

*К. А. Можайская, Е. А. Маслов**

СМЕРТЬ И ПОСМЕРТНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В КУЛЬТУРАХ ОКЕАНИИ XVIII–XIX ВВ.

Работа посвящена рассмотрению островных культур Океании с позиций онтологического поворота. Привлекая имеющиеся историко-этнографические данные XVIII — начала XX вв., а также опираясь на современные антропологические подходы, мы предпринимаем попытку обрисовать рамки, в которых можно говорить о наличии туземной онтологии, а также анализировать ее. В качестве выраженного отличия этой онтологии мы усматриваем представления местных народов о населенности мира (и, в частности, особо значимых предметов и мест) «силами» или «духами», которые связаны с культом предков и погребальными обрядами. Мы делаем попытку ответить на вопрос, что означает «быть мертвым» в туземной картине мира. Гипотеза статьи состоит в том, что в повседневные ожидания местных жителей не встроено онтологический разрыв между живыми и мертвыми, и они могут сосуществовать как соседние общины. Данная статья — один из штрихов к более детализированной реконструкции данной онтологии.

Ключевые слова: Полинезия, Меланезия; онтологический поворот в антропологии; культ предков; погребальные обряды; анимизм; фольклор; семантика скульптурных изображений; антропология смерти.

Mozhaiskaya K. A., Maslov E. A.

DEATH AND POSTHUMOUS EXISTENCE

IN THE CULTURES OF OCEANIA IN THE 18TH — 19TH CENTURIES

The paper is devoted to the study of the islanders' culture of Oceania, which is taken from the position of the ontological turn. Drawing on historical and ethnographic data (XVIII–XIX centuries), as well as relying on the modern anthropological ideas, we propose to outline the framework within which one can talk about a native ontology and to be able to analyze it. As

* Можайская Кира Александровна, ЧОУ ВО «РХГА», помощник ректора; специалист по учебно-методической работе; stroykira1606@mail.ru

Маслов Евгений Анатольевич, специалист по продвижению образовательных программ УСМиНК РХГА; maslov-ea@mail.ru

a distinctive characteristic of the native ontology we see the concept of «spirits» or «forces», which inhabit the important things and places. They are associated with the cult of ancestors and funeral rites. We strive to answer the question: what it means «to be dead» in the native *imago mundi*? The hypothesis states that the native people do not presume the ontological gap between the living and the dead, so both of them coexist like different neighborhoods in the same landscape. This paper is a mere approach to a more detailed reconstruction of this specific ontology.

Keywords: Polynesia, Melanesia; an ontological turn in anthropology; ancestral cult; funeral rites; animism; folklore; sculptural images and their semantics; death studies.

В тематическом каталоге распределения фольклорно-мифологических мотивов под редакцией Ю. Е. Березкина в рубрике «Муж-дерево» имеется рассказ, записанный в племени, живущем на реке Ватут в Новой Гвинее: «Муж пошел в лес, стал диким бананом. Двое сыновей женщины стали его рубить, брызнула кровь; мать сказала, что они срубили своего отца...» [1]. Есть кое-что, вызывающее удивление в этом рассказе. Это самоочевидность для участников истории того, что банановое дерево было человеком, и само событие его узнавания. Почему мужчина стал бананом? Является ли нормой для жителей побережий реки Ватут уходить в лес и становиться бананами?

Приведем еще одну историю. Русский морской офицер М. И. Ратманов в 1804 г. в составе кругосветной экспедиции И. Ф. Крузенштерна посещает Маркизские острова и записывает в своем дневнике:

Ежели из местных жителей кто сердит на другого, то старается ему отомстить не иным способом, как фруктовому дереву или свиньи своего неприятеля положить табу, т. е. того никто не смеет есть, ибо прибавит к сему, что тут поселилась душа такого-то человека [15, с. 164, 180, 196].

