

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

Н. А. НЕВСКИЙ

**МАТЕРИАЛЫ
ПО ГОВОРАМ
ЯЗЫКА ЦОУ**

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

XI

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА • 1935 • ЛЕНИНГРАД

Н. А. НЕВСКИЙ

МАТЕРИАЛЫ
ПО ГОВОРАМ
ЯЗЫКА ЦОУ

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

XI

Напечатано по распоряжению Академии Наук СССР

Октябрь 1935 г.

Непременный секретарь академик В. П. Волгин

Ответственный редактор академик А. Н. Самойлович

Технический редактор О. Давидович. — Ученый корректор П. Яснецкий

Сдано в набор 13 мая 1935 г. — Подписано к печати 17 октября 1935 г.

136 стр.

Формат бум. 72×110 см. — $8\frac{1}{2}$ печ. л. — 43 345 зн. в п. л. — Тираж 1000

Ленгорлит № 29327 — АНИ № 600. — Заказ № 1926

Типография Академии Наук СССР. Ленинград В. О., 9 линия, 12

ПРЕДИСЛОВИЕ

Термином «Цоу» в Японии принято называть полудикие племена малайской расы, живущие в высокой горной местности центральной Формозы, занимающей площадь от $120^{\circ}30'$ до $120^{\circ}40'$ восточной долготы и от $23^{\circ}10'$ до $23^{\circ}38'$ северной широты.

Вследствие того, что эта местность известна под именем гор Аризан, или по китайски Алишань, все обитающие здесь племена во время китайского владычества назывались «алишань-фань», т. е. алишаньскими племенами. Китайские исследователи различали в этих племенах восемь кланов (шэ), которые на основании расположения их в верхних зонах горной местности и нижних долинах подразделялись на две группы: «четыре клана алишаньских вершин» и «четыре клана алишаньских низов».

Первая группа, состоящая из четырех кланов,—*luhtu*, *imuŋu*, *tfuya* и *taraŋi*—обладает общим языком, в котором наблюдаются лишь незначительные диалектические вариации, смотря по клану, общими обычаями, общими преданиями относительно предков и одинаковым социальным строем. Все это заставляет считать данную группу одним и тем же племенем.

Что же касается «четырех кланов алишаньских низов», то здесь, на основании позднейших японских исследований, можно различить три различных племени, которые во всех вышеперечисленных отношениях (язык, обычаи и пр.) отличаются как от первой группы, так и между собой.

Вследствие того, что все алишаньские племена не имеют своих племенных названий, как это наблюдается у других формозских племен (напр., *taiyal*, *taqŋen*, *rauwan* и др.), японцы, после присоединения Формозы (в 1895 г.) к Японской империи, воспользовавшись территориальной близостью вышеупомянутых четырех племен, стали их называть термином «цоу», или, другими словами, заменили китайский территориальный термин «алишаньфань» словом «цоу», которым «четыре клана вершин Алишань» называют «человека» вообще. Для отличия «вершинного» племени от трех «низовых» племен японцы иногда называют его «Северными Цоу».

Слово *ïou* или *tou* несомненно родственно слову *tau*, которым многие народы Индонезии называют «человека». и, в частности, на самой Формозе небольшое племя *kanabu* (из «низовых» племен Алишань) человека называют *ïau*, племена *taišer* и *rauwan* — *ïauïau*, племя *амп* — *tau* и т. д.

Я лично, за неимением другого племенного названия, в дальнейшем изложении тоже пользуюсь термином *ïou* (цоу) для обозначения «Северных Цоу» тем более, что данный термин употребляется племенем, как в этом мне пришлось убедиться на практике, преимущественно для обозначения «человека» своего племени; говоря же про китайцев, японцев, европейцев и про другие племена Формозы, Цоу употребляют соответствующие специальные названия.

Племя Цоу, согласно статистическим данным 1918 г., состоит из 1755 человек и делится на вышеупомянутые четыре самостоятельные клана, которые живут в четырех больших селениях (*hosa*), и четырнадцати малых (*cephiu*), разбросанных в высокой горной области. Такая малочисленность племени, повидимому, явление вполне «нормальное» для подобного рода полудиких племен, обитающих в разных концах земного шара, вымирающих и выраждающихся под прямым и непосредственным влиянием капиталистической цивилизации.

В горах Аризан, где живут Цоу, климат более или менее ровный, и хотя температура и меняется в зависимости от местности, но колебания эти незначительны. В селении Тапангы, например, самая высокая летняя температура около $+32^{\circ}\text{C}$, а самая низкая зимой $+10^{\circ}\text{C}$, почему туземцы и делят весь год на два сезона — жаркий (*hotueupa*) и холодный (*hosoyima*).

Несмотря на то, что Цоу имеют своими соседями цивилизованных китайцев и вместе с последними управляются империалистической Японией, они во многих отношениях живут еще в состоянии дикости. Действительно, у Цоу мы до сих пор можем наблюдать употребление орудий примитивного добывания огня посредством трения двух деревяшек (впрочем, ныне этот способ носит почти исключительно ритуальный характер) и пользование первобытной мотыкой как основным сельскохозяйственным орудием (впрочем, в этой мотыке первобытный камень уже заменен грубо выкованным куском железа), что можно считать пережитками предшествующих стадий хозяйственного и культурного развития.

Пользование луком и стрелами, примитивные деревянные сосуды и утварь, ткани, изготавливаемые без помощи ткацкого станка, — все это может быть признано за реликты предшествующих стадий.

На ряду с этим мы наблюдаем у Цоу разведение собак, свиней и кур и возделывание культурных растений, что, как известно, отмечает собою уже значительный хозяйственный и культурный прогресс. Однако, благодаря наличию в жизни Цоу подавляющего количества элементов низших стадий развития, можно предположить, что этот прогресс в известной степени обусловлен внешним толчком, каковым несомненно было общение с окружающим китайским населением.

Каждый мужчина Цоу носит на бедре большой нож, с которым никогда не расстаётся, но нож этот нужно признать заимствованным у соседних племен, так как сами Цоу выковать такой нож не умеют. Они лишь делают модель его из бамбука, а за выковкой обращаются к китайским кузнецам. Хотя в главных селениях кланов теперь почти всегда имеется небольшая кузница, но сами Цоу научились делать лишь незначительные починки в сельскохозяйственных орудиях и выковывать небольшие куски железа для своей мотыки.

Вообще производственные навыки Цоу еще весьма примитивны. Среди промыслов Цоу можно назвать только всякого рода плетения (мешки из веревок, грубые циновки), ручное тканье (мужские нагрудники), грубые изделия из кожи (мужские шапки и почти вся мужская одежда), поделки из бамбука (отрезы бамбука, исполняющие роль ведер, кувшинов и стаканов, а также луки и стрелы), выдалбливание дерева (всякого рода корыта) и некоторые другие подобного же рода примитивные производства, рассчитанные исключительно на удовлетворение собственных потребностей.

Основным занятием Цоу первоначально была охота, в настоящее время уступившая свое место земледелию. Цоу разводят рис, просо, сладкий картофель, бобы и табак — опять-таки исключительно для собственных нужд, и только земляные орехи, перловую крупу и некоторые другие виды полезных растений меняют (реже продают) китайцам или японцам в специально для этого устроенных японской администрацией меняльных лавках. Мясо, кости, шкуры, рога и некоторые внутренности убитых на охоте животных также приносятся в такие лавки и вымениваются на мануфактуру, сельскохозяйственные орудия, иголки, нитки, предметы украшения, домашнюю утварь (напр., сундуки, ларцы и пр.), а также на соль, сахар и спички.

Первоначально общение с китайцами, а затем колониальная политика японского империализма, поставили племя Цоу в такое положение, при котором без всех вышеперечисленных предметов оно уже никак обойтись не может, но вместе с тем не в состоянии, разумеется, произвести их собственными силами. В результате же административно-организованного

японцами обмена Цоу за бесценок отдают результаты своего труда, получая взамен колониальную дешевку, выбрасываемую сюда японской индустрией. Все это накладывает, конечно, известный отпечаток на социальный строй Цоу, которые живут родовым бытом. Цоу не знают еще института рабов и находятся еще в стадии первобытного коммунизма, постепенно расшатываемого китайским окружением и колониальной политикой империалистической Японии, которая исключает всякую возможность исторического прогресса племени, в этих условиях обреченного на неизбежное вырождение и вымирание. Отдельные роды для взаимной помощи объединяются в кланы, которых, как уже указывалось, в настоящее время насчитывается четыре. Каждый клан управляется своим старшиной (реонси). Общество каждого клана подразделяется на три возрастные группы: детей, возмужалых и старейшин, каждая из которых отличается своими специфическими особенностями и правами.

Сюда же следует прибавить еще и естественное половое различие членов общества с некоторыми преимуществами в пользу мужчин. Но можно положительно утверждать, что помимо перечисленных каких-либо иных различий между членами общества не имеется.¹

Если во времена китайского владычества Цоу еще обладали известной внутренней самостоятельностью, то постепенно после присоединения Формозы к Японии они утрачивают ее.

Если китайцы воздерживались от вмешательства во внутреннюю жизнь общины, то японцы, в лице Формозского генерал-губернаторства, тотчас же расквартировали в каждом селении Цоу особых полицейских, подчиняющих себе всех Цоу вплоть до старшин кланов — реонси, функции которых сведены ныне к представительствованию общины перед лицом японской администрации.

Фактически реонси превращены теперь в слепые орудия японской полиции. Цоу того или иного клана подчинялись своему реонси и раньше, но последний не мог эксплуатировать своих соплеменников, ибо всякая попытка эксплуатации, равно как и всякое другое превышение власти всегда вызывало недовольство, переходившее иногда в восстания, кончавшиеся обычно смещением старшины и передачей его власти или другой семейной общине или даже другому роду. Теперь картина резко изменилась и эти, вчера еще независимые, сыны природы широко эксплуатируются японской полицией при прокладке новых путей сообщения, на заготовках строевого материала,

¹ Подробности о социальном строе Цоу см. ниже в примечаниях к тексту XIV.

гонке камфары и прочих работах, оплачиваемых жалкими грошами, но обеспечивающих завоевателям огромные колониальные сверхприбыли. И здесь, в этом деле порабощения племени, японскому империализму не в малой степени помогают сами старшины кланов.

С Цоу я познакомился в июне 1927 г., когда вместе со своим японским другом и коллегой проф. Э. Асаи мы предприняли поездку к туземным племенам Формозы для обследования их языков; Асаи — к племенам *sēdik* (ответвление племени *taiyal*), я — к *ʼou*.¹

Сев на пароход в г. Кобэ, на четвертый день мы благополучно прибыли в гавань Килун, а оттуда в столицу Тайвана, Тайхоку. Переночевав здесь одну ночь и заручившись разрешением генерал-губернаторства, без которого невозможно попасть в зону, обитаемую туземцами, мы вечером сели на поезд и двинулись в путь. Около двух часов ночи мне пришлось расстаться с моим коллегой, который сошел вскоре после станции Тайтү, и я уже один продолжал свой путь.

Утром, если не ошибаюсь, около шести часов я прибыл в городок Каги, где мне предстояло пересесть на небольшую горную железную дорогу, которая должна была меня поднять на три с половиной тысячи футов над уровнем моря. На небольшой станции я заручился билетом, который был мне выдан лишь после вмешательства специально явившегося полицейского чина, удостоверившего официальный пропуск для меня, переданный по телефону из генерал-губернаторства.

На оборотной стороне билета, насколько помнится, было написано весьма длинное объявление, гласившее, что данная узкоколейная дорога предназначена исключительно для перевозки леса и что, если компания дороги берет немного пассажиров, то последние должны быть ей благодарны за такую милость и не жаловаться, если благодаря аварии или каким-нибудь другим причинам они окажутся на лоне природы, т. е. среди глухого тропического леса, населенного медведями, пантерами и кишящего ядовитыми змеями. Одним словом, компания заявляет, что она снимает с себя всякую ответственность за жизнь и имущество пассажиров.

В девять часов я уже сидел в маленьком тряском вагончике в компании нескольких местных китайцев и их жен, возвращавшихся из города в горные деревушки. Все пассажиры жевали бетель с известью, завернутые в лист какого-то растения, и поминутно сплевывали крававо-красную слюну.

¹ Результат поездки Э. Асаи опубликован им в статье «Some Observations on the Sedik Language of Formosa», помещенной в «Philologia Orientalis», Осака, 1934.

Останавливаясь на коротких полустанках и станциях и забирая понемногу новых пассажиров, поезд поднимался все выше и выше над облаками, пока околу часа дня не прибыл на станцию Дзюдзиро.

Здесь мне пришлось со своим чемоданом высадиться и отправиться к местному полицейскому чину для получения дальнейших указаний.

Тем временем начал моросить дождь, перешедший к трем часам в сильнейший ливень. В четвертом часу за мной пришел мальчик Цоу лет десяти, и около четырех часов дня под проливным дождем мы двинулись по узенькой тропинке в глубь гор.

Мальчик, забравши мой чемодан, шел так быстро, что я в своей промокшей насквозь одежде еле за ним поспевал. После довольно крутого подъема мы спустились в горную долину, где должны были переправиться через висячий мост, при каждом шаге грузно колыхавшийся всей своей массой и готовый как трамплин подкинуть переправлявшихся и сбросить их в шумящую внизу бурную горную реку.

Миновав таким образом селение Тфуя (отстоит от станции Дзюдзиро приблизительно на 8 км в южном направлении и от городка Каги на 49 км в восточном направлении), мы еще раз перешли по висячему мосту через речку Суйсанкэй и, наконец, в 6 часов с чем-то достигли конечного пункта моих странствований, селения Тапангы, отстоящего от Тфуя на 2 км и также, как последнее селение, расположенного на левом берегу р. Сббункэй в 3400 футах над уровнем моря.

Мальчик меня проводил в дом главного полицейского чиновника, где мне отвели комнату, предназначенную для гостей.

На следующий день явился домой и сам полицейский чиновник, в отсутствие которого я к нему явился, и, узнав о моем желании изучать язык Цоу, представил мне молодого человека, Вонг'э Ятаунгана, из селения Тфуя, который почти ежедневно являлся в Тапангы обучать цоускую молодежь японскому языку и, таким образом, помогать японской полиции в деле японизации туземных племен Формозы.

С следующего дня Вонгы сделался моим учителем и продолжал оставаться таковым почти в течение месяца.

Выпускаемая ныне в свет первая часть работы «Материалы по говорам Цоу» является результатом моих исследований этого весьма интересного языка, покоящихся главным образом на материалах, данных мне моим учителем Вонгы и проработанных первоначально с ним вместе в горах Формозы под непрерывный шум дождя сырого горного сезона.

В этой части мною дается главным образом фонетика языка и все собранные мною большие тексты и лишь отчасти затронуты некоторые вопросы словообразования и морфологии.

В дальнейшем мною намечено написать грамматику языка на основе как публикуемых ныне текстов, так и всех прочих мелких примеров, которые остались еще неиспользованными, а также дать словарь говора Тфуя, явившегося основой моих исследований.

В заключение считаю своим долгом выразить искреннюю благодарность своему учителю Вонг'э Ятауянгана, который снабдил меня материалом и всеми силами помогал мне его освоить.

Ленинград
1935 г.

А. ОПИСАТЕЛЬНАЯ ФОНЕТИКА ЯЗЫКА ЦОУ

1. НАБЛЮДЕНИЯ ЯПОНСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ НАД ГОВОРАМИ ЦОУ

Насколько мне известно, первой, но далеко несовершенной попыткой обследования языка Цоу с точки зрения фонетики, морфологии и отчасти синтаксиса является глава «Лингвистические наблюдения» в работе японского исследователя Ю. Кодзима, составляющей четвертый том «Отчетов по обследованию обычаев туземных племен Формозы» и появившейся в 1918 г.¹

В предисловии к этой работе автор говорит: «Глава „Лингвистические наблюдения“ в первой части данного тома за недостаточностью материала не может претендовать на полноту и точность и помещается лишь в качестве черновика, который я намерен дополнить и исправить, получив как-нибудь возможность произвести обследование вторично». И далее, в начале вышеназванной главы, читаем: «Я не занимался специальным обследованием языков всех племен данной группы, а лишь попутно с обследованием обычаев племени Северных Цоу, с помощью переводчика, полицейского помощника Вое Ясиэунгу (уроженец сел. Тфуя), отмечал некоторые особенности их языка. Что же касается языков племен Саалоа и Канабу, то удалось только собрать небольшое количество отдельных слов. Таким образом, на основании данного материала невозможно говорить о грамматических тонкостях языков данной группы, но все же, судя по форме слов и конструкции речи, можно утверждать, что языки этой группы в общем должны быть отнесены к малайским» (стр. 31).

В книге Кодзима все слова Цоу транскрибированы японской слоговой азбукой, которой никак нельзя передать точного произношения говоров Цоу, несмотря даже на некоторые диакритические знаки, использованные автором.

¹ Y. Kojima. Tsou-zoku. См. Rinji Taiwan Kyūkan Chōsa-Kai Daiichibu Banzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho. Taihoku, 1918.

Прежде всего автор отмечает в говорах Цоу наличие только пяти гласных: а, і, и, е, о, произношение которых, по его словам, тождественно с японскими гласными. Ниже мы увидим, что данное положение не совсем верно.

Далее Ю. Кодзима насчитывает в говорах Цоу девятнадцать согласных: k, g, ng (=ŋ), s, z, sh (=ʃ), j (=d͡ʒ), t, ts (=t͡ʃ), ch (=t͡ʃ), l, r, n, h, b, m, f, w, v, причем отмечает отсутствие звука d.

Но и здесь некоторые из вышеприведенных согласных фонем являются лишь высказанными, но не доказанными, так как Кодзима, как истинный сын своего отечества, не в состоянии, по его собственным словам, уловить на слух разницу между b и v, с одной стороны, и l и r (sic!) — с другой; первые две фонемы передаются им через японское b, а вторые — через японское r. Впрочем, сам автор, сознавая в допускаемой им неточности, добавляет: «впоследствии придется исправить».

Сюда же можно отнести и другую неточность, допускаемую японским исследователем и даже не оговариваемую, а именно смешение слогов fu и hu (также fī и hī) и вообще f и h.

Но наряду с этим Ю. Кодзима делает и некоторые весьма ценные наблюдения. Так, например, он говорит: «В данном языке звуки l (=l), y и j (=d͡ʒ) чередуются друг с другом в зависимости от местности. Например, слова lono (=lono) «фикус», hile (=hile) «солнце» и laisikana (=laisikana) «одна из фамилий» являются произношением клана luhtu, в кланах же tfuya и tapani они выговариваются yono, hiye (=hiye) и yaisikana (=yaisikana), слова sētsoniya (=sētsonya) «сто», piyo (=piyo) «сколько» и nubofuya (=nubohiya) «род матери» клана tapani в клане tfuya выговариваются sētsonja (=sētsonđa) pijo (=piđo) и nubofuja (=nubohiđa)». Данное наблюдение нам ясно показывает, что общий язык племени Цоу все же не однороден, а распадается на отдельные говоры или диалекты в зависимости от клана. Эти говоры, повидимому, отличаются один от другого незначительными фонетическими вариациями, вроде вышеприведенных, но дальнейших указаний по этому вопросу Ю. Кодзима не дает. Впрочем он приводит еще альтернации s и sh (=ʃ) и t и ch (=t͡ʃ), но это, повидимому, относится уже к говорам отдельных индивидуумов одного и того же клана: «Некоторые, — говорит он, — там где надо (sic!) произнести t, произнесут ch, и вместо s скажут sh».

Наконец, японский исследователь отмечает весьма важный факт отсутствия закрытых слогов в Auslaut'e. «В данном языке, — говорит он, — сравнительно мало слов, оканчивающихся на согласную. Слово, которое должно бы (sic!) оканчиваться на -an, оканчивается на -apa,

а которое должно бы оканчиваться на *ng* (=ŋ), оканчивается на *ngu* (=ŋu, ŋi). Это явление может быть названо характерным для данного языка» (стр. 32—33).

Кроме всего вышеизложенного Ю. Кодзима отмечает еще в языке Цоу присутствие слов, оканчивающихся на гортанный спирант *h*, но не подтверждает этого ни одним примером. Может быть, данное наблюдение и помешало ему в вышеприведенной цитате утверждать, что совершенно нет слов, оканчивающихся на согласную и ограничить это утверждение словами «сравнительно мало». Что касается меня лично, то этого присутствия конечного *h* мне наблюдать не приходилось. На этом собственно и заканчиваются наблюдения данного японского исследователя над фонетикой говоров Цоу.

Он совершенно не дает характеристики звуков данного языка, заменяя чуждые звуковые представления родными японскими, а некоторых звуков, как, например весьма частого гортанного взрыва (*hamza*) он совершенно не слышит и, повидимому, даже не подозревает о его существовании. Между прочим, этот гортанный взрыв не только сам скрыт от наблюдений японского исследователя, но часто скрывает еще другие звуки, предшествующие гортанному взрыву. Таким образом, слово *tʃaŋo* 'нога' Ю. Кодзима воспринимает, как *aŋo*, а слово *tʃuɦu* 'сердце' как *uɦu* и т. д.

Другой японский исследователь, Ю. Саяма, в своей книге о Цоу, вышедшей в «Отчетах по обследованию туземных племен» в 1915 г.,¹ уделяет несколько последних страниц книги отдельным словам и небольшому количеству простейших фраз, собранных в шести селениях разных племен, объединяемых японцами под именем Цоу. За этим материалом приложена сравнительная таблица 52 слов семи селений.

По интересующим нас говорам дан материал селения *tapaŋi* (клана *tapaŋi*) и *paŋaɦana* (клана *luɦtu*), а в сравнительной таблице даны еще слова клана *imuɦu*. Весь материал транскрибирован японской слоговой азбукой с небольшим количеством диакритических знаков, причем никакого вводного слова к материалу не дано.

Транскрипция страдает в общем теми же недостатками, что и у Ю. Кодзима, и гортанный взрыв тоже иногда мешает собирателю слышать предшествующий ему звук. Хотя в словах *tʃaŋo* ('нога') и *tʃuɦu* зарегистрирован звук *t* — *taŋo*, *tufu*, но слово *ɸuŋu-to-emuɦu* 'локоть' записано *uŋu-to-emutsu*, т. е. с тем же дефектом, что предшествующие слова у Кодзима.

¹ J. Sayama. *Sō-zoku: Arizan-ban etc.* См. *Rinji Taiwan Kyūkan Chōsa-kai Daiichibu Banzoku Chōsa Hōkokusho. Taihoku, 1915.*

II. ЗВУКОВОЙ СОСТАВ ГОВОРА ТФУЯ

1. СОГЛАСНЫЕ

а. Губные

р — смычный, губо-губной, глухой; по акустическому впечатлению весьма близок к русскому «п» в таких словах, как 'поп', 'папа', 'путь'. Встречается перед всеми гласными и согласными за исключением ʃ. Например:

poɔ	'стрелять'
phĩɬ	'щит'
phũɲi	'колени бамбука', 'сустав'
phoko	'бамбуковое игрушечное духовое ружье'
phũ	'мозг'
phĩeɪ	'пест'
maɬĩɲvɔŋĩ	'печалиться', 'быть печальным'
saphĩɬ	'лицо'
phĩɲoɲa	'младенец'.

ʃ — смычный, губо-губной, звонкий, не имеющий себе точного соответствия в европейских языках. Характерными особенностями артикуляции при произношении данного звука является, по моему мнению, смычка гортани, взрывающаяся одновременно с губной смычкой, и некоторое дрожание губ после нее. По акустическому впечатлению звук «ʃ» весьма близок к подобному же звуку в Фуцзяньском говоре местных китайцев, например в слове ʃemʃu (蓮霧) — *Eugenia javanica*, Linn. Этот звук встречается перед всеми гласными, а перед согласными зарегистрирован мною лишь перед аффрикатой ʈ. Например:

ʃaɬɪ	'бабушка'
ʃhukũɲi	'одно из враждебных племен' ('племя Вонум')
ʃĩvũĩ	'цветок'
ʃonĩ	'есть, кушать'
ʃeũĩɬɪ	'ветры' (в животе).

m — звонкий, носовой (сонорный), тождественный русскому м в слове 'мать'. Перед i и e часто палатализуется (m_ɪ). Встречается перед всеми гласными и большинством согласных; впрочем, перед некоторыми, как,

например, перед *l* и *h*, мною зарегистрирован не был. Перед согласными обычно бывает слогообразующим (*m*). Например:

<i>mimo</i>	‘пить’
<i>m̥pusi̥ku</i>	‘двадцать’
<i>m̥sapi̥eɪ</i>	‘обуваться’
<i>m̥t̥o</i>	‘глаз’
<i>m̥toki̥</i>	‘бросать, кидать’.

f — глухой, губо-зубной спирент; может считаться сходным с русским «ф» (в слове ‘фунт’), но с несколько более интенсивной смычкой. Встречается перед всеми гласными. Перед согласными *l*, *h*, а также *z*, *ɟ*, *ɖ*, *ɗ* и некоторыми другими, зарегистрирован не был. Перед гласными переднего ряда, т. е. *i* и *e*, склонен к некоторой палатализации (*f̥*). Например:

<i>fḁɕeɪ</i>	‘местная белая цапля’
<i>f̥eohi̥</i>	‘луна’
<i>f̥it̥ɕi̥</i>	‘мочевой пузырь’
<i>fsuyu</i>	‘ружье, лук’
<i>ftifti̥</i>	‘медный фазан’.

v — звонкий губо-зубной спирент, сходный с русским «в» (в словах ‘вон’, ‘вата’), но, как и *f*, с несколько более интенсивной смычкой. Перед *i* и *e* склонен к некоторой палатализации (*v̥*). Встречается перед всеми гласными и большинством согласных за исключением губных и, повидимому, *l* и *s*, *ɕ*. Например:

<i>vḁɕhi̥</i>	‘ручей’
<i>tu̥t̥v̥ɖhi̥</i>	‘сильный ветер’, ‘ураган’
<i>y̥hoyna</i>	‘правая сторона’
<i>i̥y̥ni̥</i>	‘кувшин из тыквы горлянки’
<i>av̥ɕu</i>	‘собака’.

Примечание. Кружок под буквой употребляется мною как символ слогообразующих согласных.

w — звонкий губо-губной спирент с весьма слабой работой губ, подобный японскому *w* в слове *wataši* ‘я’. В большинстве случаев является факультативным glide’ом между двумя гласными, из которых первый заднего ряда (*o* или *u*). Например:

<i>won̥i̥</i>	‘собственное имя’ (мужское)
<i>ɕ̥eo̥a</i> или <i>ɕ̥eo̥wa</i>	‘земля’
<i>uwa</i>	‘олень’
<i>huwaed̥a</i>	‘родимое пятно’.

6. Переднеязычные

t — глухой смычный. По акустическому впечатлению тождествен русскому «т» (в словах 'так', 'тут', 'тот'). Встречается перед всеми гласными. Не встречается, повидимому, только перед s, s_h, ʈ, ʈ_h, z, z_h, ɖ, ɖ_h и l. Впрочем, между данной фонемой и последующей согласной в большинстве случаев улавливается тот или иной слабый гласный звук, отмеченный у меня знаком [~] над гласной. Например:

pūtu	'китаец'
tonɕu	'просо'
teɕi	'испражняться'
tiniyi	'дождь'
tmaɕtɔŋo	'болезнь'
ʂkiʂkitina	'край, берег'
tfuaɕa	'ворон'
tɕoẽŋa	'грудь'
tõmoetɕi	'резать'.

n — звонкий смычный носовой. Акустическое впечатление то же, что и от русского «н» в словах 'нос', 'народ'. Перед гласным i обычно палатализуется (=ɲ) и даже иногда заменяется палатальным ñ. Встречается перед всеми гласными и некоторыми согласными. Ни разу не был мною зарегистрирован перед k, h, l, m. Перед согласными обычно бывает слогаобразующим (ŋ). Например:

naɕno	'очень', 'весьма'
nĩtĩni	'легкие'
ŋsou	'дыхание', 'жизнь'
nɛpɔanaɕo	'встарину', 'давным давно'
ɲɕa	'еще', 'все еще'
ɲiaɯ, ɲiɯaɯ, ñiɯaɯ	'кошка'.

s, ʂ — глухие зазубные спиранты (непалатализованный и палатализованный). На слух первый идентичен русскому «с» в словах 'сап', 'сын', а второй — русскому «с» в словах 'семь', 'села'. В языке Цоу оба этих спиранта постоянно чередуются друг с другом. Где один представитель говора употребляет непалатализованный спирант, там другой употребляет палатализованный и обратно, и даже один и тот же индивидуум часто их чередует в своей речи. Впрочем, женщины и старики, повидимому, пред-

почитают пользоваться палатализованным спирантом. Перед гласным «ї» все, насколько мне пришлось наблюдать, в большинстве случаев употребляют непалатализованный звук.

За этим исключением оба звука встречаются перед всеми гласными и большинством согласных (естественное исключение составляет ряд *z, ʒ, ʒ̣, ʒ̣̣*). Например:

<i>sĩŋno</i>	‘сердиться’
<i>pop̣sūsa, pop̣sūʒa</i>	‘спички’
<i>smū</i>	‘роса’, ‘выпадать’ (о росе)
<i>svīyī</i>	‘серьги’
<i>ʒ̣uku</i>	‘росток бамбука’
<i>sʒosʒo</i>	‘трава, лекарство’.

z, ʒ — звонкие зазубные спиранты, чередующиеся один с другим, как *s* с *ʒ*. Первый на слух тождественен русскому «з» в слове зуд, а второй — русскому «з» в слове ‘зять’. Встречаются только перед гласными и никогда не начинают слова. Перед гласным «ї» употребляется непалатализованный спирант. Например:

<i>omza omʒa</i>	‘восток’
<i>p̣ĩzo p̣ĩʒo</i>	‘сколько’
<i>p̣uzu p̣uʒu</i>	‘огонь’.

ʈ, ʈ̣ — глухие аффрикаты (*ts* и *tʃ*), чередующиеся одна с другой. По акустическому впечатлению первая соответствует русской «ц» во всех позициях, а вторая (палатализованная) приближается к палатальному «с» (диаκριтический знак обязательно над буквой), которым она и заменяется иногда некоторыми представителями говора. Встречаются перед всеми гласными (перед «ї» — исключительно «*ʈ̣*», а перед «*i*» и «*e*» большей частью «*ʈ̣̣*»). Например:

<i>ʈ̣hma</i>	‘подножие горы’
<i>ʈ̣ou ʈ̣̣ou</i>	‘человек’
<i>ʈ̣oẽha</i>	‘река’
<i>f̣ʈ̣uɣu f̣ʈ̣̣uɣu</i>	‘яйцо’
<i>ʈ̣oṭvo</i>	‘смеяться’
<i>ṃĩtḥĩ ṃĩtḥ̣ĩ</i>	‘идет дождь’.

ɖ, ɖ̣ — соответствующие звонкие аффрикаты (*dz, dʒ*), чередующиеся друг с другом и со спирантами «*z*» и «*ʒ*», в противоположность которым могут начинать собою слово. Встречаются исключительно перед гласными.

Первая аффриката по слуховому впечатлению тождественна японской (токиосской) аффрикате «з» (с весьма слабым, факультативно утрачиваемым смычным элементом), например, в японском слове *за́йкоки* «жестокость». Палатализованный вариант приближается к белорусскому «дз» в слове «дзяды». Например:

<i>đomĩ đomĩ</i>	‘птица’
<i>đefĩ (đeffĩ)</i>	‘один из многочисленных видов змей’
<i>pađua</i>	‘полотно, холст’
<i>puđu puđu ružn ružu</i>	‘огонь’.

в. Латеральные

l — боковой ретрофлексивный мгновенный смычный, звонкий, не имеющий точного соответствия в европейских языках, но почти совпадающий с подобным же звуком в говоре местных китайцев-фуцзянцев (напр., в слове *lan* ‘человек’). При артикуляции данного звука кончик языка загнут кверху и смыкается с твердым небом, одновременно с этим происходит смычка в гортани, взрыв которой освобождает некоторое количество воздуха из легких, устремляющееся в полость рта и отрывающее язык от неба. На слух воспринимается как нечто среднее между альвеолярными «ɭ» (напр. в английском, *ɭaz* = *does*) и «ɮ» (напр. в английском *ə : lsoʊ* = *also*) и японским «г» (переднеязычный, недрожащий, мгновенный). Данный звук встречается только перед гласными, которые могут быть и редуцированными. Например:

<i>luɭuku</i>	‘палец’
<i>aĩĩ</i>	‘настоящий, истинный’
<i>ruɭki</i>	‘игрушечное бамбуковое ружье’
<i>lauya</i>	‘клен’.

г. Палатальные (среднеязычные)

ɕ — глухой смычный, факультативно замещающий собою аффрикаты «ɕʰ» и «ɕ̚»; по звуковому впечатлению очень близкий к польскому *ć* (напр. в слове *pięć*) и японскому (токиоскому) *ć* (напр. в слове *so : cu* : ‘глист’). Например:

<i>mohtu mohtu</i>	‘уже’.
-----------------------	--------

ñ — звонкий смычный, носовой, факультативно замещающий собою звук п перед гласным. По акустическому впечатлению подобен французскому gn в слове règne. Например:

ñiau || ñiɥau || niau 'кошка'.

h₁ — глухой спирант, факультативно замещающий собою гортанный h перед гласным i (реже в других позициях). На слух приближается к так наз. «ich-Laut». Например:

h ₁ fi hifi	'ложе', 'смертный одр'
eh ₁ ti ehti	'ветвь'
eh ₁ tothomi	'борьба в рукопашную'
fih ₁ rau fihrau	'эхо, отклик'.

y — звонкий спирант, слышимый иногда между гласными, из которых последняя — i, при медленном и энергичном произношении слова. Тем же символом мною обозначается также неслогообразующий i (= ĭ). Например:

euimo eimo	'пять'
paɥi pai	'рис'
sayiptuku saiptuku	'бумага'
soyimi	'холодный' (про погоду)
moɥoɥai	'делать'.

д. Заднеязычные

k — глухой смычный. По акустическому впечатлению близок к русскому «к» (в слове 'как'). Встречается перед всеми гласными. Перед последующими e и i склонен к некоторой палатализации (k̟), но не такой сильной, как в русском языке. Вообще, по сравнению с русским «к» артикуляция несколько более задняя (глубокая), что особенно заметно перед последующим o, так что я первоначально при записях транскрибировал его в этой позиции символом q, но так как данное явление не имеет исключений, то в дальнейшем я не счел этого нужным. Непосредственно может примыкать только к гортанному взрыву, тогда как с прочими согласными обычно соединяется редуцированной гласной (большею частью — ĭ). Например:

kuɥiɽi	'плохой, дурной'
oko	'ребенок'
kuɥiɽa	'летучая мышь'

qəoəɣɪ	‘нагрудник’
kīeka	‘щекотать’
akɣɪ aqɣɪ	‘дед’
akĩnoŋɣɪ	‘сгибаться’
qɪtɔsa	<i>Alpinia mutans</i> , Rosc.

ŋ — звонкий смычный, носовой. На слух почти идентичен английскому ng (например, в слове long). Встречается перед всеми гласными и некоторыми согласными. Перед i склонен к некоторой палатализации. Например:

ŋaɯo	‘рот’
ŋəsəŋsɪ	‘луг на равнине’
ŋhou	‘обезьяна’
ŋtosĩ	‘седой волос’
ŋotĩŋɪ	‘колос мискантуса’
ŋoŋvoɣĩ	‘деревянный крюк для вешания вещей’
ŋĩluɯu	‘петушинный гребень’
hahotĩŋĩ	‘мужчина, самец’.

е. Гортанные

h — глухой спирант, тот же, что и в английском языке (напр., в слове home). Встречается перед всеми гласными и некоторыми согласными. Перед i (а иногда и в других позициях) факультативно замещается среднеязычным спирантом h̥. После глухих согласных превращает их в аспирированные, и в таких позициях данный спирант можно было бы транскрибировать международным символом ^h. Но аспирированные согласные, как особые фонетические представления, повидимому, были первоначально чужды языку Цоу. Это подтверждается тем фактом, что этимологический анализ исконных (или мыслимых исконными) туземных слов с аспирированными согласными часто показывает разложимость таких согласных на два элемента и, во-вторых, тем, что эти согласные встречаются в словах, заимствованных с китайского, т. е. явившихся результатом культурного общения с формозскими китайцами, а последнее несомненно должно быть признано фактом сравнительно недавнего прошлого. Например:

huɣɔ	‘мандарин’ (фрукт)
h̥tũ	‘каки’ (плод)
hmuɯu	‘кровь’

hʰoet̪iyt̪a	‘западня’
hfuta	‘связка’, ‘сноп’
phini	‘продавать’ (= заставить купить)
[Ср. mʰino ‘покупать’]	
t̪haẽ	‘овощи’ (ср. кит. 菜 ts'ai)
t̪hana	‘водяное рисовое поле’ (ср. кит. 田 t'ien)

ʃ — глухой смычный, другими словами — смычка голосовых связок (с последующим взрывом), благодаря которой прекращается выход воздуха из гортани. Это — то, что в арабском языке принято называть hamza (от арабского hamzatun «удар»). В языке Цоу данный смычный встречается перед всеми гласными и большинством согласных, но обычно не начинает собою слова. Впрочем, мною был зарегистрирован один пример этого смычного и в Anlaut'e. На мою просьбу повторить произношение слова, учитель произнес его со звонкостью в данном смычном, т. е. ʒ (см. последний пример). Например:

maʃe	‘рыть’
koʃko	‘причина, поэтому’
huʃo	‘ноготь’
aʔɣi	‘дед’
moskoʃi	‘самка’ (птиц)
muʃmuʃu	‘волосы’
t̪ʃouha	‘река’
aʋʃu	‘собака’
hʃohʃo	‘рана’
fʃuhu	‘спина’, ‘зад’
fiʃi	‘пальма Areca catehu’ (также ее плоды)
nunʃu	‘женские груди’, ‘молоко’
pʃeaʔʃa	‘ставить’
pʃuŋu	‘колено бамбука’
sʃosʃo	‘травы’, ‘лекарство’
tʃaŋo	‘нога’
hʃoni	‘печень’
mʃepit̪ɿ	‘топтать’, ‘попирать ногами’
maʃtoʃtohiŋi	‘размышлять’
ʃtohiŋi ʒtohiŋi	‘сердце, мысль’.

