]. В соответствующей словарной статье было сказано следующее: «Икема, С. Лекарственный корень (какого-то нагорного растения)»; далее в словаре упоминается также «Пенуп» — «Название растения» [Там же: 78 (2-я паг.); 248 (2-я паг.)] (по мнению позднейших исследователей, «пенуп» — это синоним «икемы» [Batchelor 1905: 344]).

В приложении к словарю дополнительно отмечается, что «икема — отличное лекарство от ушибов» и что «икема растет в Мауке, Кусункотане. Говорят, что она есть и по Онеаню и даже около Кусунай» [Добротворский 1875: 70–71 (3-я паг.)]. Названные поселения айнов находились в южной части острова Сахалин: Маука — это современный Холмск, а Кусункотан — современный Корсаков [Костанов 1990: 21–34]. Самая северная точка распространения икемы, отмеченная М. М. Добротворским, — это поселение Кусунай, находившееся на месте нынешнего поселка Ильинский, бывшее в конце

1850-х — начале 1870-х годов основной базой русских гидрографических и сухопутных экспедиций [Рыжков 1977: 18]. Современные исследователи отмечают, что в наши дни растение действительно произрастает только в самой южной части острова Сахалин [Баркалов, Таран 2004: 41 (карта), 50].

3. Растения рода *Cynanchum*

Научная классификация икемы была осуществлена русским ботаником Карлом Ивановичем Максимовичем (1827–1891), выдающимся исследователем флоры Дальнего Востока России, Китая, Монголии, Тибета и Японии [Грабовская-Бородина 2012: 488–506]. Как и многие десятки других растений, икема была названа в честь этого ученого: *Cynanchum caudatum Maximoviczii* (то есть ‘Цинанхум хвостатый Максимовича’) [Maximowicz 1877: 808].

Цинанхум (лат. *Cynanchum*) — это род кустарников и полукустарников. Ранее род *Cynanchum* относили к семейству ластовневых (Asclepiadaceae), которое в последнее время стали рассматривать как подсемейство ластовневых (Asclepiadoideae), входящее, в свою очередь, в более обширное семейство кутровых (Aporocynaceae) [Endress, Bruyns 2000: 1–56]. В подсемейство ластовневых входят 348 родов, включающих около 2900 видов (см.: [Asclepiadoideae]); для многих из них характерно наличие алкалоидов и гликозидов [Ping-ao, Gilbert, Stevens 1995: 189].

Один из этих родов получил таксономическое имя *Cynanchum*. Оно происходит от латинского слова *cynanche* (из греч. κυνάγχη — ангина, сопровождающаяся удушьем, букв. ‘собачье удушье’), что указывает на токсичность многих этих растений. В русской традиции растения рода цинанхум иначе называются ластовень, ластовник, ласточник, бородач. Интересно, что *Cynanchum* был предположительно (со знаком вопроса) отождествлен В. И. Далем в его Словаре живого великорусского языка в словарной статье «Тайть» с загадочным растением «тайна-трава» [Даль 1882: 386].

По данным современных авторов, род цинанхум (*Cynanchum*) включает около 200 видов растений [Ping-ao, Gilbert, Stevens 1995: 205; El-Bakry, Genady, Ghazi, Rafat 2011: 704], а по данным статьи

в *Wikipedia*, их насчитывается еще больше — около 300 видов (см.: [Cynanchum]). Произрастающие на территории Китая в диком виде растения рода *Cynanchum* были тщательно изучены и систематизированы в работе современных исследователей, которые обнаружили таковых всего 57 видов [Ping-tao, Gilbert, Stevens 1995: 205–223; раздел 18 “*Cynanchum Linnaeus*”, Sp. Pl. 1: 212. 1753. 鹅绒藤属 *e rong teng shu*]. Вида *Cynanchum caudatum* Maxim. среди них нет, вопреки встречающемуся во многих источниках и на многих сайтах утверждению, что он распространен на территории не только Японии и России, но и Китая (см., например: [Read 1946; PFAF; Ikema]). И все же икема в Китае встречается. Согласно сайту *Tropicos*, растение вида *Cynanchum caudatum* было обнаружено в июле 1907 г. в китайской провинции Хубей на высоте 2050 м [Tropicos].

Судя по всему, китайцы знали некоторые виды растений рода *Cynanchum* с глубокой древности. Знакомство с ними приписывается уже легендарному правителю Китая и культурному герою, «Божественному земледельцу» и «Царю лекарств» Шень-нуну (ок. 2800 г. до н.э.). С его именем традиция связывает написание несохранившегося до нас в первоначальном виде фармакологического сочинения о травах и лекарственных препаратах «Шэнь-нун бэнь цао цзин» (*Shěnnóng Běn Cǎo Jīng*, «Канон корней и трав Шэнь-нуну»). Современные исследователи датируют его написание значительно более поздним временем: с конца III в. до н.э. до I в. н.э. [DFMM 1998; Кобзев, Еремеев 2009: 964–965].

В древних текстах упоминается один препарат, непосредственно связанный, по мнению современных авторов, с растениями рода *Cynanchum*, — это *shōbokukō/shōmōkkō/shōmōkukō*, о котором впервые рассказал даосский ученый Тао Хун-цзин (Тао Hongjing, 456–536 гг.) в комментариях к приписываемому Шень-нуну древнему трактату. Книга Тао Хун-цзина под названием «Бэнь цао цзин цзи чжу» (*Běn Cǎo Jīng Jizhu*, «“Канон корней и трав” с собранием комментариев») не сохранилась до нашего времени, но была реконструирована по цитатам в более поздних сочинениях [Еремеев 2009: 866–867; Wang Mu 2011].

Растительный препарат *shōbokukō/shōmōkkō/shōmōkukō* упоминается в средневековых источниках не только как лекарственное средство, но и как благовоние для возжигания [Hearn 1899: 39]. В этой связи Л. Херн подчеркивает, что в буддийских церемониях значение благовоний было символическим и есть веские основания считать источник такого рода ритуалов и верований более древним, чем сам буддизм. Именно такой архаичный характер, с его точки зрения, имеет сожжение благовоний над покойным для защиты его тела и души от злых духов; крестьяне также часто сжигали благовония для избавления от духов болезней, что, по мнению исследователя, напоминает о древнем использовании ароматических благовонных растений для вызывания и изгнания духов [Ibid.: 41–42].

В буддизме существует так называемая «Нилакантха-дхарани», сутра долголетию, известная на многих языках (санскрите, тибетском, китайском, корейском, японском). Автор ее немецкого перевода отождествил упоминаемый там благовонный растительный фимиам *Shōmōkkō* не просто с корнем *Cynanchum*, а конкретно с икемой: «So nehme er Sesamöl, koche darin Shōmōkkō-Weihrauch 青木香 (aus der Wurzel der Ikema-Pflanze *Cynanchum caudatum* Maxim.)» («Пусть берет Sesamöl (Кунжутное масло) и варит там благовоние Shōmōkkō (Цинанхум)») [Die Sutra über das Dharani]. Поскольку отождествление приведено комментатором без какой-либо аргументации, нет никакой уверенности в том, что здесь речь идет действительно об икеме, а не о каком-то другом похожем растении рода *Cynanchum*.

Растительный препарат *shōbokukō/shōmōkkō/shōmōkukō* в сушеном виде сохранился до наших дней в двух старинных японских коллекциях. Маленькие, поврежденные насекомыми, потерявшие форму корня кусочки этого препарата (числом около 130) хранятся в изящной лаковой коробке VIII в. (период Нара) в Национальном музее в Токио (N-115) [Japanese laurel incense].

Еще один образец препарата из корня растения рода *Cynanchum* имеет весьма загадочную судьбу. В древней столице Японии Нара находится знаменитый храм Тодай-дзи, созданный в середине VIII в. н.э., — главный храм области Ямато, самое большое деревянное сооружение в мире. В расположенном к северо-западу от храма

здании сокровищницы Сесоин (*The Shōsōin*, 正倉院) содержится множество реликвий времен постройки храма, в том числе собрание древних лекарств. Из всех образцов такого рода, хранящихся в сокровищнице более двенадцати веков, не отождествленным до недавнего времени оставался только один. Японский исследователь С. Шибата провел в своей лаборатории исследование этого образца под номером N-93. Он пришел к заключению, что извлеченный из него эфирный гликозид является новым компонентом, следовательно, образец растения N-93 пока не может быть химически идентифицирован. Но у автора статьи не возникло никаких сомнений в том, что исследованный им образец принадлежит к роду *Cynanchum*, причем у этого вида есть толстый главный корень цилиндрической формы [Shibata 1999: 1–11].

Возможно, лекарство N-93 в древней императорской коллекции — если не сама икема, то один из ее ближайших, пока недостаточно изученных родственников. Во всяком случае на протяжении последних десятилетий уже из десяти видов растений рода *Cynanchum* исследователями были извлечены различные новые стероидные гликозиды, флавоноиды и флавоноидные гликозиды (*C. acutum*, *amplexicaule*, *aphyllum*, *ascyriifolium*, *atratum*, *auriculatum*, *caudatum*, *forrestii*, *inamoenum*, *paniculatum*). Скорее всего, в будущем этот список еще будет пополняться, и образцы N-93 из сокровищницы Сесоин в Нара и N-115 из Национального музея в Токио смогут получить точную ботаническую идентификацию.

В традиционной китайской медицине корни растений рода *Cynanchum* известны под названиями *Baiqian*, *Baiwai*. Они применяются главным образом при воспалении легких и бронхите, устраняют мокроту и облегчают кашель, используются для лечения лихорадки, а также для направления энергии *ци* вниз. В современной медицине при помощи выделенных из них стероидных гликозидов и алкалоидов лечат целый букет болезней (вплоть до рака).

4. Вид *Cynanchum caudatum* Maxim.

Икема (*Cynanchum caudatum* (Miq.) Maxim.), цинанхум хвостатый, ластовень хвостатый — это многолетняя травянистая лиана

на. Образцы ее можно увидеть в Главном ботаническом саду РАН в Москве: живые растения были собраны в 1953 г. близ Южно-Сахалинска на склоне, поросшем кустарником. Vegetирует цинанхум хвостатый с мая по середину октября, цветет с июня в течение одного-полутора месяцев; размножение семенное; приносит семена в сентябре-октябре. Цветение и плодоношение не обильные, не ежегодные. При подзимнем посеве всходы появляются в мае [ИРПФ СССР 1979: 35]. Высота растения, согласно статье в японской *Wikipedia*, достигает 5 метров (см.: [Кема]). Географическое распространение икемы весьма ограничено: в природе растение встречается лишь на Дальнем Востоке России, в Японии и Китае.

Район наибольшего распространения растения икема в природных условиях удивительным образом совпадает с территорией расселения айнов в прошлом: на южной оконечности острова Сахалин, Курильских островах и севере Японии, особенно на острове Хоккайдо. Использование икемы в народной медицине айнов было подробно изучено английским миссионером Джоном Бачелором (1854–1944), который с 1877 г. жил на острове Хоккайдо и посвятил многие годы исследованию языка и культуры местного населения. Он отметил следующее: *икема* — это растение *Synanchum caudatum*, Maxim.; синоним слова *икема* — *пенуп* (*penup*). Корень икемы используется как в пище, так и в медицине. Он применяется при лечении любых болезней, особенно для лечения оспы. Использование густого отвара, как говорят, предотвращает нагноение ран. Утверждают, что наполовину приготовленные корни имеют токсичный эффект и вызывают полную потерю контроля над членами и онемение кожи. Корень высушивается и запасается для будущего использования, однако иногда готовится свежий, и, как говорят, в жареном или вареном виде имеет очень сладкий аромат. Во время эпидемий сырой корень жуют, его сок выдувается изо рта на больного, иногда повсюду внутри жилища и через дверь и окна, а иногда вокруг дома и даже целых деревень. Икема, используемая подобным образом, должна действовать как своего рода колдовство, изгоняющее духа болезни. Те, кто используют растение таким образом, обычно сами одурманиваются им. Также говорят, что икема очень

эффективна как противоядие при отравлениях. В пищу это растение используется очень осторожно и тщательно готовится [Batchelor, Miyabe 1893: 208, 225].

В другой работе, в книге «Айны и их фольклор», Дж. Бачелор отметил, что запах икемы настолько мощен и болезни настолько не переносят его, что «сбегают» в более чистую и благоприятную атмосферу [Batchelor 1901: 106–107]. Наконец, в айнско-англо-японском словаре Дж. Бачелор в основном повторил сведения из исследования о растениях [Batchelor 1905: 166], добавив лишь информацию о том, что пенуп (икему) клали в подушки в качестве оберега от болезней [Ibid.: 344].

Айнское название *икема* может быть интерпретировано и переведено приблизительно как ‘ноги Бога’ (= *kamuiikema*). Корень икемы (видимо, мощные боковые корни представляют собой его «ноги») является основным растительным энтеогеном айнов, оказывающим воздействие на мир духов; с ним связано множество поверий и представлений. Его не только жуют или съедают в свежем либо сушеном виде, но также отваривают, жарят, настаивают на водке *шечу*, носят с собой как амулет-оберег, в том числе на шнурке или на нитке в виде украшения, или в кошельке либо в бумажнике, чтобы там никогда не переводились деньги [The Ainu Times 2001: 6–9].

5. Жевание корня икемы

Одним из наиболее эффективных способов использования корня икемы в народной традиции айнов было его жевание. Корень икемы разжевывался охотником во время промысла соболей, выдр и медведей, а также птиц, благодаря чему в его восприятии движения добычи как бы «замедлялись», она «замирала» и не могла ускользнуть от него, то есть субъективно изменялось течение и восприятие времени. Разжеванный корень полагалось не проглатывать, а выплевывать [Добротворский 1875: 44; Bisset 1976: 87–124]. Очевидно, выделявшийся при жевании корня икемы растительный сок оказывал психоактивное воздействие, менял сознание употреблявших его охотников.

Жевание корня икемы используется также в айнской народной медицине для изгнания злых духов, божеств той или иной болезни, результатом чего являлось прямое целебное действие — улучшение психосоматического состояния больного. Айнские шаманы считали жевание корня этого растения настолько эффективным, а саму икему — настолько могущественной, что если ее сок выдувался из рта на больного или на зараженную территорию, то она могла отгонять прочь духа оспы по имени Пайока Камуй (*Paуoka Kamuy*) [Walker 1999: 121–160], который мог принимать разные виды и был одним из наиболее опасных и почитаемых божеств [Walker 2001: 198]. Жевание икемы применялось не только во время эпидемий оспы, но и при болезни живота, именуемой айнами *хониhi арака* (*honihi araka*) [Ohnuki-Tierney 1981: 190]. Шаман или знахарь, разжевывающий корень икемы и глотающий ее сок, сам оказывался в одурманенном состоянии [Batchelor, Miyabe 1893: 208].

Суммируя известные по литературе области применения корня икемы в народной медицине, можно сказать, что он использовался для лечения головной и зубной боли, от опухолей, от боли в животе, для промывания и заживления ран, при эпидемиях оспы, заболеваниях глаз, авитаминозе (болезни бери-бери), болезнях старческого возраста, отеках, цистите, пиелите, гастрите, язвенной болезни желудка и двенадцатиперстной кишки, при грудных болезнях и кровохаркании, а также как кардиотоническое и мочегонное средство, противоядие и т. д., но в больших количествах, при передозировке он, по мнению самих носителей традиции, может быть очень опасен, вызывать острое отравление и паралич [Добротворский 1875: 44; Batchelor, Miyabe 1893: 208; Ohnuki-Tierney 1981: 190; Лавренова, Лавренов 1997: 459; Lee et al. 2000: 480–482].

6. Химический состав икемы и ее воздействие на организм человека

Изучение медицинского использования корня икемы во второй половине XX в. продолжалось уже с использованием новейших методов спектрографического и биохимического анализа. Японский ученый Х. Мицухаси с коллегами на протяжении нескольких деся-

тилетий проводил фитохимические исследования многих растений, которые использовались в народной медицине айнов, в том числе и корней икемы [Mitsuhashi, Shimizu 1960: 313–317; Wada, Hayashi, Mitsuhashi 1982: 350–354]. Ими было показано, что загадочное лекарство из корней *Cynanchum caudatum*, порой почитавшееся айнами в качестве бога и использовавшееся против злых духов, имело весьма интересные фармакологические свойства. Проведенный Х. Мицухаси и его коллегами химический анализ показал, что растение содержит сложное сочетание гликозидов, из которых было выделено около 20 видов новых стероидных агликонов [Mitsuhashi 1976: 209–217].

Следует отметить, что агликоны (не содержащая углеводов часть молекулы гликозидов и других углеводсодержащих соединений) часто определяют характер биологической активности всего соединения. Впоследствии спектроскопические и биохимические исследования корней икемы получили широкое распространение; из них были извлечены многочисленные новые виды стероидных гликозидов [Warashina, Noro 1995a: 199–204; 1995b: 977–982; 1995c: 1734–1737; 1996: 358–363; 1997: 917–923; Ahmad, Basha 2006: 3006].

Многие стероидные соединения растений напоминают стероидные гормоны, регулирующие процессы жизнедеятельности у животных и человека. С их помощью удастся оптимизировать обменные процессы в организме на наиболее тонком материальном уровне. Вообще в последние десятилетия возрастает интерес к стероидным гликозидам «как веществам, обладающим широким спектром биологического действия на живые организмы. У этих соединений была обнаружена способность тормозить рост некоторых форм злокачественных образований; снижать уровень холестерина в крови и стимулировать овуляторные процессы у животных, а также антигрибная, антимикробная и антивирусная активность. Стероидные гликозиды оказались эффективными при лечении ревматизма, бронхиальной астмы, гемолитической анемии, гемодиализа» [Васильева, Пасешниченко 2000: 153–154].

Кроме гликозидов, из корней икемы получены также новые виды стероидных алкалоидов: *gagamine*, *gagaminine 1* и *gagaminin 2*, ко-

торые имеют кардиотоническое действие, избавляют от преждевременного сокращения желудочков и способствуют улучшению функции сердца [Lee et al. 2000: 480–482].

7. Обсуждение и выводы

Современные методы исследования показывают, что корень икемы содержит стероидные гликозиды и алколоиды, благотворно влияющие на организм человека и помогающие при лечении многих болезней. Оказывается, что отобранные народной медициной на протяжении многих веков и даже тысячелетий лекарственные растения и способы их употребления — это не суеверие диких необразованных племен, а бесценный опыт поколений, который необходимо знать и использовать. Подобно своему знаменитому дальневосточному собрату-женьшеню, айнская икема может принести пользу и исцеление многим людям.

Надо подчеркнуть, что икема встречается на территории России, Японии и Китая, но получила распространение и популярность главным образом в районах исторического расселения айнов. Приведенные в данной статье сведения не претендуют на полноту, но даже в таком объеме позволяют судить об исключительном значении икемы в народной айнской традиции и ее существенном медицинском потенциале.

Остается еще много «белых пятен» в истории бытования икемы, особенно в древности. Были ли с ней знакомы китайские медики? Заимствовали ли японцы у айнов использование икемы? Имеют ли отношение к икеме растительные препараты из старинных японских императорских коллекций? На чем основан эффект «замедления времени» у охотников и эффект «одурманивания» у шаманов и знахарей? Эти и многие другие вопросы пока остаются без ответа. Изучение волшебного корня икемы во всех возможных аспектах — этнографическом, историко-культурном, ботаническом, биохимическом, медицинском — несомненно, должно быть продолжено.

Библиография

Баркалов, Таран 2004 — *Баркалов В. Ю., Таран А. А.* Список видов сосудистых растений острова Сахалин // Растительный и животный мир острова Сахалин (Материалы Международного Сахалинского проекта). Владивосток, 2004. Ч. 1.

Бобров 2003 — *Бобров А. Г.* Поиски растительного энтеогена в свободное от работы время // Slavic Research Center News (Annual Newsletter of the Slavic Research Center, Hokkaido University, [Sapporo, Japan]). 2003, December. № 11. P. 11–13.

Васильева, Пасешниченко 2000 — *Васильева И. С., Пасешниченко В. А.* Стероидные гликозиды растений и культуры клеток диоскореи, их метаболизм и биологическая активность // Успехи биологической химии. 2000. Т. 40.

Грабовская-Бородина 2012 — *Грабовская-Бородина А. Е.* Русский ботаник Карл Иванович Максимович в Японии: Японская гербарная коллекция в Санкт-Петербурге (Гербарий Ботанического института РАН) // Санкт-Петербург — Япония: XVIII–XXI вв. СПб.: Европейский Дом, 2012. С. 488–506. (Сер. «Санкт-Петербург и мир».)

Даль 1882 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М.; СПб., 1882. Т. 4.

Добротворский 1870 — *Добротворский М. М.* Южная часть острова Сахалина (Извлечено из военно-медицинского отчета доктора Добротворского за 1868 г.) // Известия Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Иркутск, 1870. Т. 1. № 2–3.

Добротворский 1874 — *Добротворский М. М.* Русская простонародная медицина сравнительно с народной медициной сахалинских айнов. Казань: Университетская типография, 1874.

Добротворский 1875 — *Добротворский М. М.* Айнско-русский словарь. Казань, 1875.

Еремеев 2009 — *Еремеев В. Е.* Тао Хун-цзин // Духовная культура Китая: Энциклопедия. М., 2009. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. С. 866–867.

ИРПФ СССР 1979 — Интродукция растений природной флоры СССР: Справочник / АН СССР, Главный Ботанический сад. М.: Наука, 1979.

Кобзев, Еремеев 2009 — *Кобзев А. И., Еремеев В. Е.* «Шэнь-нун бэнь цао цзин» // Духовная культура Китая: Энциклопедия. М., 2009. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. С. 964–965.

Колосовский 2004 — *Колосовский А. С.* Применение лекарственных растений аборигенами о. Сахалина // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1990. Вып. 4.

Косарев 2004 — *Косарев В. Д.* Приложение: Айнско-русский словарь по Брониславу Пилсудскому. Сахалинский диалект. Около 6000 слов и выражений // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского (при Сахалинском музее). Южно-Сахалинск, 2004. Вып. 7. С. 207–447.

Костанов 1990 — *Костанов А. И.* Страницы истории города Холмска. Южно-Сахалинск, 1990.

Лавренова, Лавренов 1997 — *Лавренова Г. В., Лавренов В. К.* Энциклопедия лекарственных растений. Донецк: Донеччина, 1997. Т. 1.

Рыжков 1977 — *Рыжков А.* Памятники и памятные места Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1977.

Таксами, Косарев 1990 — *Таксами Ч. М., Косарев В. Д.* Кто вы, айны? М., 1990.

Тарасенко 2008 — *Тарасенко Д. Б.* К истории изучения народной медицины в России (М. М. Добротворский и Н. В. Кирилов) // Научные труды Дальрыбвтуза. Владивосток, 2008. Вып. 20. С. 483–494.

Тарасенко 2010 — *Тарасенко Д. Б.* М. М. Добротворский и Н. В. Кирилов как исследователи народной медицины // Тихоокеанский медицинский журнал. 2010. № 4. С. 87–90.

Ahmad, Basha 2006 — *Ahmad V. U., Basha A.* Cynanchum Caudatum Saponin 14 // Spectroscopic Data of Steroid Glycosides: Pregnanes, Androstanes, and Miscellaneous. 2006. Vol. 5.

Asclepiadoideae — Asclepiadoideae [E-source] // Wikipedia: [E-Encyclopedia] [English version]. URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Asclepiadoideae>.

Batchelor 1901 — *Batchelor J.* The Ainu and Their Folk-Lore. L., 1901.

Batchelor 1905 — *Batchelor J.* An Ainu-English-Japanese dictionary: (including a grammar of the Ainu language). L.: K. Paul, Trench, Trübner, co., 1905.

Batchelor, Miyabe 1893 — *Batchelor J., Miyabe K.* Ainu Economic Plants // Transactions of the Asiatic Society of Japan. 1893. Vol. 21. P. 198–240.

Bisset 1976 — *Bisset N. G.* Hunting poisons of the North Pacific Region // Lloydia. 1976, Mar–Jun. № 39 (2–3). P. 87–124.

Cynanchum — Cynanchum [E-source] // Wikipedia: [E-Encyclopedia] [English version]. URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Cynanchum>.

DFMM 1998 — The Divine Farmers Materia Medica: A Translation of the Shen Nong Ben Cao Jing / By Shouzhong Yang. Blue Poppy Press, 1998.

Die Sutra über das Dharani — Die Sutra über das Dharani der grenzenlosen, vollkommenen, uneingeschränkten Barmherzigkeit des Bodhisattva Avalokiteshvara mit den tausend Händen und tausend Augen — das Nīlakantha-Dhāraṇī [E-source] // Naver [Blog] [2010.10.09]. URL: <http://blog.naver.com/dis030/140116037980>.

El-Bakry, Genady, Ghazi, Rafat 2011 — *El-Bakry A. A., Genady E., Ghazi M., Rafat S. A.* Regeneration, Cardenolide and Flavonoid Production from In Vitro Cultures of *Cynanchum acutum* L. (Asclepiadaceae) // Australian Journal of Basic and Applied Sciences. 2011. Vol. 5 (6). P. 704–717.

Endress, Bruyns 2000 — *Endress M. E., Bruyns P. V.* A revised classification of the Apocynaceae s. I // Botanical Review. 2000. Vol. 66. P. 1–56.

Hearn 1899 — *Hearn L.* In Ghostly Japan. Boston, 1899.

Ikema — イケマ [e-source] // Wikipedia: [E-Encyclopedia] [Japanese version]. URL: <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E3%82%A4%E3%82%B1%E3%83%9E>.

Japanese laurel incense — Japanese laurel incense: Lacquered leather box with silver painting of flower plants: N-115 [E-source] // E-Museum: National Treasures & Important Cultural Properties of National Museums, Japan: [Website]. URL: http://www.emuseum.jp/detail/100692/000/000?mode=detail&d_lang=en&s_lang=en&class=&title=&c_e=®ion=&era=¢ury=&cptype=&owner=&pos=913&num=7.

Lee et al. 2000 — *Lee D. U., Kang S. I., Yoon S. H., Budesinsky M., Kasal A., Mayer K. K., Wiegrebe W.* A new steroidal alkaloid from the roots of *Cynanchum caudatum* // Planta Medica. 2000, June. Vol. 66. Issue 5. P. 480–482.

Maximowicz 1877 — *Maximowicz C. J.* Asclepiadeae // Mélanges Biologiques tirés du Bulletin Physico-Mathématique de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. 1877. Vol. 9. P. 773–823.

Mitsuhashi 1976 — *Mitsuhashi H.* Medicinal plants of the Ainu // Economic Botany. 1976, July–September. Vol. 30. № 3. P. 209–217.

Mitsuhashi, Shimizu 1960 — *Mitsuhashi H., Shimizu Y.* Studies on the constituents of Asclepiadaceae plants, II. On the structure of cynanchogenin from *Cynanchum caudatum* Max. // Chemical Pharmaceutical Bulletin. 1960. Vol. 8. P. 313–317.

Ohnuki-Tierney 1981 — *Ohnuki-Tierney E.* Illness and healing among the Sakhalin Ainu: a symbolic interpretation. Cambridge University Press, 1981.

PFAF — *Cynanchum caudatum* [E-source] // Plants for a Future: A resource and information centre for edible and otherwise useful plants: [Website]. URL: <http://www.pfaf.org/user/Plant.aspx?LatinName=Cynanchum+caudatum>.

Ping-tao, Gilbert, Stevens 1995 — *Ping-tao L., Gilbert M. G., Stevens W. D.* Asclepiadaceae // *Flora of China*. 1995. Vol. 16. P. 189–270.

Read 1946 — *Read B. E.* Famine foods listed in the Chiu huang pen ts'ao [of Ting Wang Chou]: giving their identity, nutritional values and notes on their preparation. Shanghai, China: Henry Lester Institute of Medical Research, 1946.

Shibata 1999 — *Shibata S.* Chemical Identification of the Old Drugs Stored in Shosoin, the Imperial Store House, an Unidentified Drug Specimen, N-93, in Shosoin // *Advances in Plant Glycosides, Chemistry and Biology*. Proceedings of the International Symposium on Plant Glycosides, August 12–15, 1997, Kunming, China / Ed. by Chong-Ren Yang, Osamu Tanaka. Amsterdam, 1999. P. 1–11. (Studies in Plant Science. 6.)

The Ainu Times 2001 — *The Ainu Times*. 2001, Sept. 20th. № 19. P. 6–9. (На япон. яз.)

Tropicos — *Cynanchum caudatum* [E-source] // Tropicos: Missouri Botanical Garden electronic databases: [Website]. URL: <http://www.tropicos.org/Name/2608552>.

Wada, Hayashi, Mitsunashi 1982 — *Wada K., Hayashi K., Mitsunashi H.* Studies on the constituents of Asclepiadaceae plants, I. Two new oligoglycosides, cynanchoside C2 and cynanchoside C1, from *Cynanchum caudatum* Max. // *Chemical Pharmaceutical Bulletin*. 1982. Vol. 30. P. 350–354.

Walker 1999 — *Walker B. L.* The Early Modern Japanese State and Ainu Vaccinations: Redefining the Body Politic 1799–1868 // *Past & Present*. 1999, May. № 163. P. 121–160.

Walker 2001 — *Walker B. L.* The conquest of Ainu lands: Ecology and culture in Japanese expansion, 1590–1800. Berkeley: University of California Press, 2001.

Wang Mu 2011 — *Wang Mu.* Foundations of Internal Alchemy. The Taoist Practice of Neidan / Edited and translated by Fabrizio Pregadio. Golden Elixir Press, 2011.

Warashina, Noro 1995a — *Warashina T., Noro T.* Steroidal glycosides from *Cynanchum caudatum* // *Phytochemistry*. 1995. Vol. 39. P. 199–204.

Warashina, Noro 1995b — *Warashina T., Noro T.* Steroidal glycosides from the roots of *Cynanchum caudatum* M. I // *Chemical Pharmaceutical Bulletin*. 1995. Vol. 43. P. 977–982.

Warashina, Noro 1995c — *Warashina T., Noro T.* Steroidal glycosides from roots of *Cynanchum caudatum* M. II // *Chemical Pharmaceutical Bulletin*. 1995. Vol. 43. P. 1734–1737.

Warashina, Noro 1996 — *Warashina T., Noro T.* Steroidal glycosides from roots of *Cynanchum caudatum* M. III // *Chemical Pharmaceutical Bulletin*. 1996. Vol. 44. P. 358–363.

Warashina, Noro 1997 — *Warashina T., Noro T.* Steroidal glycosides from roots of *Cynanchum caudatum* // *Phytochemistry*. 1997. Vol. 44. P. 917–923.

К. С. Васильцов

**НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ТРАДИЦИИ
УПОТРЕБЛЕНИЯ НАСВАЯ
В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

Едва ли сейчас возможно точно установить время, когда табак проник на территорию Центральноазиатского региона. Скорее всего, это произошло сравнительно поздно, не ранее XVIII в. Во всяком случае, в период правления бухарского эмира Шах-Мурада (1785–1799) курильщики табака подвергались жестоким наказаниям, вплоть до смертной казни [Масальский 1913: 298]¹. Показательно в связи с этим, что в классической персидской литературе и в литературе на тюрки нигде не встречается упоминания о табаке или курильщиках табака (в отличие от опиума, гашиша или вина), на что обратил внимание Г. Вамбери [Вамбери 1877: 96–97].

Так или иначе, табак быстро распространяется в Центральной Азии, о чем, в частности, можно судить на основании приводимых Н. С. Лыкошиным сведений о строгой религиозной регламентации употребления табака: например, в конце XIX в. во время поста Ра-

¹ В Турции попытки остановить распространение курения табака с помощью аналогичных жестких мер приходятся на первую половину XVII в., время правления султана Мурада IV (1623–1640).

мазан, помимо всего прочего, вводится также запрет на курение и жевание табака [Лыкошин 1916: 201]. А. Н. Самойлович в своей работе «Туркменские развлечения» замечает, что в начале XX в. курение табака прочно вошло в ряд развлечений взрослых мужчин [Самойлович 1908: 11].

Мода на употребление табака в Центральной Азии, как полагает О. А. Сухарева, распространилась из Ирана: «То высокое положение, которого достигли многие из этих рабов (персов. — *К. В.*) и их потомков, нередко занимавших высшие придворные должности, несомненно, делало их обычаи примером для подражания и позволяло им придерживаться своих обычаев достаточно открыто» [Сухарева 1953: 121]².

