М. В. СМИРНОВА-СЕСЛАВИНСКАЯ
Г. Н. ЦВЕТКОВ

Цыгане
происхождение и культура



ACADEMICA BALKANICA

парадигма

Цыгане.
Происхождение и культура

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

парадигма

ACADEMICA BALKANICA

М. В. Смирнова-Сеславинская
Г. Н. Цветков

Цыгане. Происхождение и культура



Социально-антропологическое исследование

ПАРАДИГМА
Москва-София, 2009

ACADEMICA BALKANICA

М.В. Смирнова-Сеславинская, Г.Н. Цветков
ЦЫГАНЕ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И КУЛЬТУРА
Социально-антропологическое исследование

M.V. Smirnova-Seslavinskaya, G.N Tsvetkov
ROMA: ORIGIN AND CULTURE
Socio-anthropological study

Ответственный редактор:
канд. ист. наук Е.Н.Успенская (Россия)

Рецензенты:
докт. ист. наук Е. Марушиакова (Болгария)
докт. ист. наук В. Попов (Болгария)
докт. пед. наук А.Л.Бугаева (Россия)

© М.В. Сеславинская и Г.Н.Цветков – авторы Введения; глав 1, 12, 14, Заключения
© М.В. Сеславинская – автор глав 2-11, 13, 15, 17-21 и Приложения
© Г.Н.Цветков – автор главы 16
© М.В.Сеславинская – карты 1, 2, 5, 9, 11, 13-19 (1-4), 20, 21

© Издательство "Парадигма", София 2009
ISBN 978-954-326-100-0

На первой обложке: картина Н.В.Бессонова «Всадница»
Фото на задней обложке: Буддийские пилигримы. Северо-Западная Индия.
www.shunya.net/Pictures/Highlights/People-India

Содержание

ОБ АВТОРАХ 9

ПРЕДИСЛОВИЕ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА 11

ОТ АВТОРОВ 17

ВВЕДЕНИЕ 19

ЧАСТЬ I. РАННЯЯ ИСТОРИЯ ДОМОВ

Глава 1. ИСТОРИЯ ЦЫГАН: ОТКРЫТИЯ И ЗАГАДКИ 31

Глава 2. ЧТО НУЖНО ЗНАТЬ ОБ ИНДИИ И ИНДИЙЦАХ 75

Глава 3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДОМОВ ИНДИИ: ЭТНОС ИЛИ КАСТА? 95

Глава 4. РАННЯЯ ИСТОРИЯ ДОМОВ 137

Глава 5. ОДУМБАРА – СТРАНА ДОМОВ 161

Глава 6. ДОМЫ ОТ ДРЕВНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ 209

Глава 7. ЛАМБАДИ, ДАМАРА, РАМАТХА 225

Глава 8. ДОМЫ – ПЛЕМЯ, ПРАВИТЕЛИ, НАРОД, КАСТА 239

ЧАСТЬ II. ЦЫГАНЕ И ДОМЫ – ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Глава 9. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЦЫГАН И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ 253

Глава 10. ДОМЫ В ДОЛИНЕ ИНДА 289

Глава 11. ЛЕГЕНДА О ЛУРИ 319

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ЧАСТЯМ I И II 331

ЧАСТЬ III. ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ЦЫГАН-РОМОВ

Глава 12. КУЛЬТУРНЫЕ АРХЕТИПЫ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЯЗЫКЕ 365

Глава 13. ДОМ И КАДЖЖА – «СВОИ» И «ЧУЖИЕ» 389

Глава 14. ПОЛОВОЗРАСТНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ, СОЦИАЛЬНЫЕ СТАТУСЫ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА РОМОВ 411

Глава 15. НОРМАТИВНОСТЬ И ДРЕВНЕЙШИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ У РОМОВ 443

Глава 16. ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОБИЛЬНОГО УКЛАДА И ТРАДИЦИОННЫХ ЗАНЯТИЙ ЦЫГАНСКИХ ГРУПП 489

Глава 17. ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА КУЛЬТУРНОЙ МАТРИЦЫ РОМОВ 531

Глава 18. АРХЕТИПЫ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ЦЫГАН 561

ЧАСТЬ IV. ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА И ПОЛОВОЗРАСТНОГО СТАТУСА У РОМОВ

Глава 19. ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА РОМОВ 603

Глава 20 ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА В ЯЗЫКАХ ИНДИИ И В РОМАНИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ 635

Глава 21. ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ТЕРМИНОЛОГИИ РОДСТВА В РОМАНИ ... 679

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ГЕНЕЗИС ПРОТОРОМОВ И БАЗОВЫЕ УСТАНОВКИ РОМСКОЙ КУЛЬТУРЫ **703**

ПОСЛЕСЛОВИЕ **719**

ПРИЛОЖЕНИЯ

Я. Матрас. ОБЗОР РОМОЛОГИЧЕСКИХ РАБОТ ПО ДОВИЗАТИЙСКОМУ ПЕРИОДУ ИСТОРИИ ЦЫГАН 723

Приложение 1. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЦЫГАН-РОМОВ И НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОЙ ИНДИИ 731

Приложение 2. ТЕРМИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И ЭТИМОЛОГИЯ НЕКОТОРЫХ ИНДОАРИЙСКИХ НАЗВАНИЙ В РОМАНИ 739

Приложение 3. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ТЕРМИНОВ РОДСТВА, РОДСТВЕННЫХ РОМСКИМ, В ИНДОАРИЙСКИХ ЯЗЫКАХ (ПО ДЖ. ГРИРСОНУ) 753

Приложение 4. ДАННЫЕ НЕКОТОРЫХ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ ПО ЭТИМОЛОГИИ ИНДОАРИЙСКИХ СОЦИОНИМОВ В ЯЗЫКЕ РОМАНИ 769

Приложение 5. ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА В РОМАНИ, ДОМАРИ И ЛОМАВТИК 791

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА **795**

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ **817**

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ, РОДОВЫХ И КАСТОВЫХ НАЗВАНИЙ **823**

CONTENTS

ABOUT THE AUTHORS 9

THE FOREWORD OF THE RESPONSIBLE EDITOR 11

THE FOREWORD OF THE AUTHORS 17

THE INTRODUCTION 19

PART I. THE EARLIEST HISTORY OF THE ḌOMS

Chapter 1. THE HISTORY OF THE ROMS: DISCOVERIES AND MYSTERIES 31

Chapter 2. WHAT IS NECESSARY TO KNOW ABOUT INDIA AND THE INDIANS 75

Chapter 3. THE ORIGIN OF THE DOMS OF INDIA: ETHNOS OR CASTE? 95

Chapter 4. THE EARLIEST HISTORY OF THE ḌOMS 137

Chapter 5. ODUMBARA IS THE ḌOM'S COUNTRY 161

Chapter 6. THE ḌOMS: FROM THE ANTIQUITY TO THE MIDDLE AGES 209

Chapter 7. LAMBADI, DAMARA, RAMATHA. 225

Chapter 8. THE ḌOMS: TRIBE, RULERS, PEOPLE, CASTE 239

PART II. ROMS AND ḌOMS. THE PROBLEMS OF THE ORIGIN

Chapter 9. THE ORIGIN OF THE ROMS AND THE ETHNICAL HISTORY OF ANTIQUE AND MEDIEVAL INDIA 253

Chapter 10. THE ḌOMS IN THE INDUS VALLEY 289

Chapter 11. THE LEGEND ABOUT LURI 319

CONCLUSION TO PARTS I AND II 331

PART III. THE BASICS OF THE SOCIAL CULTURE OF THE ROMS

Chapter 12. THE CULTURAL ARCHETYPES AND THEIR REFLECTION IN THE LANGUAGE 365

Chapter 13. ḌOM AND KAJJA – «OURS» AND «ALIENS» 389

Chapter 14. SEX, AGE AND ETHNICAL STATUSES IN THE ROMANI SOCIETY 411

Chapter 15. THE STANDARDS AND THE OLDEST SOCIAL INSTITUTIONS IN THE ROMANI SOCIETY 443

Chapter 16. THE ORIGIN OF THE MOBILE LIFESTYLE AND TRADITIONAL ACTIVITIES OF ROMS 489

Chapter 17. THE PROBLEMS OF GENESIS OF THE CULTURAL MATRIX OF ROMS 531

Chapter 18. THE ARCHETYPES IN THE MUSICAL CULTURE OF ROMS 561

PART IV. THE KINSHIP TERMINOLOGY AND THE TERMINOLOGY OF THE STATUS OF AGE AND SEX IN THE ROMANI SOCIETY

Chapter 19. THE KINSHIP TERMINOLOGY AMONG THE ROMS 603

Chapter 20. THE KINSHIP TERMINOLOGY IN THE INDIAN AND ROMANI LANGUAGES. THEIR COMPARATIVE ANALYSIS 635

Chapter 21. THE PROBLEM OF GENESIS OF THE KINSHIP TERMINOLOGY IN ROMANI 679

CONCLUSION: GENESIS OF PROTOROMS AND THE BASICS OF ROMANI CULTURE **703**

AFTERWORD **719**

SUPPLEMENTS

J.Matras. SERVEY OF WORKS ON THE PRE-BYZANTINE ROMANI HISTORY ... 723

Supplement 1. ANTHROPOLOGICAL INDO-ROMANI STUDIESA 731

Supplement 2. THE TERMS OF THE SOCIAL STRUCTURE AND SOME NAMES IN HINDU-ARYAN LANGUAGES AND THE ROMANI 739

Supplement 3. SPREADING OF THE TERMS OF RELATIONSHIP IN INDIA 753

Supplement 4. DATA ON THE INDOARYAN SOCIONYMES IN ROMANI 769

Supplement 5.THE KINSHIP TERMINOLOGY IN THE ROMANI, DOMARY AND LOMAVTIC 791

SOURCES AND LITERATURE **795**

INDEX OF GEOGRAPHICAL NAMES **817**

INDEX OF ETHNICAL NAMES **823**

Об авторах

Авторы книги – сотрудники Лаборатории культуры ромов (цыган), образованной в 2006 г. в Центре национальных проблем образования Федерального института развития образования РФ. Занимаются различными аспектами культуры и антропологии цыган, а также проблемами цыганского языка в системе образования.

Марианна Владимировна Смирнова-Сеславинская – заведующая лабораторией, кандидат философских наук, автор работ о социальной культуре цыган, а также работ о цыганской музыке и танце, музыкального CD-проекта традиционной цыганской музыки «Барэ дрома».

Георгий Николаевич Цветков – старший научный сотрудник лаборатории, писатель, автор цыганско-русского и русско-цыганского словаря (диалект ловаря), а также художественных рассказов, повестей и стихов на русском и цыганском языках.

В 2009 г. авторы выпустили совместное пособие «Межкультурная русско-цыганская коммуникация» с подробной грамматикой языка цыган ловаря и кэлдэраря.

Предисловие научного редактора

Уважаемый читатель!

Перед нами – давно ожидаемое в науке и наконец состоявшееся исследование, посвященное доказательным поискам индийских корней европейских цыган. Научная задача, поставленная учеными-специалистами М.В.Смирновой-Сеславинской и Г.Н.Цветковым, отличается феноменальной масштабностью. Это делает их работу комплексной и многосоставной, обусловливает необходимость обращения к самым современным методам научного анализа, главным из которых становится в данном случае сравнительное исследование нескольких культур во всей их полноте, в синхронном и диахронном срезах. Тема будоражит умы уже много десятилетий, и обращение к ней привело пока лишь к появлению нескольких линий гипотететических и формально-логических предположений, основанных на анализе ряда данных лингвистики и физической антропологии. В то же время эти данные и связанные с ними гипотезы обусловили появление комплексного исследования М.В.Смирновой-Сеславинской и Г.Н.Цветкова, которое затрагивает практически все аспекты научных проблем, связанных с происхождением цыган. Первоначально авторы разрабатывали данную тему в русле этносоциальной истории, но в ходе работы обнаружились многие важные и взаимосвязанные сюжеты. В итоге исследование стало необычайно информативным и завершенным. Эта книга – первая в своем роде, и уже поэтому ей уготовано заметное место не только в ряду исследований по ромологии, но и в числе работ по этнокультурной истории Индии.

В этой книге собраны практически все существующие материалы, так или иначе относящиеся к индийским параллелям в цыганской культуре. Они грамотно и вдумчиво проанализированы, и выстроена целостная авторская концепция общего рисунка ранней этнокультурной истории цыган и их индийских предков – домов. Не все многочисленные выводы и предположения авторов можно принять сразу и безоговорочно, но этот факт не имеет принципиального значения: научные работы такого масштаба и их критиков может рассудить только время и развитие самóй науки.

Исследование выполнено на основе обширных материалов, которые тщательно проанализированы и классифицированы, и во многих своих фактических деталях эта работа окажется первоклассным источником по культуре цыган. Тому много причин. Часть их объяснена авторами в исто-

риографических обзорах книги. Но важное значение имеют достоинства самой представленной работы. В архиве науки гипотезы и обобщения, относящиеся к ранней истории ромов, в большинстве своем весьма умозрительны, основаны на очень фрагментарных фактических данных и потому малоубедительны. Не вполне понятно даже было до сих пор, на каком направлении лингвистических и этноисторических исследований нужно вести поиски – в индоевропейском или аустроазиатском ареалах, в само́й Индии или на сопредельных территориях. Книга М.В.Смирновой-Сеславинской и Г.Н.Цветкова построена на изучении самого широкого круга литературы и источников по ромологии и индологии и освещена глубоким практическим и научно-аналитическим пониманием собственно циганской культуры.

Об этой особенности хочется сказать отдельно. Специалисты знают, что в исследовании ряда социальных аспектов циганской культуры существует вполне объективная сложность, связанная с закрытостью цыганского общества. Лишь в последние десятилетия и годы появляется возможность более глубокого проникновения в прежде малоизученные глубины этнической культуры ромов. Причем всякое новое исследование становится более информативным – это связано с появлением новой генерации исследователей, хорошо подготовленных для исследовательской работы, высокообразованных, владеющих научным аппаратом, и не только прекрасно знающих, но глубоко любящих и чтящих свою родную культуру. Наши авторы относятся к числу этих новых исследователей-просветителей. Это вызывает огромное к ним уважение и почтение к тем представителям цыганских общин, информантам и исследователям, которые предоставили в распоряжение науки свои знания и наблюдения. Наблюдения очень честные, сформулированные без фарисейских умолчаний или приукрашиваний. В этой книге иногда поражаешься не только глубине проникновения и точности научного анализа, но искренности информации, благородству комментария и обоснованной надежде на понимание. Несмотря на сотни лет территориальной неприкаянности и даже отчуждения, в цыганской среде сохранились совершенно самобытные традиции в области семейно-родственных и социальных взаимоотношений, общинного самоуправления, хозяйственной деятельности и даже организации досуга. Мы должны их знать, чтобы понимать ромскую культуру, чтобы не допустить повторения горестных страниц долгой истории европейских цыган. В двадцатом веке цыгане, как и евреи, были обречены на концлагеря и газовые камеры гитлеровских нацистов, и многие тысячи молодых и старых ромов, принявшие мученическую гибель, стоят и сегодня где-то рядом с нами, и никакая ложь тут неуместна. Всякий народ уникален, и его культура,

отточенная страданиями и радостями в череде поколений и веков, бесценна. Мы должны знать, какая древняя история и культура живет в цыганском таборе, и как по-своему совершенна, как невероятно тонко продуманна ромская традиция жизни. Как силен дух и велик оптимизм этих общинников, не умеющих жить поодиночке, и спасающихся этим. Все это тоже вполне становится понятным при чтении научной работы, лежащей перед нами.

Они подчеркнуто «другие» и особенные, и по всему заметно, что это их, ромов, собственный выбор – здесь видно не только воздействие внешних причин и обстоятельств. В такой форме сохраняются древнейшие стереотипы социального общения, характерные для индийской цивилизации и нашедшие свое выражение в существовании кастовой организации традиционного общества индуистов. Ромологи давно поняли, что индийская каста и закрытость цыганских общин – вещи типологически и генетически единые. В работе М.В.Смирновой-Сеславинской и Г.Н.Цветкова эта почти вечная гипотеза стала научным фактом, она обоснована на уровне научных доказательств. Для меня, как исследователя индийского кастового общества, это совершенно очевидно. Очень разумно, что к этому типологическому ряду исследователи относят все, что связано со строгими правилами ритуальной чистоты, унаследованными цыганами из индийского способа ограничения социальных контактов, и также связанного с кастовой организацией – вплоть до базовой дихотомии «рома – гадже». Я считаю этот сюжет исследования существенным вкладом не только в ромологию, но и в теорию индийской касты.

По материалам представленного исследования хорошо заметно, что цыгане разных групп и слоев общества, исследователи-ромологи из разных стран и простые информанты воспринимают многие особенности индийской культуры как совершенно понятные и узнаваемые. Такое не может быть случайностью – здесь проявляет себя глубинное сродство культур. Это обстоятельство помогает и авторам представляемой книги: их исследование является вполне современным и надежным и в отношении собранной информации – вся она проверена на применимость к ромским реалиям, и в иногда интуитивно точном осмыслении фактов. Авторы удивительным образом проникают в суть индийских явлений и обычаев, на осмысление которых у иных исследователей уходят многие годы: это особенно относится к реалиям социальной жизни. И это просто замечательно, потому что иначе с собранным объемом специальной индологической информации неспециалисту было бы практически невозможно справиться. Во время обсуждения различных аспектов содержания книги меня всегда поражал тот очевидный

факт, что авторы почти никогда не делали ошибок в понимании индийской культуры. Однако у представляемой книги есть один формальный недостаток, и он связан с особенностями индийской историографии. Книга написана на основе знаменитых исследований школы английской колониальной этнографии, которые, конечно, остаются классикой индологии, но во многих отношениях устарели – особенно в части теоретизирования. Это относится к работам А.Каннингхема, Э.Бланта, Дж.А. Гирсона и др., которые предопределили взгляд авторов на некоторые существенные в проблематике книги индологические сюжеты. Многие, как говорят сами авторы, «мифы» индологии уже преодолены в науке. Например, вопросы кастообразования рассматриваются на современном уровне науки глубже и интереснее, чем это было сто лет назад. Теория касты выросла в целый отдел индологии, в этой науке нет единства мнений практически ни по одному вопросу, и разобраться в ней непросто. В представленной книге вопрос соотношения «племя – каста», «этнос – каста» трактуется слишком однозначно. На самом деле далеко не все касты имеют этническое происхождение. Строго говоря, проблема сущности касты состоит как раз в том, что надо искать объяснение, почему появляются и воспроизводятся «касты ремесленников» или сектантов от индуизма, не связанные прямо с этническими общностями. Такие объяснения существуют, но авторы представленной книги оставляют их «за кадром». Впрочем, эти частности теории касты не могут добавить ничего сколько-нибудь значительного для понимания ситуации с кастами этнического происхождения: *ламбади*, *банджара* и *дом*, которые интересуют наших авторов в первую очередь.

В данной проблематике мне видится важным другое. Мы на самом деле имеем дело с неожиданным «взглядом изнутри» на этносоциальные процессы в условиях кастового строя. Индийские предки цыган явно стояли вне брахманического воздействия, они не вошли в кастовую систему и тем обрекли себя на «отдельное стояние» и от кастового общества, и от самих брахманов с их жреческими технологиями выстраивания межкастовой сегрегации. Не потому ли в свое время они вынуждены были выйти из территории власти брахманов? Теперь ромская культура предоставляет уникальные сведения, помогая реконструировать этносоциальные реалии, утраченные в ходе развития кастового общества в самой Индии.

Отмечу также, что книга содержит много приложений, призванных углубить и сделать более предметными материалы основной части. Представленные материалы генетических исследований сближают эту работу с работами индийских специалистов. В Индии существует долговременная

традиция подтверждать этнологические работы физико-антропологическими исследованиями; например, современные материалы переписей и иных документов Антропологической службы Индии включают обычно таблицы результатов микрогенетических исследований, проведенных в разных общинах Индии.

Без сомнения большой успех и признание ждет авторов в концептуально новаторской основной части исследования, которая посвящена социальной культуре цыган-ромов, культурной матрице цыган, исследованию терминологии родства, половозрастных статусов и социальной терминологии в языках Индии и в романи. Это колоссальная работа, потребовавшая масштабных исследований в области социальной антропологии, сравнительного языкознания, этнографии и истории. Результат превосходит все ожидания. Существовавшая в науке лакуна заполнена отныне материалами и исследованиями, представленными М.В.Смирновой-Сеславинской и Г.Н.Цветковым в данной книге.

Книга великолепно написана. Сложные темы представлены на самом достойном академическом уровне, но и «лирические отступления» от основной линии повествования, такие как исследование музыкальной культуры цыган, абсолютно органичны в контексте представленной яркой и глубокой картины ромской традиции.

Эта книга заинтересует не только специалистов-этнографов и социальных антропологов. Ведь на протяжении веков культура и искусство цыган имеют множество поклонников в нашей стране. Если бы собрать вместе стихи и высказывания о цыганской жизни, музыке и песнях, рассеянные только в многочисленных произведениях русской классической литературы, то они составили бы толстый том. «Отчего поют цыгане – или жизнь их так легка?» Почитав или даже просто полистав эту книгу, можно проникнуться восхищением не только к искусству цыган, но понять, как и почему вопреки многому, и несмотря на многие тяжелые обстоятельства и причины, этот народ идет путем своих предков с незапамятных времен и по сегодняшний день. Индийцы разных каст говорят: «Какими нас Бог создал, так мы и живем, и гордимся своей судьбой».

Е.Н.Успенская
Музей Антропологии и этнографии им. Петра Великого
Российской Академии наук, г. Санкт-Петербург.

От авторов

Это междисциплинарное исследование стало плодом наших долгих и многотрудных изысканий. Мы очень рады, что в его подготовке к изданию приняла участие Елена Николаевна Успенская, специалист по этнографии и социальной антропологии Индии, исследователь индийской касты и этнокультурной истории народов Северо-Западной Индии, старший научный сотрудник Отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН (Кунсткамера, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской Академии наук, .Санкт-Петербург). Сотрудничество с ней была очень интересным и плодотворным, и совершенно необходимым для нашей работы, находящейся на стыке двух областей знания – ромологии и индологии. Мы приносим Е.Н.Успенской нашу искреннюю благодарность.

Благодарим наших болгарских коллег, специалистов по истории и культуре цыган, доктора исторических наук, заведующую секцией Балканской этнологии, Елену Марушиакову и доктора исторических наук, ведушего научного сотрудника Веселина Попова за предоставленную возможность работы в архиве «Студий Романи», а также весь коллектив отдела Балканской этнологии при Музее и Институте этнологии Болгарской Академии Наук за оказанную нам всестороннюю помощь и участие в проведении опроса. Отдельная благодарность – Софии Заховой за помощь в проведении опроса по исследованию этнического фенотипа среди цыган г.Софии.

Благодарим также:

- Аллу Львовну Бугаеву, доктора педагогических наук, профессора, заведующую Лабораторией образования малочисленных народов России Центра национальных проблем образования Федерального института развития образования, за рекомендации к главам, посвященным социальной культуре;
- Ярослава Владимировича Василькова, доктора филологических наук, главного научного сотрудника МАЭ РАН за помощь, оказанную в трактовке индийских текстов.
- Владимира Александровича Попова, доктора исторических наук, руководителя Центра политических исследований МАЭ РАН, за сделанные им замечания к исследованию терминологии родства;
- Александра Юрьевича Русакова, доктора филологических наук, профессора Санкт-Петербургского государственного универси-

тета, ведущего научного сотрудника Института лингвистических исследований Российской Академии Наук, за консультации, оказанные в процессе подготовки лингвистического материала;

- сотрудников Кабинета Востока Государственной публичной исторической библиотеки (Москва) за помощь в подборе научной литературы.

ВВЕДЕНИЕ

Цыгане Европы – народ, о котором веками складывались мифы. Солнцепоклонничество, воровство детей, каннибализм, человеческие жертвоприношения, использование тайного шифрованного языка – вот неполный перечень «сведений», циркулировавших не только в среде обывателей, но и в массовых изданиях и околонаучной литературе. Во многом причины распространения этих мифов были связаны с необычным мобильным образом жизни цыган, особенностями их экзотической внешности, закрытостью цыганской культуры по отношению к представителям других культур. «Полукочевой» образ жизни вызывал подозрительность населения и властей, а между тем он чаще всего был связан с традиционными занятиями цыган: торговлей, ремеслом, музыкальным исполнительством. Так, одни цыганские группы изготовляли и чинили котлы и другую металлическую посуду, другие делали конскую оснастку, занимались меновой торговлей лошадьми, мелкой торговлей, третьи плели корзины, и так далее. Во многих странах цыгане – замечательные певцы и музыканты, и это занятие они традиционно сочетали с каким-либо ремеслом. Все эти профессии требовали постоянной смены клиентуры, переездов. При этом у цыган всегда было очень сильно этническое самосознание и стремление сохранить свою культуру. Все эти обстоятельства определяли достаточно большую замкнутость и исторически сложившуюся отстраненность цыганских общин от местного населения. Удивительно, но и в наши дни иногда сохраняется некоторый мистический страх перед цыганами, впервые возникший еще в период средних веков, когда бытовало представление, что они – выходцы из Египта, практикующие древнеегипетскую магию.

До сих пор мало кто в России знает, что сами цыгане называют себя «**ромá**» от самоназвания «**ром**» – «мужчина-цыган», «муж». Цыганское население Российской империи формировалось в течение нескольких веков. В России с XVII века его основу составили этнические группы севернорусских (или, коротко, русских) цыган – **русска ромá**, пришедших из Германии и Польши (**фото 1**); на Украине с XVI-XVII веков проживали **цыгане-сэрвы**[1],

[1] Название, как считается, связано со словом *рум.* **сэрво** «слуга, раб», и с «непрестижными» занятиями части групп восточноевропейских цыган, относительно рано перешедшей к оседлости.



Фото 1. *Цыганский табор в Лепельском уезде (Белоруссия). Фотограф М.Ф.Кущинский. Конец XIX – начало XX века.*

Из фондов Российского Этнографического Музея, Санкт-Петербург.



Фото 2. *Типы Крыма. У источника (крымские цыгане, около 1900 г.). Серебряная медаль на выставке фотографии в Париже.*

Из архива С.К.Бирюковой

в правобережной Украине – **цыгане-влахи**[2]. **Крымские цыгане** (**крымуря**, **кырымитка** ром), которых другие цыгане еще называют **хораханэ рома** («мусульманские цыгане», от слова *ром.* **хорахай** «мусульманин»), представляют собой отдельную ветвь балканских цыган, мигрировавших около XVIII века в район Крыма и расселившихся в Краснодарской и областях и районах южной Украины (фото 2). В Молдавии цыгане появились примерно с XV века, и позже одна их часть была посажена на землю, а другая продолжала «кочевать». В районе Румынии и Молдавии рома так и разделялись на две основные группы: оседлые – **ватра́ши** (от слова *рум.* **ватра** «очаг», «дом»), и кочевые – **лае́ши**. Вместе с присоединением молдавских территорий они попали в состав Российской империи. В XIX веке, в результате «большой кэлдэра́рской миграции» родственные группы **цыган-кэлдэра́ря** и **цыган-лова́ря** из Районов Валахии, Молдовы и Трансильвании стали расселяться по странам Европы, тогда же они появились и в России (см. фото на развороте: Цыгане – кэлдэраря в России 1894 г. Фото из фонда РЭМ, Санкт-Петербург). В XX веке, в результате миграционных процессов, связанных с развитием экономики страны, часть цыганских групп передвинулась из районов своего традиционного проживания и «кочевания» в другие области Советского Союза, в первую очередь в зоны крупных городов. Теперь в разных областях России можно встретить как русских цыган, так и кэлдэрарей и ловарей, цыган-кишиневцев (как в России называют группы **лаеши** из Молдавии), крымских цыган, влахов и сэрвов. В течение XX века произошел и их окончательный переход к оседлости.

Наряду с другими 128 «коренными» народами России цыгане являются россиянами и входят в суммарный состав ее народонаселения. По данным переписи 2002 года, на территории Российской Федерации проживало около 183 тыс. цыган, которые, таким образом, стоят на 28-ом месте по численности среди других народов РФ. Даже по этим данным, которые надо считать заниженными[3], цыгане в России являются крупным этническим меньшинством, численность которых сопоставима с такими народами, как евреи (их в РФ по официальным данным насчитывается около 230 тыс. человек), тувинцы, коми или калмыки (соответственно около 244 тыс., 294 тыс. и 174 тыс.