Таблица согласных фонем

		Гортанные		Я з ы ч н ы е						Г у б н ы е			
				Задне-		Средне-		Передне-		Зубо-		Губо-	
		глухие	звонкие	глухие	звонкие	глухие	звонкие	глухие	звонкие	глухие	звонкие	глухие	звонкие
Смычные	Чистые	ɸ	[ɣ]	k		[t]		t				p	b
	Носовые				ŋ		[ɲ]		n				m
Спиранты		h				y		s ɕ	z ʒ	f	v		w
Латеральные . .									l				
Аффрикаты . . .								č č̣	ǰ ǰ̣				

Примечание. В таблице в прямых скобках указаны факультативные звуки. Палатализованные варианты фонем (за исключением ɕ, ʒ, č̣ и ǰ̣) в таблице опущены.

2. ГЛАСНЫЕ

Основных гласных в языке Цоу насчитывается шесть, а именно: а, о, и, ĭ, ɪ, е. Они могут быть как краткими, так и долгими; впрочем последние встречаются гораздо реже.

а — средний, нелабиализованный, открытый. По акустическому впечатлению похож на русский звук «а» в словах: 'как', 'сад'. Например:

amo	'отец'
kakatu	'паук'
maski	'десять'
paʃtenɪ	'показывать'
ɲayo	'рот'
fatu	'камень'.

ā — тот же звук, но долгий. Например:

kāraṇa	'один из видов бамбука'
māmeʃɾiɲɪ	'женщины, группа женщин'
hāhoʃiɲi	'мужчины, группа мужчин'.

о — задний, лабиализованный, открытый. Раскрытие губ несколько большее, чем при русском о (в слове 'пост'). Например:

ɪno	'мать'
oko	'ребенок'
ʃoɲɪ	'один'
motoevɪ	'землетрясение'.

ō — тот же звук, но долгий. Например:

emō	'дом'
mʃō mʃō	'глаз'
tɲōtɲo	'общее название струнных музыкальных инструментов'.

и — задний чуть продвинутый вперед лабиализованный, закрытый. В акустическом отношении несколько приближается к русскому «у» в слове 'суть', но еще более закрытый. Например:

koɯ	'ухо'
suʃku	'нога' (у животных), 'ножка' (стола, стула и пр.)
puktu	'чернобурая белка'
puʒu	'огонь'
lulūku	'палец'
ɲuso	'сажа'.

ū — тот же звук, но долгий. Например:

pūtu	‘местный китаец-фуцзянец’
fū	‘пепел’, ‘порох’
skū	‘ожерелье’
esūsu	‘сосать’.

ī — задний (несколько продвинутый вперед), нелабиализованный, закрытый. В акустическом отношении этот гласный почти точно совпадает с русским «ы» в ударенной позиции. Например:

nomī	‘шесть’
kokonī	‘зеленая (древесная) ящерица’
kīyīra	‘вата’
hɣonī	‘печень’
mīnīmīhī	‘шесть ночей’, ‘шесть суток’
mīnīvinī	‘ткать’
hīdō	‘душа’ (телесная)
moɣtoɣī	‘косить’ (траву).

После s и ʈ в конце слов ī часто оглушается (i). Например:

fiēsī	‘созревать’ (про злаки), ‘очищенный рис’ (или просо)
sīnʈī	‘прямой’
maɣeoʈī	‘юноша (или девушка)’, ‘достигший зрелости’.

ī̄ — тот же звук, но долгий. Например:

esī̄	‘слезы’.
------	----------

i — передний, нелабиализованный, не очень закрытый; приближается к русскому «и» в слове ‘биток’. Например:

aɣɿ	‘дед’
iɣuɿ	‘собственное женское имя’
mimo	‘пить’
siyo	‘девять’.

ī̄ — тот же звук, но долгий, повидимому, встречается только факультативно.

e — передний, нелабиализованный, более или менее открытый; приближается к русскому «е» в слове ‘берег’. Например:

evi	‘дерево’
meɲīdu	‘копье’
pohe	‘общее название хлебных растений вроде кукурузы’.

ē — тот же звук, но долгий. Например:

ēra	‘стоножка, сколопендра’
mēļi	‘мочь’, ‘быть в состоянии’
tēsī	‘шнурок’ (от чего-либо)
tŕē	‘кал’, ‘экскременты’.

Все основные гласные (краткие), повидимому, в зависимости от ударения редуцируются и стремятся к нулю. Такие редуцированные гласные мною обозначаются знаком дуги (˘) над буквой. Например:

tahāza	‘бобы’
tososīzoha	‘девять лет’
mpītiŕvīhi	‘семьдесят’
osīni	‘тотчас’
yusuhūŕu	‘сидеть’.

Редуцированные гласные е и ї с предшествующими гласными образуют дифтонги, в которых ё может чередоваться с ї. Например:

homueyna = homueйна	‘жаркое время’ (года), ‘лето’
aёмана	‘внутренность дома’, ‘внутри’
ohaёva ohaйна (ohayna)	‘старший брат’ (или сестра)
поёпџи	‘мягкий’.

ё — с последующим гласным (в особенности с гласными а или о) тоже образует дифтонги. Например:

ёā	‘иметь’, ‘быть взятым’ (также йā)
ёоŕo	‘краб’ (также йоŕo)
ёoŕako	‘бить’ (палкой)
şёoŕi	‘сосна’ (ср. китайск. 松 suŕ).

й — перед гласным звуком как неслогообразующий может быть назван полугласным; в этой позиции, как уже говорилось, он обычно транскрибируется мною через у. Например:

ŕauo	‘рот’
siyo (также siёo)	‘голодать’
ŕsiyu (также siёu)	‘суп’.

Из других дифтонгов можно отметить такие, которые образованы из гласного звука с последующим редуцированным ъ. Например:

ţoy ţой	‘Цоу’, ‘человек’
moteу	‘взять три вещи’.

Гласные, находящиеся между слогами с передними гласными и даже только после одного слога с передней гласной, принимают несколько более закрытый характер.

Так как такая закрытость гласных de positione, повидимому, явление нормальное, то я в своей транскрипции не отмечаю ее никакими диакритическими знаками.

Между глухими согласными гласные часто оглушаются, что всегда отмечается мною знаком (̣) под буквой. Например:

hĩpĩsĩ	‘тонкий’
fũsuũ	‘лук’ (оружие).

Оба этих слова без большого ущерба могут быть транскрибированы также hĩpsĩ и fsuũ.

В языке Цоу, по крайней мере в говоре Тфуя, все слова оканчиваются на гласную, т. е. на открытые слоги, если не считать оглушения некоторых конечных гласных, о чем говорилось выше (ср. также вышеприведенное наблюдение Кодзима).

Данное явление наблюдается и в некоторых других индонезийских языках, например, в *malagasy* (на о. Мадагаскаре) и в *makassar* (на о. Целебесе).¹

Б. МАТЕРИАЛЫ ПО СРАВНИТЕЛЬНОЙ ФОНЕТИКЕ

1. НЕКОТОРЫЕ ФОНЕТИЧЕСКИЕ ЯВЛЕНИЯ, НАБЛЮДАЕМЫЕ В ЯЗЫКЕ ЦОУ

Выше уже говорилось о чередовании ‘è’ с ‘ĩ’, ниже я хочу коснуться некоторых других чередований и прочих фонетических явлений, доступных наблюдению из сравнения внутриязыковых слов одного и того же корня.

Эти наблюдения не претендуют на исчерпывающее изложение всех фонетических явлений исследуемого языка, а являются лишь предварительной наметкой для дальнейших исследований, имеющих своей целью выяснение законов конструирования слов и этимологии последних.

¹ Renward Brandstetter. An Introduction to Indonesian Linguistics, стр. 58. Лондон, 1916.

а. Ч е р е д о в а н и е г л а с н ы х

1. а || о

а-ёта-па 'внутренность дома'	емо̄ 'дом'
па-вама 'отец и сын' (или дочь)	амо 'отец'
па-ина 'мать и дочь' (или сын)	ино 'мать'
та-уо 'братъ, поймать'	мо-тині 'взять одну вещь'.

2. о || и

oh-maski 'ходить десять раз'	uh-ta 'итти в' (или к)
feoh-no-ёosa 'вторая луна'	ёuso yuso 'два'
meha-veo 'восемь штук'	voyu 'восемь'.

3. о || і

to-nso-ha 'один год'	і-ні-кi 'один раз'
----------------------	--------------------

4. о || 1

toni 'один'	{ meha-tini 'одна штука'
	{ maski-veiyau-tini 'одиннадцать'.

5. уи || е

oh-ға-уимо-нӣ 'входить в дом'	{ емо: 'дом'
по-ға-уимо-нӣ 'быть в доме'	
tuui 'три'	ti-tue-ha 'три сажени'
коуи 'ухо', 'мысль', 'сердце'	coe-si 'его мысли', 'его сердце'
yuso 'два'	meha-ёso 'две штуки'
fuiui 'яйцо' (первоначально, вероятно, также testiculos).	fue-i 'оскоплять'.

6. и || і

ti-tuui-hi 'тридцать'	ti-siyo-hi 'девятисто'.
-----------------------	-------------------------

7. еі || е

ei-mo 'пять'	{ mi-mo-hi 'пять ночей'
	{ meha-mo 'пять штук'.

8. иї || е

tuui 'три'	mi-teu-hi 'три ночи'.
------------	-----------------------

9. Переход u в v

Гласная u в конце слова, принимая на себя суффикс -a, изменяется в согласную v (реже w).

pitu 'семь'	feoh-no-pitva 'седьмая луна'
voyu 'восемь'	} feoh-no-voëva 'восьмая луна'
	} seŋ-voëva 'восемьсот'
yuso 'два'	maski-veiyaweso (← maski-veiyau- -eso) 'двенадцать'.

Подобное явление наблюдается и в древне-яванском (ср. Brandstetter, op. cit., стр. 253).

б. Чередования согласных

1. k || h

m̥-pusi-ku 'двадцать'	m̥-tuyu-hu 'тридцать'
ɪŋ-ni-si-kī 'один раз'	ɪŋ-po-pso-hī 'два раза'
mɪ-si-kɪ 'одна ночь'	mɪ-teu-hɪ 'три ночи'
sukun-a 'попрошенное'	s-um-uhun-u 'просить'.

2. f || h

h-afa 'быть принесенным'	} m-ah-to 'приносить что-то'.
m-afo 'приносить, переносить'	

3. t || t̥

to-m-tuë-hu '30 человек'	} t̥ou 'человек'.
to-m-pusi-ku '20 человек'	

4. s || t̥

fayisi 'собств. женское имя'	rauiti 'уменьшительное (ласкательное) от fayisi'.
------------------------------	---

5. p || f

meipo 'лечить болезнь' (про знахаря)	yoifo 'знахарь' (в клане luhtu — luifo)
riŋoɔa 'новорожденный младенец'	fiŋoɔa 'красный'
roɔnana 'ребенок', 'младенец'	foɔnana 'ребенок от 1 года до 2—3 лет; молодежь (на языке «стариков»)

rauiti 'уменьшительное от женского имени fayisi'.

6. y || z (z)

siyo 'девятъ'	meha-sizo 'девятъ штук'
kuu-ŋ 'плохой' (аттpибутивно)	kuzo 'плохой, быть плохим'
opŋo 'убить'	opŋoza 'быть убитым'
m-evoŋ 'смотреть вниз' (с обрыва)	evoza 'крутизна', 'обрыв'.

7. m || n

eimo 'пятъ'	seŋ-einŋ-va 'пятъсот'
m-simo 'кусать', 'жевать'	sinŋ-va 'жеванье'
smoerūtu 'опоясываться'	snoerūta 'кушак'.

8. s || h

uso 'итти'	{ m-ohŋ-niskŋ 'ходить один раз' uh-ta 'итти в (или к)'
os-ko 'ты' (с прошедшим временем)	oh-su 'ты' (с тем же временем)
m-oso 'признак прошедшего времени'	m-oh-tu 'уже' (сделал).

в. Прочие подмеченные явления

1. Выпадение h

m-ohŋ-niskŋ	'ходить один раз'
oh-maskŋ	'ходить десять раз'
Однако o-teŋ-hu	'ходить три раза'
o-ptu-hu	'ходить семь раз'.

2. Сокращения слов

Перед суффиксами -ta, -to, -no и -ne слова большею частью сокращаются, а именно: 1) последняя гласная слова, принимающего один из этих суффиксов, редуцируется, а долгая гласная теряет свою долготу, или 2) последняя гласная совершенно исчезает, причем предшествующая ей согласная изменяется на менее слышимую, или 3) исчезает весь последний слог слова. Например:

emo-to mamesriŋ 'дом жены' (букв. женщины; от emō 'дом')
suŋŋ-no ŋuma 'что (это) за рога'? (от suŋŋ 'рог')
mim-ta emŋ 'пить вино (от mīmo 'пить')
eŋŋ-no-rūtu букв. 'китайское дерево' (от evŋ 'дерево')

eim-no hfuta 'пять пучков' (от eimo 'пять')

uh-ne ratunkuoni 'итти на (гору) Патунгкуоны' (от uso 'итти')

mah-no lasi p̄raeni no ŋa okosi 'приносила то, чем кормить сына
своего' (от mafo 'нести, приносить').

to-no aemana 'род' (от toni 'один')

ko-no-roere букв. 'гриб ветра', Cortinellus shiitake (от коуи 'гриб', 'ухо')

svi-no kuuratu перламутровые серьги (от sviyi 'серьги')

fsu-no aili 'лук настоящий' = 'лук' ('оружие') (от fsuyu 'лук, ружье')

vo-no hfuta 'восемь пучков' (от voyu 'восемь')

tu-no hfuta 'три пучка' (от tuyu 'три')

ma-no-uwa 'поймать оленя' (от maуо 'брать', 'ловить').

г. Ударение

Ударение в языке Цоу музыкального типа, но, повидимому, подчиненное определенным законам.

Все вышеприведенные и прочие чередования гласных, изменяющие корень слова, повидимому, должно объяснять главным образом ударением. Я не обращал первое время внимания на этот важный вопрос и отложил его исследование на самый конец, но в виду кратковременности своего пребывания среди туземцев мне так и не удалось, в конце концов, подойти к нему вплотную. Поэтому разрешение проблемы акцентирования слов и предложений в языке Цоу ложится всей своей тяжестью на будущих исследователей, которые должны будут приняться за нее в первую очередь. Приведу все же некоторые свои наблюдения и соображения, которые могут оказаться полезными будущим исследователям этого вопроса.

В двусложных словах ударение в большинстве случаев падает на предпоследний слог. Таковы, например, слова: 'коуи 'гриб, ухо, мысль, сердце', 'nomi 'шесть', 'tuyu 'три', 'oko 'ребенок, сын, дочь', 'amo 'отец', 'mo 'мать' и др.

В некоторых словах ударение лежит на последнем слоге, который в этом случае оканчивается на долгую гласную или дифтонг, таковы, например: e^hmo 'дом', es^hi 'слезы', fa^hrei 'белая цапля'; так как в данном случае повышение падает на первую часть долгой гласной или дифтонга, то его можно рассматривать как частный случай высказанного положения об ударении на предпоследнем слоге.

В трехсложных словах ударение бывает или на втором слоге от конца, или на третьем. В последнем случае вторая от конца гласная обычно реду-

цируется или даже совершенно исчезает, превращая трехсложное слово в двухсложное.

Этим, вероятно, и должно объяснять большинство вышеприведенных чередований гласных и сокращение слов перед суффиксами, не носящими на себе ударения. Например: moʃʒeoʃi 'комар', fiʰʒoʒa 'красный' ʒeʃiʔa 'небо' ʒmeʃiʔu копье, ʒkoʃsi → ʒkoʒu-si 'душа его' и пр. В более длинных словах часто наблюдаются повышения на двух слогах, но данный вопрос мною совершенно не выяснен и потребует специального исследования. В качестве материала для суждения о тех фонетических изменениях внутри слов, которые, повидямому, зависят от ударения, в конце этого отдела книги мною приведены подобные изменения в числительных Цоу.

II. СРАВНЕНИЕ ФОНЕТИКИ ЦОУ С ФОНЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМОЙ ДРУГИХ ИНДОНЕЗИЙСКИХ ЯЗЫКОВ

Цитируемые ниже материалы предлагаются с тою целью, чтобы наглядно показать родство языка Цоу с другими индонезийскими (сокращенно ин) языками и таким образом дать некоторый ключ для отыскивания дальнейших языковых параллелей. Ниже для удобства и из экономии места я пользуюсь удобным термином Брандштеттера «общеиндонезийский» (сокращенно оин) для обозначения таких явлений, которые встречаются по крайней мере в семи районах всей индонезийской арены.¹

а. Согласные

f ин b

fatu 'камень'	оин batu (напр. мал. batu)
fuzu 'кабан'	оин babuy 'свинья' (Paraŋ babuy id., мал. babi id., Atjeh buy id.)
fiesi 'очищенный рис' (или просо)	мал. beras; Paraŋ beras
fusuʒu 'лук' (оружие)	совр. яв. busuk
fū 'пепел', 'порох'	мал. abu 'пепел', dəbu 'пыль', 'порошок'
tofi 'тыква-горлянка'	Karo tabu 'тыква' (ср. Mlg. tavo id.)
fuəŋu 'гора'	Bugis buluʒ, Bareʒe buyu

¹ См. Brandstetter. Op. it., стр. 71—76.

Чередование *f || b* встречается и в других ин. языках, как, например, в Rottinese.¹

m || ин m

амо 'отец'	оин ама, Paraŋ tama
еімо 'пять'	мал. lima, Paraŋ rima 'запястье руки, пять'
mṭō 'глаз'	Makianese mto, мал. mata, Tettum matan, Madurese matah, Puyuma mata
mṭoy 'умирать'	оин mataу
mu 'вы', 'ваш'	Bugis mu

p || ин p

пуцу 'огонь'	оин апуу, мал. api
pitu 'семь'	Paraŋ pittu, древне-яв. pitu
ропо 'стрелять'	мал. panah 'орудие для стрельбы, лук'.
рпоу 'черный голубь'	оин рпау 'голубь', Tagalog ronaу 'черный голубь'
рау1 ра1 'рис'	яв. paṛi, мал. paḍi
орṭоу 'убитый'	оин ратау 'мертвый'
рҫоні 'заставлять есть', 'кормить'	Mentaway раком, Tarakan paakan
рјуо 'сколько'	яв. pira 'сколько', Tag. pila id. Makassar piraŋ, Balinese pidan
ера 'стоножка'	древне-яв. alıpan

t || ин t

ḃayto 'видеть', 'смотреть'	камберский — paṛta 'видимый'
fatu 'камень'	оин batu
sṭipti 'четыре'	мал. əmpa ^t , Paraŋ seppa ^t , Puyuma papata, pattu
tṭiṇisi 'плакать', 'оплакивать'	древне-яв. taṇis
pṭitu 'семь'	древне-яв. pitu
tuуu 'три'	Tinggian tulu, Karo təlu, Hova telu, Paraŋ teru

¹ Brandstetter, op. cit., стр. 272.

tʃē 'кал', 'экскременты'
 tofī 'тыква-горлянка'
 tēsī 'шнурок для чего-либо'
 tʃaŋo 'нога'
 bayto, aiti 'смотреть, видеть'

оин tai; Ilocano taki
 Karo tabu 'тыква'
 мал. talī 'веревка'
 Tagalog taṅap 'хватать рукой'
 Mlg, tanana 'рука'
 Mlg. hita, mahita; Dayak ita, mīta;
 Tag. kita; Parāṅ mīta

п || ин п

pnoy 'черный голубь'
 ipo 'мать'
 pu 'вещь', 'нечто'
 pomī 'шесть'
 epi 'это'
 pupɣu 'грудь', 'молоко'
 po 'поссесивный суффикс'
 ana 'съедобное'
 popo 'стрелять'

оин punaу 'голубь'
 оин ina
 оин anu, Sundanese pu
 Karo ənəm, Toba onom
 Мал. inī
 Mlg. pono 'грудь', 'сосать'
 оин p
 Magindanao, Tontemboan kan 'еда'
 Мал. panah 'орудие для стрельбы'

s || ин s

esusu 'сосать'
 sia 'кто'
 siyo 'девять'
 fiēsī 'очищенный рис'
 maskī 'соленый'
 hīsī 'зуб'
 hipsī 'тонкий'
 tiŋīsī 'оплакивать'

оин susu 'грудь', 'сосать'; Tag. soso id-
 Tarakan sī; Bolongan sīn; Мал. sī-apa
 оин siwa; Tag. siyām Mlg. sivi
 оин bəvas
 Balinese tasik 'соль' древне-яв. и
 Dayak tasik 'море'
 Bugis isī
 Tag nīpīs
 древне-яв. taŋīs

к || ин к

maskī 'соленый'
 ko 'ты', 'твой'
 aqɣī 'дед'
 kuuyṽa 'окруженный кем или чем'

Tag. tasik 'морская вода'
 Bugis ko
 яв., Sund., Batanese kakek, kake,
 kakī, akī
 мал. kuyṽ 'заключать во что-нибудь'

ť-(ť) || ин t

mťō 'глаз'	Makianese mto, Ami mata, Seraway mataŭ, Bəsəmah matə
ťou ťou 'человек'	оин tau, Tontemboan toŭ
mťou 'умирать'	оин matay
ťotvo 'смеяться'	оин tawa, Mamuju taha
ťohivī 'знать'	мал. tahu
ftuyū 'яйцо'	мал. təlov
eŋjīta 'небо'	оин laŋit, Nova lanitra
ťiehī 'кость'	мал. tulaŋ

ť || ин đ (или ḍ)

ťeonī 'дорога'	оин ḍalan
----------------	-----------

ť || ин s

ťo-nī 'один' (ср. to-n-so-ha 'один год')	Tag. isa; Sund. sa
mahtiyīťi 'крепкий, трудноподающийся'	мал. təras 'твердый', 'трудный', древне-яв. təas id.

v || ин w

voyu 'восемь'	Tettum walu
ťotvo 'смеяться'	оин tawa

h || ин k

hufo 'ноготь, коготь'	оин kuku, Tag. koko (ср. Nova, huhu, Mlg. hoho)
ohaeva 'старший брат' (или сестра)	} Sund. aka 'брат'
ohaesa 'младший брат' (или сестра)	

h || ин ŋ или n

ťiehī 'кость'	мал. tulaŋ древне-яв. tahulan, Nova taulana
feyohī feohī fiyohī 'луна'	мал. bulan; Tag. bovan; Mlg. volana

ŋ || ин k

hufo 'ноготь' •	оин kuku
-ŋu -u 'я', 'мой'	оин ku, мал. ku

peŋonī 'заставить есть', 'кормить'
moŋeoŋī 'комар'

Mentaway pakom; Tar. paakan
Mlg. muka, Tag. namuk, мал. ñamu^k,
Nabaloi imok

ŋ || ин ŋ

enīta 'небо'

оин laŋit

tīŋisī 'плакать, оплакивать'

} древне-яв. taŋis 'плакать'

moŋsī 'плакать'

} iŋis 'горевать'

meŋīdu 'копье'

совр. яв. meŋiŋduŋ 'пронзать копьем'

eoŋo 'краб'

Tag. olaŋ 'рак'

ŋ || ин n

peoŋī 'нижняя часть дерева' (у корня), Madurese poŋon 'дерево'
'основание' мал. ñsk. rohon id.

peoŋsī 'старшина клана' (← peoŋī + sī)

Tag. poon 'господин'

ehīŋī 'лист'

Tag. dahon, мал. daun, Mlg. ravina,

Day. dawen

z (z) || ин y

fuzu || fuzy 'кабан'

Atjeh buy, оин babuy

ruzy || ruzy 'огонь'

древне-яв. aruy

yūhūzy 'плавать'

древне-яв. laŋhuzy, Simularese laŋoy

(Ср. подобное явление в самом языке Цоу: Б. б. 6).

z (z) || ин r-l

rīzo || rīzo 'сколько'

древне-яванск. rīga, Bisaya rīla

ɸ || ин p

ɸīyo 'живот'

мал. pəy^t

ɸokī penis

малайск. pukī vulva

aɸuyu 'яркокрасный'

оин aruy 'огонь'

p || ин b

etipī 'море, озеро'

Bisaya tubig 'вода'; мал. tubir 'берег'

poneo 'равнина'

Ramb. banua 'обитаемая местность'

peohna 'внизу'

мал. bawah

potiehi 'бородавка'

Tag. butig

paui 'желчь'

Bugis bao 'почки'

у || ин у

siyo 'девятъ'

Tag. siyám

l̥ || ин l-r-d-d̥-t-t̥

l̥ul̥uku 'палец'

яв. tuduh 'показывать пальцем' Lamp.
t̥ulu id., Mlg. turu id., Bis. tudlu
id., Sund. t̥uruk, Mak. d̥oḍo id.,
Мал. tundu^k id., Nias tuturu
'палец'

roḷo 'дождевой червь'

Tag. olay 'дождевой червь', Mlg.
olatra 'змея', мал. ulər id.

б. Г л а с н ы е

а || ин а

fatu 'камень'

оин batu, древне-яв. watu

paṽ 'рис'

совр.-яв. paṽ, мал. paḍi

ēra 'стоножка'

древне-яв. alīpan

aṽṽ 'собака'

древне-яв. asu, Kissarese ahu

о || ин а

amo 'отец', 'дядя'

Boloang-Monggondou ama 'отец', Amī
ama id., Taiyal mama 'дядя', yaма
'зять', Paraṽ mama 'дядя', tama
'отец'

ino 'мать'

Nias ina, Amī ina, Paraṽ ina 'не-
вестка'

voṽ 'восемь'

Tettum walu, Mlg. valo

siyo 'девятъ'

Amī siwa, Tag. siyám

pnoṽ 'черный голубь'

оин pnaṽ 'голубь'

pono 'стрелять'

мал. panah 'орудие для стрельбы',
лук; Amī pana 'стрела'

l̥ || ин l̥

ino 'мать'

оин ina

pitu 'семь'

Mentaway pitu; Nova fitu.

siyo 'девятъ'

Sumbanese siwa

paу1 'рис'
e1mo 'пять'
sia 'кто'

соврем.-яванск. paг1
Sumb. lima; Paraṅ rima
Tarakan s1

и || ин и

esūsu 'сосать'
puzu 'огонь'
fuzu 'кабан'
tuу1 'три'
tōy 'человек'

оин susu 'грудь', 'сосать'
Achinese apuу
оин babuу
Tinggian ту1
Tontemboan тоу; Bugis тау; Ami тау

ē || ин а1

tʃē 'экскременты'
tēʃ1 'испражняться'
eν1 (← eu + 1) 'дерево'

} оин та1 'экскременты'
мал. kaй1, Simularese ай1-ай1 (ср. Nias
eu 'дрова')

у-й-ё || ин l-r-ʋ-d

voу1 'восемь'
tuу1 'три'
e1mo 'пять'
oу1 'бамбук' (один из видов)
p1у1 'сколько'
paу1 'рис'
ftuу1 'яйцо'
fusuyu 'лук' (оружие)
faёva (← faу1 + a) 'новый'
ohʃa-yumo-nī 'входить в дом'

Tontemboan walu; Tag. valo
Nova telu; Paraṅ teru; Tinggian ту1
мал. lima; Paraṅ rima; Mlg. d1m1
мал. buluh; Mlg. wulu; Gayo uluh
древне-яв. p1ra; Bisaya p1la
совр. яв. paг1; мал. paд1
мал. təлов
мал. busuʋ
оин baʋu
Ami ruma, мал. rumah 'дом'

ē (← a1 ← ау1) || ин а1

ēpa 'стоножка'
tēs1 (= tē + s1) 'завязка, шнурок от
чего-либо'

древне-яв. al1pa
мал. tal1 'веревка'

е (← у1) || ин lu-ru

emō 'дом'
esī 'слезы'

мал. rumah
древне-яв. luʃ

Данная гласная, соответствующая той *mixed vowel* (большею частью *ə*) других индонезских языков, которую часто называют *rəpət*, может, как это видно из всех вышеприведенных примеров, заменять собою любую из гласных.¹ Указанный характер данной гласной, особенно ярко выступающий в инкорпорированных числительных (см. ниже), или, другими словами, способность всех гласных в определенных условиях превращаться в *і*, зависит, по видимому, главным образом от ударения.

в. Числительные

В качестве иллюстрации всевозможных фонетических изменений, претерпеваемых словами языка Цоу, приведу ниже систему счисления и попутно укажу ее применение для разных специальных случаев.

Цоу обладает полностью десятиричной системой счисления, тогда как у некоторых других формозских племен, как, например, у Тайял и его ответвлений, она в основе своей восходит к пятиричной. Все числительные от одного до десяти двусложны и находят близкие соответствия в других индонезийских языках, как это мною и показано ниже.

1 — *toŋ* || *ṭoŋ* (← *to* + *n*; *to* чередуется с *so*, как, например, в слове *to-n-so-ha* 'один год') [*Biragan uṭan*; *Paeṭana ṭān*; *Karubuga ṭan*; *Tag. isa*; *Mlg. isa*; *Sund. sa*; *Jav. sɪdɪ, saɪdɪ*; *Bug. sed*; *Mal. satu, esa, sa*; *Bis. osa*].

2 — *yuso* (в клане *ḷuhtu* — *ḷuso*) [*Ami tosa, tusa*; *Bis. duha*; *Paraŋ daha*; *Mal. dua*; *Mlg. rua, ruy*].

3 — *tuyu* (в клане *ḷuhtu* — *tuḷu*) [*Paraŋ teru*; *Ami toro*; *Tag. totlu, tatlo*; *Bug. tɔlu*; *Mlg. telu*; *Bis. tolu*; *Sund. tilu*].

4 — *sīpti* [*Biragan upato*; *Paeṭana pāto*; *Karubuga pātu*; *Paraŋ seppa^t*; *Tag. apat*; *Mlg. efatra*; *Jav. papat, pat*; *Sund. opat*; *Bali ampat*; *Mal. ampat*; *Day, epat, pat*; *Bugis pata*; *Taiyal suppa^t* 'восемь'].

5 — *eimo* (в клане *ḷuhtu* — *ḷimo*) [*Paeṭana kūrima*; *Biragan urima*; *Tag., Mal. lima*; *Mlg. dimi*; *Paraŋ rima* 'запястье', 'пять'].

6 — *nomi* [*Tag. anım*; *Mlg. enina*; *Mal., Bali. anam*; *Lamp. nom*; *Bat. onom*; *Bugis ənəŋ*; *Sumb. nomu*].

7 — *pitu* [*Paraŋ pittu*; *Tag. pito*; *Mlg. fitu*; *Mad. peitu*].

8 — *voyu* (в клане *ḷuhtu* — *voḷu*) [*Tag. walu*; *Mlg. Bat. valu*; *Mad. balu*].

¹ Ср. Brandstetter, *op. cit.*, стр. 252—253 и 277—279.

9 — *siyo* [Biragan *usiya*; Paeṭṭana *kusia*; Kanabu *siya*; Tag. *siyám*; Lamp. *siva*; Nias *siwa*; Timor *sioh*; Mlg. *sivi*; Magindanao *sioy*].

10 — *maski* [Biragan *māru*; Paeṭṭana *Kumāru*; karubuga *kumāṣu*; Paraṅ *mahha[†]*].

Числительные от 11 до 19 (включительно) образуются присоединением простых числительных к слову *maski* 'десять' посредством связующего слова *veṭṭau*. При этом слова, означающие единицы, претерпевают некоторые фонетические изменения, зависящие, повидимому, от ударения, лежащего в большинстве случаев на последней гласной связующего слова. *Veṭṭau*, вероятно, родственно слову *welas* (или *belas*) в малайском языке, которое встречаем, например, в числительном *sa-welas* (или *sa-belas*) 'одинадцать' (букв. 'один+', 'на один больше'), где слово десять подразумевается.

11 —	<i>maski veṭṭauṭṭini</i>
12 —	» <i>veṭṭaweso</i>
13 —	» <i>veṭṭauteṭ</i>
14 —	» <i>veṭṭauspotṭi</i>
15 —	» <i>veṭṭawimo</i> (или <i>veṭṭavimo</i>)
16 —	» <i>veṭṭaṭṭimṭi</i>
17 —	» <i>veṭṭaupṭitu</i>
18 —	» <i>veṭṭauveṭ</i>
19 —	» <i>veṭṭausṭizo</i>
20 —	<i>ṭpusṭku</i> .

Числительные от 30 до 90 (включительно) образуются от соответствующих единиц посредством префикса *m* и суффикса *hi* или *hu* (← *ku*), но при этом тоже происходят некоторые фонетические изменения, а именно:

30 —	<i>ṭtuyuhu</i>
40 —	<i>ṭṭiptiṭhi</i>
50 —	<i>meṭmohi</i>
60 —	<i>monṭimṭhi</i>
70 —	<i>ṭṭitṭivṭhi</i>
80 —	<i>ṭṭoyṭivṭhi</i>
90 —	<i>ṭṭiyohi</i> .

Соединение десятков с единицами и в этом случае производится посредством соединительного слова *veṭṭau*, например, 21 — *ṭpusṭku veṭṭauṭṭini*.

Сотни образуются от соответствующих единиц префиксированием к ним слога *seɟ* и суффиксированием — *a*, но и здесь имеют место фонетические альтернации:

- 100 — *seɟtonḁa* или *seɟtonḁa* (← *seɟ-toni-a*)
- 200 — *seeɟtɪha*
- 300 — *seɟtuəva* (← *seɟ-tuyu-a*)
- 400 — *seɟsɪpta* (← *seɟ-sɪptɪ-a*)
- 500 — *seeɟnɪva* (← *seɟ-eɪmo-a*)
- 600 — *seɟnomva* (← *seɟ-nomɪ-a*)
- 700 — *seɟpɪtva* (← *seɟ-pɪtu-a*)
- 800 — *seɟvoəva* (← *seɟ-voyu-a*)
- 900 — *seɟsɪya* (← *seɟ-sɪyo-a*).

В данном случае только 200, как и выше в десятках 20, является исключением из правила.

1000 (тысяча) передается словом *posɪfou* [ср. *Jav.-ṅoko sewu*; *sund. ewu*, *ribu*, *sa-ribu*; *Mal. ribu*, *sa-ribu*; *Tag. libu*; *Mlg. arivu*; *Mak. sabu*; *Bugis səbu*; др.-яв. *ɪwu*].

Остальные тысячи образуются от основных числительных с редуцированным первым слогом, в котором гласная меняется на *o*; к этому префиксируется *posɪ-* (начало слова *posɪfou* 'тысяча') и суффиксируется слог *hɪ* или *hu* (← *ku*), как и при образовании десятков. Гласные основных числительных при этом изменяются.

- 2000 — *posɪpopsohɪ*
- 3000 — *posɪtoteuhu*
- 4000 — *posɪsoɟpothɪ*
- 5000 — *posɪyoemohɪ*
- 6000 — *posɪnonɪmɪhɪ*
- 7000 — *posɪpoptuhu*
- 8000 — *posɪvoveohɪ*
- 9000 — *posɪsosɪzohɪ*
- 10 000 — *posɪmaskɪ*.

Некоторое несогласие с высказанным правилом мы наблюдаем только в образовании числительных 2000 и 10 000. Первое оказывается более близким к слову *ṁ-pusɪku* (20), чем к *yuso* (2), а во втором мы не видим редупликации первого слога слова *maskɪ* и суффиксирования *hɪ*, но, по всей вероятности, окончание *-kɪ* в этом слове тот же суффикс, что и *hɪ*.

Дальнейший счет при необходимости производится префиксированием posɪ к десяткам (напр., posɪ-m̥pusɪku 20 000) и к сотням (напр., posɪ-seʃtɔŋɖa 100 000).

Тысячи с сотнями, равно как и сотни с десятками, соединяются посредством союза ho «и». Например, posɪfou ho seʃsiya ho m̥pusɪku veɪyaupɪ — 1927.

Из так называемых «вспомогательных числительных», т. е. нумеративных слов, играющих весьма важную роль в языках китайском и японском, но которых в языке Цоу, повидимому, весьма немного, можно назвать:

1. meha — употребляется при счете главным образом длинных предметов. Приведу ниже данное слово в соединении с основными числительными:

mehaʃɪni	‘одна штука’
mehaɛso	‘две штуки’
mehateu	‘три штуки’
mehaspoti	‘четыре штуки’
mehaɛmo	‘пять штук’
mehanĩmi	‘шесть штук’
mehapɪtu	‘семь штук’
mehaveo	‘восемь штук’
mehasizo	‘девять штук’
mehamaski	‘десять штук’.

Например, mō mehapɪzo ‘а сколько штук?’ — mehaʃɪni ʃɪ ouɪ одна штука бамбука, один бамбук.