Если на первых этапах распространения табак в Центральной Азии употреблялся преимущественно в процессе курения, то с течением времени наиболее популярным способом его консумации стало употребление жевательного табака (*насвай, насыбай*)³. Как отмечают исследователи, к началу XX в. кальян курили только в среде «чиновников и баев» [Ершов 1970: 246], в то время как насвай имел намного более широкое хождение. Не случайно В. И. Масальский отметил: «У редкого туземца нет коробочки из тыквы с насваем» [Масальский 1913: 468]. Как пишет А. К. Троицкая, в с. Шурмашк (Таджикистан) *чили́м* (кальян) почти не курили, а *нас* (вид табака) употреблялся повсеместно, как мужчинами, так и женщинами⁴. Аналогичные сведения приводит и Г. Гульбин, который отмечает, что *нас* в долине Искандер-Дарьи употребляют женщины и подростки начиная с раннего возраста⁵. В советское время, когда в Центральную Азию попадают привозные папиросы и сигареты, упот-

² Нельзя, разумеется, не учитывать и влияния Турции, где курение табака получило распространение еще в XVII в.

³ Подробнее о традиции курения табака в Центральной Азии см.: [Козлов 2006: 121].

⁴ Описание коллекции МАЭ РАН № 3633.

⁵ Г. Гульбин, описание коллекции № 3655. То же самое отмечает Г. К. Шульц (описание коллекции № 3870) у каракалпаков. Впрочем, в современном Таджикистане, по личным наблюдениям автора, женщины употребляют насвай намного реже, нежели мужчины.

ребление насвая не прекращается, а в некоторых районах остается предпочтительным, поскольку курение табака считалось предосудительным [Ершов 1970: 246]. В современной Центральной Азии (во всяком случае в Таджикистане и Узбекистане) насвай сохраняет свою популярность и употребляется наравне с сигаретами.

Насвай представляет собой измельченные листья табака, которые смешивают с небольшим количеством золы и извести. Иногда (что, впрочем, зависит от местности) добавляются другие ингредиенты, например куриный помет. П. В. Путилов отмечает, что употребление насвая, приготовленного из крепкой махорки, «опьяняет на несколько минут», и предполагает, что среди местного населения (киргизов) был широко распространен обычай добавлять в растертый табак опиум [Путилов 1887: 10]. В готовом виде насвай представляет собой порошок (мелко натертый или иногда в виде небольших горошин) зеленого цвета (потому его иногда называют зеленым табаком). В строгом смысле насвай не является жевательным табаком, таким, например, каким его знали в Европе. Как пишут В. П. Наливкин и М. В. Наливкина, насвай — «это табак вроде нашего нюхательного, который туземец кладет за щеку» [Наливкин, Наливкина 1886: 249]. Обыкновенно насвай кладут под язык и посасывают, после чего его необходимо обязательно выплюнуть⁶. Прежде для сплевывания насвая существовали специальные «плевательницы» (*ностуфунак*), впрочем, чаще всего насвай сплевывали прямо на землю.

Для приготовления насвая использовался округлый камень (*санг*), при помощи которого листья зеленого табака измельчали на каменной или деревянной плите. Растертые листья помещали

⁶ Н. Н. Ершов пишет, что необходимо сплюнуть слону дважды, чтобы «окончательно прочистить рот» [Ершов 1970: 246]. Путилов в своих заметках ошибочно полагает, что, подержав насвай некоторое время во рту, его затем проглатывают [Путилов 1887: 10]. Заметим, что насвай имеет неприятный (горький) вкус, а случайное его проглатывание может повлечь, по личному опыту автора, неприятные последствия для желудка. К слову сказать, это же отмечает и П. В. Путилов: «Верненский и Ташкентский табак вызывают у непривычных к нему русских остановку дыхания, замедленное сердцебиение и бессонницу» [Путилов 1887: 10].

в специальную деревянную ступку (*охурча*), смешивали с известью и растирали деревянным или каменным пестом⁷.

При отсутствии ступки для растирания насвая использовали плитку небольших размеров и камень⁸.

Прежде насвай хранили в особых табакерках *носкаду* (рис. 1, 2), которые выделывали из тыквы-горлянки. Массовое производство

⁷ Гульбин приводит следующее описание *охурча*: «Охурча, напоминающая по форме кубок, на высокой точеной подножке, сделанной в виде уступов различной глубины, верхний край охурчи имеет несколько выступающий бортик. Два неглубоких пояска, идущие кругом верхней половины ступки, составляют единственное украшение сосуда. Необходимо отметить, что нигде в долине Искандер-дарьи, да и в соседних с ней районах, как то в Пасруде и его соседних селениях, с одной стороны, и Равоте, Габируде — с другой, не удалось встретить орнаментированных охурча. Растиртый табак “нос” из ступки сыпается или прямо в табакерку, обычно сделанную из тыквы-горлянки, или (при изготовлении впрок) в кожаный мешок. Нередко такие мешочки можно встретить висящими на стене, в жилище, рядом с другими предметами таджикского обихода. Табакерка, наполненная носом, обыкновенно носится или в кармане, или за поясом. В случае, если у некоторых из лиц, сидящих вместе, не оказывается собственного “носа”, никого не удивит, что они, нисколько не стесняясь, насыпят себе необходимого количество и сунут под язык. Насколько пришлось наблюдать, постесняются взять самовольно (особенно если один-два человека насыпали себе табаку) лишь у людей, гораздо выше окружающих стоящих по своему общественному положению. Употребляют табак не только мужчины, но и женщины (правда, сравнительно немногие) и подростки лет с 13. При отсутствии ступки для растирания “носа” пользуются попросту каменной плиткой небольших размеров, играющей роль охурчи, и камнем, служащим для растирания. В бедных хозяйствах таким образом размельчают не только табак, но и соль. Говоря о размельчении соли камнем на каменной плитке, следует упомянуть о существовании в таджикских селениях “санг-и гармич”. Большая каменная плита (или круглых размеров камень) со сравнительно гладкой поверхностью служит для насыпания соли (иногда зерна); другим камнем (подчас довольно больших размеров), кагая его обеими руками, размельчают нужный продукт. Как, например, подобного рода “санг-и гармич”, позволю себе указать на три разновидности, встреченные в Искандеровской волости, неподалеку от долины Исканре-дарьи, в долине реки Пасруд. На летовке селения Шурмалик, в ауле Наджмеддина, санг-и гармич представляет собой большой камень около 0, 75 м высотой, в с. Тах — больших размеров каменная плита и в с. Парсуд — очень больших размеров валун (около 2 м высотой); для растирания служит камень с. Габируд» (Г. Гульбин, опись колл. 3655).

⁸ *Нас* выращивается практически повсеместно в Центральной Азии, и такой способ приготовления насвая сохранился до наших дней.

такого рода табакерок О. А. Сухарева относит к концу XIX — началу XX в. [Сухарева 1953: 121–122]⁹. Г. К. Шульц пишет: «...*nas-keđu* — неразлучная с каракалпаком табакерка, которую он носит в кармане жилетки или в поясе; табак обычно насыпается из табакерки на левую ладонь, а затем кладется на ладонь»¹⁰. Кроме вышеописанных табакерок, насвай хранили также в специальных мешочках (*саноч*), обыкновенно сшитых из шкуры козленка.

Носкаду имели обыкновенно грушевидную форму. Окраска носкаду и их орнамент зависели от места производства: носкаду из горного Таджикистана отличается более скромной сравнительно с самаркандской или бухарской отделкой¹¹ (рис. 3).

В современных условиях подобного рода носкаду в быту практически не встречаются, а насвай обыкновенно хранят в небольших целлофановых пакетиках.



Рис. 1. Носкаду для хранения насвая. МАЭ РАН.
Колл. № 3655-17

⁹ Кроме того, наряду с табакерками из тыквы также имели хождение и табакерки из коровьего рога.

¹⁰ Описание коллекции МАЭ РАН № 3870.

¹¹ В уже упоминавшейся работе Р. А. Козлов относительно формы *носкаду* пишет: «...наряду с собственно грушевидной формой, под этим наименованием в коллекциях по Средней Азии часто встречаются табакерки ярко выраженной фаллической формы... Кроме того, в ходе работы с коллекциями нам удалось выявить значительное число тыквенных табакерок, изготовленных собственно в форме мужского полового члена... По свидетельству И. И. Зарубина, табакерки, сходные по форме с половым членом, были весьма популярны среди молодежи. Можно предположить, что среди молодых людей использование таких табакерок объяснялось особой модой. Также вероятно, что такие табакерки были связаны с представлением о том, что употребление насвая каким-либо образом влияет на мужскую потенцию» [Козлов 2006: 127].



Рис. 2. *Носкаду* для хранения насвая. МАЭ РАН.
Колл. № 3633-236



Рис. 3. *Носкаду* для хранения насвая. МАЭ РАН.
Колл. № 3339-290

Сегодня употребление насвая в Центральной Азии носит повсеместный характер¹². Более того, география его распространения в последние годы значительно расширилась, в России, например, насвай можно купить на рынках, где он продается обыкновенно вместе со специями. Мы не будем говорить о последствиях употребления насвая с медицинской точки зрения, заметим лишь, что в России

¹² Следует, впрочем, отметить, что власти Туркмении запретили продажу и использование насвая. Соответствующий указ подписал президент Туркменистана Бердымухамедов. Кроме того, указом запрещены его производство и ввоз в республику.

довольно популярна точка зрения, что свободное употребление наркотики и его распространение являются первым шагом к легализации наркотиков.

Источники

Опись коллекции 3633 (МАЭ РАН).

Опись коллекции 3655 (МАЭ РАН).

Опись коллекции 3870 (МАЭ РАН).

Библиография

Вамбери 1877 — *Вамбери Г.* Очерки жизни и нравов Востока. СПб., 1877.

Ершов 1970 — *Ершов Н. Н.* Пища // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970.

Козлов 2006 — *Козлов Р. А.* Употребление опьяняющих веществ в Средней Азии в XIX–XX вв. (по коллекциям МАЭ РАН) // Сб. МАЭ. СПб., 2006. Т. LI. С. 107–148.

Лыкошин 1916 — *Лыкошин Н. С.* Полжизни в Туркестане. Очерки жизни туземного населения. Пг., 1916. Вып. 1.

Масальский 1913 — *Масальский В. И.* Туркестанский край // Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. СПб., 1913. Т. 19.

Наливкин, Наливкина 1886 — *Наливкин В. П., Наливкина М. В.* Очерки быта женщины оседлого населения Ферганы. Казань, 1886.

Путилов 1887 — *Путилов П. В.* Из путевых этнографических наблюдений совместной жизни сарт и русских. Омск, 1887.

Самойлович 1908 — *Самойлович А. Н.* Туркменские развлечения. СПб., 1908.

Сухарева 1953 — *Сухарева О. А.* К истории художественного ремесла в Узбекистане (Производство табакерок) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953. Т. XIV. С. 119–139.

VI. ПРАКТИКА И СЕМАНТИКА ЖЕВАНИЯ, ПЛЕВАНИЯ И ОПЕРАЦИЙ С ЗУБАМИ

О. Б. Степанова

**ГАЛЛЮЦИНОГЕНЫ РАСТИТЕЛЬНОГО
ПРОИСХОЖДЕНИЯ, ЖЕВАНИЕ, РОТ, СЛЮНА
И РЕЧЬ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ СЕЛЬКУПОВ**

Наиболее известным и распространенным галлюциногенным и психотропным средством у народов Сибири считается мухомор. Самые ранние этнографические сведения о наркотическом использовании мухомора у сибирских народов относятся к XVIII в. Один из членов Северо-восточной географической экспедиции 1785–1795 г. описывает наркотическое пристрастие к мухомору у ительменов: «... вместо вина употребляют грибы красные, называемые мухоморами, с которых бывают пьяны или, лучше сказать, бешены до крайности, кой же не потчеваны мухомором, может, по неимению оных, те стараются пить урину от взбесившихся, и от того еще больше бешены, нежели первые» [Дневная мемория 1978: 170]. Примерно к тому же времени относится описание употребления мухомора и произведенного им эффекта у хантов, сделанное И. Г. Георги: «Мухоморами упиваются и многие другие сибирские народы, а особливо живущие около Нарыма остяки. Когда кто съест за одним разом свежий мухомор или выпьет увар с трех оных, высушенных, то после сего приема становится сперва говорлив, а потом делается, из по-

доволи, так резов, что поет, скачет, восклицает, слагает любовные, охотничьи и богатырские песни, показывает необыкновенную силу и пр., а после ничего не помнит. Проводя в таком состоянии от 12 до 16 часов, напоследок засыпает; а как проснется, то от сильного напряжения сил походит на прибитого, но в голове не чувствует такой тяжести, когда вином напивается, а и после не бывает ему от того никакого вреда» [Георги 1799: 72]. Из этнографических источников XIX и XX в. известно, что потребление мухоморов особенно было распространено среди коряков, южных тихоокеанских чукч, групп южных ительменов, а также у якутов, юкагиров и обских угров.

Приведенные свидетельства, скорее всего, служат примером распространения у народов Сибири массовой бытовой наркомании. Как и все наркотические средства, мухомор вызывал типичную интоксикацию, от приема внутрь возникала зависимость организма от алкалоидов. Однако более широкую славу имеет тот факт, что мухомор использовался в Сибири главным образом шаманами. Вероятнее всего, причины известности только этого факта надо искать в научной дискуссии о роли грибов в культурах народов Сибири, которая развернулась в 70-х годах XX в. Впервые внимание научного мира к роли наркотических грибов, и в том числе мухоморов, привлекли создатели этномикологии Гордон и Валентина Уоссоны [Wasson, Wasson 1957; Wasson 1968]. Они обнаружили множество примеров существования грибных культов в Америке и древней Евразии. На работы Г. и В. Уоссонов откликнулись ведущие исследователи мифологии [Levi-Strauss 1970; Елизаренкова, Топоров 1970; Топоров 1987; Мелетинский 1988], которые связали мухомор если не исключительно, то главным образом с традицией шаманизма народов Сибири, предложив также оригинальную мысль о семантике мухомора как шаманского (мирового) дерева. Одновременно идею о существовании грибных церемоний у древних народов Сибири выдвинули также российские археологи — исследователи первобытного искусства. В 1971 г. Н. Н. Диков опубликовал наскальные изображения Пегтымеля на Чукотке, часть которых содержала «грибные» сюжеты: антропоморфные фигуры в грибовидных шляпах и предметы, похожие на грибы. Автор интерпретировал их как

человеко-мухоморы и мухоморы [1971, 1979]. Вслед за Н. Н. Диковым в этом же ключе трактовала антропоморфные изображения в широких «грибовидных» шляпах в петроглифах Саянского каньона Енисея М. А. Дэвлет [1975, 1976]. Похожим образом развивали «грибную» тему археологи А. А. Формозов [1973: 264–265], А. Г. Гарковик [1988: 50–54] и М. А. Кирьяк (Дикова) [1998, 2000]. Типичное представление всех археологов о сути проблемы — исключительно «шаманская» основа изображения мухоморов. В книге Г. М. Бонгард-Левина и Э. А. Грантовского «От Скифии до Индии» [1983: 119–121] археологическая линия сомкнулась с мифологической. И мифологи, и археологи единодушно рассматривали мухоморный транс как одну из существенных особенностей северного шаманизма, не акцентируя другой роли мухоморов в культуре сибирских народов [Шаповалов 2011].

Превалирование традиции бытового потребления мухомора у сибирских народов не вызывает сомнения, однако целью данной статьи является рассмотрение все-таки сакрального использования мухомора, которое тоже далеко не всегда было связано с шаманской кастой. При соответствующей мотивации, определенных психологических установках и, что важно, опыте и индивидуальных способностях, мухомор стимулировал галлюциногенные реакции, обеспечивая тем самым контакт с миром духов, который у большинства сибирских народов не считался прерогативой особой группы шаманов. У хантов мухоморы потребляли исполнители героических сказаний: «...певец для большего воодушевления съедал перед началом пения несколько мухоморов — 7–14–21, то есть число, кратное семи: от них он просто приходит в исступление и походит на бесноватого. Тогда всю ночь напролет диким голосом распевает он былины, даже и давно, казалось, забытые, а утром в изнеможении падает на лавку» [Патканов 1891: 5]. Свойства мухоморов использовались в медицинской практике: лекарь под воздействием мухомора вступал в контакт с духами, просил их выяснить причину болезни и посодействовать ее устранению [Кулемзин, Лукина 1992: 118–120; Lehtisalo 1927: 164]. Большинство «мухомороедящих» — многочисленные лекари, сновидцы, фокусники, ворожеи и прорицатели —

не были шаманами (которые считались существами двойственной природы). Из-за того что они не могли перевоплотиться в духа и отправиться в путешествие по иному миру сами, их возможности были несколько скромнее шаманских. У народов Северо-Восточной Сибири был распространен так называемый домашний шаманизм, когда практически каждый мог совершать камлание. Магическая техника транса, разновидностью которой является наркотическая, судя по всему, предшествовала шаманским методам.

В мифологических представлениях народов Сибири мухомор выступает в первую очередь как персонифицированный дух. Чукчи представляли мухомор похожим на настоящий гриб — без шеи и ног, с цилиндрическим телом и большой головой, хотя он мог являться в самых разнообразных, в том числе в человекоподобных, формах. Он передвигался, быстро вращаясь. Духи-мухоморы, по представлениям чукчей, очень сильны, они прорастали сквозь камни и корни деревьев, рассекая и кроша их. Они связаны с разными мирами, зачастую водят тех, кто находится под их влиянием, в страну, где живут мертвые. Они весьма опасны и коварны, требуют от человека постоянного почтения к себе и окружающей природе, заставляют выполнять все их приказания, грозя за неповиновение смертью, зачастую выкидывают злые шутки, показывают некоторые вещи в ложном виде [Богораз 1991: 140–141; Богораз-Тан 1939: 5].

В. Н. Топоров в статье «Грибы» в «Мифах народов мира» выделяет также следующие «грибные» мифологические мотивы: резко полярное отношение к грибам в разных культурах; противопоставление мужских и женских грибов, иногда связываемых в зависимости от внешнего вида (выпуклое — вогнутое) с соответствующими гениталиями; наличие связи грибов с фаллосом и его свойствами, в частности с плодородием/плодовитостью, которые в свою очередь сочетаются с тем, что из мухомора готовится галлюциногенный напиток, широко используемый в культурах шаманского типа. Грибы включаются в триаду «жизнь–смерть–плодородие». Широкий круг мотивов связывает грибы 1) с молнией, громом, грозой, причем нередко в их божественном воплощении, даже со звездами и радугой; 2) вшами, мухами, комарами, жабами, червями, мы-

шами и змеями. «Существенно, что “шаманские путешествия” на небо обычно предваряются вкушением напитка из мухомора, обеспечивающего соответствующий эффект космизации пространства и установления связей между космическими зонами. В этом контексте грибы в известной степени напоминают мировое древо» [Топоров 1987: 335–336].

Настоящая статья посвящена выявлению некоторых особенностей традиционного мировоззрения селькупов. К сожалению, селькупские материалы, содержащие сведения о грибах, пока крайне скудны. Едва ли не единственное сообщение на эту тему содержится в работе М. В. Шатилова «Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района (Путевые заметки)», где автор называет селькупов остяками: «Из грибов большим вниманием пользуется лишь мухомор — “пун”, который употребляется в сушеном виде с водой. “Пун” — пьяный грибок, по мнению остяков, опьяняет и сообщает человеку особое состояние, когда он все знает, кто у него украл что-нибудь, кто обманул его и т.д.» [Шатилов 1927: 166]. Утверждать, что селькупы использовали в качестве галлюциногена мухоморы, позволяют и косвенные данные: существуют сведения о подобном использовании мухомора у всех соседних с селькупамися народами — ненцев, обских угров, эвенков, хантов; современные селькупы часто упоминают об употреблении мухоморов их предками; о человеке, отличившемся странным поведением, селькупы и сегодня нередко говорят: «Да он мухоморов объелся» [ПМА]. Селькупы когда-то имели развитый институт шаманства, однако контакты с миром духов могли осуществлять не только шаманы. Г. Н. Прокофьев, работавший учителем в 1925–1928 гг. в Туземной школе пос. Янов Стан, называет неискоренимой привычку своих учеников-селькупов «шаманить»: «Очень стойка и распространена привычка к шаманству. Шаманят все кому не лень, в любое время дня и ночи. Шаманство у многих проявляется в виде страстной потребности наподобие страсти к табаку. И так как в помещении школы шаманить запрещалось (хотя это правило нарушалось чуть ли не чаще других), то уходили шаманить в соседние чумы. “Пошаманишь, все же как то легче себя чувствуешь”, — говорит туземец; точно он в бане попарился. Эту

страсть к шаманству мне не раз приходилось наблюдать и за пределами школы: она носит характер физиологического отправления» [Прокофьев 1931: 148–149]. Можно предполагать, что употребление мухомора с сакральной целью было распространено у селькупов весьма широко.

Утверждение, что гриб присутствовал в мифологических представлениях селькупов, тоже основывается на косвенных данных и нуждается в пояснениях. У северных (тазовских) селькупов мухомор — *пунни*, так же называют мужчину, в наше время чаще с оскорбительным оттенком, в значении «самец» [ПМА]. У кетов, с которыми селькупы имели многовековые брачно-родственные связи и тесные культурные контакты, зафиксировано предание о том, что грибы — это «захиревшие» фаллосы: «Прежде жили только бабы, мужиков совсем не было. Фаллосы в большом изобилии росли в лесу, куда бабы и ходили по мере надобности. Одной бабе надоело ходить в лес; она вырвала фаллос и принесла его себе в чум... Случилось так, что фаллос завяз; ни сама эта женщина, ни ее соседки не могли его выдернуть, и все стали плакать. Тогда Ес послал мужика (у которого в то время фаллоса не было), и он легко выдернул фаллос. Обрадованные женщины стали угощать мужика. Одна подала ему вина — он взял; другая подает что-то, а у него обе руки заняты; тогда он сунул фаллос между ног и стал угощаться. Наевшись и собравшись уходить, мужик взял было фаллос в руки, но оказалось, что тот прирос. Бабы еще больше обрадовались и оставили мужика у себя. А фаллосы в лесу захирели, стали грибами; русские их кушают» [Анучин 1914: 9]. Похожее предание о том, что якобы от грибов произошел фаллос, когда-то существовало и у тунгусов (эвенков) [Шатилов 1927: 147]. Несомненно, что у ближайших соседей кетов и эвенков — селькупов, одинаково называющих мухомор и мужчину-самца, в мифологии тоже была когда-то отражена тема связи фаллоса и гриба, хотя соответствующие тексты и не были записаны. Развивая эту тему далее, нужно упомянуть селькупское слово *пуне*, содержащее ту же лексему, что в слове ‘мухомор/мужчина’, которое означает 1) ‘дурочка, проститутка’ и 2) ‘жук, пчела’, — следовательно, и женщина, и насекомое также имеют семантическую

связь с мухомором. Кроме того, в обоих словах содержится основа *пу-*, а *пу* по-селькупски — ‘камень’. Коннотация гриба с фаллосом/мужчиной, камнем, женщиной и насекомыми, во-первых, широко представлена в традиционных культурах мира (стало быть, мировоззрение селькупов здесь не является исключением) и, во-вторых, превращает гриб из инкогнито в семантически богатый образ селькупской мифологии: камень и насекомые в селькупском мифологическом пространстве — это образы души/жизненного начала человека, а также духов. Духи же, в свою очередь, осознаются воплощением иного мира и одновременно его «охранителями» и «пожирателями» того, кто переходит границу миров. Поскольку образ духа, воплощающего собой иной мир, в традиционном мировоззрении селькупов полиморфен, через камень и насекомое гриб можно соотнести с длинным рядом других мифологических образов: животными, птицами, деревом (мировым деревом), небесными светилами, природными явлениями (например, громом и дождем) и т.д. Дух-первопредок у селькупов ведает продолжением жизни на земле (а также смертью), чем объясняется связь гриба–фаллоса–мужчины с женщиной (как земной, так и с матерью-прародительницей селькупов) [Степанова 2008]. И наконец, несколько слов о полярном отношении селькупов к грибам: «Остяко-самоеды наблюдаемого мною района избегают есть грибы, особенно старики, считая их погаными, не зная, однако же, почему грибы считаются погаными», они, как и тунгусы, и кеты «с отвращением смотрят, когда это делают русские, иных при этом тошнит» [Шатилов 1927: 148, 166]. Такое же полярное отношение наблюдается в традиционном мировоззрении селькупов ко всем духам, и в первую очередь к главному божеству — матери-прародительнице. То есть можно заключить, что у селькупов в мифологии присутствуют все названные В. Н. Топоровым «грибные» мотивы.

Селькупы практиковали один из известных у народов Сибири способов употребления мухомора — жевали, запивая водой, его сушеные кусочки [Там же: 166]. Жевание мухомора, несомненно, имеет свою символику, но, чтобы сказать о ней что-то определенное, не хватает данных. Однако сам процесс жевания/пережевывания

и выплевывания/выблевывания предмета (как одушевленного, так и неодушевленного) в мифологических представлениях селькупов имеет большую смысловую нагрузку и всегда означает обновление этого предмета. Степень его обновления может быть различной: от метаморфозы человека в духа и духа в человека, обретения новых, чаще магических, способностей до получения нового знания, например об опасности купания в некоторых озерах. Рот/пасть/клюв, в котором эти метаморфозы происходят, в первоисточнике будет ртом духа=предка=охранителя границы земного и потустороннего миров. Как представлялось изначально, при пересечении границы миров, имеющей образ челюстей духа-предка, человек обязательно умирал и возрождался уже в новом качестве. Например: герой сказки, возвращаясь на землю из подземного мира на спине орла, отрезает мясо со своего бедра, и птица его съедает. Когда они достигают цели путешествия, орел «выблевывает» съеденное мясо, прикладывает его к ноге героя, и оно мгновенно прирастает [АМАЭ. Е. Д. Прокофьева. К-И. Оп. 1. Ед. хр. 106. Л. 12]. Сюжет толкуется таким образом, что птица-дух, поедая и выплевывая человеческое мясо, при пересечении границы этого и другого мира умерщвляет/оживляет героя. В другом фольклорном сюжете мыши обгладывают героя Ичи до костей, превращая в скелет, «он вставал и шел к своим врагам живым скелетом, те в ужасе разбежались. А Ича снова ложился на землю и возвращал себе свое тело» [Пелих 1998: 54]. В данном случае герой также умерщвляется духом (мышь — один из образов духа-прародителя селькупов), переходит границу миров — сам становится духом (духи-скелеты-покойники — частый образ селькупской мифологии), с чем связаны его новые волшебные способности. В сюжете третьих, вероятно более поздних, селькупских фольклорных текстов присутствует лишь жевание предмета с его последующим волшебным преображением, в чем, тем не менее, все равно содержится намек, указание на челюсти духа-охранителя границы миров и связанные с ними смерть/возрождение/изменение предмета. Здесь персонажи жуют/«чавкают» и бросают кольцо — *мункэсы* — «пальца железа», и на том месте, куда оно падает, появляется золотой чум, «семиверхая лодка» [Прокофьев 1935: 109;

Селькупские сказки 1959: 154–155; Мифология 2004: 146, 204]. То есть пережевывание и выплевывание в фольклорных текстах маркируют пересечение границы этого и того мира или, шире, контакт с потусторонним миром. Комплекс представлений «рот/пережевывание/выплевывание» занимает важное, пожалуй, ключевое место в селькупской концепции непрерывности бытия, что подтверждается отношением селькупов к покойникам и младенцам: когда-то считалось, что именно в состоянии умирающего старика и беззубого младенца человек пересекает границу земного и потустороннего миров, уходя из земного мира или вновь появляясь в нем, и именно в этом состоянии и в этот момент человек, его душа (покойник и младенец — формы жизненного начала человека) проходит через рот/пасть/челюсти своего духа-предка, духа-прародителя [Степанова 2008].

Исследовательские работы по плеванию/сплевыванию в культуре народов Сибири пока не написаны, хотя традиция плевать вслед/поверх предмета, заключающего в себе некую опасность, распространена в Сибири очень широко. У селькупов принято плевать вслед пролетевшей над головой кукушке, поверх согнувшегося над дорогой дерева [ПМА] и т.д. Г. Н. Прокофьев, написавший о непреодолимой страсти к шаманству у своих учеников, называет еще одну их неискоренимую привычку: плевать на пол, за печку, под койку [Прокофьев 1931: 148–149], вероятно, эти привычки как-то связаны между собой. Возможно, объяснение этому народному правилу можно найти в представлениях о магических живительных свойствах слюны. Плевков в таких случаях выполняет охранительную функцию, противостоящую некому злу, связанному с данными предметами. Слюна в представлениях селькупов может служить эквивалентом души/жизненного начала. По одному из селькупских преданий, из божественных плевков, из слюны мифических предков происходила жизнь, рождались люди: «Раньше люди были сильные богатыри... Они спать ложились, потом плевали в чашку, и там заводился ребенок» [Пелих 1972: 342]. В селькупских сказках слюной оживляли умершего человека. Сказочный герой *Пыка и* — ‘Быксын’ оживлял своего старика-отца, облизывая его тело, после того как отцу отрубали голову [Мифология 2004: 254].

Плевок у селькупов может выступать в роли невидимого и говорящего человеческим голосом духа. «Жена на землю плюнула, муж плюнул вверх, дверь изнутри заперли, сами ушли. Солдаты вошли в чум — никого нет. На полу человек говорит. Солдат плевков стер. Вверху человек говорит. Верхний плевков солдат стер. Потом ничего нет» [Там же: 267].

Плевок по-селькупски — *сосы, шошы*. «В сакральном (шаманском) языке *шошы* означает “человек”: его тень (*шошыт ылып* — букв. “человека тень-душа”) шаман видит в подземном мире, отправившись туда за душой умершего» [Там же]. По сведениям Е. Д. Прокофьевой, маленькая птичка *сосы* (звук) показывала дорогу душе умершего в загробный мир [Прокофьева 1976: 118], изображение этой птички прикладывали к антропоморфной фигурке-двойнику человека, изготавливавшейся после его смерти [Прокофьева 1952: 100]. Фигурка умершего человека и птичка *сосы* представлялись самим покойным, его душой, преобразившейся за порогом смерти в птицу или плевков. Таким образом, у селькупов слюна — форма посмертного существования человека и дающее жизнь жизненное начало, и значит, — форма души.

Комплекс представлений «рот–слюна–плевков» имеет символическую связь со сферой говорения — языком, голосом, словом. Язык, голос, слово и песня в представлениях селькупов также воплощают собой душу человека и самого человека и, следовательно, реализуют идею бесконечности бытия.

Одно из своих самоназваний — *шеллекоп*, где *ше-* значит «язык», — селькупы переводят как «первые люди, умеющие говорить» или «первые люди, имеющие язык»: «*Шелле-коп* языком заговорил первый... По происхождению *шелле-коп* первые вышли... первые стали понимать друг друга» [Третьяков 1869: 422; Пелих 1981: 34]. Язык в обоих его значениях — и как орган тела, и как речь человека — называется причиной появления первых людей и, стало быть, может рассматриваться в качестве жизненного начала (душой) человека.

Главной характеристикой голоса, слова и песни у селькупов служит сила. Термином *санге* (*мыга-сангэль*), то есть силой жизни,

силой души или силой, исходящей из женской утробы, называется личная песня, которую имеет каждая селькупская женщина [Пелих 1998: 69]. Я слышала такую песню от одной немолодой селькупки. Повествуя о жизненном пути исполнительницы, песня начиналась в мажорных тонах: в ней с гордостью говорилось о физической силе и работоспособности исполнительницы в юные годы, проведенные в зажиточной и сытой родительской семье среди братьев и сестер, таких же удачливых и работающих, как она сама, о ее женской и материнской силе — о том, как она, выйдя замуж, стала хорошей женой, хозяйкой и матерью четверых детей. Закончилась песня минорно — женщину постигло одиночество, муж и дети умерли, впереди у нее — немощная, бессильная старость. Текст песни передал судьбу женщины как возрастание, расцвет и убывание ее жизненной силы. Песня исполнялась как импровизация, но, по словам исполнительницы, это была и песня ее отца.