Здесь кажется очевидным прагматизм маркизца, который использует обычай табу — ритуального запрета, чтобы недруг лишился возможности нарезать свою свинью или собирать плоды со своего дерева. Но присмотримся к тому, почему этот запрет работает. Мы видим, что живое (плодоносящее) дерево — это одновременно умерший человек, который продолжает существовать некоторым способом, понятным для всех членов общины.

Жители Океании, конечно, замечают разницу между живыми и мертвыми людьми и животными, они явно не путают тех и других (ср. маркизский текст: «Мо-е Мо-е уснул. Он спал десять дней и еще десять. Его жена, ее брат и ее слуга пытались разбудить Мо-е Мо-е, но не могли. Тогда жена стала трясти мужа, кричать, брызгать ему в лицо водой. Мо-е Мо-е продолжал спать. Тогда жена сказала: «Он больше не проснется. Он умер»» [16, с. 524]). Однако спектр способов существования в категориях живого и мертвого, как можно увидеть из приведенных текстов, явно выходит у них за рамки бинарной оппозиции. Речь идет даже не о том, какие роли может играть мертвый человек (ведь мертвые люди обладают социальными функциями и ролями и в Европе), а о том, что значит для туземцев в принципе быть мертвым, какими собственными свойствами обладают мертвые?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, мы попытаемся создать набросок онтологии аборигенов Тихого океана. Их жизнь претерпела множество изменений со времен первых контактов с европейцами, поэтому нас интересует интерпретация материала, отражающего воззрения автохтонных жителей

этого региона, по историческим источникам начала XVIII — середины XX вв. Хотя наше исследование находится в пределах антропологии, мы всё же настаиваем на его совместимости с исторической реконструкцией. В конце концов, ничто не говорит о неприменимости антропологических методологических установок в изучении исторического материала (о сходстве сути дела этих двух дисциплин см.: [24, р. 121]).

Онтологические повороты являются трендом сразу нескольких современных научных дисциплин, кристаллизовавшимся преимущественно в трудах антропологов и социологов, исследующих как «примитивные» и «первобытные» культуры, так и урбанистические ландшафты (см., в частности, такие авторитетные монографии, как: [6; 3; 9; 10; 20]). У этого движения много генеалогий и историй внутри отдельных наук [18, с. 10–11], но общая стратегия «поворотных» концепций — выход за пределы субъекто ориентированной и антропоцентричной онто-эпистемологической парадигмы, характерной для новоевропейской мысли, поиск альтернативы объективирующему дискурсу, направленному на природу, людей и рукотворные предметы. В числе направлений онтологического поворота — критика психофизиологического дуализма и жесткой дистинкции между носителем субъектности и окружающей средой (см. [21, р. 7–19]), осмысление природы как участника изучаемых антропологией общностей, а не косной материальной среды.

В исследованиях различий между носителями разных культур и языков проявляет себя онтологический релятивизм (разумно предположить, что в этот ряд входят и представители различных временных периодов). Эти различия становятся очевидными, когда исследователь сталкивается с затруднением культурной атрибуции явлений по причине различий на уровне экстенсионалов, а не только интенционалов, и глубже, на уровне референциальной системы координат [2, с. 35–37] (см. также [25, р. 185–212]). Можно говорить о том, что разные народы и группы народов имеют собственные целостные системы концептуализации мира и взаимодействия с ним — онтологии [3, с. 18].