2. hfuta ‘связка’, ‘вязанка’ (от глагола m̥futu ‘связывать’ и futa ‘связанное’, ‘быть связанным’) употребляется при счете снопов проса или риса, вязанок хвороста и пр.

ʃtone pfuta (← ʃtonɪ-nohfuta)	‘одна вязанка’
yus-no hfuta	2 ‘вязанки’
tu-no »	3 »
sĩpti-no »	4 »
eim̥-no »	5 ‘вязанок’
nom̥-no »	6 »
pit-no »	7 »
vo-no »	8 »
siyo-no »	9 »
maski-no »	10 »

piyo-no hfuta ‘сколько снопов?’ — tu-no hfuta ĩ₁ paui-aĩĩ ‘три снопа (‘связки’) риса настоящего’ (т. е. местного, туземного).

Так называемые числительные наречия (однажды, дважды и пр.) образуются от простых числительных так же, как тысячи, но вместо pos- префиксируется iɣ-. Исключение составляет только слово «один раз».

А именно:

iɣnĩsĩkĩ ‘однажды’, ‘один раз’ (nĩ ← no ‘поссесивный суффикс’,
sĩ ← so ‘один’).

iɣropsohĩ ‘два раза’

iɣtoteuhu ‘три раза’ и т. д. (ср. таблицу тысяч).

Животных считают простыми числительными, но для людей существует несколько иной счет, а именно:

ĩ₁hi ‘один человек’

ẽoso || yoso ‘два человека’ (ср. yuso ‘два’)

tuuu ‘три человека’ и т. д. простыми числительными вплоть до девяти человек включительно; от десяти до девятнадцати человек префиксируется ɣeo- т. е.:

ɣeomaskĩ ‘десять человек’, ɣeomaskĩ veĩyauĩĩ ‘одиннадцать человек’ и т. д. Десятки людей считаются с префиксированием слога to- (← ĩ₁oy ← *toĩ ‘человек’) к десяткам, а именно:

tompusĩku	20	‘человек’
tomtuyuhu tomtuehu	30	»
tomsĩptĩhĩ	40	»
tomeymohĩ	50	»
tomvẽvohĩ	80	»
tomsĩyohĩ	90	»

Начиная со ста человек (seɣtonɕa) счет ведется простыми числительными.

Для измерения длины употребляются две меры: 1) tonsohĩ ‘пядень’ (= расстояние между концами растянутых большого и указательного пальцев) и 2) tinsoha ‘сажень’ (= расстояние между концами рук, вытянутых на уровне плеч). Счет ими ведется следующим образом:

tonsohĩ или ĩ ₁ ono tonsohĩ	1 пядень	tinsoha или ĩ ₁ ono tinsoha	1 сажень
topusĩkĩ	2 пядени	tipuska	2 сажени

totuěhı	3 пядени	tituěha	3 сажени
tosiptihı	4 »	tisiptiha	4 »
toeyemohı	5 пяденей	tieyemoha	5 сажен
tononımihı	6 »	tinonımıha	6 »
topoptuhı	7 »	tıpopuha	7 »
tovoveöhi	8 »	tivoveöha	8 »
tososızohı	9 »	tısosızoha	9 »
tomaskı	10 »	tımaskı	10 »
toropızohı	‘сколько пяденей’?	tıropızoha	‘сколько’ » ?

Весьма сходно ведется и счет годов:

tonsoha	‘год’, ‘один год’
topuşka	2 ‘года’
totuěha	3 »
tosiptiha	4 »
toıyemoha	5 ‘лет’
tononımıha	6 »
topoptuha	7 »
tovoveöha	8 »
tososızoha	9 »
tomaska	10 »

torızoה ‘сколько лет’? (напр., torızoה е око ‘сколько лет этому ребенку’? Отмечу здесь, между прочим, что туземцы в большинстве случаев не знают сколько им лет).

Слова tonsoה, tinsoה и tonsoה все построены по одному образцу, где n — сокращение (sic!) поссесивного суффикса no, а so — числительное «один» в чистой форме. Что касается слогов to-, tı- и to, то это, вероятно, сокращения каких-то слов, означающих ‘пядень’, ‘сажень’, ‘год’ (относительно последнего ср. слова: Tag. taun; Mak. taun; Mal. tahun; Mlg. tauna, означающие ‘год’). Окончания же hı (← kı) и ha (← ka) несомненно какие-то формативные суффиксы, родственные суффиксам hı и hu (← ku), которые фигурировали выше при образовании десятков, тысяч и пр.

Число дней (= суток) считается ночами:

misıki	‘одна ночь’
mıpsohı	2 ‘ночи’
mıteuhı	3 »
mıspothı	4 »

mīemohi	5	‘ночей’
mīnīmīhī	6	»
mīptuhi	7	»
mīveohi	8	»
mīsīzohi	9	»
mīmaski	10	»
mīpīzohi	сколько ночей?	

Пение петухов, по которому узнается ночное время, тоже имеет свои обозначения с инкорпорированными числительными:

tūmuṣohī o teouwa	‘первые петухи’
tūmupusīku o teouwa	‘вторые »
tūmutuēhu o teouwa	‘третьи »

Названия месяцев (по лунному календарю) тоже носят в себе числительные с особой вокализацией, почему считаю уместным привести их здесь:

feoh-no-ṭondā	‘луна первая’
» -no-ēosa	» вторая’
» -no-ṭuēva	» третья’
» -no-ṣīpta	» четвертая’
» -no-eīma	» пятая’
» -no-anama	» шестая’
» no-ṣpitva	» седьмая’
» -no-voēva	» восьмая’
» -no-ṣiya	» девятая’
ēovza	» десятая и двенадцатая’
feoh-no-ṣmaska	» одиннадцатая’

Примечание. Судя по данным г. Кодзима, feohno-ṣ maska (букв. ‘луна десятая’) является названием десятого лунного месяца, названия одиннадцатого месяца не существует совсем, а двенадцатый называется поёовза, т. е. словом ёовза с префиксированным поссессивным формантом.

По словам же Pasuṣe Jatauyunana, старшего брата моего учителя, не существует наименований для десятого и двенадцатого месяцев, так как feohno-ṣmaska, несмотря на свое буквальное значение, употребляется для обозначения не десятого, а одиннадцатого месяца. По его же словам, термином ёовза собственно называют предрас-

светный заход звезды fki на западе, что наблюдается в двенадцатом месяце, откуда переносно данное слово стало употребляться для обозначения и самого месяца, в который это явление имеет место, но, как ни странно, тем же словом называют и десятый месяц.¹

Такое первоначальное отсутствие названий для десятого и одиннадцатого (или одиннадцатого и двенадцатого) месяцев можно, мне кажется, рассматривать как реликт той эпохи, когда Цоу не знали еще счисления свыше десяти, когда maski было конечным числом их счета.

К той же категории нумеративных выражений должно отнести и существующие в языке Цоу специальные глаголы с инкорпорированными числительными. Приведу ниже некоторые наиболее распространенные:

1. Глагол 'итти' (uso) с привходящей идеей количества раз совершенного действия:

mohiniſckī	'ходить (итти) один раз'
opsohī	» 2 раза'
oteuhu	» 3 »
ospothī	» 4 »
oemohī	» 5 раз'
onīmihī	» 6 »
optuhu	» 7 »
oveohī	» 8 »
osizohī	» 9 »
ohmaskī	» 10 »
opizohī	» 'сколько раз'?

2. Глагол 'итти,' заключающий в себе идею количества действующих лиц.

ṭihṭihī или ṭihṭihī 'итти в единственном числе' (ср. ṭihī 'один человек')

ууuso итти вдвоем

nītīhī итти втроем или в большем количестве, итти вместе (про толпу или группу людей).

¹ Banzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho, т. IV, стр. 24. В книге Кодзима данная звезда названа toanteu (ibid, стр. 24).

3. Глагол 'быть', 'жить', с привходящей идеей количества лиц:

noaťŋh	'быть (жить) одному' (одинок)
noeroñi	'быть (жить, находиться) вдвоем'
noteuynu	'быть (жить) втроем или в большем количестве'.

Примечание. Последний из этих глаголов, может быть, остаток отдаленного прошлого, когда число «три» было высшим выразителем количества и потому употреблялось для выражения множественности. Ср., например, подобное же явление у айнов, которые многократность действия или множественность предметов передают префиксацией числительного *tu* 'два', или при указании предела этой множественности — префиксацией числительного *te* 'три'.

4. Глагол 'делить',носящий в себе идею числа долей:

aiťŋha	'делить на 2 части'
ateuwa	» » 3 »
asipota	» » 4 »
aemoa	» » 5 частей
anĩmĩa	» » 6 »
apĩtua	» » 7 »
aveoa	» » 8 »
asizoa	» » 9 »
amaskĩ	» » 10 »
apizoa	'делить на сколько частей'.

5. Глагол «стрелять» (из лука или ружья), выражающий количество выстрелов:

matĩnĩskĩ	'стрелять 1 раз'
matpopsohĩ	» 2 раза
mahtoteuhu	» 3 »
mahsospothĩ	» 4 »
mateoemohĩ	» 5 раз
matĩnonĩmĩhĩ	» 6 »
matpoptuhu mahpoptuhu	» 7 »
matvaveõhĩ mahvaveõhĩ	» 8 »
mahsasizohĩ	» 9 »
matĩmaskĩ	» 10 »
matpopizohĩ	стрелять 'сколько раз'?

6. Тот же глагол в пассивных оборотах:

patĩĩskĩ	‘быть стрелянным 1 раз’
patpopsohĩ	» » 2 раза
pahtoteuhĩ	» » 3 »
pahsospothĩ	» » 4 »
pateñemohĩ	» » 5 раз
patĩnouĩmĩhĩ	» » 6 »
patpoptuhĩ	» » 7 »
patvoveohĩ	» » 8 »
pahsasĩzohĩ	» » 9 »
patĩmaskĩ	» » 10 »
patpopĩzohĩ	быть выстреленным ‘сколько раз’?

Г. Р е д у п л и к а ц и я

В заключение первого отдела данной книги я хотел бы коснуться еще одного вопроса, который, правда, мало имеет непосредственного отношения к фонетике и скорее должен быть отнесен в отдел о словообразовании (трактуемом во второй части книги). Однако, так как разбираемое ниже явление лишний раз доказывает принадлежность языка Цоу к индонезийским языкам и, кроме того, так как это явление постоянно приходится иметь в виду при отыскании родственных корней по намеченным фонетическим очеркам ведам, то я и решил коснуться его в первой части, тем более, что с ним часто приходится иметь дело в предлагаемых текстах. Я имею в виду явление, называемое редупликацией и считающееся одной из наиболее характерных особенностей индонезийских языков.

Редупликация, т. е. повторение слова (или корня слова) целиком или частично, в языке Цоу, как и в других ИН языках, играет весьма существенную роль при словообразовании.

Анализируя лексический состав данного языка, мы можем установить в нем следующие два типа редупликации.

Первый тип. Корень повторяется целиком, при этом, так как все слова языка Цоу оканчиваются на открытый слог, то в случае корня, оканчивающегося на согласную, слово принимает так наз. ‘поддерживающую гласную’ (supporting vowel), которая большею частью совпадает с гласною корня, в чем можно усмотреть сингармонизм. Такой редулицированный корень является основой слова, рассматриваемого как неделимое целое.

Сюда можно отнести такие слова, как:

hʁohʁo	‘рана’
sʁosʁo	‘трава’, ‘лекарство’
ftifti	‘один из видов фазана’, ‘каменный фазан’
feyifeyi	‘молодой мискантус’ (название растения)
tɲōtɲo	‘струнный музыкальный инструмент’
feufeu (← fuyufuyu)	‘дым’
kuyukuyu	‘колокольчик’, ‘бубенчик’
ʔeuteu	‘спинной хребет’
ʂmɪʂmɪ	‘название дерева’, <i>Michelia compressa</i>
noŋonoŋo	‘глухой’, ‘дурак’
keŋkeŋi	‘копыто’
muʁmuʁu	‘волосы’.

Возможно, что многие слова, образованные таким способом, являются ни чем иным, как так наз. «звуковыми жестами» или *onomatopoeia*.

От этих слов с редуцированными корнями посредством тех или иных префиксаций образуются новые слова. Например:

a-ekiekɪ	‘рвать’ (напр., бумагу)
a-hmohmo	‘непривычный’
ɛa-efiefi	‘обрезать волосы’
e-psipsi	‘очищаться’, ‘поглаживая тело связанными мис- кантусами’
meɥi-psipsi	‘расчесывать волосы’
koeko-psipsi	‘гребенка’
sɪ-emiemɪ	‘привод невесты в дом жениха’
e-susu	‘сосать’
e-uvuvu	‘род гудящей трещотки для отпугиванья птиц’
ɪ-ŋvoŋvo	‘сам’
loŋ-keʔkeʔe	‘тугоухий’ (одно из прозвищ)
poe-puspusu	‘работающий’, ‘проворный’
teo-ɛkuɛku	‘один из видов лягушки с приятным голосом’
toɥ-vaʁvaʁa	‘стрекоза’
smoe-tuʁtuʁu	‘пульс’
mʁou-tʁutʁu	‘притворяться ссящим’
ŋa-ŋtɪŋtɪ	‘наполниться’, ‘полный’.

В первом из корней таких редулицированных слов иногда можно обнаружить тот или иной инфикс. Например:

sunuɣusuɣu (s-un-uɣusuɣu) 'крутая каша'
ɲoëṭṭiṭi (ɲ-oë-ṭṭiṭi) 'грубый', шероховатый'.

Второй тип. Повторяется не весь корень, а все слоги, за исключением последнего, или даже только первый слог. Эти редулицированные слова при посредстве тех или иных префиксов, суффиксов и инфиксов превращаются в новые слова. Таковы, например:

hpihpṛiṇi 'мир', 'свет'
meomeosi 'юноша'
mēmēli 'незанятый', 'могущий работать' (ср. mēli 'мочь')
aptaptaṭiṇi 'шумный'.

Возможно, что сюда же должно отнести и такие слова, как:

kakatu 'паук'
kokoṇi 'древесная ящерица'
ṭitiṇi 'один из видов кукушки (также и ее голос).

Данный тип редуликации широко применяется Цоу для образования производных слов от основных, которым таким способом придается идея собирательности, множественности и многократности. Например:

paraɣi 'рисовое поле' (от paɣi 'рис')
totonɣu 'просяное поле' (от tonɣu 'посо')
puɣu 'очаг' (от pu 'огонь')
fɣufɣue 'бататовый огород' (от fɣue 'батат' Ipomea edulis)
laɣaɣa 'кленовая роща' (от laɣa 'клен')
kakāraɣa 'бамбуковая роща' (от kāraɣa 'один из видов бамбука')
pṭopṭokṭiṇi 'бамбуковая роща' (от pṭokṭiṇi 'другой вид бамбука')
ooko 'дети' (от oko 'ребенок')
huhuṭmasi 'ежедневно' (от huṭma 'день, следующий день')
uouofina 'каждый вечер' (от uofina 'вечер')
poropo 'стрелять много раз' (от po 'стрелять')
nīnīthi 'много раз ходить вместе' (от nīthi 'итти вместе')
yūṭṭiṭiṭi 'следовать за' (про многих)
yupamtomtoki 'бросать друг в друга' (про многих) (от mtoki 'бросать')

А. ТЕКСТЫ.

Ниже приводимые тексты записаны мною в июле и начале августа 1927 г. в сел. Тапангы от туземца Wonji по фамилии Yatauyunana (Wonje Yatauyunana) и только тексты XI и XII — от его старшего брата Pasuya (Pasue Yatauyunana).

Wonji — уроженец сел. Тфуя, очень сообразительный молодой человек лет 18—20, прекрасно говорящий по-японски, чем он разительно отличается от всех прочих Цоу, с которыми мне приходилось иметь дело. Японскому языку он обучался в школе, организованной японскими полицейскими чинами в сел. Тапангы, где обучение не является обязательным и преподавание ведется этими последними.

В этой школе Wonji, единственный в то время, прошел полный курс японской начальной школы, за что и получил от преподавателя японское имя 矢田 — 生 Ята Иссэй, где Ята является сокращением его собственной фамилии, а Иссэй должно пониматься как «первый ученик». По окончании курса Wonji поступил в учительскую семинарию в г. Тайнана и во время моего с ним знакомства был уже студентом, если не ошибаюсь, третьего курса и вернулся в свой родной клан лишь на летние каникулы. Летом он помогал учителю вышепоименованной школы (и даже часто замещал его) в преподавании японского языка «молодежи» Цоу и почти регулярно каждый день являлся из Тфуя в Тапангы, с легкостью преодолевая довольно тяжелый путь между этими селениями.

Со мной он занимался с охотой и с удовольствием разъяснял, насколько мог, записанные от него тексты, большинство из которых он сам предварительно прослушивал (и даже иногда записывал японской силлабической азбукой) от более сведущих старших товарищей своего селения.

На языке Цоу я впервые познакомился с совершенно мне до этого неизвестными индонезийскими языками. Все для меня здесь было ново и стояло под вопросом. Для выяснения постоянно возникавших сомнений приходилось

все время наводить моего учителя на необходимый ответ специальными вопросами. Некоторые из этих сомнений были разрешены на месте, но многие вопросы так и остались неразрешенными, и только впоследствии, когда уже весь собранный материал был перед глазами, внимательный разбор его начал мало-по-малу проливать свет на темные стороны языка.

С Pasuya (японское имя — 矢田次郎 Ята Дзирō) мне не удалось познакомиться поближе, так как пришлось с ним заниматься всего только один раз. В отличие от своего «цивилизованного» брата, всегда ходящего в японской студенческой форме, Пасуя — типичный представитель своего племени, носящий туземную одежду и почти не говорящий по-японски.

Поэтому при разговоре с ним приходилось пользоваться услугами того же Worj. В своей речи, как это видно из записанных от него текстов, Пасуя предпочитает употребление палатальных и палатализованных фонем.

Большая часть записанных мною текстов является так наз. ehoamo, или рассказами о былом, т. е. преданиями и, таким образом, входит в область фольклора. Тексты XIII, XIV и XV представляют чисто этнографический интерес, так как являются изложением существующих у Цоу обычаев при изготовлении вина, женитьбе и обработке полей. Текст XII состоит из трех кратких молитв, произносимых во время охоты; они были сообщены мне Пасуей при разъяснении продиктованного им текста (т. XI).

Поэтических текстов мною не было записано ни одного. Как ни странно, но у Цоу, повидимому, нет своих песен. По словам Worj, у них есть только одна единственная песня, называемая maūāsvi, которая распевадается во время церемонии посвящения юношества во «взрослых», но Worj этой песни не знал, так как не проходил этой церемонии. Хотя изредка мне и приходилось встречать подвыпивших мужчин, в одиночку мурлыкавших какие-то песни, но, по уверениям Worj, все это — pasunaёno, т. е. песни, которые являются заимствованными у других племен и поются знающими их на чужом языке.

В текстах синтаксические комплексы, совпадавшие с передышками диктовавшего, отделены один от другого вертикальной чертой (|). Многие суффиксы и префиксы, а также слова, состоящие из нескольких моносиллабов, соединены дефисом, первые — с тем словом, к которому они аффиксированы, а вторые между собой. Это сделано исключительно для удобства анализа текста и никакого отношения к произношению не имеет. Перевод везде дан по возможности буквальный и, за незначительными исключениями, в синтаксическом порядке языка.

В комментариях текстов я останавливался главным образом на словообразовании и отчасти на некотором словарном материале, который должен

хоть немного помочь читающему разобраться в текстах и их переводах до выхода второй части данной книги.

Последний текст (XV) снабжен полным объяснением слов и встречающихся в нем грамматических особенностей.

Кроме того, в комментариях я старался попутно разъяснить жизнь и обычаи Цоу, затронутые текстом. Таким образом, к тексту XIV пришлось написать подробное объяснение брака у Цоу, потребовавшее изложения системы родства и родового строя, а за ним и социального строя клана и племени. В фольклорных текстах я старался привести более подробные варианты записанных мною текстов, а также отыскать родственные сказания у других кланов и племен. Иногда приводились мною для сравнения параллельные предания и обычаи японцев и других народов. Большинство фактического материала для фольклорных и этнографических примечаний мною было заимствовано из книг японских исследователей Ю. Саяма¹ и Ю. Кодзима.²

Для графической передачи звуков языка Цоу я первоначально пользовался своей транскрипцией, основанной на международном фонетическом алфавите с поправками к нему проф. Поливанова, но для данного издания заменил ее транскрипцией, выработанной проф. Н. В. Юшмановым по поручению Института речевой культуры и утвержденной общим собранием института в 1933 г.

Транскрипцией ИРКа передан и весь сравнительный материал, привлеченный мною из других индонезийских языков. Исключение составляет лишь небольшое количество японских слов, переданных транскрипцией проф. Поливанова, и 2—3 английских слова, транскрибированных международной транскрипцией.

I. ho-moh̃tu-ɭa ahoʊi ẽon-ta miausĩnu tanɕe

nenoanaɕo moso-ɭa etipĩ e-hpihpĩĩ | ɛ ʈou moso-ɭa aʈihĩ uh-ne patuɕ-
kuonĩ | ukɕana-ʈɿ ohe-ɭa ana-ʈɿ naveu | moso-ɭa aʈohtĩ noupũ-ne patuɕkuonĩ
o-foũ | ohe-ɭa opʈoza o-fou | moh̃tu-ɭa ʈonĩ-to fou | moh̃tu aomane moh̃tu oɕte-na
etipĩ | moso-ʈu-ɭa moɣoy-ne patuɕkuonĩ o-ʈou | io nia mām̃eoi-mza moso
toyoʊʈu ho uh-tanɕe | moso-ʈu moyoyai hosa | ina moso oɕte yon-tanɕe | moso
uh-ne oeɪɕɪ | moso moyoyai hosa neɕe |

¹ Banzoku Chōsa Hōkokusho. Тайхоку, 1915 и Y. Sayama и K. Ōnishi. Seiban Densetsu, shū. Тайхоку, 1923.

² Banzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho, т. IV, Тайхоку, 1918.

II. ho-osı-ła pnā-no nia oadīmī o-feohī

ine-noanafo mosoła ahtu nafo t̃iet̃i e eñița | moso-țfo-ła anou toeot̃i-ta
yuwafeofeo e eñița | mosoła aavaho aili yuso na nia ła hie | kofo mohtu-eno-ła
nafo tuveu e-hpihp̃iņi | iho-ła akefi emoyafo-ła ațini niyaŋte aili m̃toy-no
ła-sı hiya tuveuwa | ina-niya-ła papai-he oa-na ohe-ła p̃eli usa | mosoła ahohti
nafo manfi na oheła siya-ț̃i oañi | kofo oa-mosoła tumzo-no seowa | mohtu-ła
nafo atutumzo mohtuła yuteuyunu to kuḡa ho yupepeah̃iņi-no te-ła
h̃ioa | ukfa-ț̃i moso-ŋso ahtu maŋpaņnii no-nte im̃ni-ț̃i h̃ioa | hō-miyo pano
oho-ła yainta oadīmī | oh-sı nana yainta | tauweno poa iŋvaho mayi-to niya-ła
h̃ioa-sı o-hiye | tena-mu-ła ayot̃i-no tenamuła oañi ho-tena-țfu-ła feiņa
e-hpihp̃iņi | mohtu aĩmt̃i ayot̃i-no tehe-ła oañi na-tou | ohsi-tu pnā-no tiŋsi-no
niya oadīmī o-hie | ohsi aila htayta o-hiye | mohtu maițfa ett̃ipi na-niya
hmuyu-sı ț̃i-moso su^kta ț̃eoā | mohtu mayita psoepepe e-eñița | moso iyanan̄ou
totoefiņi o-hie | kofo mohtu voet̃iṽti e-hpihp̃iņi | osi aĩțfa-no moso toñti
hiye na osi pnā-no nia oadīmī | kofo moso maēzo tototoefiņi | mohtu aomane
mohtu akefi espayo o-hie ho-moso-țfo osini iŋvaho totoefiņi | mohtu huțma
mohtu akefi aomane aopaŋto | mohtu iŋvaho totoefiņi | mohtu ausuhtu noanafo
aopaŋto | mohtu atavey totoefiņi-ta oeifi | mohtu aili mayi-to lasi h̃ioa
mayitaņŋe | i-na ohsi pnā-no nia oadīmī oana mosoła aopaŋto hoła hiye | sı-
ho-ła-țfu yofina tena-țfu aopaŋto | inañfi o-ła-to yayinta feohi | i-o-mo
kuwaonga-to tayțo-to feohi | ițfo na ohsi nana-ła simiđi-no nia oadīmī |

III. ho-mosoła māseu na-nia oko-no mamespiņi

pano moso nana-țfo-ła noat̃hi-ț̃i oko-no mamespiņi-to peoyi-ta tfuya | moso
nana-ła ahtu uh-ne țfoēha ho māseu | ho pano mo-nana ḡohtu ti-mo nafo
im̃ni-ț̃i evi | he eheoyō-no eoyi | ina oko-no mamespiņi ohsi nana ēa-na evi
ho toŋseni-no oeifi-sı | mohtu iŋvaho miț̃i māseu ohsi-țfo nana iŋvaha
peoḷia | isi-tu nana iŋvaha eya ho toŋseni-no oeifi-sı | mohtu nana iŋvaho
māseyu isi-țfo nana iŋvaha peoḷia | ohsi-tu nana ataveiya taŋkuyŋa ho
mōdoya ēa-na evi ho psēzuta | mohtu maineŋe ohsitu nana utia tuyafa ho
akoeva-no tuap̃izu maŋi pano na-evi | ohsi aila taḷia ho oa-ohsi apeoha ne
țeoñi ohsi-tu ausuhta taŋkuvaŋa | ohsitu nana aoka taŋtoŋtohiņi va oa-ohsi
nana ahta taŋpaņiniŋva | mohtu nana-ŋso amdo meove-na hiye | kofo mohtu
nana ḡoñi ho mayita-tu oevoyi | mohtu taŋeona ḡte-nana akoyu-no miț̃i
sūmoepapeifi mayi-ț̃i akameosi-țfo maițfa mo m̄eoyi-sı na țfuosı | isi-tu
nana aĩsivita peyuwasasa na-ina ḡiyo-sı | mai-ț̃i nafo toḡo | kofo mohtu

moozoyi ɪvaho oevoyi | aomane ho-moso oevoyi moso-nana sūmoyafo-no
 ɸiyo-si na-oko | ina-niya māmeoi-si ohe-nana taɸkuvafa ho-mo ěa-oko-a na
 oa-motu mo-meytoni | nte-he nana akoeva-no aiti na isi mɪɸusi | honte-he
 utia tɔhɪvi na amo-si | ihe-tu-nana toehuɲa ayiti na oko | mio nana mai-tɕa
 sapiti-no tɔu na sapiti-si ho maiti autunu ěa-muɸmuɕa na feango-si | mitu
 nana ahaɕo toivo ho mayita-tu ɪyathɪ toeton | ɪmɪ-ho-mio miemohi mohu
 nana aili mameoyi ohe-tu-la ěainta akɕe-ěamuɸmuɕa | ho-mio mosola seoliano
 ěā-ěofuɲui-no hanji-ti ěa-ne tfuya | ohsi-nana ěainta | temu yitɕitɕiti yuɕfa-
 -foynana tena-to aila suwapapaɛoɪ o-mosola yofuɲu-to nia oahiji-to | mohu
 aimiti eohi ozomi moso-nana ɪmɪ no-niya papua-si na-puzu ti-mo smofti-
 ftiyi | koɕko ohe-tu-eno naɕno ɲoheyiɲeya-no hanji ohe-tu amakino aimita
 aila suapapayoi na-nia hosa-no hanji | mohu yuoveyi ho-moso ozomi mohu
 mtoɪ | upena-ho mohu mtoi | ina-nia piepiya-si moso-nana-la asijiti poa
 imini-ti hɪoa-no (motmo-ti) tɔu | si-ho-la peyɪ na ěa-no peɲsi ho ɲodi na
 emō | tena-si nana aitti ho poa-tueɪwa na-la peɪɪ | siholā soniɸvi-no puzu
 naemō | tena-si nana ayiti ho poa-oɕte afsiya | ho poa-oɕte yundou na-emō |
 ohe-tu-la asijitiva peeseveni | ho ohe-la taɸpayoɕa peeseveni | ahoi ho-mio
 oa-na mosola poa iminiti hɪoa-no tɔu |.

IV. ho-mosola tuteoɲo na-kuhku

pano mosola noepohi-ti kuhku | moso-nana-la ahtu yuyuso ho tuteoɲo |
 moso-nana oheimeimi-no emo-no teoɲo na-mo-toni | ina-mo-toni moso-nana
 ěono yafana-si | ina-la-si tuteoɲva no-mo noɕayumon | lasi-nana tieova no-mo
 ěono ěafana-si ho atpuɕa | ho mapanu moso ɸuhfafeoyi-ti tɔu | ohsi-nana teota
 na-moso yono yafanasɪ ho aie tieou-no lasi faeni no-mo yono mĩeona-si |
 ohsi-tu aepiɲa tuteoɲva-no kuhku | mohu-nana yuyafo-no emō-no teoɲo |
 ho ayitti | maiti ukɕa-na moso noepohi-ti motmoti kuhku | ho atɕiɲɪ ěā
 ěatɕia-ti tɔu | koɕko moso-tu eohizi ho miti toekameosi | ohsitu amakino
 ěaeza optoza-no tɔu na inaniɪ | ho yaitatu hafa-na ohe tuteoɲva-no kuhku |.

V. ina osi-la ěā-no hanji-ti nia ohaisa-no moso-la eohi-ti tɔu

pano mosola naɕno naɲɪya ti-moso natɕohaesa ti tɔu nenoanaɕo |
 moso-nana-la yuyuso eohino miti tumɕu-no hosa-no hanji | mohu sitɕihĩ-no
 tehe akoeva-no usa | ohsi-nana poa-muyo uh-no teova na nia ohaesa-si ho
 poa-peɪɪya | moso-nana akameosi-naɕa hoseoyi na-nia ohaeva-si | mohu

mahfu|ho yain̄ta|aīli-asu ɲaŋt̄iŋt̄i na mafe-ťi naveũ|sɪ-ho-ɭa-sɪ-ťu nana
pāvi|ma miťu-nana aīli ɲaŋt̄iŋt̄i-na im̄ni-ťi naveũ|sihoɭa-nana miťi mēm̄i|
ɭasi-nana ɛaɛza tiftuŋa-na mo-ťɕo ʈono-teusu-ťi payi|ho toɕseni-no kaiyiũ|
ho yain̄ta|aīliasu ɲaŋt̄iŋt̄i-na im̄niťi em̄i|sihoɭasiťu-nana pāvi-na kaiyiũ|ma
miťu aīli ɲaŋt̄iŋt̄i-na namusiŋau-ťi im̄niťi-em̄i|nañia sōesōha oa-moso nana-
ɕso poe|sihoɭa-nana miťi maedo no-nia niyn̄i|ho miťi moyoyai naveũ|ɭasi-
nana aťinia tuotosi no-ñia niyn̄i na-te-hioa|ɭasiťu-nana ʈohivi na-te-hioa|ɭa
nana-ɕso aťini sūmopťuku|ɭasiťu-nana amakiño taɕpayoɕa na-te-eɕe|ɭa-ťɕu-
-nana amakiño aťini mayin̄ta|aīliasu ɲaŋt̄iŋt̄i ta-tɲō na tɕē-no avɕu|sihoɭa-
siťu-nana pāvi-na tɲō|ɭa-nana aīmti aīli ɲaŋt̄iŋt̄i na tɕē-no avɕu|sihoɭa
miťi mēm̄i leaťɕo maiťa|inañia ɛatatiskova homiyo hoɭa-ťɕu nana m̄toy|
ɭasi-nana aťinia uwopoe-neni no-nia niyn̄i|koɕko oa-moťu-ɭa aosuɕu m̄toy|
ɭaťɕu-nana iɕeoēmohi m̄toy|tena-ťɕu nana aīmti m̄toy|ho pano-moso-nana-ɭa
m̄toi ho-oa-moso-ɭa ɛayo na-ñia niyn̄i|ohsi-ťu-nana ayiti no-ñia soesoha|
moht̄u-nana aoko miťi maɛzo no-nia niyn̄i ho uťia poa sūmoevoveiɣa|oa-
moso nana-ɕso ahtu mimho sūmoevovey|ohsi-ťu-nana amakiño efoa no-nia
soesōha na moht̄u m̄toy ho tiŋisi|ho moht̄u yuovei na-ñia niyn̄i ɲtohsi-ťu-
-nana akoeva-no uťia poa sūmoevovey-na moht̄u m̄toy|ma isi ťu efoa no-nia
soesoha ho tiŋisi|koɕko oa-na ohsi pēlii poa sūmoevoveiɣa|ahoi ho-mio oana
osi-ɭa pēlii poa sūmoevovey no-ñia niyn̄i na yatatiskova|moht̄u-ɭa maɕtip-
von̄i na-ñia niyn̄i moht̄u-ɭa phomeo-no voyi ho fiho-no feufeu-si ho uh-ta
pepe|.

VII. inaniyaɭa ɛavae-poɛpoyusp̄usu

1

pano nia-nana-ɭa yavae-poepoyusp̄usu|moso-nana-ɭa eli-no teoŋo|ohsi-
ťu-ɭa uťia tuteoŋva|ma moso-nana-ɕso ɛono mo naɕno tiɕni na teoŋo|koɕko
oa-osi pēlii tuteoŋva|ohsiťunana teayineni tothoɕza ho teih̄i-no skayi na
tothoɕza|moht̄u tohɕuzu-ho maɕe|sihoɭa meiseoliño phɲi-no teoŋo te-na
tokisa na ʈusu|ohsiťu-nana petohiɣa pēlii paɕɛa|moht̄u-nana miťi mayo-no
te-si ana|maiťa ho-moɕso tohɕuzu oa-mo meli asiŋiti boni-no teoŋo|namaťɕo
meiseoli tena tiťohi-no tasi-ana|ohsiťu amza oepiŋa nan̄a teoŋo|ohsiťu-nana
ahta n̄aɕa aiti na konakini|ma moht̄u niyaɕte simantili-ťi moso-ťu-ɕso aoko
smāso na-ñia konakini|.

2

ho-moso-ɭa-nana moɕtoɕi moht̄uɭa kēolo na osi-ɭa tɕotɕi ohsiťuɭa usa-ho
hmoei|moht̄u ʈapo-no evi-no tayťo-no tɕotɕo ho isi-nana uťia aitti-na ɲte-si

hia hoīlia | mohtu naŕno ěafeũ na-moso yundou mohtu naŕno ŗĩtĩĩ | mohtu
aĩmieŕonĩ tiḡkoḡkoťĩ-no muevahĩ-no evi ho tomitnenĩ-no ısı yusuhĩ | ohsĩtu
teospōya no-nia muevahã-no evi na-ñia kuhťu-sĩ | mohtu-ťŕo aĩli niaŕte mťoy
mohtu aĩli hoetũhu na-nia kuhťu-sĩ |.

3

mosonanaļa moyoyai ěoŕkoťa ohsĩ asona sļa-no ťhumu na hĩfi no-nia
yoŕkoťa-sĩ | mohtu amakĩ-no ŗohtu na-nĩya yoŕkoťa | mohtu maedo ŗohtu-na
nia yavae-poepoyuŕpũsu | ho-mio moso-nana tiŕeopĩ-no patinsoha-no pťokĩnĩ-
no ěoŕkoťa | ohsĩtu seyĩŕĕnĩ-no siaedonĩ | sihoļa maspepe na-nia ěavae-
poepoyspũsu | tena-sĩ seyĩŕĕnĩ na-ñia patinsoha-no pťokĩnĩ | sihoļa maspĕpe
na pťokĩnĩ | tenasĩ seyĩŕĕnĩ no ťhumu na-nia yavae-poepoyuŕpũsu | uwaťĩ ho
meteŕaso ŗtoho-eno koŕko mĕli yũhũguzu ho uh-no ukŕa-ťĩ ťhumu-sĩ |.

VIII. naŕiaļa hiaemoza ho kuhku

ohsinanaļa ěainťa-no hiaemoza | teto-nãŕa phomĕo-no yĩnŕĩ | ohsinana
yainťa no-ñia kuhku | teto | ohsinana poa-maesĩuyu no-nia hiaemoza na-nia
kuhku | mohtu aĩmittĩ phomĕo na-ñia kuhku | mohtu hoepĩŕĩ-na yĩnŕĩ ohsĩtu
ĩŕeima no-nia kuhku na-nia hiaemoza oa-moso nana nĩŕĩha | ohsĩ-nana
yainťa-no kuhku | moh-su mainenu hoťĩ oŕte nĩŕĩha | ohsĩ-nana yainťa-no nia
hiaemoza | a mo-ŕu tãmahtuyuyunu to hĩŕu ho yusuhũgu | mohtu-nana maedo
uh-no yĩnŕĩ na-nĩya kuhku ho tmahtuyuyunu no hĩŕu ho yusuhũgu | ohsĩtu
hmoeĩ no-nia hiaemoza | mohtu hoepĩŕĩ-na yĩnŕĩ | ohsĩtu ĭŕeima no-nia hia-
moza na-nia kuhku | ho ohsĩtu elĩa no-nia hiaemoza na-nia kuhku mohtu
aĩli hokeũkeũtu | ohsĩtu ěã-no hiaemoza na-nia kuhku ho hafa uh-no-mo
ěa-ťhumu-a ho papasa | ho maĕo-no nia ŕeuũ-sĩ | ohsĩtu sahuỹ-no hiaemoza
na-nia kuhku mohtu ĭŕvaho ěaŕsoua | ohsĩtu pŕaenĩ-no kuhku na-ñia ĩŕ-
voŕvo-sĩ seuũ | ohsĩtu ťohĩvĩ-no kuhku-ho nia ĩŕvoŕvo-sĩ seuũ na ohsĩ ana |
mohtu amakĩ-no ěoḡai na nia kuhku-ho nia hiaemoza | ho ohsĩ yainťa-to hia-
moza | moŕu tmahtuyuyunu no hĩŕu ho yusuhũgu | ma moso-nana-eno maŕe-no
ťĕoa ho totoefĩŕĩ | koŕko oa-moso nĩŕĩha |.