Другой термин, которым у селькупов обозначается личная песня человека, уже не только женская, — *лерга* [Пелих 1998: 59]. (Интересно, что на шёшкупском диалекте *лерг* значит «лось» [Ким, Кудряшова, Кудряшова 1996: 208]. Возможно, личные песни *лерга* рассказывают о жизненной силе, приходящей к человеку от великой матери-земли-лосихи — одного из самых ярких образов селькупской мифологии.) «Человек складывает свою песню сам. Ему могут помочь сложить песню его друзья и родственники. В крайнем случае можно обратиться за помощью к шаману. Слова ее подбираются произвольно. В мотивах личных песен слышатся голоса зверей, птиц, насекомых. Селькуп, как правило, знает личные песни всех своих родных и друзей. Если при встрече с человеком спеть ему его *лергу*, это значит оказать ему особое уважение. Селькуп, подходя к чужому поселку, издали начинает петь свою *лергу*, и жители поселка узнают, кто к ним идет» [Пелих 1998: 59].

Песни *санге* и *лерга* отражали жизненную силу и судьбу своего хозяина. В представлениях селькупов понятия души человека (= жизненной силы) и его судьбы равнозначны: жизненная старуха Илынтыль kota, решая, родится человек «с душой» или «без души», то есть будет иметь он жизненную силу или нет, тем самым определяла его судьбу [Прокофьева 1961: 58; 1976: 110].

О том, что личные песни селькупов не только рассказывали о силе их хозяев, но и сами представлялись этой силой, свидетельствует их сходство с личными песнями шаманов, шаманскими песнями. Магическая сила шамана определялась по силе его песен и его голоса. Сила песни и голоса шамана могла расти и уменьшаться, самыми слабыми считались песни шамана в период его обучения, а самыми сильными — те, которые пел уже опытный шаман [Прокофьева 1981: 46–50]. «Великий туруханский шаман Гордейка был маленький ростом, а пел (камлал) так громко, что за сто километров было слышно» [Пелих 1998: 22].

У каждого шамана были свои песни, которые он наследовал от деда вместе с шаманским даром и духами-помощниками. Сородичи узнавали в песнях молодого шамана напевы его старшего родственника [Прокофьева 1949: 337]. Молодой шаман наследовал душу шамана-предка, которая считалась его духом-помощником и воплощалась в первую очередь в шаманских инсигниях, в том числе в голосе и песне. Каждый год весной на общеплеменном празднике *порый апсэ*, на котором «оживлялись»/«обновлялись» шаманские принадлежности и дерево *кассылъ по*, шаман исполнял — «оживлял» — и свою новую песню, которую по-новому складывал из песен своего отца и деда [Головнев 1995: 245].

Представлялось, что песни шамана могли оживлять мертвых. В одном селькупском предании шаман, воскрешая убитого врагами героя, сложил куски его тела на восточной стороне чума на белой оленьей постели. «Всю ночь слышен был голос поющего шамана. А с ранним восходом солнца начинает свою песнь чей-то второй голос, принадлежащий воскресшему» [Прокофьева 1961: 66]. В этом сюжете обе песни — шамана и воскресшего героя — связываются с возвращением к жизни и выступают как ее причина, равно душа.

В мировоззрении селькупов жизненная сила, душа человека, циркулирующая по непрерывному кругу жизни «земной мир — инобытие — земной мир», как уже говорилось, была обязательно связана и со смертью. Слово могло выступать как дух (инобытийная форма жизни). Словом шаман мог убить своего врага, как бы далеко тот ни находился: «Пустил он свой шаманский дух (свой громкий

голос) по Турухану. Шаманский дух Гордейки пошел как ураган, поднял волну на Енисее, и кетская шаманка вместе с дочерью утонула» [Пелих 1998: 22]. Этот шаманский дух, который сравнивался с ветром, ураганом, назывался *мергель-пальчи*. Опытный шаман мог пустить свой дух за сто, двести, триста километров. Таким духом можно было наслать порчу, вызвать падеж скота, пожар [Там же: 65]. «Шаман может далеко человека убить. Здесь (в с. Ратта), как сказал, в Кикки-Акки убило» [ПМА].

В фольклоре голос, слово и песня выступают как невидимые духи и могут действовать самостоятельно, в отрыве от своего обладателя. «Герой Ая не удивляется, услышав голос бабушки у сооружения, которое он сам принимал за берлогу и где, по его понятиям, бабушки быть никак не могло. Ая делает вывод, что бабушкин голос прикатил к мнимой берлоге вслед за ним» [Мифология 2004: 304]. Слово, направленное на кого-то шаманом лишь мысленно, может воздействовать на этот объект: «Он так подумал: “Хоть бы черти-двое задремали. Я прошел бы”. По его слову (подуманному) черти задремали» [Мифология 2004: 292]. По мнению селькупов, обязательно сбудется любое пожелание и тем более проклятье, посылаемое матерью (пусть даже случайно) на своих детей [Пелих 1972: 326–327; Функ 2000: 232–233]. Худое, лживое слово может материализоваться и нанести вред (уродство) человеку, которым было сказано: когда старуха, героиня одной из сказок, обманывает своих сыновей, «от лживых слов в углу рта ее грязные рубцы остаются» [АМАЭ. Е. Д. Прокофьева. К-И. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 130].

В слове, голосе и песне воплощается дух (душа) его обладателя. «Слово является тем первичным началом, из которого все создано, чем объясняется материализация слова и обоготворение его» [Штернберг 1936: 314].

По рассказам селькупов, люди часто имеют дело не с духом, а с голосом духа. Весь дух воплощается в голосе. Представить образ духа при этом невозможно: «Приходил к нам дьявол. Мы на Покольке ехали. Ночью моросило сильно. В темноте под яром прошли. Потом мотор заглох. Дергаем, дергаем. Вдруг кричит. Мы тоже закричали. Эхо вернулось. Но в дождь в том лесу эха нет. Снова кри-

чит. Эхо все ближе и ближе, совсем близко быстро подошло, с яра. Нечеловеческий голос. Ружья схватили, наставили. “Ветерок” дернули, он завелся. Быстро до людей доплыли. В картере (обшивке мотора) потом оказалась большая дырка. Значит, это он был. Как он выглядит? Кто его знает...» [ПМА].

У многих селькупских духов нечеловечески громкий голос — главный атрибут: *куд, патьянг, выгдгул лоз* и пр. («кричат так, что слушать невозможно», «надо затыкать уши, а то оглохнуть можно»).

Селькупы избегают называть духа вслух, боясь, что он может появиться там, где его помянули: «Если долго о дьяволе говорить, человек нежилец будет» [ПМА]. Существуют специальные речевые формулы, позволяющие обходить запреты, например, обращаясь к медведю (медведь в представлениях селькупов — дух), его называют «дедушка» или «младший брат мой».

Подводя итоги сказанному, можно утверждать, что грибы (мухомор), жевание, плевание, рот, слюна, язык, голос и речь, при кажущемся отсутствии между ними какого-либо логического символического сходства, в традиционном мировоззрении селькупов объединены общим смыслом. Вкупе со множеством других элементов селькупской картины мира они объясняют древнейшую концепцию непрерывности бытия, перманентного возрождения жизни и «круговорота» души в мироздании.

Источники

АМАЭ. Е. Д. Прокофьева. Ф. К-1. Оп. 1.

ПМА — полевые материалы автора, собранные во время поездок 2004, 2005 и 2008 гг. в Красноселькупский район Ямало-Ненецкого автономного округа.

Библиография

Анучин 1914 — *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914.

Богораз 1991 — *Богораз В. Г.* Материальная культура чукчей. М.: Наука, 1991.

Богораз-Тан 1939 — *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Л., 1939. Ч. II: Религия.

Бонгард-Левин, Грантовский 1983 — *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1983.

Гарковик 1998 — *Гарковик А. В.* Предметы мелкой пластики как отражение некоторых сторон духовной жизни древних обществ // Мир древних образов на Дальнем Востоке. Владивосток, 1998. С. 49–58. (Тихоокеанская археология. Вып. 10.)

Георги 1799 — *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1.

Головнев 1995 — *Головнев А. В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Диков 1971 — *Диков Н. Н.* Наскальные загадки Древней Чукотки. Петроглифы Пегтымеля. М., 1971.

Диков 1979 — *Диков Н. Н.* Древние культуры Северо-Восточной Азии. Азия на стыке с Америкой в древности. М., 1979.

Дневная memoria 1978 — Дневная memoria геодезиста Ф. Елистратова от Тагальской крепости берегом по пенжинской губе до р. Пенжины в последовании под командою титулярного советника Баженова с 14-го сентября по 21-е число 1787 г. // Этнографические материалы Северо-восточной географической экспедиции 1785–1795 гг. Магадан, 1978. С. 170.

Дэвлет 1975 — *Дэвлет М. А.* Древние антропоморфные изображения из Саянского каньона Енисея // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975. С. 238–248.

Дэвлет 1976 — *Дэвлет М. А.* Пляшущие человечки // Природа. 1976. № 9. С. 115–123.

Елизаренкова, Топоров 1970 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы // Тез. докл. IV летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 40–46.

Ким, Кудряшов, Кудряшова 1996 — *Ким А. А., Кудряшова Т. К., Кудряшова Д. А.* Селькупский праздник в *Пиль эд* и культ Лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 205–212.

Кирьяк 1998 — *Кирьяк М. А.* Грибы в сюжетах западно-чукотской позднепалеолитической графики (памятники мобильного искусства) // Мир древних образов на Дальнем Востоке. Владивосток, 1998. С. 106–122. (Тихоокеанская археология. Вып. 10.)

Кирьяк 2000 — *Кирьяк (Дикова) М. А.* Древнее искусство севера Дальнего Востока (Каменный век). Магадан, 2000.

Кулемзин, Лукина 1992 — *Кулемзин В. Н., Лукина Н. В.* Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992.

Мелетинский 1988 — *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатских народов мифология // Мифы народов мира / Ред. С. А. Токарев. М., 1988. Т. II. С. 274–278.

Мифология 2004 — Мифология селькупов / Науч. ред. В. В. Напольских. Томск, 2004. (Серия «Энциклопедия уральских мифологий».)

Патканов 1891 — *Патканов С.* Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891.

Пелих 1972 — *Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Пелих 1981 — *Пелих Г. И.* Селькупы XVII в. Очерки социально-экономической истории. Новосибирск, 1981.

Пелих 1998 — *Пелих Г. И.* Селькупская мифология. Томск, 1998.

Прокофьев 1931 — *Прокофьев Г. Н.* Три года в самоедской школе // Советский Север. 1931. № 7–8. С. 143–160.

Прокофьев 1935 — *Прокофьев Г. Н.* Селькупский (остяко-самоедский) язык. Селькупская грамматика. Л., 1935. Ч. 1.

Прокофьева 1949 — *Прокофьева Е. Д.* Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 335–375.

Прокофьева 1952 — *Прокофьева Е. Д.* К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. С. 88–107. (ТИЭ. Новая серия. Т. 18.)

Прокофьева 1961 — *Прокофьева Е. Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1961. Т. 20. С. 54–74.

Прокофьева 1976 — *Прокофьева Е. Д.* Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 106–128.

Прокофьева 1981 — *Прокофьева Е. Д.* Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 42–68.

Селькупские сказки 1959 — Селькупские сказки. Сказки народов Севера. М.; Л., 1959. С. 143–170.

Степанова 2008 — *Степанова О. Б.* Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб., 2008.

Топоров 1987 — *Топоров В. Н.* Грибы // Мифы народов мира / Ред. С. А. Токарев. М., 1987. Т. I. С. 335–336.

Третьяков 1869 — *Третьяков П.* Туруханский край // ЗИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2. С. 215–531.

Формозов 1973 — *Формозов А. А.* Новые книги о наскальных изображениях в СССР (обзор публикаций 1968–1972 гг.) // СА. 1973. № 3.

Функ 2000 — *Функ Д. А.* Селькупский фольклор в самозаписи Т. К. Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею д.и.н. профессора З. П. Соколовой. М., 2000. С. 223–237. (Сибирский этнографический сборник. Вып. 10.)

Шаповалов 2001 — *Шаповалов А. В.* Магический гриб мухомор. К вопросу об использовании психотропных средств в шаманской практике // Сибирская заимка: сетевой журн. 2001. № 4. URL: <http://www.zaimka.ru/culture/shapovalov1.shtml>

Шатилов 1927 — *Шатилов М. В.* Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского региона // Труды Томского краеведческого музея. Томск, 1927. Т. I.

Штернберг 1936 — *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Lehtisalo 1927 — *Lehtisalo T.* Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki, 1927. Vol. 53.

Levi-Strauss 1970 — *Levi-Strauss C.* Les champignons dans la culture // L'Homme. 1970. № 10. P. 5–16.

Wasson 1968 — *Wasson R. G.* Soma: Divine Mushroom of Immortality. The Hague: Mouton, 1968.

Wasson, Wasson 1957 — *Wasson R. G., Wasson V. P.* Mushrooms, Russia, and History. N. Y.: Pantheon Books, 1957. 2 Vols.

В. Е. Добровольская

**«КУДА НИ ПЛЮНЬ — ВСЮДУ КЛИН...»:
ПРЕСКРИПЦИИ И КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ
ПЛЕВАНИЯ (по материалам Центральной России)**

К. А. Богданов в своей статье о чихании и отношении к нему в традиционной культуре отметил, что даже такие «физиологические “мелочи”, которые, будучи на первый взгляд сугубо маргинальными для социального кругозора, обнаруживают активную идеологическую функциональность, оказываются актуальным предметом рефлексии и социокультурной экспликации» [Богданов 2001: 181]. Действительно, в последнее время интерес к таким «маргинальным» явлениям необычайно высок. Так, достаточно назвать сборники, изданные совместно Сорбонной и Русским институтом в серии «Механизмы культуры», посвященные безумию, страху и скандалу [Страх 2005; Безумие 2005; Скандал 2008], и издания, в которых объектом исследования стал смех [Смех 2002; Человек смеющийся 2008]. Появились сборники и отдельные статьи, связанные с такими психофизиологическими процессами, как сон, плач, зевание, икота и т.п. [Сон 1993; Сны и видения 2002; Плотникова 1997: 35–36; Христофорова 2007: 168–176; Богданов 2001: 181–241;

Ольман 2008; Козинцев 1999: 97–121]. В этом списке особо выделяется книга «Обнажение языка» [Морозов, Бутовская, Махов 2008], посвященную кросс-культурному анализу структуры и семантики высывания языка. В ней впервые проведено исследование знаковых функций и смысловой нагрузки жестов, связанных с использованием языка. На примере различных мифологических, ритуально-магических и повседневно-бытовых практик авторы проанализировали семантическую роль языка как части тела, уделив особое внимание анализу структуры и семантики его движений, которые привлекают к себе внимание своей архаичностью.

Казалось бы, такое явление, как плевание, не должно остаться в стороне от внимания исследователей. И действительно, материалы по традиционной культуре примитивных народов свидетельствуют о том, что жевание и соответственно выплевывание разжеванного рассматривается либо как определенный знак социального статуса (плюющий может быть посредником между людьми и духами; имеет право вступать в половые контакты и т.п.), либо как часть этнографии питания.

В европейской, и прежде всего русской, традиции плевание тесно связано со слюной, которая, с одной стороны, рассматривается как носитель жизненных сил человека, а с другой — относится к числу нечистот. Вследствие этого процесс плевания осознается магическим действием, имеющим либо обережную, либо вредоносную семантику.

В традиции Центральной России плевание повсеместно распространено как способ предотвращения зла: «Вот если кто похвалит, а вот глаз у его дурной, или вот кажется что — сплунуть надо, вот тьфу-тьфу в сторону, и вот уйдет зло от тебя»¹ (12) или «Когда вот ребенка там хвалят: “Какой хорошенький”, — вот не со зла могут, так только... И вот что ничего, ну не случилось чтоб ничего с ребенком — плюнут вот три раза через плечо, через левое — зеленому в рожу бесстыжую, чтоб на его все ушло» (32). При совершении магики-заклинательных действий плевание служило своего рода

¹ Орфография и пунктуация в примерах передает индивидуальные речевые особенности речи исполнителя.

закрепкой, призванной усилить действие заговора: «Вот слова эти скажут и вот три раза сплюнут: тьфу-тьфу-тьфу. Значит, вот чтоб слова крепкими были» (9). С помощью плевка могли избавляться от своей болезни или прогонять болезнь: «Ноги бывает ломит, гудят страсть. Нужно <передать> вот собаке там или вот кошке, ну хоть кому, богоданной-то скотинке не надо, а вот дворовой какой можно. Вот на её плювать нужно. Вот плюнул, и боль ушла, ноги вот не тянет» (1) или «Бывает вот на глазу вскочит <ячмень>. Так вот все раздует, матушка моя, вот и не видно, и вот больно. И вот проходишь мимо, и вот плюнь в глаз, быстро так, чтоб не ждал, чтоб неожиданно. И вот он <ячмень> пугается и вот проходит» (24). Иногда с помощью плевка передают магическое знание: «У нас вот баба Маня. Помирала она очень тяжело. Она знала. Много знала. А вот никто не брал у нее. Она чегой-то там тянет, а ей: “Оставь себе!” И вот очень тяжело <помирала>, мучали ее. А тут вот племяшка ейная, малая. Вот чего-то е уследили, и она к ей подошла, а та ей чего-то говорит, малая рот и раззявила, а та ей как плюнет туда и померла. И вот с тех пор малая ну вот такая дурная, и уж как подросла, стала знаться <с нечистой силой?> и вот портила много. Очень знала много. Ей тетка плюнула и передала все, и чертей своих передала» (29).

Однако если плевание как элемент магического или ритуального поведения описано достаточно подробно (см.: [Левкиевская 2009: 69–71] и библиографию к этой работе), то применительно к повседневным ситуациям оно привлекало внимание физиологов, сексологов, психологов, но только не этнографов и фольклористов, изучающих русскую традицию. От случая к случаю в сборниках встречаются различные поверья, запреты и предписания, связанные с плеванием. Но сводного рассмотрения материалов об отношении к плеванию в литературе пока нет.

Работа на территории Центральной России² показала, что в рамках самых разнообразных полевых программ информанты упоми-

² Были обследованы Владимирская область и примыкающие к ней районы Ярославской, Ивановской, Рязанской, Нижегородской и Московской областей. Материалы, записанные на данных территориях, представляют собой единую традицию. Подробнее об этом см.: [Добровольская 2004а: 19–32].

нают плевание. Чаще всего о нем говорят в рамках опросов по разговорам. Однако иногда о плевках упоминали в связи с совершенно другими темами, например, рассказывая о запретах, связанных с календарем, или о проводах в армию. Имеющийся в нашем распоряжении материал дает основание полагать, что плевание (как само действие, так и реакция на него) наделялось вполне определенными культурными смыслами.

Если плевание в магических целях рассматривается как необходимое рекомендованное действие, то в повседневной жизни в большинстве случаев оно запрещено. Повсеместно в рассматриваемых традициях зафиксирован запрет на плевание самого общего характера, распространяющийся на всех представителей деревенского социума. У него бывает две мотивировки: «Вот нельзя плеваться, все у нас говорили. Не плюй — на том свете языком к горячей сковородке язык прилипнет» (19) или «Бабушка плевать-то запрещала нам, увидит — ругаться давай: “Не плюй! На языке чирей вскочит”» (21). Существуют и другие объяснения. Полагали, что если слюна попадет на одежду плюющего, то о нем будут ходить самые нелепые слухи: «Вот почему говорят: “Плеваться нельзя”. Плюнул, и вот на тебя попало. И вот все что-то говорить будут, слухи какие-то будут про тебя. Может, скажут, что ты там коней воруешь или там соседскую морковь повыдергивал. Ну вот самую нелепость какую скажут, оно и неправда, а говорить вот завсегда будут. Потому вот и не плевались» (6). В то же время довольно устойчиво представление о том, что если во время разговора слюна говорящего брызнула на собеседника, то того ожидают удача и достаток: «Все говорили — если на тебя при разговоре плюнули, ну слюна попала, — быть тебе с обновкой» (27) или «Бывает, говорят друг с другом, и вот плювок на тебя попал, не специально — случайно так. Все говорят — с прибытком. Прибыток какой-то будет» (1). Данное представление необычайно устойчиво, даже в тех случаях, когда люди относятся к более высокому социальному кругу, чем большинство наших информантов, при безусловно негативном отношении к плевкам и плеванию («С ним противно спорить — он в азарте слюной на три километра брызжет» (25)), попавшей на одежду слюне приписыва-

ется способность влиять на достаток пострадавшего: «У нас профессор был, старенький, ну сама понимаешь, зубки в чашку клал. Но тогда-то кто протезами-то занимался — даже дорогой Леонид Ильич и то, что не скажет — все “сосиски сраные”. Ну понятно, он с тобой говорит, а у тебя прям душ Шарко, ему неудобно, тебе неприятно. А потом кто-то стрелял трешку, ну до зарплаты, и ни у кого нет. А вот с профессором этим, Петр Александрович его звали, вот с ним поговорил, тот его понятно оплевал, идет-утирается, а тут тетка из бухгалтерии: “Вы чего свои деньги-то не забираете, я ведомость закрыть не могу”. Там какие-то деньги пришли. Он и не знал. С тех пор говорили: “Денег нет, так пойдти с Петром Александровичем обсуди чего. Он тебя оплюет к деньгам”. И вот правда — стали замечать, что если оплевал — деньги какие-никакие у тебя появляются» (7).

Более того, плюющего человека устойчиво наделяют магическими способностями и отмечают его связь с нечистой силой. Полагают, что плюются только колдуны: «Если плюется постоянно, значит, черти мучат. А мучат, потому что знает. Колдун он всегда плюет. Мучит его» (22). С помощью плевания колдуньи уводят молоко у коров, а иногда и хлеб с полей: «Вот она оборачивалась кошкой, черной кошкой и в ограду. К корове (подходила) и сосет молоко. А потом к себе и в крынку плюнет — полна крынка молока. А у их корова пуста... Так вот плюнет, и у ей есть, а вот у всех коровы пустые. Она хоть у кого могла увести» (3). Довольно часто наши исполнители отмечали, что плотник, строящий дом, не должен плевать в процессе работы, поскольку в противном случае кто-нибудь из жильцов дома умрет³: «Вот дед был плотником, и вот мужики, они плюют, особенно куряки, он курил, ну вот знаешь, ну вот все время, я его без цыгарки только что в гробу и видела. Но вот чтоб когда ладил дом сплюнул, да не приведи Господи. Он один раз дом перекалывал, потому что кто-то из мужиков плюнул, не сам плюнул, ну кто-то там, кто помогал. И он разобрал бревна, благо, там немного было, и вот перекалывал по новой — чтоб, мол, не по-

³ Подробнее о связи плотника с нечистой силой см.: [Добровольская 2007: 9–19].

мер никто» (17). Считается, что своим плевком плотник может поселить в дом нечистого духа, который будет мучить хозяев: «Если плотник плюнул, все говорят: зеленого в дом пустил. Плотники, они с нечистым знаются и в дом подпустить могут. А потом хозяева болеть будут или помрут вовсе. Их нечистый этот мучить будет» (34).

Преднамеренное плевание в чей-либо адрес повсеместно рассматривается как оскорбление: «Если уж вот в тебя плюнули, то уж тут морду бить сразу. Если плюнул, значит, тебя не уважают, презрение показывают, мол, ты никто» (2). Плевком в лицо является высшей формой неуважения и презрения к человеку почти во всех традициях. Так, во Второзаконии плевком назван высшей степенью презрения, которой угрожают человеку, не соблюдающему закон⁴ (Втор. 25: 9). Более того, в притче об исцелении Мариам плевком рассматривается как осквернение, требующее определенного ритуального очищения: «И сказал Господь Моисею: если бы отец ее плюнул ей в лицо, то не должна ли была бы она стыдиться семь дней?» (Числа 12: 14). Именно поэтому при крещении крестный плюет на запад, являющийся местом обитания дьявола, таким образом не только отрекаясь от него, но и высказывая презрение и отвращение к нечистому духу. Это представление, хотя и в трансформированном виде, довольно устойчиво в данной традиции: «Вот крестна должна плюнуть, вот ведь в церкви плеваться-то нельзя. А она должна плюнуть. Она не в церкви плюёт — она чёрту в глаза бесстыжие плюет, чтоб, значит, крестника-то не тронул, с пути истинного не совращал» (20).

Таким образом, в самом общем плане плевание в данных традициях рассматривается как негативное явление. В то же время существовали запреты на плевание более частного характера, которые были связаны с календарными датами и днями недели, временем суток, половозрастным, социальным, физиологическим статусом человека, его профессиональной деятельностью. Реже ограничения обуславливались конфессиональной принадлежностью человека и его включенностью в сельскую общину. Особое место занимали запреты на плевание окказионального характера.

⁴ В данном случае закон о левиратном браке.

Наименее ограничены в плевании мужчины. И хотя применительно к ним также фиксируется неодобрительная оценка плевания, можно сказать, что плевков скорее рассматривается как нарушение эстетической нормы поведения: «Когда мужик плюется — ну некрасиво это, нехорошо. Лучше уж не плевать. Но вообще-то мужику особенно бояться нечего, ну плюнул — ну что уж тут» (8). Считается, что в значительной степени мужчины плюют, потому что курят. Можно предположить, что они сплевывают мокроту, скопившуюся в бронхах, но причина, скорее всего, в другом. Куря самокрутки и потом папиросы и сигареты без фильтра, они сплевывали крошки табака, попадающие в рот: «Плюют, бывает, сейчас-то чего, а раньше свернешь козью ножку, вроде и все, а полон рот крошки этой, что ж, ходить с ей? Харкнешь, ну что уж тут. Мы ж деревня — культуре не обучены. Но все ж опасались. Говорят, кто плевать будет, тот у черта горячую сковородку лизать будет. Но все больше шутили: “Не харкай — бабы любить не будут”. Неодобрительно было, но не запрещали особо мужикам-то» (30).

Однако такое спокойное отношение к плеванию фиксируется только применительно ко взрослым женатым мужчинам. Совершенно иное отношение к плеванию отмечено у парней, холостяков, вдовцов и стариков. Большинство наших исполнителей отмечают, что парни, начиная гулять «подрощей»⁵, плюются, имитируя поведение взрослых мужчин: «А уж вот как в подрощу ходят, тут уж соберутся — оплюют все. Все ж хотят на старших походить» (11). И в современных городских условиях плевание в подростковой и молодежной среде рассматривается как определенный признак «крутизны». Некоторые исследователи считают, что плевание в молодежной среде, особенно в молодежных уличных группировках, является важной частью идентификационного поведения [МУГ 2009: 298]. Действительно, в некоторых социальных слоях плевание рассматривается как принадлежность к определенной группе: «У нас вот никогда не плевали, ну как-то не принято было. А вот у заводских, там, где они собирались, все заплевано. Уже знали, если плюется —

⁵ Подроща — подростки, которых пускают на гуляния, но еще не разрешают (в отличие от роши) участвовать в большинстве молодежных развлечений.

значит заводской, где все оплевано — там заводские собираются» (14)⁶. В то же время в 50-х годах XX в. плевание становится неким знаком, указывающим на принадлежность к тюремной среде. Умение сплевывать сквозь зубы придавало человеку некий ореол загадочности. Наряду с татуировками плевкам приписывался флёр тюремной романтики: «У нас вот, помню, тогда по бериевской амнистии много уголовников выпустили. Они такие с фиксами, с татуировками, сидели во дворах с гитарой. Песни пели. Мальчишки на них походить хотели. Они сплёвывали так, как-то сквозь зубы, и вот многие научились так. Так вот на футболе вот сплюнуть — высший шик, мол, ты тоже из тех, весь такой загадочный, куда там» (10).

В традиционной культуре считалось, что парни не должны плевать, прежде всего потому что «сломают судьбу свою, счастье проплюют» (5). Полагали, что плюющий подросток «проплюет все свои денежки, всю жизнь без денег мыкаться будет» (33). Отметим, что связь плевков с деньгами достаточно устойчива в фольклоре. В сказках (СУС-567) герой приобретает способность плевать («харкать») деньгами: «Плюнул Мишка, а у него изо рта золотая... Плюнул ешшо — опять золотая, и так дальше все золото выплёвывает» (№ 11 в: [Русская сказка 1932]). Заметим, что запрет в Великий пост грызть семечки также мотивирован опасностью «все деньги проплевать»: «Вот постом-то семечков нагрызем, горы кругом оплевков-то, а постом ни-ни — боялися деньги проплевать, все говорили, что кто семечки постом плюет, все деньги проплюет» (18).

На юношей старшего возраста также распространялся запрет на плевание, мотивированный опасностью потери счастья и судьбы: «Уж те которые рошей ходят — тут не плюют, ну плюют, конечно, но берегутся, опасаются — говорят, судьбу свою проплюешь» (4). В то же время зафиксирована еще одна мотивировка данного запрета: «Парни-то береглись харкать-то раньше. Ой, опасались. Мужики, они ж трусоваты, когда дело до их богатства-то доходит. Уж не дай Бог, кто скажет, что он чего не смог с бабой, ой, не дай Бог. А вот говорят, если харкаешь, то не встанет, все, мол, выплевал. Ой, как парни боялися. Он харкнет, а ему: “Поберегися, на бабу-то не встанет!” Мужики еще отшутятся как-то, а парни-то боялися» (16).

⁶ Аналогичные примеры были любезно сообщены автору Д. В. Громовым.

Наиболее опасно плевание для призывников и мужчин, уходящих на войну. Считается, что плюющий подвергается опасности не вернуться домой: «Вот парни, бывает, харкуют, да. Где они собираются, там все ухаркано. Они сидят там, уплюются. А вот у военкомата — не. Там чистенько. Опасаются, оно, может, и присказка такая просто, а опасались. Говорят, нельзя некруту харкать — не вернется домой. Не плюют призывные-то — домой каждый вернуться хочет» (31). Иногда, мотивировку этого запрета объясняют тем, что призывник своим поведением «отплевывает» себя от дома: «Почему призывнику харкать нельзя, ты спрашиваешь? Он дом от себя отплевывает, как вроде отрекается от дома. Если плюет — значит, не вернется. Он может просто вот просто, а вон что выходит. Не возвращаются» (1). Однако большинство наших исполнителей уверенно говорят о том, что плевков призывника не угрожает его жизни. В то же время в данной традиции невозвращение домой после службы в армии рассматривается как определенная опасность для будущей жизни призывника⁷. Именно этим объясняется наличие целого ряда ритуальных действий, направленных на благополучное возвращение⁸. Совершенно иная мотивировка у запретов плевать тем, кто уходил на войну. В данном случае считалось, что плевание вызовет смерть: «Ой как следили, чтоб не сплюнул. Ну мужики-то сами знали, а вот за молодыми, следили, а вот как уследишь-то. Нет-

⁷ Отметим, что незавершение ритуального действия рассматривается как необычайно опасное. Так, если человек подвергался лечению с помощью заговоров и по какой-либо причине не смог завершить курс (пришел только на утренней заре,пил наговоренную воду только два раза и т.д.), то полагали, что болезнь не только вернется, но станет сильнее, ее уже не смогут заговорить и человек умрет. Если по каким-либо причинам не были совершены обряды второго дня свадьбы, то считалось, что женщина станет молодой вдовой. Особенно часто этим обстоятельством объясняют запрет играть свадьбу, если жених получил повестку в армию: «У нас вот сколько свадеб сыграли в войну, а вернулось три человека — те только вернулись, кто второй день гулял. Так-то вот гуляли с парнем, может даже сосватали, а тут повестка, ну и вроде давай свадьбу, а на утро уходил. И вот они не возвращались. Свадьбу вот два дня гуляют — так вот и надо два, а так вроде не догуляли» (6).

⁸ Подробнее об этом см.: Добровольская В. Е. «Почему он с войны вернулся...»: Запреты и предписания, обеспечивающие человеку возвращение с войны // Временник Зубовского института. Вып. 6: Грозное время. Война в зеркале человеческого восприятия. СПб., 2011. С. 106–118.

нет, да и харкнет кто. Ну и вот не жилец, не возвратится. Если вот на войну идут, тут уж перетерпи, не плюй, а то и не вернешься домой-то» (13).