На основании полевых и фольклорных записей путешественников, миссионеров и антропологов, а также музейных коллекций мы достаточно хорошо представляем себе традиционные практики жителей Тихоокеанского региона. Однако следует оговориться, что этот регион долго понимался как отечественными, так и зарубежными учеными как своего рода исследовательский полигон, дающий примеры традиционной («примитивной» или «первобытной») культуры, почти не затронутой европейской цивилизацией (как «цивилизацией по преимуществу») [11, с. 173]. На него проецировались диффузионистские, эволюционистские, прогрессистские, марксистские, анархистские точки зрения, именно в нем отыскивался минимум представлений, достаточных, чтобы констатировать наличие религии. Для реконструкции онтологии существуют и другие затруднения, в т. ч. недолговечность предметов, обусловленная непрочными материалами и примитивными способами их обработки (листья, луб, перья, кораллы, бусы, ракушки, кость, дерево, отсутствие металлических изделий); колонизация, принесшая с собой эпидемии, похищение местных жителей работоторговцами, вытеснение традиционных верований христианством и вымирание носителей языков; ненадежность

свидетельств мореплавателей и христианских миссионеров, посещавших острова с ненаучными целями.

Нельзя упускать из виду и опасность редукции культур различных островов к единой интерпретационной модели, которая особенно актуальна для такой обобщающей темы, как наша. Из доступных нам источников известно, что в рассматриваемый период во всей Океании можно было встретить представления о *tana* («безличная сила, отличная от физической»), и *tau/kari* («то, к чему нельзя легкомысленно приближаться») [22, р. 114–115, 120]. Все, что считалось вместилищем большого количества маны, было табу, т. е. исключительным и запретным. Наиболее сакральным статусом и наибольшим количеством маны, которая оказывала властное воздействие на природу, обладали вожди и их предки-боги (*ariki*) [8, с. 53], но носителями и посредниками в ее передаче могут быть живые и умершие, предметы и места. На манипуляции маной основывалась земледельческая, погодная, лечебная магия. Это единство представлений об устройстве окружающей океанийцев действительности, а также возможность реконструировать единый праокеанийский язык [2, с. 22] мы принимаем за достаточные основания для того, чтобы предположить, что они разделяют единую онтологию. Последняя выступает в качестве общей парадигмы для всех локальных культур, наподобие того, как представители европейских или амазонийских обществ негласно разделяют присущие только им комплексы воззрений (см. [3, с. 10, 20], можно привести и многие другие страницы, но нет нужды).

Мы полагаем, что для того, чтобы начать реконструировать онтологию, необходимо определить нерелексированные представления, которые являются самоочевидными для ее носителей [3, с. 18]. В границах данной работы наш интерес направлен на концептуализацию человеческой смерти, мертвого тела и посмертного существования в традиционных культурах Тихого океана, иначе говоря: как на уровне самоочевидности местными народами понимается то, что мы зовем смертью.

Как отмечает антрополог К. Гирц, неотъемлемой частью и одним из конститuentов культуры является здравый смысл, исходя из которого человек определяет, что считать, а что не считать аномальным («Так, религиозная перспектива отличается от перспективы здравого смысла тем, что не замыкается на реалиях повседневной жизни, а охватывает более широкий спектр феноменов, которые корректируют повседневность и дополняют ее» [7, с. 139]). Несмотря на такой европейский трюизм, что жизнь коротка, а смерть неизбежна, превращение живого человека в мертвого человека — контринтуитивное событие, которое трудно объяснить. Здравый смысл только опознает смерть в качестве аномального порядка вещей («К чему мы, как кажется, менее всего терпимы, так это к тому, что угрожает нашей способности понимания, к намеку на то, что наша способность создавать, воспринимать и использовать символы может нас подвести; ибо, если такое произойдет, мы окажемся, как я уже говорил, гораздо более беспомощными, чем бобры» [5, с. 116]). Мертвый человек — это и не живой человек, и не рукотворный артефакт, и не природный объект, а некий трудный для понимания предмет, сохраняющий до определенного времени внешнее сходство с живым человеком, который обладал (обладает?) собственной личностью и общественным статусом.