---

[2] Название связано с районом Румынии Валахия.

[3] Социологи из разных стран сходятся во мнении, что официальные данные о численности цыган во всех странах занижены, в два, а в некоторых случаях – и более раз. Одна из главных причин этого феномена – «скрывание» цыганами своей этнической идентичности. По подсчетам сотрудников Лаборатории культуры цыган ЦНПО Федерального института развития образования РФ, численность цыган в России составляет не менее350-400 тыс. чел.

человек). При этом цыгане являются крупнейшим «транснациональным» меньшинством, численность которого во всем мире, по официальным данным за 1998 год, составляла от 7 до 8 миллионов человек[4].

На протяжении ряда веков история ромских родов и кланов сплетена с историей России. В XX веке многое, что составило жизнь россиян: коллективизация и образование колхозов, вовлечение в программу всеобщего образования 20-х – 30-х годов, участие в Великой Отечественной Войне и многое другое – стало частью жизни российских цыган. При этом российской общественности в основном известно только о цыганских деятелях театра и эстрады, таких, как народный артист СССР, ныне главный режиссер театра «Ромэн» Николай Сличенко, заслуженные артисты РСФСР Ляля Черная и Михаил Шишков, но мало кто знает о других достойных россиянах – этнических цыганах. Мы хотим хотя бы частично восполнить этот пробел, показав небольшую часть представителей цыганской интеллигенции. Так, наши с вами соотечественники – Вадим Грушко – православный священник, адвокаты Александр Молчанов и Владимир Коломпар, профессор, доктор педагогических наук Георгий Деметер, хирург, заслуженный врач России Александр Матусевич, инженер-полковник Олег Эрденко. Этническими цыганами являются писатели Михаил Козимиринко, Владимир Бамбула, поэт Лекса Мануш, скульптор, член Союза художников Юлий Баранчук, генерал-лейтенант, государственный советник юстиции II класса доктор философских наук Ян Сергунин (Решетников). Часть российских цыган овладела различными профессиями, в последние полтора десятилетия некоторые цыгане стали заниматься бизнесом.

Надо сказать, что часть цыганской интеллигенции не соглашается на публикацию своих фотографий в контексте статей об этнической культуре. Тенденциозное освещение многими журналистами проблем цыганского населения, рост расовой неприязни в современной России, приводящий к открытой агрессии, заставляют многих цыган, достигших успехов на профессиональном поприще, не афишировать свое происхождение. Между тем социальные проблемы, с которыми сегодня сталкивается бóльшая часть цыганского населения: рост цен и проблемы занятости, рост безграмотности, смертности и криминализация населения, проблемы с жильем и отсутствие или недостаточность социальной помощи, уменьшение доступа к медицинскому обслуживанию – возникли не сегодня и как в зеркале отражают проблемы современного российского общества. Цыгане являются одной из самых

[4] Лиежоа Ж.П. Роми, Цигани. Чергари. София, 1999. С. 35.

социально уязвимых групп населения, и сегодня их культура претерпевает глубокий кризис.

Если не принимать во внимание проблемы последних десятилетий, то традиционно к цыганам в России относились хорошо. Теперь их или любят, или ненавидят. Любит в основном то поколение, которое было воспитано на спектаклях цыганского театра и выступлениях музыкальных ансамблей. Многие до сих пор считают цыган носителями романтического начала и идеала личной внутренней свободы, которой в России всегда не хватало. Ненавидят – потому что как общность они живут по своим законам и идеалам, непонятным для окружающих, и на первое место традиционно ставят интересы своей семьи и рода, что делало их в советский период «антисоциальным» элементом общества. В сущности, цыганские общины всегда составляли «вещь в себе», живя по своим обычаям и традициям, отгородив свой мир крепкими стенами древнейшего установления, разделяющего людей на «своих» и «чужих». В течение череды веков отсутствие постоянного жилья, жизнь в дороге – «кочевание», как ее называли в деревенской и сельской России – воспринимались окружающими или как признак свободы духа, или как нежелание жить «как все».

Непонимание иноэтнической культуры и отчужденность от инородного населения – те принципиальные факторы, которые вообще определяют взаимную нелюбовь между представителями различных культур, и тем сильнее их влияние, чем больше культурная дистанция между народами. В то же время, этническое/национальное большинство имеет возможности для навязывания своих культурных стандартов меньшинству, проживающему на той же территории, и его дискриминации. При отсутствии же у пришлого народа своей государственности и земли эти возможности становятся поистине безграничными. Цыгане, формировавшиеся как народ-мигрант за пределами материнской земли, в течение веков вырабатывали механизмы приспособления к существованию внутри чужой культуры, в результате чего в контактах с окружающими народами они традиционно руководствовались принципами терпимости и неконфликтности, что помогало им выживать среди других народов и культур. Принципиально в другом положении находятся «государствообразующие» народы, доминирующие на своей территории в социальном и демографическом отношениях: они в течение веков определяли и диктовали свои стандарты межэтнических взаимоотношений, часто навязывая их на государственном уровне. К сожалению, та нелюбовь, которую часть окружающего большинства испытывает к инородцам, в том числе к цыганам, в своей основе восходит к отсутствию уважения к чужим обычаям и традициям, а часто и нежеланию их понимать и признавать пра-

во другого народа на самобытность. В этнопсихологическом смысле такая агрессивная ментальность развивается под действием древнейшего универсального архетипа сознания, разделяющего людей на «своих» и «чужих». В моноэтнических европейских странах, традиционно развивавшихся на культуре одной нации, это противопоставление нередко находило выражение в правовой сфере, что вызвало в прошлом появление антицыганских законов.

Эпоха Просвещения, затем романтизма и сентиментализма смягчила нравы, в XVII-XVIII веках в ряде европейских стран смягчилась и официальная политика по отношению к цыганам. Попав в Россию именно в этот период, цыганские общины не подвергались здесь преследованиям, как в Западной Европе, чему способствовали и полиэтничный характер российского населения, и имперский тип российской государственности. Российская литература продолжила процесс романтизации, поэтизации образа цыган и их культуры, характерный для традиций европейской сентиментальной и романтической литературы; этому способствовало распространение с конца XVIII века традиции цыганских городских хоров. Образы цыган, и в особенности цыганок, созданные талантом А.С.Пушкина, И.С.Тургенева, Н.С.Лескова, Л.Н.Толстого, М.Горького, стали неотъемлемой частью русской литературы всего девятнадцатого века и начала века двадцатого, составив затем основу репертуара цыганского театра.

Но одно дело – романтизм в литературе и искусстве, и совсем другое – в восприятии социальных явлений. Проведение аналогий между художественными, во многом искусственными, образами цыган и явлениями жизни, непонимание реальных основ традиционного уклада этнического меньшинства – приводит к разочарованиям и отторжению цыганской культуры в целом. Особенно это актуально в наше время, когда в результате социальных потрясений и кризисов целые слои общества оказались выброшенными за пределы привычной жизни. Этнические меньшинства составляют здесь наиболее незащищенную и уязвимую часть населения, и затянувшийся социальный кризис больше всего ударил именно по ним. Бедность толкает людей в криминальную сферу. Вре́менная криминализация цыганских кланов происходила и в другие времена, из-за переселений и поиска ниш в экономике других стран, или из-за кризисов и поиска занятий в новых условиях.

За последний век в жизни российских цыган было несколько больших социально-экономических потрясений, которые, в сущности, явились этапами кризиса традиционной хозяйственно-культурной модели, сопровождавшейся массовым переходом к оседлости.

Еще в Российской империи встречались оседлые сельские цыганские поселения, в основном среди групп *русских цыган* и *цыган-сэрвов*. В опреде-

ленной мере их появление было связано с административными попытками посадить цыган на землю, предпринимавшимися, по крайней мере, с XVII – начала XIX века. Эти поселения возникали как в северо-западной части России, так и в ее южных областях (современная Украина). Некоторые жители таких поселков действительно переставали «кочевать», другие продолжали сохранять традиционные занятия (торговля лошадьми и другими товарами) и повышенную мобильность, поэтому очень часто они являлись *владельцами домов*, в которых они реально не жили и шести месяцев в году, в основном используя их для зимовок. Были и другие попытки посадить цыган на землю, но за редкими исключениями, как в селе Фараоновка в Украине, они так и не увенчались успехом[5].

Постепенный массовый переход цыганских групп к оседлости начался с 1926 года и отмечен постановлением Президиума ВЦИК и СНК СССР от 1 апреля 1926 года «О первоочередном наделении землей цыган, желающих перейти к оседлому образу жизни». В это же время начинается создание цыганских колхозов. Однако в этот период оседает только часть цыганского населения России, в большинстве из этнической группы *русских цыган*. Возможно, это связано с ухудшением их экономического положения в связи с закрытием конных рынков, так как они были традиционной основой существования этой этнической группы. Во всяком случае, в тот период появляется ряд «цыганских» колхозов с соответствующими названиями: «Романы зóря» («Цыганская заря»), «Нэво дром» («Новый путь») и проч.

В послевоенной Восточной Европе произошел окончательный переход к оседлости всех цыганских групп, что совпало с кризисом цыганского кустарного производства и услуг, связанным с индустриализацией и социальными изменениями в обществе. В России в период Великой отечественной войны и позже крупные таборы уже распадались на более мелкие, часть из которых перестала использовать лошадей и кибитки и передвигалась на железнодорожном транспорте. Окончательную точку в этом процессе поставил вышедший 5 октября 1956 года указ Президиума Верховного Совета СССР «о приобщении к труду цыган, занимающихся бродяжничеством», известный среди цыган как «Указ об оседлости», распространившийся на всю территорию СССР. 20 октября 1956 года было принято постановление Совета Министров РСФСР с тем же названием[6], а также соответствующие документы в союзных республиках. Эти документы стали выражением го-

---

[5] Калинин В. Цыгане России / Загадка балтийских цыган. Минск, 2005. С. 31-33.

[6] Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и Постановлений Правительства РСФСР. Т.5, 1954-1956 гг. Москва, 1959. С. 616, 617.

сударственной политики по отношению к цыганам, направленной на их оседание. По всей стране милиция останавливала таборы, передвигавшиеся на гужевом транспорте, или снимала цыган с поездов, перевозила их к ближайшему населенному пункту, где им выделялись участки земли и ссуда на строительство домов. Цыгане получили постоянную прописку, и в течение первых нескольких лет после этой акции их передвижение по территории СССР было ограничено административными мерами. Между тем многие цыганские таборы традиционно экономически «обслуживали» население нескольких районов, будь то торговля, ремонт металлических изделий, помощь в проведении сезонных сельскохозяйственных работ, продажа скота или гадание. При переходе к оседлости цыганские таборы осели в пределах этих традиционных ареалов миграций и все так же продолжали свою экономическую деятельность. Поскольку в первые годы после Указа местная администрация и органы милиции контролировали передвижения цыган, то получение разрешения на связанные с торговлей и ремеслом переезды стало на определенный период проблемой. Родственные семьи, нередко «кочевавшие» в пределах одного большого района, помогали друг другу, вызывая родных телеграммами по неотложным семейным делам, а через несколько лет контроль государства ослаб. Цыгане жили теперь в домах, но сохранили большую подвижность, часто отлучаясь из дому по торговым делам, которые являются традиционным занятием у всех цыганских групп, в том числе ремесленных и артистических, а отсутствие системы частной торговли и дефицит товаров первой необходимости в СССР создали ту естественную полулегальную экономическую «нишу», которую цыгане заняли при советской власти, имея при этом минимум конкурентов.

Мы можем выделить несколько событий, явившихся своего рода «этапами» трансформации традиционной культурной модели цыган в России за последний век:

1. Запрещение частной торговли и предпринимательства и закрытие конных рынков в России после отмены НЭПа подорвало традиционную экономику всех российских цыганских групп в целом и перевело традиционную цыганскую частную торговлю на нелегальное положение, что вызывало в течение всего периода советской власти гонения за преступления в экономической сфере (так называемую «спекуляцию»).
2. Развитие индустрии в довоенные и особенно послевоенные годы привело к кризису кустарно-ремесленного производства в ремесленных группах, а развитие транспорта – к кризису традиционных занятий российских цыган-лошадников, которые все-таки еще со-

хранялись в трансформированных формах в рамках социалистической экономики.

3. Переструктуризация экономики российского общества в 90-е годы XX века привела к частичному или полному вытеснению цыганских общин из таких традиционных сфер, как торговля и гадание и к системному кризису традиционной хозяйственной модели цыган.

Первые два процесса по времени соотносятся с переходом цыган к оседлости.

К общественным изменениям 90-х гг. XX века российские цыгане пришли, будучи наименее образованной и наименее социально интегрированной в российскую жизнь частью населения, и это стало причиной их массового вытеснения из сферы частной торговли (передвижной и рыночной) и мелкооптового производства некоторых товаров потребления – сфер, которые они прочно занимали вплоть до законодательного «освобождения» экономики. В ситуации социально-экономической перестройки произошел «обвал» цыганской хозяйственной структуры, вписанной в социалистическую экономику, основанную на принципе всеобщего дефицита. Начался переход к экономике конкурентной, где цыгане оказались оттеснены. В этом причина роста криминала среди цыган, большая часть которых осталась без средств к существованию. Будет ли это явление временным?

Поразительно, но даже и в этой ситуации продолжает существовать романтический взгляд на проблему. Некоторое время назад представители цыганских общественных организаций, озабоченные происходящими социальными процессами, встретились с высокопоставленным чиновником. В какой-то момент беседы чиновник, задумавшись, сказал: «Цыгане, музыка, романсы... Ну, украдут что-нибудь... Но это же так романтично!»

К сожалению, романтический взгляд на эту этно-социальную проблему имеет свою оборотную сторону: агрессивное неприятие представителей этнического меньшинства и их культурных традиций, разжигание этнической неприязни. В очень большой степени это неприятие связано с непониманием социальных истоков большинства этнических проблем, а также с нежеланием признавать существование реальных различий, которые естественны для культур разных народов. Такой подход – наследие «романтического» социалистического прошлого России, разочарование в мечте о «едином народе».

Проблема места малых народов в экономике и общественной жизни многонациональных держав – тема других публикаций. Наше исследование призвано познакомить читателя с реальной цыганской культурой и истори-

ей. В последние годы увеличилось количество публикаций на эту тему, но, к сожалению, бóльшую часть из них можно прочесть только за рубежом.

Что касается опубликованных исторических изданий о цыганах, то они освещают в основном европейский период их истории. В этой же книге мы затронули важнейшую, интересную и мало изученную тему: происхождение цыган и основы цыганской культуры. Сегодня многим известно, что цыгане – выходцы из Индии. Но кроме этого, широкому читателю не известно практически ничего ни о проблеме переселения предков цыган из Индии, ни о ранних этапах истории цыган, ни о том, как и когда было установлено их индийское происхождение. Между тем цыгане оказываются древнее многих современных европейских народов. Их история в Индии уходит корнями в первое тысячелетие до христианской эры, и в ней мы можем встретить много неожиданного. Разобраться в этом нам помогут как древние источники, так и данные современных наук.

Общественные установления цыган вовсе не являют собой образец «анархии», как это представляют некоторые журналисты «желтой прессы»; они издавна составляли строгую систему правил и норм, обязательных для соблюдения каждым членом цыганской общины. У ортодоксальных групп цыган сохранились такие архаические формы общественных установлений, которые являются типическими для обществ, основанных на отношениях родства, и на основе которых в дальнейшем выросли социальные институты и государственность. Еще в 1915 г. русский правовед С.А. Котляревский писал: «Менее всего в настоящее время было бы основательным представлять себе догосударственный быт каким-то царством личной воли и личного самоопределения, анархической аркадией. Первобытное право связывает человека по рукам и ногам, и в первобытной кровной организации – естественной или фиктивной – личность растворяется без остатка...»[7].

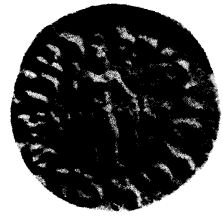
В этом издании мы постарались проблему происхождения цыган и их культуры рассмотреть сквозь призму новейших знаний о культуре, привлекая данные истории, археологии, лингвистики, социологии, антропологии. Надеемся, что эта книга поможет читателям понять ментальность одного из народов, в течение столетий составляющего часть многонационального населения России.

---

[7] Котляревский С.А. Власть и право Москва, 1915. Цит. по: Черных Е.Н., Венгеров А.Б. Структура нормативной системы в древних обществах / От доклассовых обществ к раннеклассовым. Москва, 1987. С. 36.

Часть I

Ранняя история домов



Глава I

ИСТОРИЯ ЦЫГАН: ОТКРЫТИЯ И ЗАГАДКИ

Появление цыган в Европе – Этнические группы цыган – Начало научного изучения цыган – Ром, дом, лом – Ромы, цыгане, проторомы, протоцыгане – Довизантийская история цыган – Индийские «братья» цыган – Что знали исследователи прошлого о культуре цыган? – Индийские переселенцы на границах Византии – Метод изучения ранней истории цыган – Белые пятна в ранней истории цыган – Об организации книги – Кодификация иноязычной лексики

Появление цыган в Европе

Как установлено, цыгане расселялись по европейскии странам из Балканского региона, где они сконцентрировались во времена Византийской империи и позже. В Византию же они вошли через Малую Азию.

Долгое время считалось, что первые более или менее достоверные исторические сведения об их появлении в Византии относятся к IX-XI векам[1]. Это прежде всего «Житие святого Георгия Афонского» (умер в 1065 г., само произведение датировано 1100 г. н.э). В этом «Житии» рассказывается, как в 1054 г., во время правления императора Константина IX Мономаха (1042 - 1055), из Самарии в Константинополь пришли **«атцингани»** [**Athinganoi, Atsingan**]. Они не имели постоянной работы, бродили по городу и получили известность как прорицатели и маги. В то время в императорский парк забе-

[1] Марушиакова Е., Попов В. Циганите в Османската империя. София, 2000. С. 13.

гали дикие звери и пожирали разводившуюся там для охоты дичь, и император хотел от них избавиться. «Атцигани» дали животным заколдованное мясо, и те умерли. Будучи под впечатлением от их магических способностей, император торжественно пригласил их во дворец и попросил повторить колдовство с его собакой. Цыгане заколдовали мясо, но присутствовавший там Георгий Афонский направил на околдованное мясо крест, и собака осталась жива, а «атцигани» были изгнаны из дворца.

Хотя само название «атцигани» или, по-другому, «атцикани», впервые упоминалось в этом византийском документе, нет возможности с уверенностью утверждать, что в «Житии святого Георгия» речь идет именно о ромах, а не о еретической секте, которая, как представляется, носила это название. В то же время, многие исследователи считают, что, поскольку женщины-цыганки с самого начала стали известны как предсказательницы и ворожеи, название этой секты перешло на распространившиеся позже в Европе цыганские группы. Так, в более позднее время упоминание о цыганах встречается в документах из средиземноморской Италии XII и XIII веков, где речь идет о кузнецах, носящих название **тигани** [Tigani][2]. Возможно, что уже в этот период под этим названием подразумевались группы европейских ромов. Во всяком случае, именно с ним теперь связаны обозначения цыган в ряде европейских стран: в Германии – цигейнер (Zigeuner), во Франции – тсиган (Tsiganes), в Италии – цингар (Zingari), в Норвегии – сигейнер (Sigöyner), в Португалии – сиганос (Ciganos).

За неимением других, более точных источников, XI век долгое время был принят условной датой первого упоминания о цыганах в Византии. Исследования последнего времени позволяют передвинуть эту дату на более ранний срок. Болгарские авторы Е.Марушиакова и В.Попов пишут об этом: «В новейшее время... исследователи истории Византии (например, Пауль Шпек) все больше укрепляются во мнении, что словом «атцигани» византийские источники изначально обозначали цыган. Это новое прочтение источников отодвигает появление цыган в Византийской империи на достаточно большой отрезок времени назад, что соответствует мнению ряда современных лингвистов. Присутствие «атциган» в Византии, в частности, в городе Аморuуме в области Фригия[3], упомянуто в летописи Феофана Хомологета (Исповедника) около 800 г. Там подробно описана «пылкая дружба» византийского императора Никифора I Геника (802-811) с «манихейцами, которые

[2] Лиежоа, указ. раб. С. 22.

[3] См. Амориум на карте 2.

называют себя павликянами» и «атцинганами» (таким образом, указано, что это две различные группы), живущими во Фригии и Ликонии. В благодарность за помощь, которую оказали «атцингане» своим магическим искусством при подавлении восстания в Варданесе в 803 году, император разрешил им свободное передвижение по всей Византийской империи, и одна их часть переселилась в Фракию.

Большинство историков локализует это поселение в современной Горнофракийской низине, в области около города Филипополиса (современный Пловдив)[4]. Еще в первой половине нашего [двадцатого – М.С. и Г.Ц.] века некоторые болгарские авторы (например, Найден Шейтанов) решительно связывали упоминание об «атциганах», переселившихся в Фракию в 803-804 гг., с цыганами. Долгое время «серьезные» ученые считали, что это утверждение звучит недостаточно убедительно, хотя в последнее время, в свете новейших исследований, ряд авторов уже склонны принять, с большими или меньшими оговорками, это упоминание как раннюю датировку появления цыган на Балканах»[5].

Сведения о цыганах в XIII и особенно XIV веках становятся более многочисленными. В 1322 году францисканский монах Симон Симеонис описал одну цыганскую группу, которая остановилась лагерем «в пещерах и пологих палатках арабского типа» в области города Кандия (Ираклион) на острове Крит (карты 1,2). Появление цыган в Сербии определяется концом XIII века[6]. На острове Корфу (карта 1) было создано так называемое «Цыганское владение» (feodum Acinganorum) с внутренним самоуправлением, которое просуществовало вплоть до XIX века. Его жители были преимущественно кузнецами и медниками[7]. Первые упоминания о цыганах, таким образом, концентрируются вокруг балканских земель бывшей Византии. Кипр, Корфу, Модон на Пелопоннесе – все эти области были местом проживания или переселения цыган из земель, расположенных далее к востоку. Часть цыганских групп осталась в Константинополе, часть – в Малой Азии, откуда еще в позапрошлом веке они свободно «перекочевывали» в Константинополь и обратно[8].

---

[4] См. карты 1, 2.

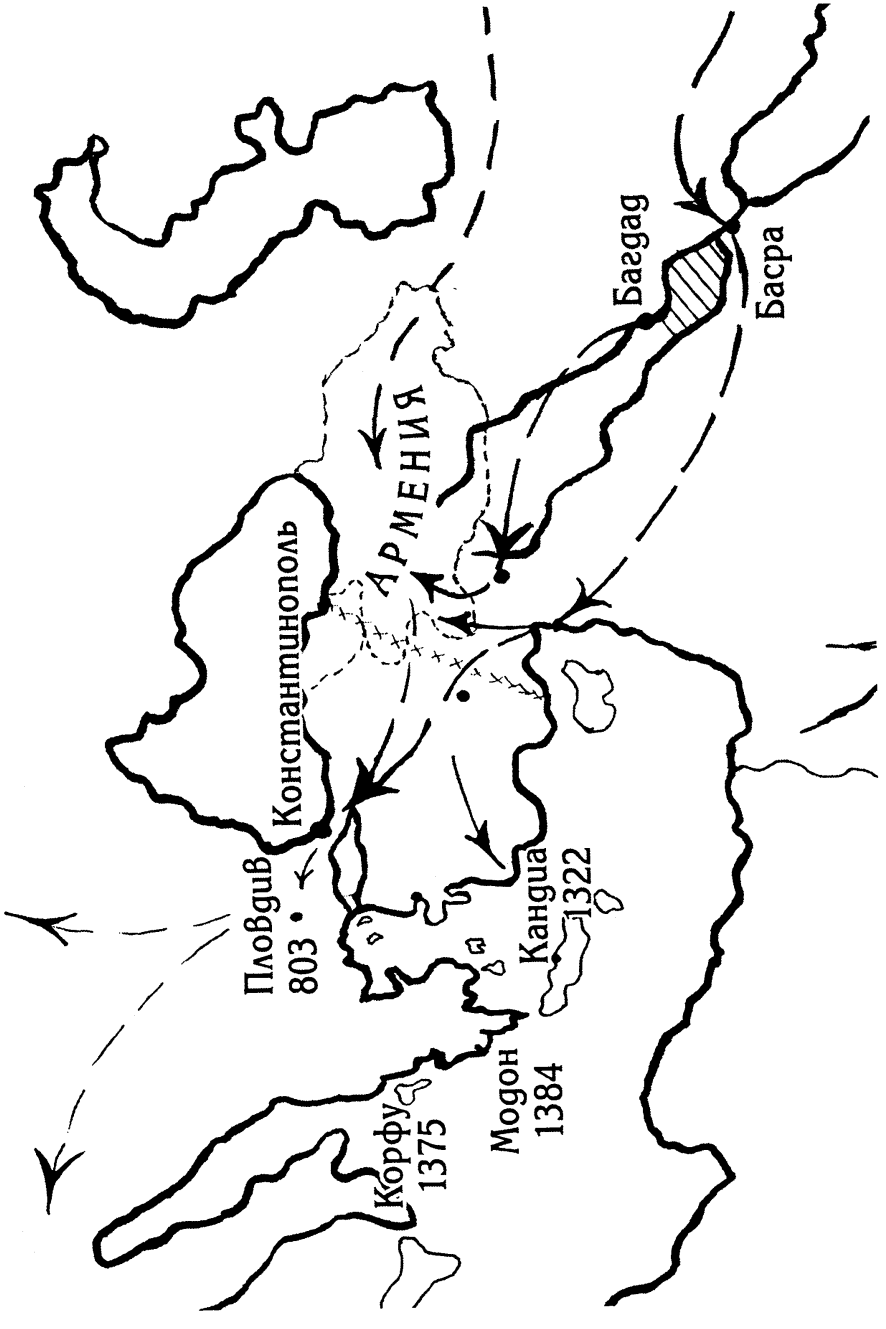
[5] Марушиакова, Попов. Циганите в Османската... С. 14-15.

[6] Лиежоа, указ. раб. С. 22.

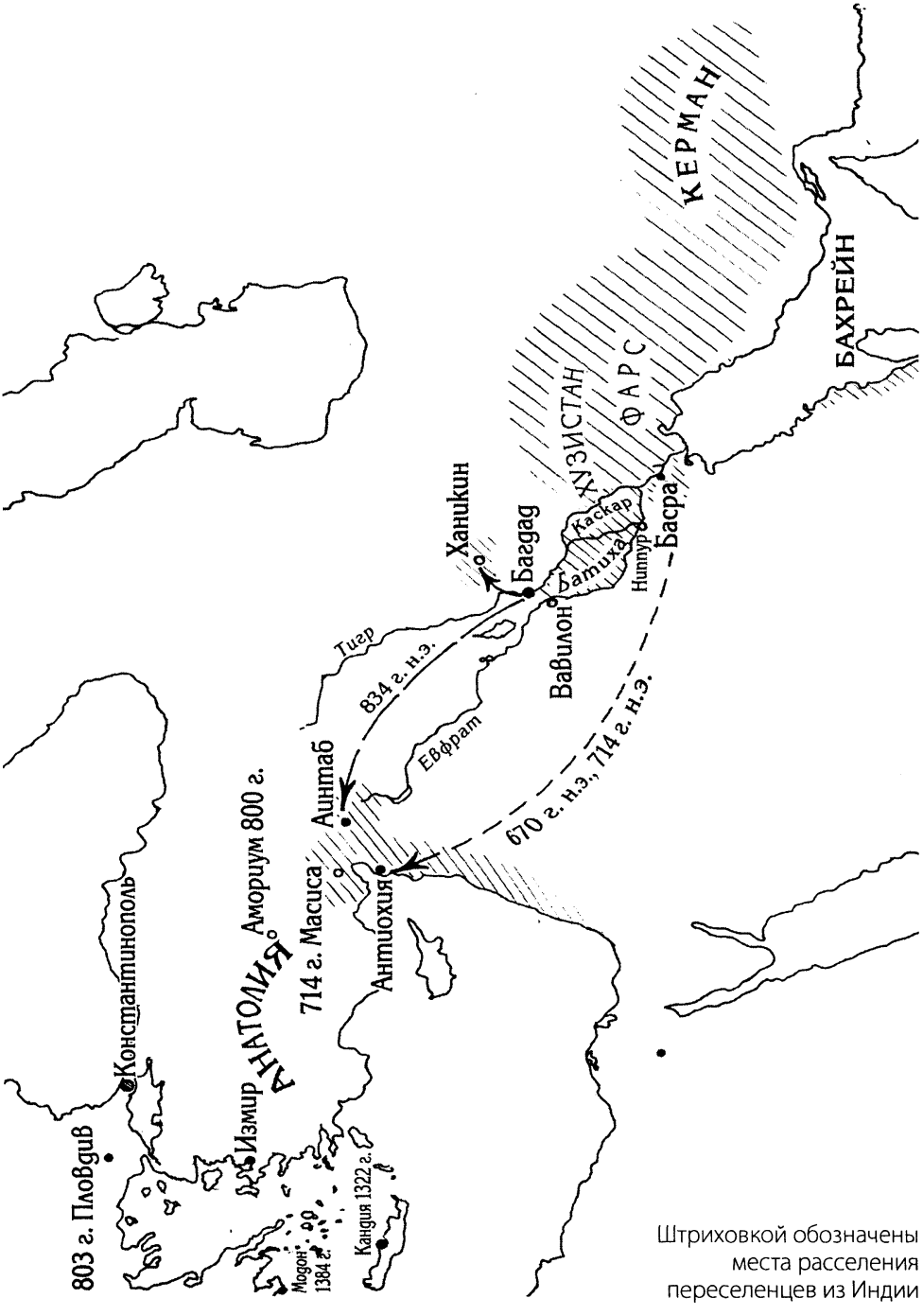
[7] Там же.