IX. ĩna-mosoļa sofĩeyĩ

ĩnamosoļa sofĩeyĩ-ťĩ ŕĩya noanaŕo | mosonanaļa oŕte ahtu mayo-no
yosĩkĩ | sĩ-hoļa-sĩ-nana etŕĩvĩ tena-nana aĩli ŕaŕťĩŕťĩ-na kĩsĩksĩ-no esĩmĩ ho
ooko-no fatu | mohtuļa sĩŕno ho oa-ļa ahtu mano-yosĩkĩ mohtuļa tosĩvo-

sofiëyi | ohsiťu aiti no-nia yťonġi-si mohťu auški sofiëyi | ohsi-nana ayiti-na
 nia sofiëa-no hahoťiġi | mā moso-nana-řso mĩřusĩnu-no omza-si na ŋayo-no
 sofiëa | kořko oa ohsiła usa-no yosiķi | ho osiťuła eťřivĩ-no nia yťonġi-si na-nia
 iŋvonvosĩ sofiya moso-nana aĩli ŋaŋťiġi-no efũ-na yosiķi | ohsiťu hafa
 mayneře ho pařtenĩ no-nia hahoťiġi mohťu-nana aĩli mouftĩftĩřĩ na-nia
 hahoťiġi no-ńia hiyā-si kaebĩa | ohq-ťu-nana peĩřĩ na-nia mām̄tane-ťĩ yosiķi |
 lasi-nana atfiŋa soesařvi-no nia hahoťiġi ho ěayĩnta | tařu nūsimo meoĩsi |
 tařu nūsimo meoĩsi ohsiťu-nana amakĩ-no přeyuhĩ na tŋo-ťĩ ohsi yonĩ-no
 yosiķi | mohťu amakĩno aĩli topuyu-no řeo-a-na nia tŋō ho aĩli atofsĩyi na-
 ńia yosiķi | anaoho pēliĩ ana nańia yosiķi-ťĩ mohťu atvohĩ-no řeo-a.

X. ina oho-ła fťuei-ťĩ oko-no hahoťiġi

pano moso-nana-ła nařno kui-ťĩ oko-no-hahoťiġi nēnoanařo | inania
 amo-si mosoła aumuřuhu mťoy | inania řuťřo ino-si na moso-nřa-ła ěayo |
 kořko ohe-ła aoka pohťiŋha-no moťmoťĩ řoũ | mohťu-ła aķeřĩ mēoi-no-ťoũ
 oheťuła toěhuŋa tĩtpĩta ho fťuey | ohsi-nana-řso sano-koyu-no nia inosi | ma
 ŋte-sřa iŋuiťĩ oko hoťĩ fťuei | kořko ohsi yayĩnta na řoũ naho fťuey | oheťu
 fťuey mohťu-ła aomane mosoła ausuhťu meoyĩ-no-ťou na-nia oko | mohťuła
 atavei ořte-na mēli yĩmeĩmĩ no-nia emō-si | ohe-ťu-ła-eno kuđoa ho-mohťu
 aŋu mēoi-no-ťou-ťĩ mohťu-soła maědo pohťiŋhi-no řoũ | moso-ťřo-ŋřa ausuhťu
 meoi-no-ťou mohťu-nana-ła aĩli yuwatĩski no-mo mēoi-no-ťou-ťĩ fahey | oana
 mosoła mēli yono nia emō-si | mohťuła uhno mo nařno mēoyĩ-no řeoŋo ho
 ěono iťřo | ohsi-nana-ła āsĩvĩta usa no-nia inosi ho hafnenĩ-no lasi oanĩ | oa-
 lasi-řso omsoa na lasi faeni no-nia inosi-ťĩ oanĩ kořko řaťřo asĩŋĩti ěafoũ-no
 lasi oanĩ | hoła-nana ěafou lasi-ťřo-nana ahařva tokaťĩdi na ěořhuŋe ho
 peuoťřova-no emuťu-si na-fueŋu | hoła-nana mano-uwa lasi-ťřo-nana aĩla
 řono-řonĩ na mēoi-no uwa | mohťuła aopohařo siřno ho ohela fťuei ohsiťuła
 uťĩa aptođa na-nia inosi hoła uso | ařohti oa-lasi-nana ahta telĩ hoła uso
 na-nia inosi ho mahā-no lasi přaeni no-nia okosi | kořko oa-osĩ-ła pēliĩ
 optoza | ho ohsi-řso-ła ahiya telĩ ho mosoła řmĩřho na-nia inosi | ohsiťu-nana
 tĩkamēosa no-nia oko na-nia iuosi | ho ŋovřeni-no esuũ-no mo nařno meoyĩ-
 no-ťou-ťĩ evĩ | kořko mohťu-eno amakĩno mťoy na-nia inosi |.

XI. namosoła poa-a vřu

namosoła poaavřu ne-mĩskiŋa moso eohĩ-no řĩntĩnfoyi | ohsi-ťu amakno
 oepĩŋa-no řĩntĩnfoyi na-avřu | ořĩťu peořaŋa-no řĩntĩnfoyi na-moso poaavřu

tı-moso natfohaësa | mohťu toekameosı ho mıtı eyano no-nte-he ěoni
 totoefıñı | mohťu tapo-no fatu na-moso tıhı | oa-moťu mošo tivfovfohi tapo
 na-mo tıhı-tı ohsı pşappıtı-no ħıntınoyı na soşeoışınana | ohsı-tu tasvoveıya
 na-mo-tıhı no-moso poaavfu ışıťu ana-no ħıntınoyı | mohťu-ťfo noatıhı na-oşı
 oñaıvı-no ħıntınoyı mohťu mıtı-pkāko oa-mo-mēli pkāko ıışı nomıta-no
 ħıntınoyı na-nte-sı-mıya | mohťu eoĥako no-fatu ho mayo no-nte-sı şia-no-
 ñia ħeopuñuşı ho tıha | ma ohsı-ťu tıha-na-ñia ħeopuñuşı mohťu-mēli pkāko |
 mohťu maineşee ohsıtu akoıva-no hmoei na-ışı ěoni-no ħıntınoyı-ťı yınşı |
 ohsıťu aëşıhoza-ne matĥıtana aëşıuna-ne ěoşıea yataşee-ne toteonıta ahťıřha-
 ne nıa şuyuspoşnı | mohťu hoepıñı-na oşı hmoei-tı yınşı ohsıťu mıımıya ho
 aıtı-na-mo-nışıha moso-houpu-na ħıntınoyı ho ıoni-na-mo houpu-ťı
 fkoıyoëlişı |.

XII

1. petomaťu toveoza-no pıpiya-no emokıeyıñı hoła mıımıyo-ta-fueñu
 ıa-añu ıoü-no noťfo hoła oşte ahtu mayo te-sı-şso petomaťu aupopaşta no
 maťutuıa ho-te ěoyonta fueñu.

2. enanamusıñau na maťutuıa ta-fueñu |.

3. maetıñıyasu na māmşeoışı |.

XIII. hoła mēmi

hoła mēmi-to tonşu ho payı ıa ahoza peēni o-payı-ho tonşu | tenaťşu
 puşı ho poa aonoyı fıesı | şıhołatşu aonoyı fıesı tenaťşu fsuya ho poa suşmua |
 hołatşu suşmu tenaťşu peeni ho poa tuñvaı | ıo ohťu tuñva ıaťşu sıya-to-mo
 meoyı-no tñō ho peıřı | tenaťşu ıuyu ıaťşu etıñıya ho şia-to apuñu | ıa poa-ñşea
 fosoa tenaťşu toēhuña şıñvı-to hāhşo-ťı māmşpıñı | şıhołatşu aēpıña şıñvı
 ıa poanāşea naşno fosoa ıaťşu şia-to mşeoı-no kaıyu ho soşupı-to tuñva ho
 aķeşea ıohmı-to ıhumu tenaťşu feyışsa to ehıñı-no ıohu ho sōşkopı-to
 maşapıñu şıhołatşu feyıña tenaťşu ahoyı moefueso | hołatşu taşeonaşı
 tenaťşu aılı tohımi | hołatşu hıe tenaťşu tovaıı-to sııva ho tuñva ho ıhumu | ıa
 ıřvaha naşno aılılıa | şıhołatşu yofına tenaťşu ıřvaho moefueso atşınhı oa-ıa
 naşno tohımi hołatşu tovaıı | hołatşu taseona tenaťşu aılı şumş | hołatşu
 hıe ıaťşu imñı hołatşu ima | ıaťşu ehşea o-toü ho noteuyunu ho mımo |.

XIV. hoła to yťonı

hoła mıtı yahñıyı-no nte yťonı-no ooko-no-hāhoťıñı | ıa ahoyı ñşea uh-no
 mo ěa-oko-no-mamespıñı ho yahñıya | hoła yahñıyı ıa naşnoşıno sı-enı-no

mimo|hoľaťŕu tmoemĩ-no mamespĩŕi o-māmeoi-si|ļa tmoŕtothomĩ ho aĩļa
 maiťŕa te-si-ťu tiťŕiha o-ļa ěahĩŕiŕi o-ļa-si hĩa koĩťia|upena hoļa koyĩťa
 o-mo yahĩŕiŕi|oa-ļa namaťi siŕno|ļa-ťŕo atŕĩŕhĩ ťotũvo ho kaěbĩ ho ihe
 teomi-to mamespĩŕi|io ohťu-ļa yahĩŕiŕa-ťi mamespĩŕi oana-ļa pēļi ěā-to
 moťmoťi ťoũ|ļeanāŕa asiŕĩťi noupu-to mameoiŕi|sihoľaťŕu iyananŕou ŕeoļia-ŕi
 tena-he-ťu yupa toŕťonemĩ|hoļa toŕťonĩ|ļa yueteuyunu o-oahĩŕi-to hahoťĩŕi
 ho siemiēma o-mamespĩŕi|ļaťŕu hafa uh-to emō-to hahoťĩŕi o mamespĩŕi|
 ļaťŕu iyananŕova pŕani-to mo-ťŕo oko-no-uffi|ļa-nana poa ěokeoasu na ŕsou
 hoļa pŕani-to ufi|tenaťŕu maedō uh-to emō-to hahoťĩŕi o mameoyi-to mame-
 spĩŕi ho aoka eiŕviŕvĩta o oko-no-mamespĩŕi|ho poa-oŕte pakŕiŕa ho te-ťŕu-ļa
 noupũ-no hahoťĩŕi|ho-yofĩna-si ho oho siemiēma o mamespĩŕi|ļa noepohĩ-to
 emō-to hahoťĩŕi ho oenĩťi|io-ļa-nŕa ahoyi yon-to emō-he|ļa naŕno koěŕi
 oa-ļa amako ōyoseŕi hoļa ĥonĩ|holaťŕu taŕeona tenaťŕu yuyuso o hahoťĩŕi ho
 mamespĩŕi ho uh-to edoyĩ-to mamespĩŕi ho ěahĩoa|ļa aķŕi aomane hoļa asiŕĩťi
 yon-to emō-to mamespĩŕi o hahoťĩŕi ho ěahĩoa|ļa ěainťa ho-mio fifiho|ļa
 naŕno sina mato totuēha hoťi oŕte topuska hoļa fifiho|sihoľaťŕu aēŕĩŕi fifiho|
 tenaťŕu fiho uh-to emō-to hahoťĩŕi o mamespĩŕi ho ļaťŕu asiŕĩťi noepohĩ|ļaťŕu
 invonũvo moyoyai-to ļa-he edoyĩ oa-na-ļa-ŕso iupũto ļa-he edoyĩ-to mameoi-he

XV. hoļa moyoyai totonŕu

hoļa akoyuno miťi moyoyai totonŕu|ļa ahoyi aŕasĩvi|sihoťi ģmini na
 ťei hoyofĩnasĩ homosō aŕasĩvi|tenaťŕu azova akoevano totonŕu|sihoťi kuđona
 ťei oate azova totonŕu|tenaťŕu iŕvaho aŕasĩviŕno moťmosi|sihoľaťŕu homoŕ-
 toŕia tenaťŕu ťŕotŕi o ohoļa suvŕohĩťi yĩŕŕi|hoļa moŕtoŕi ļa aťihĩ fiho
 o hāhoťĩŕi ho iŕupu|ļaťŕu aepĩŕa ťŕotŕi tenaťŕu poa keoļoa|sihoľaťŕu keoļo
 ļa aĩťi hoļa naŕno vovoedĩ ho hmoei|hoļa hmoei o ťŕotŕo ļa aesihodĩ-to
 oeiŕisi ļa poa housũnu-to skoskopĩnasĩ o puzu|ļa naŕno ěafeũ oļasi puđu
 hoļa naŕno keoļo o ťŕotŕo|ļa aŕviħno naŕno hoĩļi koŕko ļa ģmini hoisi poa
 naŕnonŕa keoļoa tenaťŕu hmoei|iōhoťuļa hmoeĩťi ťŕotŕo sihoľaťŕu hoemĩŕŕa
 tenaťŕu emĩŕi-to tonŕu|hoļa emĩŕi-to tonŕu|ļa aťihĩ fiho-ŕo mamespĩŕi ho
 hāhoťĩŕi ho momo-to totonŕu|ļa-ŕso aĩļa noanaŕva emĩŕi o-mo meoyino
 totonŕu|iōlasĩ haēŕu ļa aťiha pomĩ ļa poaoŕte ěuvahĩ ho tenaťŕuļa māmťanĩ
 o tonŕu|hoľaťŕu ģmĩfeĩ-o tonŕu ho aķŕi-ťu māmťanĩ tenaťŕu usa-ho emuhĩ
 ļa poa oŕte naŕno oŕťiphĩ|sihoľaťŕu omťu|tenaťŕu tivaha ģi-ļaťŕuŕso
 māmťanĩ-o kukudo ļa oayosĩku|hoļa oŕte tivvaha|hoľaťŕu aťihĩ fiesĩ|tenaťŕu
 tatŕozva|hoļa tatŕozu ļa mahto paēŕonĩ ģi-ļa sĩto ļaťŕu tatŕozvatĩ tonŕu|
 ļaťŕu hafa maineŕe ho poezi o tonŕu|hoľaťŕu oēmĩŕmĩ tenaťŕu siato ketbĩ
 ļa poaoŕte anenĩto ĥuhťi|.

Б. ПЕРЕВОД ТЕКСТОВ И ПРИМЕЧАНИЯ

I, О том, как начали жить в этих местах

Давным давно, когда стал морем этот мир, вот эти Цоу все ушли на [гору] Патунгкуоны. Когда вышла у них пища — каша, то, так как к счастью вместе жили на Патунгкуоны животные, ими убивались животные и [Цоу] ели [их] мясо. Через некоторое время перестал быть морем [мир], тогда покинули Патунгкуоны те Цоу. И вот, те предки наши, спустившись [с горы] и придя сюда, выстроили селенье, а те, которые не остались здесь, пошли на запад и выстроили селенье там.

Слово *непоанафо* образовано из префикса *нѣ* и слова *поанафо* — ‘отдаленный во времени’ (откуда: давний, древний, старый). Префикс *нѣ* с временными словами образует наречия-имена, имеющие отношение к прошлому, тогда как другой префикс *нѳ* с теми же словами придает прямо противоположный характер, т. е. образует наречия-имена, имеющие отношение к будущему времени. Таким образом, мы имеем, например, следующие пары наречий-имен:

<i>непоанафо</i> ‘в старину’, ‘давным давно’	<i>нопоанафо</i> ‘в будущем’
<i>нѣхуїта</i> ‘вчера’	<i>нѳхуїта</i> ‘завтра’
<i>нѣсеїхї</i> ‘третьего дня’	<i>нѳсеїхї</i> ‘после завтра’
<i>несѣсеїхї</i> ‘два дня тому назад’	<i>носѣсеїхї</i> ‘через два дня’
<i>нѣуоїїна</i> ‘вчера вечером’	<i>нѳуоїїна</i> ‘сегодня вечером’ (или ‘завтра вечером’)

нѣхомна когда [в прошедшем]

нѳхомна когда [в будущем].

uhnē ← *uso-ne* итти на [или в]

molıtu ← *moso-ıtu* вспомогательное слово, выражающее прошедшее совершенное

fou 1. ‘животное’. 2. ‘мясо’

māteoı от сл. *māteoı* ‘старый’ (про возраст), ‘взрослый человек’, ‘родитель’, ‘предок’; долготой первого слога передана множественность

— *mza* краткая форма личного местоимения первого лица множественного числа

hosa главное селение клана; небольшие селения, находящиеся в зависимости от главного, называются *ıepohıu*.

patungkuonī название самой высокой горы Формозы, известной у европейцев под именем горы Морисона, а японцами называемой Ниитакаяма. Туземное произношение китайского названия горы — Па-тун-гуань (букв. «застава восьми проходов»).

Вышеприведенное предание несомненно является кратким вариантом большого, записанного (по-японски) японским исследователем Саяма со слов туземцев сел. Тфуя. Для сравнения приведу ниже последнее предание в тех частях, которые имеют непосредственное отношение к нашему тексту.

«В глубокой древности на гору Ниитака сошла богиния Нивны и впервые создала человека... Впоследствии, не известно по прошествии скольких лет, когда потомство распространилось во всех направлениях, случился потоп, и не только равнины, но и все холмы потонули под водой. Люди, жившие в разных местах, бежали в смятении и панике и вновь собрались на вершине Ниитака-яма. В то время злаков, как теперь, не было совершенно и все питались, убивая диких животных. Однажды какой-то парень, имея в виду убить для еды собаку, прикончил ее палкой и в шутку, надев голову ее на палку, размахивал ею. Затем, когда он убил обезьяну, то и ее голову тоже надел на бамбуковый шест и размахивал. Это показалось ему очень забавным, но было бы, конечно, еще забавнее, подумал он, если бы это была голова человека. Однажды убили злого мальчишку, причинившего массу вреда соплеменникам. Парень и его голову насадил на конец шеста и, подняв высоко, весьма этим забавлялся и несколько поуспокоился, но в душе подумал, а что, если бы это была голова иноплеменника. Вскоре после этого вода ушла, и скрытые до этого горы и долины вновь показались. Тогда все, желая переселиться в какое-нибудь местечко получше, группами сошли с горы. Молодые люди, воспользовавшись этим обстоятельством для исполнения заветной мечты, взяли в руки оружие и отправились охотиться за головами. Предки нашей группы тоже сошли с горы Ниитака, явились на место данного селения и, увидев счастливый сон, утвердили данное место для постоянного жительства и назвали его Тфуя. Данное селение с того времени продолжает непрерывное существование до настоящего дня».¹

Подобные же предания о потопе находим и в некоторых других селениях племени Цоу.²

¹Banzoku Chōsa Hōkokusho. Тайхоку, 1915, стр. 3—4. См. также У. Sayama и К. Onishi. Seiban Densetsu-shū. Сборник преданий дикарей, Тайхоку, 1923, стр. 106—107.

² Banzoku Chōsa Hōkokusho стр. 2—3, 7. Seiban Densetsu-shū, стр. 104—105.

В нашем тексте любопытно отметить у рассказчика представление о жизни предков как о существовании в современном сельскохозяйственном укладе («вышла у них пища — каша») и стремление объяснить возникновение охоты необходимостью, вызванною обстоятельствами. Наоборот, у рассказчиков предания г. Саяма совершенно ясное представление об отдаленной эпохе как о перпode охотничьего уклада жизни («в то время злаков, как теперь, не было совершенно и все питались, убивая животных»). В предании г. Саяма интересно детски-наивное объяснение обычая «охоты за головами», столь распространенного не только среди туземцев Формозы, но и среди массы индонезийских народностей Тихого океана.

II. О том, как была застрелена неким Оадзымы луна

Давным давно стало однажды очень низким это небо, так что лишь касалось «покрытых дымкой» [= гор] это небо. Было сверх того в действительности два солнца, отчего было весьма жарко в этом мире. Стоило немного из дому выйти, как каждый раз чуть совсем [не] умирали, до такой степени было жарко. А на те рисовые поля их [= людей] им уж невозможно было ходить. Было к счастью очень много ими запасенной еды, поэтому не случилось смерти от голода. Так как [люди] очень страдали, то собрались в «доме собраний» и обсуждали, что делать, но никак не придумали никакого хорошего способа. Тогда был некто, называемый Оадзымы, которым было, как говорят, сказано: «Я должен заставить солнце сделать такими же [как раньше] его действия, [а] вы, заготовьте то, что вы будете есть, когда настанет ночь в этом мире!» И действительно, люди заготовили, что им есть, и была выпущена стрела тем Оадзымы в солнце — в самый центр попал он солнцу. И стала как бы морем та кровь его, что упала на землю, и как бы поднялось это небо. Оба скрылись солнца, поэтому настал мрак в этом мире. Стало ухаживать другое солнце за тем, в которое стрелял Оадзымы, поэтому [оно] тоже скрылось. Через некоторое время уже немного вышло солнце, но тотчас снова скрылось. На следующий день несколько дольше показывалось и снова скрылось. Постепенно все дольше [и дольше] показываясь, наконец скрылось на западе и стало совершенно с теми же действиями, что и ныне. А то [солнце], в которое стрелял Оадзымы, не стало показываться во время дня, когда же наступает ночь [оно] показывается. Это и есть то, что нами называется луной. А та чернота в центре луны, это, как говорят, то [место], куда попал Оадзымы.

В сел. ригү (японск. Rarachi) того же племени Цоу рассказывают:

«В старину луна была очень близка, а свет и жар весьма сильны, по птица оауїтї, еще в бытность свою человеком, однажды выстрелила в луну, чем заставила ее потерять свой блеск. Темные пятна, видимые на луне, это — будто бы следы раны того времени».¹

Предания о двух солнцах и походе на них весьма распространены почти среди всех формозских племен, в особенности среди племени тауал и его ответвлений. В некоторых преданиях даже говорится о двух солнцах и двух лунах, а в некоторых об одном громадном солнце, которое после выстрела раскололось на две части — большую — солнце и меньшую — луну. По одним преданиям оба солнца светили беспрерывно, и страшный жар сжигал все растущее, по другим же преданиям год нестерпимой жары и дня сменялся годом ужасного холода и ночи.²

По представлениям Цоу солнце и луна — человекоподобные существа, причем солнце — женщина, а луна — мужчина (в японской мифологии божество солнца, Аматэрасу, тоже женщина, а божество луны, Цукиёми-номикото — мужчина).

Солнечное и лунное затмение выражается словами m̄toy-o-hie ('умирает солнце') и m̄toy-o-feohi ('умирает луна'), что показывает, что затмение считается как бы смертью светил. Нимбы вокруг солнца (emō-to-hie) и луны (emō-to-feohi) считаются домами (emō) этих планет-людей.

По представлениям многих формозских племен, обладающих преданием о стрельбе в солнце, кровь, брызнувшая из раны, отчасти разбрызгалась по-небу и превратилась в звезды, а частью разлилась по земле и окрасила в красный цвет массу скал и камней.

Некоторые звезды для Цоу являются женщинами и носят женские имена, таковы, например, раїѣе-оеїѣ «западная Паицы» (вечерняя Венера) и ариеомза «восточная Апу (утренняя Венера). Подобно тому, как у многих народов комета считается предвестником какого-нибудь стихийного или иного бедствия, точно так же и у Цоу появление fiyu fiyu (или feufeu)-po-foeoha 'дыма звездного', т. е. кометы считается признаком предстоящей войны. Падающие звезды или метеоры, ti'si-po-foeoha, т. е. 'стрелы-звезды' являются теми стрелами, которыми 'дед небесный', акѣе-еїїта, стреляет в крабов на дне долин. 'Дед небесный' познается главным образом по его громкому голосу — грому, и самое понятие гром обычно

¹ Banzoku Chōsa Hōkokusho, стр. 119.

² Seiban Densetsu-shū, стр. 492—520.

передается тем же сочетанием акфе-еңіта. Таким образом, выражение туні о акфе-еңіта 'поёт дед небесный' означает 'гремит гром'. Когда поет этот дед, духи деревьев и скал там и сям подражают ему в горах, от чего 'дед' гневается и расщепляет деревья и раскалывает камни. Молния, тоіғһоу, считается блеском глаз разгневанного 'деда небесного'. Дождь, тіпйу, тоже производится тем же 'дедом', поэтому во время засухи Цоу, взявши с собою голову обезьяны и несколько стеблей валерианы, отправляются на реку, где, призвавши 'деда небесного', зачерпывают воды и разбрызгивают вокруг, после чего, по их мнению, непременно должен пойти дождь. В этих действиях мы можем усмотреть типичный пример так наз. подражательной магии, основанной на том принципе, что подобное вызывает подобное (like causes like). 'Радуга' һіюу (собственно 'цветной шнур') считается пестрой повязкой на голове все того же 'деда небесного'. Роса, как показывает название sifi-no-tōgeoha, считается «мочео (sifi) звезд».¹

Отмечу здесь, между прочим, что слова акғі 'дед' и Һағі 'бабка' являются словами для передачи понятий «бог» и «богиня». Так, например, кроме вышеуказанного акфе-еңіта 'деда небесного', мы находим акфетамеол 'деда старого' — бога гор и земли, хранителя селения, акфетҫоіһа 'деда речного' — бога реки, Һафе-tonғи 'бабушку проса' — богиню проса, бафе-fукоу 'бабушку змею' — одну из самых ядовитых змей Формозы.

Герой вышеприведенного предания, Оадзымы, после смерти превратился в маленькую птичку оадзымы (в некоторых местах — оауіті), играющую весьма существенную роль в жизни Цоу, так как последний, выходя на охоту — в особенности на «охоту за черепами» — обязательно прислушивается к щебетанию этой птицы и по нему гадает о результатах предстоящей охоты; и часто эта птичка возвращает охотника с полдороги своим неблагоприятным щебетаньем. Цоу различают четыре вида пения оадзымы:

- 1) tumsaŋsaŋo 'веселое щебетанье' (если оно слышится по обе стороны дороги, то называется ҫоғфуу).
- 2) ẽmīau 'внезапное пение';
- 3) ʃauʃiʃi 'крики птички, когда она летит укрываясь',
- 4) eŋaħo 'печальное пение' (на языке «мужей» этим словом обозначается «проклятие», «околдование»).

¹ Banzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho, т. IV, стр. 25—26, Тайхоку, 1918.

Каждый из вышеприведенных видов щебетания в зависимости еще от правой или левой стороны дороги, с которой оно раздается, имеет разный смысл, которому верит простодушный Цоу.¹

Считаю необходимым сказать еще несколько слов о встречающемся в тексте слове *kuḥa*, которое я перевел «дом собраний». Обычно это довольно большое здание, построенное на сваях, с четырехскатной крышей, крытой соломой, и не имеющее стен. По середине пола устроен очаг. *Kuḥa* служит местом для совещаний «мужей» селения по всем важным вопросам, а также местом хранения вражеских черепов. По ночам *kuḥa* является тем приютом, где находит себе ночлег холостая мужская молодежь. Женщинам вход в *kuḥa* строго воспрещен и даже женские вещи вносить туда не разрешается. Одним словом, *kuḥa*, это — *Männerhaus*, как подобные постройки называются немецкими этнографами.

III. О том, как ловила рыбу [сетью] одна девочка

Была, как говорят, одна единственная дочь у старшины в Тфуя. Будто бы однажды пошла [она] на реку ловить рыбу. И вот, была, как говорят, плывшая очень красивая деревяшка, которая попала в сеть. Той девочкой будто бы была взята деревяшка и брошена в нижнее течение реки. [Девочка] уже опять хотела ловить [рыбу], но была ею, как говорят, снова выловлена [деревяшка]. Она будто бы снова взяла ее и отбросила в нижнее течение. Уже будто бы опять [девочка] ловила рыбу, но, как говорят, снова выловила [деревяшку]. Ею [= девочкой] было это, как говорят, в конце концов сочтенно странным и волей неволей была взята та деревяшка и положена за пазуху. Вернувшись домой, ей [= девочке] будто бы захотелось [ее] вынуть, чтобы употребить на топливо, но куда-то делась та деревяшка. Ею ясно сознавалось, что [деревяшка] не была ею обронена по дороге [и это], она еще более нашла странным. Она, будто бы долго [над этим] размышляла, но она, как говорят, ничего не придумала. Так как уже, как говорят, тем временем зашло солнце, то, будто бы [девочка] поела и таким образом легла (спать). С наступлением утра, [когда она], как говорят, имела намерение приготовить еду, почему-то вдруг как будто стало большим брюхо ее. Она, как говорят, попробовала погладить тот живот ее, [но] почему-то [было] очень больно, поэтому волей неволей [она] опять легла. Некоторое время когда лежала, будто бы появился из

¹ Там же, стр. 89—90.

живота ее ребенок. Что касается родителей ее, то ими, как говорят, было сочтено странным, что имеет ребенка, еще не вышедшая замуж. Они, как говорят, были намерены посмотреть, на кого он похож, и им хотелось узнать отца его. Они, говорят, все осмотрели ребенка, и как говорят, словно лицо человека [было] лицо его, но почему-то совершенно [было] покрыто волосами тело его. Он стал будто бы как-то вдруг смеяться и также [вдруг] самостоятельно ходить.

Спустя пять дней, он стал будто бы совсем взрослым и был назван Дедом [= богом] Волосатым.

Тогда как раз был житель Тфуя, у которого была отрезана голова врагом. Им [= Дедом Волосатым], как говорят, было сказано: «Вы следуйте [за мной], молодцы! Нами будут совершенно уничтожены те, которые срезали голову покойного приятеля нашего».

Когда [он] действительно отправился на войну, как говорят, появился из темени его огонь, который [во все стороны] разлетался, поэтому были весьма уstraшены враги и было благодаря этому действительно совершенно уничтожено селенье врагов. По возвращении с войны [он] умер. Даже когда уже умер, душа его, как говорят, заставляла быть хорошими дела [т. е. заботилась о счастье] прочих людей. В то время, когда готовили [еду] люди старшины и уходили из дому, она [= душа] будто бы присматривала и заставляла довариваться то, что готовилось; в то время, когда оставляли огонь в доме, она, будто бы, присматривая, не позволяла загореться дому. Ими [т. е. людьми старшины] она постоянно чествовалась. Когда же они забыли [ее] чествовать, с того времени [она] не стала заставлять быть хорошими дела людей (т. е. перестала заботиться о счастье людей).

oko-po-mamespini — ‘ребенок-женщина’, девочка, дочь.

В языке Цоу существительные не имеют рода. Естественный род (точное — пол) живых существ отмечается особыми словами, из которых можно отметить следующие:

hahotini мужчина (про людей), самец (про быков и буйволов)

mamespini женщина (про людей), самка (про коров и буйволиц)

moninyohi самец (птиц)

moskoŕi самка (птиц)

sunamaso самец (олений, антилоп)

eoŕo самка (» »)

insı (← ino-sı 'мать его') матка (у кабанов) и др. Все эти слова, при необходимости оттенить пол живого существа, присоединяются к основному понятию посредством частицы по, как это видно из нашего примера око-по-mamespıŋı. Так же образовано и понятие око-по-hahotıŋı 'мальчик, сын'.

māse(y)u 'ловить рыбу сетью' (ёоуı)

поаıŋı 'быть (жить) одному' (см. отдел 1 «О числительных»).

Слова omza и oeiŋı, повидимому, означают верх и низ горного спуска, откуда переносно употребляются в смысле «восток» и «запад» (ср. текст I). omza-sı 'его (или ее) верх' и oeiŋı-sı 'его (или ее), низ' в приложении к реке означают «верхнее» и «нижнее течение», а в приложении к горному скату — «верха» и «низы» (ср. ниже текст XV).

meŋtoŋı 'жениться, выходить замуж' — образовано от слова ŋtoŋı 'муж', 'жена' посредством вербального форманта me-. Тот же формант находим, например, в следующих глаголах:

meŋtuu нестись (про курицу) от слова fıuu яйцо

meoko родить ребенка от слова oko — ребенок

meŋoisı 'родить ребенка до брака' от слова fŋoisı «внебрачный ребенок»

meŋeoа 'снести болтуна' (про курицу) от ŋeoа 'земля'

meŋotŋonı 'родить много детей от слова ŋotŋonı 'много', 'масса'

meŋı 'делать вино' от emı — 'вино'

mesvıŋı 'одевать (носить) серьги' от svıŋı — 'серьги'

ёа-по-реоŋı 'люди (= домочадцы), старшины'. По тому же типу образованы понятия:

ёа-ta-tıskova 'человек этого мира', 'смертный', 'человек' букв. 'рожденный (или живущий) на (этом) свете' (от сл. tıskova — 'светлый', 'свет')

ёа-ta-tapaŋı 'рожденный (живущий) в этом (селении) tapaŋı', житель Тапангы

ёа-ne-tfuŋa 'рожденный (живущий) в том (селении) tfuŋa', 'житель Тфуя'

ёа-ne-maıŋau 'житель (городка) maıŋau (японск. Kagi)

роа каузативный формант; роа в соединении с отрицанием oŋte выражает запрещение (букв. 'заставить (чтобы) не')

Данное предание почти из слова в слово соответствует записанному японским исследователем г. Саяма.¹

¹ Banzoku Chōsa Hōkokusho, стр. 98 и Seiban Densetsushū, стр. 539—241.

То же предание с весьма незначительными вариантами записано тем же исследователем и в сел. рицū (японск. Rarashi), где волосатый герой носит имя уаеѳуки.¹ У племени vonun (японск. bunun) тоже имеется краткий вариант этого предания Цоу.²

Интересно сочегание данного предания со сказанием о походе против двух солнц, записанное тем же Саяма у небольшого племени kapaŋu, относимого японцами к племени Цоу, хотя как по языку, так и по обычаям оба племени сильно отличаются одно от другого. В этом предании герой Напаарама, тоже родившийся от девушки, выливившей деревяшку, подросши, отправляется походом против двух солнц, причинявших не мало страданий человеческому роду, и успевает в этом, убив одно из светил, которое затем становится луной.³

Все этого рода сказания могут быть отнесены к громадному циклу преданий о непорочном зачатии того или иного мыслимого великим человека, которые распространены у всех народов земного шара.

Из преданий данного типа наиболее, как мне кажется, приближается к вышеприведенному преданию Цоу древний японский миф об одном из богов грома, Вакэикадзуги, чествуемом в храме Камо в г. Киото. Миф этот в различных вариантах встречается в Камо-engi, Камо-күүки, Уата-shiro-fudoki и других древних книгах. Приведу ниже вариант первой из вышепоименованных книг, как он цитируется известным кокугакуся, Бан Нобутомо, в его работе «Сэми - но огава», специально посвященной исследованию данного мифа.

«В Камо-engi говорится: Храм великого бога Камо. Под Камо понимается повелитель Камо-но Такэцунуми — бог, соизволивший сойти с неба на гору Такатихо в Со, [провинции] Химука... Повелитель Камо-но Такэцунуми, женившись на божественный Игакояхимэ из Камину провинции Тамба, породил детей, имена коих Тамаёрихико и Тамаёрихимэ.⁴ Когда Тамаёрихимэ гуляла на речке, где видны пороги каменистой реки, приплыла, спустившись с верховьев реки, стрела красного цвета. Взявши ее, она

¹ Banzoku Chōsa Hōkokusho, стр. 110—111 и Seiban Densetsushū, стр. 541—542.

² Seiban Densetsushū, стр. 575—576.

³ Banzoku Chōsa Hōkokusho, стр. 198—200, также Seiban Densetsushū, стр. 508—511.

⁴ Как показали исследования известного японского этнографа и фольклориста Янагита Кунио, слово тамаёрихимэ в древней Японии было одним из нарицательных терминов, означавших жрицу-шаманку, и самое слово, будучи разложено на составные элементы, значит: «духом одержимая девушка». [См. Кавамура Ёдзю (один из псевдонимов Янагита) «Тамаёрихимэ - кō» в журн. Kyōdo Kenkyū, т. IV, стр. 705—733. Токио. 1917] Отмечу здесь, между прочим, что слово камо в северных провинциях Японии употребляется в смысле penis.

сунула возле постели и вот, под влиянием ее забеременев, сына родила. Когда он повзрос, дед, повелитель Такэцунуми, выстроил дом в восемь сажень, запер восемь створок дверей и, наготовив вина, восемь раз цеженного [вариант: наготовив восемь кувшинов вина], богов сбором собрал и семь дней, семь ночей веселился. И вот, обратившись к ребенку, сказал он: «Того, кого ты считаешь отцом, этим вином напои!». Тогда тот поднял чарку с вином и, обратившись к небу, почтил его и, пробив конек дома, вознесся на небо. И вот, заимствовав дедово имя, назвали его повелителем Камо-но Вакэикадзути...»