То, что связано с мертвыми, всегда неповседневно. Даже в новоевропейской культуре существует напряженность в отношении к мертвым, ценностно-религиозная заряженность и регламентированность погребальных практик. В отсутствие чрезвычайной ситуации — наводнения, пандемии, голода или войны, — ритуального взаимодействия с ними крайне мало. Даже если с научной точки зрения мертвое тело — лишь часть окружающей среды, причем опасная, — нормализация отношения к человеческому телу как к вещи, «голой материи», является маркером утраты комплекса ценностных характеристик «человечности» (вспомним геополитические преступления и геноциды XX в.

Этот мотив расчеловечивания вполне способен подвести ход нашего суждения к необходимому вопросу: что мы имеем в виду, говоря о смерти? Не понимая этого отчетливо, нельзя быть уверенными в том, что мы найдем аналогичный ей элемент у океанийцев (проблематичными в данном случае являются и «смерть», и «человечность»).

Феномен «утраты человеческого облика» при нарушении допустимых поведенческих граници имеет исток в европейском представлении о человеке как о чем-то принципиально неопределимом, но опознаваемом в качестве человека по наличию культуры, нравственности и души. Эти три понятия связаны исторически [3, с. 19], но логика их употребления подразумевает человека как существо, обитающее в мире физическом, детерминированном, объективном, но обладающее чем-то вроде субстанции свободной воли — «душой», которая составляет личность и делает возможными культурное поведение и нравственные решения. Душа, понятая религиозно или нет, трансцендентна телу и миру, соприкасающемуся с ним. Недоступно опыту все, что с ней происходит, в том числе и событие ее «исчезновения из тела». Верует ли носитель такого здравого смысла в сверхъестественное или нет, для него не лишается смысла пресловутая *mind-body problem* и открытость человека миру, связанная с неотенцией («Открытость миру, с подразумеваемой ею довольно высокой степенью недифференцированной потенциальности, коррелирует в терминах филогенеза с низкой специализацией инстинктов, а также с неотенцией, т. е. постоянным присутствием инфантильных черт даже у взрослых субъектов» [4]).

В европейской онтологии смерть, как и потеря человечности, — это потеря связи души и тела. Именно ввиду этого возможны такие проблемы, как допустимость эвтанази; определение статуса животных и искусственного интеллекта; вопрос о мере ответственности детей и недееспособных лиц за их действия и ответственности взрослых за действия, совершенные незрелыми. Решая эти этические проблемы, мы неизбежно приходим к их онтологическим основаниям — лакунам в имплицитной метафизике европейцев и к возникающим из них вопросам, ставящим под сомнение саму эту метафизику. Как показывает Гирц [5, с. 117], у различных обществ могут быть различные лакуны, бросающие вызов согласованности повседневного мира, и свои наборы способов отвечать на них. Встреча с мертвым телом задает такие вопросы представителям многих обществ.

Что же наблюдается на месте смерти у океанийцев? На островах Полинезии и Меланезии долгое время практиковались и местами практикуются до сих пор многоэтапные обряды погребения для значимых людей, а в фольклорных

нарративах фигурируют существа (толкуемые переводчиками как «мертвые», «духи»), взаимодействующие с людьми и живущие рядом с ними. Погребальный ритуал включал: 1) обработку тела (высушивание, копчение, мумификацию); 2) выставление и окончательное захоронение в тайнике или святилище (ср. рапануйскую запись: «Человек умер, и сын положил его тело сначала на помост, а потом в аху Ханга-о-Хону» [14, с. 302]). В погребальных и поминальных мероприятиях участвовали связки и манекены из костей покойного или высушенные тела (Гавайские острова, Мангарева, Тонгарева, Маркизские острова, Самоа, Таити, Новая Зеландия); статуэтки, содержащие кости или волосы (весь тихоокеанский регион, включая и Новую Гвинею); плетеные фигурки, на лица которых наносился узор татуировки конкретного человека (остров Пасхи, Новая Зеландия); фигуры и маски, имитирующие умершего на поминальных праздниках [19, с. 151–167] (см. также: [23, р. 400–405]).