Плевание предвещало смерть и старикам, причем как мужчинам, так и женщинам. Полагали, что они «жизнь сплюнули». Именно этим объясняется долгая жизнь: «Вот смотри, бывает уже очень старый, дед такой, а все живет, а есть не очень, вроде бы живи еще, а помер. А вот посмотри — эти, которые долго живут... кашлянул, вроде как все кишки вытряхнул, а ведь вот не сплюнет — он жизнь свою держит» (26). Совершенно очевидно, что слюна воспринимается носителями традиции как сосредоточение жизненных сил человека, и соответственно выплевывание слюны в определенных случаях могло рассматриваться как выплевывание жизни. С определенного возраста плевание могло вызвать смерть, и в некоторых случаях его использовали как магический прием, помогающий умереть. Обычай ночевать глубоким старикам первыми в новом доме, чтобы умереть, был широко распространен: «Вот бывает — долго живут, уж старые, уж сил нет, а все никак. Говорят про их — зажился, мучаются сами, свой век отжили, чужой уж живут. Вот они, значит, в новом доме, ну вот поставил кто, даже, может, не родня — они просились ночевать, первую ночь — все говорят — на их голову дом заложен. Чтобы умереть, значит» (28). В то же время существовал и другой способ. Считалось, что надо вызвать у старика кашель с мокротой и спровоцировать плевание. Верили, что со слюной человек выплюнет и жизненные силы: «Старики, бывает, заживутся, самим тяжело, устали уж жить. Говорят, надо, чтоб сплюнули, ну там чтоб закашлялись и сплюнули — тогда и помрут. Давали, наверное, что-то, чтоб закашлялись. А у нас дед вот кашлял и кашлял, и не отходило ничего, так и дожил до ста лет, уж и самому в тягость было, а вот не плюнул» (9).

Запретов на плевание для женщин значительно больше, а их мотивировки разнообразнее. Они во многом зависят от возраста, социального статуса и физиологического состояния женщины.

Для данной традиции переход девочки в следующую возрастную группу связан с появлением регул и совершением над ней обряда

«хождения в молодые»⁹. Подроща не должны плевать, потому что «цветное и уйти может, только вот плюнь — и вот уйдет» (11). Боязнь, что месячные не просто прекратятся, а «уйдут», широко распространена на данной территории¹⁰. Однако в большинстве случаев девушка боится, что ее поведение «развернет» время вспять, она как бы вернется в детство¹¹. В данной ситуации боязнь связана не с возвращением к предыдущему социальному статусу, а с потерей фертильности и жизненной силы: «Очень это боязно, когда подроцца плюнет, тут за девками следили. Если плюнет, то ведь платно уйдет, она прям вся скукожится, вся прям свернется и будет чахнуть, а то и помрет. Бывает така цветуща, а потом раз — и как тебе старуха и бабой не будет никогда» (23). Данный пример показывает, что со слюной девушка может выплюнуть свою жизненную силу. Наиболее близко такое представление к запрету при первых месячных ходить на похороны, особенно на похороны матери, потому что «покойник платно с собой заберет, а потом и девка зачахнет» (5).

Иная мотивировка запрета плевать распространена в следующей возрастной группе — девушек, над которыми проводился обряд «прыганья в сарафан»¹². Считается, что если кто-нибудь из «рощи» плюнет, то навсегда останется старой девой: «Ну парни плевали, конечно. Это да. Тоже их это ... останавливали, но тут уж что. А вот рощу-то тут береглися, тут так мамка, а то и так соседка охлобыстнет чем вот под руку попадет. В девках-то весь век сидеть чего... Ой как боялися, что в девках будут. Чтоб плюнуть тут — ни-ни» (22). Именно к этой категории относится наибольшее число запретов на те или иные виды действий, нарушение которых ведет к стародевству. Их мотивировки однотипны и связаны, видимо, с тем, что девушку можно было посватать только тогда, когда она попала в эту возрастную группу. Данный запрет не является исключением.

Особенно опасным было плевание для стоворенок, то есть соватанных девушек. Необходимо отметить, что многие их действия

⁹ Подробнее об этом см.: [Добровольская 2009: 83–86].

¹⁰ Подробнее об этом см.: [Добровольская 2011а].

¹¹ Именно поэтому девушки не садятся на детские места за столом, не используют свои детские вещи и т.д.

¹² Подробнее об этом см.: [Добровольская 1999: 178–180; 2004б: 121–123].

представляли необычайную опасность как для них самих, так и для окружающих. Плевание в данном случае могло привести к «катастрофе». Так, если сговоренка плюнула на улице, то «на огородах все погниет» (8), «куры нестись не будут» (17), «яблонь все сбросит» (27), «у коров молоко пропадет» (23), «у лошадей падеж начнется» (15), «хлеб не уродится» (4) и «трактор сломается так, что чини не чини, а работать не будет» (26). Не лучше ситуация и в том случае, если девушка плюнула в пределах усадьбы: «Сговоренка если харкнула, ну тут все. Вот бывает во дворе или вот даже дома, ну вот подался чем и вот сплюнуть. Ой, да только вот слюни на рукав или вот в платок, а вот чтоб плюнуть — ни-ни. Если сговоренка харкнет в дому, то обязательно в доме покойник будет. А еще говорят: у их в усадьбе все скотина вестись не будет» (16). Как уже отмечалось, плевание опасно и для самой сговоренки. Так, полагают, что у нее во время свадьбы начнутся месячные, она начнет болеть и может даже умереть: «Если сговоренная сплюнула где, то тут не к свадьбе, к похоронам готовиться надо. Она помрет еще до свадьбы» (20). Опасно ее плевание и для семьи будущего мужа. Ее неправильное поведение может привести к смерти родственников мужа, а также к тому, что сестры мужа родят внебрачных детей:

С.: А если ее сговорили уже, то может она плюнуть?

И.: Ой, нельзя, нельзя! Тут вот вообще. Тут позор случится. Если вот она плюнула, то золовка в подоле принесет. Уж вот, может, и не плюнула, а золовка сама согрешила, а ее со свету сживет мужнина родня, будут говорить, что в сговоренках плевала (33).

Запреты на плевание невесты представлены единичными примерами. Оно обычно опасно для самой девушки, которую «нова родня любить не будет» (2). Однако зафиксирована и другая мотивировка. Полагают, что если невеста плюнула по дороге к венцу, то «муж от ее гулять будет» (8), а если после, то «тут уж она по рукам пойдет, никому не откажет» (29). Иногда считается, что плевание по дороге к венцу — характерный признак «нечестной» невесты: «Если вот девка нечестная замуж идет, вот пусть с тем, с кем грех был, с тем

и женится, но вот нечестная она, он грех покрывает ее. Она беспрерывно сплюнет, вот как ни крепись — вот что-то будет и сплюнет. Нечестная невеста всегда покажется» (17).

Также единичны запреты на плевание для молодой первого года семейной жизни. Нарушение запрета чревато для нее бездетностью, изменами мужа и нелюбовью со стороны его родственников: «Молодая плевать не должна, потому как дитей у ей не получится, не будут получаться дети у их» (15), «Если баба сплевывает, то муж погуливает от нее» (32), «Вообще-то родня мужняя редко когда невестку любит, бывает, но редко, но уж если первый год где плюнула, то уж не жди, что любить будут» (6).

Беременная женщина не должна плевать по целому ряду причин. Чаще всего считается, что она может потерять ребенка: «Брюхата если — тут уж следы. Тут вот чтоб плюнуть — не думай. Младеню выпростаешь» (27). Однако иногда плевание беременной женщины чревато не потерей ребенка, а появлением у него физических особенностей. Так, полагают, что нарушение данного предписания приведет к тому, что ребенок будет плевать слюной при разговоре или у него изо рта будут течь слюны: «Если мать беременна плевалась, то младеня слюнявый будет. Будет слюны размазывать» (9). В то же время плевание матери может привести к другим нарушениям в физическом состоянии ребенка: «будет долго писаться» (13), «совсем говорить не будет» (28), «ходить не начнет» (12) и т.п. Кроме того, полагают, что ребенок может утонуть, «если мамка евойная плевала; этими слюнями и захлебнется» (31).

Плевание было опасно и для солдаток. Наши исполнители считают, что в то время, когда муж на войне, женщина должна остерегаться плевать, так как в противном случае она может подвергнуться сексуальным домогательствам. Некоторые наши исполнители говорят, что опасность для женщины исходит со стороны свекра: «Ой, солдатки-то сейчас молодые, рано выскочили, а парни в армию уходят. Нельзя плевать — свекр может оприходывать» (24). Однако необходимо отметить, что случаи снохачества на данной территории были крайне редки [Быт 1993: 274–275]. В настоящее время это скорее мотивировка, сформировавшаяся под влиянием представлений

об общем падении нравов: «Раньше чтоб свекор на сноху глянул — да ни-ни, а сейчас при живом муже с его родней спать могут, а раньше — помилуй Бог!» (3). Значительно чаще мотивировкой данного запрета является опасение родить внебрачного ребенка: «Она вот солдатка, плевать тут негоже. Говорят все — в подоле принесет. Какой грех-то, гулять при живом муже. Не, солдатки, пожалуй, следили очень, не плевались» (18). Аналогичный пример зафиксирован и для плевания вдовы. Однако чаще считается, что вдова не должна плевать, потому что не будут плодоносить садовые деревья, особенно вишня и яблоки: «Если вдовая плюнет, то все — вишневым этим годом не будет. Вот уже стоит обливная, а она плюнула и вот одним днем все скинула» (15). Плодовые деревья в народной традиции тесно связаны с женским началом и довольно часто могут выступать двойником женщины [Агапкина 1994: 156–184]. Вдовство рассматривается как определенная социальная неполноценность, и можно предположить, что плевок женщина передает свою «ущербность» дереву.

Как видно из приведенных примеров, плевание рассматривается как опасный для человека и социума процесс, однако мотивировки запретов на это действие во многом зависят от социального и половозрастного статуса человека.

Зафиксирован также ряд прескрипций, ограничивающих плевание человека в определенные календарные сроки. Так, нельзя плевать в Благовещение, «потому что ангел под окнами стоит» (9), в период от Пасхи до Вознесенья — «в Христа попасть можно, он же по земле тут ходит» (34). Нельзя плевать на весеннего Егория: «Ой, он Бедоносец — он обязательно накажет, он грозный очень — нельзя плевать» (23). Помимо праздничных дней, довольно устойчив завет на плевание по пятницам. Обычно его связывают с запретом на прядение по пятницам, поскольку технологический процесс требует смачивать лен слюной и сплевывать попавший в рот мусор, что обижает Параскеву-Пятницу: «Нельзя прясть в пятницу, матушку Параскеву уплюешь всю» (1). Однако некоторые исполнители отмечают, что никому и ни при каких обстоятельствах нельзя плевать по пятницам, хотя мотивировка запрета та же: «Ой, особо по

пятницам грех большой плюнуть куда-нето! Ой, матушка Параскева заобидится. Говорят все, кто по пятницам харкнул — матушке Параскеве в глаза. Глаза ей все захаркал» (34). Нельзя также плевать в темное время суток, особенно в полночь: «Ты вот плюнул и вот ангела своего от себя отплюнул, а нечистый уж тут. Ангел уж тебя не защитит» (5). Как видим, календарные запреты на плевание связаны с христианской мифологией. Отметим, что в этом контексте нужно рассматривать и запреты на плевание на некоторых участках пространства: в доме: «Ангела-спасителя оплеешь» (11), в церковном дворе: «Если в церковном дворе плюешь, Бога оплевывашь» (19), на кладбище: «На кладбище плевать нельзя — это свято место, ты харкнешь и Богу в очи» (16), у колодца: «Божьей Матери на грудь плюешь» (28). Вероятно, к этой же категории относится запрет плевать в окно: «Как в окно плюнул — все, потому как на ангела плюнул» (3), что связано, вероятно, с осмыслением окна как связующего звена между человеком и Богом¹³. Таким образом, плевание довольно часто рассматривается как оскорбление Бога и святых, определенного рода святотатство, за которое обязательно ожидается наказание. Выше мы говорили об отречении от дьявола при крещении, когда крестный плюет на запад, в данном случае плевков рассматривается как определенное отречение от божественного покровительства. Заметим, что довольно часто, приобретая магического покровителя для колдовства, человек должен плюнуть на некий церковный артефакт (икону, крест, просфору и т.п.), отрекаясь таким образом от божественной защиты.

Особую группу составляют прескрипции, связанные с профессиональной деятельностью. Так, при начале очень многих работ существует предписание поплевать на руки. Считается, что таким образом «нечистого от дела своего отгонишь» (30). Иногда фиксируется другая мотивировка. Считается, что плевков приманивает удачу. Этим объясняют обычай рыбаков плевать на червяка: «Вот червяка насаживаешь и плюешь на его, чтоб рыбалка удачна была, на плевков рыба идет. Удачу приманиваешь» (14). Однако если в большинстве профессиональных групп перед началом работы рекомендуется

¹³ О семиотических параллелях окна и божницы см.: [Мороз 1998: 114–125].

плюнуть на руки, то во время работы плевание строго запрещено. Выше мы рассматривали запрет плотнику плевать во избежание смерти хозяев дома. Аналогичные примеры зафиксированы для многих профессий. Так, гончар не должен плеваться, «чтоб, значит, евойная посуда не лопалась, а то вот при обжиге лопается, бывает; так дна-две, а если плюнул — вся работа может» (1). Плюющий плетухан рискует качеством своих корзин: «у всех дно будет дырявиться» (8), кузнец может не раздуть огонь в кузнице: «если вот плюнул где, даже не в кузне вот, может и не разжечь горн-то, бывает, уж весь упрел, а горн холодный» (22). В современной культуре есть запрет аналогичного характера, распространяющийся на профессиональных бейсболистов. Он лишен какой-либо мифологической окраски и закреплен в США на уровне игрового правила. Профессиональному питчеру запрещено плевать на мяч, так как считается, что он может изменить свою траекторию и затруднить игру бьющего¹⁴.

* * *

Как видно из приведенных примеров, до настоящего времени в повседневной жизни плевание осознается как действие, имеющее в большинстве случаев деструктивный эффект, в то время как в магических практиках оно наделяется положительной семантикой. Именно для предотвращения разрушительных свойств этого действия и существует разветвленная система нормативов, регулирующих поведение плюющего человека. Вероятно, истоки этих нормативов в значительной степени восходят к представлениям о том, что при ритуально правильном поведении плевание не представляет угрозы, а, наоборот, обеспечивает благо. В системе запретов на плевание совершенно отчетливо выделяются две группы мотивировок, первая из которых связана с представлениями о слюне как средоточии и носителе жизненных сил человека. Именно на этом представлении основывается плевание в лечебной и охранительной магии, а также большинство запретов социально-возрастного харак-

¹⁴ Данное правило лежит в основе многих анекдотов о бейсболе, см.: [Okrent, Wulf 1989].

тера. Вторая группа мотивировок связана с христианской мифологией. В этом случае плевок рассматривается как средство отречения и отгона нечистой силы или, напротив, оскорбления сил божественных.

Таким образом, плевание в традиционной культуре русских Центральной России обладает большой функциональной значимостью. Оно осознается как действие, способное спровоцировать как позитивные, так и негативные результаты, связанные со здоровьем и жизнью людей и домашнего скота. В некоторых случаях оно становится некой приманкой, притягивающей демонических существ.

Список информантов

1. Абрамушкина Екатерина Алексеевна, 1928 г.р., с. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 11).
2. Александров Сергей Петрович, 1923 г.р., р/пос. Тумботино, Павловский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 22).
3. Буйлова Валентина Николаевна, 1940 г.р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 3).
4. Борисова Мария Ксенофонтовна, 1908 г.р., с. Картамазово, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 8).
5. Безбородова Мария Федоровна, 1930 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 17).
6. Волганова Антонина Борисовна, 1919 г.р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 6).
7. Дайнова Мария Александровна, 1965 г.р., г. Электросталь, Московская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 5).
8. Гарина Любовь Ивановна 1941 г.р., д. Непейцино, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 31).
9. Егунова Аграфена Степановна, 1918 г.р., д. Куприяново, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 25).
10. Егунова Елена Сергеевна, 1958 г.р., г. Орехово-Зуево, Московская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 2).
11. Егунова Клавдия Васильевна, 1926 г.р., с. Большая Брембола, Переславль-Залесский р-н Ярославская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 9).
12. Ермолаев Сергей Михайлович, 1921 г.р. с. Красное, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 1).

13. Коренева Анастасия Федоровна, 1934 г.р., п. Берендеево, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 29).
14. Косырев Дмитрий Иванович, 1937 г.р., п. Старый Седух, Володарский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 20).
15. Маркова Нина Алексеевна, 1933 г.р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 4).
16. Никонова Вера Степановна, 1927 г.р., д. Низково, Павловский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 23).
17. Никулина Татьяна Алексеевна, 1934 г.р., д. Теперки, Орехово-Зуевский р-н, Московская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 41).
18. Новикова Мария Ивановна, 1921 г.р., с. Дедово, Новашинский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 37).
19. Орехова Елена Михайловна, 1927 г.р., д. Поточино, Орехово-Зуевский р-н, Московская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 12).
20. Осипова Мария Николаевна, 1923 г.р., д. Архиповка, Савинский р-н, Ивановская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 7).
21. Первушина Клавдия Петровна, 1934 г.р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 13).
22. Перкова Мария Дмитриевна, 1931 г.р., с. Городищи, Гаврилово-Пасадский р-н, Ивановская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 15).
23. Поволокина Вера Петровна 1923 г.р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 57).
24. Половикова Серафима Дмитриевна, 1924 г.р., с. Фроловское, Павловский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 32).
25. Попова Екатерина Анатольевна, 1959 г.р., г. Покров, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 28).
26. Попова Вера Кузьминична, 1919 г.р., пос. Мугреевский, Южский р-н, Ивановская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 14).
27. Прохорова Ольга Дмитриевна, 1935 г.р., д. Антилохово, Савинский р-н, Ивановская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 19).
28. Прошина Наталья Сергеевна, 1926 г.р., с. Ефаново, Новашинский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 21).
29. Путилова Мария Степановна, 1924 г.р., с. Спас-Седчино, Новашинский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 33).
30. Путов Михаил Иванович, 1923 г.р., д. Теперки, Орехово-Зуевский р-н, Московская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 24).
31. Рогожина Нина Сергеевна, 1936 г.р., д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 38).

32. Рокотова Мария Александровна, 1927 г.р., с. Монаково, Новашинский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 27).
33. Сальникова Анна Петровна, 1923 г.р., р/пос. Фролищи, Володарский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 43).
34. Фролова Клавдия Сергеевна, 1939 г.р., д. Завалищи, Павловский р-н, Нижегородская обл. (Архив ЦТКиЭ. Ф. 8. П. 12. Ед. хр. 51).

Библиография

Агапкина 1994 — *Агапкина Т. А.* Поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, у южных славян и в общеславянской перспективе // *Верования. Текст. Ритуал.* М., 1994. С. 156–184. (Славянский и балканский фольклор. Вып. 7.)

Безумие 2005 — *Семиотика безумия.* М.; Париж, 2005.

Богданов 2001 — *Богданов К. А.* Чихание: явление, суеверие, этикет // *Повседневность и мифология: Исследование по семиотике фольклора.* СПб., 2001. С. 181–241.

Быт 1993 — *Быт великорусских крестьян-землепашцев.* Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост.: Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб.: Изд-во Европейского Дома, 1993.

Добровольская 1999 — *Добровольская В. Е.* Обряды совершеннолетия у девушек и суеверные представления, связанные с месячными // *Фольклор Судогодского края.* М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1999. С. 178–180.

Добровольская 2004а — *Добровольская В. Е.* Традиционная культура Гороховецкого края // *Традиционная культура Гороховецкого края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы.* М., 2004. Т. 1. С. 19–32.

Добровольская 2004б — *Добровольская В. Е.* Обряды совершеннолетия девушек // *Традиционная культура Гороховецкого края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы.* М., 2004. Т. 1. С. 121–123.

Добровольская 2007 — *Добровольская В. Е.* Типы прескрипций, связанные с профессией плотника в традиционной культуре Северной и Центральной России // *Вятские родники: сб. материалов Восьмой науч.-практ. конф. Киров, 2007.* С. 9–19.

Добровольская 2009 — *Добровольская В. Е.* Платное, бабьи дела, ходить в молодые: использование терминов в традиционной культуре Центральной России (на примере Владимирской области) // *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы Междунар. науч. конф. (Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г.).* Екатеринбург, 2009. С. 83–86.

Добровольская 2011а — *Добровольская В. Е.* Нормативы, связанные с поведением женщины за столом, в крестьянской культуре Центральной России // Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. СПб.: Алетейя, 2011.

Добровольская 2011б — *Добровольская В. Е.* «Почему он с войны вернулся...»: Запреты и предписания, обеспечивающие человеку возвращение с войны // Временник Зубовского института. Вып. 6: Грозное время. Война в зеркале человеческого восприятия. СПб., 2011. С. 106–118.

Козинцев 1999 — *Козинцев А. Г.* Смех, плач, зевота: Психология чувств или этология общения? // Этология человека на пороге XXI века. М., 1999. С. 97–121.

Левкиевская 2009 — *Левкиевская Е. Е.* Плевок // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 69–71.

Мороз 1998 — *Мороз А. Б.* Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура. М., 1998. Т. 2. С. 114–125.

Морозов, Бутовская, Махов 2008 — *Морозов И. А., Бутовская М. Л., Махов А. Е.* Обнажение языка. Кросс-культурное исследование семантики древнего жеста. М.: Языки славянской культуры, 2008. (Studia naturalia).

МУГ 2009 — Ижевск. Автозавод. 1980-е годы // Молодежные уличные группировки: введение в проблематику / Сост. Д. В. Громов; отв. ред. Н. Л. Пушкарева. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2009. С. 269–305.

Ольман 2008 — *Ольман А.* На всякий чих не наздравствуешься // Лехим. Литературно-публицистический журнал. Февраль 2008 — Шват 5768. № 2.

Плотникова 1997 — *Плотникова А. А.* Не зевай! // Живая старина. 1997. № 2. С. 35–36.

Русская сказка 1932 — Русская сказка. Избранные мастера / Ред. и коммент. М. Азадовский. Л.: Academia, 1932. Т. 1. (Сокровища мировой литературы.)

Скандал 2008 — Семиотика скандала. Париж; М., 2008.

Смех 2002 — Смех: истоки и функции. СПб., 2002.

Сны и видения 2002 — Сны и видения в народной культуре. М., 2002.

Сон 1993 — Сон — семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. М., 1993.

Страх 2005 — Семиотика страха. Париж; М., 2005.

Христофорова 2007 — Христофорова О. Б. Заметки о колдовстве и естественных надобностях // АБ-60: Сб. ст. к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007. С. 168–176.

Человек смеющийся 2008 — Человек смеющийся. М., 2008.

Okrent, Wulf 1989 — *Okrent Daniel, Wulf Steve*. *Baseball Anecdotes* / Copyright 1989 by Daniel Okrent; Published by Oxford University Press. N. Y., 1989.

М. В. Станюкович

**ЧЕРНОЕ И БЕЛОЕ.
БЕТЕЛЬ, ЧЕРНЕНИЕ И ПОДПИЛИВАНИЕ ЗУБОВ
И КОЛОНИАЛЬНЫЕ ПРЕДРАССУДКИ**

Одно лечишь, другое калечишь.
Пословица

Введение

Использование легких жевательных стимулянтов/релаксантов растительного происхождения, равно как и изменение натуральной формы и цвета зубов, — универсальные черты традиционной культуры человечества, связанные между собой. Это не очевидно только потому, что нет долговременной исследовательской традиции их комплексного изучения.

Черненные подпиленные зубы на протяжении тысячелетий были неизменным атрибутом взрослого здорового красивого полноправного члена традиционного общества у большей части человечества. В колониальном дискурсе чернение и подпиливание зубов — один из символов негативного образа покоряемых «варваров», нуждающихся в отказе от своих заблуждений и «прививке» европейской культуры.

Существует огромная литература о вреде жевания бетеля, канцерогенности его ингредиентов, повышающих риск возникновения рака слизистой оболочки полости рта. Она обобщена в монографии, выпущенной в 2004 г. в серии исследований по рискам канцерогенов в Лионе, Франция [Betel-Quid 2004]. Не ставя под сомнение выводы медиков, антрополог должен подходить к вопросу исторически, взвешивать плюсы и минусы обычая, возникшего задолго до появления современных видов обезболивания, асептики и антисептики. При таком подходе совершенно очевидно, что плюсы перевешивают. На протяжении тысячелетий бетельная жвачка и другие чернящие жевательные снадобья способствовали сохранению здоровья человечества, и эта функция до сих пор остается за ними в ряде регионов.

Модификации зубной системы (деформации зубов или их удаление) зафиксированы в Южной Европе, Юго-Восточной Азии, Центральной Америке, Австралии, Африке [Гринько 2010]. Юго-Восточная Азия (далее — ЮВА) выделяется на фоне других регионов мира степенью разработанности этого обычая, его распространенностью как среди мужчин, так и среди женщин, изощренностью техник и эстетической значимостью. Мы полагаем, что столь свободное манипулирование в ротовой полости (притом что зубная боль принадлежит к самым ‘больным болям’) в значительной степени стало возможно благодаря дезинфицирующим и обезболивающим свойствам бетельной жвачки [Станюкович 2011]. Карл Хуттерер в «Истории земледелия в ЮВА» отмечает, что арековая пальма (*Areca catechu*) и перечная лоза (*Piper betle*) принадлежат к наиболее древним доместицированным здесь растениям [Hutterer 1983: 183]. Вместе с тем в регионе сохранились и дикие виды, один из них присутствует в коллекции образцов, привезенных Н. И. Вавиловым [http://vir.nw.ru/history/vav_sp.htm].

Манипуляции с зубами тысячелетиями входили в ритуальный комплекс жизненного цикла человека. Они несли символические функции, связанные с представлениями о жизни и смерти, соотношении миров животных, духов и людей, о жизненной силе, статусе и красоте. Помимо отбеливания и чернения, существовали мало-

известные традиции окрашивания зубов в красный цвет, а также инкрустация их драгоценными камнями и металлами, в основном золотом.

Так как «место действия» жевательных традиций и зубных модификаций в человеческом организме совпадает (рот), они связаны на символическом уровне. При жевании бетеля связь между жевательным веществом и зубными модификациями существует одновременно на многих уровнях. Обезболивающие и обеззараживающие свойства бетельной жвачки многократно расширяют возможности модификаций зубной системы. «Прокаливание» зубов (то есть прокрашивание их жвачкой в красновато-коричневый цвет) является предварительным этапом их чернения; жевание бетеля поддерживает дополнительно нанесенный цвет, что позволяет удлинить сроки действия лаков и прочих чернящих снадобий и значительно сократить число повторных процедур.

Критика обычая жевания бетеля и традиций чернения зубов анахронична и европоцентрична, она возникла как колониальный дискурс и ведется ныне с позиций современной медицины и гигиены, разработанных в благополучном западном мире в Новое время и до сих пор малодоступных значительной части человечества.

Прокрашивание и отбеливание зубов

Любые телесные модификации сопряжены с достижениями и потерями. Гигиена полости рта в равной мере обеспечивается модой как на белые, так и на цветные зубы. Процедуры и вещества, применяемые для окрашивания, в целом несравненно полезнее, чем используемые для отбеливания. Окрашивание зубов совпадает с естественным процессом потемнения и основано на принципе прибавления: зубы покрываются дополнительной защитной пленкой из обеззараживающих материалов, способствующих сохранению эмали. Отбеливание, напротив, идет вразрез с естественным процессом потемнения и основано на принципе отрицания — трении абразивными и протравливания химически активными веществами; и то, и другое портит зубную эмаль.

Человек рождается без зубов (отсюда распространенная у многих народов вера в то, что родившиеся с зубами младенцы — от дьявола). Белые молочные зубы — признак детского возраста. Естественный цвет зубов взрослого человека меняется с желтоватого («цвета слоновой кости») в репродуктивный период на желтовато-коричневый в зрелости, к старости сохранившиеся зубы портятся и чернеют (именно с этим связан эмоциональный компонент восприятия европейцами черных зубов как «гнилых»). Желтовато-коричневый цвет, в отличие от естественного черного, необязательно связан с порчей — так могут выглядеть и совершенно здоровые зубы. Зубная эмаль проницаема для красящих веществ, которые содержатся в повседневной пище, в первую очередь в продуктах, содержащих танины (дубильные вещества). Чай, кофе, шоколад, темный виноград и красное вино, копчености, цитрусовые, бобовые, практически все темноокрашенные фрукты, ягоды и овощи, включая гранат, чернику и свеклу; соевый соус и приправа карри, горчица и кетчуп, шоколад и цветные газированные напитки — словом, окрашивающие эмаль вещества входят в рацион всех времен и народов¹. Танины обладают противовоспалительным действием и входят в состав раствора для чернения зубов в ЮВА. Современные обеззараживающие, успокаивающие и противоотечные средства для полоскания при болезнях зубов и десен также темнят зубы. Это относится и к синтезированным лекарствам (например, хлоргексидин), и к широко используемым в современной медицине средствам, основанным на народной традиции. Так, в любой аптеке можно купить кору дуба, настой которой рекомендуется при пародонтозе (кровоточивости десен) и стоматите: «Благодаря своим антисептическим и антиоксидантным действиям кора дуба для десен считается единственным средством, которое способно укрепить шатающиеся зубы»². Иначе говоря, большинство веществ, темнящих зубную эмаль, укрепляют зубную систему, способствуют ее оздоровлению.

Потемневшая зубная эмаль становится депозитарием веществ, полезных не только для зубов и десен, но и для всего организма. На-

¹ <https://ru.wikipedia.org/wiki>

² <http://herbes.ru/koraduba.html>

стой дубовой коры, например, полезен для волос, кожи, для излечения болезней желудка и кишечника, себореи и перхоти, как средство против излишней потливости ног и рук. Вещества, содержащиеся в бетельной жвачке, обладают, помимо антисептического, противопаразитным и глистогонным эффектами. Эти свойства бетельной жвачки были хорошо известны народам, ее употребляющим, как сообщали первые европейские путешественники, столкнувшиеся с этим обычаем. Эдвард Терри, путешествовавший по Индии в начале XVII в., пишет: «У нее много редких свойств — она сохраняет зубы, успокаивает разум, укрепляет желудок, излечивает и предупреждает зловонное дыхание» [Terry Early travels 1921: 300] То же говорит об употреблении бетельной жвачки у тагалов Филиппин ранний испанский источник, опубликованный впервые в 1609 г. [Morga 1904].

Жевание бетеля, обеспечивающее впитывание содержащихся в составе жвачки веществ непосредственно в зубную эмаль, обладает существенным преимуществом перед противомикробными препаратами, используемыми в современной стоматологии (современные препараты действуют ничтожно малое время, а то и вовсе не могут пробиться сквозь естественную пленку, покрывающую зубы). Проблему пытаются решить с помощью новейших нанотехнологий, которые разрабатываются сейчас в США: «Исследователи из Рочестерского университета (University of Rochester) и Школы стоматологической медицины Университета Пенсильвании (University of Pennsylvania School of Dental Medicine) разработали крошечные шарообразные частицы, которые доставляют антимикробные препараты прямо на поверхность зубов для максимально эффективной борьбы с зубным налетом и кариесом. Напомним, что зубной налет представляет собой пленку из бактерий и полимерных молекул, которые надежно прикрепляются к эмали зубов. Бактерии перерабатывают сахара, находящиеся в полости рта, и производят в качестве побочного продукта кислоту, разрушающую зубы. Проблема существующих противомикробных препаратов заключается в том, что они практически сразу смываются слюной. Поэтому исследователи давно экспериментируют с наноразмерными средствами доставки, способными прикрепляться к зубам. Главное преимущество новых

частиц состоит в том, что, в отличие от предыдущих разработок, они могут прикрепляться не только непосредственно к поверхности зуба, но и к биопленке налета» [Загорский 2015].

Кроме того, если про бетель и кору дуба известно, что они полезны для организма в целом, то наночастицы, во-первых, будут убивать полезные микроорганизмы на мягких тканях полости рта и, будучи проглочены, в кишечнике, а во-вторых, вообще могут быть ядовиты: «Поэтому перед клиническими испытаниями ученым предстоит выяснить, насколько они безопасны для организма и не могут ли вызвать отравление» [Там же].