[8] См.: Paspati A.G. Etudes sur les Tchighanians ou Bohemiens. Constantinople, 1870.

Карта 1. *Предположительное предков цыган в Европу*



Карта 2. *Расселение джатов в Ираке и появление цыган в Византии*



Штриховкой обозначены места расселения переселенцев из Индии

Многие ученые связывают с Пелопоннесом название «Малый Египет», которое особенно часто появляется в источниках XIV-XV веков, а с жителями Пелопоннеса – одно из названий цыган: «египтяне». Другие считают, что название «Малый Египет» относилось к области современного Измира в Малой Азии или к району Антиохии (современная Анталия) (карта 2)[9].

В любом случае, эти названия объясняют, почему цыган часто называли «египтянами»: они в тот период были жителями областей «Малого Египта». Эта старая традиция сохранилась в названиях цыган Англии – **джипси** (Gypsies) и Испании – **хитанос** [Gitanos].

Миф о «египетском» происхождении цыган сохранялся на протяжении многих столетий. В определенной мере его поддерживали сами цыгане-гадатели. Кроме того, при появлении в Европе они старались получить охранные грамоты, которые гарантировали бы им беспрепятственное передвижение по странам Европы. Так, одна из версий, которую рассказывали о себе цыгане, была связана с тем, что они будто бы дважды отрекались от христианской веры под нажимом арабов («сарацинов»), после чего Римский Папа якобы наложил на них епитимью: они должны были странствовать семь лет.

Но прошло семь лет, прошло десять и более, а цыгане продолжали колесить по дорогам Европы. XV век – время активного перемещения большой части цыганских групп в страны Восточной, Западной и Северной Европы. Вот хронология миграций цыган на территории Европы: 1411 – Чехия, Молдавия – 1417, Франция – 1419, Италия – 1422, Германия – 1423, Испания – 1425, Англия – 1430, Дания – 1433, Шотландия – 1500, Польша – 1501, Швеция – 1513[10]. Хроники утверждают, что сначала отношение к переселенцам было благожелательным. Но через некоторое время их «бродячий» образ жизни и частые случаи воровства и мошенничества со стороны цыган вызвали гонения на них практически во всех странах. Рассматривая эту ситуацию с современных позиций, мы понимаем, что проблемы переселившихся цыган – это во многом проблемы любых вынужденных мигрантов и беженцев. Снявшись с насиженных мест и придя в чужие страны, они не имели другого способа обеспечить свое первоначальное проживание, кроме как гаданием и мелким воровством. Существует прямая связь между переселением общин этнических меньшинств и происходящими в них процессами маргинализа-

[9] В этот период в Малой Азии существовало две Антиохии: одна на побережье Сирии, а другая на территории Византии, в области Анталия, или Анатолия, как она указана на карте.

[10] Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган. Новый взгляд. Воронеж, 2000. С. 22, 24.

ции: чаще всего в новой стране им приходится искать себе новое занятие, свою собственную нишу в экономике. В более поздние века информация о цыганах уже содержит упоминания о специализации разных групп цыган на тех или иных занятиях: кузнечестве, музицировании, конной торговле, изготовлении кустарных изделий и прочем. Но это было уже позже. В наше время, чтобы ускорить процесс адаптации переселенцев, европейские страны создают специальные программы для мигрантов, направленные на то, чтобы свести к минимуму криминальные явления, обычно сопровождающие этап переселения.

Несмотря на постепенную хозяйственную адаптацию цыган к местным условиям в европейских странах в более позднее время, там сохранялось негативное отношение к ним со стороны властей и местного населения. Это вызвало появление репрессивных законов, на основании которых цыган изгоняли, убивали, осуждали за «бродяжничество», разлучали с детьми, насильно «усаживали» на землю и забирали на военную службу. Такое отношение к иноплеменникам и его административные последствия были связаны с большой культурной дистанцией между цыганами и населением Европы: сохранявшийся у большинства цыганских групп мобильный образ жизни и нетипичный для Европы уклад жизни и менталитет и в наше время больше характерны для части населения Азии.

Экзотическая внешность, бродячий образ жизни, необычный язык, гадание и ворожба – все это создавало мистический образ загадочного племени. Появлялось много различных домыслов и вымыслов о происхождении цыган. Несмотря на это, уже в самую раннюю эпоху высказывались и догадки об их индийских корнях.

Этнические группы цыган

Прежде, чем обратиться к истории научного изучения цыган, надо рассказать об их этнических группах.

Цыгане широко расселены в разных европейских странах, в каждой из которых их культура и язык имеют отличия, связанные с контактами с языком и культурой окружающих их народов. Большинство цыганских групп Европы сохраняют самоназвание **ром**, и в то же время существуют группы с другими самоназваниями, хотя и имеющие слово «ром» в своем языке как обозначение мужа. Это группы **синти** и **мануш** в Германии и Франции, **калэ** в Испании, **каалэ** в Финляндии. Все эти группы, по языку родственные группе **русска рома**, традиционно занимались и продолжают заниматься и сей-

час торговлей и музыкальным исполнительством. На Балканах и в Восточной Европе подразделения цыган часто получали названия в зависимости от своих занятий. Так, название цыган-**кэлдэра́ря**, формировавшихся в Румынии, происходит от слова *рум.* **ке́лда** «котел, ведро», молдавски **чоконáря** – от *рум., слав.* **чóка** «молоток», группы музыкантов-**лаутáря** и вожаков медведей **урсáря** – от *рум.* **лáута** «лютня» и *рум.* **урс** «медведь», и проч. Второй распространенный принцип названия – по территории формирования. Так происходит название **русска рома,** группы, при появлении в России расселившейся в ее северо-западных областях, **крымуря**, или **кырымитка** рома, на протяжении двухсот с лишним лет расселенных в районе Крыма, и проч. Эти названия нередко даются цыганским этническим группам окружающим населением или другими цыганскими группами, но со временем их начинают использовать и носители этих названий.

В лингвистическом отношении традиционно существует противопоставление так называемых **влашских** групп (территория первоначального формирования которых находилась в Валахии) всем остальным группам, что связано с развившимися специфическими особенностями произношения некоторых звуков в так называемых «влашских» цыганских языках, отличающими их от остальных языков и диалектов цыган, ср.: *ром.* **джанав** – *ром. влаш.* **жянав/жанав** «знаю», *ром.* **чаво** – *ром. влаш.* **щаво/шаво** «парень, сын». К влашским группам относятся цыгане-кэлдэра́ря, лова́ря, а также ряд других групп, чьи названия имеют разночтения в различных странах Европы. Влашские группы России – **кэлдэра́ря**, **лова́ря**, **вла́хуря**, а также бизкие к кэлдэраря **кишиневцы**, которые соотносятся с молдавскими и румынскими цыганами-**лае́ши**.

Сейчас сложно дать исчерпывающую классификацию цыганских групп, имеющих не только различную этно-культурную *специфику*, но и часто разный уровень *сохранности* этнической культуры, связанный с адаптацией и даже ассимиляцией некоторых цыганских общин к культуре и языку окружающего населения, вплоть до утери ромской идентичности их представителями. Современная картина усложняется тем, что часть групп, первоначально формировавшихся в одном регионе, в дальнейшем мигрировала в другие страны, где вступала в контакты с «местными» цыганскими общинами, в результате чего нередко формировались новые этнические группы цыган[11].

[11] Такие процессы особенно характерны для Восточной Европы и Балканского региона, где плотность цыганского населения очень высока. В России разделение цыган на этнические группы, формирование которых связано с регионами их первоначального расселения, сохраняется более четко.

В то же время, самые точный индикатор этнической принадлежности цыган – язык. Цыганские общины, сохранившие свой язык (а в странах Восточной Европы, где в основном сосредоточено цыганское население, и особенно на Балканах, таких – подавляющее большинство), определяют близость других цыган к своей этнической группе по языковому признаку. Классификация цыганских групп Европы также основана на языковом принципе. Вот в самых общих чертах описание традиционно выделяемых групп диалектов цыган Европы[12]:

- *балканская* группа, сформировавшаяся на Балканах, в историческом центре расселения цыганского населения Европы, на диалектах которой говорит основная часть цыган Турции, Греции, Болгарии, Македонии, Албании и Косово;
- *центральная* группа, языки которой в основном распространены в Богемии, Словакии, Чехии, Моравии, Словении, включающая карпатские диалекты;
- *влашская* группа диалектов, сформировавшаяся среди групп цыган, первоначально проживавших среди румыноговорящего населения; это языковая ветвь, наиболее известная по количеству носителей, территории распространения и степени изученности;
- *северная* группа, в которой выделяются *северо-западные* диалекты синти и мануш, сформировавшиеся и распространенные в странах Западной Европы, диалект цыган Финляндии каалэ; к *северо-восточной* подгруппе относятся цыган диалекты прибалтийских стран, Польши и севера России.

Отдельно выделяются диалекты цыган групп, географически оторванных от основной зоны расселения цыган в Европе, в значительной степени «разрушенные», утерявшие собственный грамматический строй: это прежде всего диалекты первоначальных цыганских жителей Британии и Испании.

Из-за происходивших многочисленных миграций и языковых смешений очень трудно сделать точную классификацию языков цыган Евпоры, основанную исключительно на географическом принципе, а классификация цыганских наречий почти невозможна. Поэтому, ввиду существовавшего в прошлом и существующего сейчас территориального распространения и динамизма цыганского языка, его надо рассматривать также по принципу язы-

[12] Классификация приведена по: Matras Y. Romani. A Linguistic Introduction. Cambridge, 2002. P. 5-13.

ковых «страт», отражающих расселение цыган по Европе и их дальнейшие миграции[13]:

«*Первая страта* обособилась с приходом первых цыган на Балканы. Графически ее можно изобразить как большой сектор, начинающийся от Балкан и распространяющийся на северо-запад и потом на юго-запад. В этом секторе различаются три подразделения:

- балканская группа диалектов;
- карпатская группа диалектов, охватывающая Центральную Европу (Словакию и соседние страны);
- подгруппа, охватывающая *польских ромов*, цыган балтийских стран, группы в Финляндии и группы в Северной России.

От этого с географической точки зрения практически цельного сектора оторвалась группа *пара-ромских* наречий, названных так из-за разрыва, существующего между ними и ромским языком как таковым:

- наречия *хитанос*, или испанских *калэ*, у которых семейное использование цыганского языка было уничтожено принудительным образом в результате гонений на них; язык продолжал передаваться только в профессиональной среде, то есть молодежь его усваивает в возрасте, когда уже не заучиваются грамматические структуры, а только часть лексики, в результате чего сформировались вариации наречия *кало*;
- наречия *синти* и *мануш* с развитой германизацией лексики и грамматической структуры;
- наречия *джипси* Британских островов, только часть которых сохранили идентичность в Уэллсе, а остальные находятся в сильно измененном состоянии.

Вторая страта формируется на Балканах и перекрывает территорию первой страты, определенной выше; в результате взаимодействия между ними создаются промежуточные наречия. С редкими исключениями, например, в современной Италии, этот пласт не выходит за границы Балкан. Она характеризуется эволюцией некоторых звуков и отличается от первой страты некоторыми лексикоморфологическими особенностями...

Третья страта также формируется в этих районах, но мобильность ее носителей способствовала ее распространению в России, Швеции, Франции,

[13] Теория языковых страт языка романи разработана М.Куртиадом. См.: Courthiade M. The dialect structure of the Romani language. Interface, 1998. Приводится по: Лиежоа, указ. раб. С. 49-51.

Северной и Южной Америке и в других местах. Она характеризуется более открытым произношением по сравнению со второй стратой через видоизменение некоторых «эксплозивных» звуков, которые в наречиях *кэлдэра́ря* и *лова́ря* превратились в мягкие шипящие.

Взаимопонимание между представителями разных цыганских групп не связано с принадлежностью к той или иной страте. Оно беспроблемно между представителями второй и третьей страты, и является легким в расположенной в этом секторе части первой страты. Но оно затруднено или почти невозможно с носителями наречий, которые оторвались от первой страты, например с носителями диалектов *калэ*».

Добавим, что между носителями цыганских языков Европы, относящихся к разным стратам, существуют также культурные различия, которые связаны не только с усвоением ими элементов культуры различных окружающих их народов. Так, представители влашских групп, в первую очередь цыгане-кэлдэраря и ловаря, в целом лучше сохранили до наших дней традиционные социальные институции (прежде всего, традицию цыганского этнического суда и представление об осквернении) и связанные с ними обычаи. Возможно, это обусловлено относительной большей плотностью цыганского населения в зоне формирования «влашских» групп, а также с условиями жизни «кочевых» цыган в районах Валахии, Молдовы и Трансильвании, что позволило им лучше сохранить традиционную социальную культуру. Обращает также на себя внимание тот факт, что представители широко расселенной первой страты – прежде всего музыканты и торговцы, особенно в странах, находящихся за пределами Балканского региона, а среди представителей второй и третьей страт много ремесленников. По-видимому, это связано с тем, что в зоне их наиболее плотного расселения цыгане были вынуждены осваивать *разные* виды деятельности[14], в то время как цыгане первой страты в Западной Европе и России, плотность расселения которых гораздо ниже, в своей массе сохранили первоначальные занятия.

Из цыган первой страты на территории России проживают *русска рома* (балтийская диалектная группа) *и кырымитка рома* (балканская группа); *кэлдэраря, ловаря, кишиневцы и влахи* – представители третьей страты (влашская группа).

[14] Подробнее о механизме перехода на новые занятия см. в гл. 16, 17.

Начало научного изучения цыган

Научные доказательства индийского происхождения цыган были получены методом изучения корней цыганского языка. Но это произошло только в последней четверти XVIII века, а долгое время цыганский язык считался жаргоном, или «тайным», или «воровским» языком.

Первые дошедшие до нас попытки систематизировать данные о цыганах появились в Европе в XVI-XVII веках, а первой известной опубликованной книгой о цыганах стал труд Эндрю Борде «Первая книга введения в знание», вышедшая в Лондоне в 1547 году. В ней были приведены небольшие фразы на цыганском языке. В 1677 году в Лейпциге появился философский трактат Якоба Томасиуса «Dissertatio de cingaris in disputationem proposita a Jacobo» («Диссертация о цыганах...»), затем еще несколько работ. Все они подготовили становление *ромологии* как научной области исследований, изучающей культуру, язык и историю цыган.

Теоретическими предпосылками научного изучения цыган стало появление и развитие сравнительных лингвистических *индо-европейских* исследований. Эти исследования сначала назывались *индо-германскими*, потому что они начались как сравнительное изучение германских языков и санскрита. Были обнаружены общие корни этих языков, что в дальнейшем привело к открытию индоевропейской языковой общности, крупнейшими ветвями которой явились романо-германская, балто-славянская и индо-иранская. Первая научная работа о цыганах, основанная на языковых данных и доказавшая их индийское происхождение, была написана Генрихом Морицем Грельманом в последней четверти восемнадцатого века. В это же время, почти одновременно появились и работы Й.Рюдигера, Я.Бриантa и некоторых других авторов на ту же тему.

С этим важным открытием связывается одна научная легенда, которая, возможно, имеет под собой реальное основание. Так, многие издания сообщают о том, что первым сходство между языком цыган и языком индийцев обнаружил в 1763 г. кальвинистский священник из Венгрии Иштван Вали [István Válya], который учился вместе с несколькими студентами из Индии в университете города Лейдена. Он сравнил «малабарский»[15] словарь этих студентов и цыганский язык, на котором говорили цыгане его страны. Из его истории, как она была рассказана в Вене 6 ноября 1763 года печатником

[15] Малабар – южный участок западного побережья полуострова Индостан (Южная Индия).

и книготорговцем Штефеном или Иштваном Папом Сатмаром Немети филологу Г.М.Грелльману, становится понятным, что трансильванские цыгане узнали «без сомнений и колебаний» около тысячи слов «малабарского» словаря. Марсель Куртиад пишет, что уже в наше время профессор Ян Хэнкок, изучая списки университета Лейдена, обнаружил, что там не было студента по фамилии Вали, но были два студента по фамилии Сатмар (Даниэль, зарегистрированный 28 сентября 1758 года, и Михаэль Пап, зарегистрированный 16 мая 1761 года). Он также обнаружил имена трех индийских студентов. Они значились как Джоахим Джакобус Мейер [Joh. Jacobus Meyer], Петрус Корналиссен [Petrus Cornalissen] и Антониус Мойаарс [Antonius Moyaars] (зарегистрированные соответственно 4 сентября 1950, 7 октября 1752 и 23 сентября 1754). М.Куртиад пишет далее: «Эти имена и тот факт, что студенты говорили о своей родине как об острове, может указывать на то, что они в действительности происходили с Цейлона[16]. С другой стороны, единственный язык, слова которого могли быть понятными для трансильванских цыган – это хиндустани[17] и не очень ясно, как студенты могли знать этот язык, в то время как вероятнее всего они могли владеть сингальским, тамильским (языком малаялам) или санскритом, чем каким-либо современным языком Индии. Эта история была напечатана в 1763 году капитаном Секели вон Добба [Szekely von Doba] в «Венской Газете». В любом случае надо напомнить, что индийское происхождение цыганского языка было открыто более или менее в одно время в Германии Й.Рюдигером [J.Rüdiger], в Англии У.Марсденом [W.Marsden] и в России Г.Л.Бэкмейстером [G.L.Bacmeister] на основе сопоставления лексики языка *романи* и индо-арийских языков. Нужно еще вспомнить, что в это же время была обнаружена связь между санскритом и европейскими классическими языками, греческим и латынью. Можно предположить, что подлинные индийские корни цыганского языка не были совершенно забыты, и что просто волна интереса к изучению санскрита и хинди оживила интерес и к цыганскому языку. Это подтверждает заявление Г.Грелльмана: «Именно в языке цыган, а не в их истории, всегда такой запутанной, следует искать тайну их происхождения»»[18].

---

[16] На самом деле, возможно, под «островом» здесь подразумевалось другое. Так, нередко названия исторических областей Индии включают компонент *индоар.* **двипа** «остров», что в таком контексте обозначает страну, край, землю. – М.С. и Г.Ц.

[17] Хиндустани – распространенный среди европейских ученых термин, обнимающий два новоиндийских языка – хинди и урду, почти совпадающие по грамматике, но существенно различающиеся своим словарным составом.

[18] Courthiade M. The Gangetic city of Kannaudj : original cradle-town of the Rromani people. 2004. Электронная версия. Находится в личном архиве авторов.

Фамилии студентов говорят об их европейском происхождении: английском, скандинавском, и, видимо, голландском. В связи с этим известно, что в конце XVII века Ост-Индская компания Англии заключила союз с Ост-Индской компанией Голландии, в результате чего англичане и голландцы вытеснили конкурентов с рынков Индии, причем голландцы, захватившие Малабарское побережье к середине XVII века, занимались вывозом пряностей и транзитными перевозками в Индонезии[19], путь в которую вел через южные районы Индии, где располагался Малабар. Таким образом, студенты, скорее всего, были детьми европейцев, приехавшими получать высшее образование в Европу. Возможно, они были знакомы с одним или несколькими диалектами группы хинди (всего их 10-12), которые стали в Северной Индии языками межэтнического общения. В Южную Индию хинди проник через представителей высших сословий, проживавших в городах, прежде всего жрецов-брахманов и купцов из северных областей. Малабар издавна вел оживленную торговлю, особено морскую, а торговцы знают множество слов на разных языках, и формируют особый «торговый жаргон»; в этом языковом общении участвовали также и европейские купцы. Многие из них, годами живя в Индии, интересовались индийской культурой, часть из них искренне полюбила ее и много сделала для ее научного изучения. Неудивительно, что их дети, которые там выросли, испытывали интерес к изучению местных языков и культуры. Кроме того, на Малабаре существовала замкнутая еврейская община, в составе которой были потомки переселившихся туда еврейских семей, а также христианская община, в которой преобладали выходцы из низших каст. Таким образом, хотя бы один из студентов мог быть миссионером-практиком и соответственно знал несколько индийских языков. К сожалению, подробности этой истории для нас, видимо, так и останутся покрытыми тайной.

После Г.М.Грелльмана следующий шаг в изучении языка цыган был сделан исследователями XIX века. А.Ф.Потт в своем труде «О цыганах Европы и Азии» закладывает основы изучения цыган, что далее было продолжено Г.Асколи и Ф.Миклошичем. Ф.Миклошич издал серию трудов, где подробно проанализировал происхождение цыганского словаря и выделил из него слои слов, заимствованных цыганами из языков Европы.

Другие исследования XIX века обогатили научный мир информацией о местных диалектах цыган различных регионов Европы. Значительно меньше исследований публикуется о культуре цыган. В известной мере исключением

[19] Аптон Р. Утраченная жемчужина./Вокруг света. 2007, № 8 (2803). С. 168.

из общего правила стал труд М.Когалничана о цыганах Румынии «История обычаев и языка цыган», опубликованный в 1837 году[20]. Автор описывает существовавшие в начале XIX века в Румынии типы цыганского населения: их образ жизни, занятия, институт *булубашей*, так называемых «цыганских судей», которые являлись сборщиками государственных налогов, выдвинутыми из цыганской среды. Но и это, несомненно, ценное для нас исследование обрисовывало только «внешнюю» сторону существования цыганских общин, какими они виделись глазами нецыганского наблюдателя. Из публикаций того периода лишь небольшие отрывки позволяют нам представить себе цыганский быт, ни в одной работе того времени мы не смогли бы найти подробного описания «внутреннего» устройства цыганской общины, реальных обычаев цыган, их семейных отношений: эта сторона цыганской жизни была закрыта для не цыган. Цыганские обычаи в большинстве случаев «табуировали» информацию из области общественной жизни, оберегали ее от посторонних. Такая традиция сохранялась вплоть до XX века, пока мобильные цыганские группы в большинстве европейских стран не осели постепенно на землю и между ними и окружающим населением не установились более тесные контакты.

Между тем, традиционная «закрытость» цыганской культуры имеет важное основание: это чудовищная политика физического уничтожения и преследований, насильственной ассимиляции и расовой дискриминации цыган, которая проходит практически через всю историю их существования в европейских государствах, в том числе в новое и новейшее время. Из-за этой этнической политики механизмы сохранения собственной этнокультурной идентичности, существующие у всех культур и гарантирующие самосохранение и физическое выживание в инородном окружении, у цыган были многократно усилены, в результате чего выработались особые правила поведения с не цыганами, прежде всего с представителями власти.

В постиндустриального и информационную епоху, как европейские страны, так и Россия входят с нерешенными проблемами интеграции цыганского меньшинства в национальные общества. Факторами этого являются сохранение традиционной этнической дискриминация цыган и отсутствие или недостаточность государственных программ, направленных на ликвидацию разрыва в уровне образования и социального развития между цыганскими общинами и макрообществом, а также недооценка ресурсов собственно этнической культуры и языка для саморазвития этноса.

---

[20] Kogalnichan M. L`histoire des moeurs et la langue des tsiganes. Berlin, 1837.

Несколько столетий назад дискриминация являлась основой государственной политики по отношению к цыганам в ряде стран Европы, и особо жестоким преследованиям они подвергались в Германии и Венгрии. Так, в Германии было назначено вознаграждение за голову каждого убитого цыгана, а само убийство приравнивалось к охоте на зверей и птиц. Во время Второй мировой войны цыгане, наряду с евреями, тысячами высылались в концлагеря, где над ними и их малолетними детьми ставились чудовищные медицинские эксперименты и где их сжигали в газовых камерах. История преследований цыган Европы достаточно подробно описана в других изданиях, как зарубежных, так и российских, поэтому здесь мы скажем только, что в таких условиях «открытость» культуры сделала бы цыганские общины очень уязвимыми: против них использовалась любая информация. Научные исследования «внутренней» социальной культуры цыган получили развитие только в XX веке, когда процессы демократизации в ряде стран и переход цыган к оседлости создают предпосылки для большей открытости цыганской культуры и способствуют появлению слоя цыганской интеллигенции и общественных деятелей[21].

В XIX–начале XX в.в. века ромология обогатилась сведениями о цыганах Азии. Была опубликована работа А.Паспати о языке и фольклоре цыган Константинополя, труды Ф.Н.Финка и К.П. Патканова о языке цыган Армении, объемная статья российского автора А.И.Вилькинса о цыганообразных группах **люли** Туркестана, а в 1914 г. появляется работа Р.А.С.Макалистера о языке ближневосточных цыган «Язык группы навар, или зотт, кочующих кузнецов Палестины», материалы для которой были собраны им в окрестностях Иерусалима. В работе был представлен словарь и грамматика цыган Сирии. Хотя язык цыган Азии оказался сильно ассимилированным по сравнению с языком европейских цыган, этот новый материал позволил сделать интересные выводы о происхождении и путях миграции цыган из Индии.

Далее мы изложим основные факты истории цыган довизантийского периода, реконструированные по данным лингвистики, а также опишем нерешенные проблемы «протоцыганской» истории. Специализированный обзор ромологических работ о довизантийском периоде дан в изложении Я.Матраса в конце книги, вместе с Приложениями.

---

[21] Практически во всех странах, особенно в России, этот слой явно узок, что является одним из показателей низкой социальной интеграции цыган в макрообщество и сохраняющихся социальных проблем.

Ром, дом, лом

Прежде всего, сведения о цыганах Азии не только показали единое происхождение цыган Азии и Европы, но и окончательно прояснили происхождение самоназвания цыган.

Так, окружающие народы дают цыганам разные названия: европейским – цигейнер, джипси, трэвеллерс, азиатским – карачи, боша, навар, хелеби и проч. Но сами цыгане называют себя иначе. В мире существуют три основные ветви цыганских общин одного происхождения, которые носят самоназвания **ром**, **домáри** и **ломавре́н**. **Ром** (*мн.ч.* **ромá**) называют себя цыгане Европы, в последние век-полтора мигрировавшие также на территории Северной и Южной Америки. Цыгане Ближнего Востока и Азии называют себя **дом**, а цыгане Армении – **ломавти́к**. Соответственно самоназваниям язык цыган Европы называется *романи́*, язык цыган-домов – *домáри* и язык армянских ломов – *ломавре́н*. В первой трете XX века классификация цыганского языка, соответствующая этим трем ветвям, была предложена Р.Л.Тернером, и он полагал, что разделение цыган на три группы произошло еще на территории Индии.

Ещё в 1844 году А.П.Потт обратил внимание на возможность связи названия индоарийских група **ḍomā** с этими самоназваниями цыганских групп. *Индоар* **ḍom** обозначает этно-социальные общности разных областей Индии. Эта связь названий обысняет разницу в произношении названий групп «**ром/дом/лом**», которая связана с фонетическими вариациями первого звука **ḍ**, характерного для языков Индии[22]. Этот звук у цыган Азии трансформировался и совпал со звуком **d** [д], а у цыган Европы – со звуком **r** [р] (в чем, по всей видимости, сыграла роль омофония с самоназванием жителей Византии – ромеев). Название **лом** может объясняться как результатом эволюции церебрального звука в звук **l** [л] еще в Индии, так и влиянием армянского языка. Сейчас за рубежом, как в научной литературе, так и в журналистике, в отношении цыган избегают распространенного ранее слова *англ.* **джипси** [**Gypsy/Gipsy**], так как оно обозначает группы различного этнического происхождения, ведущие мобильный образ жизни. Авторы в большинстве случаев стараются использовать самоназвания. В то же время слова **ромá**, **ромский** приобретают обобщающее значение.