В этих контекстах тело выглядит не только социальным репрезентантом индивида, но и адресатом и адресантом практики. Из-за этого у нас возникает искушение предположить, что мероприятия по его обработке и оформлению нацелены на создание более надежной искусственной телесности, гарантирующей иммортализацию. Однако гипотеза о том, что человек присутствует в первую очередь в своих останках, вступает в противоречие с естественно воспринимаемым присутствием покойных, активно заявляющих о себе, в совершенно иных предметах и сущностях. В повествованиях есть примеры того, как: а) живым оказывается то, что еще недавно не было таковым (ср. сказку о-ва Борabora: «...Акула когда-то уже была мертвой, а потом ожила. Звали ее Техиута. Однажды люди поймали ее и изжарили на костре. Все туловище ее обуглилось, но хвоста огонь не коснулся. Подошла собака, схватила зубами уцелевший акулий хвост, побежала вдоль берега и выпустила свою добычу. Акулий хвост упал в воду. Так как этот хвост не сгорел в огне, жизнь акулы спряталась в нем, а потом хвост разросся до целой акулы» [16, с. 412]), б) умершие воплощаются в различных существах или превращаются в не-людей (например, такие существа, как *tabaran* или *tutana vurakit* (о. Новая Британия)), в) у умерших (и не-людей) могут быть собственные общества, выглядящие как отражения обществ живых, в местах, до которых можно доплыть, долететь или дойти (см., напр.: [16, с. 67, 71, 110, 249, 447, 576]), г) умершие могут явиться из этих мест в поселения живых (в т. ч. в ходе ритуальной коммуникации).

Существа, повсюду встречаемые в Полинезии (*atua*, *kipua*, *akuaku*), могли быть распознаны религиозными специалистами в природе (растении, животном, рыбе) и в искусственно созданных предметах (статуэтках, резных изображениях), их деятельность могла усматриваться в природных явлениях (большая волна, ветер и т. п.) [14, с. 292]. Но было бы опрометчиво называть их душами, духами или божествами, как чаще всего делают переводчики мифов и легенд на европейские языки. Абориген может понять объяснение европейца, что такое душа, и даже перевести это понятие на свой язык, но из его понятия с необходимостью не будет следовать, что душа а) может принадлежать только человеку, но не птице и не камню, б) отлична от физического гомогенного мира, подчиняющегося одним и тем же законам.

С осторожностью можно говорить, что в океанийской картине мира люди, животные и вещи вмещают в себя некий источник личной активности, от наличия которого зависит распознавание существа как значимого или незначимого, имеющего тапа или нет, и взаимодействие с ним. В нормальных условиях смерть человека связана с уходом этого действующего начала в другую локацию, а погребальные мероприятия создают социальное обеспечение мирного ухода. Причем сущность может уйти вместе с телом.

Здесь неуместность дихотомии трансцендентного и имманентного для Океании особенно очевидна. Речь идет не о переходе души из материального бытия в (не)бытие трансцендентное, а об отправлении или уходе человека из общины живых в общину мертвых. Живые и неживые оказываются коллективами существ, сходным образом способных к присутствию в качестве того, с кем приходится соблюдать реципрокность.