Мода на отбеливание зубов, главенствующая в самой экономически благополучной части мира, лишь недавно получила в свое распоряжение относительно безопасные средства, пройдя через периоды, когда разрушительный эффект был несравненно выше, чем риски, связанные с жеванием бетеля и чернением зубов. При этом даже наисовременнейшие средства отбеливания зубов не являются абсолютно безопасными. Стоматологи постоянно предупреждают, что отбеливающие зубные пасты наносят непоправимый вред: как минимум стирают эмаль и приводят к повышенной чувствительности зубов: «Отбеливающие пасты категорически нельзя использовать детям, подросткам и беременным женщинам — именно у них эмаль больше всего подвержена разрушению и отбеливание зубов может привести к тому, что отбеливать будет нечего. <...> С возрастом эмаль желтеет, и не стоит портить ее отбеливанием, если не хочется получить дырявые зубы»³. Самое высокотехнологичное лазерное и ламповое отбеливание, которое, как говорит реклама, «дает возможность очаровывать окружающих белоснежной улыбкой», использует гели, содержащие перекись водорода или карбамида, которые могут причинить вред эмали при частом применении. Что же говорить о более ранних средствах?

В Европе времен Ренессанса для отбеливания использовалась пемза или смесь порошка из пемзы, кирпича, угля и кости⁴. Рецепт

³ <http://www.childdentist.ru>

⁴ Renaissance Beauty — Teeth, Body Image & Clothing. Guest Author — Deborah Watson-Novacek. URL: <http://www.bellaonline.com/articles/art35730.asp>; <http://blog.raucousroyals.com/2009/04/renaissance-beauty-secrets.html>

отбеливания зубов из сочинения Нострадамуса «Превосходная и очень полезная книжечка, полезная всем, кто желает познакомиться с многочисленными прекрасными рецептами» (1552): «Возьмите по три драма хрустала, кремня, белого мрамора, стекла и кальцинированной каменной соли...»⁵. Нострадамус имел, как известно, степень доктора медицины и представлял своим читателям, зажиточным горожанам, передовые технологии своего времени. Зубы от отбеливания непоправимо разрушались и темнели; немудрено, что в Европе среди современников Нострадамуса (да и много позже) полная потеря зубов к сорока годам была нормой. Отсюда широкое распространение в Европе зубных протезов. Их делали из самых разных материалов: из дерева, мрамора, воска, костей животных, слоновой кости. Все они имели существенные недостатки. Воск был слишком мягким; слоновая кость — пористый материал — впитывала вещества, быстро темнела и издавала резкий отталкивающий запах. Поэтому очень долго, вплоть до изобретения фарфоровых коронок, главным материалом для протезирования в Европе были человеческие зубы. Наибольшую известность получили «зубы Ватерлоо» — искусственные челюсти, изготовленные из зубов солдат, погибших в период Наполеоновских войн [Зимин, Орехова, Мусаева 2013].

В целом все виды отбеливания были гораздо вреднее, чем нанесение красок. Для отбеливания кожи применяли свинцовые белила и металлическую ртуть (тот же Нострадамус), пили уксус, делали кровопускания. Были, конечно, и вредные красители, однако в целом нанесение краски (будь то хна для волос, бетельная жвачка и разные виды смолы для зубов, бетельный сок для губ или свекольный — для щек) было куда невиннее.

Однако в средневековой Европе белые зубы не везде были в чести. Европейская знать, приобщившаяся к восточной гигиене и «вос-

⁵ “Take three drams each of crystal, flint, white marble, glass and calcined rock salt, two drams each of cuttlefish bone and calcined sea-snail shells, half a dram each of fragmented pearls, two drams of bright riverbed stones (which form little white pebbles), one scruple of amber and twenty-two grains of musk, and grind them down thoroughly on a painter’s marble slab. Rub the teeth with [the resultant powder] frequently and gently rub with a little rose honey any places where the gums have receded. In a few days you will see the flesh grow back, and the teeth clearly get whiter” [Ibid].

точной роскоши» после Крестовых походов, переняла и обычай чернения зубов. Вот что говорит об этом видный историк-европеист, приват-доцент Санкт-Петербургского университета А. С. Трачевский: «Моды XVI в. служили зеркалом этого пышного, сложного, бурного времени. Тогда царствовали моды Испании, Италии и отчасти Франции <...> *Всюду чернили зубы* (курсив мой. — М.С.), румянились, красили волосы и не жалели духов, которыми опрыскивали даже парадных коней. Душились всякими специями — шафраном и сандалом, розмарином и ладаном, лавандовой и розовой водою; носили с собой амбровья яблочки и мускусныя пуговички; любили курительныя свечки и порошки; мылись душистыми мылами; намазывались бальзамами. Все это практиковалось особенно у итальянцев, которые все еще считались образцом чистоплотности настолько же, насколько немцы слыли воплощением грязи. Щегольство уже разоряло знать...» [Трачевский 1902: 300–301].

Свидетельства об Англии связывают темнение зубов с Елизаветинской эпохой: «...в Англии елизаветинского периода одним из самых дорогих товаров был сахар, и черные кривые зубы — следствие неумеренного потребления сладостей — считались признаком великосветского шика. Сама Елизавета никогда не чистила зубы. Более того, чтобы сохранить зубы идеально коричневыми, она и все знатные английские аристократы натирала их специальной мазью»⁶.

Чуть позже английский медик Самуил Коллинс, наблюдавший такой же обычай при дворе Алексея Михайловича, трактует его в духе колониальных описаний варваров: «Они чернят свои зубы с тем же намерением, с которым наши женщины носят черные мушки на лице: зубы их портятся от ртутиальных белил, и потому они превращают необходимость в украшение и называют красотой сущее безобразие. Здесь любят низкие лбы и продолговатые глаза и для того стягивают головные уборы так крепко, что после не могут закрыть глаза, так же как наши женщины не могут поднять рук и головы. <...> Таковы их странные обыкновения, о которых можно сказать то же, что римский сатирик о римлянах своего времени: “Dum vitant stulti vitia in contraria currunt” (Пока глупцы избегают,

⁶ Медикус.ру. URL: <http://www.medicus.ru/dental-hygienist/patient/istoriya-otbelivaniya-zubov-chasti-155141.phtml>

пороки, напротив, бегут (*лат.*). И в самом деле, их безумие так велико, что никакая антикирская чемерица (*Anticyra*) не может от него избавить» [Коллинс 1846].

В России этот обычай, пришедший из Европы, продержался долго. А. Н. Радищев в «Путешествии из Петербурга в Москву» создает «силуэт» жены сына именитого гражданина, бывшего новгородского купца: «Парасковья Денисовна, его новобрачная супруга, бела и румяна. Зубы как уголь. Брови в нитку, чернее сажи». М. Е. Салтыков-Щедрин в «Пошехонской старине» вспоминает: «...сельские женщины в большинстве были красивы. Свободные от тяжелых крестьянских работ, дебелие, рослые, они скорее напоминали собой городских мещанок, нежели сельских обывательниц. Лица их, впрочем, значительно портило употребление белил и румян, а также совсем черные зубы, в подражание городским купчихам, у которых в то время была такая мода» [Салтыков-Щедрин 1975: 128]

Слависты в основном оставили эти практики без внимания. Д. К. Зеленин, возможно, первым написал о них в своей «Восточнославянской этнографии», изданной в 1925 г. на немецком языке. Упоминания о чернении стали появляться после публикации русского перевода [Зеленин 1991: 279]. Так, Т. Б. Щепанская в эссе о канонах красоты в крестьянской культуре отмечает, что в некоторых уездах (Белозерском, Торопецком и др.) в XIX в. еще сохранялся обычай чернить зубы, описанный для москвичек XVIII в.; однако в других областях, например в Сибири, напротив, применялись жвачки растительного происхождения (лиственничная смола⁷) для отбеливания зубов [Щепанская 2005: 281].

⁷ Жевание смолы хвойных деревьев было очень широко распространено до появления покупных жвачек, но не обязательно связывалось с гигиеной зубов. Часто это было атрибутом детской культуры, как в Коми (благодарю П. Ф. Лимерова, который сообщил мне об этом) или Абхазии (см. замечательное описание «великого похода за мастикой» в «Рассказах о Чике» Фазиля Искандера [Искандер 1994]). В Австралии наряду с традиционной жвачкой *тутури*, обладающей свойствами, аналогичными бетельной, были распространены «детские» варианты из смолы дерева мулга. В древности детское жевание смолы было не только забавой — жеваная смола использовалась для хозяйственных нужд, как, например, древнейшие детские жвачки из березовой смолы, обнаруженные в провинции Бохуслен в Швеции [Kjellström, Nordqvist, Snäll, Welinder 2010: 57]. Они датируются VIII тыс. до н.э.; раз археологи заинтересовались этой темой, можно ждать и более древних находок.

О чернении зубов упоминается и в глубокой, интересной статье Н. Л. Пушкаревой «Мед и млеко под языком твоим...». Написанная в жанре антропологии тела, работа содержит ряд совершенно справедливых положений (рот как *vagina dentata* и пр.) и вводит интереснейший материал русских письмовников, словарей и других документов. Картину портит идеологический подход. Феминистский пафос заставляет исследователя осудить чернение зубов, которое она считает принадлежностью неразвитых обществ, а заодно и все телесные модификации как дискриминационные: «Набеленные лица женщин с красными щеками и черными зубами выглядели в глазах европейцев отталкивающе, и они справедливо упрекали русских в варварстве (то есть отсутствии культуры) и “почитании красотой сущего безобразия”. <...> Как и любые шрамы и татуировки в архаических обществах, приемы чернения зубов и яркого раскрашивания губ предстают перед современным исследователем (особенно феминистской ориентации) не чем иным, как метками социального насилия (курсив мой. — М.С.), то есть предписаниями следовать нелепой моде, не позволявшей женщинам иметь собственные уникальные лица и заставлявшей превращать эти лица в маски» [Пушкарева 2004: 70]. Нужды нет, что чернение зубов было повсеместно распространено, например, среди австронезийцев, которые по уровню гендерного равенства, несомненно, занимают (с большим отрывом) первое место среди народов мира. Европейцы XVII в., забывшие свои практики чернения зубов, принятые в XVI в., в это время активно занимались колонизацией Азии, Африки, Америки и Австралии, распространяя там христианство и трактуя телесные модификации, существовавшие во всех покоряемых культурах, как признак их дикости, сексуальной распущенности и приверженности дьяволу. Нет никакого сомнения в том, что Н. Л. Пушкарева не имела этого в виду, однако получилось, что она солидаризируется с колониалистским подходом: по сути дела, все, что было не принято в Западной Европе, справедливо считать «варварским», не имеющим культуры и «почитанием красотой сущего безобразия». Эти европоцентричные взгляды очень живучи. Краткую их формулировку дал известный немецкий этнограф Генрих Шурц в книге

«История первобытной культуры», переведенной в России более ста лет назад: «Только совершенно отсталые группы человечества любят изменять свое тело и уродовать его» [Шурц 1910: 386]. Перепевы этой темы по сей день занимают почетное место в расистской идеологии.

Итак, отбеливание абразивными материалами и ртутными белилами давало лишь кратковременный косметический эффект ценой непоправимой порчи эмали, ведущей к потере зубов.

Чернение зубов, напротив, почти всегда оказывало благотворный эффект. Бетельная жвачка и другие растительные и минеральные материалы для чернения зубов справедливо рассматриваются в работах самого последнего времени [Zumbroich 2011; Papke, Horenstein, Stokes 2015] как медицинские практики. Они обеспечивают благополучное прохождение инициационных испытаний, связанных и с подпиливанием зубов, и с дедентацией, представляют собой эффективную систему профилактики болезней зубов и десен и с успехом применяются в случае острых заболеваний ротовой полости. Помимо этого, как я уже отмечала, биоактивные элементы, содержащиеся в плодах ареки и других компонентах жвачки, позволяют эффективно бороться с самыми опасными тропическими болезнями — диареей и кишечными паразитами.

На основе используемых для чернения техник и материалов можно выделить три основных географических центра. Первый — Юго-Восточная Азия, где обычай был распространен практически повсеместно; Микронезия и часть Меланезии (включая Фиджи); Япония и Мадагаскар. Все эти территории характеризуются преобладанием австронезийской культуры или ее влияний (в случае с Японией). Население Мадагаскара, как известно, сформировано смешением африканского компонента с переселенцами с Филиппин и Индонезии и говорит на австронезийском (мальгашском) языке, принесенном сюда около XI в. морскими кочевниками *сама*, близкие родственники которых до сих пор живут в островной ЮВА. Ведущую роль в практиках, связанных с зубными модификациями, в этом обширном регионе играет бетельная жвачка. Бетель распространен и за пределами этого ареала, в первую очередь в Южной Азии. Тем не



Рис. 1. При желании можно иметь и белоснежные зубы при постоянном жевании бетеля. Эстер (около 60 лет, 7 детей) для этого использует не зубную щетку, а волокнистый мезокарпий плода ареки — как в старину, когда зубы очищали им перед чернением. Фото М. В. Станюкович, народ ифугао, Асипуло, пров. Ифугао, Филиппины, 2012

менее индоиранский регион выделен Т. Цумбройхом отдельно, поскольку там преобладают другие способы чернения, с применением красителя *мисси* на основе железных и медных сульфатов и сурьмы. Использование *мисси* связано с исламскими практиками и легендой о дочери пророка Фатиме. Наконец, Мезоамерика, Амазония составляют третий регион, с собственным набором чернящих растительных и минеральных материалов.

Острые зубы

Разница, аналогичная взглядам на белые и черные зубы, существует между европейскими представлениями о форме зубов и тем, что думала об этом большая часть человечества до того, как европейский идеал красоты вытеснил их собственные традиции.

В европейских представлениях острые зубы — в первую очередь атрибут зверей и нечистой силы. В этом отношении славянские и за-

падноевропейские традиции едины. «На острые зубы зверя лесного» убегают в леса герои стихов В. Хлебникова [Хлебников 1986]. У старух-оборотней в одном из лучших стихотворений русской романтической поэзии зрачки — как у дьявола («словно свечи») и «зубы шила острей» («Волки» А. К. Толстого [Толстой 1981]). Оборотень Фенрир Сивый в очередном «Гарри Поттере» улыбается, «показывая заостренные зубы».

Острые зубы у человека — это признак «хищности»: связи с нечистой силой, опасности, злокозненности, криминальности. В «Кобзаре» Т. Г. Шевченко разбойник точит зубы, прямо как Баба-яга («Вот разбойник, плетью сечен, / Зуб о зуб он точит, / Недобитка из своих же / Он зарезать хочет» [Шевченко 19034: 173]). В статье М. Л. Ковшовой из Большого фразеологического словаря русского языка говорится, что фразеологизм «точить зубы» означает «постоянно испытывать чувство злобы, вынашивать злой умысел, готовиться навредить» и в основе его «лежит зооморфная метафора, уподобляющая человека хищному животному, которое точит зуб (зубы) для нападения или защиты». Вряд ли звери действительно точат зубы, это человеческая идея. «Сходные образные выражения в славянских языках свидетельствуют о древности данного образа: *белорус.* вастрыць (тачыць) зубы (зуб), *укр.* гострити (точити) зуби (зуб), *чеш.* brousit si zuby и т.д.». Французы, как и славяне, «имеют зуб на кого-то» (“avoir une dent (de lait) contre quelqu’un”) [Брилёва и др. 2006].

В замечательном романе Е. И. Замятина «Мы», из которого выросли антиутопии О. Хаксли и Дж. Оруэлла, одной из основных внешних характеристик I-330, героини-бунтарки, являются острые зубы — это постоянно повторяется в тексте. Острые зубы характеризуют героиню как опасную, асоциальную и одновременно сексуально притягательную [Zamyatin 1924]. Так же воспринимается и щель между передними зубами в романе И. Л. Сельвинского «О, юность моя!»: «...у нее между передними зубами щель. Это говорит о хищности. Такие женщины очень верны в любви, но если мужчина их обидит — берегись!» [Сельвинский 1967].

Тут можно перекинуть мостик к неевропейским представлениям. Зубные модификации, в том числе заострение зубов и про-

сверливание щелей между ними, в традиционных обществах осуществлялись в пубертатный период, их наличие свидетельствовало о готовности вступить в брак. В то же время функции «животности» и «демонизма» в представлениях ряда неевропейских народов связаны, напротив, с нечернеными и неподпиленными зубами, что отмечали уже первые европейские путешественники в ЮВА. Британец Ральф Фитч писал в 1591 г. про чернение зубов у бирманцев, мужчин и женщин: «...говорят, это у собаки белые зубы, поэтому они свои зубы чернят» [Fitch Early travels 1921: 40]. У батаков Северной Суматры, Индонезия, большие белые зубы — признак злых духов *бегу* [Ревуненкова 1988: 106]. Обтачиванию и дедентации подвергаются чаще всего резцы и клыки, чтобы человек «не выглядел, как собака». При этом все зубы могут быть заострены, важно, чтобы клыки не выдавались вперед.

Человек с нечернеными неподпиленными зубами — незрелый, отталкивающий, сексуально непривлекательный. Эти представления сохранялись до недавнего времени у агта, одной из групп негрито Филиппин. Томас Хедланд, миссионер и этнограф, работающий с негрито, цитирует слова своих информантов: «Если б мы не чернили зубы, на нас было бы противно смотреть, отвратительно. Мы бы выглядели грязными» [Headland 1977: 61]. Это аналогично современному отношению к необрезанному мужчине: *supot* — презрительное слово для необрезанного, с обертонами «незрелый», «грязный», «вызывающий отвращение» [URL: <http://ru.urbandictionary.com/define.php?term=supot>]. Мужское обрезание, существовавшее на архипелаге с древних времен, входило в единый комплекс с чернением, подпиливанием и инкрустацией зубов. В отличие от последнего, обрезание по сей день повсеместно сохранилось на Филиппинах; не утратив окончательно своего инициационного значения, оно получило дополнительные смыслы, связанные с пришлыми религиозными (ислам) и современными медицинскими (американскими) практиками.

Стачивание, подпиливание, инкрустация зубов

Культурные и социальные антропологи уделяют заметно меньше внимания этим сюжетам, чем физические антропологи и археологи [Гринько 2010; Смирнов 1997; Fitzpatrick, Nelson, Reeves 2003]. Конечно, нет недостатка в ранних источниках по зубным модификациям, всегда привлекавшим внимание путешественников и исследователей. Знаменитый доктор Левингстон, путешествовавший по Африке, писал: «Зубы здесь, так же как и у бабиза, обтачивают так, что они становятся остроконечными. Некоторые манганджа зазубривают все передние верхние зубы при помощи маленьких кварцевых камешков. У одних зазубрины угловатые, у других — округленные, последний вид зазубрин придает краям верхних передних зубов форму полулуний. Другие племена делают впереди, посередине между верхними зубами, отверстие треугольной формы. Удивительно, что в результате обтачивания и скобления, которым подвергаются зубы согласно моде, не бывает зубной боли, которая появляется у нас, когда случайно отломится кусочек зуба» [Ливингстон, Ливингстон 1956: 335. Цит. по: Бутовская 2004].

Зубными модификациями интересуются ботаники и медики. Например, диапазон модификаций в традиционных культурах народов мира хорошо показан в книге «Из истории зубоврачевания» [Зимин, Орехова, Мусаева 2013]. Написанные с точки зрения дантиста описания захватывающе интересны: «...мая помещали драгоценные камни в тщательно подогнанные под их форму выемки в зубах. Эти выемки вытачивались в зубах живых людей с помощью трубочки, изготовленной из нефрита, позже индейцы стали пользоваться медными трубочками. Вне всякого сомнения, подобные операции были весьма болезненными. Вероятнее всего, боль снималась препаратами коки, столь распространенными в Центральной и Южной Америке⁸. Трубочку прокатывали между ладонями или с помощью веревки, добавляя под рабочую плоскость жидкий раствор кварца, замешанный на воде; он, действуя как абразив, постепенно прони-

⁸ Жевание листьев коки — одна из лакун в нашем сборнике. Как и бетель, их жевали вместе с известью, высвобождающей алкалоиды. Мешочки для извести — важный атрибут изображений богов в иконографии ольмеков и мочика.

кал через эмаль в тело зуба, формируя необходимую для инкрустации выемку. Точность подгонки выемки под камень (или наоборот) была столь высока, что камни, инкрустированные в зубы, остались на месте спустя многие тысячелетия. Драгоценные и полудрагоценные камни укреплялись в выемках с помощью цемента, основой которого преимущественно являлся фосфат кальция» [Там же].

Первые обобщающие работы на филиппинском материале принадлежат Р. Галангу и Е. Хедланду. В 1941 г. вышла статья Р. Галанга «Подпиливание и чернение зубов у некоторых этнических групп [Galang 1941]. В статье «Уродование зубов у думагатов Касигурана» [Headland 1977], несмотря на узкое название, дана широкая панорама зубных модификаций у народов мира. Хедланд подробно описывает «уродование зубов» у думагатов Касигурана, одной из групп негрито, составлявшей главный интерес этого миссионера и исследователя. Он подчеркивает эстетическую функцию обычая, отвергая его ритуальную значимость. На Филиппинах выделяются следующие способы зубных модификаций: легкое подпиливание—выравнивание резцов, их заострение или стачивание вровень с деснами, создание щелей между зубами (например, выпиливание двух обращенных друг к другу дугообразных отверстий между резцами); стачивание или обтачивание клыков; золотые коронки на обточенных зубах либо золотые пломбы или вставки из медной проволоки на передних зубах. Носители этих практик во все времена объясняли эти операции как «выравнивание» и «очеловечивание» резцов и клыков, чтобы они не выглядели, как у животных. Практически повсеместно было распространено прокрашивание зубов в черный или красный цвет. Первый достигался сочетанием жевания бетеля, корня *анипай* и других чернящих растительных материалов; второй — сочетанием жевания бетеля с применением *лакха* (красных муравьиных яиц) и цветов *касо* (два последних снадобья использовались и для окраски ногтей в красный).

Инкрустация зубов золотом была, конечно, доступна не всем, однако о масштабах этой практики на доиспанских Филиппинах свидетельствуют раскопки в Болинао (Пангасинан), где было найдено 67 черепов с «чешуйчатой» инкрустацией золотом. Шляпки миниа-

тюрных «гвоздей», вставленных в просверленные в зубе отверстия, покрывали всю поверхность, накладываясь друг на друга, как рыба чешуя.

Как начало жевания бетеля, так и окрашивание зубов и их модификация, как правило, были приурочены к пубертатному возрасту [Headland 1977; Scott 1994; Stanyukovich 2014; Zumbroich 2008 et al.]. Блещущие золотом зубы героя, закладывающего в рот бетельную жвачку, поэтизируются в эпических сказаниях (например, в «Ула-хингане» манобо [Maquiso 1977: 183]). О сексуальных коннотациях и символических связях бетеля с зубами, драгоценными камнями и золотом см.: [Станюкович 2010; Stanyukovich 2014].

Последние достижения в этой области — серия статей о бетеле и зубных модификациях, в том числе о пользе жевания бетеля и чернения зубов с медицинской точки зрения, опубликованных в основном в этноботанических и медицинских журналах [Zumbroich 2008, 2009; Zumbroich, Salvador-Amores 2009, 2011; Papke, Horenstein, Stokes 2015].

Вторичный колониализм: горцы как носители зубных модификаций

Равнинная, городская часть колонизованных стран восприняла европейские/североамериканские представления об уходе за полостью рта и идеале красоты. Традиционные практики, сохраняемые горцами, становятся маркером их отсталости в националистическом дискурсе [Станюкович 2014]. Ник Хоакин, пожалуй, самый талантливый филиппинский писатель XX в., убежденный «певец испанского колониализма», последовательно развивает эту тему: «...чахлая фигура игорота⁹ с мозолистым задом и ртом, полным гнилых зубов, — довольно жалкий символ; он заслуживает от нас скорее помощи и сострадания, чем благоговения. Илоканец, живущий на ближайшей равнине, полный жизни, с крепким телом и здоровыми зубами, выглядит куда более гордым и стройным, несмотря на ярмо колониализма, которое, как считается, согнуло его спину горбом»

⁹ Игоротами называют горцев севера о. Лусон, Филиппины.

[Joaquin 1988: 252]. «Гнилыми» здесь названы зубы, прокрашенные бетельной жвачкой. То же в континентальной ЮВА: «В общине *мои* вьетнамцев и европейцев больше всего поражают изуродованные зубы. Мнонгары, в частности, выбивают или спиливают до самых десен верхние резцы и затачивают в виде острия нижние. Все зубы покрывают блестящим черным лаком» [Кондоминас 1968: 26]. *Мои*, поясняет Кондоминас, «досл. горцы, дикари — старовьетнамское собирательное название малых народов Центрального плато».

Глобализация победила — идеалом красоты во всем мире стала белокожая белозубая блондинка с голубыми глазами. Народам свойственно забывать древние обычаи и считать признаком безобразия и дикости, доказательством абсолютной культурной чуждости то, что для их собственных предков было нормой.



Рис. 2. Женщины трех поколений тампуанской семьи. Черные зубы — только у бабушки. Фото М. В. Станюкович, народ тампуан, пров. Ратанакири, Камбоджа, февраль 2015

Библиография

Брилёва и др. 2006 — Брилёва И. С., Гудков Д. Б., Захаренко И. В., Зыкова И. В., Кабакова С. В., Ковишова М. Л., Красных В. В. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В. Н. Телия. М., 2006.

Бутовская 2004 — *Бутовская М. Л.* Тайны пола. Мужчина и женщина в зеркале эволюции. М., 2004.

Гринько 2010 — *Гринько И. А.* Модификации тела. Эстетика и символика. Соматические модификации в традиционных обществах. М.: LAP, 2010.

Загорский 2015 — *Загорский И.* Нанотехнологии помогут победить кариес [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2501321&cid=2161> (дата обращения: 13.04.2015).

Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991

Зимин, Орехова, Мусаева 2013 — *Зимин И. В., Орехова Л. Ю., Мусаева Р.* Из истории зубо врачевания, или Кто лечил зубы российским монархам. М., 2013.

Искандер 1994 — *Искандер Ф.* Детство Чика. Рассказы. М., 1994.

Коллинс 1846 — Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. Сочинение Самуила Коллинса, который девять лет провел при Дворе московском и был врачом царя Алексея Михайловича // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. М., 1846; Утверждение династии. М., 1997 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [ttp://www.vostlit.info/Texts/rus11/Collins/text2.phtml?id=716](http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Collins/text2.phtml?id=716)

Кондоминас 1968 — *Кондоминас Ж.* Лес священного камня. М., 1968.

Ливингстон, Ливингстон 1956 — *Ливингстон Д., Ливингстон Ч.* Путешествия и исследования в Южной Африке с 1840 по 1855 г. / Пер. с англ. М., 1956.

Пушкарева 2004 — *Пушкарева Н. Л.* Мед и млеко под языком твоим... // ЭО. 2004. № 1. С. 61–76.

Ревуненкова 1988 — *Ревуненкова Е. В.* Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И. С. Кон, А. М. Решетов. М., 1988. С. 39–61.

Роулинг 2007 — *Роулинг Дж.* Гарри Поттер и Принц-Полукровка. М., 2007.

Салтыков-Щедрин 1975 — *Салтыков-Щедрин М. Е.* Пошехонская старина // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч. М., 1975. Т. 17: 1887–1889.

Сельвинский 1967 — *Сельвинский И.Л.* О, юность моя! М.: Советский писатель, 1967.

Смирнов 1997 — *Смирнов Ю. А.* Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. М., 1997. С. 60–61.

Станюкович 2010 — *Станюкович М. В.* «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Areca Catechu* и *Piper Betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // *Этноботаника. Acta Linguistica Petropolitana* / Ред. В. Б. Колосова. СПб., 2010. Т. VI, ч. 1. С. 306–340.

Станюкович 2011 — *Станюкович М. В.* Роль *Areca Catechu L.* в распространения обычая искусственной деформации зубов и формировании идеала красоты в Юго-Восточной Азии // *IX Конгресс этнографов и антропологов России* (Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г.): тез. докл. Петрозаводск, 2011. С. 519.

Станюкович 2014 — *Станюкович М. В.* Эпос, фольклористика, национализм и прочая идеология — от России до Филиппин // *Фольклор и этнокультурная идентичность: материалы IV Междунар. школы молодых фольклористов* / Отв. ред. С. В. Кучепатова; ред. и сост. Н. Н. Глазунова. СПб., 2014. С. 85–96.

Толстой 1981 — *Толстой А. К.* Сочинения: в 2 т. Т. 1: Стихотворения. М., 1981.

Трачевский 1902 — *Трачевский А.* Примечания // Кроуфорд Ф. М. Дон Жуан / Под ред., с введ. и примеч. А. Трачевского. СПб., 1902

Хлебников 1986 — *Хлебников В.* Как стадо овец мирно дремлет... / Творения. М., 1986.

Шевченко 1934 — *Шевченко Т. Г.* Кобзарь / Пер. Ф. Сологуба. Л., 1934.

Шурц 1910 — *Шурц Г.* История первобытной культуры. СПб., 1910.

Щепанская 2005 — *Щепанская Т. Б.* Красота: Иллюстрированная энциклопедия. Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 279–283.

Betel-Quid 2004 — *Betel-Quid and Areca-Nut Chewing.* International Agency for Research on Cancer, supported by the World Health Organization publication. Lyon, 2004.

Cole 1913 — *Cole Fay-Cooper.* The wild tribes of Davao district, Mindanao / by Fay-Cooper Cole, Assistant Curator of Malayan Ethnology // The R. F. Cummings Philippine Expedition. Field Museum of Natural History. Publication 170. Anthropological Series. Chicago, 1913. Vol. XII. № 2.

Conklin 1958 — *Conklin Harold C.* Betel Chewing Among the Hanunoo. Manila: National Research Council of the Philippines, University of the Philippines, 1958.

Fitch Early travels 1921 — *Fitch Ralph* (1599–1606). Early travels in India 1583–1619 / Ed. by W. Foster. L.; Edinburgh et al., 1921.

Fitzpatrick, Nelson, Reeves 2003 — *Fitzpatrick S. M., Nelson G. C., Reeves R.* The Prehistoric chewing of betel nut (*Areca catechu*) in Western Micronesia // *People and Culture in Oceania*. 2003. № 19. P. 55–65.

Galang 1941 — *Galang R. E.* Filing and blackening of teeth among some Philippine ethnic groups // *Philippine Journal of Science*. 1941. № 75 (4). P. 424–433.

Headland 1977 — *Headland Thomas N.* Teeth mutilation among the Casiguran Dumagat // *Philippine Quarterly of Culture and Society*. 1977. № 5. P. 54–64.

Hutterer 1983 — *Hutterer K. L.* The Natural and Cultural History of South-east Asian Agriculture // *Anthropos*. 1983. № 78. P. 169–212.

Joaquin 1988 — *Joaquin Nick.* Culture and History: Occasional Notes on the Process of Philippine Becoming. 1988.

Kjellström, Nordqvist, Snäll, Welinder 2010 — *Kjellström A., Nordqvist B., Snäll A., Welinder S.* 2010. Capturing the moment: chewing today and 10 000 years ago // *AmS-Skrifter* 23. Stavanger. 2010. P. 53–61.

Major Species Collected by N.I. Vavilov on his Expeditions (1916–1940). All cultivated species are represented by numerous subspecies, botanical varieties and cultivars. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vir.nw.ru/history/vav_sp.htm

Maquiso 1977 — *Maquiso E.* Ulahingan: an epic of the southern Philippines. Dumaguete city, 1977.

Morga 1904 — *Morga A. de.* Sucesos de las Islas Filipinas // *The Philippine Islands, 1493–1898*. Vol. 16: 1609 / Ed. by E. H. Blair, J. A. Robertson; Arthur H. Clark, Ohio Cleveland. 1904. P. 25–210.

Papke, Horenstein, Stokes 2015 — *Papke R. L., Horenstein N. A., Stokes C.* Nicotinic Activity of Arecoline, the Psychoactive Element of “Betel Nuts” // Suggests a Basis for Habitual Use and Anti-Inflammatory Activity. *PLoS ONE* 10(10): e0140907. doi:10.1371/journal.pone.0140907

Renaissance Beauty — Teeth, Body Image & Clothing. Guest Author — Deborah Watson-Novacek. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bellaonline.com/articles/art35730.asp>; <http://blog.raucousroyals.com/2009/04/renaissance-beauty-secrets.html>

Scott 1994 — *Scott W. H.* Barangay. Sixteenth-Century Philippine Culture and Society. Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 1994.

Stanyukovich 2014 — *Stanyukovich Maria V.* Betel, ‘Lonely Heroes’ and Magic Birth in the Philippines and Beyond: Comparative Mythology, Field Work and Folklore Corpora // Klaus Antoni, David Weiss (eds.) **Sources of Mythology: Ancient and Contemporary Myths** // *Proceedings of the Seventh An-*

nual International Conference on Comparative Mythology (15–17 May 2013, Tuebingen). LIT, ISBN 978-3-643-90475-1. Zurich; Berlin, 2014. P. 179–206.