Еще в XIX веке появившиеся работы о цыганах привлекли интерес исследователей культуры и языков Индии. Среди них было много энтузиастов-англичан, которые работали в английской администрации разных частей

[22] Церебральное **ḍ** произносится как нечто среднее между **д** и **р**. Европейскому уху он кажется нечетким **р**.

Индии. В их обязанности входил сбор информации для регулярно проводившихся переписей населения, и при этом они нередко не ограничивались данными о кастовом и этническом составе, но собирали сведения по антропологии местных групп, предания и легенды о происхождении этнических и кастовых общностей, образцы фольклора, а также описывали достопримечательные исторические и архитектурные памятники. Нередко они публиковали издания о народах и кастах разных провинций, и сопровождали свои исследования иллюстрациями, сначала – рисунками, в более позднее время (со второй половины XIX века) – фотографиями.

Эти английские авторы также обратили внимание на сходство самоназвания европейских цыган (**ром** [**Rom**]) – с одной стороны, и индийской группы **дом** [**Ḍom**] (с **ḍ** церебральным). В своих исследованиях, записках и частных письмах они часто проводят параллели между индийскими домами и европейскими цыганами. Так, У.Крук писал: «Они [домы] представляют еще больший интерес с точки зрения их почти несомненной тесной связи с цыганами Европы... Единственное и, возможно, наиболее правдоподобное объяснение названий *ром* и *романи* – это то, что они являются вариантами существующего в языке хинди слова *домра* [Ḍomra] или *дом* [Ḍom]...»[23]

В то же время, еще в XIX веке отмечая сходство названий **дом** [**ḍom**] и **ром** [**rom**], некоторые исследователи неоднократно высказывали и сомнения в том, что между ними существует связь. Так, автор многочисленных работ и издатель многотомной серии исследований по археологии Индии Александр Каннингхэм пишет: «Я уверен, что г-н Крук из Гражданской Службы, будучи членом Главного Суда Горакхпура[24], предложил идентифицировать домов с *Романи Рай* [*Romani Rai*], или цыганами, и я уверен, что он также заметил их [домов – М.С. и Г.Ц.] секретный язык, их хитрость, их склонность к воровству и беспокойные бродячие привычки, также, как оценил бесспорно древнее происхождение этого особого народа, живущего в области Горакхпур. Я не знаю, однако, представлял ли себе также г-н Крук, что существует какая-либо возможная связь между двумя названиями, *дом* и *романи*[25]. Если *романи* было названием восточного происхождения (что сомнительно), тогда, поскольку индийское название *дом* произносится с церебральным **ḍ**, оно

[23] Crooke W. The North-Western provinces of India. History, ethnology, administration. London, 1897. P. 216.

[24] Главный Суд – гражданская администрация с правами судебной инстанции; Горакхпур – округ с одноименным городским центром в долине Ганга, где домы составляют заметный процент в составе населения.

[25] Здесь смешиваются два слова: ром (цыган) и романи (цыганский).

может легко измениться в *ром* на западе, в Европе. Но вопрос, произошло ли название *романи* от названия *Румыния* [*Rumania*], или нет, все еще остается открытым»[26].

Позже исследователь индийской касты Е.Блант, рассуждая на эту тему, также высказал предположение, что слово *ром* может происходить от названия Румынии, я также от турецкого названия Византии – *Рум*[27]. Название само́й Византии на греческом – *Румелия*, а ее жители назывались *ромеи*.

Теперь уже очевидно, что, хотя появление звука **р** [**r**] в самоназвании цыган Европы, очевидно, действительно связано с влиянием названия Византии – Румелии, в то же время, само название цыган-ромов – гораздо более древнего происхождения. Доказательства этому представляют исследования языков цыган Азии в XIX – первых десятилетиях XX века. Дж.Сэмпсон писал по этому поводу: «Более надежный аргумент о происхождении цыган можно увидеть в распространенном названии для мужчин у всей [цыганской – М.С. и Г.Ц.] расы. Это название у европейских цыган **rom**, у сирийских и персидских цыган **ḍom**, у армянских цыган **lom**, каждое из которых имеет точное фонетическое соответствие с санскритским **ḍoma**, новоиндийским **ḍom**... »[28].

Ромы, цыгане, проторомы, протоцыгане

Здесь мы должны ненадолго прервать наше повествование, чтобы пояснить один важный аспект нашего исследования, а именно: в каком смысле мы употребляем слова *ром*, *ромский*, *проторомы*, а также *цыгане* и *протоцыгане*.

Как мы упомянули выше, европейские цыгане сейчас носят различные самоназвания. Кроме распространенного обозначения *ром*, существуют такие названия, как *си́нти, ману́ш, калэ́, каалэ́, трэ́веллерс*. Этнологи так и называют европейских цыган соответственно этим самоназваниям, фиксируя этим современное сложившееся состояние.

Но вместе с тем лингвисты, говоря обобщенно о языке европейских цыган, называют его *роман́и* [Romani], и в исторической ретроспективе относят всех европейских цыган к миграционной ветви *ром* [Rom]. Как представляется, подобная разница в подходах связана с особенностями изучения

---

[26] CASR, Calcutta, 1885. P. 68.

[27] Blunt E.A,H. Cast System in Northern India. London, Madras, 1931. P. 148. Византийцев называли так повсюду на Востоке, и также в Индии (ром, руми).

[28] Sampson J. On the origin and early migration of the Gypsies./Journal of Gypsy Lore Society, 1923, № 4. P.158.

цыганского языка лингвистами – с одной стороны, и цыганской культуры культурными антропологами (этнологами) – с другой стороны.

Так подавляющая часть описаний цыганского языка содержит в большей степени анализ грамматических флексий и общих категорий, часто с отсылками на их историческое происхождение. В результате в исследованиях на первый план выходят механизмы образования языковых категорий, а анализ особенностей их функционирования и семантики отходит на второй план. (С этой спецификой лингвистических исследований, видимо, надо связывать и недостаток внимания к синтаксису в большинстве работ, а также недостаток полноценных филологических словарей цыганских языков, в которых переводимые слова были бы представлены в полном объеме их значений, включая идиоматику, то есть переносные значения слов). С культурой наоборот. В большей степени фиксируется современное состояние разных территориальных общин и этнических групп в синхронном срезе, и гораздо меньше авторов анализируют их культурные «механизмы». Обобщенно можно сказать, что лингвистические исследования позволяют увидеть язык цыган в развитии (диахронно), а в культуролого-этнологических исследованиях историческая ретроспектива ограничена глубиной максимум в несколько сот лет (что во многом связано с молодостью само́й культурологии как науки).

В то же время, как мы указывали выше, слова *цыгане* и *джипси* в западной научной литературе сейчас некоторые авторы не используют (или используют в более широком смысле, обозначая ими все номадские общности), при этом в определенных контекстах употребляются слова **ром**, **ромский**, которые приобретают обобщающее значение, иногда обозначая все три ветви цыган (ср. **ромология** «изучение культуры и языка цыган»). Это связано с тем, что зарождение и развитие ромологии произошло в Европе, где проживали группы цыган-**ромов**.

В этом же обобщающем смысле стало эмпирически использоваться слово **проторо́мы**, обозначающее предков цыган в хронологически приблизительно определяемый отрезок времени: от периода, непосредственно предшествовавшего их исходу с территорий Индии до появления на территории Византии (примерно от V-X до IX-XI вв.н.э.). При этом под «**проторомами**» могут пониматься все три миграционных потока цыган: **ромы**, **домы** и **ломы**. В этом смысле слово **проторомы** использует, например, Я.Хэнкок.

Вместе с тем, представляется, что эти обобщающие употребления названий **ром**, **ромский** по отношению к европейским цыганам не следует рассматривать лишь как *условные* обобщения, поскольку они имеют под собой культурное и историческое основание. Дело в том, что логика существования

самоназваний, циркулирующих в родовом обществе, иная, чем тот смысл, который в нее вкладывается *современным* человеком, который сформулировал понятия этноса, нации и проч.

Забегая вперед, скажем, что хотя не все цыганские группы Европы в настоящий момент называют себя **ром**, у многих групп существует названия **ром** и **ромни́** для обозначения мужа и жены и другие родственные названия, обозначающие семью. Например, у цыган-*каалэ́* Финляндии слова **ром** и **ромни́** обозначают мужа и жену, то же у цыган Испании, которые сейчас официально называются *калэ́*. То же у *си́нти*: муж и жена называются **ром** и **ромни́**. Эти слова, которые у большинства цыган также играют роль этнонима (**ром** – от *индоар.* **дом** [dom] и **до́мба** [domba]), в сущности, представляют собой слой *родовой лексики*, чрезвычайно распространенной среди аустроазиатских племен Индии и за ее пределами как обозначение тотема, племени, семейно-родовой группы. Оно даже вошло в индоарийские языки, где обозначает **семью**, **род**.

Использование родовой лексики автохтонных (неарийских) языков (этнонимов, названий тотемов, сегментов племени и проч.) в качестве категориальных понятий, связанных с обозначением родового коллектива, является характерным явлением для индоарийских языков. Так, например, слово *индоар.* **коду́мба /куду́мба** [ko-dumba / ku-dumba] аустроазиатского происхождения, в индоарийских языках обозначает семью, родовую группу. Важно, что эти индоарийские названия продолжают использоваться, как правило, в тех группах населения, которые по происхождению, культурно и генетически, связаны с народом, из чьего языка это самое тотемное, родовое (и так далее) название появилось. Хорошо представляя себе этот механизм сохранения племенного названия в языке и социальной культуре, а также понимая механизм разрастания рода, который постепенно превращается в племя, мы должны в первую очередь обращать внимание на существование слова **ром** в языке цыган в качестве обозначения *родового коллектива любого уровня*: от нуклеарной семьи, обозначений мужа и жены, домохозяйства и до этнической группы. Собственно, и цыганское слово **романипэ́** (обозначающее нормы взаимоотношений в цыганской общине) следует понимать в этом же «родовом» контексте: это нормы жизни в родовом коллективе данной культуры.

С этой точки зрения **ромами** могут называться сохранившие свой язык и идентичность все цыгане Европы, включая также *мануш*, *си́нти*, *каалэ́*, *калэ́*. В историческом аспекте и насильно ассимилированные цыгане, такие, как цыгане-*мадья́ры*, тоже могут быть причислены к ромам, если мы увере-

ны в том, что в прошлом у них была ромская идентичность. Антропологические исследования Л.Каладжиевой (см. часть II настоящего издания), показавшей, что цыгане пришли в Европу небольшим племенем, также могут подтверждать такое понимание названия **ром** как первичного этнонима, распространявшегося изначально на всех европейских цыган. Что касается других самоназваний цыган, то их появление во многом связано как с дроблением племени и возникновением дополнительных, уточняющих самоназваний, так и с использованием экзонимов («внешних» названий, данных окружающим населением) и нежеланием использовать самоназвание **ром** по политическим мотивам.

Мы так подробно изложили эту проблему, так как во-первых, хотим сохранить этот этимологический взгляд на природу названия **ром**, которое, как видно по языкам европейских цыган, может функционировать как родоплеменная лексика, обозначающая разные уровни родового коллектива. Во-вторых, способы употребления самоназваний разных групп цыган Европы сложились какое-то время назад, когда отдельные исследования цыганах не складывались в общую картину. Использование конкретных названий групп оправдано, когда мы говорим о конкретном диалекте и о конкретной этнической группе. Но обращаясь к глобальной теме происхождения цыган, мы должны оперировать названием *обобщенным*,

В нашем исследовании, посвященном происхождению всей ветви европейских цыган, мы анализируем родовую лексику языка *романи́* (а также языков *ломавре́н* и *домари́*) и приходим к выводу, что распространение обобщающего названия **ром** на весь миграционный поток европейских цыган-ромов, вне зависимости от современных самоназваний части групп европейских цыган, является обоснованным.

В русском языке, а также некоторых славянских языках (например, в болгарском), в отличие от европейских языков, продолжает широко использоваться название **цыгане**. В нашем издании мы используем слово **цыгане** применительно к представителям трех ветвей цыган (с уточняющими определениями: европейские цыгане, армянские цыгане, ближневосточные цыгане), а также применительно к *люли* (среднеазиатские цыгане).

Говоря о предках цыган на территории Индии, мы используем слова **протоцыгане** и **проторомы**, подразумевая под ними гипотетических предков цыган, относящихся к любому из трех миграционных потоков (ром, дом или лом) или ко всем трем.

Довизантийская история цыган

Ben – phen

Появление работы Р.Макалистера о языке цыган Сирии открыло новые горизонты для исследователей ранней, довизантийской истории цыган. Было определено, что три цыганские группы – ром, дом и лом – составляют три «потока» мигрантов из Индии. Дж.Сэмпсон в начале 20-х гг. XX века разделил диалекты романи, домари и ломаврен на две группы, или ветви. Он назвал эти ветви **пхэн** [**phen**] и **бэн** [**ben**]. В качестве принципа разделения он взял фонетические изменения, которые стали развиваться в языках (диалектах) этих двух ветвей. Он показал, что в происходящих из древнеиндийского языка звонких придыхательных согласных бх-, -дх-, -гх-, -джх- [-bh-,-dh-,-gh-,-jh-] произошли изменения. В диалектах европейских цыган и армянских ломов указанные звуки в результате их оглушения перешли в –пх-, -тх-, -кх-, -чх- [-ph-,-th-,-kh-,-ch-]. Эти диалекты Дж.Сэмпсон отнес к группе **пхэн**. В диалектах домов санскритские согласные просто потеряли придыхание и перешли в -б-, -д-, -г-, -дж- [-b-, -d-,-g-, -j-]. Эти диалекты отнесены к группе **бэн**. Наглядно это изменение показано в таблице[29]:

sanskrit	**eurorom**	**lomavren**	**domari**	
bhen	phen	phen	ben	сестра
bhratr	phral	phal	bar	брат
ghasa	khas	khas	gas	сено

Это разделение показало, что диалекты армянских ломов и европейских цыган ближе друг к другу, а домы, видимо, представляли собой отдельную миграцию, возможно, происходившую из другого района или в другой период времени. Анализ особенностей лексики языков романи, ломаврен и домари, представленный в современных работах[30], подтверждает бóльшее родство между собой диалектов романи и ломаврен.

Дж.Сэмпсон предположил также, что «три потока» появились в результате разделения одной большой миграции уже за пределами Индии. В наше время на основе сравнительного анализа языков групп *бэн* [*ben*] и *пхэн* [*phen*]

---

[29] Ibid., op. cit. P. 163-169.

[30] Hancock I. On Romani origins and identity: questions for discussion./ Contextual, Constructed and Contested: Gypsies and the Problem of Identities. Transactions of the Swedish Research Institute in Istanbul. Malmö and Istanbul, 2003, № 13.

Я.Матрас показал, что представители ветвей *бэн – пхэн* могли разделиться еще на территории Индии, и речь может идти о двух разных миграциях, возможно, разделенных между собой как во времени, так и в пространстве (миграция из разных районов Северо-Западной Индии). Эту точку зрения поддерживает Я.Хэнкок, который показал различия в лексике языков «*бэн* и *пхэн*».

Пути миграций

По-разному рассматривается путь миграций протоцыганских групп из Индии. Существующие исторические сведения о поселениях мигрантов из Индии указывают на «южный» путь: через низовья Инда и побережье Аравийского моря далее к Персидскому заливу и Междуречью (рекам Тигр и Евфрат) (карта 1). Предполагался и другой путь: через северные области Ирана к прикаспийским землям и территории Большой Армении (карта 1). Поскольку, как сейчас становится ясно, миграций могло быть несколько, возможно, что разные группы шли разными путями. До последнего времени нет единства мнений в вопросе о том, через какие области двигалась группа, ставшая родоначальницей европейских цыган-ромов. Некоторые авторы, опираясь на тот факт, что цыгане-ромы по языку ближе к цыганам-ломам, чем к домам, считают, что те и другие двигались «северной» дорогой, по древним караванным путям, а цыгане-домари – «южным путём». Так как у ромов есть заимствования из армянского языка, то значит, они прошли через Армению (видимо, попав туда вместе с цыганами-ломами). Кроме того, у европейских цыган сохраняется слово **хорахано́** (мусульманин, мусульманский), восходящее, как считается, к названию области Хорасан в северо-восточном Иране. При ближайшем рассмотрении эти факты перестают быть аргументами в пользу южного пути миграции ромов. Так, плотность армянского населения вне пределов Большой Армении, во всей восточной приграничной зоне Византии была велика настолько, что вся область восточнее линии, образованной поселениями Севастия – Кесария – Поданд – Тарс именовалась «землей армян»[31]. Эта линия тянется от Черного до Средиземного моря и обозначена на карте 1 крестообразной вертикальной чертой со стороны западных границ Армении. Именно в пределах этой зоны обнаруживаются многочисленные поселения индийцев и «атциган», упомянутые соответственно в арабских и византийских источниках (карта 2).

---

[31] Арутюнова-Фиданян В.А. Повествование о делах армянских. VII век. Источник и время. Москва, 2004. С. 69.

Что касается слова **хоранó**, то оно могло войти в язык предков цыган еще на территории Индии, по крайней мере еще в начале христианской эры. Так, в текстах «Махабхараты» среди племен западных территорий Индии упоминаются **харахýны**[32], название которых, очевидно, того же происхождения, что и название *ром.* **хоранó**. При этом целый ряд источников, которые мы рассмотрим далее, указывает на то, что бóльшая часть мигрантов из Индии в Междуречье и привизантийские земли переселялась нижним, «южным» путем.

Цыганский язык и языки Индии

После определения индийской природы языков цыган стали проводиться исследования, целью которых было установление связи цыганских языков с конкретными местными языками Индии. Это делалось для того, чтобы узнать, хотя бы примерно, время и место их формирования в Индии, а значит, время и место формирования предков мигрантов, то есть протоцыган. Было установлено, что язык цыган относится к так называемым поздним среднеиндийским языкам, или уже является новоиндийским, но сохранившим еще некоторые архаические черты. Среднеиндийские языки формировались в промежуток времени примерно от V века до н.э. до X века н.э. Таким образом, миграция должна была произойти где-то в конце периода среднеиндийских языков. Поскольку в одних индоарийских диалектах процессы перехода в новоиндийские языки начались раньше, а в других позже, и разница в начале этого процесса, как установлено, может составлять около 500 лет, то такой лингвистический метод, к сожалению, не позволяет точно датировать происхождение цыганского языка, определяя его в промежутке примерно от V в н.э. до X в. н.э. Что касается области формирования языка мигрантов, то, как считается, *романи* связан главным образом с центральной группой индоарийских языков, которые развивались от среднеиндийского языка **шаурасéна апабхрáмша** [**suarasena apabhramas**]. Эти языки: хинди, гуджарати, раджастхани и панджаби. Если мы посмотрим на карту Индии, то увидим, что все эти языки занимают пространство от центральных до северо-западных районов Северной Индии (от Джамна-Гангского двуречья и на запад до долины Инда). Большую роль в этом открытии сыграли исследования Р.Л.Тернера, который отстаивал гипотезу о том, что предки цыган сначала мигрировали из Центральной Индии на северо-запад Индии (район

[32] Махабхарата. Книга 2. Сабхапарва, или книга о собрании. Ленинград, 1962. С. 64.

современного Северного Панджаба) и оставались там в течение нескольких столетий прежде, чем уйти в Персию. Р.Л.Тернер аргументировал это положение тем, что в языке цыган обнаруживаются «дардские» элементы, то есть элементы языка дардов, которые в древности были широко расселены по долине Инда, а сейчас сохранились как небольшая этническая общность в Северном Панджабе: Дардистане и Кашмире.

Индийские «братья» цыган

Отмечая неслучайность связи между названиями *индоар.* **дом** [**ḍom**] и *ром.* **ром** [**rom**], исследователи начала XX века задавались вопросом о реальной антропологической, культурной и языковой близости между индийскими домами и цыганами. Мы знаем, что название народа, его антропологические характеристики, его язык и его культура – разные составляющие, формирование которых может быть связано с разными источниками. Так, доказано, что предки цыган говорили на индоарийском языке, в формировании которого определяющую роль сыграл язык ариев, начавших переселение в Индию во втором тысячелетии до н.э. В то же время, сейчас уже известно, что в северо-западной Индии местные аборигенные племена уже в конце I тысячелетия до н.э. переходили со своих родных автохтонных языков на индоарийский (это называется арьянизацией). Таким образом, мы не можем судить о происхождении предков цыган только по их языку. Дж.Сэмпсон пишет в связи с этим об индийских домах: «Создается впечатление, что они [домы – М.С. и Г.Ц.] не владеют своим родным языком, но говорят на языке народа, среди которого живут»[33]. Далее он добавляет: «Некоторые авторы возражают, что индийские домы, кажется, представляют собой дравидов, неарийского происхождения; но мы знаем мало или ничего не знаем о ранних домах, или о тех бродячих менестрелях, которые покинули свою родину более, чем 1000 лет назад. Мы должны помнить, что в настоящее время существуют разные домы, и это название может быть обозначением расы не более, чем слова «кузнец» или «лудильщик»... ...Г-н Х.Л.Вильямс говорит: «Я искал чистых, несмешанных домов, и я нигде не находил их. Я уверен, что название *дом* просто обозначает профессиональных музыкантов, это название, обозначающее занятие, которое может быть отнесено к любой низшей касте». Название *ром* или *дом*, таким образом, первоначально обозначает касту, и является названием предков азиатских и европейских цыган,

[33] Sampson, op. cit. P. 158.

хотя такой вывод не позволяет продолжать курс на соотнесение романи с каким-либо из частных диалектов Индии или же найти ключ к миграционному пути, которым следовали цыгане»»[34].

Полагая, что название *дом* было обозначением касты уже при исходе цыган, некоторые исследователи отмечали сходство между цыганами и индийскими домами, а другие писали о значительных антропологических различиях между ними. Тогда, в поисках «предков» цыган, часть авторов обращалась к различным этническим и кастовым группам, которые по образу жизни и занятиям имели сходные с цыганами черты. Как правило, все эти группы, не имея постоянного жилья, ведут бродячую жизнь, живя артистическими выступлениями, или кузнечеством, или изготовлением кустарных ремесленных изделий. Но соотнесение их с цыганами весьма проблематично. Дело в том, что бродячий образ жизни ведут многие племена или восходящие к племенам касты, и это связано с тем, что основу их традиционного хозяйства и образа жизни в прошлом составляли охота или собирательство, или полукочевое скотоводство. Таким образом, не всегда может идти речь о *генетическом* родстве между цыганами и этими племенами и кастами, но лишь о *схожем типе культуры*. Е.Блант так пишет о «цыганских» группах Индии: «В Северной Индии обнаруживаются кочующие по стране многочисленные бродячие племена, живущие во временных хижинах и убогих палатках, и по большей части с криминальными наклонностями. Эти племена в этнографических работах и переписях населения в основном известны под названием «цыганских». Использование этого термина неправомерно, поскольку основано на воображаемой связи между ними и цыганами Европы, которые были объектом многих научных, но не доведенных до конца исследований. Что может быть истинным, так это то, что некоторые европейские цыгане вышли из Индии, так как есть много схожего между словарным составом языков хинди и романи. Но этот факт – не повод для того, чтобы устанавливать связь между европейскими цыганами и современными бродячими племенами. Хинди является всеобщим языком, и не отмечено важных общих черт между языком романи и особыми диалектами бродячих племен, которые в действительности говорят, как правило, просто на жаргоне, или «воровском языке»... Предполагалось, что слова *ром*, *романи*, *ромничал* являются вариантами индусского кастового имени *дом*... ...и даже если бы это предположение было правильным, нет уверенности в том, что домы родственны натам [Nat], хабура [Habura], канджарам [Kanjar] и прочим

[34] Ibid. P. 158-159.

подобным племенам. Кроме этого лингвистического сходства, единственной чертой, сходной между европейскими цыганами и индийскими бродячими племенами, является общее сходство в обычаях. Термин «цыгане» [Gipsy] используется на этих страницах, обозначая не теорию происхождения наших индийских бродячих племен, но просто потому, что находится во всеобщем употреблении»[35].

Далее Е.Блант пишет о том, что в этом «всеобщем» смысле «истинными цыганами» среди индийских каст и племен могут считаться только те, кто ведет бродячий образ жизни, не имея постоянного жилья. Он пишет: «Есть пятнадцать каст, которые рассматриваются как истинно цыганские – а именно, бадхик [Badhik], барвар [Barwar], баурия или бавария [Bauriya, Bawariya], бенгали [Bengali], берия [Beriya], бханту [Bhantu], хабура [Habura], канджар [Kanjar], карвал [Karwal], магайя дом [Maghaya Dom], нат [Nat], каландар [Qalandar], сансия [Sansiya] и санаурия [Sanaurhiya]»[36].

Современные исследователи уделяют внимание некоторым этно-социальным группам Северо-Западной Индии, не носящим название *дом/домба,* но которые так или иначе рассматриваются как родственные европейским ромам, и среди них особо выделяют, пожалуй, *канджаров* [Kanjar] и *ламбади* [Lambadi] (последних также называют *банджары* [Banjar]). При этом они руководствуются не только их мобильным образом жизни, который является типичным для многих групп региона. Так, находясь в течение нескольких месяцев в среде нескольких этно-социальных групп раджастханцев, среди которых были и канджары, мы имели возможность убедиться в том, что по ряду признаков канджары стоят значительно ближе к европейским цыганам, чем ряд других групп штата: по своему фенотипу (внешности), особенностям костюма, танцевальным традициям[37]. Сегодня можно утверждать, что подобное сходство внешности и традиций связано с общими предками цыган, канджаров и некоторых других групп Северо-Западной Индии[38]. При этом традиционная мобильность является только одним из общих признаков, который к настоящему времени уже сохранился не у всех групп индийцев; также и среди цыганских групп есть такие, которые уже столетиями ведут оседлый образ жизни.

---

[35] Blunt, op. cit. P. 148-149.

[36] Ibid. P. 149.

[37] Некоторые особенности культуры канджаров рассматриваются в главе 18.

[38] Подробно эта проблема будет рассматриваться в части II настоящего издания.

Что знали исследователи прошлого о культуре цыган?

Как среди европейских, так и среди азиатских цыган уже в прошлом существовали оседлые группы (например, на Балканах, в Закарпатье), Некоторые цыганские общины имели жилье, где жили только в зимний сезон (например, в северо-западной России). Но не граница, проходившая между оседлыми и неоседлыми группами цыган, отличала цыган «истинных» от «неистинных», как полагали некоторые исследователи прошлого, и не «криминальность» или «некриминальность», как полагали некоторые другие[39]. На Балканах очень давно существуют крупные поселения оседлых цыган, которые не перестали быть «истинными» цыганами, несмотря на свою оседлость. На этом примере мы видим, что представления об «истинной» цыганской культуре в XIX и начале XX века оставались достатачного фрагментарными.

Еще один показательный пример поверхностного знания цыганских обычаев – представление о том, что цыгане едят падших и больных животных. Его нередко связывают с таким же обычаем у индийских домов. В 1920-е гг. Дж.Сэмпсон писал: «Домы едят плоть животных, которые умерли естественной смертью – и особенно любят падшую свинину – *муло бало* английских цыган»[40]. Между тем существующие приемы умерщвления животных у европейских цыган говорят о том, что они ели не *падших* животных, а животных, *умерщвленных специальным способом*, что, согласитесь, представляет большую разницу. Некоторые цыганские группы пользовались следующими приемами, когда у них не было еды. Так, в России и Югославии, когда цыганский табор приходил в деревню или село, то цыгане, проходя мимо гуляющих на улице кур, незаметно разбрасывали по земле шарики, скатанные из хлебного мякиша, щедро приправленного солью. Куры, наглотавшись их, через некоторое время падали на землю и закатывали глаза. Создавалось впечатление, что птица умирала от неизвестной болезни. Хозяева выбрасывали кур[41] или закапывали. Когда цыгане выкапывали их, то птица еще не была мертвой, но не подавала признаков жизни. Другой прием использовался некоторыми цыганами Югославии для умерщвления домашнего скота. Надо было подманить животное к забору, и, когда оно поворачивалось задом, то в задний проход ему вставлялась длинная спица с крючком на конце. Нужно было

---

[39] Blunt, op. cit. P. 149.

[40] Sampson, op. cit. P 158.

[41] В каждой деревне есть специальное место, куда выбрасывают павших животных.