В другом древне-японском мифе рассказывается о том, как бог, превратившись в «стрелу красного цвета», пронзил ложесна красавицы во время исполнения ею естественных потребностей, в результате чего красавица забеременела и родила дочь, сделавшуюся впоследствии женой императора Дзимму.¹

Стрела, как известно, в мифологии разных народов является символом фаллоса, почему и римский Купидон и греческий Эрос обычно изображаются со стрелой в руке. Индийский бог любви, Кама-дэва, тоже изображается с луком и стрелой из распускающегося лотоса.²

IV. Как извлекали мед дикие кошки

Были жившие вдвоем дикие кошки. Говорят, что однажды пошли [они] вместе, чтобы достать меду. Будто бы вошла внутрь дома пчел одна, а другая, как говорят, осталась снаружи его. То, что извлекалось находившейся внутри, будто бы, принималось оставшейся снаружи и копилось. Но все-таки был подсматривавший человек. Была им, как говорят, зарезана оставшаяся снаружи, чтобы вместо [нее] принимать то, что подавалось находившейся внутри. Когда было уже закончено извлечение меда кошкой, она, как говорят, вышла наружу из дома пчел и увидела, что почему-то нет вместе другой кошки, а только стоит человек, поэтому [она] испугалась и хотела убежать, вследствие чего тоже была убита человеком и она, и [им] таким образом был унесен мед, извлеченный кошками.

kuhku этим словом северные Цоу называют дикую кошку (точное название — meafhisí) и прочих небольших животных, обитающих в горных лугах и не употребляемых в пищу.

¹ Кодзики, ч. II.

² O. A. Wall. Sex and Sex Worship, стр. 399, St. Louis, 1920.

теоно 'пчела', 'мед'; впрочем для передачи понятия мед существует также слов sihsi.

емо-но-теоно 'дом пчел' = улей.

tuteono 'извлекать мед из улья'; данный глагол образован от слова теоно посредством префикса tu-, который играет роль глагольного форманта, имеющего значение «вытаскивать», «извлекать» и, повидимому, является рудиментом какого-то глагола с тем же значением. Помимо tuteono мною зарегистрированы еще следующие глаголы, образованные при посредстве данного форманта.

tusbuku 'извлекать из земли ростки бамбука' (от сл. sbuku 'ростки любого вида бамбука').

turasī 'извлекать из земли бамбук rasī' (от слова rasī 'один из видов бамбука').

tukārapa 'извлекать из земли бамбук kārapa' (от слова kārapa — другой вид бамбука).

tuṭṭosī добывать камфару (от сл. ṭṭosī 'камфарное дерево', 'камфара').

поероhī 'быть (жить) вдвоем' (см. отдел 1 «О числительных»).

уууuso 'итти вдвоем' (см. отдел 1 «О числительных»).

уууаfo 'выходить наружу' (ср. слова уафа-па 'вне', 'снаружи' и емо-уаfo 'выходить из дома'). Слово уууuso, повидимому, образовано от числительного уuso 'два' посредством редупликации первого слога (ср. ṭṭihṭṭih 'итти одиноко'), но слово уууаfo несомненно образовано посредством префикса уу-, который тоже является глагольным формантом, придающим смысл 'итти', 'выходить', 'выпускать'. Таковы, например, глаголы:

ууһаёгi 'потеть'	от һаёгi 'пот',
уунsou 'дышать, жить'	» пsou 'воздух', 'дыхание', 'жизнь'
ууеhtī 'пускать ветви' (про дерево)	» ehtī 'ветвь'
ууеhīgī 'выпускать листья', распу- скагся (про почки)	» ehīgī 'лист'
ууrегu 'играть на флейте'	» rегu 'флейта'
ууtḡōtḡo 'играть на органе и прочих струнных инструментах'	» tḡōtḡo — общее название струн- ных инструментов.

Повидимому, фонетической разновидностью данного форманта является префикс уї-, который встречаем, например, в слове уїesī 'плакать' [слезами] от слова esī 'слезы'.

уafana вне, снаружи; образовано из слова уafa-, носящего в себе ту же идею, и суффикса -na, имеющего локативно-временный характер, как это видно из нижеследующих примеров.

peohna низ, внизу (ср. mī-peoh-ī) 'смотреть вниз',
su-peoh-ī 'падать'; -ī в этих двух словах играет роль так наз. supporting vowel.

skoskorīna 'верх, вверху' (ср. so-skor-ī 'класть что-нибудь наверх')

aemana 'внутренность дома, внутри' (ср. emō 'дом')

skiskitīna 'край, берег'

veyna 'левая сторона'

ūhoyna 'правая сторона'

homueyna 'жаркое время', 'весна', 'лето' (ср. thuei 'жаркий')

yofīna 'вечер'

feyiŋna 'ночь'

taŋeona 'утро' (ср. moŋeohīŋī 'рассвет', 'утренняя заря', 'светать')

ŋohodōna (или ŋohīdōna) — 'день', 'полдень'.

V. О взятом врагами младшем брате ходившего на охоту человека

Были весьма дружившие, бывшие братьями, люди в старину. Как говорят, пошли [они] вдвоем охотиться поблизости к селению врагов. Когда прибыли туда, куда они намеревались пойти, им [= старшим братом], как говорят, был заставлен вперед идти к шалашу младший брат его и заставлен готовить еду. Как говорят, совсем немного охотился старший брат. Уже кончив охотиться, он, говорят, пошел к шалашу и намеревался поесть сготовленного младшим братом. И вот, им, будто бы, замечается вокруг шалаша, что почему-то очень утоптанно, хотя не могло быть других охотившихся сотоварищей. Им, говорят, [было] сказано в сердце его: «Да уж не враги ли приходили сюда. Ведь, пожалуй, не совсем благополучно с младшим братом». И вот, он, говорят, заглядывает в шалаш, но [там] продолжает готовить еду младший брат его. Им, говорят [было] сказано в сердце его: «Ну, к счастью, нет ничего плохого с младшим братом». Собираясь, как говорят, войти внутрь шалаша, он еще, будто бы, хорошенько всмотрелся в готовившего еду младшего брата своего — что такое? да разве есть еще голова у него?.. Как говорят, испугался старший брат и, будто бы, не делая шума, хотел убежать, но наступил на [сухую] ветку. Было услышано безголовым, когда наступил на [сухую] ветку старший брат его.

Стал вследствие этого догонять [его] безголовый. И так боялся старший брат, что бежал [во всю прыть], но все же следовал [не отставая] безголовый. Будто бы друг друга подгоняли [= соревновались в скорости] те [люди], бывшие братьями. Говорят, что иногда попадала туда, где пройдено [= в следы] старшим братом, сгущающаяся кровь уже настолько приблизившегося безголового. Только, будто бы, то и дело один другому попадал туда, куда ступали [= в следы]. Уже, как говорят, переправились через Юаёвцу. Даже несмотря на очень тяжелый подъем, Юаёвцу не был, как говорят, хотя бы немного [= нисколько] сочтен трудным старшим братом, когда [он] так трусил. Но были к счастью находившиеся в шалаше наверху люди [Цоу]. Когда, как говорят, были замечены старшим братом люди, он, говорят, стал совсем таким же, как оживший умерший, от такой своей радости. Лишь только увидел людей младший брат его, как он, говорят, вдруг исчез. Тот старший брат очень устал, пока был долго догоняем младшим братом, поэтому, как говорят, даже не мог рассказывать из-за такой усталости. Говорят, что [он] был взят на спину теми людьми и принесен обратно [к себе]. Говорят, что он долго был болен из-за такой усталости.

ohaëva 'старший брат' (или ст. сестра)

ohaësa 'младший брат' (или мл. сестра).

При необходимости точно отметить пол к этим словам присоединяется (посредством частицы по) слово hahotĩĩ 'мужчина' и tamespĩĩ 'женщина' (см. выше примечания к тексту III), например — ohaëva-po-hahotĩĩ 'старший брат', ohaësa-po-tamespĩĩ 'младшая сестра' и пр. (Подробности о системе родства см. ниже в примечаниях к тексту XIV.)

patfohaësa может означать как двух братьев, так и двух сестер или брата с сестрой. Слово для понятия «братья», «сестры» или «братья и сестры», когда число лиц более двух, образуется от вышеприведенного посредством редупликации первых слогов, а именно papatfothohaësa.

eoñĩ 'итти на охоту, охотиться, преследовать зверя'.

hoseoyĩ 'охотиться с луком или ружьем'.

koësi←koyu-si 'сердце его'.

Слово коуи очень любопытно, потому что его первоначальное значение — 'ухо'. По ассоциации с ухом тем же словом называется 'гриб', например, в слове копороере←коуи-по-роере 'ухо ветра', означающем

один из видов грибов, а именно *cortinellus shiitake*. Уши в мышлении Цоу, повидимому, рассматриваются как одно из сидалищ души, почему слово *koу* употребляется в значении мысль, ум, душа, сердце и пр.

sanokoёsі — считается сокращением выражения *уапŋа-по-коёsі* 'сказанное в душе своей', употребляемого в значении 'сказать про себя', 'подумать'.

оаhіŋjі 'друг', 'товарищ', 'родственник', 'житель того же селения', 'свой'.

іmіnі 'хороший', 'быть хорошим'; *іmіnі-ŋ* хороший 'прекрасный', 'добрый', 'красивый' (аттрибутивно перед существительным).

kuzo 'дурной', 'быть дурным'; *kuу-ŋ* — то же аттрибутивно перед существительным.

talі быть слышанным (или слышимым), услышанное (ср. *tmaļi* 'слышать', 'слушать').

Данный рассказ, повидимому, весьма распространен среди Цоу, и г. Саяма зарегистрировал его в селениях Тапангы и Пунгү (японск. *Ragachi*).¹

Несчастье, приключившееся с «младшим братом», явление обычное среди аборигенных племен Формозы, и в рассказе изображен весь тот ужас, который внушают аборигенам подобные случаи. Этим страхом перед духом убитого человека объясняется и тот факт, что Цоу, как и многие другие народы земного шара, не хоронят своих убитых, а бросают их на месте происшествия [см. ниже примечания к тексту VI].

Выше мы видели [см. примечания к тексту I] детски-наивное объяснение происхождения обычая «охоты за головами» у Цоу. Вот что по поводу подобного же обычая у племени Тайял говорит японский исследователь У. Мори.²

«С точки зрения культурного человека, обычай охоты за головами, существующий у некультурных племен, является недопустимым злом, тогда как в обществе самих туземцев, с точки зрения их собственной морали, наоборот, его считают весьма почтенным и даже подобные действия рассматриваются как нечто священное, и туземцы верят, что охота за головами покоится на завете предков. Данный обычай является непосредственным продолжением исконных привычек народов малайского происхождения [sic!] и причину его возникновения, пожалуй, скорее должно назвать вро-

¹ Banzoku Chōsa Hōkokusho, 1915, стр. 105 и 118, также Seiban Densetsushū, стр. 619—620.

² U. Mori. Taiwan Banzokushi, т. I, стр. 314—315, Тайхоку, 1917.

жденной [sic!], чем выводить ее из враждебного чувства, развившегося благодаря борьбе за существование вместе с переселением китайцев».

И далее, описывая данный обычай, тот же автор говорит:

«Под охотою за головами у туземцев понимаются действия, направленные на отсечение голов у враждебных туземцев или иноплеменников. Цель этого весьма несложна и заключается лишь в заплучении головы врага. Нападения совершаются вовсе не для того, чтобы сразиться с силами врагов и их уничтожить, или ослабить их могущество, а, тем более, не для того, чтобы вторгнуться во вражеские земли или захватить имущество врагов. Хотя изредка и случаются такие захваты имущества или детей, но это вовсе не является основною целью. Даже если бы человек не имел никакого отношения и не питал никаких враждебных чувств, все же убить его и снять голову считается вполне допустимым, и в большинстве случаев несчастными жертвами бывают именно такие, не имеющие никакого отношения, лица. Так как охота за головами преследует только вышеуказанную цель, то при ней не имеет места расположение правильными лагерями, чтобы вести достойное сражение с врагом, а обычно, улучив удобную минуту, неожиданно нападают и убивают врага или, накинувшись на безоружного прохожего, отрубают ему голову».¹

Далее, У. Мори приводит следующие шесть мотивов, по которым туземцы племени Тайял обычно отправляются охотиться за головами, а именно:

1) Для того, чтобы войти в группу «мужей», т. е. получить право на звание взрослого.

2) Для разрешения спора, т. е. для того, чтобы снять с себя подозрение и очиститься от незаслуженного обвинения.

3) Для отмщения за близких родственников или за старшину клана.

4) Помимо того, что охота за головами является необходимым преддверием брака, к ней прибегают соревнующиеся соперники.

5) Для того, чтобы избавиться от эпидемии или очистить себя от какого-либо несчастного случая.

6) Для того, чтобы доказать свою удаль и приобрести почет со стороны своих сотоварищей.²

У племени Цоу охота за головами носит название ozomī, что можно перевести по-русски словом война или поход. Ozomī ведется не только с иноплеменниками, но и с другими кланами своего племени и даже иногда

¹ Там же, стр. 315.

² Там же, стр. 315.

возникает между отдельными родами внутри одного и того же клана, но в последнем случае большею частью удастся кое-как наладить мирные отношения при посредстве вмешательства старшины и старейшин клана. Мотивов, по которым Цоу открывают враждебные действия, направленные на заполучение голов вражеских племен или кланов, по сравнению с вышеприведенными для племени Тайял, гораздо меньше. Это, главным образом, месть за убийство (ср. например, текст III).

Другим мотивом является защита общественной собственности и интересов общества. Таким образом Цоу объясняют, например, свои враждебные действия по отношению к китайцам. Последние, по словам Цоу, явившись в равнины, заняли у туземцев пахотные земли, пообещавшись ежегодно выплачивать натурой часть урожая. Неисполнение обещания неизменно приводило к напоминанию китайцам об их долге, к обращению за помощью к властям, но, когда все это было напрасно, Цоу начинали *ozomī*. Наконец, последним мотивом является желание приобрести вес и уважение в обществе¹ (ср. последний из вышеперечисленных мотивов племени Тайял).

Первый из этих мотивов, кровавая месть за каждого из индивидуумов той или иной социальной группы, несомненно восходит к глубокой древности и появилась тотчас же после возникновения чувства общей принадлежности к коллективу, в который объединились человеческие особи для взаимной самозащиты от опасностей жизни. В дальнейшем эта обязанность кровной мести поддерживалась и поддерживается теми кровными узами, которые связывают род у Цоу.

Второй из мотивов, судя по тем конкретным примерам, которые указываются самими Цоу, мог возникнуть только после появления идеи коммунистической собственности, т. е. в период первобытного коммунизма, из которого Цоу не вышли окончательно и до сих пор. Еще и теперь каждый род, из скольких бы семейных общин ни состоял, обладает общей земельной собственностью, а каждая семейная община ведет коммунальное хозяйство и имеет общий инвентарь (исключение делается только для одежды индивидуумов и мелких денег на карманные расходы). Наконец, третий из мотивов мог появиться только при возникновении соревнования между отдельными индивидуумами за право первенства, т. е. в эпоху образования первобытных классов, иначе, при начинающемся разложении первобытной коммуны. Это соревнование (у Цоу, по крайней мере) в свою очередь воз-

¹ См. Banzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho, т. IV. стр. 278—280.

никло на почве существования самого факта охоты. Дело в том, что тот человек, который первым заявил о своем желании отмстить за кровь (или за ущерб, нанесенный коммунальной собственности), выступил предводителем похода и успешно его провел, приобретает ореол в глазах общества и получает титул *yu^wodomī*, т. е. атамана или вождя, и занимает следующее место за *reoŋsi* (старшина клана или селения) в первобытной социальной иерархии Цоу. Тот смельчак, который первым поразил врага получает название *maotano* и с этого времени имеет право носить особый головной убор.

Из этих *yu^wodomī* и *maotano* составляется верховный совет, члены которого носят название *matheoi*, т. е. старейшин. Наиболее заслуженные из *matheoi* являются постоянными советниками *reoŋsi*, этого короля клана (или селения), в делах правления.

Объявить поход может далеко не всякий, а только тот, у кого уже есть большой опыт, но участвовать в походе не запрещено никому, и таким образом каждому предоставляется право стать *maotano*, а в дальнейшем и *yu^wodomī*. Поэтому молодежь только и ждет, когда кто-нибудь из *yu^wodomī* объявит поход, чтобы принять в нем участие.¹

Для объявления вождем похода совершенно не требуется никакой санкции со стороны *reoŋsi* или старейшин. Но *yu^wodomī*, объявив всем о своем выступлении, никого не подбивает идти с ним и даже никого не приглашает из боязни навлечь на себя неприязнь в случае, если с кем-либо из участников случится непоправимое несчастье. Таким образом в походах принимают участие лишь добровольцы.

Так как при установлении благоприятного для выступления дня самую существенную роль играет гадание по пению птиц, то весь успех или неуспех похода объясняется правильным или неправильным истолкованием пения со стороны атамана и вся ответственность за неудачу падает на последнего.²

Из всего вышесказанного видно, что «охота за головами» вовсе не является какой-то «врожденной» или «непосредственным продолжением» исконных привычек народов малайского происхождения», как это кажется господину Мори. У племени Тайял мотивов для «охоты» гораздо больше, но почти все они несомненно позднейшего происхождения.

¹ Кроме *yu^wodomī* и *maotano* существуют также и другие специальные термины например, для человека отрезавшего голову у врага, для несшего ее при возвращении из похода и др. Все эти заслуги повышают квалификацию рядовых участников *ozomī*.

² То же, стр. 280—284. Особенно подробно и интересно описано г. Кодзима выступление в поход, которое сопровождается у Цоу молитвами, обращенными к богам, постоянными гаданиями по пению птиц, по снам, по горению волос, зажженных посредством огня, добытого первобытным способом и пр.

VI. О Нивны

Как говорят, вдвоем явились сюда Нивны и Соэсоха. Были они, как говорят, встречены у реки людьми, которые будто бы, хотели [их] переправить. Им, [= людям], как говорят, показалось [издали] будто бы, очень плохим то, во что была одета Нивны. Поэтому они действительно друг перед другом старались, чтобы переправить Соэсоху, [и] только едва переправили Нивны [= и чуть не забыли переправить Нивны]. Переправившись, Нивны и Соэсоха, будто бы, мылись, и почему-то, словно цветы Фитэу, была стекавшая грязь с Нивны и, словно кал собачий, стекавшая грязь с Соэсохи. Поэтому стала вдруг почитаться всеми Нивны и была приведена [к ним] домой. Какой была необыкновенной чародейкой Нивны! Каждый раз, как хотела сделать кашу, она будто бы разламывала только одно зерно риса и, бросив в большой котел, говорила: «Совсем да будет полон вкусной каши!». И каждый раз, как, будто бы, открывали, ведь действительно, как говорят, [он] был полон прекрасной каши. Каждый раз, как хотела приготовить вина, она будто бы таким же образом разламывала только одно зерно риса и, бросив в чан, говорила: «Совсем да будет полон прекрасного вина!». И каждый раз, как, будто бы, открывался чан; ведь, действительно, [он] был полон ароматного прекрасного вина. А Соэсоха, не будучи вовсе чародейкой, каждый раз, как будто бы хотела подражать Нивны и желала сделать кашу, будто бы постоянно спрашивала у Нивны, что делать. Уже, как говорят, узнавши что делать, так как всегда падала [по дороге], то, будто бы, благодаря этому забывалось то, что нужно сказать и, как говорят, поэтому всегда говорила: «Совсем да будет полон котел кала собачьего!». И каждый раз, как, будто бы, открывали котел, он, как говорят, в самом деле [был] совсем полон кала собачьего. Всякий раз, как [она] хотела приготовить вина, опять [случалось] то же самое.

Какой-нибудь живущий на свете тогда, если, будто бы, умирал, то, как говорят, всегда над ним производилось чарование той Нивны, потому что еще не бывало, чтобы [он] в таком виде умирал. Когда, как говорят, [он] пять раз умирал, тогда, будто бы, действительно умирал. Но, вот, был умерший, когда не было Нивны. Когда, как говорят, увидела [его] Соэсоха, [она] будто бы много раз пробовала подражать Нивны с целью заставить [умершего] ожить, но, так как [он] никак не соглашался ожить, то был, как говорят, благодаря этому похоронен Соэсохой умерший и оплакан.

Когда вернулась Нивны, [она] хотела было заставить жить умершего, но так как он был похоронен Соэсохой и оплакан, то не было возможности

заставить его жить. С этого времени не стало возможным воскрешение [богиней] Нивны живущих на свете. Опечалившись, Нивны зажгла [семена] лебеды и вместе с дымом ушла в выси.

soesoḥa ныне употребляется как нарицательное имя, в значении 'франтиха', 'модница'.

oḥpīhi 'переправляться'

teopīhiza 'переправлять кого-либо'

fitei 'один из видов орхидей'

ṭono-teṭsu ← ṭoni-no-teṭsu 'одно зерно'

kaui большой глиняный горшок, обычно употребляемый для держания в нем питьевой воды.

ṭeōeomōi 'пять раз', образовано от числительного eiṃo 'пять' (см. отдел 1 «О числительных»), являющегося так наз. «мистическим» числом у Цоу.

ēauo быть, жить, присутствовать, рождаться (ср., например, ēauo na oko to raiṭi 'рождается ребенок у Паицы', но ēa oko o raiṭi 'родит ребенка Паицы').

sūmoeovei 'оживать, возрождаться', образовано от того же корня, что uoovei или ēuovei 'возвращаться'.

Вариант данного предания, в общих чертах совпадающий с нашим, записан японским исследователем Саяма тоже от туземцев сел. Тфуя. Согласно этому варианту, Нивны выявляется как богиня, сошедшая в глубину древности на гору Ниитака и создавшая там людей.¹

По представлениям Цоу, человек получает свое тело от родителей, а от создателя душ, бога Хамо, бессмертную душу. Таким образом, у каждого человека есть душа, или вернее, две души. Одна из этих душ — hīdo или hīdo (в некоторых местах — hīyo) всегда находится внутри человеческого тела, а именно в груди, и исчезновение ее из тела случается только при смерти. Таким образом, hīdo может быть названа связанной или телесной душой. Другая душа — rieriua находится вне тела человека, но возле него, и является руководительницей человека на всех жизненных стезях. Когда rieriua отдаляется от человека, последний тотчас же засыпает, а в это время душа блуждает по разным местам, что спящий и видит во сне. Таким образом, rieriua может быть названа свободной душой или психе, как это принято в немецкой литературе.

¹ Banzoku Chōsa Hōkokusho, 1915; стр. 3—4. Seiban Densetsushū, стр. 23—24.

При рождении ребенка боги накидывают на него веревку и, держа конец ее, охраняют человека в течение жизни. Как только веревка порывается, человек умирает, и связанная душа, *hiđo*, через голову выходит из тела и превращается в *hiđi* или *hiđi* 'духа'. Последний отправляется на гору *hoññi*, где все предки и прежние люди живут в таких же селениях, как и живые Цоу. Гора эта отождествляется северными Цоу с одной реальной горой, видной из местечка *Siafini* (= железнодорожная станция Дзюдзиро). Впрочем, *hiđi* выдающихся людей, минуя эту гору, возносятся на небо к богу Хамо. В сел. *Riñi* говорят, что на гору духов уходят только *hiđi* злых людей, тогда как «духи» добрых людей возносятся на небо к богу войны *rosonhiñi*. По представлениям Цоу, духи хотя и невидимы, но все же иногда являются людям в человеческом облике или, как злые демоны, преследуют людей (ср. вышеприведенный текст V). Предания рассказывают нам также о некоторых людях, попавших на гору духов и проведших там некоторое время в супружеской жизни. Цоу верят, что пять дней жизни на горе духов соответствуют пяти годам жизни в мире людей.¹

Свободная душа, *riñi*, после смерти человека в свою очередь тоже превращается в «духа», который остается жить в селении и питается главным образом экскрементами и всякими отбросами, почему он и называется *hiđi-po-tŕe* 'духом кала' или *ouoñouñva*, 'постоянно пребывающим на мусорной куче'. Эти духи тоже иногда являются людям в человеческом облике, но, будучи замечены, тотчас же пропадают. Они не любят света и выбирают темные места. Зажженный огонь их пугает и заставляет скрыться. Встреча ночью с таким духом влечет за собой болезнь для увидевшего, почему в таких случаях призывается знахарь (или знахарка) — *uñfo* для изгнания этого духа. *Riñi* выдающихся людей после их смерти продолжают иногда заботиться о счастье оставшихся в живых сородичей (ср. текст III). *Riñi*, просуществовавши некоторое время, в свою очередь умирает и превращается в нового духа, который через некоторое время таким же образом превращается в третьего духа и так далее до пяти раз, после чего *riñi* уже исчезает окончательно.

Как мы видели выше, телесная душа *hiđo* после смерти человека становится *hiđi*, т. е. духом или демоном. Тем же словом Цоу называют всех своих богов и духов природы, мыслимых антропоморфными, к которым, как мною уже указывалось в своем месте (см. примечания к тексту II), обычно прилагаются термины *añi* «дед» и *ñani* «бабка». Однако Цоу еще

¹ Ср. Banzoku Chōsa Hōkokusho, 1915; стр. 119—116 и 119—120.

не имеют изображений своих богов. Из богов и духов природы, чествуемых Цоу, можем назвать следующих:

1. *hamo* (вероятно общего корня со словом *amo* 'отец') — бог создатель душ человека, постоянно пребывающий на небе. Кроме того, этот бог наделяет человека смелостью и неустранимостью, почему и принято ему молиться при отправлении в поход. Во время праздников бог *hamo* сходит с неба на орхидею *fitei*, растущую на коньке крыши дома собраний (*kuḥa*).

2. *posophifi* — бог, помогающий одержать победу над врагом и обычно пребывающий на небе. Ему, как и *hamo*, приносят мольбы при выступлении в поход.

3. *ḥafafeou* — бог хранитель трофеев походов и охоты, т. е. человеческих черепов и костей животных, имеющий свое местопребывание в корзине с вражескими черепами, хранящимися в *kuḥa* и полках с черепами и костями животных, имеющимися в каждом доме. Этот бог во время походов на врага и во время охоты следует за людьми и помогает добиться победы и получить хорошую добычу. Перед выступлением в поход или на охоту обязательно чествуют этого бога как бога войны по преимуществу.

4. *akḥe-mameo* — 'дед-старик', как уже мною упоминалось, считается богом земли и хранителем селения, карающим за зло и награждающим за добро. Этот бог обычно пребывает на камне, так наз. *raḥtomiti* под деревом *ḥopo* (*Ficus Wightiana*, Wall.), посаженным у входа в каждое селение. На этот камень туземцы возливают вино и, чествуя таким образом бога, просят его изгнать того или иного злого духа.

5. *akḥe-ḥeouha* — бог рек. Чествование этого божества влечет за собой размножение рыбы в реках и хорошие уловы. Поэтому ежегодно, через месяц после сбора проса, устраивается праздник в честь «деда речного». У каждого дома селения на реке имеется свой рыболовный участок, отмеченный поставленными бамбуками со всунутыми в них просяными колосьями. Ловец рыбы на чужом участке навлекает гнев «деда», результатом которого является поранение, полученное воров, или болезнь.

6. *ḥaḥe-tonḥu* — богиня проса. Эта «бабушка» передала предкам Цоу семена проса и научила их выращивать; поэтому ежегодно, перед посевом и перед жатвой, Цоу чествуют эту богиню.

7. *ḥaḥe-rau* — богиня риса. Эту «бабушку» молят об урожае риса.

8. *hiḥi-no-siveu* — 'дух' (дерева) *siveu* (*Bischoffia javanica*, Bl.). У входа в каждое селение рядом с вышеупомянутым деревом *ḥopo* посажено дерево *siveu*, дух которого считается хранителем входа в селение. Рубить это дерево строго запрещается, так как виновный, по повериям

Цоу, непременно заболевает тяжелой болезнью или даже умирает. Мне рассказывали, что один молодой полицейский чин из туземцев в сел. Рун̄, не веря в святость дерева, как-то бросил в него камнем, но через несколько дней после этого заболел и умер. Этого духа чествуют ежегодно во время ремонта сельской дороги по окончании жатвы проса.

Из злых духов можно отметить:

1. hiñ-po-kiwan¹ — 'духа (натуральной) оспы', который будто бы является в селения Цоу из китайских деревень.

2. enoh̄tu — 'уносящего по течению' (от слова noh̄tu — 'уноситься течением'), т. е. водяного, который топит людей в реках и прудах. Дух этот ходит в китайской одежде и знахари, как уверяют Цоу, его часто видят. Если Цоу увидит во сне китайца, то боится утонуть и молит 'деда речного' (ак²et³ouha) отогнать от него водяного.

Остается еще сказать несколько слов о смерти и связанных с нею обрядах.

Когда в доме кто-нибудь умирает, домашние оповещают ближайших родственников, которые и являются, чтобы ухаживать за умирающим и выслушать его последнюю волю. Лишь только заметят, что умирающий отходит, его кладут на циновку, специально для этого разостланную на земляном полу, и облачают в лучшие одежды, которые при этом надеваются наизнанку. Лишь только умирающий испустит последнее дыхание, как покойнику сгибают ноги так, чтобы колени упирались в живот и, связав жимолостью руки и ноги, сажают на циновке лицом к северо-востоку, а чтобы труп не унал, его с трех сторон подпирают кольями. При этом все родственники подходят к трупу и, обмывая его лицо, говорят: «Больше сюда не возвращайся». Одновременно с этими приготовлениями к похоронам один из родственников вырывает внутри дома прямоугольную могилу. Эту роль могильщика обязательно исполняет мужчина из кровных родственников покойного по мужской линии. Могилу для жены роет кто-нибудь из родственников мужа. Даже, если покойницей является женщина, получившая развод, обращаются к родным или двоюродным братьям ее бывшего мужа с просьбой взять на себя данную роль. В случае, если покойник хоронится кем-либо не из родственников по мужской линии, то дом, в котором произошло печальное событие, должен вознаградить хоронившего.

Когда могила готова, на дно ее стелют кожу или кусок материи и на это опускают труп в сидячем положении с опущенной головой.¹ Свободные

¹ В сел. Тапангы принято хоронить покойника в лежащем положении левым боком вниз и головой на запад.

места могилы заполняются одеждой и украшениями покойного за исключением оружия, чтобы «дух» не повредил оставшимся в живых. Сверху могилу закрывают каменной плитой (или продолговатыми камнями), засыпают землей и, поливши водой, утаптывают вровень с земляным полом дома. По окончании похорон члены семьи и все присутствующие берут в руки связанные стебли мискантуса и, водя ими по телу, очищаются от скверны.

С наступлением ночи ложе, принадлежавшее покойнику, так наз. *hifi*, переносится на могилу и на нем в течение нескольких ночей (до церемонии изгнания духа) спит рывший могилу, после чего как это ложе, так и прочие вещи покойного выбрасываются из дома в специальное место, называемое *toʻrsahifi*, т. е. местом, куда выбрасывают смертный одр.¹ Этот первый день смерти носит название *yamʻtoʻy*. В течение первых дней после смерти семья покойного и явившиеся родственники не выходят из дома, отдыхают от дел, не едят коз и свиней и всячески выражают свою печаль, как-то: одеваются в скромные одежды без всяких украшений, не моются и не причесываются, избегают песен и смеха и плачут. Впрочем, мужу по жене и отцу по сыну плакать не полагается. В день смерти даже все прочие жители деревни стараются по возможности не выходить из своих домов, что, вероятно, объясняется боязнью духа, все еще витающего около места смерти и могущего повредить живым. На третий или пятый день, выставив вино и угощение, семья покойного приглашает знахаря (или знахарку) с целью изгнать из дома духа покойного. Явившийся знахарь прежде всего скрывается где-нибудь по близости дома и следит за всем, происходящим внутри. В это время кто-нибудь из домашних у переднего входа в дом кладет расщепленный бамбук и связанные мискантусом семена лебеды, а у заднего входа ставит колено бамбука (заменяющее у Цоу стакан), наполненное вином. Заметив это, знахарь выбегает из своей засады и, схватив бамбуковую палку и семена лебеды, входит в дом, где, стуча расщепленным бамбуком, громким голосом требует от духа как можно скорее убираться вон, обещая за это вина сколько угодно. Пройдя таким образом через весь дом, он выходит через заднюю дверь, где по дороге опрокидывает поставленное вино. Вслед затем знахарь окружает весь дом связанными в виде длинной веревки мискантусами и разбрасывает семена лебеды. После этого он снова входит в дом через переднюю дверь и окидывает семенами лебеды всех присутствующих с целью очищения их

¹ В сел. Тапангы на могиле раскладывается не ложе умершего, а совершенно новое, и рывший могилу спит на нем короткое время, а на следующий день как ложе, так и вещи умершего выбрасываются.

от скверны. По окончании всей этой церемонии, называемой *meahitī* 'изгнанием духа' или *roreohitī* 'сталкиванием духа' (от слова *roreoha* 'сталкивать с высокого места вниз'), все садятся и пьют вино. Вечером этого дня все мужчины дома уходят на дно долины и проводят ночь у разложенного костра, что несомненно имеет смысл очищения водой и огнем. На утро, произведя еще раз очищение тела двумя стеблями связанных мискантусов, возвращаются в дом. Вечером этого дня опять уходят из дома в горы, где опять всю ночь жгут костер. На утро снова повторяют обряд очищения мискантусами, называемый *ersīpsī*, возвращаются в дом и на этом, собственно говоря, траур заканчивается. Со следующего дня вся семья может уже выходить из дома и приниматься за обычные работы, а родственники возвращаются по своим домам. Время от дня смерти до новолуния носит название *kuuīd feohī* 'дурной месяц' или *kudo-e-hrīhrījī* 'скверный мир' (букв. скверен этот мир).

Выше мы видели, что Цоу хоронят своих покойников у себя в доме. Поэтому, когда в доме погребено уже свыше десяти человек и не остается места для новых покойников, семья перебирается в новый дом. Впрочем, есть случаи, когда умерших не хоронят в доме, и сюда прежде всего относятся дети до 12—13 лет и незамужние женщины (т. е. девушки и разведенные жены), которых принято зарывать во дворе. Лиц, умерших вне дома неестественной смертью, хоронят на месте происхождения без всяких церемоний, а лиц с отсеченной врагами головой вовсе не хоронят, а оставляют со всеми их вещами на месте несчастного случая.¹

Выше мы видели, что Цоу пользуются семенами лебеды для очищения, потому что они верят, что эти семена обладают магической силой, отгоняющей демонов. С последней целью они иногда жгут эти семена и таким образом окуривают дымом нечистое место. Поджаренные семена этого растения, вероятно, с тою же целью, кладутся на голову больного.

VII. О Яваэе Смышленном

1

Жил, как говорят, некий Яваэй Смышленный. Приметив как-то пчел, ему, как говорят, захотелось достать меда, но так как, будто бы, находились на очень крутом месте пчелы, то не было возможности [их] достать.

¹ Все вышеизложенное о религиозных представлениях Цоу и похоронных обрядах большею частью заимствовано из *Banzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho*, т. IV, стр. 63—72 и 125—130 и *Banzoku Chōsa Hōkokusho*, 1915, стр. 39—41.

[Явазем] была, как говорят, сделана качель и подвешена корзина к качели. [Он] стал качаться и рыть. Всякий раз, достигая входа к пчелам, [он] стучал долотом, [и] ему, как говорят, наконец удалось дорыться [до меда], и был [он], как говорят, готов брать съедобное. Таким образом, качаясь, [он] не мог непрерывно есть мед, а только, докачиваясь, хватал, что [ему] есть. Когда им был наконец съеден весь мед, он, как говорят, разок взглянул на лозу, но [она] уже почти перетерлась, так как долго терлась та лоза.

2

Когда [он], как говорят, скосил траву [на горе] и уже высохло им скошенное место, он тогда пошел и зажег. [Он] влез на дерево посреди покоса, чтобы посмотреть, как он выгорит. Сильно пылало горевшее, [и] было очень жарко. Волей неволей [он] наломал побегов деревьев, чтобы защитить место, где он сидел. Им была подостлана под побеги деревьев [кожаная] куртка его. [Он] только что совсем чуть-чуть [не] умер, — совсем сморщилась [от жара] куртка его.

3

Как-то [он] сделал тону. Вероятно, ударила вода в ложе тони его, потому что стала уноситься [течением] тоня и стал равным образом уноситься Яваэй Смышленный. Тогда [он], как говорят, схватился за конец бамбука от тони, [и] был он погружаем [в воду] водопадом. Как только покажется наверх Яваэй Смышленный, так [тотчас же] погрузится конец бамбука, [а] как только покажется наверх бамбук, так [тотчас же] погрузится в воду Яваэй Смышленный. А ведь тогда огдалиться [= выпустить бамбук] лишь следовало, чтобы мочь плыть и добраться [букв. итти] до места, где нет воды. [Однако, присовокупил рассказчик уже по японски, Яваэй был недогадлив и упрям, так что этого не сделал. К счастью, кто-то заметил его с берега и бросил ему лозу, на которой Яваэй и был вытащен на берег.]

tohɕuzi качаться [как на качелях]

tothoɕza качель

Оба слова, повидимому, образованы от одного и того же корня. Смещение гортанного взрыва, как в этих примерах, наблюдаем в нашем рассказе также в словах moɕtoɕi 'скашивать траву' (на горном участке перед

возделыванием поля) и tʃotɕi 'скошенное', 'быть скошенным' и tʃotɕo 'выкошенное место', 'покос'.

tɪbkoɕkoɕi — наломать (много чего-либо); образовано посредством редупликации от глагола tɪbkoɕi 'ломать'.

kuɰtu — данное слово, которое я перевел 'кожаная куртка', собственно, означает верхнюю одежду из грубой кожи в виде пиджака с узкими, несходящимися бортами, без рукавов и без всякого намека на какие-либо украшения.

maspɕɕe — 'подниматься кверху', 'выныривать'; глагол образован от слова pɕɕe 'высь', 'высокий'.