Terry Early travels 1921 — Terry Edward (1590–1610). *Early travels in India 1583–1619* / Ed. by W. Foster. L.; Edinburgh et al., 1921.

Zamyatin 1924 — *Zamyatin E.* We. N. Y., 1924.

Zumbroich 2008 — *Zumbroich T. J.* The origin and diffusion of betel chewing: a synthesis of evidence from South Asia, Southeast Asia and beyond // *eJournal of Indian Medicine*. 2007–2008. Vol. I. P. 87–140 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://journals.indianmedicine.eldoc.ubrug.nl/root/ejim/voll/03/63-116>

Zumbroich 2009 — *Zumbroich T. J.* Teeth as black as a bumble bee's wings // The ethnobotany of teeth blackening in Southeast Asia. *Ethnobotany Research and Applications*. 2009. Vol. 7. P. 381–398. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ethnobotanyjournal.org

Zumbroich 2011 — *Zumbroich T. J.* To Strengthen the Teeth and Harden the Gums // Teeth blackening as medical practice in Asia, Micronesia and Melanesia. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ethnobotanyjournal.org/vol9/i1547-3465-09-097.pdf

Zumbroich, Salvador-Amores 2009 — *Zumbroich T. J., Salvador-Amores A.* When black teeth were beautiful // The history and ethnography of dental modifications in Luzon, Philippines. *Studia Asiatica*. 2009. Vol. 10. P. 1–39.

Zumbroich, Salvador-Amores 2011 — *Zumbroich T. J., Salvador-Amores A.* Gold Work, Filing and Blackened Teeth: Dental Modifications in Luzon // *The Cordillera Review*. University of the Philippines Baguio, 2011. № 2 (2). P. 3–42.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В. Н. Кисляков, А. К. Касаткина

**МАТЕРИАЛЫ К КАТАЛОГУ ЭКСПОНАТОВ МАЭ РАН
ПО ОКЕАНИИ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ,
СВЯЗАННЫХ С БЕТЕЛЕМ, КАВОЙ,
ТАБАКОМ И ОПИУМОМ**

Вниманию читателя предлагается подборка материалов об этнографических предметах из Австралии, Океании и Юго-Восточной Азии, связанных с употреблением легких стимуляторов растительного происхождения (бетельная жвачка¹, кава², табак и др.), которые хранятся в коллекциях Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Главным источником информации стали описи коллекций МАЭ РАН. Сведения о предметах коллекций Н.Н. Миклухо-Маклая (№ 168, 402) были взяты из каталога, опубликованного в томе 6 его собрания сочинений [Миклухо-Маклай 1999].

Информация структурирована прежде всего по регионам: Австралия, Океания, островная и материковая части Юго-Восточной Азии. Внутри регионов выделены культурные ареалы: Микронезия, Меланезия, Полинезия — в Океании, малайский мир (Индонезия, Малайзия) и Филиппины — в островной Юго-Восточной Азии.

¹ О бетеле см. статьи Я. В. Василькова, А. К. Касаткиной, Ж. В. Родиной, М. В. Станюкович и А. А. Янковской в наст. изд.

² О каве см. статью А. А. Лебедевой в наст. изд.

Коллекции из материковой Юго-Восточной Азии распределены по странам (Бирма, Вьетнам, Камбоджа, Лаос, Таиланд). Первичный уровень классификации — тематический: кава, бетель, курение.

Отбор и первичное структурирование материала полностью осуществлялись В. Н. Кисляковым. А. К. Касаткина оформила отобранный материал в виде таблиц, кроме того, добавила сведения о поступлениях из экспедиций на Филиппины (колл. 2479, 2008) и в Малайзию (колл. 7448, 2010), а также внесла содержательные уточнения в информацию о коллекции 2286 по результатам исследования предметов этой коллекции, которое она сейчас проводит. Сборы и поступления последних лет (2011–2015 гг.) не учтены.

На сегодняшний день, когда подробные описания в электронной музейной базе данных КАМИС для большей части представленных здесь коллекций МАЭ находятся в длительном процессе подготовки, подобные публикации могут служить подспорьем для сотрудников МАЭ. Для внешних читателей это пока единственная возможность познакомиться с тематической подборкой предметов, связанных с темой легких растительных стимуляторов в коллекциях музея.

Статистика по регионам

Регион / тематическая принадлежность	Кол-во коллекций	Кол-во предметов
Австралия		
Бетель	1	1
Курение	1	1
Всего (Австралия):	2	2
Океания		
Микронезия		
Кава	1	1
Бетель	2	4
Меланезия		
Бетель	18	137
Курение	7	14
Полинезия		
Кава	5	9
Всего (Океания):	33	165

Юго-Восточная Азия. Островная часть		
Индонезия, Малайзия		
Бетель	20	207
Курение	25	407
Филиппины		
Бетель	6	38
Курение	4	10
Всего (ЮВА, островная часть):	55	662
Юго-Восточная Азия. Материковая часть		
Бирма		
Курение	2	27
Вьетнам		
Бетель	1	2
Курение	4	5
Камбоджа		
Курение	1	2
Лаос		
Курение	1	1
Таиланд		
Курение	2	3
Всего (ЮВА, материковая часть):	11	40
Общий итог:	101	869

АВСТРАЛИЯ

Бетель

1. Коллекция № 1336. 1909 г. Болдуин Спенсер (Мельбурн)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1336-147	Австралия	Футляр для извести. Бамбук

*Курение***1. Коллекция № 1336. 1909 г. Болдуин Спенсер (Мельбурн)**

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1336-87	Австралия	Трубка для курения. Палка

ОКЕАНИЯ
МИКРОНЕЗИЯ

*Кава***1. Коллекция № 711. 1830 г. Микронезия. Федор Петрович Литке**

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
711-275	Микронезия, Каролинские о-ва	Пест для приготовления опьяняющего напитка из Piper Methysticum

*Бетель***1. Коллекция № 614. 1900 г. Различные о-ва Малайского архипелага и о-ва Океании. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)**

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
614-7	Микронезия, о-в Понапе	Коробка для бетеля из пальмовых листьев

2. Коллекция № 2001. 1912 г. Микронезия. Феликс Юльевич Шотлендер (дублиеты Гамбургского музея народоведения)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2001-157	Микронезия	Сосуд для извести из кокосового ореха

2001-207	Микронезия	Сосуд для извести деревянный. Пробка из травы
2001-384аб	Микронезия	Сосуд для извести. Дерево

МЕЛАНЕЗИЯ

Бетель

1. Коллекция № 137. 1883 г. Меланезия. Новая Гвинея. Папуасы. Питер Сван

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
137-18	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Футляр для извести. Бамбук
137-38	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Футляр для извести. Бамбук
137-47	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Калемаса
137-53	Меланезия, Новая Гвинея	Калемаса с известью

2. Коллекция № 157. 1886 г. Меланезия. Новая Гвинея. Микронезия. Отто Финш

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
157-332	Меланезия, Новая Гвинея	Инструмент для открывания орехов бетеля. Кость свиньи (?)
157-364	Меланезия, Новая Британия	Три ореха <i>sanogium</i>
157-365	Меланезия, Новая Гвинея	Орех арековой пальмы
157-366	Меланезия, Новая Гвинея	Образец корня <i>Piper Mitystium</i>
157-367	Меланезия, Новая Гвинея	Известь
157-368	Меланезия. Новая Британия	Известь
157-369	Меланезия, Новая Гвинея	Калемаса для извести
157-370	Меланезия, Новая Гвинея	Калемаса для извести
157-371	Меланезия, о-ва д'Антраксто	Лопаточка для извести

157-526	Меланезия, Новая Гвинея	Сумка для бетеля, плетенная из листьев пандануса
157-531	Меланезия, Новая Гвинея	Корзина для извести, плетенная из листьев кокосовой пальмы

3. Коллекция № 168. 1886 г. Океания. Николай Николаевич Миклухо-Маклай

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
168-9	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Сосуд для извести с крышкой. Бамбук (185 ³)
168-10a	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Сосуд для извести с крышкой, бамбуковый (186)
168-11ab	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Сосуд для извести с крышкой, бамбуковый со спатулой для извлечения извести из кости казуара (187, 193)
168-12	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Плод арековой пальмы для жевания (203)
168-91	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Сосуд для извести (калебаса) со спатулой (286, 287)
168-98	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Образец извести для жевания бетеля (319)
168-99	Меланезия, Новая Гвинея, папуасы	Спатула для извести, дерево (295)
168-118	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести (калебаса) (469)
168-149	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (497)
168-150	Меланезия, Западные о-ва	Фрагмент рукояти спатулы. Дерево (498)
168-154	Меланезия, о-ва Тробриан	Сосуд для извести с пробкой. Тыква (292)

³ К коллекциям Миклухо-Маклая в скобках дается номер согласно сплошной нумерации каталога этнографических коллекций, опубликованного в томе 6 собрания сочинений [Миклухо-Маклай 1999] (прим. А. К., В. К.).

4. Коллекция № 190-В. 1889 г. Новая Гвинея. В. А. Бауд и де Брюин

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
190-В-25	Меланезия, Новая Гвинея	Футляр для негашеной извести. Бамбук

5. Коллекция № 402. 1891 г. Океания. Николай Николаевич Миклухо-Маклай

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
402-7	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для извести с крышкой. Бамбук (188)
402-9	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для извести. Бамбук (189)
402-16	Меланезия, Новая Гвинея	Ступка для измельчения орехов арековой пальмы. Дерево (302)
402-23	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести. Бамбук (474)
402-25	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для извести, закрытый свертком тапы. Бамбук, кора (191)
402-26	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести. Бамбук (475)
402-27	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для извести с крышкой. Бамбук (190)
402-28ab	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для извести, с крышкой. Бамбук (538)
402-29	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для извести. Бамбук (537)
402-31ab	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести (калебаса) со спатулой (470, 477)
402-32	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести. Кalebаса (471)

402-33	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести. Калебаса (472)
402-34	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести. Калебаса (473)
402-35	Меланезия, о-ва Тробриан	Сосуд для извести с пробкой. Тыква (293)
402-38	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для извести. Калебаса (288)
402-39	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для извести. Тыква (289)
402-43	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (507)
402-44	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (499)
402-45	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (500)
402-46	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (506)
402-47	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (504)
402-48	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (505)
402-49	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (501)
402-50	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево(509)
402-51	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (508)
402-52	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (502)
402-53	Меланезия, Западные о-ва	Спатула для доставания извести. Дерево (503)
402-54	Меланезия, Новая Гвинея	Спатула для извести. Дерево (296)
402-55	Меланезия, Новая Гвинея	Спатула для извести. Дерево (297)

402-56	Меланезия, Новая Гвинея	Спатула для извести. Дерево (298)
402-57	Меланезия, Новая Гвинея	Спатула для извести. Дерево (299)
402-58	Меланезия, Новая Гвинея	Спатула для извести. Дерево (300)
402-59	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Спатула для извести. Дерево (476)
402-77	Меланезия, Новая Гвинея	Спатула для извести (301)
402-91b	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести (без пробки). Тыква (294)
402-153/1	Меланезия, Новая Гвинея	Спатула для доставания извести (290)
402-153/2	Меланезия, Новая Гвинея	Спатула для доставания извести (291)
402-202	Меланезия, Западные о-ва	Образец растения (кусок корня бетеля) (517)

6. Коллекция № 599. 1901 г. Меланезия. Ганс Мейер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
599-185	Меланезия, о-ва Хермит	Сосуд из тыквы (калебаса) для извести
599-186	Меланезия, о-ва Хермит	Сосуд из тыквы (калебаса) для извести

7. Коллекция № 1186. 1909 г. Меланезия, Новая Гвинея. Герман Мейер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1186-259	Меланезия, Новая Гвинея	Кalebаса для хранения извести
1186-260	Меланезия, Новая Гвинея	Кalebаса для хранения извести
1186-261	Меланезия, Новая Гвинея	Кalebаса для хранения извести

1186-262	Меланезия, Новая Гвинея	Калебаса для хранения извести
1186-263	Меланезия, Новая Гвинея	Коробочка. Бамбук
1186-264	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для хранения извести. Бамбук
1186-265	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-266	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-265	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-267	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-268	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-269	Меланезия. Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-270	Меланезия. Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-271	Меланезия. Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-272	Меланезия. Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-273	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-274	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-275	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-276	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-277	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-278	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-279	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево

1186-280	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-281	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-282	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-283	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево
1186-284	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести. Дерево

8. Коллекция № 1198. 1907 г. Меланезия, Новая Гвинея. Владимир Владимирович Святловский

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1198-11	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево

9. Коллекция № 1432. 1908 г. Меланезия, Новая Гвинея. Владимир Владимирович Святловский

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1432-12	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево

10. Коллекция № 1632. 1909 г. О-ва Адмиралтейства. Отто Борисович Манасевич

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1632-1	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Сосуд для извести. Кокосовый орех

11. Коллекция № 1633. 1909 г. Меланезия. Отто Борисович Манасевич

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1633-69	Меланезия, о-ва Матти	Лопаточка для бетеля. Кость кабана
1633-70	Меланезия, о-ва Матти	Чаша для приготовления бетеля. Дерево
1633-73	Меланезия, о-ва Матти	Чаша для бетеля. Дерево

12. Коллекция № 1999. 1912 г. Меланезия. Евгений Иванович Александр. Экспедиция Гамбургского музея народоведения

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1999-48ab	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Калеваса для извести. Тыква. Лопаточка для вычерпывания извести. Черепаха
1999-49	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Калеваса для извести. Тыква
1999-50	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	Калеваса для извести. Тыква
1999-124	Меланезия, о-в св. Матвея	Лопаточка для бетеля. Дерево

13. Коллекция № 2000. 1912 г. Меланезия, Новая Гвинея и соседние о-ва. Феликс Юльевич Шотлендер. Дублиеты Гамбургского музея народоведения

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2000-58	Архипелаг Бисмарка, Новая Померания	Калеваса для извести. Тыква
2000-101	Меланезия, Новая Гвинея	Калеваса для извести. Тыква

**14. Коллекция № 3117. 1925 г. Новая Гвинея и соседние о-ва.
Стокгольмский музей**

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
3117-96	Меланезия, Новая Гвинея	Чаша с известью. Дерево
3117-99	Меланезия, Новая Гвинея	Чаша с известью. Дерево
3117-101	Меланезия, Новая Гвинея	Чаша с известью. Дерево
3117-106	Меланезия, Новая Гвинея	Ступка для толчения орехов арековой пальмы
3117-107	Меланезия, Новая Гвинея	Ступка для толчения орехов арековой пальмы
3117-108	Меланезия, Новая Гвинея	Пестик для ступки. Дерево
3117-109	Меланезия, Новая Гвинея	Калебаса для извести
3117-110	Меланезия, Новая Гвинея	Калебаса для извести
3117-111	Меланезия, Новая Гвинея	Калебаса для извести
3117-112	Меланезия, Новая Гвинея	Калебаса для извести
3117-113	Меланезия, Новая Гвинея	Футляр с крышкой для извести, бамбуковый
3117-114	Меланезия, Новая Гвинея	Футляр с крышкой для извести, бамбуковый
3117-115	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево
3117-116	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево
3117-117	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево
3117-118	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево

3117-119	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево
3117-120	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево
3117-121	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево

15. Коллекция № 4300. 1931 г. Новая Гвинея. Папуасы. Центральный военно-морской музей

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
4300-34	Меланезия, Новая Гвинея	Калемаса для извести
4300-35	Меланезия, Новая Гвинея	Калемаса для извести
4300-36	Меланезия, Новая Гвинея	Калемаса для извести
4300-37ab	Меланезия, Новая Гвинея	Калемаса для извести
4300-45	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево
4300-46	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для бетеля. Дерево
4300-51	Меланезия, Новая Гвинея	Лопаточка для извести

16. Коллекция № 6528. 1963 г. Индонезия, Ириан Джая (Новая Гвинея). Папуасы. Павел Васильевич Комин

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6528-58ab	Индонезия, Новая Гвинея, Ириан Джая	Калемаса для извести из тыквы

17. Коллекция № 6673. 1971, 1972 гг. Океания. Экспедиция на корабле «Дмитрий Менделеев»

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6673-7аб	Меланезия, Новая Гвинея	Калемаса для извести, тыква. Лопаточка для доставания извести
6673-8аб	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для хранения извести с крышкой. Бамбук

6673-9аб	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для хранения извести с крышкой. Бамбук
----------	-------------------------	--

18. Коллекция № 6788. 1977 г. Океания. Евгений Николаевич Кальщикова. Экспедиция на корабле «Дмитрий Менделеев»

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6788-2	Меланезия, Новая Гвинея	Сосуд для хранения извести. Бамбук

Курение

1. Коллекция № 137. 1883 г. Новая Гвинея. Папуасы. Питер Сван

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
137-17	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка курительная без мундштука
137-49	Меланезия, Новая Гвинея	Табак туземный

2. Коллекция № 157. 1886 г. Меланезия, Новая Гвинея, Микронезия. Отто Финш

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
157-372	Меланезия, Новая Гвинея	Листья табака
157-374	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка курительная. Бамбук

3. Коллекция № 168. 1886 г. Океания. Николай Николаевич Миклухо-Маклай

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
168-50	Меланезия, Новая Гвинея	Мундштук для курения местных сигар. Бамбук
168-83	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка для курения табака. Бамбук

4. Коллекция № 402. 1891 г. Океания. Николай Николаевич Миклухо-Маклай

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
402-8	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка для курения табака. Бамбук
402-22	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка для курения табака. Бамбук
402-24	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка для курения табака. Бамбук

5. Коллекция № 1186. 1909 г. Меланезия, Новая Гвинея. Мейер Герман

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1186-100	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка курительная. Бамбук
1186-102	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка курительная. Бамбук
1186-104	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка курительная. Бамбук

6. Коллекция № 2000. 1912 г. Меланезия, Новая Гвинея и соседние о-ва. Феликс Юльевич Шотлендер. Дублеты Гамбургского музея народоведения

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2000-140	Меланезия, Новая Гвинея	Сушилка для табака. Стебель травянистого растения

7. Коллекция № 3117. 1925 г. Новая Гвинея и соседние о-ва. Стокгольмский музей

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
3117-193	Меланезия, Новая Гвинея	Трубка курительная. Бамбук

ПОЛИНЕЗИЯ

Кава

1. Коллекция № 1096. 1907 г. Австралия, Полинезия. Н. П. Федоров, генерал

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1096-8	Полинезия, Самоа	Корень <i>Piper Metysticum</i> ⁴ для кавы

2. Коллекция № 1061. 1906 г. О-ва Тонга. Евгений Иванович Александер (Музей Umlauff, Гамбург)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1061-29	Полинезия, Тонга	Чаша для кавы. Дерево
1061-31	Полинезия, Тонга	Инструмент для обработки орехов. Дошечка
1061-33	Полинезия, Тонга	Чаша для кавы. Дерево

3. Коллекция № 2009. 1912 г. Полинезия. Владимир Александрович Колянковский

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2009-3	Полинезия, Самоа	Корень <i>Macrapiper Methisticum</i> ⁵

4. Коллекция № 4312. 1931 г. Полинезия. Центральный военно-морской музей

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
4312-11	Полинезия, о-в Ротума	Корень кавы (<i>Piper Methysticum</i>)

5. Коллекция № 6673. 1971, 1972 гг. Океания. Экспедиция на корабле «Дмитрий Менделеев»

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6673-58	Полинезия, Самоа	Чашка для питья кавы. Дерево
6673-59аб	Полинезия, Самоа	Чашечка для питья кавы из кокосового ореха и кусочки перечного растения <i>Piper Methysticum</i>

⁴ Так в описи. Правильно: *Piper Methysticum*.

⁵ Так в описи. Правильно: *Piper Methysticum*.

6673-78аб	Полинезия, Самоа	Корень растения для кафы
-----------	------------------	--------------------------

ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ. ОСТРОВНАЯ ЧАСТЬ ИНДОНЕЗИЯ, МАЛАЙЗИЯ

Бетель

1. Коллекция № 168⁶. 1886 г. Океания. Николай Николаевич Миклухо-Маклай

№ колл.	Местность	Описание предмета
168-84	Индонезия, о-в Тимор	Футляр с крышкой для хранения извести, бамбук (737)
168-168	Индонезия, о-в Тимор	Сосуд для извести, бамбук (738)

2. Коллекция № 381. 1897 г. Индонезия, Суматра. Батаки. Герг Мейсснер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
381-Н-35	Индонезия, Суматра. Батаки	Ящичек для извести. Бамбук
381-Н-36	Индонезия, Суматра. Батаки	Сосуд для извести. Бамбук
381-Н-37	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для хранения предметов при жевании бетеля, плетенная из пандануса
381-Н-38	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для листьев сири, плетенная из пандануса
381-Н-45	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для листьев сири, женская, плетенная из пандануса
381-Н-46	Индонезия, Суматра. Батаки	Ножницы для разрезания орехов, железные с серебряными рукоятками
381-Н-47	Индонезия, Суматра. Батаки	Ящичек для извести. Слоновая кость, дерево

⁶ В каталоге 1886 указано, что оба эти предмета из коллекции 168 привезены с южного берега Новой Гвинеи. Составители каталога в Собрании сочинений предполагают, что, вероятно, Миклухо-Маклай приобрел на Новой Гвинее предметы, попавшие туда с о. Тимор [Миклухо-Маклай 1999: 162] (*прим. А. К., В. К.*).

381-Н-49	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для листьев сири, женская, плетенная из пандануса
381-Н-50	Индонезия, Суматра. Батаки	Сосуд для извести
381-Н-54	Индонезия, Суматра. Батаки	Гамбир. Употребляется для жевания с известью и орехами
381-Н-55	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для сири из ротанга
381-Н-56	Индонезия, Суматра. Батаки	Футляр для извести. Бамбук
381-Н-58	Индонезия, Суматра. Батаки	Футляр для извести. Бамбук

3. Коллекция № 603. 1899 г. Индонезия, различные о-ва. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
603-4ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Тиморлаут (Танимбар)	Коробка для бетеля из растительных волокон

4. Коллекция № 606. 1901 г. Индонезия, различные о-ва. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
606-12	Индонезия, о-в Флорес	Коробка плетеная с принадлежностями для жевания бетеля
606-25	Индонезия, о-в Алор	Дорожный прибор для хранения принадлежностей для жевания бетеля (коробка с крышкой, плетенки, раковина для извести, сосуд для извести бамбуковый)
606-26	Индонезия, различные о-ва	Прибор для хранения принадлежностей для жевания бетеля

5. Коллекция № 608. 1901 г. Индонезия, различные о-ва. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
608-5abc	Индонезия, Южный Целебес, Макаassar	Коробочка для бетеля из листьев
608-16abcdef	Индонезия, Молуккские о-ва	Коробка для бетеля из пальмовых листьев

6. Коллекция № 854. 1904 г. Индонезия, Суматра. Гайо, Аласы. Карл Машмейер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
854-14	Индонезия, Суматра. Гайо, аласы	Сумка для инструментов при жевании бетеля, плетенная из листьев пальмы
854-16	Индонезия, Суматра. Гайо, аласы	Сумка для пряностей при жевании бетеля, плетенная из листьев пальмы
854-17	Индонезия, Суматра. Гайо, аласы	Циновка для зеленых листьев для жевания бетеля, плетенная из листьев
854-18	Индонезия, Суматра. Гайо, аласы	Сумка для предметов при жевании бетеля, плетенная из листьев пальмы
854-20	Индонезия, Суматра. Гайо, аласы	Сумка для пряностей при жевании бетеля плетеная. Употребляется только князьями
854-21ab	Индонезия, Суматра. Гайо, аласы	Сумка со вставной сумкой для пряностей при жевании бетеля плетеная. Употребляется простыми людьми

**7. Коллекция № 855. 1904 г. Индонезия, Суматра. Батаки.
Карл Машмейер**

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
855-36ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Рог, бамбук, кость
855-37ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Дерево, кость
855-38ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Дерево, кость
855-39ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Дерево, кость
855-40ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Дерево, кость
855-41ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Дерево, кость
855-42ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Дерево, кость
855-52ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Бамбук, дерево
855-53ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Бамбук, дерево
855-54ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения извести. Рог, дерево
855-72abc	Индонезия, Суматра. Батаки	Ступка бамбуковая с железным пестиком и деревянной палочкой, для размягчения орехов бетеля

**8. Коллекция № 1795. 1901 г. Индонезия, Суматра. Батаки.
Георг Мейсснер**

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1795-35	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для хранения принадлежностей для жевания бетеля. Плетение из полос пандануса

9. Коллекция № 1796. 1910 г. Ява. Георг Мейсснер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1796-11	Индонезия, Ява	Сосуд для хранения орехов арековой пальмы. Медь
1796-12ab	Индонезия, Ява	Коробочка с ящичком для хранения листьев сири. Медь

10. Коллекция № 2286. 1914 г. Индонезия, Борнео. Даяки. Альберт Грубауэр

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2286-215ab	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска ⁷
2286-216ab	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска
2286-217abcd	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска
2286-218	Северный Борнео. Дусуны	Сосудик для губного воска
2286-219ab	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска
2286-220ab	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска
2286-221ab	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска
2286-222ab	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска
2286-223ab	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска
2286-224ab	Северный Борнео. Дусуны	Сосудики для губного воска
2286-225abcd	Северный Борнео. Дусуны	Прибор для приготовления бетеля
2286-251ab	Северный Борнео. Дусуны	Шкатулка для бетеля

⁷ По современным воспоминаниям жителей Сабаха, дусуны носили с собой эти сосудики с воском, чтобы смазывать губы после жевания бетеля и тем самым предохранить их от трещин (прим. А. К., В. К.).

2286-303ab	Северный Борнео. Дусуны	Нож для разрезания орехов арековой пальмы в деревянных ножнах
2286-369	Северный Борнео. Дусуны	Шкатулка для бетеля, бронзовая

11. Коллекция № 2465. 1914 г. Индонезия, Суматра. Одо Деодатус Тауэрн

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2465-12ab	Индонезия, Суматра. Сенои	Мешочек двойной для бетеля из соломы или листьев
2465-13abc	Индонезия, Суматра. Сенои	Сумочка для бетеля из соломы или листьев
2465-14ab	Индонезия, Суматра. Сенои	Сосудик с крышкой для извести при жевании бетеля, латунный
2465-15ab	Индонезия, Суматра. Сенои	Сосудик с крышкой для извести при жевании бетеля, латунный

12. Коллекция № 2317. 1914 г. Индонезия, Целебес. Тораджи. Альберт Грубауэр

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2317-370ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосуд для хранения бетеля из тыквы
2317-371ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосуд для хранения бетеля с крышкой из тыквы
2317-372abc	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосуд для хранения бетеля с крышкой и пробкой из тыквы
2317-373a	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения бетеля из тыквы
2317-374a	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения бетеля из тыквы

2317-375ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести из какого-то плода. Пробка деревянная
2317-376ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести с пробкой, из тыквы
2317-377ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести с пробкой, из тыквы
2317-378ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести с пробкой, из тыквы
2317-379ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести с пробкой, из тыквы
2317-380ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести с пробкой, из тыквы
2317-381ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести с пробкой, из тыквы
2317-382ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести с пробкой, из тыквы
2317-383ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести из какого-то плода. Пробка деревянная.
2317-384ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести из какого-то плода. Пробка деревянная.
2317-385ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести из тыквы с деревянной пробкой
2317-386ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести из какого-то плода. Пробка деревянная
2317-387ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести из тыквы с деревянной пробкой
2317-388ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести. Верхняя часть из бамбука, вставлена в рог
2317-389ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести. Верхняя часть из бамбука, вставлена в рог

2317-390ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести с пробкой, из тыквы, обтянут кожей
2317-391ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из ореха. Вставлена бамбуковая трубочка. Пробка деревянная
2317-392ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из дерева
2317-393ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из скорлупы кокосового ореха. Пробка деревянная
2317-394ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-395ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-396ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из кости. Крышка деревянная
2317-397ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести из тыквы с деревянной пробкой
2317-398ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести из какого-то плода. Пробка деревянная
2317-399ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-400ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-401ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-402ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-403ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-404ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука

2317-405abc	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-406ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-407ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-408ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-409ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-410ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-411ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести, сделан из бамбука
2317-412ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосудик для хранения извести. Сделан из бамбука, оплетен ротангом. Пробка деревянная
2317-413abc	Индонезия, Целебес. Тораджи	Коробочка с крышкой, плетенная из пандануса. Внутри кусочек гамбира
2317-419	Индонезия, Целебес. Тораджи	Ступка для растирания извести, медная
2317-420	Индонезия, Целебес. Тораджи	Ступка для растирания извести, медная
2317-421	Индонезия, Целебес. Тораджи	Ступка для растирания извести, медная
2317-422	Индонезия, Целебес. Тораджи	Ступка для растирания извести, медная

13. Коллекция № 2318. 1914 г. Индонезия, Суматра. Тоба-батаки. Альберт Грубауэр

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2318-94ab	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Коробочка для извести из кокоса с деревянной пробкой
2318-95ab	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Сосудик для извести с крышкой медный

2318-96ab	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Сосудик для извести с крышкой медный
2318-98	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Щипцы для орехов арековой пальмы, железные
2318-99	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Щипцы для орехов арековой пальмы, железные
2318-188	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Плод арека (при жевании бетеля)

14. Коллекция № 2322–А. 1914 г. Индонезия, Молуккские о-ва. Одо Деодатус Тауэри

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2322-А-70	Индонезия, Молуккские о-ва. Альфуры	Пакет-футляр с табаком, сири и другими принадлежностями для жевания, сшитый из тапы. Сверху украшен бахромой из тапы. Такие пакеты посылаются в дар женихом невесте
2322-А-71	Индонезия, Молуккские о-ва. Альфуры	Пакет-футляр с табаком, сири и другими принадлежностями для жевания, сшитый из тапы. Сверху украшен бахромой из тапы. Такие пакеты посылаются в дар женихом невесте
2322-А-73	Индонезия, Молуккские о-ва. Альфуры	Орех пинанга, закрытый, резной. Посылается наряду с другими вещами женихом в качестве свадебного подарка невесте
2322-А-74	Индонезия, Молуккские о-ва. Альфуры	Орех пинанга, вскрытый и пустой, резной. Посылается наряду с другими вещами женихом в качестве свадебного подарка невесте

2322-A-75	Индонезия, Молуккские о-ва. Альфурь	Орех пинанга, вскрытый и пустой, резной. Посылается наряду с другими вещами женихом в качестве свадебного подарка невесте
2322-A-79ab	Индонезия, Молуккские о-ва	Кисет-кошелек с крышкой, плетенный из соломы. В нем хранятся принадлежности для жевания, деньги, другие мелкие предметы
2322-A-80ab	Индонезия, Молуккские о-ва	Коробочка для извести, употребляемой при жевании, из листа пандануса
2322-A-82	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд для извести без крышки. Бамбук
2322-A-83ab	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд для извести с крышкой, из мягкого дерева
2322-A-84	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд для извести без крышки. Бамбук
2322-A-85	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-футляр для извести без крышки. Бамбук
2322-A-86	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-футляр для извести без крышки. Бамбук
2322-A-87	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд для извести без крышки. Бамбук
2322-A-88ab	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-футляр для извести с пробкой деревянной, бамбуковый
2322-A-89	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-шкатулка без крышки для извести, бамбуковый
2322-A-90ab	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-шкатулка с пробкой деревянной для извести, бамбуковый
2322-A-91	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд без крышки, для извести, бамбуковый
2322-A-92ab	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд с пробкой из пальмового листа для извести, бамбуковый

2322-A-93ab	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд с пробкой из пальмового листа для извести, бамбуковый
2322-A-94	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд без пробки для извести, бамбуковый
2322-A-95	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд без пробки для извести, бамбуковый
2322-A-96	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд без пробки для извести, бамбуковый
2322-A-97	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд без пробки (вместо нее листья) для извести, бамбуковый
2322-A-98	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд без пробки для извести, бамбуковый
2322-A-99ab	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-трубочка с бамбуковой пробкой для извести, бамбуковый
2322-A-100	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд бамбуковый. Назначение неизвестно
2322-A-101	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-шкатулка для извести, из тыквы
2322-A-102	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-шкатулка в форме вазочки для извести, из тыквы
2322-A-103	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-шкатулка в форме детского рожка для извести, из тыквы
2322-A-104a	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд-шкатулка в форме вазочки для извести, из тыквы, с крышечкой из кокосовой скорлупы
2322-A-105	Индонезия, Молуккские о-ва	Сосуд для извести. Тыква грушевидной формы
2322-A-115	Индонезия, Молуккские о-ва	Коробка-кисет для принадлежностей для сири, денег, мелких предметов. Ее носят через плечо
2322-A-116	Индонезия, Молуккские о-ва	Коробка-кисет для принадлежностей для сири, денег, мелких предметов. Ее носят через плечо