порвать часть низших отделов кишечника. Животное быстро умирало. Хозяева, думая, что оно погибло от болезни, закапывали его, а ночью цыгане его доставали и разделывали на мясо. Такие приемы умерщвления использовались, естественно, только в тех случаях, когда речь шла о чужих животных, для создания видимости их естественной смерти. Так рождались «мифы» о цыганах.

Характерно, что даже в случаях, когда исследователям удавалось устанавливать более доверительные отношения с некоторыми из цыган, это далеко не всегда отражалось на их знании о «внутренней» цыганской жизни, поскольку у цыган существует *двойной стандарт* поведения: по отношению к членам цыганского общества действуют одни нормы, а по отношению к не цыганам – другие. До последнего времени у цыган действовал запрет на распространение информации из области обычного права, и у наиболее ортодоксальных общин эта норма поведения с не цыганами сохранилась до сих пор. В XIX веке один из более или менее образованных цыган помогал А.Паспати собирать образцы цыганского языка и фольклора в окрестностях Константинополя. Их сотрудничество длилось довольно долго, но, тем не менее, это никак не отразилось на познаниях автора об общественном устройстве цыган. Его представления о культуре ромов не обогатились знанием о существовании цыганского суда – установления, с помощью которого регулируются отношения внутри цыганской общины и контролируется поведение ее членов. Ни в одном из «ранних» словарей цыганских слов, составленных нецыганами, мы не найдем слова **магерипэ/магàримос/мэгрймэ** [**mageripe/magarimos/mehrime**] «осквернение», за которым стоит один из центральных концептов традиционной социальной культуры цыган. Нет там и слов **патиив** [**pativ**], **пативало́** [**pativalo**], выражающих понятия, связанные с социальным статусом. В то же время с очень раннего периода изучения цыган становится известно слово **гаджо́** [**gadzhó**], которым цыгане обозначают любого не цыгана, человека, чуждого их культуре.

Очевидно, что слово **гаджо** относится к очень раннему слою культуры и языка цыган, так как мы находим его в формах **каджжа** [**kadjja**] и **кача** [**kacha**] также в языке азиатских цыган, домари и ломаврен. Дж.Грирсон в 1922 г. указал, что похожее слово для обозначения «чужого» обнаруживается в ряде этно-социальных групп и каст Индии. Это показывает, что противопоставление «**ром – гаджо**» («**свой – чужой**») сложилось еще в Индии, и таким образом, имеет давнюю традицию. Кроме слова **гаджо** в цыганском языке существует еще несколько слов, которые вместе составляют два ряда терминов, обозначающих, с одной стороны, половозрастные статусы у цыган, а с дру-

гой – у не цыган[42]. В контексте такого резкого этнокультурного противопоставления находится и традиционно существовавшее «избегание» цыганами представителей других национальных и этнических групп (это избегание в ортодоксальных группах являлось социальной нормой и касалось всех отношений, не связанных с обменом, торговлей и общением с клиентами при предоставлении им услуг)[43]. Эти нормы межэтнических отношений на протяжении длительного периода отгораживали мир цыган от окружающего их мира нецыганской культуры, но в значительной мере благодаря именно этому народ, потерявший свою родину более 1000 лет назад, сумел сохранить свои обычаи и язык. Так, в наше время около 40% цыганского словаря – исконного индоарийского происхождения, несмотря на то, что, не имея своей национальной территории, цыгане всегда живут среди других народов и являются двуязычным населением. Для сравнения: в английском языке также около шестидесяти процентов заимствований, из латыни и французского.

Индийские переселенцы на границах Византии

Как мы видим, в основном все открытия в области ранней, довизантийской истории предков современных цыган в методологическом отношении были основаны на анализе языка. Это не случайно: история не сохранила для нас прямых упоминаний о переселении или миграции из Индии домов или ромов, и единственным прямым источником сведений об этом раннем периоде остается язык. Но, чтобы эти сведения получить, надо обладать специальным «ключом» к языку, или методом его исследования. Выше мы показали, что специальный анализ языковых данных помог определить временны е рамки, в которых предки цыган мигрировали из Индии, с кем и в какой период они контактировали.

В то же время, говоря об отсутствии других *прямых* данных по ранней истории цыган, мы вовсе не имеем в виду полное отсутствие упоминаний в источниках о передвижении племен и народов от границ Индии: летописи арабских авторов содержат много сведений о переселенных индийцах. Но эти упоминания не говорят о них как о *домах* или *ромах*, поэтому такие источники носят *косвенный* характер. Кроме того, они относятся к разным периодам времени: от пятого в. до н.э. до тринадцатого в. н.э.. Все упоминания

[42] Подробнее см. об этом в главе 14.

[43] Обычай избегания «чужих» – традиционная норма во многих этнических культурах, культурная универсалия.

о переселенцах из Индии в древности и средневековье можно условно разделить на несколько групп:

1) сведения о традиционных военных и торговых поселениях индийцев в Иране и Месопотамии до арабских завоеваний на Ближнем Востоке;
2) пересказ легенды о музыкантах, которых называют в разных источниках *лури* и *джатами*;
3) сведения об индийцах (*джатах*) – наемниках в армиях персидских и мусульманских правителей, добровольно переселившихся в долину Тигра и Евфрата;
4) сведения об индийских *джатах*, насильственно перемещенных арабами во время вторжений в Северную Индию.

Торговые и культурные связи Индии с Ираном и Месопотамией восходят к очень к давнему периоду. Археологические свидетельства об этих связях сохранились от III-II тысячелетий до н.э. Так, в Вавилонии известно много печатей с индийской иконографией. Один из самых ранних оттисков от такой печати датируется 1923 г. до н.э. Как следует из Бехистунской надписи (около 519 г. до н.э.), области индийского культурного ареала Гандхара и Саттагидия входили в состав государства Дария I, составляя, согласно Геродоту, двадцатую сатрапию (провинцию) Персидской державы Ахеменидов. Обязанностью индийских подданных Персии, кроме уплаты податей, было участие в военных походах, для чего они должны были выставлять определенное число воинов: всадников и лучников[44].

Вавилонские документы V в. до н.э. представляют свидетельства о пребывании индийцев в Междуречье. После 539 г н.э., когда Вавилония была включена в состав Персии, там были созданы военные колонии из представителей разных народов. В окрестностях города Ниппура в V в. до н.э. существовали военные колонии индийцев и арейев (жителей из области Харайва на территории современного Афганистана)[45]. В документе этого времени из города Ниппура упоминается поселение Хинду, где были расположены наделы военных колонистов.

В документах VI – V вв. до н.э. упоминаются имена индийцев, которые временно или постоянно находились в Персеполе и других городах Юго-Западного Ирана, в связи с выдачей им дорожного довольствия. Есть

---

[44] Дандамаев М.А. Индийцы в Иране и Вавилонии в ахеменидский период./Древняя Индия (историко-культурные связи). Москва, 1982. С.113-117.

[45] Unger E. Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier. B., 1970. P. 40; Cardascia. Les archives des Murasû. P., 1951 P. 7. Цит по: Дандамаев, указ. раб. С. 118.

основания считать, что эти индийцы были купцами, которые участвовали в постоянной торговле между Индией и Ираном[46]. Обратим внимание на то, что уже в эту раннюю эпоху индийские поселения обнаруживаются в районе современного Ирака, куда впоследствии, во время правления арабов, будут неоднократно перемещены значительные группы индийцев с берегов Инда.

У Хамзы Исфаханского (середина X века) и знаменитого поэта Фирдоуси (начало XI века) впервые появляются упоминания о *лури* (у Хамзы они фигурируют под названием *джаты*). Оба пишут о переселении в Иран при Сасанидском правителе Ирана Бахрам Гуре (V в. н.э.) индийских музыкантов. Само́й легенде о лури мы далее посвящаем отдельную главу, здесь же скажем только несколько слов о ее датировке. В начале XX века Дж.Сэмпсон высказал мнение, что эта легенда, связанная с Бахрам Гуром, была придумана самими лури, по той же причине, по какой европейские цыгане поддерживали миф о своем происхождении из Египта и о причастности к распятию Иисуса Христа. Дж.Сэмпсон считает, что, поскольку сведения о лури появляются только в X веке, то само переселение может быть датировано не ранее, чем IX веком н.э.

Отдельный интерес представляют сведения о *джатах*, или, как их называли арабы, *затах/зотах*, племенах долины Инда. Их насильственное переселение связано с арабскими вторжениями в Индию и происходило в течение VIII–XIII веков. Самое раннее известное нам насильственное перемещение населения из низовий Инда (область, или провинция Синд) в междуречье Тигра и Евфрата (современный Ирак) произошло в результате вторжения арабов в 711 году[47]. Ученый-арабист М.Ж. де Гойе так комментирует это событие: «Когда в начале VIII века (в 710 году) во времена Халифа Валида I мусульмане предприняли свою первую экспедицию в Индию, они нашли в зотах и медах[48] союзников, а не противников. Армия, с которой Хаджадж, губернатор Ирака, послал своего племянника, Мухаммада ибн-Касима, к долине Инда, была не большой, но постепенно увеличилась за счет добровольцев из числа зотов. Но, поскольку они были мало надежными союзниками, то было решено выслать их (зотов) значительное число. С помощью этого переселения была достигнута и другая важная цель. На Тигре, как и на Евфрате, были участки болотистой земли, особенно в Каскаре и в другой очень богатой области, расположенной в направлении к Хузистану [карта 2].

---

[46] То же. С. 120-122.

[47] Индийская историография придерживается даты 712 г. Комментарий Е.Н.Успенской.

[48] Меды – небольшое племя, жившее рядом с зотами.

Для возделывания этих земель зоты, выросшие среди болот Инда, подходили, как никто другой; в то же время буйволы, из которых главным образом состояли их стада – единственный вид рогатого скота, который мог прекрасно чувствовать себя в болотистых районах. Как указывает Беладзури, были переселены не только зотты, но также многие другие индийцы вместе с их семьями и стадами. Так как колония носила название зотов, то, очевидно, они составляли там большинство. Но в то же время, не надо забывать, что название зотов уже в то время было общим названием для всех уроженцев долины Инда.

Эта депортация должна была произойти к 710 году, так как мы читаем, что по желанию Аль-Валида, который умер в 714 году, часть этих зоттов с их буйволами была переселена в Антиохию и Аль-Масису» [карта 2][49].

В то же время, летописные источники предоставляют сведения, которые свидетельствуют о том, что переселения индийцев, связанные с арабскими войнами, могли начаться, по крайней мере, на столетие раньше. Так, во время персидско-арабских войн в VII веке в персидской армии существовали наемные полки зотов, которые в дальнейшем по меркантильным причинам перешли на сторону арабов и приняли ислам при условии получения офицерских чинов и денежного содержания. Они присоединились к племени Бану-Тамим, и в большом количестве поселились в Басре [карта 2]. Из устных преданий, рассказывающих о восстании арабов под Абу-Бекром, известно, что группы зотов жили в Бахрейне, в Аль-Кхатте, городе на морском побережье [карта 2]. Эти группы индийских военных состояли из целых семейств, которые с их имуществом и рогатым скотом были переселены к берегам Евфрата. Как считает де Гойе, это было сделано с двойной целью: занять болотистые земли и устроить в то же самое время защиту против арабских бедуинов-кочевников[50].

Арабский летописец Белазури[51] сообщает о двух индийских племенах на территории Ближнего Востока. Одно, под названием **саябийя**, еще до мусульманского вторжения жило на морском побережье. Это племя, которое арабы еще называли «восточными эфиопами», что, по мнению де Гойе говорит о том, что оно относилось к дравидской расе, возможно с берегов

---

[49] Goeje M.J. de. Mémoire sur les migrations des tsigsnes à travers l` Asie. Leiden, 1903. P. 20-22. Впервые опубликовано в 1875 г.

[50] Ibid. P. 18.

[51] Белазури Ахмед ибн Яхья ибн Джабир (аль-Белазури), около 820-892 гг. – арабский историк, оставивший подробное описание арабских завоеваний, начиная с походов Мухаммеда до начала VIII в., а также важные сведения по экономике, общественным отношениям и культуре народов Арабского халифата.

Суматры. *Сайябия* были отличными мореходами и нанимались арабами для защиты кораблей от морских пиратов, а также в качестве стражей порядка. Другое племя, **зоты**, пасли рогатый скот и были расселены в Тофуфе – в низовьях Евфрата, около Вавилона. Это болотистое место называлось Батиха [карта 2][52]. Там был старый канал, который очень долгое время носил название Нахро-з-Зот, то есть «канал Зотов». Еще была колония Зотов в Хузистане. Белазури упоминает аз-Зотт [az-Zott] (сокращение от Хаумато-з-Зот или Хайизо-з-Зот, то есть «территория зотов») как один из районов, которые были побеждены в правление Омара (635 год нашей эры, его завоевание Персии было закончено в 642 году). Белазури говорит, что Халиф Моавиа, в 669 или в 670 году переселил часть семей из разросшейся колонии зотов и саябийя из Басры в Антиохию и в другие прибрежные города Сирии [карта 2]. Даже позднее, в третьем столетии эры Мухаммеда[53] в Антиохии был квартал, известный как Махалла-оз-Зот – «квартал Зотов». В то же самое время, там были зоты, проживавшие в Буке, который являлся частью доминиона Антиохии[54].

Мы видим, что часть поселений зотов располагалась в Сирии, в непосредственной близости от границ с Византией. Вслед за первой колонией, созданной Моавиа в Северной Сирии, последовала вторая, при Валиде I, и третья при Язиде II. Общее количество переселенцев увеличивалось. Вот что пишет Белазури о событиях, произошедших в 20-е – 30-е годы IX века: «Зоты, которых аль-Хадджадж поселил в Каскаре, захватили Батиху, и их число там возросло. Потом их ряды пополнили беглые рабы, сторонники племени Бахила, подданные Мохаммеда ибн Сулеймана ибн Али [аббасидского князя, наместника Басры, умер в 789 г. – М.С. и Г.Ц.] и другие, что сделало их [зотов – М.С. и Г.Ц.] настолько дерзкими, что они стали перекрывать торговые дороги и проявлять открытое неповиновение правительству. До этого времени они ограничивались тем, что просили милостыню и пользовались небрежностью экипажей кораблей для своих краж. Теперь ситуация дошла до того, что во время халифа аль-Мамуна торговля между Басрой и Багдадом была прервана, так как перевозчики более не осмеливались пересекать местность, занятую зотами»[55].

---

[52] Батиха – болотистая местность между Вазитом и Басрой.

[53] Эра Мухаммеда начинается с хиджры – даты переселения Мухаммеда и его последователей из Мекки в Медину (наиболее вероятно это произошло 24 сентября 622 г). Таким образом, третий век хиджры – 822-922 гг. н.э.

[54] Цит. по: Goeje de. P. 19-20.

[55] Ibid. P. 23-24.

К победам, одержанным аль-Мутасимом, Масуди прибавляет выселение зотов, которые занимали болота Басры, территорию с той же стороны Басры и район, расположенный между Басрой и Васитом, и которые в этой части халифата опустошали своими набегами дороги и регулярно совершали убийства. Масуди пишет о том, что зоты были многочисленным населением, пришедшим из Индии. Они наводнили местность Керман, потом Фар, провинцию Ахваза (Хузистан) (карта 2) и в конце концов почувствовали себя хозяевами этих мест. Они стали там очень могущественными, и их военная мощь была значительной. Это усиление зотов и неповиновение их властям представляется организованным процессом, и начало его относится приблизительно к 820 г. С этого времени халиф аль-Мамун неоднократно пытался подчинить зотов, но это удалось только через 14 лет пришедшему к власти аль-Мутасиму. К этому моменту связь между столицей халифата, Багдадом, и Басрой была прервана, так что страдало продовольственное обеспечение Багдада, а также авторитет халифа.

С большим трудом зоты были побеждены командующим аль-Мутасима – Ахмедом ибн Саид аль Бахили. Для этого ему пришлось применить хитрость. Он перекрыл все возможные пути отхода для зотов из долины между Тигром и Евфратом и перекрыл каналы, которые соединялись с болотами Каскара. По некоторым источникам, для этих работ он привлек египетских пленников, которые умели строить запруды. Вода стала затоплять долину. Через семь месяцев зоты были вынуждены сдаться. Они согласились капитулировать в последние дни 834 года на условиях сохранения жизни и имущества.

Багдад ликовал. По приказу халифа, побежденные зотты были переправлены в Багдад и проведены по его улицам. Это было торжественно обставлено. 27 000 зоттов, из которых 12 000 были способны носить оружие, были ввезены в Багдад на кораблях, в национальных одеждах и под звуки своей национальной музыки. Жители Багдада смотрели на них с обоих берегов Тигра, и сам халиф принимал участие в этом «шоу» на борту своей лодки. Этот «выезд» зотов продолжался три дня, после чего они были расселены в другие районы. Одна их часть была перевезена в Ханикин, в 32 парсангах к северо-востоку от Багдада по дороге на Хорасан, а другая часть – направлена в Аинзарбу (Аназарбу)[56] на северной границе Сирии (карта 2). Белазури, подробнее остальных летописцев описавший это переселение, говорит и о дру-

[56] П-другому этот город назвался Аинтаб (Анатаб), и после был переименован турками в Газиантаб.

гих приграничных районах на западе халифата. Табари сообщает о том, что в 855 году византийцы вторглись в Аинзарбу, захватили зотов и перевезли их в качестве пленников вместе с семьями, быками и буйволами.

Эти данные – самые ранние упоминания о перемещенных в ходе арабских завоеваний индийских племенах на границах с Византией, и хронологически они вероятнее всего связаны с протоцыганской миграцией в Европу. В период арабских нашествий в Индию были и другие волны переселений, в IX, X и XI, XIII веках. Все они представляют собой заметные перемещения населения из северо-западных областей Индии. Сведения о зотах и их переселениях отражены в исторических и литературных описаниях многих мусульманских авторов: Фирдоуси, Хамзы Исфаханского, абу-н-Наджма, аль-Джахиза, ибн-Хордадбеха, аль-Вакиди, Якуби, Истахри, ибн-Хаукаля, аль-Масуди и особенно аль-Табари и аль-Белазури.

Основанная на этих данных теория возможной связи цыган с зотами (джатами) была разработана в 1849 году П.Батайяром, а в 1853 году А.Ф.Потт высказался в ее пользу. Позже эту точку зрения поддержали другие исследователи, в том числе профессор М.Ж. де Гойе, в 1903 году посвятивший этой теме большую статью с обширными цитатами из летописей, которая известна как достоверный вторичный источник. Эта тема неслучайно продолжает и сейчас привлекать внимание авторов при исследованиях довизантийского периода истории цыган (например, Д.Кенрика, Я.Хэнкока, В.Риши).

Арабский автор аль-Азари пишет, что название *зотов* [Zott] происходит от индийского *джат* [Djatt], от которого также – название ткани и вида одежды *зоттия* [zottîya] в арабском. М.Ж. де Гойе предполагает, что произношение «зат» вместо «джат» принесли арабам сами индийцы, так как, по наблюдению аль-Джахиза, индийцы, которые во взрослом возрасте попадали к арабам, не могли хорошо произносить звук «**дж**», и произносили его как «**з**». Арабы переделали «зат» в «зот», так как по-арабски «зот» означало безбородого человека[57]. Действительно, в некоторых диалектах Западной Индии звуки **дж** [**j**] и **з** [**z**] очень близки в произношении, они оба могут воспроизводиться как некий промежуточный звук), например название Гуджарата может звучать как «**Гудзерат**»[58].

Но почему же нет сведений о переселенцах с названием *ром* или *дом*? Ведь, судя по численности цыган в Европе, они должны были быть заметной

---

[57] Goeje de, op. cit. P. 5. Такое ошибочное объяснение происхождения (этимологии) одного слова через другое слово, основанное на омофонии (совпадении звучаний), называется «народной этимологией».

[58] Комментарий Е.Н.Успенской.

инородной общностью в Иране и на византийских границах. По всей видимости, это связано с тем, что слово **джат**, или **зот** стало обозначать любого индийца в языке арабов: джаты были первой крупной общностью в долине Инда, с которыми встретились арабы, и они им доставляли своими нападениями на военные подразделения большие неприятности. «Джат» стало обобщающим названием для обозначения индийцев, и видимо, поэтому невозможно встретить название *дом* или *ром* в арабских источниках. Обратим внимание на то, что **лури** также фигурируют под названием **джат**. Тогда почему и другие этнические группы не могли быть названы так же?

Надо иметь в виду, что генезис джатов происходил в результате переселения в долину Инда нескольких волн ариев (ригведийских ариев и иранских скифо-саков) и их смешения с местными племенами. Участие саков в этногенезе джатов относится, очевидно, к более раннему времени, чем VI-VII века н.э., когда саки начали массовое движение в левобережную прииндскую зону, поскольку их присутствие на западных приграничных территориях индийского культурного ареала (западные районы современного Пакистана) датируется периодом начала нашей эры и ранее. До сих пор точно не установлено, как происходило сложение джатских племен, но антропологические исследования показывают, что в настоящее время джаты – с этнической точки зрения «многосоставный» народ. Об этом говорит само название: «джаты» означает «племена». Более того, **джат** в период средневековья означало «народ» в своем первоначальном смысле: «народившиеся люди», и это название относилось обычно к «простым» людям, незнатного происхождения. Таким образом, название **джат** в период миграций проторомов обозначало «люди» и *не несло никакой этнокультурной нагрузки*[59]. В то время назвать человека джатом – было ничего в сущности о нем не сказать, в то время как сейчас **джаты** – этнокультурная общность, областью формирования которой являются северо-западные области Индии.

Как по полевым материалам исследователей XIX века, так и по данным современных переписей населения, в составе племен джатов в долине Инда мы находим крупные подразделения, которые носят название **домки**, **домбки** и проч. Эти названия имеют самое прямое отношение к домам, что мы подробнее рассмотрим в следующих главах.

Что касается *индийских* источников о периоде арабских нашествий, то индийские летописи почти не предоставляют нам сведений ни о поражениях индийцев в борьбе с арабами, ни о разрушении их городов и храмов, ни о

[59] Комментарий Е.Н.Успенской.

пленении арабами местного населения: индийские летописцы интересовались только подвигами своих правителей.

Метод изучения ранней истории цыган

Основные открытия в области изучения цыган и их истории были сделаны с помощью методов лингвистики, объективные причины чего мы описали выше. Теоретические корни проблемы изучения культуры цыган связаны с неравномерным развитием разных областей знания: лингвистика как научное изучение языка зародилась гораздо раньше культурологии как научного изучения культуры. Так, сравнительно-исторический метод исследования индоевропейских языков, с помощью которого была доказана индийская основа языка цыган, зародился уже в последней четверти XVIII века. В то же время, научные основы культурологии были заложены только в первой половине XX века, то есть на 150 лет позже. В области изучения этнической культуры современный подход означает осознание целостности этнического культурного комплекса, и прежде всего теснейшей связи культуры и языка. Это осознание отразилось в опубликованных в 20-х – 40-х годах XX века работах Э.Сепира и Б.Малиновского. В 1933 году Э.Сепир высказал мысль: «...лексические различия выходят далеко за пределы имен культурных объектов, таких, как наконечник стрелы, кольчуга или канонерка. Они в такой же степени характерны и для *ментальной области* [выделено М.С. и Г.Ц.]. В некоторых языках, например, очень трудно выразить разницу, которую мы чувствуем между to kill «убить» и to murder «совершить убийство», по той простой причине, что правовые нормы, определяющие наше употребление этих слов, не представляются естественными для всех обществ»[60].

В прошлом незнание культурных реалий ранними исследователями цыганского языка создавало проблемы трактовки языковых данных. Кроме того, Райко Джурич, который специально исследовал вопрос владения ромским языком учеными, заложившими основы ромологии, пришел к выводу, что в целом ряде случаев они пользовались чужими текстовыми источниками, а значит, обращались с ними, как с текстами мертвого языка (без знания культурного и лингвистического поля)[61].

---

[60] Сепир Э. Язык./Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. Москва, 2002. С.243.

[61] Djuric R. The middle voice in the language of the romanies. 2003. Copyrite.

В общем можно сказать, что по сравнению с прошлыми научными эпохами, в современный период с его новыми научными подходами горизонт исследователя оказывается значительно шире. Кроме того, что в XX веке исследование культуры поднялось на новую ступень, переход к оседлости большинства цыганских групп Европы и установление более тесных контактов между цыганами и местными группами населения, появление исследователей собственно цыганского происхождения – все это привело к тому, что знания о цыганской культуре постепенно становятся более доступными и широкими. Этот процесс начался примерно в 20-х гг. XX века[62], и особенно развивается со второй половины XX века, в послевоенное время и позже.

Несмотря на все это, комплексное исследование проблемы индийских корней предков цыган так и не было осуществлено. Основная причина этого, как нам кажется, состоит в том, что сместился акцент научного изучения цыган: теперь он оказался тесно связанным с современной социальной проблематикой. В связи с тем, что большинство цыган Европы имеет недостаточный уровень образования и недостаточно интегрировано в национальные сообщества, очень большая часть исследований о цыганах посвящена проблемам социальной культуры, социальной адаптации, педагогики, образования и другим социологическим проблемам.

С другой стороны, изучение «индийского периода» истории предков цыган и сейчас требует значительных усилий: это должно быть комплексное междисциплинарное исследование, которое не только сконцентрирует знания из области истории, культуры и языков Индии и цыган, но и учтет теоретические открытия последних десятилетий в области антропологии, социологии и культурологии, лингвистики.

«Белые пятна» в ранней истории цыган

Основные вопросы ранней истории цыган, или, правильнее, протоцыган, касались области их исхода, времени исхода и происхождения. Район исхода, как показали сравнительные лингвистические исследования разных лет – северо-западные области вдоль долины Инда на границе с Ираном и Афганистаном (современный Пакистан). С этим согласно большинство исследователей. Вместе с тем приindская зона, простирающаяся от Кашмира

[62] В это время появляются культурно-антропологические статьи о цыганах. См., например: Thompson T.W. «The Uncleanness of Women among English Gypsies»./Journal of the Gypsy Lore Society, 1:1 (1922).

до области Кач – достаточно протяженная область, и сейчас нам интересно было бы более конкретно и точно определить место, где перед исходом могли жить индийские мигранты.

Современные исследователи ранней истории цыган по-разному датируют время исхода, в основном от V до X веков, в большинстве случаев считая причиной миграций внешние вторжения: гуннов (конец V века) и мусульман (от VI-VII до X-XI веков). Разброс мнений здесь довольно велик, но чаще указывается период мусульманских завоеваний от VII до XI вв. Д.Кенрик пишет о возможности более ранних волн исхода, датируя их III веком[63]. В.Восканян, опираясь на датировку иранских заимствований в языке романи, считает нижней границей пребывания предков цыган в Иране конец VII в. – VIII в. н.э. Некоторые авторы считают, что несколько разновременных насильственных переселений в Зотистан с промежутками в одну-две сотни лет сформировали там несколько колоний, из которых происходили дальнейшие миграции в Византию (В.Риши, Я.Хэнкок).

Представляется, что датировка иранских заимствований в языке романи – достаточно важный аргумент в датировке всей миграции. Между тем отсутствие арабских заимствований заставляет некоторых исследователей сдвигать проход предков цыган через Иран к более раннему сроку: V-VI вв. н.э. Мы полагаем, что при рассмотрении этого вопроса следует учитывать культурные и этнопсихологические факторы, определившие медленное распространение арабского языка в Иране. В частности, только через два поколения после завоеваний Омара (конец первой трети VII в. н.э.) начался постепенный перевод на арабский язык административной сферы завоеванных областей. И то в первую очередь речь шла о переводе налоговых списков, что ранее всего было сделано в 697-698 г. в Ираке (с персидского) и в 700 г. в Сирии (с греческого)[64]. До VIII века в административно-фискальном аппарате работали прежние представители немусульманского чиновничества[65]. Этнопсихологический фактор заключается в том, что, по выражению крупнейшего культуролога и лингвиста XX века Э.Сепира, в некоторых языках проявляется «высокая степень сопротивляемости языковому отражению

---

[63] Так, он пишет о завоевании персидским шахом Артаксерксом земель Индии в области современного Пакистана в III в. н.э. и о естественных миграциях индийского населения, связанных с экономическими причинами. См.: Кенрик Д. Циганите: от Индия до Средиземно море. София, 1998. С.17-18.

[64] Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока. М., 2001. С.41.

[65] То же. С.38, 40.