Бортничества как одного из подсобных домашних занятий у Цоу не наблюдается, хотя они и любят иногда побаловаться медом диких пчел, но достать его, как видно из нашего текста, подчас бывает далеко не легким делом.

Подробности, касающиеся возделывания горных полей, мною сообщаются ниже в переводе и примечаниях к тексту XV.

Рыбу Цоу ловят для пропитания. Самый обычный способ ловли состоит в том, что устраивают в реке запруду и расставляют плетеные уɰɰи и eɰi, т. е. кувшины или кужи. Этот способ обычно применяется с декабря по январь-февраль. В период с января по март, когда сильно мелеют горные реки, одурманивают рыбу соком растения oɕoɰina (Pongamia taiwaniana Hayata) и поднимающуюся рыбу ловят сетями или быют трехзубой (или четырехзубой) острогой, называемой tɛdo или tɛdo. С июля по октябрь рыбу ловят сетями, называемыми eoɰi. Наблюдается также ловля на крючок и лесу, которая многими племенами Формозы плетется из их собственных волос. Изредка, как видно из нашего текста, для рыбной ловли устраиваются примитивные тони — eoɰkoɕa.

VIII. О ящере и дикой кошке

Было, вот, как говорят, сказано ящером: «Выжжем-ка луг!». [И] было, как говорят, сказано [дикой] кошкой: «[Ладно], сделаем [это]». И была заставлена ящером первую жечь кошка. Действительно, зажгла кошка. [Когда] отгорел луг, стала искать кошка ящера, [который], как говорят, не сгорел. Было, как говорят, сказано кошкой: «Ты как поступал, что не сгорел?». [И] было, будто бы сказано ящером: «А я нагреб тех сухих листьев мискантуса и сидел [на них]». И вот, таким же образом [букв.

подражая] пошла на луг кошка и нагребла сухих листьев мискантуса и уселась, [и] было зажжено ящером. [Когда] отгорел луг, стал искать ящер кошку. Когда была найдена ящером кошка, [она] была совершенно скрючившейся. Была взята ящером кошка и отнесена туда, где была вода, и взрезана, и извлек [ящер] кишки ее. Была [водою] обрызгана ящером кошка, [и] стала снова имеющею дыхание. Им [= ящером] были скормлены кошке собственные ее кишки. Было узнано кошкой, что собственные ее кишки являются тем, что ею съедено, [и] вследствие этого поссорилась кошка с ящером. Когда было сказано тем ящером: «Я нагреб сухих листьев мискантуса и сидел [на них]», на самом-то деле [он], ведь, прорыл землю и скрылся, поэтому [и] не сгорел.

hnaemoza зоол. 'ящер' (Manida aurita)

hiɣu 'сухие листья мискантуса'

hoerĩĩ — 'кончить гореть'; ср. aerĩĩ — кончить что-нибудь.

ea-ṭhuma (от слова ṭhumi 'вода'), т. е. 'где есть вода'; 'то, что имеет воду'.

ea-nsoua (от слова nsou 'дыхание') — 'то, где есть дыхание'; 'то, что имеет дыхание.'

ea-tiɣtiɣa (от слова tiɣtiɣu 'волосы на теле'; см. текст III) — 'то, что имеет волосы.'

ea-okoа (от слова oko 'ребенок'; см. текст III) — 'то, что (тот, кто) имеет ребенка'.

ea-inoa (от слова ino 'мать') — 'то, что (тот, кто) имеет мать.'

Во всех вышеприведенных (пяти) примерах конечный суффикс -а является конкретизирующим членом (article). Вероятно, тот же член играет роль префикса в вышеуказанном слове aerĩĩ 'кончить что-нибудь.' Его же мы находим в слове ana 'то, что едят', 'еда', 'съеденное' (в выражении ohsĩ ana 'то, что она ела'), опять-таки в качестве суффикса к корню an 'есть', соответствующему корню kap в других индонезийских языках с тем же значением. Повидимому, во всех глагольных формах, оканчивающихся на -а, обычно переводимых мною пассивными оборотами, это окончание соответствует данному члену, образующему отглагольное существительное.

Данное сказание из животного эпоса весьма распространено среди различных формозских племен. Кроме Цоу оно зарегистрировано также у племен Тайял и Вонум (Bunun). В одних вариантах компаньоном ящера

является дикая кошка, в других — барсук, в третьих — обезьяна и, наконец, заяц. Некоторые из этих вариантов почти из слова в слово повторяют наш текст, другие же представляют собою вполне развитую сказку, в которую наше сказание входит лишь как один из эпизодов.¹

Для иллюстрации сказочного творчества Цоу приведу ниже сказку о ящере и барсуке, записанную г. Саяма со слов жителей того же сел. Тфуя.

«Давным давно на одной горе жили ящер и барсук, имевшие человеческий облик. Оба они всегда жили дружно, но однажды из-за каких-то пустяков возникла у них ссора, перешедшая, наконец, в спор о том, кто сильнее. Оба вышли на луг, покрытый мискантусами, и так говорили: «Сейчас вся трава высохла и, если поджечь ее, то загорится и будет большой пожар. Кто из двоих, стоя в самом огне, не сгорит — тот сильнее, а кто сгорит — тот слабее». С этими словами оба скосили траву и подожгли. Пришлось ящеру первому стать посередине. Однако ящер ушел под землю и таким образом спасся от огня, а когда огонь потух, выполз, уселся на камне и с невинным лицом закурил табачок. Барсук же думает: несомненно ящер сгорел.

Когда же он взглянул на выжженное место и увидел ящера как ни в чем не бывало, барсук весьма удивился и спросил: «Как ты избежал несчастия?». На это ящер весьма серьезно сказал: «А я набрал сухих листьев и забрался внутрь; огонь перелетел через меня и пылал вверх. Что же тут странного?» И с этими словами он снова закурил табачок. «А, ведь и правда, — подумал барсук, — огонь пылает вверх и не сжигает находящегося внизу. И с довольным видом он накопил, как ему было сказано, мискантусов и улегся под ними. Хотя ящер и горевал в душе, но зная, что если разок гордеца не проучить, то потом придется раскаиваться, он, скрепя сердце, поджег сухие листья. Они тотчас же вспыхнули, и огонь безжалостно превратил барсука в черный комок. При виде этого ящер, почувствовав угрызения совести, спустился в долину и, принес оттуда воды, обрызгал ею барсука, так что последний, у которого уже прекратилось всякое дыхание, под влиянием воды начал проявлять признаки жизни. Тогда ящер из добрых побуждений не раз, а два и три сходил в долину за водой и, когда обмыл тело барсука чистой студеной водой, тот стал снова таким же, как прежде. С того времени оба зажили весьма дружно, но это была лишь видимость, так как барсук, решив как-нибудь отплатить, поджидал только случая.

¹ См. Seiban Densetsu-shū, стр. 438—449.

Однажды они заприметили гнездо пчел. Ящер, думая о том, какая это прекрасная вещь, схватившись руками за дерево, смотрел вверх с открытым ртом и только поглядывал на барсука с видом, полным отчаяния. Барсук же, решив, что пришло время отомстить, в мгновение ока взобрался на дерево и, запустив руку в пчелиное гнездо, вытаскивал мед. Сперва он попробовал сам, а потом бросил ящерицу, приложив предварительно мед к своему задку. Ящер, получивши этот мед, хотел было есть, но из-за ужасной вони невозможно было его взять в рот. Оказалось, что весь мед был в кале. От возмущения ящер заскрежетал зубами, но так как один был наверху, другой внизу, а он не умел лазить по деревьям, то хотя в груди и бушевал пожар, ничего невозможно было поделать. Но, как говорят, когда все исчерпано, на помощь является мысль, так и здесь вдруг его осенило. «Послушай, барсук, — сказал он, — так как весь мед провонял калом, то залезь-ка внутрь и достань мне получше. Барсук, не предвидя плана ящерицы, подумал: пожалуй, и правда; заберусь-ка я внутрь и достану получше. И с этою мыслью забрался внутрь. Увидев это, ящер снизу бросил большой камень и заткнул им дыру. Затем ящер вернулся домой. «Ну, — думал он, — хорошенькое дельце я обделал сегодня. Собаке собачья и смерть. Он так и сдохнет в норе. Ах, как я рад. Что взял?!» При этом он улыбался собственным мыслям и так жил день за днем.

А барсук, попав в гнездо пчел, несмотря на то, что выход был загражден, все же улавливал иногда шум прохожих и громким голосом кричал: «Удали этот камень!» И вот послышался старческий голос: «Я ходил на охоту и в течение нескольких дней шел сюда с большой добычей. Так как я очень устал и не умею лазать по деревьям, то подожди другого прохожего, попроси его». Барсук снова закричал: «Я донесу тебе эту добычу до твоего дома, только будь милостив, отними этот камень». Тогда старик, сказав «ладно», с трудом взобрался на дерево и отнял тот камень. Барсук рассылался в благодарностях, а старик, в свою очередь, участливо спрашивал, не поранен ли он и, его утешая, взвалил на себя свою добычу и отправился к дому, барсук же последовал за стариком. Имея перед носом мясо животных, всегда столь любимое, хоть и знал барсук, что это собственность его благодетеля, но никак не мог удержаться, чтобы не взять кусочка, а за ним и другого, и, таким образом, за дорогу в версту с небольшим он превратил все лишь в кости. Старик, придя домой, свалил с плеч добычу, но так как все мясо исчезло и были лишь кости, он сказал: «Ах, ты, негодяй! Как смел ты, будучи мною спасен, украсть вещи своего благодетеля? Я тебе покажу!» И с этими словами, взяв палку, ударил барсука по ноге

так, что сломал кость, и тот, хромя, убежал далеко. Таким образом, ящер и барсук, не будучи в состоянии снова стать людьми, приняли их теперешний вид».¹

IX. Об установке кужи

Ставивший [кужу] некий человек отдаленных времен, как говорят, ни разу не поймал рыбы. Всякий раз, когда, как говорят, вынимали [кужу], она, будто бы, совсем полна была перегноя сухих мискантусов и маленьких [букв. детей] камней. Рассердившись, что не было ни разу улова рыбы, [он] перестал ставить [кужу]. Когда это было замечено женой его, [она] вместо [него] поставила. Ею было, как говорят, осмотрено то, что, ставил муж, но, так как было, как говорят, обращено к верховьям реки отверстие поставленного, то и не шла [в него] рыба. И вот, когда было вынуто женой его самой ею поставленное, была, как говорят, совсем полна кужа рыбы. [Когда] ею было принесено [это] домой и показано мужу, будто бы действительно запрыгал муж от такой своей радости. [Когда] стала, как говорят, вариться масса крупной рыбы, то стал, с своей стороны, перепрыгивать [через рыбу] муж, приговаривая: «Мне ту, что побольше! Мне ту, что побольше!». И был им, как говорят, вследствие этого задет [ногою] котел, в котором находилась рыба, [и] вследствие этого [= таким образом] совершенно опрокинулся на землю котел и совершенно передавилась рыба; [и] стала непригодна для еды рыба, которая смешалась с землей.

sofīeyū — глагол, употребляемый в значении 'ставить кужу (efū) для ловли рыбы', или 'ловить рыбу кужей'. В тексте III мы видели другой специальный глагол maseu, употребляемый в смысле 'ловить рыбу сетью' (soyū).

esīmī — означает засохшие (или увядшие) мискантусы, называемые haēru. В тексте VIII мы видели, что засохшие листья этого растения носят специальное название hiyu. К этому можно еще прибавить слова feyūfeuy, rotōri и hiro. Первым обозначаются молодые всходы того же мискантуса, вторым — его колос и третьим стебель свежего мискантуса. Таких примеров подробной спецификации понятий, часто без обобщающего их единого термина, мы найдем не мало в языке Цоу, и данное явление может считаться почти общим для всех народов, стоящих на низком уровне культуры, у которых весьма слабо развита

¹ См. Banzoku Chōsa Hōkokusho, 1915, стр. 101—103, также Seiban Densetsu-shū, стр. 445—447.

способность обобщения и абстрагирования и доминирует строго специфицированное конкретное мышление.

maŋo-yosĩkĩ ← maŋo-po-yosĩkĩ 'ловить (поймать) рыбу'.

yŋoŋĩ — это слово, как мы видели в примечаниях к тексту III, употребляется в значениях как мужа, так и жены. В нашем тексте, как это видно из перевода, оно употреблено в смысле «жена», тогда как понятие «муж» передано словом haŋoŋĩ, которое собственно значит «мужчина».

Х. Об оскотленном мальчике

Жил, бывший, как говорят, очень слабым [букв. плохим] ребенок в старину. Отец его рано умер [и] только мать его была еще в живых, поэтому постоянно издевались над ним другие люди. [Когда] стал [он] немного большим человеком [т. е. когда он немного подрос], [он] был ими всеми схвачен и оскотлен. Так как, будто бы, подумала в душе мать его: «А может быть [он] станет здоровым [букв. хорошим] ребенком, если оскотить», — поэтому она и сказала людям: «Можно оскотить!». Когда его оскотили, через некоторое время стал делаться постепенно большим человеком [= стал постепенно расти] ребенок. Стал уже в конце концов не мочь входить в дом свой. Стали даже его ненавидеть, когда [он] стал таким большим человеком, так как [он] стал в свою очередь издеваться над людьми. [А он] становился только все более и более большим человеком [т. е. все выше и выше] [и] стал, как говорят, совсем вровень с высоким кипарисом. Не будучи в состоянии жить в доме своем, он ушел в очень большую пещеру и зажил там. Как говорят, иногда ходила [к нему] мать его и приносила ему еду. Так как не хватало даваемой ему матерью его еды, то [он] только то и дело ловил животных себе на еду. Во время, говорят, ловли животных [он], только перешагнув просто через долину, шарил руками своими по горе, [а] во время, будто бы, поимки оленя, только, как говорят, совсем сразу [всего за один присест] съедал большого оленя. [Когда] стал [он] впоследствии гневаться на то, что его оскотили, ему захотелось убить мать свою, когда [она] придет.

К счастью, как говорят, [он] ни разу не заставлял [матери], когда приходила мать его и приносила то, чем кормить сына своего, поэтому не было у него возможности убить. Но вот, так как он постарался заставить, когда прибыла мать его, то была, как говорят, схвачена сыном мать его и повешена на суку очень высокого дерева; вследствие этого и умерла мать его.

Слова теои 'взрослый человек', 'родитель (?)' и око 'ребенок', приняв после себя article si, употребляемый в качестве притяжательного местоимения третьего лица, приобретают форму теоisi 'родитель его (ее)' и okosi 'ребенок его (ее)'. Эти формы, поставленные за существительными с поссесивными частицами (реже без них), соответствуют нашим прилагательным 'большой' и 'маленький', например, ŋuŋuku-no-okosi 'маленький палец', 'мизинец', reisu-no-teoisi 'большая монета (серебряная)', 'японская серебряная монета в 1 эн', huŋŋo teoisi 'большой мандарин' (название громадного, толстокожего апельсина, *Citrus decumana*). Впрочем, возможно употребление этих двух существительных и без члена si, но тогда порядок слов бывает обратным, например:

теои-no-kaŋuŋ — 'большой глиняный горшок'

теои-no-tŋō 'большой котел'

око-no-fatu 'маленький камень', 'камешек' (ср. выше примечания к тексту III).

Таким же образом составлено слово теои-no-ŋou 'родитель человека' = большой (взрослый) человек. Данное выражение с предшествующими глагольными формантами означает 'расти', как это видно хотя бы из фразы moŋtuŋa akeŋi теои-no-ŋou 'когда он немного подрос'. То же выражение с последующим суффиксом — ŋi и обычно предшествующей частицей (адъективным формантом) mo — является атрибутивным выражением, имеющим значение 'высокий (ростом)' и предшествующим определяемому, как, например:

mo теои-no-ŋou-ŋi fahei 'высокий кипарис'

mo paŋno теои-no-ŋou-ŋi evi 'очень высокое дерево'

maŋo-uwa ← maŋo-no-uwa 'поймать оленя' (ср. maŋo-yosiki в примечаниях к тексту IX).

Данное предание в книге г. Саяма имеется в двух вариантах, записанных тоже от жителей Тфуя.¹

Вообще, сказания о великанах, родственные в некоторых пунктах с нашим, зарегистрированы также у племен Вонум (Bunun) и Тайял,² но пункт оскпления вводится только преданием Вонум. Относительно оскпления слабого ребенка с целью оздоровления его, первый из вышеуказанных вариантов г. Саяма говорит, что идея эта была внушена обычаем холощения свиней, которые после этой операции начинают тучнеть.

¹ Banzoku Chōsa Hōkokusho, 1915, стр. 108—109 и 114.

² Seiban Densetsu-shū, стр. 666—669.

Оба варианта г. Саяма добавляют еще несколько слов о кончине великана, о которой в записанном мною тексте ничего не говорится. Для полноты картины приведу ниже конец предания по первому из этих вариантов.

«Хотя он и совершил такое большое преступление, как убийство матери, но и родственники его, и даже удалыцы селения отступились, не будучи в состоянии ничего с ним поделать. Но вот однажды явился страшный туземец и прострелил ему ногу. Жители сочли было это за счастье, но скоро тот самый страшный туземец был убит. Однако после этого великан заболел и, когда заметно ослаб, явилось сто медведей, которые и заели его».

XI. Об одной травле [зверя] собакой

Травившие [зверей] собакой в Miskina гнали кабана-единца. [Когда] была благодаря этому совершенно съедена одинцом собака, стали преследоваться одинцом травившие собакой [люди], которые были братьями. [Они] стали убегать, желая отыскать, где бы им остаться скрытыми. Взобрался на скалу один [из них], [но] еще не успел взобраться другой, как наступил одинец на свору. Был оттянут назад один из травивших собакой [и] заеден одинцом. [Когда] был уже только один человек, оставшийся не съеденным одинцом, [он] хотел улизнуть, [но] не мог улизнуть, так как караулит одинец там, где должен он проходить. [Он] отколол камень и, взяв, чтобы его вложить, шапку свою, бросил это. И лишь была брошена шапка его, [он] смог улизнуть. [Когда] вернулся [он] домой, им было решено зажечь обитаемый одинцом луг. Была им зажжена в первую очередь Малбытана, спалена Ио'ия, прихвачена Тотэонита [и] последнею сожжена Ниясую-спо'ны. [Когда] кончили гореть им выжженные луга, им был сделан обход и осмотр того, что сгорело. [Оказалось, что] вместе сгорели одинец и одна вместе сгоревшая змея громадная.

роа-ауџи охотиться с собакой, травить собакой какое-либо животное. Слово это образовано посредством каузативного форманта роа и существительного ауџи 'собака'.

miskina, matb̄itana, ёоѣёа, toteonita и n̄asuyuspoʒn̄i 'названия местностей'. b̄intinfoȳi 'старый матерой кабан' (так как они обычно живут одиночками, то на русском охотничьем языке называются одинцами).

fatu означает не только камень, но и скалу.

soseoisinana свора, привязь для собаки, сделанная из растения *ue* (*Calamus margaritae*, Нансе), которую охотник привязывает к руке выше локтя. oŋaŋvi 'оставлять несъеденным', 'не доедать' (ср. aŋaŋo 'оставлять что-нибудь'). pkaiko 'убежать незаметно', 'улизнуть'.

toekameosi 'быстро убежать', 'удирать', 'улепетывать'.

eoŋako 'бить', 'колотить' (напр. палкой); в нашем тексте слово употреблено в смысле 'отбить кусок', 'отколотить'.

tŋeoriŋi 'шанка' (ср. fiŋŋi 'голова'), делается из мягкой кожи без всяких полей, но с назатыльником (peruehonŋi-si) и ремешком (ŋeŋŋi-si) под подбородок; к тулье (heirua-si) обычно прикрепляется перо (hŋosorŋana) из хвоста какой-нибудь горной птицы, обращенное назад.

miŋmiŋua 'обход', 'гулянье', 'прогулка', от глагола miŋui 'ходить туда и сюда', 'гулять', образованного посредством редупликации (в нашем случае ретрипликации (?)) от слова ui 'проходить', от которого мы имеем форму uiua 'то, где проходят', 'пройденное', 'следы'. Слово ui, подобно mau [взять, поймать] перед последующими суффиксами обычно утрачивает свое окончание, например, mita tŋeonŋi ← *miyo-ta tŋeonŋi 'проходить по (этой) дороге'.

akoeua от глагола akoui (всегда с последующим — no) — 'иметь намерение (или желать) сделать', образованного от слова koui — мысль, ум, сердце (см. выше, примечания к тексту V).

houui 'сгореть вместе' (ср. pouui — быть или жить вместе).

fkoŋ-uoefiŋŋi данное слово мне было объяснено японским daiza 'громкая змея', 'змея'. Первая часть этого компанда, fkoŋ, действительно имеет смысл 'змея', но что значит вторая половина слова, мне неизвестно, поэтому на переводе ее через 'громкий' не настаиваю.

Охота для Цоу является следующим за земледелием способом для поддержания своего существования. Прежде все мужчины жили исключительно охотой, отдавая все сельское хозяйство в руки женщин. Но теперь, когда число густых лесов сильно уменьшилось, охоте пришлось уступить первенство земледелию. Охота питает и одевает Цоу. Шкуры животных отчасти идут на приготовление мужской одежды и употребляются в домашнем хозяйстве, отчасти вымениваются у японцев и китайцев на необходимые предметы, или даже продаются им. Впрочем, так как многие из Цоу, которых, мне приходилось наблюдать, часто не умеют сосчитать даже пустяковую сдачу, то в случае продажи своих вещей им большею частью приходится всецело полагаться на честность их покупателей.

Охота ведется или облавою, в которой принимают участие все мужчины селения (такая облава обычно устраивается один раз в год в праздник бога охоты), или группами по 5—10 чел., или, наконец, в одиночку. При охоте облавой обкладывают какой-нибудь участок леса или мискантусовой заросли и собаками выгоняют зверя, или, обложив такую заросль, поджигают ее. Впрочем, последний способ применяется раз в 3—4 года, и участки для подобного рода охоты строго определены у каждого селения. Да и вообще для охоты каждый род имеет свой собственный участок и охотиться на чужом участке без предварительно полученного согласия у владеющего рода строго воспрещается. Исключение делается только для жителей своего селения, но в этом случае охотники должны разделить в пользу владельцев участка часть добычи.

На охоте Цоу пользуются ружьями, луками, всякого рода стрелами, копьями (обычно против кабанов), бамбуковыми колышками (втыкаемыми на пути следования кабана), всякого рода капканами, силками, а также скрытыми ямами и установленными на пути следования зверя автоматически действующими ружьями и луками.

В настоящее время все ружья в обычное время хранятся у японского полицейского чина, который выдает отправляющемуся охотнику ружье с двумя пулями. Предосторожность эта далеко не лишняя, так как Цоу, как и другие «дикие племена» Тайвана, нередко с оружием в руках восстают против своих поработителей. Мне несколько раз приходилось видеть таких охотников, стоящих перед японским полицейским и подолгу упрашивающих дать еще одну пулю, но эта третья пуля разрешается только реорси, т. е. старшине селения.

Когда охота ведется группой, то при разделе добычи часть мяса поступает убитшему, другая — владельцу собаки, выгнавшей дичь, а остальное делится поровну между участниками, причем не забываются никогда и прочие жители селения, даже не принимавшие никакого участия в охоте.¹

XII. Молитвы во время охоты

1

Хоть на этот раз пожалей, Душа Охоты! Когда блуждаю по этим горам, то бываю весьма огорченным человеком, что никак [ничего] не изловлю. Пусть, хоть на этот раз, появятся «вещи», пока буду в этих горах.

¹ (м. Banzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho, IV, стр. 108—110.

Сочти за ароматное [все, что поднесено тебе] «вещь» с этих гор!

Да будут дружелюбны [к нам] его «старшие»!

Первая молитва произносится перед охотой и обращена к *rieŕiua-po-eŕoikieuiŕi*, т. е. душе охоты, под которой понимается божество, ведающее душами животных и направляющее одну или несколько из таких душ к охотнику.

Словом *taŕiŕiŕi* «вещи» называются животные, добыча.

Вторая молитва произносится при обращении к душе (*rieŕiua*) только что пойманного или убитого животного. Убив животное, например, кабана, охотник подносит ему вина из жеваного проса или риса (о приготовлении вина см. ниже, текст XIII). Затем охотник совершает призывание души, так наз. *eŕoŕiŕi* (или *eŕoŕiŕi*), состоящее в причмокивании, вроде того, каким у нас иногда подзывают собак.

Третья молитва направлена к *rieŕiua-po-eŕoikieuiŕi* при таких же обстоятельствах.

Слово *taŕeoi* «старейшины», «старшие», «предки» употребляется почтительно в смысле «друзья» или «компания» убитого животного.

XIII. Как делают вино

Когда делают вино из проса или риса, прежде всего толкут рис или просо. Затем, отвеяв, превращают в чистое зерно. Лишь только станет чистым зерном, как кладут в воду и размягчают. Как только [зерна] станут мягкими, [их] толкут и превращают в муку. То, что превращено в муку, кладется в большой котел и варится. Когда сварится, вычерпывается и кладется в веяльную корзину. [Этому] дается еще остынуть и потом совместно жуется молодыми женщинами. Как только кончат это жевать, дают еще совсем остынуть и тогда кладут в большой горшок и, прибавив муки, немного вливают воды, а затем закрывают листьями [растения] *cehu* и сверху кладут веяльную корзину и другие вещи. С наступлением ночи [масса] начнет бродить и на утро станет совсем сладкой. С наступлением дня подбрасывают [в нее] нажеванной массы и муки с водой и снова бережно обращаются. С наступлением вечера [масса] будет опять бродить, но зато уж не [будет] очень сладкой, после того как

подбросят [в нее]. Когда наступит утро, [она] станет совсем крепкой, а днем станет хорошей для питья. Тогда приглашаются люди и, пребывая вместе, пьют.

mēmi 'делать вино' (см. выше, примечания к тексту III).

māmesriri от mamesriri — 'женщина'; долготою первого слога выразится множественность. Таким же способом от слова hahōiji 'мужчина' образуется hahōiji 'мужчины' и от mameoi 'старик, старейшина' — mameoi 'старейшины, предки' (см. текст I).

Описанный в тексте способ приготовления вина может быть назван одним из самых первобытных способов виноделия, доживших до сего дня.

Имеющийся у меня под руками компилятивный китайский труд Сянь-бинь-лу (咸賓錄), составленный неким Ло Юэцун'ом в годы Вань-ли (1573—1620), вслед за описанием государства Чжэнь-ла, т. е. Камбоджи, приводит ряд достопримечательностей этой страны, среди которых называет мэй-жэнь-цзю, т. е. 'вино красавиц'. Последнее описывается такими словами: 'Красавицы, во рту подержав, делают его; по прошествии одной ночи бывает готово'. Тот же способ наблюдается и на островах Полинезии, где таким образом изготавливают вино из корней одного вида перца.¹

На Формозе, помимо Цоу, подобный способ зарегистрирован и у других племен, например, Тайял² и Сэдэк.³ Молодой человек Даккис Нобин, носящий также японское имя Ханаока Итиро, племени Сэдэк, говорил мне, что в его сел. Guji клана Рагап (по-японски Муся) иногда делают вино из жеваного проса, называемое у них рипубавах, которое дается больным, причем такое вино изготавливается обоими полами совместно.

Китайский посол к рёкёскому королевскому правительству, Чэнь Кань (陳侃), в своем произведении Ши-Лю-цю-лу (使琉球錄)⁴ отмечает на Рёкёских островах тот же способ приготовления вина, а именно: «Вино — в воде намачивают рис; по прошествии ночи женщины жуют, чтобы получить сок, называется mik'i». Первый рёкёско-японский словарь, Konkōkenshū,⁵ составленный в 1711 г., приводит слово urisagi, поясняемое идеографами 御神酒 'священное вино'. Далее говорится:

¹ Sh. Matsuoka, Nihon Kozokushi, стр. 99, Токио, 1926.

² Banzoku Chōsa Hōkokusho, 1918, стр. 172.

³ Banzoku Chōsa Hōkokusho, 1917, стр. 42.

⁴ Составлено в 1534 г.

⁵ Иначе называется еще «Dairi Kotoba» — 'Придворные слова'.

«Называется (оно) также *ŋsagu-miki*. По-японски тоже говорят *miki*. Существует мнение, будто в старину делали вино, разжевывая рис во рту, о чем говорится в [японской книге) *Gochiku-shū*». Составитель этого рёккёского словаря приводит вышеуказанное японское мнение, вероятно, потому, что в его время, если не при королевском дворе в г. Сюи, то где-нибудь в провинции таким именно способом изготавливали «священное вино».

На островах Мияко, входящих в ту же группу Рёккёского архипелага, до сих пор данный способ применяется при изготовлении вина по случаю тех или иных религиозных празднеств. Японец Тадзима Рисабурё, побывавший на этих островах во время японо-китайской войны и собравший там значительное количество народных песен, в своем сборнике последних,¹ комментируя слово *ŋkʰi*, говорит: «Очищенный от кожуры рис намачивают в воде, после чего, удалив излишнюю влагу, толкут в ступе в муку, которую варят до состояния клейстера; затем, очистив рот солью, снова это хорошенько пережевывают, опять смешивают с водой и кладут в глиняный горшок, который плотно закрывают. Приблизительно на пятый день вино готово; его называют *ŋkʰi*». Покойный Кунинака Кванто, уроженец сел. Сада на о. Ирав (группы Мияко), бывший во время моей первой поездки на острова старшиною волости Ирав, в своем сборнике слов этого острова² под словом *ŋsɿ* говорит: «'Священное вино'. Просяную или ячменную муку варят до состояния жидкой кашицы и женщины пережевывают ее зубами. Это кладут в глиняный горшок и, закрыв крышкой, предоставляют брожению. На третий-четвертый день после приготовления начинают пить». По словам того же Кунинака такое вино очень непрочное, и на седьмой день его уже нельзя пить, так как оно превращается в уксус. Для жевания кашицы, как мне говорили многие из жителей островов, обычно выбирают девушек, по возможности, еще не достигших половой зрелости.

В древней Японии, как о том свидетельствуют некоторые документы, тоже имел место подобный способ при изготовлении вина. Так, среди фрагментов древних «Фудоки», т. е. географо-этнографических описаний провинций, находим, например, такой: «В стране Ōсуми, когда какой-либо дом достанет воды и рису и оповестит всю деревню, тогда мужчины и женщины, собравшись вместе, жуют рис и выплевывают в винную кадку, после чего расходятся. Когда пойдет винный дух, вновь собираются, и те,

¹ Неизданная рукопись этого сборника хранится в префектурной библиотеке в г. Нага.

² Неизданная рукопись хранится в волостном правлении в сел. Фумнака.

кто жевал и плевал, пьют это, как говорят. (Это вино) называется *kisigami-no-sake* (= ртом жеваное вино)».¹

Судя по этому тексту, в период составления «Фудоки» провинции Ōsumi, т. е. в X в., вышеописанный способ как самый обычный способ приготовления вина сохранялся лишь в глухой провинции, и для жителей более или менее крупных центров, в которых жили правительственные чиновники, составители «Фудоки», данное явление бросалось в глаза своей экзотикой. Этим и объясняется, что оно попало на страницы «Фудоки». В культурных местах к этому времени жевание давно уже сошло со сцены и было заменено более культурным способом с применением дрожжей, которому японцы, повидимому, научились уже в III или IV вв. от корейцев. Первобытный способ изготовления вина, как это часто случается с культурными достижениями первобытных стадий развития, вполне вероятно, долго еще жил в жреческой среде, или даже в народе, окруженный ореолом старины и святости, сделавшись исключительно ритуальным, приноровленным к тем или иным религиозным церемониям.

Часто, когда обычай в своей первобытной форме уже вымирает окончательно, будучи вытеснен более совершенными формами, мы все же находим намеки на него в языке, который долго еще продолжает сохранять воспоминание о былом.

Так, например, в современной Японии столовое рисовое вино, как известно, носит название *sake*, тогда как то же вино, подносимое богам или душам усопших, называется *miki*, т. е. тем же словом, которым рюкюсцы называют вино, приготовленное посредством жевания. Только признав в древней Японии существование вышеописанного обычая, мы поймем,¹ почему глагол «делать вино» в древности передавался словом *kami* «жевать». Например, в Нихонги (древних японских анналах) под восьмым годом императора Sujin (90 г. до н. э.) приводится следующая песенка, приписываемая императору:

Это вино —
не мое вино,
(А) из Ямато
(богом) Омонуси,
Жеванное (= приготовленное) вино (*kamiši miki*)
Многая лета! Многая лета!

(Заключительные слова песенки имеют смысл «будь здоров!», или «пей на здоровье!»). Точно также старый японский идеографический словарь,

¹ Kurita Hiroshi. *Kofudoki Itsumon Kōshō*, т. II, Токио, 1903.

Синсэн-дзикё, поясняет идеограф 釀 «делать вино» словами sake kami «жевать вино». От того же слова kami образовано и слово kamosu, которое вплоть до сего дня употребляется в значении «делать вино».¹

Вино, изготовленное первобытным способом посредством жевания кашицы из того или иного злака, как мы видели, весьма непрочное и хмельные качества такого вина весьма слабы, потому такой способ возможен только при изготовлении вина в небольших сравнительно количествах для удовлетворения кратковременных нужд небольших примитивных коллективов. Мне лично пришлось наблюдать пиршества с подобным вином у Цоу в сел. Тапангы в дни празднества по случаю окончания жатвы проса. В обычное же время Цоу, когда у них есть деньги, пьют крепкую водку, изготовленную на японских винокуренных заводах Формозы. Впрочем, уже и сами Цоу научились делать крепкую горелку из картофеля на дрожжах.²

Таким образом, и здесь первобытный способ виноделия начинает мало-по-малу приобретать исключительно ритуальный характер. То же самое можно сказать и о rorsūsa, т. е. первобытном инструменте для добывания огня посредством трения дерева о дерево, который ныне применяется Цоу только при определенных церемониях магического характера, в частности при отправлении в поход на врага; обычно же Цоу пользуются спичками, которые, между прочим, называются тем же именем.

Когда я посетил островок Тарама вышеупомянутой группы Мияко, то там был один крестьянин, который в своей обычной жизни не прибегал к помощи спичек, а пользовался подобным же самодельным снарядом, называемом на острове r'idil, т. е. «огнеизвлекателем».

В самой Японии подобного рода инструмент, устроенный на манер дрели с лучком, до сих пор применяется при тех или иных религиозных церемониях в главнейших синтоистских храмах Исэ и Идзумо.

XIV. Как женят

Когда хотят высватать (будущую) жену для молодого человека, то прежде всего идут к имеющему дочь и сватают. Время сватовства (букв., когда сватают) большею частью откладывают до того [времени] когда пьют [вино]. Лишь только согласятся выдать дочь [букв. женщину]

¹ Слово kamosu несомненно является гонорифической формой глагола kami (ср. kikosu от kiku «знать, ведать»). А так как образование подобных гонорифических форм наблюдается, насколько мне известно, лишь в языке не позднее периода Нара (VIII в. н. э.), то и современное камосу, вероятно, дошло до нас от того же периода.

² См. Banzoku Chōsa Hōkokusho, 1915, стр. 66.

родители ее, как топают ногами, и как бы совсем готовы избить сватающего, до такой степени они ругают его. Однако, когда ругают его, сватающий даже не сердится, а только смеется и радуется, что ими дано согласие на эту женщину. Таких высватанных женщин уже невозможно взять другим людям. [Но] все еще [помолвленные] живут вместе с родителями своими. Как только настанет для обеих сторон хорошее время для этого, сделают [их] друг на друге женатыми [т. е. их поженят]. Когда женят, тогда [т. е. во время свадьбы] собираются родственники жениха [букв. мужчины] и приводят невесту [букв. женщину]. Когда придут в дом жениха с невестой, тогда обоих заставляют поесть немного маленьких лепешек. Говорят — «да будет здоровою жизнь [букв. дыхание]!» — когда заставляют есть лепешки. Затем, равным образом приходят [букв. идут] в дом жениха родители невесты и долго наставляют дочь, чтобы заставить не быть непослушной, когда будет жить с мужем [букв. с женщиной]. Ночью того дня, когда приведена невеста, она находится вдвоем [с мужем] в доме мужа и спит [с ним]. Так как она еще [= только] начинает жить в доме их, то очень стесняется и даже не ест досыта во время еды. Когда наступит утро, отправляются вместе муж с женой [букв. мужчина и женщина], чтобы пойти на поле жены и работать. [Проходит] довольно долгое время, пока непрерывно живет в доме жены муж и работает. Называют это время «фифихо» [= следование за]. [Проходит] приблизительно около трех лет, если не два года, пока он [муж] делает «фифихо». Как только [он] кончит «фифихо», следуя за [ним], идет в дом мужа жена, и тогда [они] начинают жить вдвоем; тогда сами возделывают их поле и уже не помогают на поле родителей их.

toŭtoŋi женить; от слова ŷtoŋi — ‘муж’ (или жена)

uaŋŋiŷi ‘свата́ть’, ‘делать предложение’, ‘сватанье’, ‘сговор’

tmoemī ‘давать согласие’ (на брак)

teomī ‘данное кому-нибудь согласие’ (на брак), ‘помолвка’.