Гипотеза подкрепляется упоминаниями целого ряда мест пребывания покойных, куда они отправляются (зачастую при условии правильного проведения погребальных обрядов, даже если адресат обрядов не умирал): По, Пулоту, Гаваики, «страна мертвых, что лежит далеко за устьем Дигула» (маринд-аним). Для того чтобы считать их «райскими краями» (ср. «Жители островов Сандвичевых... веруют, что по смерти будут иметь лучшую жизнь» [12, с. 147]), нет особых оснований, скорее стоит предположить, что это — христианское привнесение, поскольку общества и природа в этих локациях не имеют разительных отличий от «здешних». Страна Гаваики восточными полинезийцами понималась как прародина, где живут предки, что побуждало исследователей искать (и находить) ее реальный прототип среди островов, с которых началось заселение Полинезии [13]. В западной Полинезии обнаруживаем край Пулоту, который находится под водой и куда можно доплыть на лодке. В Папуа-Новой Гвинее записан целый ряд текстов о посещении человеком мест обитания «духов» и возвращении обратно, причем по возвращении человек может быть принят или не принят своими соплеменниками (ср. историю киваи о Виобари, который завел семью среди «оборо» [16, с. 67–71] и историю народности маринд-аним: «...человека схватили и, узнав от него, что он при жизни чуть было не превратился в духа, начали его лечить. Для этого взяли крепкую раковину, разбили на части и острым осколком нанесли ему множество мелких ран на лбу, груди и руках, чтобы из него вышла вся дурная кровь, а вместе с ней то, что делало его духом» [16, с. 51]).

Показательный мифологический «кейс» в этой связи — история папуасов киваи о человеке, упавшем в море, который умер для своих соплеменников, и они провели по нему обряд, в ходе которого его дух танцевал [17, с. 219]. Тем временем человек побывал в подводном поселении духов («обоуби»). Когда он вернулся, то узнал, что его дух уже танцевал, и ужаснулся. Теперь он был для своей общины мертвым, принявшим облик живого, и его соплеменники исправили ситуацию: убили его. История рассказана с точки зрения героя, который для самого себя был живым, однако у ее слушателей или читателей на самом деле нет никаких оснований считать его живым, ведь он утонул и побывал на территории духов.

На основании таких нарративов мы можем сделать предположение, что в океанийской онтологии умерший человек — это не переставший быть, а на-

чавший быть иным способом, а не то, что косное, остановившееся тело, как в онтологии европейской. Но речь здесь не идет и о трансцендентной душе. Речь о том, что свойство мертвого — покинуть одно общество и стать частью другого (общества мертвых или не-людей). Это свойство может работать и в обратную сторону: человек, который надолго и далеко ушел из своего дома (пропал без вести), — это все равно что мертвый, т. к. он перестал быть членом общества живых.

При всем вышесказанном, если человек ушел или умер, его можно встретить в предметах, наблюдаемых в повседневности, или предметах культа, и тогда станет ясно, что с этими предметами следует обращаться не как с чем-то «инструментальным», но как с полноценным участником общественных отношений. Макет из костей покойного или таповая статуэтка с татуировкой покойного на лице — это его тела, в которых он может временно войти в общество живых в контролируемых условиях. В контексте погребальных мероприятий ожидается, что он узнает свое изображение и войдет в него, после чего религиозный специалист (или коллективное решение общины) будет свидетельствовать о его присутствии.

Однако идентификация существа может происходить не только от события смерти или исчезновения конкретного индивида. Присутствие существа люди могут усмотреть и в диком банане, который растет в лесу. Европейец не ожидает встречи с одушевленным за пределами известных условий и легко переходит к сомнению в одушевленности чего-либо [3, с. 19]. Полинезийца как будто терзает онтологическое сомнение другого рода: не является ли встречное живым. Что же заставляет его ожидать во встреченном существе именно явления конкретного человека, умершего или ушедшего?

Нам представляется, что онтологический статус ушедшего подразумевает обязательную возможность возвращения. В этой связи на уровне естественной установки встреченный предмет, показавшийся по какой-то причине значимым (таким, с которым приходится считаться), заведомо проявляет себя как живой, выдавая себя в самом событии встречи (усмотрения). В случае с человеком, который «стал диким бананом», важно и то, что встреча с ним в этом качестве делает индифферентным наличие или отсутствие мертвого человеческого тела в повествовании для его участников и слушателей (ср. также аналогичный рапануйский рассказ: «Уре пришел в Пака-а-Таи. Там он превратился в высокое и красивое растение турмерик [куркума], которым каждый любовался. Люди говорили: «Смотрите, Уре снова совершил чудо». Однажды какие-то люди выкопали турмерик и срезали у него корень. Растение закричало: «Ай, ай!». Они стали копать глубже и отрезали корень. Люди сказали: «Это волшебство Уре» [14, с. 290]).