15. Коллекция № 2893. 1923 г. Индонезия. Молуккские о-ва. О-в Буру. Александр Самуилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2893-17ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Калебаса (для хранения мела при жевании бетеля) с изогнутым горлышком, гладкая, без орнамента. Пробка из тряпки
2893-27ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Фляжка (плоская бутылка) — сосуд с пробкой, жестяной, для хранения мела при жевании бетеля
2893-69	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кисет для мела из пальмового листа
2893-70	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кисет для мела из пальмового листа
2893-74	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Орех арековой пальмы для жевания бетеля
2893-75	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Ступка деревянная для толчения зерна при жевании бетеля
2893-76	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Пестик деревянный для ступки, в которой толкут зерно при жевании бетеля
2893-77	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Ступка деревянная для толчения зерна при жевании бетеля
2893-78	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Пестик из белого рога для ступки, в которой толкут зерно при жевании бетеля
2893-474	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кварц (кусок)

2893-475	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Орешки арековой пальмы для жевания бетеля
2893-488	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Орех арековой пальмы для жевания бетеля
2893-489	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Мел
2893-491	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Орех арековой пальмы для жевания бетеля (часть)
2893-492	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Орех арековой пальмы для жевания бетеля (часть)
2893-509ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд с крышкой, бамбуковый, для хранения извести при жевании бетеля

16. Коллекция № 3740. 1928 г. Индонезия, Суматра. Лейденский этнографический музей

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
3740-1	Индонезия, Суматра	Корзиночка из полосок ротанга и бамбука с гамбиром

17. Коллекция № 4130. 1930 г. Индонезия. Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
4130-141/2	Индонезия, Молуккские о-ва	Листья сири, в которые заворачивают продукты при жевании бетеля

18. Коллекция № 5176. 1934 г. Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру. Александр Самуилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
5176-25ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Тыква бутылочная с пробкой из веревочек. Внутри известь
5176-26	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Тыква бутылочная с известью
5176-27	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Тыква бутылочная с известью
5176-37	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Тыква бутылочная (сосуд) с известью. Пробка бумажная

19. Коллекция № 6994. 1991 г. Индонезия. Ява, Молуккские о-ва. Лаура фан дер Хук Остенде

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6994-1	Индонезия, Ява	Коробочка для сири. Металл

20. Коллекция № 7448. 2010 г. Малайзия, Саравак, Сабах. Александра Константиновна Касаткина

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7448-1	Малайзия, Саравак, малайцы	Шкатулка для бетеля
7448-2/1	Малайзия, Саравак, малайцы	Вазочка для ореха пинанг
7448-2/2	Малайзия, Саравак, малайцы	Крышка вазочки для ореха пинанг
7448-3/1	Малайзия, Саравак, малайцы	Вазочка для ореха пинанг
7448-3/2	Малайзия, Саравак, малайцы	Крышка вазочки для ореха пинанг
7448-4/1	Малайзия, Саравак, малайцы	Вазочка для извести
7448-4/2	Малайзия, Саравак, малайцы	Крышка вазочки для извести
7448-5	Малайзия, Саравак, малайцы, яванцы	Шкатулка для бетеля
7448-6	Малайзия, Саравак, малайцы, яванцы	Вазочка для извести

7448-7	Малайзия, Саравак, малайцы, яванцы, оранг-бруней	Шкатулка для бетеля
7448-8/1	Малайзия, Саравак, малайцы, яванцы, кайяны	Вазочка для извести
7448-8/2	Малайзия, Саравак, малайцы, яванцы, кайяны	Крышка вазочки для извести
7448-9/1	Малайзия, Саравак, яванцы, меланау	Вазочка для извести
7448-9/2	Малайзия, яванцы, меланау	Второе дно вазочки для извести
7448-9/3	Малайзия, Саравак, яванцы, меланау	Крышка вазочки для извести
7448-10/1	Малайзия, Саравак, яванцы, меланау	Вазочка для ореха пинанг
7448-10/2	Малайзия, Саравак, яванцы, меланау	Крышка вазочки для ореха пинанг
7448-11/1	Малайзия, Саравак, малайцы, яванцы, ибаны	Шкатулка для бетеля
7448-11/2	Малайзия, Саравак, малайцы, яванцы, ибаны	Второе дно шкатулки для бетеля
7448-12	Малайзия, Саравак, меланау	Нож для бетеля в виде птицы
7448-13	Малайзия, Сабах, дусуны	Нож для бетеля
7448-14	Малайзия	Монета с изображением набора для жевания бетеля

Курение

1. Коллекция № 95. 1876 г. Разные о-ва Малайского архипелага. П. Н. ван Дорнинк

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
95-30ab	Индонезия, Ява, Сурабая	Ящик для сигар. Бамбук

2. Коллекция № 381. 1897 г. Индонезия, Суматра. Батаки. Герг Мейсснер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
381-Н-32	Индонезия, Суматра. Батаки	Ящичек для табака, бамбуковый
381-Н-40	Индонезия, Суматра. Батаки	Табакерка медная
381-Н-42	Индонезия, Суматра. Батаки	Огниво, мешочек с кремнем и трuтом
381-Н-43	Индонезия, Суматра. Батаки	Огниво
381-Н-48	Индонезия, Суматра. Батаки	Табакерка медная
381-Н-51	Индонезия, Суматра. Батаки	Табак в упаковке из листьев и луба
381-Н-52	Индонезия, Суматра. Батаки	Бумага для папирос из листьев пальмы
381-Н-53	Индонезия, Суматра. Батаки	Листья кукурузы засушенные (бумага для папирос)
381-Н-64	Индонезия, Суматра. Батаки	Трубка для курения опиума, бамбуковая
381-Н-65	Индонезия, Суматра. Батаки	Трубка для курения опиума, бамбуковая
381-Н-66	Индонезия, Суматра. Батаки	Чашечка для опиума из скорлупы кокосового ореха
381-Н-67	Индонезия. Суматра. Батаки	Коробочка с крышкой для хранения опиума, бамбуковая
381-Н-68	Индонезия, Суматра. Батаки	Мешочек для хранения приспособлений для приготовления опиума
381-Н-69	Индонезия, Суматра. Батаки	Чашечка для варки опиума, медная
381-Н-70	Индонезия, Суматра. Батаки	Чашечка для готового опиума, медная

381-Н-71	Индонезия, Суматра. Батаки	Футляр для хранения палочек, которыми пользуются при обмакивании в опиум листьев
381-Н-72	Индонезия, Суматра. Батаки	Палочки для обмакивания в опиум листьев
381-Н-73	Индонезия, Суматра. Батаки	Весы для опиума
381-Н-73а	Индонезия, Суматра. Батаки	Лопаточка для сушения листьев, бамбуковая
381-Н-74	Индонезия, Суматра. Батаки	Листья растения для приготовления опиума
381-Н-75	Индонезия, Суматра. Батаки	Камень точильный для ножа, которым режут листья
381-Н-76	Индонезия, Суматра. Батаки	Палочка для придерживания листьев при варке опиума
381-Н-77	Индонезия, Суматра. Батаки	Деревяшка, на которой режутся листья
381-Н-78	Индонезия, Суматра. Батаки	Лампа курильщиков опиума, из китайского фаянса
381-Н-100	Индонезия, Суматра. Батаки	Приспособление для резки табака

3. Коллекция № 602. 1899 г. О-в Тимор и окрестные о-ва. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
602-14	Индонезия, о-в Тимор	Портсигар из растительных волокон
602-15ab	Индонезия, о-в Тимор	Портсигар из растительных волокон
602-22	Индонезия, о-в Тимор	Сосуд для табака, бамбуковый

4. Коллекция № 603. 1899 г. Индонезия, различные о-ва. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
603-1ab	Индонезия, Молуккские о-ва. О-ва Тиморлаут (Танимбар) и Ямдена	Коробочка-кисет с крышкой, плетенная из пальмового листа
603-16ab	Восточная Индонезия	Портсигар из ротанга, украшенный бисером

5. Коллекция № 606. 1901 г. Индонезия, различные о-ва. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
606-1abc	Индонезия, Ява	Портсигар из пандануса
606-2abc	Индонезия, Ява	Портсигар из пандануса

6. Коллекция № 608. 1901 г. Индонезия, различные о-ва. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
608-1ab	Индонезия, Целебес, северо-запад	Портсигар с крышкой, плетенный из соломы

7. Коллекция № 855. 1904 г. Индонезия, Суматра. Батаки. Карл Машмейер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
855-43ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения табака, медная
855-44ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения табака, медная

855-45ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения табака, медная
855-46ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения табака, медная
855-55ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения листьев, пропитанных опиумом. Рог, дерево
855-56ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробочка для хранения листьев, пропитанных опиумом. Бамбук
855-58ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробка для хранения табака мужская. Бамбук
855-59ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробка для хранения табака женская. Бамбук
855-60abc	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробка для хранения табака. Рог
855-61abc	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробка для хранения табака, деревянная, оплетенная нитью
855-62	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для хранения листьев, табака и пр., плетеная
855-63	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для хранения листьев, табака и пр., плетеная
855-64	Индонезия, Суматра. Батаки	Сумка для хранения листьев, табака и пр., плетеная
855-68	Индонезия, Суматра. Батаки	Решетка для просушивания листьев, бамбуковая
855-69ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Палочка для размешивания листьев и опиума
855-70ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробка (трубочка) для хранения палочек, употребляемых при размешивании опиума с листьями, бамбуковая
855-71ab	Индонезия, Суматра. Батаки	Коробка (трубочка) для хранения палочек, употребляемых при размешивании опиума с листьями, бамбуковая
855-280	Индонезия, Суматра. Батаки	Палочки для размешивания опиума

855-281	Индонезия, Суматра. Батаки	Палочки для размешивания опиума
855-282	Индонезия, Суматра. Батаки	Палочки для размешивания опиума

8. Коллекция № 1796. 1910 г. Дар. Ява. Георг Мейсснер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1796-96abc	Индонезия, Ява	Портсигар, плетенный из пандануса
1796-125ab	Индонезия, Ява	Корзиночка для табака с крышкой, плетенная из полос бамбука
1796-128abc	Индонезия, Ява	Портсигар, плетенный из бамбука

9. Коллекция № 1798 1910 г. Индонезия, полуостров Малакка, Сингапур. Георг Мейсснер

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1798-31abc	Индонезия, Целебес	Портсигар с крышкой и внутренним карманом

10. Коллекция № 2286. 1914 г. Индонезия, Борнео. Даяки. Альберт Грубауэр

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2286-45	Северный Борнео. Муруты	Табакерка
2286-46	Северный Борнео. Муруты	Табакерка
2286-47	Северный Борнео. Муруты	Трубка курительная из бамбука
2286-48	Северный Борнео. Муруты	Трубка курительная из бамбука
2286-49	Северный Борнео. Муруты	Трубка курительная из бамбука
2286-50	Северный Борнео. Муруты	Трубка курительная из бамбука

2286-51	Северный Борнео. Муруты	Трубка курительная из бамбука
2286-52	Северный Борнео. Муруты	Трубка курительная из тростника
2286-53	Северный Борнео. Муруты	Чашечка от курительной трубки, деревянная
2286-245ab	Северный Борнео. Дусуны	Нож для резания табака, бамбуковый, с щитком для пальца
2286-246	Северный Борнео. Дусуны	Нож для резания табака, бамбуковый, с щитком для пальца
2286-248ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка с крышкой, деревянная
2286-249ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка с крышкой, деревянная
2286-250	Северный Борнео. Дусуны	Гильзы для табака из банановых листьев
2286-252ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка с крышкой, бамбуковая
2286-253ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка с крышкой, бамбуковая
2286-254ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая с деревянной крышкой
2286-255ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая с деревянной крышкой
2286-256ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая с деревянной крышкой
2286-257ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая с деревянной крышкой
2286-258ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка с крышкой, бамбуковая
2286-259ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая с деревянной крышкой
2286-260ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая с деревянной крышкой

2286-261ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая с деревянной крышкой
2286-262ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая с деревянной крышкой
2286-265ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая
2286-266ab	Северный Борнео. Дусуны	Табакерка бамбуковая
2286-406	Северный Борнео	Сигарета из пальмового листа

11. Коллекция № 2317. 1914 г. Индонезия, Целебес. Тораджи. Альберт Грубауэр

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2317-341ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосуд для табака, бамбуковый
2317-342ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосуд для табака, бамбуковый
2317-343ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сосуд для табака, бамбуковый
2317-344	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка-коробочка металлическая
2317-345	Индонезия, Целебес. Тораджи	Кисет из бумажной материи
2317-346	Индонезия, Целебес. Тораджи	Кисет из бумажной материи
2317-347ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой бамбуковая
2317-348ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой бамбуковая
2317-349ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой бамбуковая
2317-350ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой бамбуковая
2317-351ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой бамбуковая
2317-352ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой бамбуковая

2317-353ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой из очень твердого дерева
2317-354	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка из черного дерева
2317-355ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой бамбуковая
2317-356ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка из кости, с крышкой и дном из дерева
2317-357ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка из кости, с крышкой и дном из дерева
2317-358ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой, роговая
2317-359ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка из полосок пандануса
2317-360ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой, бамбуковая
2317-361ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка из пальмовых листьев
2317-362ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Табакерка с крышкой, бамбуковая
2317-363ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Портсигар, плетенный из растительных полосок
2317-532ab	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сумочка (портсигар), плетенная из растительных волокон
2317-533	Индонезия, Целебес. Тораджи	Сумочка (портсигар), плетенная из растительных волокон

12. Коллекция № 2318. 1914 г. Индонезия, Суматра. Тоба-батаки. Альберт Грубауэр

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2318-33	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Трубка курительная, медная
2318-34	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Трубка курительная, медная

2318-35	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Трубка курительная, медная
2318-191	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Табак
2318-192	Индонезия, Суматра. Тоба-батаки	Табак

13. Коллекция № 2340. 1914 г. Индонезия, Суматра. Оскар Иванович Ион

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2340-18	Индонезия, Суматра. Батаки	Портсигар, сплетенный из соломки
2340-19	Индонезия, Суматра. Батаки	Портсигар, сплетенный из соломки
2340-20	Индонезия, Суматра. Батаки	Портсигар, сплетенный из соломки
2340-21	Индонезия, Суматра. Батаки	Портсигар, сплетенный из соломки
2340-22	Индонезия, Суматра. Батаки	Портсигар, сплетенный из соломки
2340-23	Индонезия, Суматра. Батаки	Портсигар, сплетенный из соломки
2340-28 (1–9)	Индонезия, Суматра. Батаки	Папиросы (листья табака в гильзе из пальмового листа)
2340-31	Индонезия, Суматра. Батаки	Табак прессованный

14. Коллекция № 2893. 1923 г. Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру. Александр Самуилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2893-11	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сумочка двойная из плотной неокрашенной ткани. Служит для хранения табака, огнива и предметов для жевания табака

2893-13	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сумка для хранения табака, огнива и предметов для жевания табака
2893-14	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сумка для хранения табака, огнива и предметов для жевания табака
2893-28	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый для хранения мела при жевании табака. Первая стадия изготовления
2893-29ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с пробкой с тканью) для хранения мела при жевании табака
2893-30ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с пробкой с веревкой) для хранения мела при жевании табака
2893-31ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с пробкой, обшитой тканью) для хранения мела при жевании табака
2893-34ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с деревянной пробкой) для хранения мела при жевании табака
2893-35ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с бамбуковой крышкой) для хранения мела при жевании табака
2893-44ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с деревянной крышкой) для хранения мела при жевании табака
2893-45ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с двумя бамбуковыми перегородками) для хранения мела при жевании табака
2893-46ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с деревянной пробкой) для хранения мела при жевании табака
2893-47ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Табакерка (колени бамбука) с бамбуковой крышкой для хранения табака и кремня

2893-48ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Табакерка (колесо бамбука) с бамбуковой крышкой для хранения табака и кремня
2893-50ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый (с бамбуковой крышкой) для хранения мела
2893-51ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд из молодого кокосового ореха с деревянной пробкой для хранения мела. Внутри находится трут
2893-55ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд из молодого кокосового ореха (с крышкой из растительных волокон). Внутри мел
2893-56	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд из кокосового ореха. Внутри нарезанные листья табака
2893-57	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кисет с крышкой, плетенный из полосок коры бамбука, обтянутый тряпкой. Внутри огниво, кремь и трут
2893-68	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кисет кожаный для табака
2893-71	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кисет с крышкой, плетенный из полосок пальмового листа для трута
2893-73	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Плод, в котором находится трут
2893-72	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд с крышкой, медный, для предметов, употребляемых при жевании табака и бетеля
2893-327ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый с деревянной пробкой для хранения табака и др.
2893-328ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый с двумя пробками для хранения табака и др.

2893-329abc	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый с деревянной пробкой для хранения табака и др.
2893-330abc	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый с деревянными крышкой и пробкой для хранения табака и др.
2893-331abc	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый с двумя деревянными крышками-пробками для хранения табака и др.
2893-332abc	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый с двумя деревянными крышками-пробками для хранения табака и др.
2893-333abc	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый с двумя деревянными пробками для хранения мела
2893-334abc	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый с двумя бамбуковыми пробками для хранения табака или тряпок
2893-399	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый для хранения мела
2893-401ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд из ореха с деревянной крышкой для хранения мела
2893-402ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд из ореха с деревянной крышкой для хранения мела
2893-403ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд из ореха с двумя деревянными крышками для хранения мела
2893-472	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кресало железное
2893-473	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кремень (три кусочка)

2893-476abc	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кисет
2893-477	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сумочка с трутом
2893-479	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Коробка европейского происхождения, жестяная, видимо, для сушки пальмовых листьев
2893-484ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка с крышкой, бамбуковый, для мела
2893-485	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Сосуд-трубочка бамбуковый для мела
2893-487	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Листья пальмы сушеные (7 шт.) (как курительная бумага)
2893-490	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кресало железное
2893-493	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Трут для добывания огня
2893-510	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Нож бамбуковый для резки табака
2893-511	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Нож бамбуковый для резки табака

15. Коллекция № 2897. 1923 г. Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Серам. Александр Самуилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2897-10ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Серам	Порттабак (кисет) с крышкой, сплетенный из ротанга и соломки

16. Коллекция № 2901. 1923 г. Индонезия. Различные о-ва. Александр Самуилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2901-20	О-в Сулавеси. Макаassar	Полоски пальмового листа (рулон). Употребляются для курения (для сигаретных гильз)
2901-21	О-в Сулавеси. Макаassar	Листья пальмовые для курения (рулон)
2901-22	О-в Сулавеси. Макаassar	Табак прессованный (брусок)
2901-23	О-в Сулавеси. Макаassar	Кисет из полос пандануса
2901-25	О-в Сулавеси. Макаassar	Кисет из полос пандануса

17. Коллекция № 2902. 1923 г. Индонезия, о-в Бали. Александр Самуилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2902-13	Индонезия, о-в Бали	Корзины, вставленные одна в другую, плетенные из пальмового листа. Служат для хранения предметов жевания
2902-14	Индонезия, о-в Бали	Нож-щипцы с фигурой дракона. Служит для раскалывания фрукта пинан ⁸ , для жевания его с табаком

⁸ Очевидно, имеется в виду пинанг.

2902-15	Индонезия, о-в Бали	Мел, употребляемый при жевании табака
2902-16	Индонезия, о-в Бали	Гамбир. Употребляется при жевании табака
2902-22	Индонезия, о-в Бали	Порт-табак, плетенный из полосок бамбука
2902-23	Индонезия, о-в Бали	Порт-табак, плетенный из полосок бамбука

18. Коллекция № 2905. 1923 г. Индонезия. Ява. Александр Са-муилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
2905-42	Индонезия, Ява	Кисет, плетенный из пальмовых листьев. Состоит из двух вложенных друг в друга кисетов. В один из них кладется табак, в другой — бумага или листья для курения
2905-43	Индонезия, Ява	Кисет, плетенный из пальмовых листьев. Состоит из двух вложенных друг в друга кисетов. В один из них кладется табак, в другой — бумага или листья для курения
2905-51	Индонезия, Ява	Папиросы (пачка) из листьев пальмы
2905-52	Индонезия, Ява	Листья пальмы для курения (2 пучка)
2905-53	Индонезия, Ява	Табак (комоч), который заворачивается в листья пальмы. Его курят или жуют
2905-144	Индонезия, Ява	Сигареты (пачка)

19. Коллекция № 3737. 1928 г. Индонезия, Ява. Лейденский этнографический музей

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
3737-28	Индонезия, Ява	Сигара из pira-pira

20. Коллекция № 4130. 1930 г. Индонезия. Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
4130-138	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Амбон	Листья для курения. 24 листа
4130-139	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Амбон	Листья для курения. 28 листов

21. Коллекция № 4409. 1932 г. Индонезия, разные о-ва. Из старых коллекций МАЭ

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
4409-14аб	Индонезия, Ява	Корзина-портсигар (?) из растительных волокон и конского волоса
4409-24	Точное место неизвестно	Куски бамбука для держания опиума при его курении

22. Коллекция № 5175. 1935 г. Индонезия, Ява. Александр Самуилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
5175-32б	Индонезия, Ява	Кисет двойной без крышки. Внутренняя часть сплетена из полосок тростника, наружная часть — из полосок травы

23. Коллекция № 5176. 1934 г. Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру. Александр Самуилович Эстрин и Анна Яковлевна Смотрицкая

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
5176-16	Индонезия, Ява	Табакерка металлическая. На внутренней стороне крышки вделано зеркальце. Вещь европейского производства. Служит для обмена
5176-17/4	Индонезия, Ява	Папиросы с табаком, сделанные из специального листа вместо бумаги
5176-29ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кисет с крышкой, двухслойный (плетение из ротанга и кожа)
5176-30ab	Индонезия, Молуккские о-ва, о-в Буру	Кисет с крышкой для табака, плетенный из узких полосок тростника
5176-32c	Индонезия, Ява	Кисет двойной без крышки. Внутренняя часть сплетена из полосок тростника, наружная часть — из полосок травы
5176-32d	Индонезия, Ява	Портсигар, плетенный из узких полосок верхней части тростника

24. Коллекция № 6220. 1957 г. Индонезия. Эффенди Усман

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6220-29	Индонезия	Коробок спичек

25. Коллекция № 6491. 1962 г. Ява, Суматра. Эффенди Усман

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6491-43	Индонезия, Ява	Подставка — плоская тарелочка. Часть прибора с курительными принадлежностями. Белый металл

6491-44аб	Индонезия, Ява	Сосуд с крышкой для папирос. Часть прибора с курительными принадлежностями. Белый металл
6491-45аб	Индонезия, Ява	Пепельница с крышкой. Часть прибора с курительными принадлежностями. Белый металл
6491-46	Индонезия, Ява	Подставка для спичек. Часть прибора с курительными принадлежностями. Белый металл

ФИЛИППИНЫ

Бетель

1. Коллекция № 5688. 1938 г. Филиппины, о-в Лусон. Ифугао. Рой Фрэнклин Бартон

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
5688-30	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-31	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-32	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-33	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-34	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-35	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-36	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-37	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-38	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Орех арековой пальмы в мягкой скорлупе (для жевания бетеля)
5688-39	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Ядро ореха арековой пальмы без скорлупы и волокон бетеля

5688-40	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Ядро ореха арековой пальмы без скорлупы и волокон бетеля
5688-41	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Ядро ореха арековой пальмы без скорлупы и волокон бетеля
5688-42	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Кусок ядра ореха арековой пальмы
5688-43	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Кусок ядра ореха арековой пальмы
5688-44	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Кусок ядра ореха арековой пальмы
5688-45	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Сосуд с пробкой для хранения извести при жевании бетеля. Бамбуковая основа с натянутой кожей оленя
5688-46ab	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Сосуд с пробкой для хранения извести при жевании бетеля. Трубка бамбуковая. Пробка деревянная
5688-47ab	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Сосуд с пробкой для хранения извести при жевании бетеля. Трубка бамбуковая. Пробка деревянная
5688-48	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Трубка бамбуковая для хранения извести. Работа не закончена

2. Коллекция № 7161. 1995 г. Филиппины. Мария Владимировна Станюкович

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7161-6	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Сумка для бетеля

3. Коллекция № 7315. 2006 г. Филиппины. Мария Владимировна Станюкович

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7315-227аб	Филиппины, Висайские о-ва	Коробочка для бетеля плетеная
7315-283аб	Филиппины, Висайские о-ва	Коробочка для бетеля плетеная

4. Коллекция № 7398. 2008 г. Филиппины. Мария Владимировна Станюкович

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7398-15ab	Филиппины. Бонтоки	Сумка для бетеля плетеная

5. Коллекция № 7399. 2008 г. Филиппины. Мария Владимировна Станюкович

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7399-4	Филиппины. Бонтоки	Известь для жевания бетеля
7399-5/25	Филиппины. Бонтоки	Пакет с сушеными арековыми орехами
7399-6/6	Филиппины. Бонтоки	Пакет с набором пластин листьев табака для жевания бетеля
7399-7/6	Филиппины. Бонтоки	Пакет с набором пластин листьев табака для жевания бетеля
7399-8	Филиппины. Бонтоки	Сверток листьев перечной лозы для жевания бетеля
7399-9	Филиппины. Бонтоки	Сверток листьев перечной лозы для жевания бетеля
7399-11	Филиппины. Бонтоки	Сверток листьев табака, сваренных с сахаром, для жевания бетеля (<i>tabaku</i>)
7399-12	Филиппины. Бонтоки	Сверток листьев табака, сваренных с сахаром, для жевания бетеля (<i>tabaku</i>)

7399-13	Филиппины. Бонтоки	Сверток листьев табака, сваренных с сахаром, для жевания бетеля (<i>tabaku</i>)
7399-14	Филиппины. Бонтоки	Сверток листьев табака, сваренных с сахаром, для жевания бетеля (<i>tabaku</i>)
7399-15	Филиппины. Бонтоки	Сверток из табачного листа для жевания бетеля (<i>tabaku</i>)
7399-16	Филиппины. Бонтоки	Пакетик с известью для жевания бетеля (<i>apul</i>)
7399-17/10	Филиппины. Бонтоки	Набор для жевания бетеля (листья перечной лозы и табака, арековые орехи, известь)

6. Коллекция № 7479. 2008 г. Филиппины, Ифугао. Мария Владимировна Станюкович

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7479-12	Филиппины	Сумочка для бетеля
7479-13	Филиппины	Сумка для орехов <i>totma</i>

Курение

1. Коллекция № 610. 1899 г. Различные о-ва Малайского архипелага, Филиппины. Берлинский музей народоведения (Museum für Völkerkunde, Berlin)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
610-5ab	Филиппины	Трубка курительная металлическая с бамбуковым чубуком
610-6ab	Филиппины	Трубка курительная металлическая с бамбуковым чубуком

2. Коллекция № 5688. 1938 г. Филиппины, о-в Лусон. Ифугао. Рой Фрэнклин Бартон

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
5688-49	Филиппины, о-в Лусон. Ифугао	Трубка для курения табака. Желтая медь

3. Коллекция № 7315. 2006 г. Филиппины. Мария Владимировна Станюкович

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7315-235	Филиппины, о-в Палаван	Образцы табака
7315-236	Филиппины, о-в Палаван	Связка листьев (гильз для табака)

4. Коллекция № 7399. 2008 г. Филиппины. Мария Владимировна Станюкович

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7399-1	Филиппины. Бонтоки	Сверток из листьев табака (<i>tabaku</i>)
7399-2	Филиппины. Бонтоки	Сверток из листьев табака (<i>tabaku</i>)
7399-3	Филиппины. Бонтоки	Сверток из листьев табака (<i>tabaku</i>)
7399-10/31	Филиппины. Бонтоки	Пачка сигар (<i>sigarillos</i>)
7399-18/6	Филиппины. Бонтоки	Коробка с сигарами (<i>tabakulera</i>)

ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ (МАТЕРИКОВАЯ ЧАСТЬ)**БИРМА***Курение***1. Коллекция № 6815. 1979 г. Бирма. Государственный Эрмитаж**

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6815-19	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-20	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-21	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-22	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-23	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-24	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-25	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-26	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-27	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина
6815-28	Бирма	Трубка курительная для табака. Глина

2. Коллекция № 6981. 1990 г. Бирма. Александр Михайлович Решетов

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6981-2	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-3	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-4	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист

6981-5	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-6	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-7	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-8	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-9	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-10	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-11	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-12	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-13	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-14	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-15	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист
6981-16	Бирма	Сигара курительная бирманская «черная чарута». Свернутый табачный лист

6981-17	Бирма	Сигара курительная бирманская «белая чарута». Свернутый лист арековой пальмы ⁹
6981-18	Бирма	Сигара курительная бирманская «белая чарута». Свернутый лист арековой пальмы

ВЬЕТНАМ

Бетель

1. Коллекция № 732. 1903 г. Северный и Центральный Вьетнам (Тонкин и Аннам). Ганс Мейер (Лейпциг)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
732-48	Северный и Центральный Вьетнам (Тонкин и Аннам)	Коробочка для извести. Серебро
732-49	Северный и Центральный Вьетнам (Тонкин и Аннам)	Коробочка для извести. Серебро

Курение

1. Коллекция № 732. 1903 г. Северный и Центральный Вьетнам (Тонкин и Аннам). Ганс Мейер (Лейпциг)

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
732-50	Северный и Центральный Вьетнам (Тонкин и Аннам)	Спичечница
732-51	Северный и Центральный Вьетнам (Тонкин и Аннам)	Папиросница

⁹ Так в описи! Это, несомненно, ошибка: лист арековой пальмы не применяется для курения. Необходим анализ растительного материала, из которого сделана сигара. То же — к № 6981-18.

2. Коллекция № 6531. 1959 г. Демократическая Республика Вьетнам. Анатолий Иванович Мухлинов

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6531-15	Демократическая Республика Вьетнам, мань	Трубка курительная. Бамбук

3. Коллекция № 6987. 1990 г. Япония, Вьетнам и др. Михаил Васильевич Крюков

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6987-20абв	Вьетнам	Трубка курительная с подставкой. Бамбук, дерево

4. Коллекция № 7174. 2000 г. Вьетнам. Тран Дин Нхуе

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7174-12аб	Вьетнам	Трубка курительная с мундштуком. Бамбук

КАМБОДЖА

Курение

1. Коллекция № 6631. 1969 г. Камбоджа. Игорь Георгиевич Косиков

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6631-17	Камбоджа, брао, горные кхмеры	Трубка курительная. Бамбук, медь
6631-18	Камбоджа, кхмеры	Трубка курительная. Бамбук, медь

ЛАОС

Курение

1. Коллекция № 6800. 1978 г. Лаос. Министерство изящных искусств Лаосской Народно-Демократической Республики

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
6800-5	Лаос, лаолум	Головка курительной трубки из глины

ТАИЛАНД

Курение

1. Коллекция № 1041. 1906 г. Индокитай (Сиам, Лаос), Китай. Николай Иванович Воробьев

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
1041-117	Сиам (Таиланд)	Трубка для опиума, бамбуковая, с медным мундштуком
1041-118	Сиам (Таиланд)	Трубка для опиума, бамбуковая, с медным мундштуком

2. Коллекция № 7094. 1997 г. Таиланд, Лаос. Лев Николаевич Морев

№ колл.	Местность, этническая принадлежность	Описание предмета
7094-2	Северный Таиланд, акха	Трубка курительная бамбуковая

Библиография

Миклухо-Маклай 1999 — *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. М., 1999. Т. 6: Этнографические коллекции, рисунки.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АМАЭ	—	Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Архив ГРЦРФ	—	Архив Государственного республиканского центра русского фольклора
Архив ЦТКиЭ	—	Архив Центра тверского краеведения и этнографии
ЕУСПб	—	Европейский университет в Санкт-Петербурге
ЗИРГО	—	Записки Императорского Русского географического общества
ИЛИ	—	Институт лингвистических исследований РАН
ИРЛИ	—	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
Л. с.	—	Личное сообщение
ЛАА	—	Личный архив автора
МАЭ РАН	—	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
ПМА	—	Полевые материалы автора
РАН	—	Российская академия наук
СА	—	Советская археология
Сб. МАЭ	—	Сборник Музея антропологии и этнографии
СПбГУ	—	Санкт-Петербургский государственный университет
ТИЭ	—	Труды Института этнографии АН СССР
ЭО	—	Этнографическое обозрение
ЮВА	—	Юго-Восточная Азия

ABSTRACTS

Editorial (*Maria V. Stanyukovich*)

Keywords: ethnobotany, chewing substances, collection ‘Betel, kava, cola, chat’, anthropology of the body, ritual, mythology, anthropology.