Оба последние слова образованы от общего корня; первое отличается от второго, кроме окончания, присутствием вербального форманта *m-*, употребленного в виде инфикса, и метатезисом внутренних гласных. Выше-названный формант встречаем в языке Цоу то в виде префикса, как, например, в слове *m̄sar̄ieɪ* ‘обуваться’ (от *sar̄ieɪ* ‘обувь’), то в виде инфикса, как в вышеприведенном *tmoemī* или уже упоминавшемся слове *tmaŋi* (см. примечания к тексту V), или как в слове *smofi* ‘крыть (или делать) крышу’ (от *sofi* ‘крыша’). Примером данного инфикса с последующим мета-

тезисом может служить слово *tmoeti* 'резать' (ср. *teoŋa* 'то, что режут', 'резаное'). Так же, повидимому, образован и глагол *emufŋo* 'зарывать в землю', 'хоронить', имеющий формы *efoŋi* 'место, где зарывают (хоронят)' и *efoŋa* 'зарытое'. Для иллюстрации этого глагола и его форм могу привести следующие примеры:

oho efoŋi to pia ŋrou na eni 'место, где похоронили того (умершего) человека, — это (здесь)'.

omza efoŋa taŋŋe onia auŋu 'нами погребена здесь та (дохлая) собака'
mimza emufŋo ta piaŋou 'мы хороним вон того покойника'.

уира 'взаимно', 'друг друга', данное слово, профлексированное к глаголам, образует глаголы взаимного залога, например:

ŋayto 'видеть', *уираŋayto* 'видеться', 'встречаться', *уирароŋayto* 'видеться или встречаться часто' (или про много лиц)

ропо 'стрелять': *уираропо* 'стрелять друг в друга' (про двоих)

уирароропо 'стрелять друг в друга' (про многих)

mtoki 'бросать', 'кидать'; *уираmtoki* 'бросать друг в друга' (про двоих);

уираmtomtoki то же (про многих), (ср. сказанное о глаголах взаимного залога в примечаниях к тексту II).

ŋvoŋvo сам, сам собою; перед глаголами обычно образует так наз. возвратные глаголы, например:

afŋoi 'разрушать',

ŋvoŋvo afŋoi 'разрушаться'

mtou 'умирать' —

ŋvoŋvo mtou 'кончать жить самоубийством'.

К нашему тексту можно сделать следующие дополнения по поводу брака у Цоу. Прежде всего должно сказать, что брак строго запрещен между членами одного и того же рода, а также между родами, составляющими Фратрию.¹ Такой брак рассматривается как *уеŋvoŋvo*, т. е. 'самосвязь' (= кровосмешение) и считается наивысшим нарушением морали. Поэтому брак разрешается только между чуждыми друг другу родами как своего клана и племени, так и иных племен, если только с этими родами или племенами не состоят во вражде. Но так как благодаря браку устанавливается определенная родственная связь между каждой из брачующихся сторон и родственниками другой стороны, то это определяет новые ограничения для дальнейших браков, нарушение которых ставится на одну доску

¹ Подробности о роде у Цоу см. ниже.

с уеңвоңво. Впрочем, эти последние ограничения касаются главным образом прямой линии родства, не задевая побочной. Поэтому после смерти мужа брат его может жениться на вдове, или после смерти жены муж снова может жениться на ее сестре, другими словами, левират и сорорат считаются вполне допустимыми (хотя и не обязательными) явлениями у Цоу и могут рассматриваться как пережитки группового брака. Наконец, временным препятствием для брака является траур. Таким образом, муж, похоронив жену, может снова вступить в брак не ранее, как через полгода или через год; то же и в случае смерти родителей той или иной стороны.

Для заключения брака совершенно не требуется согласия самих брачующихся, так как все разговоры об этом, называемые уаһңуї, ведутся представителями семейных общин, так наз. татеол, или же родителями (или дядями) брачующихся сторон. Последним о браке обычно говорят лишь в самый день свадьбы. Этим объясняется, что иногда жених или невеста, узнавши о нежелательном для них супруге, в день свадьбы убегают и скрываются где-нибудь в другом клане или селении. Если убегает жених, то его родичи разыскивают его и просят родителей невесты его усовестить; в случае же побега невесты, женщины из рода жениха, отыскав ее, приводят в дом жениха и насильно укладывают на брачное ложе.

После получения согласия на брак семейная община жениха посылает в дом невесты в виде подарка два куска белого и черного холста, иногда с присовокуплением рубашки китайского образца. Это носит название теомі, т. е. соглашения или помолвки.

Что касается возраста жениха и невесты, то в данном вопросе нет никаких определенных положений и обычно при разрешении его исходят из общего физического развития обеих сторон, но все же предпочитают, чтобы невеста была несколько старше жениха. Как уаһңуї, так и теомі иногда заключаются двумя семейными общинами уже вскоре после рождения детей, которые таким образом подрастают нареченными женихом и невестой.

Соглашение не накладывает никаких уз на договорившиеся стороны, ни тем более на самих помолвленных, и может быть расторгнуто в любой момент каждой из договорившихся сторон, при этом только должен быть возвращен (и то не тотчас же) подарок, полученный домом невесты. Впрочем, если отказ идет со стороны этого последнего дома, то в случае выхода девушки замуж за другого, ее семейная община посылает в дом бывшего жениха кусок какой-нибудь материи, что носит название һурһина, т. е. выкупа. Фраза нашего текста — «высватанных женщин уж невоз-

можно взять другим людям» — должна пониматься только в том смысле, что пока соглашение в силе просватанные женщины не могут вступить в брак с иными мужчинами, чем их женихи, но это вовсе не значит, что они не имеют права вступать в половые сношения с кем им угодно. Идея супружеской верности начинает иметь место лишь после свадьбы, а до нее обеим сторонам предоставляется полная свобода в этом отношении. Постели незамужних девушек обычно располагаются в доме поблизости к небольшой выходной двери, ведущей в свиной хлев и называемой *turkiyu-no miya-tomona*. По ночам через эту дверь к девушкам приходят ночевать неженатые молодые люди, обычно спящие в *kuḥa*.

О дне свадьбы не оповещается никто, а только за месяц или даже несколько месяцев кто-нибудь из семейной общины жениха заходит в дом невесты и заявляет родителям последней, что за ней придут в течение следующего месяца или даже, еще туманнее — в течение этого года. После этого, в выбранный общиной жениха день, его братья, сестры и другие родственники неожиданно являются за невестой. Если последняя вздумает в этом случае убежать, ее приводят насильно. Такой привод невесты носит название *siēmīemī*. Жених об этом тоже обычно ничего не знает, а только в день свадьбы различными намеками ему дают понять, что он вступает в брак с такой-то. Вечером варят кашу и делают маленькие просяные лепешки, называемые *oko-no-uffi*, которые сперва дают попробовать невесте, а за ней и жениху. Обряд этот носит название *yokeoasu*, по тем словам, которые, как мы видели в тексте, произносятся в данном случае. Этот обряд несомненно имеет ритуальный смысл приобщения невесты к роду жениха посредством вкушения от родовой пищи.¹

Затем, все вместе ужинают, после чего какая-нибудь женщина отводит невесту на брачное ложе. Вслед за тем какой-нибудь старик или кто-нибудь из рода матери жениха приводит туда же молодого и насильно укладывает с молодой женой.

На следующий день, а иногда через 2—3 дня после свадьбы, молодые отправляются в дом жены, где молодой принимается за работы, и это, как видно из нашего текста, носит название *fifiho*. Родители жены обычно не скоро отпускают своего зятя домой и он здесь живет 2—3 года, а иногда и все 5 лет и больше. Но обычно после рождения ребенка сородичи мужа

¹ Ср. в японской мифологии рассказ о сошествии бога Идзанаги в Страну Мрака за покойной женой Идзанами. В ответ мужу на приглашение вернуться Идзанами отвечает: «Какая досада, что не пришел ты раньше! Я [уж] вкусила от пищи Жилища Мрака» (см. Кодзики, ч. I).

начинают убеждать родителей жены, что он уже достаточно пожил и просят его отпустить. Эти работы мужа в семейной общине жены, называемые также *pōtomane*, т. е. «долгой жизнью», несомненно являются компенсацией за отнимаемую у общины работницу.¹

После совершения брачной церемонии из дома жениха в дом невесты посылают в качестве подарка десять бамбуковых ведер (т. е. длинных отрезков толстого бамбука длиной в 3—4 колена) вина с присовокуплением стрелы или примитивной мотыки. Это носит название *em-po-reto*, т. е. «угощением вином». В ответ на это, в том же году или на следующий, сородичи невесты доставляют в дом жениха ответную посылку, состоящую из половины полученного количества вина, что называется *mahsuski*, т. е. «отношением обратно».

Слова «муж» и «жена», как мы уже видели (см. выше примечания к текстам III и IX), на языке Цоу передаются одним и тем же словом *yōŋi*. От него образовано слово *paŋŋoŋa*, обозначающее мужа и жену вместе, которое можно перевести русским словом «супруги». Оба супруга в повседневной жизни обычно зовут друг друга по имени.

Хотя жена, благодаря церемонии брака, и вступает в семейную общину мужа, но тем самым не вступает в его род и продолжает носить фамилию своего рода. Род, выдавший женщину замуж, продолжает оберегать ее и защищать ее интересы. При дурном обращении с ней со стороны родственников мужа или его самого сородичи жены являются их усовещивать. Если кто-нибудь из рода мужа убьет эту женщину, между обоими родами устанавливаются враждебные отношения, и род жены выступает в качестве мстителя.

Так как обычаи Цоу признают только моногамию как для мужа, так и для жены, то после вступления в брак обе стороны должны хранить супружескую верность по отношению друг к другу.

Если которая-либо из сторон изменяет другой и не внимает никаким увещаниям, это дает обманутой стороне повод для развода. Впрочем, если

¹ Местные китайцы, желающие заполучить женщину племени Цоу себе в жены или наложницы и не желающие отбывать повинность *fīŋbo*, обычно должны откупиться от нее порядочным количеством материи и деньгами.

В настоящее время данная практика является исключением из общего правила и имеет место лишь в применении к китайцам, т. е. народу с развитой частной собственностью. При изменении экономической жизни племени, уже начавшемся процессе раскола больших родов на все большее и большее количество отдельных семейных общин с все более и более обособляемыми хозяйствами, вероятно, придет конец пока еще существующей коммунистической собственности, начнет развиваться частная собственность, и вышеназванное исключение может перейти в правило для всех случаев брака.

измена была со стороны жены, то мужу дается право убить жену и ее любовника, но этим правом, как говорят, Цоу давно уже не пользуются, а только во время общего собрания в ки́фа публично оскорбляют любовника жены действием.

Бывают также случаи, что муж, не сходясь в характере с женой, возвращает ее обратно, или жена сама убегает от мужа.

Во всех этих случаях, если вмешательство родственников не приводит вновь к согласию между супругами, они разводятся, причем обеим сторонам предоставляется право вторичного вступления в брак. Однако и здесь мы наблюдаем перевес на стороне мужчины. Последнему дается безусловное право на развод [*ṭiħa-ỵōŋi* букв. 'бросание жены' (или мужа)] с женой, тогда как последняя может только просить мужа о разводе. Если жена сама бросила мужа, то даже в случае состоявшегося развода при появлении нового претендента на брак требуется согласие бывшего мужа. Неполучение этого согласия обрекает женщину на жизнь в соломенных вдовах. Если женщина по возвращении к себе в род умирает, то ее хоронят не в самом доме, а во дворе и в качестве могильщика приглашают кого-либо из родичей бывшего мужа (см. выше, примечания к тексту VI).

В случае развода дети остаются в роде отца. Если ребенок рождается после развода и происхождение его от бывшего мужа не подлежит сомнению, то такой ребенок тоже принимается в род мужа. В случае развода жена получает обратно все свое личное имущество (т. е. одежду и украшения), если же развод вызван неверностью жены или ее побегом, то вся ее частная собственность остается в семейной общине мужа.

В случае смерти одного из супругов, через полгода или через год, оставшийся в живых может вновь вступить в брак. Если у жены нет детей, то после смерти мужа она возвращается в свой род, если же есть дети, то остается в семейной общине мужа. В случае, если вдова продолжает жить в общине мужа, то хлопоты по выдаче ее замуж берут на себя татеои мужа, но емпорешо со стороны жениха, и в данном случае посылаются в род женщины, который распивает полученное вино, пригласив сородичей ее покойного мужа.

После смерти жены ее личное имущество получают ее дети, а за отсутствием таковых, братья жены.

По заключении брака, как было уже сказано выше, возникают новые родственные отношения, налагающие на детей определенные ограничения при выборе себе жен и мужей, которые для внуков уже перестают существовать. С точки зрения детей эти родственные отношения к семье матери

носят название *puvohĩda* и обнимают братьев матери и их детей, с точки же зрения последних (т. е. братьев матери и их детей) эти отношения называются *reafeouĩ* и, таким образом, обнимают собою детей сестры. Например, если невеста — дочь сестры отца, то она приходится *reafeouĩ* жениху, и потому брак состояться не может; если это дочь брата матери, то она считается *puvohĩda* и тем самым накладывается запрещение на брак с ней; если же невеста дочь сестры матери, то никакого родства нет и для брака препятствий быть не может.

Помимо запрещения брака с родственниками *puvohĩda* и *reafeouĩ* запрещается также их убивать, хотя бы оба рода находились во враждебных отношениях друг к другу.

Родственная номенклатура у Цоу весьма бедная. Прежде всего здесь должно отметить понятия *amo* «отец» и *ino* «мать». Понятия сын и дочь передаются словом *oko* (множеств. число — *ooko*) 'ребенок, дитя, малыш', и только в случае необходимости, чтобы избежать неясности, это слово специфицируется словами *hahotĩĩ* 'мужчина' и *matespiĩ* 'женщина'. Таким образом, получаются слова *oko-no-hahotĩĩ* 'сын' и *oko-no-matespiĩ* 'дочь', употребляющиеся и просто в значениях 'мальчик' и 'девочка'. Для выражения понятий 'отец с детьми' и 'мать с детьми' существуют слова *pavvama* и *maĩna*. Братья и сестры отца и матери, равно как и двоюродные и даже троюродные братья и сестры родителей, а также мужья и жены родных, двоюродных и троюродных сестер и братьев отца и матери, называются теми же словами *amo* и *ino*, но с прибавлением слова *tonĩ* 'один'. Таким образом, слова *amotonĩ* 'дядя' и *inotonĩ* 'тетка' собственно значат 'один из отцов' и 'одна из матерей'. Этими же словами выражаются понятия 'отчим' и 'мачеха'. Племянники и племянницы при обращении к своим 'дядям' и 'теткам' зовут их по имени с прибавлением слов *amo* 'отец' и *puĩũ*. Последнее слово, означающее 'женские груди', 'молоко', вероятно, является детским обозначением матери. Таким образом, говорят, например:

amo-voũ 'дядя (или отчим) Вою',

puĩũ-kuĩatĩ 'тетя (или мачеха) Ку'аты' и пр.

Понятия 'брат' и 'сестра', как уже мною говорилось (см. примечания к тексту V), передаются словами *ohaẽva* 'старший брат (или сестра)' и *ohaesa* 'младший брат (или сестра)'. Пара лиц, находящихся в таком родстве, называется *natfohaesa*, а большее число их — *panatfofohaesa*, т. е. 'братья и сестры'. Те же названия применяются и к понятиям двоюродных

и троюродных старших и младших братьев и сестер. Понятия 'дед' и 'бабка' передаются словами акҕа и ҕаҕа, которыми обозначаются также прадед и прабабка и прочие сородичи старших поколений. При обращении к деду и бабушке их называют по имени с присоединением данных слов.

Внуки носят название natҕооооо. Кроме того, существует понятие, обнимающее собою деда и внука (или внуков), передаваемое словом па-акҕа. Родители мужа (или жены), равно как дядя и тетка, дед и бабушка мужа (или жены) тоже называются акҕа и ҕаҕа.

Жену сына или мужа дочери родители считают своими детьми — око, и при обращении к ним называют по имени с прибавлением данного слова, например: око-тi pasуа 'зять Пасуя' или око-тi-tanуу 'невестка Танив'у'. Для понятий деверь (брат мужа) и золовка (сестра мужа), шурин (брат жены) и свояченица (сестра жены), зять (муж сестры) и невестка (жена брата) существует общее слово ahññi. Все родственники, не входящие в род мужа, называются общим термином oahññi, которым, между прочим, обозначаются также все жители своего клана или селения.

Сравнивая все вышесказанное о системе родства у Цоу с фактически существующей формой семьи, основанной на родстве по мужской линии, можно сказать, что они не совпадают друг с другом. Такое расхождение системы родства с фактически существующей формой семьи явление весьма обычное, наблюдаемое у многих народов. «В то время как живая семья, — говорит Энгельс, — развивается, система родства окостеневает, а в то время как последняя продолжает существовать в силу привычки, семья вырастает из ее рамок».¹

Эта, так наз. классификаторная, система родства заставляет предположить в прошлом существование у Цоу совершенно иной формы семьи, основанной на кровном родстве, когда все брачные группы в пределах одной семьи были разделены по поколениям. Таким образом, в первую группу, вероятно, входили все акҕа 'деды' и ҕаҕа 'бабки', бывшие мужьями и женами друг другу, во вторую — их дети, т. е. amo 'отцы' и ipo 'матери'; в третью — дети последних (oko), которые по отношению друг к другу были ohaeva 'старшими братьями и сестрами' и ohaesa 'младшими братьями и сестрами'.

Это разделение на старших и младших, вероятно, позднейшего происхождения, что можно заключить из самой структуры слов, образованных от одной и той же первоначальной основы. Возможно, что это подразделение

¹ Фр. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 30. Партиздат., 1932.

на старших и младших является уже продуктом эпохи такой стадии брака. Когда каждый, именуемый «старшим» мог, сочетаться браком только с любым из «старших» противоположного пола, а каждый «младший» — с любым из «младших», т. е., другими словами, когда все брачные группы одного поколения уже разложились на две новые, внутри которых брак стал считаться недопустимым. Вполне возможно, что термином *patrohaesa* первоначально и обозначалась такая группа «старших» и «младших», в которой браки между «старшими» и «младшими» воспрещались. В эту эпоху группового брака половые сношения запрещались только между высшими и низшими поколениями по прямой линии, откуда, вероятно, и ведут свое происхождение слова *pa-akʰa* (деды и внуки), *paɣvaɬa* (отцы и дети) и *paɣna* (матери и дети) как обозначения для таких групп, которые исключали возможность брака. В настоящее время племя Цоу разделяется на ряд кровно-родственных родов, каждый из которых возводит свое происхождение к общему родовому предку, спустившемуся с группой сородичей после потопа с горы Патунгкуоны (см. примечания к тексту I). Каждый из таких родов называется *ʔonoaɛmana* (← *ʔoni-no-aɛmana* от *ʔoni* 'один, единый, целый' и *aɛmana* 'внутренность дома'), т. е. осознается как нечто единое, живущее в доме. Название это показывает, что первоначально все родичи жили в одном доме. Прежде, как говорят, в доме жило человек по пятидесяти, но и теперь еще найдутся дома, в которых живет по 3—4 поколения, с населением свыше 30 человек.¹ Женщины, выходя замуж, уходили в другие рода, тогда как мужчины оставались.

Когда дома не могли уже вмещать населения, естественно, из таких домов стали выделяться отдельные семьи (или ряд семейств) и строить для себя новые дома. Эти выделившиеся семьи, продолжая оставаться в роде, первоначально все носили фамилию рода и, будучи связаны кровно и экономически с выделившим их домом, называли последний *ɣurɣu-no-atuhtu*, т. е. «основным очагом» (от *ɣurɣu* — 'очаг' и *atuhtu* 'ствол', 'основа'). Выделившиеся семьи при дальнейшем размножении в свою очередь выделяли из себя новые семьи, которые благодаря тесноте дома или возникшим между домочадцами раздорам, или, наконец, благодаря отдаленности от дома обрабатываемых ими полей, уходили и строили себе дома где-нибудь вдали. Однако все эти семейные общины, называемые *ʔonosie-ɖorɣi* (← *ʔoni-no-sieɖorɣi* от *ʔoni* 'один' и *sieɖorɣi* 'сидение, седалище'), т. е.

¹ Ср. пережитки родового строя в Японии, где, например, в волости Сиракава провинции Хида до сих пор можно наблюдать громадные крестьянские дома, в которых живет по 50—60 сородичей.

‘единым (для всех) седалищем’, не утрачивали связи со своим *puizu-potuhŭ* и, группируясь вокруг него, образовали единый род — *tonoaema*.

В настоящее время у Цоу насчитывается 15 родов и каждый из них характеризуется следующими особенностями:

1. Род состоит из одной или нескольких семейных общин (*tonosiedori*), живущих каждая в особом доме и состоящих из группы мужчин-сородичей, их жен и детей. Родственники по женовской линии, наемные (*sic!*) помощники и прочие лица, как бы они долго ни жили в доме, ни в род, ни в общину не включаются и носят только название *pōtoman-e-ŭi-toi*, т. е. ‘долго живущих людей’.

2. Все важнейшие дела рода и всевозможные трения между отдельными общинами разрешаются *tameoi*, т. е. старейшинами отдельных общин, которыми могут быть только мужчины. В каждой общине на должность *tameoi* выбирается наиболее сметливый и опытный в житейских делах член общины, и фактически таким обычно бывает старейший. Выбор производится совещанием старших правомощных членов общины. Должность *tameoi* считается наследственной в общине, поэтому заместитель выбирается еще при жизни настоящего *tameoi*, в чем можно усмотреть сочетание выборного начала с наследственным.¹ Власть *tameoi* выходит уже за рамки чисто отеческого попечения о сородичах. Он не только выступает в качестве свата при заключении браков, но разрешает вопрос о выделении части общины в самостоятельный дом, ведает всем имуществом общины, следит за правильным ведением хозяйства и всех хозяйственных работ, выговаривает за леность и дурные поступки и может наказывать неповинующихся. На нем же лежат верховные жреческие обязанности во время общинных празднеств. Кроме того, *tameoi* является представителем общины перед родом и официальными (японскими) властями и несет ответственность за все поступки членов его общины.

3. Ни один из членов рода не имеет право вступать в брак с членами своего рода. «Это, — говорит Энгельс, — отрицательное выражение того весьма положительного кровного родства, в силу которого объединяемые им индивидуумы становятся родом».²

4. Род обладает принципиально единой и неделимой земельной собственностью, эксплуатируемой на коммунистических началах всеми входящими

¹ Если в случае смерти *tameoi* оказывается налицо несколько кандидатов, что иногда имеет место в больших общинах, то члены общины обращаются иногда за советом к японскому полицейскому чину и последний, конечно, указывает наиболее ему желательного кандидата.

² Фр. Энгельс, *op. cit.*, стр. 86.

в состав рода семейными общинами. В эту собственность, помимо пахотных земель и лугов, входят также лесные участки и рыболовные участки на горных реках. Каждому роду предоставляется право увеличивать эту земельную собственность, например, посредством освоения пустопорожних земель, посредством захвата земель врагов, или уступать часть ее другим родам или племенам (например, в награду за услуги, оказанные роду, или в качестве компенсации за убийство).

Все важнейшие вопросы, касающиеся земельной собственности, разрешаются лишь по взаимному согласию татеои отдельных общин рода. Собрание татеои устанавливает ежегодно участки земли, которые должна обрабатывать та или иная община.

Но хотя земля юридически входит в ведение всего рода, в настоящее время каждый участок ведается лишь той или иной обрабатывающей его общиной и последняя ныне уже имеет право сдать часть своего участка «в аренду» другому роду или племени, не испрашивая предварительного согласия у татеои других общин. Плата за такую «аренду» не взимается, а только снявший участок по окончании жатвы устраивает хозяевам участка угощение с вином. Урожай, полученный с земли, должен распределяться поровну между отдельными общинами, но фактически *ripuzu-no-atuhŭ*, т. е. главный дом, всегда берет себе львиную долю.

Если урожай участка плох, то он распределяется не между всем родом, а только между теми общинами, которые живут на этом участке и фактически его обрабатывают. Помимо этого доходы, полученные сородичами одного клана, не распространяются на сородичей, живущих в другом клане. Все эти факты показывают, что Цоу постепенно переходят от общинного землевладения к частному.

5. Имущество пресекшихся домов поступает в ведение рода, фактически — к той общине, которая взяла на себя заботы об оставшихся от дома сородичах. Под имуществом дома или семейной общины понимаются постройки, инвентарь, пищевые запасы и пр., которые считаются общей собственностью. Частной собственностью индивидуумов является лишь их одежда и украшения и отчасти шкуры убитых животных.

6. Все члены рода обязаны помогать друг другу, поддерживать своих сородичей и мстить за обиды и смерть, причиненные иными родами или племенами. «Из кровных уз, связывающих род, — говорит Энгельс, — возникла обязанность кровной мести».¹

¹ Фр. Энгельс, *op. cit.*, стр. 87.

7. Каждый род имеет свою фамилию. Семейные общины, выделившиеся из рода, как было сказано, первоначально носили фамилию рода, но постепенно появился обычай у выделившихся семейств принимать новую фамилию, образованную от имени основателя общины или от названия местности, в которой община поселилась. Таким образом, в настоящее время род состоит из семейных общин, из которых некоторые носят фамилию рода, а другие называются иным именем, которое может иногда совпадать с фамилией чужого рода. Жены, взятые из других родов, фамилии общины мужа не принимают, а продолжают называться фамилией своей родной общины.

8. Род в лице составляющих его общин имеет право усыновлять посторонних и принимать их в свой состав. Последние, вступая в род, тем самым получают все права и обязанности полноправных членов рода. Сюда относятся случаи усыновления: 1) детей убитых врагов чужого племени (института рабов у Цоу еще нет), 2) детей китайцев, изредка покупаемых (или вымениваемых на вещи) у последних, 3) сирот из других родов и 4) внебрачных детей. Относительно последнего случая должно сделать замечание, что родить ребенка до брака у девушек Цоу считается большим стыдом и позором, хотя полная свобода половых сношений до замужества, казалось бы, противоречила этому.

В то время как эта свобода является пережитком группового брака и семьи, построенной на материнском начале, когда женщина-мать была не только равновелика мужчине, но даже господствовала над ним, — это чувство стыда и позора явилось одним из первых результатов нового брака и новой семьи, построенной на отцовском начале, когда женщина уступила свои права и преимущества мужчине. Результатом этого чувства стыда бывает то, что беременные девушки обычно прибегают к аборту (большею частью принимая внутрь настойки из разных ядовитых растений) или, даже произведя ребенка на свет, потихоньку относят его в горы, где убивают его и зарывают в землю. За последнее время, как говорят, появляется все больше и больше случаев усыновления внебрачных детей какими-нибудь бездетными супругами, предварительно упросившими беременную девушку не убивать ребенка. Все случаи усыновления преследуют исключительно одну цель, а именно усиление того или иного коллектива лишним членом, узко материальных выгод это не приносит.

9. Важнейшие дела всего рода решаются советом матеoi отдельных общин подобно тому, как важнейшие вопросы общины решаются советом наиболее влиятельных ее членов.

10. Каждый член рода обязательно хоронится в том доме, к семейной общине которого он принадлежит (исключения из этого правила указаны выше в примечаниях к тексту VI).

Некоторые из родов Цоу, по два или по три, составляют особые группы, которые по ассоциации с подобным же явлением у греков могут быть названы фратриями. Хотя каждый из родов, составляющих фратрию, не применяет друг к другу родственной номенклатуры, но обязан друг другу помогать и мстить за оскорбленных или убитых собратьев, и брак между членами фратрии не разрешается. Таковы, например, фратрии родов Noaŋaŋiana, Yatauyuna и Eufina, Niyauyona и Yaisikana, Tapaŋi и Niyamoeana и др. Некоторые из этих фратрий владеют общей землей и имеют общие родовые праздники. Наиболее древние из этих фратрий, подобно фратриям американских индейцев и греков,¹ повидимому, представляют собою союз родов, на которые раскололся первоначальный род, более поздние являются союзом таких родов, из которых один некогда оказал другому услугу, обусловившую самое существование последнего. Так, например, в третьей из вышеприведенных фратрий род Niyamoeana ведет свое происхождение от отуземившегося китайца, носившего туземное имя тоеґо, который был обласкан старшиною (reouŋi) клана из рода Tapaŋi и приглашен на землю этого рода. Женясь на девушке Цоу, китаец тем самым положил начало своему роду, который с того времени составляет фратрию с родом Tapaŋi и имеет общие с ним землю и праздники.

Подобно тому как отдельные роды соединяются во фратрии, точно также несколько таких фратрий и родов вместе для взаимной помощи объединяются в клан. Подобно тому как род состоит из основной семейной общины, ruŋizu-no-atuhŋu, и выделившихся из нее общин, точно также и клан состоит из основного селения клана, так наз. hosa и группирующихся вокруг него мелких поселений, называемых ŋepohiu, представляющих собою небольшие территориальные объединения отдельных общин.

Таких кланов в настоящее время у Цоу насчитывается четыре: Tapaŋi, Tfuya, Luhtu и Imutu.

Кланы	Число hosa	Число ŋepohiu	Число домов	Население
Tapaŋi . . .	1	8	61	815
Tfuya . . .	1	5	50	594
Luhtu . . .	1	1	25	310
Imutu . . .	1	—	5	36
Итого . .	4	14	141	1755 ²

¹ Ср. Фр. Энгельс, op. cit., стр. 89 и 102—103.

² Banzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho, т. IV, стр. 238.

Эти данные, за исключением под руками более новой статистики, приведены из книги японского исследователя Y. Kojima (1918 г.).

Клан обладает следующими характерными особенностями:

1. У каждого клана имеется своя собственная территория, которая имеет строго определенные границы, отмеченные горами, реками и специальными пограничными знаками, которыми обычно служит стрела, зажатая между камнями. За этими границами, если таковые не совпадают с границами других кланов или племен, идет нейтральная зона, которой в настоящее время уже почти нет. Члены одного и того же рода, живущие в разных кланах, имеют право пользования землею только внутри своего клана.

2. Клан имеет свое определенное имя, которое носит и его *hosa*.

3. Все члены клана связаны взаимной поддержкой во имя целостности клана как такового.

4. Клан управляется старшиной клана, называемым *реоуси* (тем же словом называется царица у пчел; ср. слово *теоуо* 'пчела'; окончание *-си* — definite article). Должность эта не выборная, а наследственная в домах специального происхождения. Дело в том, что в каждом клане есть один определенный дом, *тамеои* которого тем самым является старшиной всего клана. Если дом *реоуси* пресекается, или в его семейной общине нет достойного заместителя, то собрание наиболее почитаемых мужей клана выбирает нового *реоуси* из другой семейной общины того же рода (еще лишний пример сочетания выборного начала с наследственным) и тогда к последней переходят все права и преимущества первой. Впрочем, если *реоуси* начинает злоупотреблять своей властью и не внимать увещаниям старейшин, то по решению совета всех полноправных членов клана права дома *реоуси* могут быть отняты и переданы какой-нибудь семейной общине из другого рода.

Реоуси ведает территорией и внутренним управлением клана, ведет сношения с другими кланами и племенами и является представителем клана перед властями.

Впрочем, в настоящее время он является только представителем своего селения (*hosa*). Он имеет право приказывать и распоряжаться всеми членами клана и наказывать ослушавшихся, но все это должно быть направлено на пользу клана, а ни в коем случае не на свои личные выгоды. Поэтому он не может обкладывать членов клана какими-либо оброками и податями, или заставлять их работать на него. В противном случае, как мы уже видели, он может навсегда распроститься со своим званием.

Помимо всего вышеизложенного, старшина является верховным жрецом на клановых праздниках.

Реоџси в торжественных случаях имеют право носить особо красивый головной убор. Семейная община реоџси обладает своей собственной землей, отличной от владений клана, и все члены этой общины вместо фамилии прибавляют к именам слово реоџси. Старшина пользуется почетом и уважением со стороны всех членов клана, которые на дороге пропускают старшину вперед и во время пиршеств подносят ему первому вино и лучшие куски мяса. В делах управления кланом реоџси далеко не всемогущ; по всем важным вопросам он должен советоваться со старейшинами клана (матеоі), а в особо важных случаях собирать общее собрание всех полноправных членов клана. Если реоџси не имеет звания уи^џоіомі, он не имеет права быть предводителем на войне, если же он совмещает оба звания, то от этого почет и уважение со стороны членов клана становятся еще больше и власть становится почти не ограниченной, но злоупотребление ею все же может привести к печальному концу. Для управления мелкими селениями (џепоіиу) реоџси назначает своего представителя, который, если происходит из семейной общины реоџси, то называется тем же именем, если же из другого рода, то именуется матеоі, т. е. старейшиной.

5. Каждый клан имеет свой клановый совет, состоящий из всех полноправных членов клана (за исключением женщин) и обычно собираемый старшиной по особо важным случаям, вроде вопросов войны или уступки части территории. На этом совете каждый имеет право голоса, но фактически говорят только наиболее опытные, т. е. матеоі. О дне собрания все жители клана (т. е. и жители *hosa*, и жители всех *џепоіиу*) оповещаются заранее. Решения собрания являются абсолютным законом для всех членов клана, включая и реоџси.

6. Каждый клан имеет свое место собраний, так наз. *киџа* (см. выше, примечания к тексту II), являющееся общественной собственностью всего клана.

7. Каждый клан имеет свои общеклановые праздники. Относительно кланов племени Цоу, вышеназванный японский исследователь, У. Коџіма, говорит: «Если бы над ними не стояло наше (= японское) государство, то их можно было бы рассматривать как своего рода маленькие княжества, ибо они обладают формой почти идентичной с государством, хотя бы и маленьким, а их правительственным органом является наследственный старшина».

Такое сопоставление клана Цоу с государством на первый взгляд кажется очень соблазнительным, но японский исследователь забывает, что

здесь мы имеем дело с обществом, еще не знающим государства; последнее, по словам Энгельса, «предполагает отделенную от всей массы составляющих его членов особую публичную власть».¹

Как бы там ни было, в этих кланах мы не наблюдаем разницы между членами, обусловленной классовыми, сословными, профессиональными преимуществами. Разница состоит только в принадлежности к тому или иному полу и той или иной возрастной группе. Во всем остальном наблюдается полное равноправие. В своей обычной жизни даже реоңси ни по одежде, ни по образу жизни, ни по домашнему благосостоянию ничем не отличается от прочих членов своего клана.

Относительно вышеупомянутой возрастной группировки должно сказать, что все общество Цоу разделяется по возрасту на три группы: 1) око — детей; 2) hāhɣo — ‘молодежь’ или ‘взрослых’ и 3) тамеоі — ‘стариков’. Дети, в свою очередь, подразделяются на: а) foynana или foynana-ŋ oko² ‘младенцев’; б) око-но-паɣно ‘настоящих детей’, т. е. детей, в полном смысле слова (приблизительно от 2—3 до 10 лет); в) eaefiefa ‘стриженных’, или отроков, у которых стригут (efiefi) волосы (приблизительно от 10 до 16 лет); г) sasimoyiskī или yu^wasimoyuskī ‘густых’ ‘или пышных’ (в данном смысле это слово применяется к деревьям), т. е. юношей, когда волосы перестают стричь и спускают на лоб до бровей (приблизительно 16—17 лет).

Когда sasimoyiskī достигает зрелости, он получает название maseotī или теотеосі (на языке взрослых) и ждет своего посвящения в hāhɣo, т. е. «взрослого» или «мужа».

При достижении 12—13 лет существует обычай извлечения двух или четырех передних зубов. Операция производится обыкновенно зимой кем-либо из старших братьев отрока.

Когда молодые люди получают название теотеосі, в следующий за этим праздник по случаю окончания жатвы проса реоңси клана их посвящает «во взрослых». Все юноши собираются в kuɣa, и реоңси обучает их будущему поведению и всему тому, что потребуется от них как от полноправных членов клана. Вслед за тем реоңси приказывает тамеоі ударить посвящаемых, которые иногда довольно сильно избиваются. Вся эта церемония носит название easimoyiskī.

Вслед за этим, посвященные обычно идут в дом реоңси, где им подносится вино, которое до этого им было официально запрещено. Со сле-

¹ Фр. Энгельс, *op. cit.*, стр. 95.

² Этими же словами старики ласкательно называют всю молодежь.

дующего дня посвященные начинают носить кожаную шапку. Что касается девушек, то, так как они не могут подниматься в *kuḥa*, церемония посвящения происходит в доме *reouŋi*, где после надлежащего внушения жена *reouŋi* повязывает каждой девушке тюрбан из черной материи. Вечером этого дня все посвященные собираются возле *kuḥa* и проводят время в играх и плясках, что кончается соединением на ночь в пары.

С этого времени оба пола имеют право вполне законно вступать друг с другом в половые сношения. После вступления в группу *hāhʒo* посвященные тем самым отдаляются от «детей» и начинают резко отличаться от них всем своим поведением и даже языком, имеющим массу как фонетических, так и лексических особенностей.

Последняя возрастная группа *matheoi* (коллективное имя — *matamathēoi*), т. е. 'стариков' или старейшин, является наиболее почитаемой и уважаемой из всех возрастных групп Цоу. Они являются советниками и помощниками *reouŋi* в делах правления, заместителями его в жреческих функциях и осуществителями административной власти. Им дается первое слово на клановых собраниях. В дальнейшем *matheoi* подразделяются на *yaŋtosa* (коллективное имя — *maayaŋtosa*), т. е. 'лиц с проседью' и *yaŋtonŋtosa* (коллективное имя — *maayaŋtonŋtosa*), т. е. 'седовласых'.