внешнего культурного опыта...»[66]. Подкрепляя свою позицию примерами, он пишет по этому поводу: «Представляется весьма вероятным, что психологическая позиция самого́ заимствующего языка в отношении языкового материала в значительной мере обусловливает его восприимчивость к чужеродным словам»[67]. Известно в этой связи, что носителям индоевропейских языков чрезвычайно трудно дается восприятие арабского языка. Сложности восприятия индийцами и арабами языков друг друга отмечал еще Аль-Бируни[68].

Этот пример показывает, что в исследованиях отдаленных событий истории недостаточно использование методов только одной научной дисциплины, даже если это такая важная дисциплина, как лингвистика. Комплексное исследование, учитывающее данные и методы различных областей знания, позволяет преодолеть методологическую ограниченность, присущую в определенной мере каждому научному подходу. Как мы здесь увидели, данные культурологии позволяют шире трактовать сам лингвистический материал.

Что касается происхождения цыган, то, очевидно, этот вопрос является одним из самых сложных. Как мы уже писали, важным указанием на пласт населения Индии, с предками которого культурно и генетически могут быть связаны протоцыганские мигранты, стало название **дом** [ḍom], которым сейчас обозначается одна из низких каст на большей части Северной Индии. В то же время, прямое соотнесение цыган с современными домами встречает ряд препятствий. Это различия в антропологии как между самими домами разных областей Индии, так и между большей частью домов и цыганами. Как это объяснить? Мы, очевидно, должны учесть, что за время, прошедшее с периода миграций, в Индии произошло очень много изменений. Прежде всего, это *становление кастовой системы*, что сопровождалось *изменением значений ряда социально значимых названий, в том числе племенных имен.* Кроме того, в Индии происходили и процессы этнической метисации (они происходят, несмотря на вроде бы жесткие рамки кастовой системы). С этими процессами, так же как и со значительными *различиями в этнической и социальной истории различных регионов индийского культурного ареала*, связана антропологическая разнородность населения разных областей Индии, в том числе заметные *различия* между разными группами домов Индии.

---

[66] Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи./Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 2002. С.176.

[67] То же. С.175.

[68] Бируни абу Рейхан. Индия. Москва, 1995. С.64-65.

Некоторые исследователи сопоставляют цыган с другими группами населения Индии, с которыми они сближают цыган (и совершенно справедливо) по ряду признаков. Так В.Риши сближает цыган с джатами, Я.Хэнкок и В. де Гила-Кохановский – с раджпутами и другими военными кастами. Заметим в этой связи, что как раджпуты и джаты, так и протоцыганские племена формировались в результате взаимодействия местных племен западных районов Северной Индии с пришлыми кочевыми и полукочевыми племенами восточноиранского происхождения. Поэтому, признавая сходство названных групп с цыганами, мы должны в первую очередь рассматривать вопрос поиска их общих предков.

Об организации книги

Как мы видим, перед нами стоит очень сложная задача: «осветить», хотя бы частично, темные места ранней истории цыган, а это значит, что мы должны, прежде всего, найти современный научный путь, по которому мы можем идти в направлении нашей цели. Но перед нами как перед авторами, стоит еще одна задача. Мы хотим сделать эту книгу доступной не только для узкого круга специалистов, но и для более широкого круга читателей, которых интересует история народа, живущего по соседству почти с каждым гражданином Европы и Азии. Поэтому мы постараемся рассказать просто о сложном, хотя сделать это будет нелегко. Для этого мы составили нашу книгу таким образом, чтобы по мере необходимости вводить читателя в курс некоторых особенностей устройства традиционных обществ, а также современных методик их изучения.

Вся книга состоит из четырех частей. Первая посвящена группам Индии, носившим в древности и носящим сейчас название **дом** и связанным с ними племенам (в первую очередь ламбади), их истории. Мы покажем, какие племенные территории они занимали в прошлом, каков был уровень их развития, как могло быть устроено их общество, и попытаемся выяснить, имеют ли они отношение к современным цыганам, или все, что связывает эти группы – только общность названия. Во второй части мы углубимся в проблемы антропологии и этногенеза домов, ламбади, джатов и цыган Европы, рассмотрим возможные этнические связи предков цыган в Индии.

Третья и четвертая части книги посвящены основам и происхождению традиционной культуры цыган, устройству их социума, а также формированию социальной терминологии в языке романи. Сохранившаяся исконная индоарийская лексика языка цыган в сопоставлении со сведениями об их

культурных традициях помогут нам понять, что́ в современном устройстве общин цыган Европы они сохранили от своих далеких предков, какие были их основные занятия и образ жизни, почему музыка и танцы цыган востребованы и любимы у разных народов, и каким образом они сумели сохранить себя как отдельный народ, несмотря на то, что прошли многие века с тех пор, как они оторвались от своей «материнской» земли.

Наше путешествие в Индию начнется с небольшой главы-экскурсии. Дело в том, что у многих из нас существует свое представление об Индии и об ее общественном устройстве. Нередко наши представления, опирающиеся на стереотипы, оказываются ложными. Эта глава поможет избавиться от ложных стереотипов и наоборот, подтвердит ваши правильные догадки.

Кодификация иноязычной лексики, этнических и географических названий

В тексте приводится целый ряд слов и выражений на цыганском языке (языках), которые даются сначала на кириллице, в орфографии, максимально понятной русскоязычному читателю. В большинстве случаев после них в квадратных скобках приводится вариант их написания в кодификации на латинице.

Индийские этнические и географические названия даны также на русском языке, а в квадратных скобках — в кодификации на английском.

Та лексика, которую мы цитируем из словарей и другой научной литературы, приводится в той форме, в которой она опубликована в соответствующих источниках, со ссылками на издания.

В главах, посвященных терминологии родства, а также в приложениях, лексика приводится на латинице.

В авторских исторических картах географические и этнические названия даются на русском языке; в картах, приведенных из других источников, сохранен язык оригинала. В лингвистических картах кодификация терминов приводится на латинице.

Глава 2

ЧТО НУЖНО ЗНАТЬ ОБ ИНДИИ И ИНДИЙЦАХ

О стереотипах восприятия культуры Индии – Региональный фактор в развитии культур Индии – Индуизм – Неизменность кастовой системы – Касты и варны – Арии и кастовая система – Региональная неоднородность развития кастовой системы – Касты этнического происхождения и региональный фактор – Арии и индоарии, субстрат и суперстрат

О стереотипах восприятия культуры Индии

Исследования индийского периода формирования протоцыган связаны с проблемами изучения истории и культуры самóй Индии. Кажется, все слышали о переселении ариев, кастовой системе, брахманизме... Однако в сознании читателя, мало знакомого с проблемами индологии, существует целый ряд стереотипов, которые могут помешать ему понять суть реальных процессов, происходивших в древней и средневековой Индии при участии предков цыган. Рассмотрим наиболее типичные из этих стереотипов.

Региональный фактор в развитии культур Индии

1. *Стереотип первый.* Многие представляют себе Индию как единое государство с единой культурой. На самом деле государство Индия еще очень молодо, в своем современном виде оно сформировалось на пространстве индийского субконтинента в середине XX века, после освобождения от

английского колониального господства. Индийский субконтинент отличается разнообразием географических и климатических регионов, от жарких и влажных тропических лесов и океанского побережья на юге до прохладных предгорных и горных долин и снежных вершин Гималаев на севере, и так же необыкновенно разнообразны его флора и фауна. Ничуть не меньшим своеобразием отличаются культура и история населения различных регионов Индии. Достаточно сказать, что на ее территории проживает несколько сот народов, этнических групп и племен, говорящих по крайней мере на 187 классифицированных индийских языках, принадлежащих к четырем разным языковым семьям[1]. При этом состав населения характеризуется чрезвычайной разнородностью и пестротой. Множество разнотипных этнических общностей отличаются друг от друга по численности (от нескольких сот до нескольких десятков миллионов человек каждая), языку, происхождению, расовому типу, религии, уровню общественного развития и социальной структуре, экономическому положению, этнопсихологическому складу и культуре, уровню национальной консолидации и этнического самосознания, характеру расселения и другим признакам[2]. Быстро развивающаяся индустрия страны выводит Индию в ряд лидеров по темпам экономического развития, но при этом социокультурное развитие разных слоев населения остается в Индии неоднородным. Так, в сельских районах до сих пор сохраняется традиционный патриархальный уклад, а часть племен, проживающих в племенных зонах, находится на стадии родовой общины.

Различия, существующие в культурном укладе и социально-экономическом развитии населения разных регионов Индии, обусловлены особенностями их этно-социальной истории. Еще в поздней древности (конец I тыс. до н.э.) они определили хозяйственную специализацию различных региональных областей, каждая из которых являлась самостоятельной как в хозяйственном, так и в политическом, и в культурном отношениях. Время от времени эти самостоятельные области входили в состав царств, которые неоднократно появлялись и исчезали за многовековую историю субконтинента. Это были огромные, но нестабиль-

---

[1] Сахаров И.В. Краткий очерк этнической географии Индии./Страны и народы Востока. Вып. XIV. Москва, 1972. С.28. «Индийская демографическая и социальная статистика (это относится и к переписям населения) не содержит данных о национальной принадлежности жителей страны (за исключением «зарегистрированных племен»). Поэтому основным источником сведений о национальном (этническом) составе населения Индии служат данные о языках, являющиеся самым важным и, как правило, наиболее достоверным показателем этнической принадлежности из всех, которыми мы располагаем» – Там же.

[2] Там же.

ные империи: Маурьев, Гуптов, Харши, Делийский султанат, империя Великих Моголов и колониальная империя Англии. Как свидетельствуют источники, «на протяжении всего доколониального периода истории индийцы не воспринимали свой субконтинент как единое целое и не выработали, при всем языковом богатстве, даже названия, аналогичного современному понятию «Индия»... Если начать с древности, то, по подсчетам индийского исследователя, за период с 323 г. до н.э. (возникновение империи Маурьев) до 1070 г. н.э. (начало распада империи Чолов на Юге) «имперский период» в древней и раннесредневековой истории Индии занял всего 495 лет, т.е. меньше трети; все остальное приходится на «хаос» [Нараянан][3]»[4]. Ранние империи объединяли в одно целое ряд более мелких государственных образований, нередко сильно отличавшихся одно от другого по уровню социального и экономического развития, по типу культуры и укладу. Несмотря на внешнее «единство» такой империи, реальное управление в локальных общинах и политических субъектах оставалось в руках местной знати, ничего по существу не изменяя в местных экономических и социальных традициях. При таком типе управления империя оставалась очень нестабильной, и при первой возможности подчиненные царства «отпадали» от центра, так называемого «ядра» империи. Местные государственные образования древности и раннего средневековья представляли собой так называемые «нуклеарные районы», которые отличались «географической спецификой (привязкой к определенным экосистемам), представляли собой в той или иной степени замкнутый экономический комплекс, автономную политическую систему и социокультурную среду; в формировании последней особую роль играл местный культ. Такие нуклеарные районы... зачастую представляли собой своего рода острова высокоразвитого земледелия и городской экономики в окружении «леса» или «гор» – племенного мира, который и отделял один «нуклеарный район» от другого»[5]. В периоды между возникновением империй самые тесные культурные и экономические связи со времен средневековья развивались на уровне соседних областей, что в конечном итоге привело к формированию *хозяйственно-культурных регионов.* Каждый регион, расположенный в своей географо-климатической зоне, имеет свое особое лицо: этнический состав населения, язык, кастовую структуру, хозяйственную специализацию, отличающиеся неповторимыми особенностями искусство и литературу. Одним из регионов является, например,

---

[3] Narayanan M.G.S. Presidential Address. Ancient India Section / Proceedings of the Indian History Congress. 39th Session. (Hyderabad, 1978). Delhi, 1979. P. 36. Цит. по: Индия: страна и ее регионы. Москва, 2000. С. 21-22.

[4] Индия: страна и ее регионы. Москва, 2000. С. 21-22.

[5] То же. С. 23.

область Гуджарата. В качестве нуклеарных районов можно назвать три больших царства, существовавшие в прошлом на территории современного Гуджарата: Лата (к югу от реки Махи), Анарта (к северу от Махи) и Саураштра (на полуострове Катхиявар)[6].

В каждом нуклеарном районе, а затем регионе складывалась социальная иерархия, особенности которой связаны с этнокультурной историей каждого региона. Территориальные различия в кастовой системе настолько велики, что правомерно говорить о существовании региональных кастовых систем[7]. Так, в отличие от центральных частей Северной Индии, где сложилась классическая кастовая структура, в которой в полном объеме представлены касты всех уровней (высшего, среднего и низшего), в Гималайском районе наблюдается биполярность кастовой организации: «высшие касты – неприкасаемые» при численном преобладании высших каст. В зонах племен вообще неправомерно говорить о кастовой системе. Отдельную зону представляют собой области юга Индии, где в реальном социальном и экономическом устройстве общества главную роль играют слои, формально относящиеся к категории чистых шудр, на Севере составляющие нижнюю прослойку средних каст.

В этнолингвистическом аспекте Индия разделяется на два основных региона: индоарийский Север и дравидский Юг. В зоне индоарийских диалектов выделяется ряд этнокультурных областей, формирование которых было обусловлено процессами этнической и политической истории: Северо-Западная Индия, Пригималайские области, пояс языка хинди и его диалектов, Западная Индия, Восточная Индия[8].

Таким образом, при исследовании этногенетических связей предков цыган и уровня их социального развития следует учитывать соответствующие региональные характеристики области, *где* они формировались перед исходом из Индии.

Индуизм

2. К числу наиболее часто встречающихся стереотипов относятся представления о традициях индуизма. Так, насколько чисто умозрительным яв-

---

[6] То же. С. 24.

[7] То же. С. 40. Под кастой здесь понимается джати – эндогамная кастовая группа (см далее).

[8] То же. С. 55.

ляется представление об Индии как о едином культурном, языковом, географическом и т.п. пространстве, настолько же умозрительным нередко бывает и представление о единстве религии индийцев, обозначаемой собирательным термином «индуизм». Современный индуизм – религия около 85% жителей Индии. «Это продукт нескольких тысячелетий развития, разнообразных ассимиляций и синтеза. Индуизм не имеет ни основателя или пророка, ни одной предписанной для всех практики или доктрины: это объединение многих религий, сотен культов богов и богинь, вер, практик, философских систем. Некоторые объединяют только две или три деревни и немногих последователей, другие распространены на всем субконтиненте... Чаще всего под понятием «религия» здесь имеется в виду дхарма, что охватывает естественный и моральный закон, определяет путь проживания жизни и выполнения жизненных задач в гармонии с предназначенными задачами и порядком, для достижения личных целей и требований общества. Одной из основ индуизма является ведическая религия, которая связана с с арийскими народами, полукочевыми индоевропейскими племенами, появившимися в северо-западных областях Индостана во втором тысячелетии до н.э., и постепенно смешавшимися с местным населением»[9].

Дхарма, определяющая всю жизнь индусского общества, определяет и его деление на социальные слои – варны и касты (см. ниже), так же, как и предназначение, дхарму каждой варны и касты. Таким образом, религиозные установления закрепляли и санкционировали складывавшуюся социальную иерархию. Брахманы являлись основными блюстителями этой социальной и религиозной традиции. Принципы кастового устройства общества распространялись в ходе расселения индоарийских племен и их жреческой прослойки – брахманов – из первоначального центра формирования индусской культуры, долины Ганга и Джамны, на юг и восток. Индусские общины, расселяясь, втягивали в свою структуру местные племена, и боги этих племен пополняли пантеон индусских божеств. Таким образом, ведическая религия, вбирая в себя местные культы, приспосабливалась к местным культурным условиям, формируя региональные религиозные системы, совокупность которых условно называется «индуизмом».

Как локальные формы индуизма являются результатом взаимодействия между религией ариев и индийских автохтонов, так и современные социальные структуры различных регионов Индии являются результатом

[9] Рыжакова С. Индия. Энциклопедия / Индия. Энциклопедия-путеводитель. Москва, 2005. С. 308-309.

этно-социальных процессов, происходивших между арийскими, индоарийскими и автохтонными племенами. Поэтому культуру предков цыган, которые составляли население одной или нескольких соседних областей Индии, надо рассматривать как культуру региональную, связывая ее, по-видимому, с обществами западных и северо-западных частей Северной Индии.

Для того, чтобы ответить на вопрос, чём были протоцыганские племена в социальном отношении, являлись ли они частью региональной кастовой системы, или же о них надо говорить только как об этнической общности (этнических группах), мы должны подробнее рассмотреть принципы кастообразования в Индии. Рассмотрим для начала несколько стереотипных представлений об индийской касте.

Неизменность кастовой системы

3. *Стереотип третий*: «Кастовая система существует не одно столетие и остается неизменной на протяжении веков». Неизменными остаются некоторые основные *принципы* кастового строя, которые легли в основу формирования индусского общества, в то время, как сама кастовая система прошла в своем развитии ряд этапов. Как количество каст, так их положение в течение длительного периода времени менялось. Достаточно сказать, что источники указывают нам на существование две тысячи лет назад около двухсот каст, в то время как в наше время их насчитывается уже около трех тысяч, причем точное количество каст подсчитать невозможно. Таким образом, индийская кастовая система, при устойчивости принципов своего формирования, со временем претерпевала изменения. Кроме того, кастовые структуры могут сильно различаться в разных регионах Индии, где их местная специфика связана с этно-социальными, историческими, экологическими, географическими и другими факторами.

Касты и варны

4. *Стереотип четвертый*: «Кастовый строй – особенность Индии, и касты делят общество на четыре группы, которые называются: брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры». Названные четыре группы – не касты, а *варны*, являющиеся результатом первого общественного разделения труда. Они представляют собой результат разделения общества по функциональному признаку, то есть по принципу специализации различных общественных

групп на важнейших занятиях, необходимых для поддержания жизнеспособности общества. Так, брахманы, осуществляют функции жрецов, кшатрии – правителей и воинов, вайшьи являются торговцами и землевладельцами, а арендаторы земли, наемные рабочие, ремесленники и обслуживающие касты – шудры. Есть еще стоящие вне варн – неприкасаемые.

Функциональное разделение общества ариев произошло еще в арийской древности, до их появления в Индии. В то время оно было трехчастным (брахманы, кшатрии и вайшьи, где вайшьи – земледельцы и скотоводы), и полностью соответствовало такому же трехчастному социальному делению у других арийских народов, от иранцев до италийцев и греков[10]. Предназначение, или функции, этих групп были везде одинаковы: жрецы, воины (и правители) и общинники, создающие продукты производства, за счет которых живет общество. Слово *варна* [*varṇa*], которым эти группы называются в Индии, означает «цвет, краска», так как каждой социальной группе соответствовал свой символический цвет, что отражалось в элементах одежды. В Иране вместо слова *варна* использовалось название *пишшра* [*pištra*] «ремесло», которое изначально означало также «цвет». В Иране же эти три класса очень долго различались между собой цветом одежды: так, цветом жрецов был белый, правителей и воинов – красный, земледельцев и скотоводов – синий[11].

В само́й древней Индии варна человека определялась его занятием, а не наоборот, как в более позднюю эпоху, когда круг занятий человека предопределялся рождением и положением в обществе. В древности в арийском обществе не было и жесткой варновой эндогамии, то есть запрета на браки между варнами.

Причина деления общества на варны изначально не связана с полиэтничностью индийского общества, поскольку является расслоением функциональным. Появление четвертой варны – шудр – с этой точки зрения стало результатом продолжения общественного структурирования и более позднего выделения представителей некоторых занятий и профессий (ремесла и торговли) в отдельные группы, что также характерно для разных культур мира. Низкий социальный престиж четвертой группы у индоариев и иранцев был связан с тем, что в древности наиболее статусными занятиями у них считались военное дело и скотоводство или земледелие, и на ремесле начали

[10] Сходное функциональное расслоение, являясь культурной универсалией, наблюдается на определенном этапе развития у разных народов.

[11] Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Москва, 1995. С. 187.

в основном специализироваться представители родов, не обладавших ценным имуществом, состоявшим из скота и земельных владений. Интересно в этой связи, что в средние века в Индии произошло передвижение большей части вайшьев в категорию шудр. Этот процесс был связан с тем, что подавляющая часть земледельцев и скотоводов лишилась прав на землю и превратилась в арендаторов, а вайшьями стали землевладельцы и купцы.

Таким образом, само по себе социальное расслоение общества (или, как его называют в социологии, социальная стратификация[12]), не является специфической особенностью индийцев, а присуще каждому обществу на определенном этапе его хозяйственного и социального развития. Что касается индийской *кастовой системы*, то она представляет собой особый тип социального расслоения, сложившийся в специфических этно-культурных условиях Индии. Во-первых, кастовое деление является гораздо более дробным, чем варновое: каждая варна делится на большое количество каст и подкаст. Во-вторых, природа касты связана не только с функциональным разделением общества, но и с его этнической и социокультурной разнородностью. В условиях Индии, где проживало огромное количество племен, переселявшиеся арии составляли меньшинство. И принцип кастовой структуры возник в связи с идеей ограничения смешения ариев с местным населением. Сама эта идея не является специальным изобретением арийских брахманов, она присуща любой этнической общности и лежит в основе древнейшего механизма сохранения собственной этнической идентичности. Этот механизм основан на принципе *эндогамии*[13], или предпочтительности брака внутри собственной этнической группы. Границы эндогамии обычно совпадают с границами племени или этнической группы. Эндогамия племени сочетается с *экзогамией*[14] входящих в него подразделений или родов, которые обмениваются невестами. Племенная, или этническая эндогамия, представляет собой *предпочтительный* принцип, но не абсолютный, что делает возможными межэтнические браки. Эндогамия кастовая, напротив, предполагает строжайшую регламентацию брачных отношений и ограничение их пределами собственной касты, под угрозой социальных санкций (изгнание из касты и резкое понижение социального статуса). В своем «классическом» виде принципы *кастовой* эндогамии сложились примерно к XII веку, а в ведийский

[12] От слова страта – «слой».

[13] От греческих слов эндон [endon] «внутри» и гамос [gamos] «брак», буквально «внутренний брак».

[14] От греческих экзо [exo] «вне» и гамос, буквально «внешний брак».

период, на начальных этапах переселения ариев, действовали принципы *племенной* эндогамии, допускавшие браки с иноплеменниками.

Основная структурная единица кастовой системы, или каста, называется **джати** (*индоар.* **jati**). Но слово **джати** имеет также и другой, более ранний смысл: «народ, племя». Таким образом, история развития социальных значений слова **джати** отражает историю сложения традиционного кастового общества Индии. Знаменитый древнеиндийский трактат («О политике» «Артхашастра» Каутильи, КА), письменно зафиксированный в первые века н.э., и «Яджнавалкья-смрити» (Яджн.) показывают что «...джати – эндогамное объединение экзогамных родов[15] (готр), что соответствует определению касты»[16]. Но племя тоже строится как эндогамное объединение экзогамных родов. Причина этого совпадения – в принципах сложения государственных образований: «Давно уже подмечено, что в условиях Индии джати выступает в качестве этнической группы (племени), причем уже после и в процессе складывания кастовой системы. *Названия многих каст свидетельствуют о том, что в кастовую систему превращается организация племенная* [выделено М.С. и Г.Ц.]»[17]. И далее: «джати в КА может выглядеть как племя[18], но может и как род (клан), вероятно, состоящий из нескольких семей и влиятельный... Соответственно джати, при определенной многозначности этого термина, следует связывать с родоплеменными отношениями, что прямо вытекает из этимологии глагола «джан»: эта община образуется по признаку происхождения или родства»[19]. Иными словами, «Материал «Артхашастры» свидетельствует в пользу давно уже высказывавшегося положения, что каста по происхождению восходит прежде всего к племени, сохранившему прежнюю структуру, но выполняющему новые функции в новых социальных условиях»[20].

Индийская цивилизация развивалась по «очаговому» принципу: развитые города и прилегающие к ним области представляли собой экономически

---

[15] Экзогамная группа – та, в которой существует запрет на браки внутри своего сообщества, и она берет и отдает жен в другие группы. Самый типичный пример экзогамных групп – различные роды одного племени.

[16] Самозванцев А.М. Социально-правовая организация индийского общества в конце I тыс. до н.э. – первой половине I тыс. н.э./Государство в истории общества. Москва, 2001. С. 266.

[17] Ibidem

[18] КА IX.6.72, X.3.43. Цит. по: Ibidem

[19] Вигасин А.А., Самозванцев А.М. «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. Москва, 1984.
С. 132.

[20] Бонгард-Левин Г.М., Вигасин А.А. Общество и государство в Древней Индии/ Вестник древней истории. 1981, № 1. С. 42.

и культурно развитые центры, а между ними простирались пространства, населенные племенами, находившимися на различных уровнях социально-экономического развития, среди которых было большое количество «лесных племен», живших охотой, рыболовством и собирательством. В средние века (примерно с I в. н.э.) эти неосвоенные земельные пространства стали включаться, вместе с жившими на них племенами, в зону экономического интереса растущих «царств». Представители племен, которые в ходе территориальной экспансии «царств» втягивались в их социальную орбиту, индуизировались и переходили в разряд низших каст – шудр, или даже неприкасаемых (так называемая «пятая каста»). Эти касты в большой степени сохраняли связь с культурой аборигенных этнических групп. При этом, чем ниже по уровню считалась такая каста этнического происхождения, тем строже соблюдалась ее эндогамия даже внутри кастовой группировки, в которую она входила.

С увеличением количества каст в средние века все варны структурно усложнились, они стали делиться на ряд каст, ранжированных по иерархическому принципу, представляя собой нечто вроде многослойного «слоеного пирога». Теперь брачные отношения оказались социально более ограниченными: они стали распространяться только на касты соседних уровней внутри одной варны. *Эндогамия*, будучи основным правилом брака в кастовом обществе, может сочетаться с принципом *гипергамии*: в целом ряде каст невесту можно брать из касты того же уровня или на одну ступеньку ниже. Этот принцип в Индии называется «анулома» (буквально «по волосу»). Только брак анулома признается законным, и дети от такого брака относятся к касте отца. Незаконным считался и считается до сих пор брак «пратилома» («против волоса»), когда каста жены выше касты (ранее – варны) мужа.

Параллельно с кастами и подкастовыми группировками, использующими брачный принцип гипергамии, существуют касты и подкасты, сохраняющие эндогамию. Как правило, это или социальные группы самых низших уровней в своей касте с которыми представители другиех каст не хотят иметь брачных отношений, или наоборот, группы самого высшего уровня, не желающие родниться с представителями нижестоящих групп. Кроме того, эндогамия кастовой группы в некоторых случаях является пережитком племенной эндогамии, как, например, у раджпутов[21].

В условиях сложения традиционного государства кастовая структура в определенной мере способствовала сохранению элементов этнического

[21] Успенская Е.Н. Раджпуты. Рыцари средневековой Индии. Санкт-Петербург, 2000. С. 25.

самосознания у социальных групп этнического происхождения, так как она сохраняла размежевание, связанное с этнокультурными различиями. Далее в кастовом обществе некоторые этно-культурные архаизмы могут сохраняться очень долгое время. Например, вплоть до XX века сохраняются древние родовые названия (структурные и тотемные), в первую очередь у каст низшего и среднего уровней[22]. Вплоть до настоящего времени некоторые низшие касты этнического происхождения кроме эндогамии (браков внутри своего сообщества), сохранили ряд других характерных этнических черт. Нередко сами названия таких групп происходят от племенных или этнических наименований. Это, например, Гуджар [Gujar], Джат [Jat], Сантал [Santal], Мина [Mina], Мунда [Munda], Ахир [Ahir], Наяр [Nayar], Гонд [Gond], а также Дом (Домба) [Dom (Domba)].

Арии и кастовая система

5. С принципами строгой кастовой эндогамии связан еще один стереотип в восприятии каст: «брахманская и кшатрийская верхушка представлены ариями». Здесь обратим внимание на то, что смешение с местным неарийским населением происходило с самого начала заселения ариями Индии, поскольку в численном отношении местные жители значительно превосходили арийских переселенцев. Результатом этой многовековой метисации, в разных сочетаниях и пропорциях соединившей арийские гены с генами местных племен, стало появление индоарийских групп[23]. В этих условиях для сохранения «чистоты» крови и арийских культурных традиций и возникла система ограничения брачных отношений с неарийским населением. Но совершенно ясно, что при существовании принципа гипергамии не идет речи о сохранении *абсолютной* генетической «чистоты» высших каст. Так, Г.Рисли считал, что происхождение принципа гипергамии восходит к периоду арийского завоевания Индии, когда недостаток женщин у переселявшихся ариев заставлял их брать женщин из местных племен, но при этом арии не давали им взамен своих дочерей[24].