Introduction to the collection of papers ‘Betel, kava, cola, chat’ gives the history of the project, main goals of publication, its structure and perspectives. The project is based on the questioner (program) submitted to the authors by the editor, Maria V. Stanyukovich. The participants of the collection of papers were free to choose the aspect of their study, either following the general structure of the questioner or concentrating on one or several points according to their liking. The collection of papers consists of six chapters and a supplement. The chapters 1–4 treat about betel, kava, cola and chat (Ethiopian variation of khat). Chapter 5 is on the chewing stimulants in Japan and Central Asia; chapter 6 is about semantics and practice of chewing, spitting and teeth filing and blackening. The Supplement contains materials for the catalogue of objects related to the topic of the present publication, in the collections of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography.

I. BETEL

Betel chewing in India in the light of the ancient written sources

Yaroslav V. Vasilkov

Keywords: betel, areca, India, mixture, components, written sources, urban culture.

An apparent lack of mentions to the betel leaf in the texts of the Vedic *śruti* literature and the Sanskrit epics indicates that in the early periods of the Vedic-Brahmanic tradition the use of betel quid was perceived by its bearers as an alien practice.

The milieu from which the art of preparing mixtures known as “betel quid” originates, can be defined by outlining a range of sources containing references to the betel. Among them are early texts of traditional Indian science, early Buddhist texts, literary works in the *kāvya* genre of the Classical literature and Tamil classical poems. All of these sources are rooted in the milieu of noble warriors, merchants and craftsmen — the social and economic elite of the ancient Indian cities. The art of making betel mixtures was part of the refined urban culture established in India in the fifth-fourth centuries B. C. The use of the betel by

Indians, as well as by other peoples of Asia, had two main functions: firstly it was significant as a means of strengthening social contacts and, secondly, it was used in sexual life as a stimulant to arouse passion and to enhance the sensation of erotic ecstasy.

The Geography of Betel in “The Journey” of Ibn Battuta

Aglaya A. Yankovskaya

Keywords: Ibn Battuta, betel, Middle Ages, travels, Indian Ocean.

The article deals with the references to the practice of betel consumption in “The Journey” of Ibn Battuta, an Arab traveler of the 14th century. These mentions indicate the wide spread of betel chewing in the countries around the Indian Ocean in the Middle Ages, and also may serve as a source of data on its ritual and etiquette functions.

Betel Beyond its Cultural Homelands

Caroline Stone

Keywords: Betel, areca, Islamic world, tooth-blackening, rituals, social importance, betel-taking equipment.

This article attempts a brief review of the historical sources for betel — i.e. betel leaf, areca nut and lime — chewing by foreign travellers, both eastern and western, as well as a consideration of the extent to which the social and ritual implications of taking betel are transferred when the habit spreads beyond the cultural heartlands, stretching from southern India to Micronesia.

Betel chewing tradition in Vietnam

Zhanna V. Rodina

Keywords: betel, Vietnam.

This article is dedicated to betel chewing tradition in Vietnam. Numerous field trips around Vietnam during 3 years as well as deep analysis of literature helped me to draw a full picture about this tradition, justification of its appearance and its popularity in contemporary society.

Betel in Sarawak and Sabah: from the travel notes

Alexandra K. Kasatkina

Keywords: betel, betel-taking equipment, Sarawak, Sabah, Dusuns, Ibans.

The article summarizes the data about betel consuming in modern Sarawak and Sabah states (Malaysian Borneo) brought by the author from her trip to Malaysia in 2010. The information about the contemporary condition of the betel chewing tradition among Dusuns, Ibans and several other peoples of the region

is presented as well as its outside perception by their nearest neighbors — Sarak Chinese.

“Betel lexica” in the modern Khmer language: basic terminology

Sergey Yu. Dmitrenko

Keywords: betel chewing, betel leaf, areca nut, lime, Cambodian, terminology.

The paper proposes brief information on the usage and on the cultural and religious significance of betel chewing in modern Cambodia. Terms for the basic components of betel chewing (*betel leaf, areca nut, lime, “Javanese meat”, tobacco*) are reviewed and commented upon, with etymological data provided for some of the terms. A separate analysis of “betel terminology” used in “*riac sap*” (a special lexicon for the King and the royal family) is proposed.

II. Kava

Kava in the East Micronesia

Arina A. Lebedeva

Keywords: East Micronesia, kava, feast, ritual, ceremony.

The East Micronesia is one of the Oceania regions, where the kava — the drink of root *Piper Methysticum* plant is in use. The islanders consider kava as sacred gift from heaven, so its ritual role was very important. Kava was used as tribute for gods, was associated with high social status and was compulsory part of any feast. Ceremony of preparing and application of kava in Micronesia (which was some differ from Polynesian one) was a strictly regulated performance, consisted of few stages and lasted for hours.

III. COLA

Cola nuts in traditional culture of West Africa

Alexander A. Kazankov, Vladimir A. Popov

Keywords: cola nuts, caffeine, theobromine, rituals, peoples of Africa, herbal stimulants.

Cola nuts are the hallmark of the traditional culture of the peoples of the forest zone of West Africa. They were widely used and applied in the medical and ritual purposes, as well as for divination, feeding the spirits of ancestors, combating evil charms and slander, attracting good luck. Cola is considered as the best gift and a necessary part of the sacrifices, without Cola nuts any ceremony is not considered complete. Cola is a sign of hospitality, friendship and respect.

Cola nuts in the Mande peoples' societies

Daria F. Mishchenko, Alexei A. Oskolski

Keywords: cola nuts, West Africa, Mande peoples, animism.

The paper deals with the practices involving cola nuts among Mande peoples which inhabit the large part of West Africa. Besides their main function as a stimulant, cola nuts fulfill a range of other important social and cultural functions. Being a symbol of respect and hospitality, they serve as a gift appropriate for different situations. Cola nuts are used in animistic practices such as offering to ancestral spirits or divination. Cola nuts constitute an integral part of some rituals, especially that of a marriage proposal. Specific sphere of use and the meaning of cola nuts are determined by their color, size and form. Evidences of the cola nuts' significance among Mande peoples are also given by the language. It is a widespread situation for Mande languages to have the words for big numbers derived from the words with an original meaning 'cola nuts basket'. There is a number of idiomatic expression with a word 'cola', too.

IV. CHAT

Chat (*Catha edulis*) in social and cultural life of Harar (southeastern Ethiopia): general notes and field remarks

Valeria N. Semenova

Keywords: Chat, stimulant, southeastern Ethiopia, key value, cultural and social identification.

Catha edulis, widely known as chat, is a stimulant with a mild narcotic effect. The most common manner of deriving the effects is by chewing the fresh leaves. For long time chat-chewing has had a symbolic meaning for southeastern Ethiopia` religious and cultural life, nowadays this meaning has changed and extended by addition of new values such as a mark of re-building social ties and networks. Up to now Harar is regarded as a main city of this tradition but the habit is spreading to Somali and central Ethiopia.

V. CHEWING STIMULANTS IN JAPAN AND CENTRAL ASIA

Magic root of Ainu: Ikema (*Cynanchum caudatum* Maxim.)

Alexander G. Bobrov

Keywords: ikema, *cynanchum caudatum*, ainu, ethnobotany, folk medicine.

The article is devoted to the use by Ainu the plant ikema (*Cynanchum caudatum* Maxim.). The cases of application of plant roots in medicinal and ceremonial purposes are investigated.

Some words on the tradition of nasvay use in Central Asia

Konstantin S. Vasiltsov

Keywords: nasvay, tobacco, Central Asia, noskadu, okhurcha, sanoch.

In this article the author considers the use of *nasvay* in Central Asia. Though tobacco appeared in the region not earlier than XVIII century, it spread and soon became rather popular among the people of Central Asia. Firstly tobacco was used mainly by means of smoking the hookah, but in the course of time it was displaced by chewing tobacco so-called nasvay. Nasvay is prepared by crushing tobacco leaves which then mixed up with slaked lime and pounded by wooden or stone pestle. This “handicraft” way of nasvay manufacturing is still widespread and nasvay itself hasn’t lost its popularity among the people of Central Asia.

VI. PRACTICE AND SEMANTICS OF CHEWING, SPITTING AND TEETH FILING AND BLACKENING

Vegetable psychedelics, chewing, mouth, saliva and speaking in Selkup traditional culture

Olga B. Stepanova

Keywords: hallucinogenic plants, Siberia, selkups, traditional.

In this article some aspects of the traditional worldview of Selkups are considered.

“Wherever you spit — it would be no good ...”: Prescripts for spitting and its cultural semantics (on the basis of the materials from Central Russia)

Varvara E. Dobrovolskaya

Keywords: superstitions, restrictions and instructions, folklore studies, cultural anthropology, behavioural specifications.

Author, using field materials collected in some areas of Central Russia, treats spitting (both action and reaction to it) and semantics that was ascribed to it. Spitting is associated with saliva which is considered to carry one’s vital forces but in the same time is understood as a kind of human waste. That’s why spitting is regarded as a process of either protective or harmful semantics. In frames of everyday life spitting is regarded mostly as a destructive act. Restrictions and banishments of spitting are connected with calendar dates and days of the week, time of a day, gender, profession, social and physiological status of the person. Less frequently such restrictions were caused by one’s religion or membership in a rural community. In order to prevent destructive effects of spitting a vast system of norms emerged which regulated behavior of any spitting person. The

conceptual background of these norms was, possibly, a kind of idea that if one behaves correctly in ritual sense, then his spitting doesn't represent threat and on the contrary can cause something good. There are two groups of banishments for spitting: banishments which motivations come from the idea that saliva embodies one's vital forces, and banishments which emerged from popular Christian mythology (where the spittle is considered to be a mean of repudiating and exorcism of evil spirits but can be an insult for the divine forces too). Spitting is regarded as a matter of high functional importance, capable to provoke both positive and negative results concerning health and life of people and livestock.

Black and white. Betel, teeth blackening and filing, and colonial prejudices

Maria V. Stanyukovich

Keywords: betel chewing, dental modifications, teeth whitening, teeth blackening, teeth filing, gold work in traditional dentistry, colonial prejudices, ideal of beauty, body modifications.

The paper discusses European and non-European dental practices and views connected with them. Teeth blackening and filing traditionally practiced by non-European cultures appear to be an effective way of dental care. Betel chew ingredients, as well as other plants and minerals used for teeth blackening had improved the state of teeth and gums, adding to preventing tropical diseases such as diarrhea and intestine parasites. Teeth whitening substances, on the contrary, until recently implied practices and substances that fatally ruined the dental system. The condemnation of non-European dental practices is a part of colonial discourse still largely not abandoned. It goes with the general misrepresentation of traditional body modification practices as characteristic of "inferior races" by racists, and the propagation of the universal Eurocentric beauty ideals by mass media in a globalized world.

SUPPLEMENT

Concerning the items connected to betel, kava, tobacco and opium from Oceania and Southeast Asia in the stores of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Saint Petersburg

Vladimir N. Kislyakov, Alexandra K. Kasatkina

Keywords: chewing stimulants, smoking, opium, museum, MAE RAS.

This article presents the items connected with chewing stimulants, smoking and opium consuming, stored in the ethnographic collections of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography in Saint Petersburg.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

AUTHORS' BIODATA



Бобров Александр Григорьевич

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, где он работает с 1988 г. Основные научные интересы лежат в области изучения русских средневековых рукописей. Автор более 200 публикаций, часть из них указана на сайте отдела древнерусской литературы (<http://odrl.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=1962>). Работал в качестве приглашенного исследователя в университетах Японии.
abobrov1960@yandex.ru

Alexander G. Bobrov is a Doctor of Philology, Leading Researcher of the Dept. of Old Russian Literature, Institute of Russian Literature (Pushkin House) RAS, where he works since 1988. His primary interests are located in the studies of Russian medieval manuscripts. He has published more than 200 articles, part of them mentioned on the website of the Dept. of Old Russian Literature (<http://odrl.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=1962>). He has held visiting research appointments at Universities in Japan.
abobrov1960@yandex.ru



Васильков Ярослав Владимирович

Окончил Восточный факультет СПбГУ в 1967 г. Сотрудник Института востоковедения (Института народов Азии) РАН (АН СССР) с 1967 по 2005 г. Сотрудник МАЭ РАН с 2005 г. по настоящее время. Сфера интересов: индийский эпос, сравнительное эпосоведение, этнография Индии, санскритская литература, мифология и обрядность индуизма; история отечественного востоковедения и индийских коллекций Кунсткамеры. Кандидатская диссертация «Некоторые проблемы сравнительного изучения “Махабхараты”» (1973). Докторская диссертация «Древнеиндийский эпос “Махабхарата”»:

историко-типологическое исследование» (2003). Автор более 200 научных работ, в том числе монографии «Миф, ритуал и история в “Махабхарате”» (СПб., 2010), переводов нескольких книг «Махабхараты» (совместно с С. Л. Невелевой), биобиблиографического словаря репрессированных отечественных востоковедов «Люди и судьбы» (СПб., 2003; совместно с М. Ю. Сорокиной). Участник многих международных конференций. Член правления Международной ассоциации санскритологов. Председатель петербургского Общества культурных связей с Индией.

yavass011@gmail.com

Yaroslav V. Vasilkov, Prof. (Dr.) Russian Academy of Sciences: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), St. Petersburg. Subject interests: Indian epic poetry; the Mahābhārata, its genesis and growth; comparative epic studies; ethnography of India; Hinduism; history of Oriental studies in Russia; the origin of the Kunstkamera's Indian collections. Participant in the project of the complete translation of the Mahābhārata into Russian (at present only books XII and XIII remain untranslated). Member of the Board, International Association of Sanskrit Studies (IASS). Author of 245 published works, including the recent monograph “Myth, ritual and history in the Mahābhārata” (SPb., 2010; in Russian). Recent Publications in English: The Gītā versus the Anugītā: Were ever Sāmkhya and Yoga really “One”? // Epics, Khilas and Purānas: Continuities and Ruptures / Ed. by P. Koskikallio. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, 2005. P. 223–254; From the history of Indian Studies in Russia: Gerasim Lebedev and the Freemasons // Bertil Tikkanen & Albion M. Butters (eds.). Pūrvāparaprajñābhinandanam. East and West. Past and Present. Indological and Other Essays in Honour of Klaus Karttunen. (Studia Orientalia 110). Helsinki: Finnish Oriental Society, 2011. P. 317–330; Indian “hero-stones” and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age // The Journal of Indo-European Studies. Spring/Summer 2011. Vol. 39, № 1–2. P. 194–229.

yavass011@gmail.com

Васильцов Константин Сергеевич

Кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии Центральной Азии МАЭ РАН. Автор более 70 научных публикаций на русском, английском и японском языках, в течение последних пяти лет принимал участие в работе Центральноазиатской этнографической экспедиции (руководитель Р. Р. Рахимов). Область научных интересов: традиционная



культура таджиков, таджикская религиозность, и-
смаилизм, мусульманская философия (*фалсафа, хик-*
ма), мусульманский мистицизм (*тасаввуф*).

vasiltsov@mail.ru

Konstantin S. Vasiltssov, Ph.D., is a research fel-
low of a department of Central Asia of the Museum of
Anthropology and Ethnography Peter the Great (Kunst-
kamera) Russian Academy of Science, is the author of
more than 70 scientific publications in Russian, English
and Japanese languages. During the last five years he
took part in the field research of Central Asian ethnographic expedition (head-
ed by R. R. Rakhimov). Scientific interests: traditional culture of Tadjiks, the
Tadjik religiousness, ismailism, Muslim philosophy (*falsafa, hikmah*), Muslim
mysticism (*taswuf*).

vasiltsov@mail.ru



Дмитренко Сергей Юрьевич

Кандидат филологических наук, заместитель
директора ИЛИ РАН. Доцент Восточного факуль-
тета СПбГУ. Область научных интересов: языки
Юго-Восточной Азии, кхмерский язык и традици-
онная культура, языки и культуры бахнарических
народов Камбоджи, лингвистическая типология.

dmitrserg@mail.ru

Sergey Yu. Dmitrenko is the Deputy Director of the Institute for Linguistic
Studies, Russian Academy of Sciences. He is also an Assistant Professor at the
Department of South-East Asian Languages, St Petersburg State University.
His research interests include the languages of SEA, Cambodian language and
culture, the languages and cultures of bahnaric peoples of Cambodia, linguistic
typology.

dmitrserg@mail.ru

Добровольская Варвара Евгеньевна

Кандидат филологических наук, докторант Института мировой лите-
ратуры РАН, заведующая фольклорно-этнографическим отделом Государ-
ственного республиканского центра русского фольклора. Сфера научных
интересов: поведенческие нормативы в русской традиционной культуре,

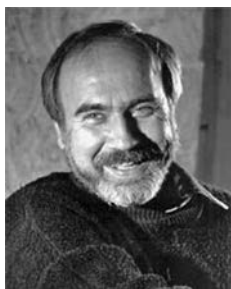
поверья в русской традиционной культуре, их жанровая природа и систематика, мифологическая природа поверий и их роль в системе этносоциальной регламентации. Волшебная сказка, проблемы происхождения жанра, предметный и персонажный мир. Традиционная культура Центральной России, история изучения и современное состояние.

dobrovolksa@inbox.ru



Varvara E. Dobrovolkskaya, Ph.D., the doctoral candidate of the Institute of the World Literature of the Russian Academy of Science, the senior team member of research (Folklore and Ethnographic Department of the State Republican Center of Russian Folklore). Sphere of academic interests: regulations of behavior in Russian traditional culture, superstitions, their genre nature and systematization, mythological basis of popular beliefs and their role in system of an ethnosocial regulations; magic fairy tale, problems of this genre's origin. Traditional culture of Central Russia, history of studying and current state.

dobrovolksa@inbox.ru



Казанков Александр Алексеевич

Кандидат культурологии, этнограф. Старший научный сотрудник сектора истории и культурной антропологии Института Африки РАН. Научные интересы: общества охотников и собирателей, матрилинейные общества, сравнительная мифология, этномузыкология, история дописменных обществ, этнография Юго-Восточной Азии, культура туарегов.

akazankov@inafr.ru

Aleksandr A. Kazankov, Ph.D., is the senior researcher at the Department of History and Cultural Anthropology of the Institute for African Studies, the Russian Academy of Science. His primary interests are in hunter-gatherers and matrilineal societies, comparative mythology, ethnomusicology, prehistory, ethnography of Southeast Asia, culture of the Tuaregs.

akazankov@inafr.ru



Касаткина Александра Константиновна

Младший научный сотрудник отдела этнографии Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН. Закончила отделение индонезийской филологии Восточного факультета СПбГУ, магистратуру и аспирантуру факультета этнологии ЕУСПб. В область ее основных научных интересов входят антропология повседневности, древнеяванская религия и духовная литература, а также визуальная антропология и фотография как антропологический источник. С 2009 г. занимается коллекциями фотографий из Индонезии, Малайзии и Филиппин, хранящимися в МАЭ.

kasatkina@kunstkamera.ru

Alexandra K. Kasatkina is a junior researcher in the Department of Ethnography of Australia, Oceania and Indonesia at Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Science. She graduated from the Department of Asian and African studies of St. Petersburg State University and the Department of Ethnology of European University at Saint Petersburg. Her primary interests lie in anthropology of everyday life, Old-Javanese religion and religious literature, and visual anthropology, particularly photographs as anthropological sources. She has been in charge of the collections of photographs from Indonesia, Malaysia and the Philippines stored in the Department of Australia, Oceania and Indonesia since 2009.

kasatkina@kunstkamera.ru



Кисляков Владимир Николаевич

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН. Выпускник Восточного факультета СПбГУ. Научные интересы: история формирования фондов отдела этнографии Восточной и Юго-Восточной Азии, история МАЭ, история российской этнографии.

Vladimir.Kislyakov@kunstkamera.ru

Vladimir N. Kislyakov is a senior researcher of the Department of Ethnography of East and South-East Asia at Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Science. His

interests are in the history of the collections of the Department of Ethnography of East and South-East Asia, the history of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, and the history of Russian ethnography.

Vladimir.Kislyakov@kunstkamera.ru



Лебедева Арина Александровна

Научный сотрудник отдела этнографии Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН. Закончила отделение этнографии исторического факультета СПбГУ. Научные интересы: традиционное судостроение и мореплавание народов Микронезии, история заселения региона.

Arina.lebedeva@kunstkamera.ru

Arina A. Lebedeva is a researcher in the Department of Ethnography of Australia, Oceania and Indonesia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Science. She graduated from the Department of History at St. Petersburg State University, majoring in Ethnography. Her areas of academic interest are: traditional shipbuilding and navigation of Micronesia peoples and colonization of the region.

Arina.lebedeva@kunstkamera.ru



Мищенко Дарья Федоровна

Лаборант, аспирант лаборатории типологического изучения языков ИЛИ РАН (Санкт-Петербург, Россия), докторант LLACAN CNRS (Париж, Франция). Научные интересы: полевая лингвистика, лингвистическая типология, отрицание, языки манде, алтайские языки, культурная антропология, антропология пищи.

zenitchiki@yandex.ru

Daria F. Mishchenko, Research assistant, Ph.D. student of the Department of Linguistic Typology, ILS RAS (Saint Petersburg, Russia), Ph.D. student of LLACAN CNRS (Paris, France). Area of expertise: field linguistics, linguistic typology, negation, Mande languages, Altaic languages, cultural anthropology, anthropology of food.

zenitchiki@yandex.ru



Оскольский Алексей Асафьевич

Доктор биологических наук, старший преподаватель кафедры ботаники и биотехнологии растений Университета Йоханнесбурга (ЮАР), ведущий научный сотрудник Ботанического института им. В. Л. Комарова РАН (Санкт-Петербург, Россия). Научные интересы: сравнительная анатомия и морфология цветковых растений, морфология, систематика и филогения порядка Apiales, базы данных по биологическим коллекциям, феноменологические и герменевтические подходы в философии биологии
aoskolski@gmail.com

Alexei A. Oskolski, Doctor of Science (Biology), Senior Lecturer, Department of Botany and Plant Biotechnology, University of Johannesburg (South Africa), Leading Researcher, Komarov Botanical Institute RAS (St. Petersburg, Russia). Area of expertise: comparative anatomy and morphology of flowering plants, evolutionary morphology, phylogenetics and systematics of the plant order Apiales, biological collections databases, phenomenology and hermeneutics in philosophy of biology.
aoskolski@gmail.com



Попов Владимир Александрович

Доктор исторических наук, заведующий Центром политической и социальной антропологии МАЭ РАН. Научные интересы: антропология родства и возраста, политогенетические процессы, этнополитология, этнография аканов и других народов Ганы и Кот-д'Ивуара.
popoff@kunstkamera.ru

Vladimir A. Popov is the Head of the Center of Political and Social Anthropology, MAE RAS. Areas of academic interest: anthropology of kinship and age, political anthropology, ethnography of Akans and other peoples of Ghana and Côte d'Ivoire.
popoff@kunstkamera.ru

**Родина Жанна**

Бакалавр по специальности «Востоковедение, африканистика». Степень MBA, Французско-вьетнамская школа подготовки управленческих кадров. Степень магистра европейского менеджмента, Страсбургская бизнес-школа.
zhanna.rodina@gmail.com

Zhanna Rodina, Bachelor degree in Oriental and African Studies, Saint-Petersbourg State University. MBA degree, CFVG Vietnam. Master of European Management, Ecole de Management Strasbourg.
zhanna.rodina@gmail.com

**Семенова Валерия Николаевна**

Кандидат исторических наук, старший лаборант отдела этнографии Африки МАЭ РАН, ассистент кафедры африканистики СПбГУ (читает курс «Амхарский язык», спецкурс «История искусства народов Африки»). В 2005 г. окончила бакалавриат Восточного факультета СПбГУ по специальности «Востоковедение, африканистика, эфиопская филология». В 2007 г. там же получила диплом магистра по специальности «История стран Азии и Африки». Занималась эфиопской живописью конца XIX —

начала XX в. в собраниях МАЭ РАН.

vnsemenova@gmail.com

Valeria N. Semenova, PhD., Senior assistant of the Department of Africa, Museum of Anthropology and Ethnology (Russian Academy of Sciences) and assistant at the Department of African studies, Faculty of Oriental and African studies, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia. She graduated from the Faculty of Oriental and African studies, St. Petersburg State University, with BA in Oriental and African studies, Ethiopian philology, in 2005. In 2007 she got her MA in history of Africa and Asia at the same institution. Her main research interests lie in Ethiopian painting of late 19 — early 20 centuries.

vnsemenova@gmail.com



Станюкович Мария Владимировна

Кандидат исторических наук, заведующая отделом этнографии Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН. Закончила отделение тагальской филологии СПбГУ. Параллельно с работой в Академии наук с 1978 по 2007 г. читала ряд курсов на отделении тагальской филологии в СПбГУ. С 1995 г. — полевая работа на Филиппинах. Научные интересы: филиппинский эпос и ритуал, шаманизм, антропология народов Филиппин, в первую очередь ифугао, этнолингвистика, этноботаника, этнографическое музееведение. Автор публикаций по эпосу, антропологии и этнографии Филиппин на русском и английском языках. В 1999–2002 гг. входила в состав правления Европейской ассоциации исследований Юго-Восточной Азии. В 2010–2011 гг. работала в качестве приглашенного исследователя в Национальном музее этнологии в Осаке (Япония). Член Экспертного совета кембриджского проекта по эпосу народов мира (Великобритания), Международного совета экспертов по религиоведению Университета Атенео (Филиппины), Международного совета экспертов «Исторического журнала» ('The Journal of History') Филиппинского исторического общества.

mstan@kunstkamera.ru

Maria V. Stanyukovich is the Chair of the Department of Australia, Oceania and Indonesia at Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Science, St. Petersburg, Russia. She has also been teaching in the Department of Tagalog Philology of St. Petersburg State University for thirty years. Her primary interests are in epic and ritual, particularly Ifugao epics, ritual and shamanism, as well as Philippine oral literature, anthropology, ethnolinguistics and ethnobotany. She has conducted fieldwork in Central Asia, Kazakhstan, Dagestan, Cuba and the Philippines (since 1995) and has published extensively on these topics in Russian and in English. In 1999–2002 she was a Board member of EUROSEAS, and in 2010–2011 was a visiting professor at the National Museum of Ethnology, Osaka, Japan. She is a member of the International Advisory Board for 'The Journal of History' (Philippines), member of the Advisory Board of international experts of the University of Cambridge World Oral Literature Project 'Voices of Vanishing worlds', member of the International Advisory Board, Ateneo Center for Asian Studies (ACAS), Manila, Philippines.

mstan@kunstkamera.ru

**Степанова Ольга Борисовна**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии Сибири МАЭ РАН. Исследовательские интересы: традиционное мировоззрение народов Западной Сибири.

step67@kunstkamera.ru

Olga B. Stepanova, candidate in history, researcher in the Department of Ethnography of Siberia in Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Saint Petersburg, Russia). The area of her research interests is traditional worldview of the peoples of West Siberia.

step67@kunstkamera.ru

**Стоун Каролина**

Выпускница Кембриджского университета, три года провела в Университете Киото, затем работала с архивами Ватикана в Британской школе в Риме. Преподавала историю Европы в Университете Севильи. Работает на факультете исследований Азии и Ближнего Востока в Университете Кембриджа. Автор более 150 статей на разных языках, главным образом по истории текстиля, литературе и истории Средних веков, исламу, культурным и экономическим отношениям Европы и Востока в позднем Средневековье. Редактирует, переводит и издает серию первоисточников о ранних путешествиях по миру.

stonelunde@hotmail.com

Caroline Stone graduated from Cambridge, spent three years at the Jimbun Kagashu Kenkyusho Research Institute at Kyoto University and then worked at The British School at Rome, researching in the Vatican Archives. After some years writing and translating free-lance, she taught European History at university in Seville and continued to write, particularly on textiles and inter-cultural contacts. She is currently editing and translating a series of first hand travel accounts.

stonelunde@hotmail.com

**Янковская Аглая Алексеевна**

Аспирант отдела этнографии Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН. Закончила кафедру этнографии и антропологии исторического факультета СПбГУ. Пишет диссертацию об арабских источниках по островной Юго-Восточной Азии.

yankovskaya@kunstkamera.ru; vulpecula@list.ru

Aglaya A. Yankovskaya is a postgraduate student of the Department of Australia, Oceania and Indonesia of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Science. Graduated from the Department of Ethnography and Anthropology of the Department of History, St. Petersburg State University. Writes a thesis on the Arabic sources on the insular South-East Asia.

yankovskaya@kunstkamera.ru; vulpecula@list.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Table of contents	5
От редактора (<i>М. В. Станюкович</i>).....	7

I. БЕТЕЛЬ

Употребление бетеля в Индии по данным древних письменных источников <i>Я. В. Васильков</i>	17
География бетеля в «Путешествии» Ибн Баттуты <i>А. А. Янковская</i>	32
Бетель за пределами своего культурного ареала <i>Каролина Стоун</i> (пер. с англ. А. А. Янковской).....	42
Традиция жевания бетеля во Вьетнаме <i>Ж. В. Родина</i>	63
Употребление бетеля в Сараваке и Сабахе: из путевых заметок <i>А. К. Касаткина</i>	70
«Бетельная» лексика в современном кхмерском языке: базовая терминология <i>С. Ю. Дмитренко</i>	89

II. КАВА

Кава в Восточной Микронезии <i>А. А. Лебедева</i>	111
--	-----

III. КОЛА

Орехи кола в традиционной культуре народов Западной Африки <i>А. А. Казанков, В. А. Попов</i>	123
Кола у народов манде <i>Д. Ф. Мищенко, А. А. Оскольский</i>	131

IV. ЧАТ

Чат (лат. <i>Catha edulis</i>) в социальной и культурной жизни Харара (Юго-Восточная Эфиопия): общие замечания и полевые наблюдения <i>В. Н. Семенова</i>	157
---	-----

V. ЖЕВАТЕЛЬНЫЕ СТИМУЛЯНТЫ В ЯПОНИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Волшебный корень айнов: икема (<i>Cynanchum caudatum</i> Maxim.) <i>А. Г. Бобров</i>	177
Несколько слов о традиции употребления насвая в Центральной Азии <i>К. С. Васильцов</i>	196

VI. ПРАКТИКА И СЕМАНТИКА ЖЕВАНИЯ, ПЛЕВАНИЯ И ОПЕРАЦИЙ С ЗУБАМИ

Галлюциногены растительного происхождения, жевание, рот, слюна и речь в традиционной культуре селькупов <i>О. Б. Степанова</i>	205
«Куда ни плюнь — всюду клин...»: прескрипции и культурные смыслы плевания (по материалам Центральной России) <i>В. Е. Добровольская</i>	222
Черное и белое. Бетель, чернение и подпиливание зубов и колониальные предрассудки <i>М. В. Станюкович</i>	243

ПРИЛОЖЕНИЕ

Материалы к каталогу экспонатов МАЭ РАН по Океании и Юго-Восточной Азии, связанных с бетелем, кофеем, табаком и опиумом <i>В. Н. Кисляков, А. К. Касаткина</i>	267
Список сокращений	327
Abstracts	328
Сведения об авторах	334

Научное издание

Бетель, кава, кола, чат

**Жевательные стимуляторы в ритуале
и мифологии народов мира**

Маклаевский сборник

Выпуск 5

Ответственный редактор и составитель
М. В. Станюкович

Редактор Т. В. Никифорова
Корректор Е. З. Чикадзе
Компьютерный макет А. А. Банковича

Подписано к печати 19.11.2015. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Уч.-изд. л. 20. Усл. печ. л. 22.
Тираж 150 экз. Заказ № 23390.

МАЭ РАН
199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в типографии «Арт-экспресс»
Тел. 331-33-22
199155 Санкт-Петербург, В.О., ул. Уральская, д. 17, к. 3, оф. 4
e-mail: zakaz@art-xpress.ru, www.art-xpress.ru