Но, как мною уже говорилось в своем месте (см. примечания к тексту V), в группу *matheoi* входят не одни только старики, но также и те из *hāhʒo*, которые выдвинулись своими военными заслугами, как-то *yu^woḍomī* и *maotano*.

Этим и объясняется, что все *hāhʒo* с нетерпением ждут объявления войны, чтобы перейти благодаря ей в группу *matheoi*.

Данное явление несомненно вторичного порядка, в нем мы можем видеть ту протоплазму, из которой развитием частной собственности может развиться класс так наз. «благородных», или особого военного сословия.

Все вышеперечисленные четыре клана образуют племя Цоу, отличающееся от прочих племен своим собственным языком, общим им всем социальным строем, общими религиозными представлениями и преданиями, общими обрядами и обычаями.

Каждый из четырех кланов является в настоящее время вполне самостоятельной единицей, хотя некоторые из них выделились из других. Так, например, клан *Luh̄tu* первоначально был лишь *ḷenoh̄tu* клана *Tfuya*, но после успешной борьбы с враждебными племенами усилился за счет территории и оставшегося в живых населения врагов и, выделившись из своего клана, приобрел самостоятельность.

В противоположность этому, небольшой клан Jmũu, чувствуя свою слабость, тяготеет к слиянию с кланом Tfuua. Так как мощь клана зависит от количества населения, то все кланы с большой неохотой разрешают переселение своих членов в другие кланы, но, с другой стороны, приветствуют всех переселенцев из других кланов или племен.

Все четыре клана, как родственные единицы одного племени, обычно живут в дружбе и помогают друг другу, соединяя свои силы для борьбы с внешними врагами, но кровная месть, возникающая, как мы здесь видели, даже между членами одного и того же клана, иногда заставляет кланы враждовать друг с другом. В результате двух таких войн довольно большой клан Jmũu был доведен до своего настоящего положения кланом Tfuua.¹

XV. Как возделывают просяное поле

Когда намереваются возделывать просяное поле, то прежде всего [его] отмечают. Если хорош будет сон в тот вечер, когда отмечали, в таком случае будет решено [для возделывания] намеченное просяное поле. Если [же] плох будет сон, [то] не будет порешено просяное поле; в таком случае снова отметят другое. Когда же настанет время косьбы, тогда будет скошен луг, сон по поводу которого был благоприятен. Когда косят, все отправляются мужчины [туда] и помогают. Как кончится косьба, дают [букв. заставляют] этому высохнуть. Когда же это высохнет, то высматривается [= выжидается] время, когда очень сухо и [выкошенное место] выжигается. Когда выжигается выкошенное место, то поджегши прежде всего низины его, пускают [букв. заставляют] распространяться к верхам его огонь. Очень [сильно] пылает на нем огонь, когда очень сухо то выкошенное место. Кроме того [оно] очень чисто выгорает, поэтому лучше, если ему дать предварительно хорошенько высохнуть и тогда уж выжигать. Что касается выжженного места, то, как только настанет время сеяния, на нем посеют просо. Когда сеют просо, все отправляются [туда] женщины и мужчины и выпалывают [мотыками] то просяное поле. И, ведь, действительно долго длится обсеивание большого просяного поля. Находящиеся там мискантусы все выпалываются, чтобы снова не пустили ростков, когда уже станет большим просо. Когда появится [из земли] просо и немного уже подрастет, тогда пойдут [туда] и разредят, чтобы не было очень густо. Когда же [оно] заколосится, тогда

¹ Большинство фактического материала, касающегося вопросов брака и родства и социального строя, заимствовано мною из книг японских исследователей Кодзима и Саяма.

вторично выпалывается [трава] ибо, раз уже выросла трава, то [просо] не растет хорошо, если не выдолоть [ее] снова. Когда все [просо] созреет, тогда [его] сожнут. Когда жнут, то носят корзины, в которые складывают сжатое просо. Затем приносится домой и сушится [на солнце] просо. Когда [оно] высохнет, тогда складывается в амбар, чтобы не было съедено мышами.

hoʃa — ‘когда’, (в) ‘то время, когда’; состоит из слов ho (‘время’?) и ʃa). Первое соответствует предлогу ka других индонезийских языков, указывающему место на вопрос куда (= в, к, на) и употребляющемуся также в качестве союза «чтобы», «до тех пор, пока».¹

В языке Цоу ho употребляется как союз «и» или «чтобы», а также в качестве предлога, носящего временный характер и с временными словами образующий наречия-имена с оттенком будущего времени (см. выше, примечания к тексту I). Для выяснения второго из компонентов, т. е. ʃa, сравним, например, такие фразы:

akoʊu no maŋeʃe ho-hŋe ‘намерен вернуться на следующий день’.

oa na mo-so-ʃa aoraʃto ho-ʃa-hŋe ‘не стало показываться во время дня’ (т. е. днем) [см. текст II].

В этих двух фразах ho-hŋe и ho-ʃa-hŋe образованы от одного и того же слова hŋe ‘день’, ‘солнце’.

Первое выражение хотя и значит ‘(на) следующий день’, но для любящих точность Цоу, это — весьма неточное и расплывчатое выражение, имеющее смысл: «если не встретится никаких препятствий, то это будет следующий день (т. е. завтра), а иначе это будет один из следующих дней». Для уточнения смысла говорящий должен был это выражение конкретизировать членом si, т. е. сказать ho-hŋe-si ‘на следующий день этого (дня)’.

В противоположность этому выражение ho ʃa-hŋe берет слово «день» безотносительно к тому, какой день (т. е. завтра ли, после завтра ли и т. д.), но зато в смысле «дня» как противоположности «ночи».

Таким образом, ho-ʃa-hŋe значит ‘когда (или в то время, когда) бывает (или наступает) день’ или, смотря по контексту, — ‘в течение дня’. Из всего вышеизложенного видно, что ʃa является уточняющим определителем последующего слова или предложения и таким образом может рассматриваться как определенный член (definite article).

¹ См. Renward Brandstetter. An Introduction to Indonesian Linguistics, стр. 105—106. Лондон, 1916.

Этот член в форме *ga* встречается в весьма немногих индонезийских языках, к которым должно отнести древне-яванский и Хова (на Мадагаскаре).¹

Ввиду того, что данный член в вышеприведенной второй фразе встречается дважды, ее точнее следовало бы перевести: «не есть такое, которое стало показываться в течение дня».

Слово *hoja* весьма часто начинает собою придаточные временные предложения и в таком случае главные обычно начинаются с члена *ja*.

moʊoʊaɪ делать, готовить, возделывать

totonɕu просяное поле; образовано посредством редупликации начального слога слова *tonɕu* 'просо'. Таким же способом образованы, например, слова *paraʊi* 'рисовое поле' (от *paʊi* 'рис'), *riʊɕu* 'очаг' (от *riʊɕu* 'огонь') и др.

akoʊi намерение, иметь намерение, намереваться (ср. примеч. к тексту XI).
по суффикс к определяемому существительному или глаголу, выражающий связь определяемого с определением и глагола с его дополнением.

Определения и дополнения в этих случаях следуют за данным суффиксом, который соответствует предлогу *ni* в других индонезийских языках, указывающему место на вопрос «откуда» и генитив.²

miʔi 'желать, хотеть'; с последующим глаголом выражает желательное наклонение.

miʔi moʊoʊaɪ totonɕu 'желать возделывать просяное поле' определяет намерение — *akoʊi*, почему за последним словом и стоит суффикс *po*.
ahoʊi 'начинать'; употребляется также в смысле наречия 'вначале' или 'прежде всего', 'в первую очередь'.

aasivĩ данное слово мною переведено глаголом 'отмечать' (= делать отметку на чем-либо). На самом же деле это весьма сложное понятие, свойственное лишь примитивному мышлению. По описанию моего учителя, Уонг'э Ягауянгана, *aasivĩ* состоит в том, что берут стебель молодого мискантуса и, завязавши его листья особым способом, втыкают этот стебель в землю на том участке, который выбран для обработки, после чего возвращаются домой. На следующее утро на основании сна, виденного почью, решают, можно ли обрабатывать наметенный участок или нет. Возможно, что слово *aasivĩ* имеет отношение

¹ Brandstetter, op. cit., стр. 102—103.

² Id., стр. 105—106.

к глаголу *asviti* 'решать', но оно употребляется лишь в вышеописанном смысле. Может быть, правильное его было бы перевести 'задумывать что-нибудь' (?).

sihoŋ 'если'. Состоит из трех элементов: *si*, *ho* и *ŋ*. Первый элемент является определенным членом, играющим роль указательного местоимения третьего лица. Этот *article* встречается и в некоторых других индонезийских языках.¹

Второй из компонентов является не чем иным, как вышеописанным *ho* 'время' (?).

Характеристика третьего элемента (*ŋ*) будет приведена ниже. *imi* 'хороший'.

na нечто в роде члена при неизвестном субъекте предложения или, другими словами, в том случае, когда субъектом предложения является предмет, находящийся вне поля зрения и не известный говорящему.

Иногда *na* может рассматриваться как связка, что можно видеть хотя бы на примере *tuma-na eni* 'что это?' (*what is this?*).

tei 'сон', 'сновидение'.

Прилагательное (в нашем случае *imi*) в качестве сказуемого, как уже отмечено г. Кодзима,² ставится перед существительным, которому обычно предшествует тот или иной коэффициент подлежащего, т. е. члены *e*, *si*, *ta*, *o* и *na*.³ Таким образом, выражение *imi na tei* значит 'сон — хорош' (= благоприятен)

hoŋofina будущий вечер (ср. примечания к тексту I)

ŋofina вечер

si конкретизирующий *article*, играющий также роль указательного местоимения средней отдаленности от говорящего (японск. *sore*, *sono*), или даже личного местоимения третьего лица. В данном случае *si* уточняет выражение «будущий вечер» и связывает с последующим, определяющим его *homoso aŋasivi*

homoso aŋasivi 'когда отмечали'; *homoso* состоит из вышеописанного *ho* 'время' (?) и слова *moso*, показывающего, что последующее имело

¹ Ср. Brandstetter, *op. cit.*, стр. 110—111 и 163.

² Branzoku Kanshū Chōsa Hōkokusho, IV, стр. 51.

³ Сравнение *na* с вышеупомянутой частицей по заставляет предположить, что это одна и та же частица, в которой разница гласных обусловлена ударением, вызванным различными функциями.

место в прошлом и обозначающего также perfect, что видно, например, из следующей фразы: *ina moso oŕte yon-tanŕe moso uh-ne oeŕŕi moso moŕoŕai hosa neŕe* 'те, которые не остались здесь, пошли на запад и выстроили селение там' = те + к. moso не оставаться + здесь, moso итти + на запад, moso строить селение там (см. текст I).

Для выражения perfect'a в полном смысле слова и законченности действия слово *moso* соединяется с суффиксом *ŕu* 'уже' и дает *moso-ŕu* → *moŕŕu*; например:

moso-ŕu moŕoŕai hosa 'выстроили селение' (ibid); *moŕŕu aomane moŕŕu akeŕi espaŕo o-hie* 'через некоторое время уже немного вышло то солнце' = *moŕŕu* некот. + в. *moŕŕu* немного выходить то + солнце (см. текст II)

tenaŕŕu данное слово очень часто начинает собою предложение после условно-временных придаточных. Оно разлагается на три элемента: *te+na+tŕu*.

Первый из них выражает будущее время, вероятность, долженствование и употребляется также при повелительном наклонении. Например:

te-o uh-ne psoŕeoŕana 'я (сейчас) пойду на (гору) Псосеонгана (= японск. Аризан)' = *te* + я итти + на Псосеонгана

te-mŕa nŕiŕthŕi mŕmŕyo-ta aukukuŕuŕu 'пойдемте (сейчас) все вместе гулять по окрестностям' = *te* + мы быть + вместе (про многих) гулять + по окрестности.

te-ŕa-hŕoa 'то, что должно делать', «то, как поступить» (см. текст II)

te eŕe '(что) нужно сказать', «нужные слова» (см. текст VI)

mano (← *maŕo-no*) *fiesŕi ŕŕi te reŕŕi* 'возьми рису для варки!' = взять + от рис, который будут варить.

Второй элемент, *na* — вероятно, то же, что вышеприведенный, неопределенный член (связка).

Сочетание *tena*, стягиваемое (?) иногда (особенно при местоимениях) в *ta*, по своим функциям очень близко к простому *te*, но в отличие от последнего *tena* имеет отношение к более отдаленному или неопределенному будущему. Например:

tena-ko uh-nenu hŕseŕhŕi 'куда ты завтра пойдешь?' = *tena* + ты итти + куда завтра.

ta-ko mŕteo-ne hosa 'подожди в селе' = *ta* (← *tena*) + ты ждать + в село

siana tena ḥonī-ta fōy 'кто будет есть это мясо?' = Кто + который [или кто + есть (связка)] tena eṣṣ (кушать) + это мясо.

mosi-to tonṣu ṭṭ tena teyaṭ emi 'убрать просо, из которого (впоследствии) будет делаться вино' = убрать + то просо которое tena делаться вино.
tena uhne psoṣeṇana ḥohomna 'когда он (не присутствующий субъект) пойдет на (гору) Псосоенгана?' = tena итти + на Псосоенгана когда.

Наконец, третий элемент, ṭṣu — повидимому, тождествен с вышеупомянутым суффиксом ṭu, выражающим perfect или совершенный вид. Все выражение tenaṭṣu встречаем, например, в такой самостоятельной фразе:

tenaṭṣu mīṭṭi 'повидимому (скоро) пойдет дождь', 'того и гляди, что пойдет дождь' = tenaṭṣu + дождь. С условными или временными предложениями tenaṭṣu соответствует русским выражениям 'в таком случае (или тогда), тотчас же произойдет то-то и то-то (или то, что...)'.

azova 'быть решенным, решенное, утвержденное'

akoeva ← akoṣu-a 'то, относительно чего приняли намерение' (относительно суффикса-а см. примеч. к тексту VIII).

kudō 'плохой, дурной'; 'быть плохим'; в атрибутивной форме — обычно kuṣi-ṭṭ

oa отрицание 'не'. Ср., например, прилагательные:

maṣaḥe 'быстрый', oamaṣaḥe 'небыстрый', 'медленный'

iteyī 'смелый', oaitēyī 'несмелый', 'трусливый'

taso 'сильный', oataso 'несильный, слабый'

oa-te сочетание отрицания oa с вышеописанной частицей будущего времени или долженствования. Весьма обычное отрицание при глаголах, oṭe, вероятно, восходит к данному сочетанию. Примерами употребления oṭe могут служить, например, следующие фразы:

ho roa oṭe yundou na emō 'и не позволяла загореться дому' (см. текст III)

maṭṭi oṭe ḥonī 'почему не ешь?' Сочетание отрицания oa с moṭu (= mo + ṭu) может переводиться русским 'еще не', например,

oamoṭu mo ṭmīḥo 'еще не вернулся'

oamoṭu mo meṽṭonī 'еще не вышедшая замуж' (см. текст III)

iṣvaḥo 'делать вторично'; 'опять, снова, вторично'

moṭmosi 'другое' (англ. another one)

moṭmo 'другой, иной, чужой'; в качестве определения к существительному обычно с суффиксом ṭṭ, например, moṭmo-ṭṭ eohī-ṭṭ oahīṭṭi — иные охотящиеся сотоварищи (см. текст V)

Конечное -si — article, заменяющий в данном случае слово totonʔi ‘просяное поле’.

sihoʔaʔʔi ‘в то время, когда настанет (или будет)’; разлагается на четыре вышеописанных элемента (si + ho + ʔa + ʔʔi).

homotoʔʔiia «время, когда косят»; от глагола moʔtoʔi «косить» с префиксом ho «время» (?) и членом a, присоединенным в виде суффикса (см. примечания к тексту VIII). Начальное mo- в слове moʔtoʔi, вероятно, активный вербальный формант, находящий себе параллель в ОИН ma-.¹

tʔotʔi ‘скошенный’, ‘быть (с)кошенным’, — passivum от вышеприведенного глагола moʔtoʔi, где активный формант mo- заменен пассивным to-, также имеющим параллель в ОИН ta-,² и на конце суффиксирована частица i, играющая также роль члена и употребляемая to в качестве префикса, to суффикса. Таким, образом, форма tʔotʔi, вероятно, получилась из *to-ʔtʔʔi-1, причем произошла перемена мест у гласных и гортанных взрывов. С подобными примерами метатезиса нам уже приходилось встречаться (ср. выше, примечания к тексту VII). Выпадение второго o по всей вероятности обусловлено ударением, лежащим на первом слоге. Ниже, в нашем тексте мы встречаемся со словом tʔotʔo ← *toʔtoʔ, употребляемым в смысле ‘выкошенное место’. Суффикс i употребляется, как в нашем примере, в качестве глаголообразующего форманта, или со значением ‘место, где что-нибудь происходит’, как, например, в слове eʔoʔi (место, где зарывают или хоронят) от глагола eʔuʔʔo ‘зарывать’, ‘хоронить’ (см. примечания к тексту XIV). Данная частица встречается с теми же функциями и во многих других индонезийских языках.³

o article, вероятно, тождественный с членом a (см. выше). Произношение o, вероятно, обусловлено тем, что на него падает ударение, в то время как a всегда появляется в безударной позиции. В частности o ставится перед подлежащим, когда таковым является предмет известный, но не находящийся в поле зрения. Например, eʔon-to paŋka o toposi ‘находится на столе книга’ (когда и стол, и книга вне поля зрения, например, в другой комнате).

ohoʔa — разлагается на oho и член ʔa. Слово oho является указателем прошедшего времени и perfect’a в пассивных оборотах, т. е. в таких

¹ Brandstetter, op. cit., стр. 169—170.

² Id. стр. 176—177.

³ Id., стр. 101—102 и 104—106.

конструкциях, когда имеется в виду действие или его результат безотносительно к действующему лицу. В активных оборотах в качестве показателя прошедшего времени и perfect'a выступает вышеупомянутое слово *moso*, которое разлагается на активный формант *m* и *oso* → *oho*. Слово *oho* (← *oso*), префиксированное к местоимениям, приобретает усеченную форму *o*, *oh-* или *os-*, как это видно, например, из следующих местоимений, употребляющихся в вышеупомянутых конструкциях:

osfo, *o-u* 'я', *o-mza* 'мы' (эксклюзивно)

os-ko, *oh-su* 'ты', *oh-to* 'мы' (инклюзивно)

oh-si 'он', 'она', *o-mu* 'вы'

oh-ta 'он', 'она', *o-he* 'они' (обычно про лиц, находящихся в поле зрения)

suʋfohi от глагола *suʋfohi* 'видеть благоприятный сон по поводу задуманного' и суффиксированного *articl'a* 1, придающего смысл места, где (или относительно которого) что-нибудь происходит.

ṭ₁ частица, соединяющая определяемое с определяющим, обычно ставящимся в таком случае впереди. Например:

pere-ṭ₁ fueṇu 'высокая гора'

mafe-ṭ₁ naveu 'вкусная каша' (см. текст VI)

īmīnī-ṭ₁ matespīṇi 'красивая женщина'

namusiṇau-ṭ₁ īmīnī-ṭ₁ emi 'ароматное, прекрасное вино' (см. текст VI)

moso-la eohi-ṭ₁ toṇ 'ходивший на охоту человек'

oh-to teyai-ṭ₁ hiareoēza 'нами сделанный мост'

mo-naṇno meoi-po-toṇ-ṭ₁ evi 'очень высокое дерево' (см. текст VIII)

oko-ṭ₁ pasuya 'сыном являющийся Пасуя' = зять П.

yīnṇi 'луг'

o ohoḷa suʋfohi-ṭ₁ yīnṇi букв. 'тот (o) луг (yīnṇi)', являющийся (*ṭ₁*) тем (*la*) местом (1), [по поводу которого] был (*oho*) увиден благоприятный сон (*suʋfohi*)'

aṭihī 'все'

fīho 'следовать, идти вслед за кем-либо'

hāhoṭīṇi см. примечания к тексту XIII.

ho союз 'и'

iṇuri 'помогать'

laṭṭu = *la + ṭṭu* (ср. сказанное выше)

aerīṇa 'быть оконченным, оконченное', от гл. *aerīṇi* 'кончить'

роа (рофа) каузативный формант, находящий себе соответствие в других индонезийских языках в виде рака (в языке Нияс — fafa).¹

Глагол, следующий за этим формантом, часто принимает окончание -а.

keofoa от глагола keofo 'сохнуть'

aiti 'видеть', 'смотреть'; употребляется пассивно. В активных оборотах ставится глагол baito того же корня.

pafo 'очень', 'весьма', 'сильно'.

vovoei 'быть сухим' (про погоду); 'засуха'.

hmoei 'выжигаться', 'быть сжигаемым'; в активных оборотах употребляют глагол phomeo 'выжигать' (ср. текст VIII).

trotfo см. выше.

aesihoda начинать жечь, поджигаться (пассивно) [ср. ahoi 'начинать']

to частица, устанавливающая связь определяемого с определением и глагола с его дополнением, в чем она совпадает с вышеупомянутой частицей no.

Вообще, в предложении существительное (или мыслимое существительным слово) большею частью выступает с тем или иным членом или коэффициентом, с одной стороны, определяющим близость (или удаленность) данного предмета к говорящему и таким образом совпадающим с тем или иным атрибутивным указательным местоимением, а с другой — являющимся тем показателем, которым определяется синтаксическая роль данного существительного в предложении (подлежащее, дополнение). В виду такой двойной роли этих показателей они могут быть названы демонстративно-синтаксическими коэффициентами. Приведу ниже таблицу этих коэффициентов:

П р е д м е т ы		Субъект	Объект
Видимые	близкие	e	ta
	отдаленные	si	
	далекие	ta	
Невидимые	известные	o	to
	неизвестные	na	no

¹ Brandstetter, op. cit., стр. 175.

В пояснение к данной таблице должно сказать, что в мышлении Цоу близость предмета определяется пятью степенями: 1) предметы, находящиеся близко от говорящего, 2) предметы, несколько удаленные от говорящего, 3) предметы, далеко отстоящие от него. Эти три степени туземцы различают в реальных предметах, находящихся во время разговора в поле зрения. Что же касается предметов реальных, но не находящихся во время разговора в поле зрения, и всевозможных абстрактных понятий (слово, мысль и пр.) и ирреальных (душа и пр.), то здесь проводится строгая градация между предметами (или понятиями), известными (или мыслимыми известными) говорящему и, неизвестными.

Всякое существительное в своей стабилизовавшейся форме не претерпевает никаких изменений, соответствующих склонению. Однако, так как вышеприведенные коэффициенты определяют синтаксическую роль существительного в предложении, обычно выражаемую падежами (в языках, обладающих склонением), то эти коэффициенты по аналогии могут быть названы падежными указателями, выражающими собою различные виды синтаксической зависимости. Таким образом, в языке Цоу окажется как бы два падежа, которые можно назвать *casus subjectivus* и *casus objectivus* (или *s. rectus* и *s. obliquus*).

В первом всегда ставится подлежащее, во втором — дополнение (прямое или косвенное, с предлогом или без него, а также определение, которое можно рассматривать как частный случай косвенного дополнения). При переводе *casus objectivi* на европейский язык в зависимости от глагола приходится прибегать к тем или иным предлогам. Данное явление, повидимому, находит себе параллель и в других индонезийских языках, почему Brandstetter и заявляет, что «член и предлог до некоторой степени идентичны в индонезийских языках».¹

Из вышеприведенной таблицы видно, что коэффициентов при дополнении меньше, а именно, что все предметы, находящиеся в поле зрения, являясь в предложении объектами, объединяются одним коэффициентом.

Приведенные в таблице коэффициенты, как это видно из некоторых помещенных ниже примеров, не обязательно предшествуют существительному непосредственно, — они могут быть отделены от последнего несколькими словами, которые вместе с данным существительным образуют комплексное целое.

¹ Op. cit., стр. 103.

Возьмем для примера русскую фразу 'книга лежит на столе'. На языке Цоу ее можно передать различными способами, в зависимости от близости и известности предметов 'книга' (tɔposi) и 'стол' (paŋka).

1. Если близкая к говорящему книга лежит на столе в поле зрения, то фраза будет: eon-ta (← eoni-ta) paŋka e tɔposi.

2. Если книга несколько удалена от говорящего, то Цоу скажет: eon-ta paŋka si tɔposi

3. Если книга и стол находятся далеко от говорящего, он скажет: eon-ta paŋka ta tɔposi

4. Если известная говорящему книга лежит на столе, которого во время разговора не видно, но про который известно, где он находится (напр. в соседней комнате), то Цоу скажет: eon-to paŋka o tɔposi

5. Если и стол и книга неизвестны и не находятся в поле зрения, то фраза выльется в форму: eo-no (← eoni-no) paŋka na tɔposi

Приведу несколько других примеров:

ea e paŋka — 'возьми этот стул!'

ea si paŋka 'возьми тот стул!'

ea ta paŋka 'возьми вон тот стул!'

hafa uh-taŋe o paŋka 'принеси сюда стул!' (невидимый, напр. из соседней комнаты)

yoŋeota no fkoу otoi 'человек (известный, но не присутствующий) ужален (какой-то) змеей' [= ужален 'по' змея 'о' человек]

boeti no toi o fkoу 'змея (определенная, известная) ужалила какого-то (неизвестного) человека' [= жалить 'по' человек 'о' змея]

boeti no toi na fkoу 'змея (неизвестная) ужалила (неизвестного) человека'

bosti to toi o fkoу 'змея (известная) ужалила человека' (известного).

na ohe la sia-ti oanī 'ими запасенная еда' (см. текст II. Так как рассказчик не знает точно в чем состояла еда, он перед всем комплексом ставит коэффициент na)

ariŋŋi o teoŋuwa 'те (известные) куры плодятся' [= плодиться 'о' куры]

Коэффициенты ta, to и no употребляются также в качестве пассивных формантов, например:

taŋu-to kuŋati — 'юбка Ку аты' (отсутствующей во время разговора)

ŋoŋa-ta eŋiŋa 'небесная река', 'млечный путь'.

oahŋi-to haŋoŋi 'родственники жениха' (о котором идет рассказ и потому мыслимого известным)

tīʔsī-no ʔoneoha 'стрела звездная', 'падающая звезда'.

рай-no ʔimoу 'медвежья желчь' (употребляется как лекарство, преимущественно китайцами и японцами)

Если медведь (ʔimoу), от которого взята желчь, известен, то последнее выражение примет вид рай-to ʔimoу, если же он лежит убитым в поле зрения, то должно сказать рай-ta ʔimoу.

Подобную же роль поссесивного форманта иногда играет и коэффициент е, например, при связывании имени с фамилией, а также в некоторых стабилизовавшихся выражениях:

woŋʔe yatauyunana Woŋi по фамилии Yatauyunana

ару-е omza 'восточная Апу', 'утренняя Венера' (название звезды)

aŋ-ʔe ʔeŋha бог рек, 'дед речной'

ʔa-ʔe fkoу 'бабка-змея', одна из ядовитых змей.

Так как в языке Цоу нет еще резкого разграничения частей речи, что находит себе параллель и в других индонезийских языках,¹ то мы можем рассматривать глаголы как имена, обладающие вербальными функциями, и в таком случае коэффициенты ta, to и no могут считаться поссесивными формантами, показывающими, что последующее является определением к этим именам.

oeiʔisi см. примечание к тексту III.

housūnu 'распространяться (про огонь) в направлении к...'

skoskopina 'верх' (см. примечания к тексту IV)

puzu 'огонь'

eafeŋ 'пылать' (ср. feiŋfeŋ 'дым')

oʔasi = o + ʔa + si; si указывает на tʔotʔo 'выжженное место'.

aʔviŋno 'кроме того', 'сверх того'

hoiʔi 'чисто выгорать'

koʔko 'поэтому'

hoisi 'когда (если) оно (= выкошенное место)'; isi = i + si.

naʔno-naʔa букв. 'очень еще' naʔa обычно употребляется в значении 'еще', 'все еще', например: mo-naʔa yunsou-ti catatiskova — 'еще дышащий (живой) человек'

paʔno-naʔa amo-su — жив ли (есть ли) еще твой отец?

¹ Ср. подобное же заявление относительно малайского языка у R. O. Winstedt'a в его Malay Grammar (Oxford. 1927; стр 52).

В нашем тексте пра мною переведено по смыслу словом «предварительно» тем более, что в данном месте оно мне было объяснено японским словом тази, имеющим тот же смысл.

iōhoŋuŋa = i + o + oho + ŋu + ŋa представляет собою демонстративный коэффициент о с наращенным на него членом i и соответствует русскому 'что касается того'...

Иногда io можно слышать перед собственными именами, например: io aβesan 'господин Абэ-сан'.¹

oho-ŋu обычно произносится ohŋu (=уже) и является признаком perfect'a в пассивных оборотах в параллель к слову moŋu — в активных.

hoemimŋa 'время посева'; от глагола emimŋi 'сеять', 'садить (растения)' [ср. выше homoŋtoŋia]

emimŋi 'сеять, садить на что-либо', 'быть посеянным', 'сеянье' от глагола emimŋi 'сеять'.

maβesŋi см. примечания к тексту XIII.

moŋo 'удалять мотыкой траву'

ŋaŋso (= ŋa + ŋso) второй элемент обычно выражает причину и соответствует русскому 'так как', 'потому что'. Например:

moso-ŋso koŋiŋi 'потому что рассердился'

a mo-ŋso ŋoŋo e βiyo-u 'это — потому, что у меня болит живот' [= это mo (вербальный формант) + ŋso болезнь этот живот + я.]

a ihe-ŋso ptoŋsa koŋko mī-o moŋsi 'так как они меня дразнят, поэтому я и плачу' [= это они + так как быть + заставленным + плакать поэтому я плакать]

moŋu nana-ŋso amdo meove-na hiye 'так как тем временем, будто бы, уже зашло солнце' [= уже говорят + так как тем + временем заходить + то солнце (см. текст III)]

Это ŋso часто играет роль усилительного слова вроде русского 'ведь'. Например:

ukŋa-ŋi moso-ŋso ahtu maŋraŋiŋi 'никак не могли придумать' [= нет + того + чтобы moso (знак perfect'a) + ведь раз придумать].

ua o-mza-ŋso aiŋta 'да, мы действительно это сделали' [= да было + нами + ведь действительно + сделано]

aiŋa 'действительно', 'в самом деле'; от слова

¹ Abe — японская фамилия, a saŋ — японское слово, употребляющееся в смысле «господин».

aĩĩĩ ‘настоящий, истинный, действительно, совсем совершенно’. Форма aĩĩa употребляется в пассивных оборотах.

поанаĩva от слова поанаĩo ‘долгий’, ‘быть долгим’; форма на -a вызвана пассивной конструкцией

o-mo meoyĩ-no totopĩ ‘большое просяное поле’ (см. примечания к тексту X)
haĩĩ bot. мискантус

aĩĩha всё, все; то же, что aĩĩĩ (см. выше). Окончание -a вызвано пассивной конструкцией.

romĩ ‘выпалываться, удаляться мотыкой (про траву)’ от активного глагола momo (см. выше). В последнем активный формант m- заменен каузативным r- ← ro-, соответствующим форманту ra- других индонезийских языков,¹ и на конце суффиксирован член -i.

Таким образом, основное значение слова romĩ ‘то, что заставляют удалять (мотыкой)’.

Подобным же образом от корня an ‘еда’, соответствующего ОИН kan, образованы слова ãonĩ есть, rãonĩ заставить есть и rãanĩ ‘то, что заставляют есть’.

oĩte ← oa + te (см. выше)

ẽvahi вторично (снова) пускать ростки (ср. iĩvaho снова, опять)

ho-tenaĩĩ-la в то время, когда уже будет (станет)

mãm̃tanĩ становиться большим, подрасти

ĩmĩfeĩ расти, появляться из-под земли

akeĩ немного

ĩu уже

usa ‘то (место), куда идут’; в активных оборотах употребляют глагол uso ‘итти’.

emuiĩ ‘то, что разрезают (делают редким)’ ‘разрядка’. В активных конструкциях употребляют глагол emoiĩ ‘разрезать’, ‘делать редким’.

oĩĩrhi ‘густой’, ‘частый’; ‘быть густым’, ‘частым’.

omĩu ‘колоситься’, ‘давать колос’; от слова mĩũ ‘колос’.

tĩvaħa ‘вторично полоть траву’ в пассивных оборотах; в активных говорят tĩvaho (ср. iĩvaho ‘снова’, ‘опять’).

ĩĩ см. выше. В данном случае ĩĩ играет роль связующего звена между предшествующим действием tĩvaħa и последующим объяснением по-

¹ Brandstetter, op. cit., стр. 121, 174—175.

вода, по которому оно совершается, и таким образом соответствует русскому 'дело в том, что'

laʔɯ-ɣso; конечное-ɣso — 'так как'

kukiɔ сорная трава; вероятно, образовано от слова kiɔ 'плохой, дурной' посредством редупликации первого слога для образования собирательного существительного (см. отдел I о редупликации)

oa см. выше

yosiʔku 'быстро (или хорошо) расти'

fiesi 'созревать' (про злаки), созревшее зерно (злаков)

tatɣozva сжатое, быть сжатым, пожинаться; от глагола tatɣozu 'жать'.

mali-to от гл. mafo 'нести', 'переносить'. Относительно изменения согласной f в h см. отдел I, Б. I в.

paenoni корзина для злаков.

si 'то, во что кладут'. Ср. mosi 'класть'; 'убирать', 'прятать'; в пассивных конструкциях — sia или siya.

hafa '(пере) несенное', употребляется в пассивных оборотах; в активных употребляется mafo 'нести'

maɲeɲe 'возвращаться'. Данный глагол образован из mai- и наречия места ɲe 'там, туда' (про место, находящееся вне поля зрения).

Брандштедтер находит глагол mai во многих индонезийских языках со значением 'итти (в)' и считает его состоящим из активного форманта mai- и члена ('предлога') i.¹

В нашем примере понять mai, как 'итти (в)' еще можно, но к словам maiɲenu (= mai + ɲenu 'где, куда') 'что делать?' (напр. miʔo maiɲenu 'ты что делаешь?') и maiɲaɲe (mai + ɲaɲe 'здесь') 'сегодня' такое значение mai уже не подходит.

roezi сушиться, быть выставленным на солнце; в активных оборотах употребляют глагол ɲuɲe 'выставлять на солнце', 'сушить'.

oetiʔmi сохнуть, высохнуть

sia см. выше (под si)

kethi небольшой амбар для злаков, житница; делается из hiɲo, т. е. стеблей свежего мискантуса, причем стенки делаются двойные.

aneni 'быть съеденным', 'съеденное' от корня an 'еда'; en-i (или nen-i), повидимому, является формангом чистого пассива (= страдательного залога). Ср., например, фразы: ho toɣseni-no oeɣi-si — 'и брошена (от гл. toɣsi 'бросать') в нижнее течение реки' (см. текст III), lasi

¹ Op. cit., стр. 104.

faeni no-mo uono mīeona-si 'то, что подано находившейся внутри' (см. текст IV), mo paŋno kaɛβi o māya ho ŋmi haŋneni to maʔuʔuma 'очень доволен японец, что вами перенесены (его) вещи'. Формант — en- находит себе соответствие в других индонезийских языках в пассивном форманте — in-.¹

βuŋt₁ — мышь, крыса.

¹ Brandstetter, op. cit., стр. 120, 176—177.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр
Предисловие	3
О т д е л п е р в ы й	
А. Описательная фонетика языка ЦОУ	11
I. Наблюдения японских исследователей над говорами Цоу	11
II. Звуковой состав говора Тфуя	14
Б. Материалы по сравнительной фонетике	26
I. Некоторые фонетические явления, наблюдаемые в языке Цоу	26
II. Сравнение фонетики Цоу с фонетической системой других индонезийских языков	31
О т д е л в т о р о й	
А. Тексты	51
Б. Перевод текстов и примечания	62
I. О том, как начали жить в этих местах	62
II. О том, как была застрелена неким Оадзымы луна. (Предание о двух солнцах и походе на них. Светила и другие явления природы по представлениям Цоу. Гадание по щебетанию птиц)	64
III. О том, как ловила рыбу одна девочка. (Предание о непорочном зачатии и пример его из японской мифологии)	68
IV. Как извлекали мед дикие кошки	72
V. О взятом врагами младшем брате ходившего на охоту человека (обычай охоты за головами)	74
VI. О Нивны. (Представления Цоу о душе. Пантеон богов. Похоронные обряды)	80
VII. О Явазе Смышленном. (Способы рыбной ловли)	86
VIII. О ящере и дикой кошке	88
IX. Об установке кужи	92
X. Об оскотленном мальчике	93
XI. Об одной травле зверя собакой. (Способы охоты)	95
XII. Молитвы во время охоты	97
XIII. Как делают вино. (Примитивный способ выделывания вина посредством жевания злаков)	98
XIV. Как женят. (Брачные обычаи Цоу. Система родства. Социальная структура племени Цоу: род, фратрия, клан, племя)	102
XV. Как возделывают просяное поле. (Подробный лексический и грамматический комментарий текста)	120

Цена 6 руб.

Прием заказов и подписки

НА ВСЕ ИЗДАНИЯ АКАДЕМИИ НАУК СССР

ПРОИЗВОДИТСЯ:

1. В Отделе распространения Издательства Академии Наук СССР. Москва, ул. Горького, 20/2. Тел. 48-33.
2. В Ленинградском отделении Издательства. Ленинград, 164. В. О., Менделеевская линия, 1. тел. 5-92-62.