---

[22] Чатопадая В.А. Индийские термины, обозначающие род./Вопросы истории доклассового общества. Москва – Ленинград, 1936. С. 415-473.

[23] Такая картина характерна для Северной Индии, в южной же части индийского субконтинента, на полуострове Декан в основном преобладает население доарийского дравидского типа, говорящее на языках дравидской языковой семьи.

[24] Risley H.H. The People of India. Calcutta, 1915. P. 179.

Более того, анализ ранних текстов говорит о том, что в раннюю эпоху принципы социальной и племенной эндогамии неоднократно нарушались, и именно это реальное положение вещей отразилось в появлении теории «смешанных каст», возникших в результате межварновых браков. Изложение этой теории содержится в древнеиндийских литературных памятниках: дхармашастрах (в том числе в Законах Ману – «Манавадхармашастре»), «Артхашастре» Каутильи, в XIII книге «Махабхараты» («Анушасана-парве») и ранних дхармасутрах. Суть этой теории состоит в том, что ребенок от брака с женой, принадлежащей к варне на одну ступеньку ниже мужа, принадлежит к варне мужа, от брака с женой более, чем на одну ступеньку ниже – к варне матери. В случае, если женщина по варне выше мужчины, их ребенок принадлежит к низшей касте, чем родители, и чем больше варновая разница между женщиной и мужчиной, тем ниже по положению оказывается их ребенок. По брахманской традиции, браки пратилома явились причиной появления в древности ряда низших каст, самой низкой из которых были *чандалы*. Происхождение *чандалов* возводится к бракам между шудрой-отцом и брахманкой-матерью[25].

Таким образом, на ранних этапах сложения кастовой системы принцип гипергамии распространялся на отношения между варнами[26]. Считалось позволительным брахману жениться на кшатрийке, кшатрию – на вайшье, а вайшье – на шудрянке. Согласно «Артхашастре» (III. 7. 21), сыновья, рожденные в браках типа анулома, принадлежат к варне отца. То же несколько раз повторяет Ману[27]: «Сыновей дваждырожденных[28] от женщин следующих более низких варн считают равными [отцам по варне]...», «[Мужчина, принадлежащий к одной из первых] трех варн, рождает себя от [женщин] двух варн...»[29]. Такое правило было, очевидно, связано с патрилинейностью рода у ариев (передачей родового имени и имущества по отцовской линии) и принадлежностью ребенка к роду отца. Поэтому ребенок, у которого арийская кровь передавалась только со стороны матери, не мог сохранить свой социальный статус.

---

[25] Законы Ману. X. 12.

[26] В своем современном виде принципы кастовой системы оформились к концу индийского средневековья (в период VI – XII веков).

[27] Автор «Законов Ману», примерно II в. до н.э. – II. в. н.э., по некоторым оценкам – начало н.э. – IV в. н.э.

[28] К «дваждырожденным» относили три первые варны: брахманов, кшатриев и вайшьев.

[29] Законы Ману. X. 6; X. 28. Цит. по: Вигасин А.А. О развитии эндогамии древнеиндийских варн./Индийская культура и буддизм. Москва, 1972. С.97-98.

Современные исследователи признают, что эта традиционная теория, объясняющая происхождение многочисленных каст «в результате вырождения и смешения четырех варн, не выдерживает исторической критики»[30]. В то же время, само существование этой теории, как и свидетельства многочисленных исторических памятников, показывают отсутствие эндогамии варн в древности.

На ранних этапах переселения ариев, и кшатрии, и брахманы вступали в браки с местными женщинами, как в официальные так и нелегитимные, что отражено в памятниках ведийской и эпической литературы[31], а кшатриям разрешались те формы брака, которые были свойственны неарийскому населению[32]. Индологи считают, что существование особых правил брака для кшатриев было связано с тем, что кшатрии, бывшие «авангардом» арийских племен, представляли собой мобильный класс молодых мужчин, неженатых или совершавших походы без семей. Соответственно, они вступали в брачные отношения или в отношения конкубината с местными женщинами, и источники только фиксировали существовавшие реалии и придавали им институциональность, то есть законность в глазах соплеменников.

Смешение с местным населением происходило не только через межэтнические браки. На начальных этапах при включении аборигенных групп в социальную систему индийских обществ и переходе от местных культов к индуизму[33] как правило, правящая и жреческая верхушки таких «новообращенных» этнических сообществ включались на правах кастовых подразделений в варны брахманов и кшатриев. Основное население племени при этом причислялось к низшим кастам. По словам индийского социолога В.К.Роя Бермана, «это была стратегия расширения социальной базы элиты, одновременно покоренный народ мог быть инкорпорирован в низшие ранги кастовой системы»[34].

В результате этих процессов слово «арий» утеряло свое этническое значение и на территории Индии стало обозначать принадлежность к высшим социальным слоям. О том, что арии в древней Индии в целом ощущали себя в большей степени социальным, чем этническим массивом, говорит древне-

---

[30] Вигасин, указ. раб. С. 97.

[31] Гусева Н.Р. Раджастхан, Гуджарат, западная часть штата Мадхья-Прадеш./Этногенез и этническая история народов Южной Азии. Москва, 1994. С. 63.

[32] Законы Ману. Москва. 1960. С. 20-23.

[33] Что сопровождалось включением аборигенных богов в местный индуистский пантеон.

[34] Рой Берман В.К. Трансформация племен и подобных им социальных образований./Советская этнография. 1986, №2. С.107.

индийский грамматист Панини[35], это же явствует из эпоса и других памятников I тысячелетия до н.э. Очень показательны упоминания о «белых» и «темных» ариях, во множестве встречающиеся в древних источниках. «Светлые» считались «рожденными от богов», а «темные» – «рожденными от людей», и ко вторым литература относит целый ряд пророков, авторов ряда гимнов «Ригведы» и даже прославленных святых, доныне почитаемых в Индии[36].

Как следствие бурных этно-генетических процессов между ариями и автохтонами в Индии возникли уже *индоарийские* народы с *индоарийской* культурой, которая содержала в себе семена как культуры арийской, так и местной, причем автохтоны участвовали в этом этно-культурном становлении в не меньшей, а скорее, даже в большей степени, чем арии.

Региональная неоднородность развития кастовой системы

6. *Стереотип шестой*: «кастовая система в равной степени распространена на всей территории Индии». Выше мы писали о том, что кастовая система со временем претерпела изменения. Но она неоднородна также и в пространственном отношении, и в особенностях ее развития в разных частях Индии проявляется описанный нами выше региональный фактор.

Распространение кастовой системы в разных районах Индии было связано с распространением принципов индуизма, или брахманизма, как его иногда называют[37]. Физическими носителями этих принципов были брахманы, переселявшиеся на территории, составлявшие зону интересов разраставшейся индусской цивилизации. Несмотря на сохранение на присоединенных землях на первоначальном этапе своих местных традиций самоуправления и традиционной системы социального ранжирования, население этих терри-

---

[35] Balasubramanyam M.D. The Accentuation of Arya in Panini and the Veda./Summaries of Papers, 26th International Congress of Orientalists. New Delhi, 1964. P, 54. Цит. по: Гусева, «Раджастхан...» С. 64.

[36] Гусева Н.Р. К вопросу о «темных» и «светлых» арьях./Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. Москва, 1987. С.123-129.

[37] Брахманизм - учение брахманов, основы которого восходят к ведам, и которое развилось в индуизм. Брахманизм включает различные направления, от монотеизма и пантеизма до атеизма, и шесть ортодоксальных философских систем. При терпимости брахманизма по отношению к другим мировоззренческим убеждениям, что в течение своего развития позволило ему поглощать локальные культы, он сохраняет свой главный принцип, связанный с кастовым устройством общества при доминирующем положении брахманов.

торий начинало занимать низшие позиции в системе индусской иерархии, а местная элита – низшие позиции в брахманской и раджпутской варнах.

Центр распространения идей и традиций брахманизма – долины рек Ганга и Джамны, наиболее развитый в социально-экономическом отношении район Северной Индии, где эти принципы зародились. Эпоха империи Гуптов (IV – VI вв. н.э.) стала периодом активного присоединения и индуизации новых областей. Брахманские кланы Канауджа, крупнейшего средневекового политического и культурного центра центральных частей Северной Индии, принадлежат к древнейшим брахманским слоям, и с их экспансией в восточные, южные и западные районы индийского субконтинента там постепенно и широко распространились и утвердились принципы кастового строя.

В то же время, своеобразие социально-экономического развития конкретных областей и регионов сделало развитие кастовой системы в индийском культурном ареале весьма неравномерным. Так, в пригималайских областях Северной Индии, в частности в районах Гархвала и Кумаона (рядом с западной границей Непала), куда брахманы и раджпуты с равнин начали проникать около VIII в.н.э., пришлая элита представлена весьма немногочисленными группами, и социальная структура этих областей продолжает сохранять архаические черты. Брачные правила там очень мягкие, межкастовая и даже межварновая эндогамия часто нарушаются, что делает ее похожей скорее на тип межплеменных отношений, чем на отношения межкастовые. Само развитие кастовой системы, остается незавершенным и сохраняет целый ряд архаических черт, в социальном отношении сближающих эти общества с обществами эпохи древности и раннего средневековья. Индусские кастовые установления плохо приживались в районах Западного Панджаба и Синда, где большинство джатского населения традиционно не признавало каст, и где со средневековой эпохи возникали движения за возврат к бескастовому обществу эпохи Вед. Эти настроения стали основой для развития идей и установлений сикхизма, в становлении которого сыграли свою роль принципы равенства, характерные для мусульманской хальсы. Ранее в этих областях, в особенности в Северном Панджабе, долго удерживали свои позиции традиции буддизма, в основе которых также лежала идея равенства возможностей людей разного социального происхождения. В дальнейшем сильные позиции в этих областях завоевал ислам. Особенности социального и культурного развития этой прииндской области во многом определили там социально-политические проблемы XX столетия, приведшие в конечном счете к ее отделению и возникновению мусульманского государства Пакистан.

Касты этнического происхождения и региональный фактор

7. «Все касты одинаковы на территории всей Индии» – это последний из рассматриваемых нами стереотипов. Существует разница, иногда очень существенная, в социальном положении, и соответственно, в занятиях групп одного происхождения в разных частях Индии, в чем проявляется опять-таки вышеупомянутый региональный фактор. Так, например, **гуджары**, которые при переселении в область современного Гуджарата являлись этническим большинством, сформировали там этническую общность **гуджаратцев** и дают структурирование на всех кастовых уровнях. В то же время, в пригималайской зоне они относятся к «зарегистрированным племенам» (которые раньше назывались «неприкасаемыми»), и соответственно оказываются внизу социальной иерархии[38]. Хотя во всей пригималайской зоне **кхасия** (группа этнического происхождения) входят в состав высоких каст, а в Непале они играли ведущую роль в политической жизни, в Гархвале часть кхасия попала в разряд шудр[39]. В районах Среднего Ганга и внутренней области Раджастхана существует каста **джат** невысокого уровня. Ее происхождение следует возводить к эпохе, когда мусульманские завоеватели стали вторгаться в Индию с северо-запада и теснить племена джатов с их традиционных территорий в глубь страны, в результате чего некоторые мелкие джатские группы оторвались от основной массы соплеменников и, приняв образ жизни, язык и религию окружающего населения, превратились в одну из каст низшего ранга. В то же время в более западных областях джаты до наших дней продолжают оставаться крупной этнической общностью, на исконные районы расселения которой кастовая система не распространялась в средневековье, а в районах проживания сикхов касты вообще не признаются[40]. Таким образом, расположение этно-социальных групп на социальной лестнице в конкретной местности является следствием локальных этно-социальных процессов, при которых одни группы заняли положение доминирования, а другие – подчинения. Положения доминирования и подчинения, в свою очередь,

[38] Семашко И.М. Пригималайские области Индии./Этногенез и этническая история народов Южной Азии. Москва, 1994. С. 124. .

[39] То же, 113, 125

[40] Кудрявцев М.К. О роли джатов в этнической истории Северной Индии. Москва, 1964; Гусева Н.Р. Сикхи: община, обычаи. / Гусева Н.Р. Индия в зеркале веков. Москва, 1994.

возникли как результат военной или культурной экспансии одного этноса на территорию другого.

Касты этнического происхождения в одних штатах представляют собой отдельные этно-социальные группы, а в других штатах они могут входить в качестве подразделений в более крупные касты, объединенные по профессиональным признакам, установив брачные отношения с другими подкастами или сохраняя эндогамию. Так, например, каста **басор [Basor]**, изготовителей бамбуковых изделий, включает в себя подкасту **думар [Dumar]** или **дом-басор [Dom-Basor]**, которые происходят от племени **домов [Ḍom]**[41]. В Панджабе **дум** или **дом [Dum]** – генеалоги и музыканты[42].

На этих примерах мы видим, насколько реальное местное кастовое деление и положение одной и той же этнической группы в разных областях индийского культурного ареала зависят от особенностей этно-социальной, культурной и экономической истории конкретных областей и регионов. Таким образом, понятие касты как таковой, касты «вообще», существует только в теории, реально же в различных районах Индии сложились свои местные кастовые системы. В разных областях Индии при сохранении общего взаимного расположения на социальной лестнице основных варновых групп, состав каст внутри варн может раличаться, иногда существенно.

В этой части книги, посвященной ранней, индийской истории предков цыган, мы рассматриваем представляющие для нас большой интерес этно-социальные группы *домов* в разных частях Индии, а также этно-кастовую общность *ламбади*, возможно, имеющую общие корни с домами зоны долины Инда и всего северо-западного региона. Кастовые группы этнического происхождения или их части, при включении в другие крупные кастовые подразделения, как мы увидели на приведенных примерах, часто сохраняют свое этническое название. Поэтому мы можем проследить социальную историю групп индийских домов по названиям подразделений и кланов этнического происхождения **дом/домба [ḍom/ḍomba]** в составе других каст и этно-кастовых общностей. В этом нам помогут данные о кастовом составе населения, составленные согласно административным округам Индии. Кроме того, в «некастовой» приграничной зоне Западной Индии кланы домов вливались в состав более крупных племен, что тоже прослеживается по сохранившимся названиям этих племенных ветвей.

---

[41] Ghurye C.S. Caste and class in India. Bombay, 1957. P. 35.

[42] Sherring M.A. Hindu tribes and castes as represented in Benares. Vol.1. Calcutta,1872. P. 275.

Особый интерес составят для нас общества пригималайской зоны. Во-первых, эти области входят в ареал традиционного расселения групп домов, которые и сейчас составляют крупное этно-социальное большинство в указанном регионе. Во-вторых, социальное устройство населения пригималайской зоны до сих пор сохраняет архаические черты, которые были свойственны средневековым индийским обществам равнинной Индии в период формирования системы каст. Внимательный взгляд на это общественное устройство поможет нам понять соответствующие социальные отношения эпохи средневековья, а значит, приблизиться к пониманию этно-социальной ситуации в Индии в период исхода предков цыган.

Арии и индоарии, субстрат и суперстрат

Перед тем, как перейти к следующей главе, обратимся к нескольким важным терминам, которые встречаются в исследовании и требуют своего разъяснения. Это **арии** и **индоарии**, **субстрат** и **суперстрат**.

Когда **арии** (индоевропейцы индо-иранской ветви) пришли в Индию, то они столкнулись с местным населением. В результате их длительных этногенетических контактов возникли **индоарии**, которые по своим генам и культуре явились наследниками ариев и автохтонов.

Язык ариев явился катализатором возникновения новых индоарийских языков. Так, в большей части Северной Индии местные, автохтонные языки вытеснялись языком ариев, который, под влиянием местных языковых традиций начинал претерпевать существенные изменения, как в произношении, так и в грамматике. Так возникли языки *индоарийские*. Исчезнувшие местные языки, которые таким образом повлияли на язык ариев, явились *субстратами* для этих новых индоарийских языков: **субстрат** – от *лат.* **суб-** «под, внизу» и **страта** «слой». То есть это «нижний» слой, который растворился в арийском языке и изменил его, превратив в индоарийский язык. Так же в генетическом отношении местное население, там, где оно смешалось с ариями, стало генетическим *субстратом* для новой расы индоариев.

Иранские переселенцы – саки, придя в Индию извне, также генетически смешались с местным населением и перешли с иранского языка на индоарийский. При этом индоарийский язык, на котором говорили потомки этих саков, также претерпел некоторые изменения. Таким образом, язык и генетика этих пришлых племен накладывались верхним, *супестратным* слоем на язык и генетику индоарийского населения. **Суперстрат** – от *лат* **супер-** «сверху, над» и **страта** «слой».

Слово **стратификация** тоже происходит от слова «страта» и означает «расслоение». Стратификация общества – его расслоение, образование сословий. Этно-социальная стратификация – расслоение общества по этническому признаку, когда некоторые этносы доминируют в общественной жизни, а некоторые переходят в положение маргиналов-аутсайдеров. Кроме этого, следствием этно-социальной стратификация становится и специализация некоторых этнических групп на определенных видах деятельности, которые могут быть связаны с их традиционной хозяйственной спецификой. Например, азербайджанские кланы в России традиционно занимаются продажей фруктов и овощей, среди представителей еврейских кланов традиционно много ювелиров, финансистов, музыкантов и математиков.

Теперь, вооруженные знанием теории, перейдем к исследованию древней истории предков цыган. Мы начнем его с анализа положения групп домов на территории Индии в последние полтора столетия.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДОМОВ ИНДИИ: ЭТНОС ИЛИ КАСТА?

Происхождение названия «дом» – Расселение домов в Индии – Домы прииндской зоны – Домы в описаниях английских авторов – Неоднородность индийских домов – Профессиональные касты и домы – Домы предгорных и горных областей – О чем могут рассказать названия племен раджпутов и брахманов – Домы в подразделениях брахманских и раджпутских групп – Анализ положения домов в различных районах Индии – Данные этно-социальной истории

Происхождение названия «дом»

Самоназвание цыган (ром, дом и лом) происходит от индийского **дом** [**ḍom**], которое сохранилось в названиях современных этно-социальных групп в разных областях Индии. Кем были эти группы в прошлом? И что означает **дом/домба** [**ḍom/ḍomba**], если это не название профессии, как *лохар* (кузнец), *суннар* (ювелир) или *сутар* (плотник)?[1]

Огромную роль в понимании природы и происхождения названия **ḍom** играет написанная еще в 20-е годы XX века работа французского лингвиста и культуролога польского происхождения Йозефа Пржилуски «Древнее население Панджаба. Удумбара и шальва». Значение этой работы было высоко оценено индийскими издателями, по инициативе которых она была переведена на английский язык и в 1960 году опубликована в Калькутте отдельным

[1] Грамматически такие названия происходят от обозначения деятеля, образованного прибавлением суффикса -ar к обозначению материала, например loh «железо» +-ar = lohar «кузнец».

изданием. Эта работа настолько существенна для понимания происхождения названия **ḍom**, что мы считаем необходимым остановиться на ее основных положениях.

Й.Пржилуски, исследуя древнюю историю Панджаба и используя литературные, археологические, нумизматические и топонимические источники, а также метод лингвистического анализа, убедительно показал, что существовавшие до начала нашей эры в зоне долины Инда племена и ранние государства под названием **Удумбара** [**Udumbara**], или **Одумбара** [**Oḍombara**], обязаны своим названием аустроазиатскому племени. Это название происходит от древнего корня **домба/тумба** [**ḍomba/ṭumba**], распространенного в аустрических (или аустроазиатских) языках, носителями которых в Индии являются предки таких племен, как *мунда* и *мон-кхмер*. Аустроазиаты представляют собой древнейшее, появившееся ранее дравидов, и второе после них по численности, население Индии, с которым столкнулись переселявшиеся арии.

Й.Пржилуски приводит разные варианты звучания названия **ḍom** в аустроазиатских и индоарийских языках: **тумба**, **домба**, **тумба**, **ламбу**, **табу** [**ṭumba, ḍomba, tumba, lâbū, tabu**] и т.д. Й.Пржилуски показывает, что условия вариативности первого звука (**ṭ, ḍ, t, l**) во всех вариантах названия указывают на его неарийское присхождение, и обе формы (**ḍomba/ṭumba**) в аустроазиатском, видимо, восходят к **тумба** [**ṭumba**] с первым церебральным звуком[2]. Все эти названия, восходящие к единому корню, обозначают вид растений, тыкву или огурец, или арбуз и проч. (у аустроазиатов Панджаба так называлось фиговое дерево, или инжир). У всех этих растений, многие из которых принадлежат к разным видам, есть одна общая черта: большое количество семечек. С этим признаком, определяющим плодовитость растения, видимо, связано его использование как тотема у большой группы племен, родственных мунда[3]. С плодовитостью удумбары была, очевидно, связана ее большая роль в местных магических культах и богослужениях. Кроме этого, растение использовалось и в медицинских целях. Проникновение слова *удумбара* в словарь ариев (и самого́ растения – в их ритуалы и медицинскую практику) можно предположительно датировать периодом поздних самхит

[2] Przyluski J. Ancient People of Punjab. The Udumbara and the Salras. Calcutta, 1960.

[3] Й.Пржилуски показывает широкое распространение этого самоназвания у племен аустроазиатского происхождения, вплоть до жителей Океании.

и брахман[4], когда «влияние мундского субстрата увеличивается»[5]. О том, что растение *удумбара* в этом качестве стало использоваться ариями, сообщает «Атхарваведа», позднее ведическое произведение, которое датируется приблизительно началом I тысячелетия до н.э. В индийскую традицию проникли и аустроазиатские мифы о тыкве-праматери, каждая семечка которой дает жизнь человеку. Так, Сумати, жена Сагары, царя Айодхьи, родила тыкву, которая дала жизнь 60 000 сыновей[6]. Мифическая царица племени Удумбара явилась родоначальницей многочисленного племени Мадра, с которым по происхождению связан народ мунда[7].

Расселение домов в Индии

В настоящее время домы, расселенные в границах индийского культурного ареала, представляют собой этно-социальные общности и кастовые группы, причем самые низкие социальные позиции они занимают во внутренних частях индийского субконтинента. Так как наше исследование обращено назад, вглубь истории, мы предпочли воспользоваться данными переписи XIX века, когда мобильность населения, вызванная процессами модернизации, была гораздо ниже, чем в XX веке. Кроме того, старые переписи населения Индии, в отличие от современных, охватывают население зоны долины Инда (современный Пакистан), территория которой была частью английской колониальной Индии. Административное деление Индии конца XIX – начала XX века значительно отличалось от сегодняшнего (карта 3а), поэтому для иллюстрации данных переписи 1881 года мы воспользуемся соответствующей административной картой Индии (карта 3)[8].

Общая численность домов [Ḍom] Индии в 1881 году указана в количестве 763 380 чел., что ставило их на 56-е место по численности среди других групп населения[9]. При этом в отдельную группу в переписи выделены домба, или домбар [Ḍombar], название которых, как мы увидим далее, яв-

---

[4] Самхиты – поэтические тексты вед, брахманы (около начала I тыс. до н.э.) – прозаические комментарии к ним.

[5] Бонгард-Левин Г.М. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации./Вестник древней истории, 1979, №3. С. 18.

[6] Przyluski, op. cit. P. 18.

[7] Ibid.

[8] Карта взята из издания «Atlas of India containing sixteen maps and complete index». Edinburg – London, 1894.

[9] Здесь и далее данные приводятся по: Kitts J. A compendium of the castes and tribes. Bombay, 1885.

ляется вариацией названия дом [Ḍom]. Численность домба составляла 19 037 чел. По данным переписи наибольшее число домов обнаруживалось в Бенгалии – 343 246 чел. На втором месте по численности домов стояли Северо-Западные провинции и Аудх. Они имели в составе населения 176 615 чел. домов. Далее идет Ассам – 127 641 чел., Панджаб – 70 533 чел., и Центральные Провинции – 15 345 чел. Бóльшая часть домба была расселена в провинции Мадрас – 13 594 чел., далее в Майсоре – 2787, в Хайдерабаде – 1649, и в провинции Бомбей – 1007 (карта 3). Провинции Мадрас и Бомбей на карте колониальной Англии занимают достаточно протяженные территории, так что по переписи сложно точно определить, в каких конкретно областях были расселены указанные группы. В то же время, судя по всему, название *домба* является вариацией названия *дом* на территории Декана и в южных частях субконтинента. Есть основания считать, что к тому же корню, что и *дом/домба* восходит название ныне расселенных по всей Индии этно-социальных групп *ламбади* [*Lambadi*], и в этногенетическом формировании одних и других могли принимать участие родственные группы автохтонного населения древней Индии (подробнее см. главу 7). Кроме того, в Мадрасе встречается связанное с формой *домба* [*Ḍomba*] название низкокастовой группы *кудумбо* [*Kudumbo*] и его вариации (*курумбар* [*Kurumbar*] и проч.)[10] (о связи названий *kudumba* с *ḍomba* и *ḍom* см. главы 4 и 7).

Приняв домов и домба за одну группу в количестве 782 417 чел., перечислим административно-территориальные единицы Индии в порядке убывания по плотности расселения в них домов:

1) Бенгалия – 43, 87 % от всей численности домов
2) Северо-Западные Провинции – 22,57 %
3) Ассам – 16,31 %
4) Панджаб – 9 %
5) Центральные Провинции – 1,96 %
6) Мадрас – 1,74 %
7) Майсор – 0,36 %
8) Хайдерабад (княжество) – 0,21 %
9) Бомбей – 0,13 %

По переписи 1901 года самое значительное количество домов также насчитывалось в Бенгалии и Соединенных Провинциях (Северо-Западные

[10] Kitts, op. cit. P. 25, 39.

Провинции и Аудх), в которых в совокупности они составили примерно 69,5 % домов всей Индии[11] (в 1881 году общее число домов Бенгалии и Северо-Западных Провинций составило 66,44 % домов Индии).

Надо сказать, что административное деление Индии до 1956 года не отражало реальных границ культурно-языковых регионов. В 1956 году была проведена административно-территориальная реформа, в ходе которой началась реорганизация штатов на основе языковой и культурной общности населения.

По переписи 1957 года[12] домы отмечены в штатах Бихар (№ 1а на карте 3), Мадрас, Орисса (№ 12а на карте 3), Раджастхан (№ 6), Уттар Прадеш (примерно соответствует бывшим Соединенным провинциям, № 2 на карте 3) и Западная Бенгалия (№ 1б)[13]. Что касается провинций современного Пакистана, а также штата Джамму и Кашмир, часть которого была оккупирована Пакистаном, то до середины XX века они также входили в состав Британской Индии, и данные переписей начала XX века отмечают присутствие домов в разных частях прииндской зоны. Таким образом, мы видим, что традиционно домы были широко расселены в Индии, и более всего сконцентрированы в ее северной части. Вместе с тем, как социальный статус домов, так и их антропологические и этнокультурные характеристики неодинаковы в разных частях этой обширной области, распространяющейся от районов правобережного Инда на западных границах Пакистана вплоть до дельты Ганга на востоке Северной Индии и южных частей Декана[14].

Так, в отличие от центральных частей Северной Индии, а также Декана, где домы входят в состав неприкасаемых групп, домы некоторых районов прииндской зоны не являются неприкасаемыми, а в западных областях Пакистана (3а и 5 на карте 3) названия, связанные с домами, обнаруживаются в качестве названий подразделений племен *белуджей* и *джатов*. В Кашмире (№ 4 на карте 3) домов относят к остаткам древнего *аборигенного* населения, а в Балтистане (приграничная область Кашмира) семьи (патронимии) под

---

[11] Ghurye, op. cit. P. 252.

[12] Ibid. P. 253.

[13] В 1957 году большая часть Большого Панджаба уже находилась в отделившемся Пакистане, статистика по которому отсутствует в переписях населения Индии. Кроме этого, надо учесть, что восточная часть Бенгалии отошла к Восточному Пакистану, получившему затем название Бангладеш (№ 1 на карте 3).

[14] Плато Декан, или Деканское плоскогорье, занимает почти всю центральную и внутренние территории Южной Индии.

названием Дум [Doom] составляют одно из основных субкастовых подразделений индоариев, по-видимому, среднего уровня[15].

В пригималайских областях Кумаон и Гархвал[16] (№ 2а на карте 3), зоне традиционного расселения домов, где их количество весьма велико, они составляют значительное ремесленное и обслуживающее население, разделенное на ряд каст разного уровня. Там их происхождение связывают с *этнической общностью дом*, издавна жившей в пригималайской зоне вместе с *кхасами* (*кхашами*).