Таким образом, океанийская смерть оказывается не финальной развязкой онтологического узла тела и души, но перевоплощением в гостя-перевертыша. Гость может прийти сам, его можно поманить гостинцами, и он, изменив свою природу и постоянное место жительства (вещи неразрывные), всё так же участвует в жизни общества, исходя из тех же соображений и мотиваций, что и раньше. Этот факт, вкупе с безразличием к судьбе тела пропавшего человека, уравнивающим умершего с ушедшим, показывает нам смерть по-океанийски

как ожидание и возможность всегда вернуться. Можно даже предположить, что здесь не живущий там — живёт.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берёзкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. — URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/j2.html> (дата обращения 31.01.2021).

2. Бородай С. Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации // Вопросы языкознания. — 2013. — № 4. — С. 17–54.

3. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ad Marginem, 2017. — 200 с.

4. Вирно П. Антропология и теория политических установлений. — URL: <https://transversal.at/transversal/0407/virno/ru> (дата обращения 29.01.2021)

5. Гирц К. Интерпретация культур. — М.: Росспэн, 2004. — 560 с.

6. Дескола, Ф. По ту сторону природы и культуры. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 584 с.

7. Килькеев В. Н. Клиффорд Гирц: концепция культуры и семиотический подход к её изучению // Вестник Челябинского государственного университета. — 2009. — № 11 (149). — С. 138–142.

8. Козьмин А. В. Изгнание божества на Таити // Ойкумена. — 2009. — № 2. — С. 52–55.

9. Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. — М.: Ad Marginem, 2018. — 344 с.

10. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 384 с.

11. Латушко В. Ю. Проблемы и перспективы антропологии Пацифики // Россия и АТР. — 2001ю — № 2. — С. 171–178.

12. Лисянский Ю. Ф. Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803–1806 гг. — СПб.: 1812.

13. Мифологический словарь / гл. ред. Мелетинский Е. М. — М.: Советская энциклопедия, 1990. — 672 с.

14. Мифы, предания и легенды острова Пасхи. — М.: Наука, 1978. — 382 с.

15. Ратманов М. И. Чтобы лучше цену дать своему Отечеству. Первая Русская кругосветная экспедиция (1803–1806) в дневниках Макара Ратманова. — СПб.: Крига, 2014. — 568 с.

16. Сказки и мифы Океании. — М.: Наука, 1970. — 671 с.

17. Сказки и мифы папуасов киваи. — М.: Главная редакция восточной лит-ры, 1977. — 328 с.

18. Соколовский С. В. Теории вещей и этнографии материальности. // Российская антропология и «онтологический поворот». — М.: ИЭА РАН, 2017. — 404 с.

19. Федорова И. К. О происхождении портретной скульптуры в Полинезии (на материалах погребальной практики островитян) // Культура народов Океании и Юго-Восточной Азии: Сб. МАЭ № 46. — СПб.: Наука, 1995. — С. 151–167.

20. Шеффер Ж. Конец человеческой исключительности. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 392 с.

21. Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // *Analysis*. — 1998. — Vol. 58, No. 1. — P. 7–19.
22. Codrington R. H. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. — New York: Clarendon Press, 1891. — 458 p.
23. Ellis W. *Polynesian researches, during a residence of nearly six years in the South Sea Islands*. — London: Fisher, Son & Jackson, 1829. — Vol. I. — 541 p.
24. Evans-Pritchard E. E. *Social Anthropology: Past and Present. The Marett Lecture* // *Man*. — 1950. — Vol. 50. — P. 118–124.
25. Quine W. V. O. *Ontological Relativity* // *The Journal of Philosophy*. — 1968. — Vol. LXV, No. 7. — P. 185–212.