Так кто же такие домы? Чем они были раньше и что они представляют собой сейчас? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, попробуем далее более подробно рассмотреть отдельные группы домов, расселенных в разных частях индийского культурного ареала. Приведенные ниже данные относятся в основном к областям с заметной численностью домов: это прииндские провинции (прежде всего Панджаб), Бихар и Бенгалия, центральные части Декана, пригималайская зона.

Домы прииндской зоны

Сейчас в этой области расположено государство Пакистан, состоящее из четырех административных подразделений: провинции Синд, Западного Панджаба, Северо-Западных приграничных провинций (СЗПП) и Белуджистана (карта 4). В то же время традиционно эти земли, в первую очередь Синд и Панджаб, являясь зонами индийского культурного ареала, в прошлом входили в состав индийских империй. Политическое положение индийского штата Джамму и Кашмир до сих пор является неопределенным, управление им поделено между Индией и Пакистаном. Вся указанная территория представляет для нас особенный интерес, так как по теории Р.Л.Тернера, которую разделяет большинство ромологов, перед исходом на запад предки трех ветвей цыган были расселены в долине Инда.

По переписям, проведенным после отделения Пакистана, определить традиционные зоны расселения и плотность домов в прииндской зоне затруднительно из-за произошедших масштабных миграций. Так, после того, как 15 августа 1947 года в Индии была опубликована карта с нанесенной на ней границей между Индией и Пакистаном, в течение нескольких месяцев

[15] Census of India, 1931. Vol. X. The Western India Agency. Bombay, 1933. P. 85.

[16] Кумаон и Гархвал до 2002 г. были частью штата Уттар Прадеш, а теперь образовали отдельный штат Уттаранчал

5,2 миллиона индусов и сикхов переселились из Пакистана в Индию, а 5,6 миллиона мусульман перебрались в противоположном направлении. Переселение сопровождалось страшными религиозными погромами и резней, в которых погибло не менее 500 тысяч пакистанцев и индийцев[17]. Современные переписи Пакистана (где подавляющее большинство населения составляют мусульмане) отражают новые исторические реалии, и за сведениями о *кастовом* составе этой бывшей индийской территории мы должны обращаться к переписям, составленным не позднее первой половины XX века, то есть до образования Пакистана.

В то же время известно, что прииндские территории всегда отличались от других районов Индии: там оказались сильны некастовые тенденции, что обусловлено особенностями этно-социальной истории этой зоны. Исторически так называемый «Большой Панджаб»[18] был областью, где, как считала брахманская традиция, сохранялись самые чистые традиции ариев, восходившие к бескастовому обществу эпохи Вед. Синд же до первых веков н.э. считался «нечистым краем», где были расселены автохтонные племена, также не знавшие кастовой системы. Практически на протяжении всех периодов истории на территорию всей прииндской зоны от Гималаев до Аравийского моря постоянно вторгались волны кочевых племен. Эти вторжения тормозили общественное развитие этой области и определяли мобильный уклад большой части ее населения, связанный со скотоводческим типом хозяйства. В социальном устройстве современного Пакистана племен (в основном пуштунов и белуджей), которые составляют значительную часть его населения, наряду с основными этническими группами панджабцев и синдхов, вплоть до настоящего времени остаются сильны пережитки традиционных родо-племенных отношений, массового сознания и быта[19]. Эти племена проживают в основном в СЗПП (пуштуны), Белуджистане (белуджи), часть племен также расселена в Северном Синде и Западном Панджабе. В отдельную административную единицу выделяется населенная пуштунами территория с господствующей родоплеменной организацией. Это федеральное агентство «Полоса пуштунских племен»[20]. Следует учесть, что и преобладающие в численном отношении панджабцы, а также синдхи, сложились как общности

---

[17] Аптон, указ. раб. С. 178, 180.

[18] После отделения Пакистана к нему отошла бóльшая, западная часть «Большого Панджаба».

[19] Ганковский Ю.В. Национальные движения в современном Пакистане./Западная Азия: этнополитическая ситуация. М., 1993. С. 159.

[20] Там же. С.157.

также на основе местных племен. В Панджабе этнические группы джатов, раджпутов и гурджаров, самой многочисленной из которых были джаты, сформировали общность панджабцев, которая консолидировалась в народ. В штате Синд, основное население которого составляет древняя общность синдхов, этнический состав был очень пестрым. Наиболее крупными общностями здесь стали белуджи, пуштуны, также джаты. Причем в составе джатов обнаруживаются различные этнические подразделения[21].

Кастовая система исторически не получила полного развития в прииндской зоне, за исключением некоторых областей Восточного Панджаба, а также зон крупных городов. Исследователи пишут о существовании в прошлом североиндийской сельской общины только в северных и северо-западных районах современного Пакистана в междуречье трех притоков Инда – рек Рави, Чинаб и Джелам. Среди индусов этой области кастовая разобщенность более жестко проявлялась в наличии неприкасаемых внекастовых групп, а среди сикхов и мусульман – в ослабленных формах[22]. В наши дни «рудименты института неприкасаемости» сохраняются в первую очередь на окраинах панджабских деревень, а также поселений других областей Пакистана в виде социально приниженного населения, выполняющего грязные и тяжелые виды работ[23].

Сведения переписей XIX века позволяют выделить в прииндской зоне несколько групп домов. Во-первых, это касты домов-музыкантов в Панджабе и Синде, которых иначе называют *мираси*, и которые не являются неприкасаемыми, в отличие от многих домов других областей Индии. Во-вторых, это домы, занимающиеся низкокастовой работой, по мнению составителей переписей, переселившиеся из других областей, по большей части из пригималайских районов и Уттар-Прадеша (Соединенных Провинций). Эта информация относится к периоду последних десятилетий XIX века. И в-третьих, в современных переписях есть сведения о крупнейших подразделениях племен джатов и белуджей в зоне Синда, Западного Панджаба и Белуджистана, носящих название Домки, Домбар, Домбки[24].

Логика развития общества, организованного по племенному типу, такова, что наиболее крупные и мощные в социальном отношении племена

---

[21] Кудрявцев М.К. Этнос и каста в индийском обществе./Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 65.

[22] Белокриницкий В.Я. Этносоциальные структуры населения Пакистана./Западная Азия: этнополитическая ситуация. М., 1993. С. 223.

[23] Там же. С. 229-230.

[24] Ганковский. Национальные движения... С. 159.

«втягивают» в себя другие племенные группы на правах родственных подразделений. При таком типе социального устройства на уровне крупных племенных структур речь может вовсе не идти о реальном родстве: чаще всего это так называемое мифическое, или установленное «родство», цель которого – максимально возможная консолидация племен, находящихся в зоне общего интереса. Таким образом, отследив названия подразделений в составе крупных племен, можно понять, какие этнические группы влились в прошлом в их состав. Перечисленные выше названия крупных подразделений части племен Синда и Западного Панджаба определенно указывают на их связь с этно-социальными группами дом (домба, домбар) в Индии. Есть все основания предполагать, что подобная племенная ситуация сложилась гораздо раньше образования государства Пакистан. Так, территория белуджей (Белуджистан), в составе которых обнаруживаются *домбки*, традиционно является племенной территорией; переписи населения XIX века указывают, что в средней части Инда, в округах Мультан и Дера Джат (южные части Западного Панджаба – № 3а на карте 3) *домы* относили себя к *джатам*[25].

Население области Джамму штата Джамму и Кашмир (№ 4 на карте 3) традиционно разделено на четыре варны. Кроме них, отдельно отмечаются джайны[26], а также низкие и нечистые группы. Среди низких и нечистых упоминаются *думы* [Doom], которые вместе с *чамарами* и некоторыми другими группами составляют низший слой индусского населения[27]. В этой низшей иерархии думы занимают второе место после *мегов* [Meg] и выше *чамаров* [Chamar]. Наряду с некоторыми низшими профессиональными кастами, почти все нечистые касты являются «вынужденно эндогамными»[28].

Что касается Кашмира в целом, то его население структурируется как по кастовому, так и по культурному и религиозному признакам. Кашмирские брахманы, которые в период раннего средневековья принесли туда принципы кастового устройства, входят в высшие брахманские иерархические группы. Наряду с индуистами, в Кашмире проживают также сикхи и джайны; большая часть кашмирцев является мусульманами, что является следствием

---

[25] Ibbetson D.Ch.J. Outlines of Panjab Ethnography. The Panjab Census report of 1881. Calcutta, 1883. P. 224, 289.

[26] Джайнизм – отличное от индуизма религиозно-философское учение, возникшее приблизительно в VI в. до н.э.

[27] Census of India. Vol. XXIII. Kashmir. Pt. I. Report. Lahore, 1902. P. 76.

[28] Не будучи строго эндогамными, нечистые касты реально ограничены в брачных контактах рамками своей общности, так как все более высокие касты избегают брачных контактов с ними. Но в своем «низком» слое они смешиваются довольно легко. – Комм. Е.Н.Успенской.

мусульманского завоевания Кашмира в XIV-XV веках. В то же время, хотя эти местные неиндуистские общины провозглашают кастовое равенство, в их среде сохраняется кастовое деление, которое приинимается во внимание в социальном общении[29].

В социальной системе области Балтистан в Кашмире выделяются четыре группы: *раджа* [*Raja*] (индусы), *балти* [*Balti*] (мусульмане-тибетцы), *саяд* [*Sayad*] (мусульмане) и *брукпа* [*Brukpa*] (тибетцы). Они делятся на девять родовых подразделений, названия которых восходят к имени предка или названию местности. Пятое по счету подразделение называется *Дум* [*Doom*][30].

В приграничных областях Кашмира, где все население делится на несколько категорий: «арабов» (мусульман), группы арийского происхождения (высококастовых индусов) и группы аборигенного происхождения (низкокастовых индусов) население также обращает внимание на касту в ее связи с религией. Домы относятся к «аборигенным» группам и рассматриваются как остатки древнего автохтонного населения[31].

Домы в описаниях английских авторов

При анализе современных переписей, в первую очередь Пакистана и равнинных областей разных штатов Индии, следует учитывать важный социальный фактор: данные о расселении населения, особенно относящиеся к периоду после II Мировой войны, после получения Индией независимости и усиления индустриального развития, следует воспринимать с учетом развития миграционных процессов. Как мы указали, отделение Пакистана привело к масштабным миграциям, при которых бóльшая часть индусского населения Панджаба и Синда мигрировала в Индию, а мусульмане из Индии – в Пакистан. Но кроме этого, миграции усиливаются также в связи с процессами экономического развития. Все это вносит определенные изменения в карту традиционного расселения каст и племенных групп[32].

К счастью, многочисленные данные и исследования XIX века, сделанные представителями английской администрации, помогают нам увидеть Индию по крайней мере такой, какой она была еще 150 лет назад. Во времена

[29] Комментарей Е.Н.Успенской.

[30] Census of India. Vol. XXIII. Kashmir. Pt. I. P. 85.

[31] Ibidem.

[32] Конкретных данных о современном кастовом составе нет, так как современные переписи их не учитывают в связи с публичной «антикастовой» государственной политикой.

английского господства в Индии проводились регулярные переписи, по которым был проведен целый ряд подробнейших исследований этно-кастового состава индийского населения. Благодаря этому мы можем сейчас проанализировать старые данные, относящиеся к домам и к родственным им группам. Несмотря на то, что с позиций сегодняшнего дня некоторые суждения авторов или трактовка ими полевого материала представляются нам неточными или некорректными, эти исследования продолжают сохранять для нас большую ценность. Написанные образованнейшими людьми, многие из которых искренне восхищались историей и культурой Индии, они предоставляют нам ценнейшие полевые материалы, часть которых в наши дни получить было бы уже невозможно. Практически все современные исследователи этнической и социальной истории Индии обращаются к этим работам прошлого, ставшим теперь классическими. Мы также находим в них много интересного в том, что касается расселения, занятий и антропологических особенностей домов или связанных с ними сообществ.

Название домов в индоарийских языках существовало и существует в разных формах. Это **ḍome**, **dum**, **dhombe**, **ḍombar**, **ḍombarî**, **dumbar**, **dumbaru**, **udambara**, **oḍumbara** и т.д., и т.п. По выражению исследователя этимологии[33] названия **ḍom/ḍomba** Й.Пржилуского, эти различные формы сейчас обозначают «низкостатусных аборигенов» по всей Индии[34]. В то же время, как показывают социологические исследования, можно заметить не только разницу в положении групп домов в разных районах Индии, но и принципиальное различие в применении этого названия, существующее между различными областями. Поэтому, прежде чем обратиться к исследованию происхождения названия **дом** [**ḍom**] и этнических связей его носителей, рассмотрим, чтó представляют собой разные группы домов на основной территории Индии.

Далее мы приводим выдержки из исследований XIX – начала XX вв., составленных на основе переписей, где точно определяются районы наибольшего расселения домов и приводятся описания их социального уровня и занятий, а в некоторых случаях – и антропологические особенности.

Обнаруживаются социальные различия не только между группами домов (или группами населения, связанного с домами) бескастовых областей Пакистана – с одной стороны и Индии – с другой, но и неоднородность до-

[33] Этимология – «происхождение»

[34] Przyluski, op.cit. P.22.

мов внутри самóй Индии. Условно все группы, носящие *кастовое* название дом, в различных его вариациях, можно разделить на три группы:

1) Во-первых, неприкасаемые домы, занимающиеся уборкой, сжиганием трупов и другими самыми нечистыми работами по всей Индии. К этой же самой низкой категории относят и домов, которые, кроме уборки, занимаются изготовлением плетеных изделий из луба, из бамбука. Те же низкие позиции занимают те домы-музыканты, распространенные на Декане, женщины которых зарабатывают на жизнь проституцией.
2) Во-вторых, это группы музыкантов Панджаба и части областей Низовьев Инда (карта 3, №3, 3а, 10а), которые носят двойное название: индусское – **дом**, и мусульманское – **мирáси**. Хотя они и относятся к низкокастовому населению, их положение неизмеримо выше неприкасаемых домов других областей Индии.
3) В-третьих, это часть населения пригималайской зоны, которое традиционно расселено в областях Кумаон и Гархвал (№ 2а на карте 3), входящих в современные штаты Уттаранчал и Химачал Прадеш. Пригималайские дóмы фактически представляют собой целый слой ремесленного и обслуживающего населения этих областей, не связанного с земледелием. При этом представляется, что их выраженная оторванность от земледельческих занятий в этой области связана с традиционным отсутствием прав на владение землей еще со времен господства кхасов. Домы стратифицированы (разделены) на ряд социальных групп разного уровня, соответственно занятиям. При этом зажиточные пригималайские домы нередко выдают своих дочерей замуж за местных раджпутов[35], поскольку эндогамия местного населения носит скорее племенной характер, чем кастовый, и означает *предпочтительность* брака внутри своей ингруппы, а не его обязательность.

Вот описания домов разных областей, с характерной для колониальной науки терминологией и фразеологией. Названия групп домов даны в различных диалектных формах.

Дом, или **домба** [**Ḍom, Ḍomba**].

Западные районы Северо-Западных провинций и Аудх (№ 2 на карте 3). Есть некоторые группы *дом*, или *домба*, расселенные по западным районам

[35] Blunt, op. cit. P. 146.

Провинций, и в Бунделкханде и в Саугоре, занимающиеся черной работой: плетением веревок, вееров, циновок, и тому подобных изделий. В Аудхе название *дом* относится к уборщикам, которые в других местах называются *бханги* и *чухра*[36].

Магахья дом [Magahya Ḍom][37].

Чампаран [Champarán] (на северо-западе современного штата Бихар – № 1а на карте 3).

«Они являются кастой профессиональных воров. Они распространяют свою деятельность на прилегающий район Непала. Они довольно изощрены в своей деятельности, и изымают нужные им вещи грабежом с помощью подкопа под стены домов; они всегда входят в дом через дверь, и если темно, то приносят с собой свет. Все это просто бравада. *Магахья домы* никогда не живут долго на одном месте. Они передвигаются по округе, постоянно устанавливая свои обтрепанные палатки, или *sirkas*, вне пределов деревни, на травянистой лужайке сбоку от дороги, как наши цыгане, грабят все, что могут найти в районе, и снова уходят. Они маленькие и темные, с длинными косами неопрятных волос, и своеобразными стекловидными глазами неарийских автохтонов»[38].

Дом [Ḍôm]. Район Верхнего Ганга[39].

«... обнаруживается, что функции уборки трупов, уничтожения бродячих собак, палача возложены на *домов*, племя достаточно древнего происхождения, но впоследствии подчиненное господству брахманов». [В соседних районах к западу те же функции выполняют *бханги*][40].

Домба [Ḍombâ]. Центральные Провинции (№ 8 на карте 3).

«К югу... [Центральных Провинций] с другой стороны холмов находятся *домба*, племя горных ткачей, низких по образу жизни и мастерству.

---

[36] Elliott H.M. Memoirs on the History, folk-lore and distribution of the races of the North-Western provinces of India. Vol. 1. London, 1869. P. 84-85.

[37] Это название происходит от названия исторической области Магадха, как, по названию великого государства древности, стал традиционно называться Южный Бихар.

[38] Elliott, op. cit. P. 85.

[39] Район Верхнего Ганга занимает бóльшую часть Северо-Западных Провинций – №2 на карте 3 – (современные Химачал Прадеш, Хариана, район Дели, Уттар Прадеш) с запада на восток примерно до Аллахабада, который находится на слиянии Ганга и Джамны в юго-восточной части Провинций.

[40] Baines Ath. Ethnography (Castes and Tribes). Strasbourg, 1912. P. 83.

Они главным образом относятся к территории Мадраса, но, судя по их названию, возможно, они принадлежат к большому племени *дом* [Ḍôm] северного района Ганга, члены которого отделились и ушли в Декан и Карнатаку. Как и *панка* [Pânkâ], они относятся к низшим черным деревенским кастам, и выполняют те же непрестижные функции. Почти во всех других частях Индии дифференциация ремесленников от чернорабочих проводится более определенно»[41].

Видимо, эти домы проживали на пересечении южной границы Центральных провинций и северной границы провинции Мадрас (округи Годавари [Godavari] и Сакхапатнам [Sakhapatnam], современный штат Андхра Прадеш). Там находится населенный пункт **Думагудам** [Dumagudam] (карта 3, на границе № 8 и № 12).

Дхумбари [Dhûmbârî]. Кач (Гуджарат) (№ 10б на карте 3).
Странствующие артисты и канатоходцы[42].

Домбари [Ḍombari]. Центральный и Юго-Западный Декан.

«Бродячее племя, не имеющее постоянного жилища. Они ходят из местности в местность в округах Пуна, Саттара, Бельгаум, Саунт Вари и соседних землях[43]. Некоторые из них исповедуют индуизм, а некоторые – мусульманство. Есть глава, осуществляющий руководство племенем, Браки совершаются внутри группы. Практикуется полигамия [многоженство], за женщин (невест) платят выкуп. Они хоронят мертвых. Домбари – артисты и изготовители гребней. О них идет дурная слава из-за проституции их женщин»[44].

Дум и Мираси [Dum, Mirasi]. Панджаб (№ 3, 3а на карте 3).

Наиболее полное и последовательное описание **дум** и **мираси** дано Д.С.Дж.Иббетсоном, который пишет: «...первое название является индусским и индийским названием, а последнее – мусульманским и арабским, при этом окружающее население всему [этому] классу дало совместное название **дум-мираси**. Фактически ни в одном из моих региональных отделений

---

[41] Ibid., op. cit. P. 63.

[42] Sherring, op. cit. Vol. 2. Calcutta, 1879. P. 332.

[43] Эти территории приблизительно соответствуют западной части княжества Хайдерабад (№ 9 на карте 3) и восточной части Махараштры на Декане (части номеров 10в и 8 на карте 3).

[44] Sherring., op. cit. Vol. 2, p. 338.

эти две группы не разделяются[45], и оба эти названия повсюду в провинции используются как совершенно синонимичные. Этих домов, однако, надо тщательно отделять от **домов**, или **домра** Хиндустана, которые занимаются сжиганием трупов, и от неприкасаемых индусов, также, как и от **домов** горных государств, которых я классифицировал как **думна**, а не как **мираси**, так как... словом **дум** здесь называются изготовители изделий из бамбука. Указанный класс населения [дум-мираси] распространен по всей Провинции [Панджабу], но наиболее многочислен в округах Амритсар [Amritsar], Лахор [Lahore], Равалпинди [Rawalpindi] и Мультан [Multan], а также в Бахавалпуре [Bahawalpur], и в других рядом расположенных округах. В низовьях Инда многие **дум-мираси** относят себя к джатам[46]. Слово **мираси** происходит от арабского **mirás**, что означает «наследство», и мираси являются для крестьян низшего класса, каст и низкокастовых племен тем же, чем и **бхаты** являются для **раджпутов**[47]. Каждый джат пользуется услугами мираси, хотя наследственными генеалогами для многих родов джатов являются **санси** [**Sánsi**]. Точно установлено, что раджпуты часто обращаются к услугам мираси, в добавление к тем услугам, которые они получают от бхатов. Но мираси более, чем генеалоги – они также музыканты и певцы[48], и многие из мужчин, играющих на музыкальных инструментах в Панджабе, также являются мираси, йогами или факирами.

Социальное положение мираси, как и всех музыкальных каст, чрезвычайно низкое, но они присутствуют на свадьбах и подобных собраниях для того, чтобы рассказывать генеалогии. Более того, даже между самими мираси существуют различия. Низкокастовые племена пользуются услугами своих мираси, которые, хотя они и не принимают пищу вместе со своими клиентами и только оказывают им профессиональные услуги, рассматриваются как нечистые теми мираси, которые обслуживают более высокие касты. Мираси в общем принадлежат к наследственным обслуживающим кастам, как и бхаты...»[49].

Д.Иббетсон пишет о том, что дум-мираси печально известны своим вымогательством, и если их не устраивает оплата их услуг, то во время пуб-

---

[45] Д.Иббетсон занимал административный пост в Панджабе и составлял отчет по переписи населения 1881 года, результатом которой явилось его исследование: Ibbetson D.Ch.J. Outlines of Panjab Ethnography. The Panjab Census report of 1881. Calcutta, 1883.

[46] Ibbetson, op. cit. P. 224.

[47] Бхаты составляют генеалогии для раджпутов – примечание М.С. и Г.Ц.

[48] Мираси представляют генеалогии в форме баллад и исторических песен.

[49] Ibbetson, op. cit. P. 289.

личного представления и рассказа генеалогии они могут сочинить пасквиль о предках своих клиентов. Он также приводит известные местные поговорки: «Дум не должен быть хорошим слугой, так же как смычок от скрипки не должен быть хорошим оружием» и «Четыре группы родились не в день раздачи подарков: муллы, бхаты, брахманы и думы»[50].

Описание думов, сделанное А.Бэйнсом, полностью подтверждает информацию, приведенную Д.Иббетсоном, и добавляет некоторые штрихи к их портрету: «...думы, в том виде, в каком мы можем их встретить в наши дни, гораздо выше [других] домов и по наружности, и по [социальному] положению, и по профессиональному уровню, хотя все-таки среди низших классов, не включая крестьянство и ремесленников. Они почти все мусульмане... В своих занятиях они гораздо ниже бхатов и обслуживают в основном семьи низшего земледельческого населения и нечистые касты. Некоторые семьи джатов пользуются их услугами, но официальными генеалогами джатов, странно говорить об этом, являются **санси** [Sańsī], криминальное бродячее племя этой провинции, в то время как амбициозные семьи, находящиеся на верху общества... пользуются услугами **джага бхатов** [Jāgā Bhāṭ]. Уровень музыкального исполнительства мираси довольно высок. Некоторые из них только поют, другие играют на флейте, на трубе, на лютне, на металлических тарелках и на различных видах барабанов. Их женщины также танцуют и поют иногда, но, как говорят, только для развлечения клиентов обоего пола. Мираси-генеалоги постоянно обслуживают определенный наследственный круг клиентов, не общаясь и не вступая в брачные отношения с теми мираси, которые подобным же образом связаны с нечистыми кастами... Мираси [-артисты] – популярные участники ярмарок и свадеб, а также церемоний открытия торговых лавок, и их исполнительство хорошо оплачивается. К сожалению, мираси, как и бхаты в западных частях Индии, являются бесстыдными вымогателями, и на отказ удовлетворить их неадекватные запросы часто отвечают остроумными и неизменно откровенными пародиями на генеалогию опрометчивого клиента»[51]. М.А.Шерринг добавляет о панджабских думах-мираси: «Это класс магометан, которые учат [своих] девушек пению и танцу. Женщины не только поют и танцуют, но также выступают в качестве шутих перед местными жительницами, на женской половине домов (в зенанах), или в больших домах»[52]. Автор пишет, что мужчин из этой касты «очень уважают магометане».

---

[50] Ibid. P. 289-290.

[51] Baines, op. cit. P. 88.

[52] Sherring, op. cit. Vol. 1. P. 275.

Д.Иббетсон, как и другие авторы, указывает на то, что мираси почти всегда являются мусульманами[53]. При этом он замечает: «Немногие индусы, переселившиеся из горных и предгорных областей, относятся, очень возможно, к **думна**, которые заявляют себя как **дум**. Здесь Д.Иббетсон, как и другие авторы, проводит разделение между думами-музыкантами Панджаба и домами других областей Индии. Он пишет о других домах (**думна**): «Думна, называющиеся также **домра** [Domra], а также **дум** [Dúm} в Чамбе[54], являются собственно горными **чухра** [Chúhra][55], и также в большом количестве обнаруживаются в предгорных округах Хошиярпур [Hushyárpur] и Гурдаспур [Gurudáspur]. Подобно чухра, живущим на равнинах, домна иногда занимаются дополнительными занятиями, а не только уборкой; но в то время как чухра изготовляют изделия главным образом из такого сырья, как трава, думна кроме этого продают изделия из бамбука, материала, с которым чухра не работают. Думна изготовляют сита, плетеные корзины, веера, циновки, веревки и канаты из травы и обычно все виды сосудов, корзины, ширмы, мебель и другие предметы, которые изготовляются из бамбука. Когда они посвящают себя этому виду работ и оставляют занятия уборкой, кажется, тогда они в предгорьях носят название **бханджра** [Bhanjra], а иногда **сарьял** [Sariál]... Представляется, что думна едва ли когда-нибудь становились мусульманами или сикхами, и их относят к индусам. Хотя они являются низшей кастой [а не неприкасаемыми], им не разрешается брать воду из колодцев, которыми пользуется обычное индусское население. Думна часто называют **дум** [Dúm] в других частях Индии, как, например, в Чамбе [Chamba]; индийцы смотрят на них как на неприкасаемых. Еще они когда-то были отдельной аборигенной расой, которая обладала властью и могуществом... Они совершенно отличаются от думов-мираси...»[56].

Неоднородность индийских домов

Практически все исследователи, и прошлого, и настоящего, отмечают, что домы принадлежат к низшим классам населения Индии. Как правило, название **дом** ассоциируется у индусов, занимающих более высокое положе-

---

[53] Ibbetson, op. cit. P. 290.

[54] Чамба – населенный пункт и одноименный район в Северном Панджабе на границе с современным Пакистаном.

[55] Традиционное название для группы низших каст в Панджабе, занимающихся уборкой.

[56] Ibbetson, op. cit. P. 338.

ние на социальной лестнице, с неприкасаемостью или, по меньшей мере, с низкокастовостью. Между тем, как мы видели по цитированным работам, очень большая часть подобных описаний относится к провинциям равнинных частей Индии, и при подробном обзоре занятий и положения домов по всей Индии видно, что группы домов весьма неоднородны.

Так, М.А.Шерринг в своем исследовании «Индусские племена и касты, представленные в Бенаресе»[57] пишет: «Индусы обычно относят домов к одному из видов неприкасаемых. По их мнению, это один из человеческих типов в крайней степени деградации... любое близкое приближение [со стороны домов] будит в груди других индусов величайшее отвращение. Домов ненавидят и избегают как отбросы и грязь; короче, нет языка, который может должным образом выразить уровень их социальной деградации»[58]. Положение домов в Бенаресе, как его описывает автор, оказывается чрезвычайно низким, поскольку там они находятся на положении неприкасаемых. Далее он приводит сведения об их занятиях и некоторых особенностях быта: «Занятия домов, в некоторых отношениях, те же самые, что и у касты **дхаркар** [Dharkâr], а именно изготовление стульев и табуреток из тростника и вееров из пальмовых листьев. Они также изготовляют разнообразные предметы из коры бамбука. Они едят мясо больных животных, или животных, умерших собственной смертью. Они обычно очень бедны, и одеты в лохмотья. Но это не всегда является правилом; в Бенаресе две или три семьи этой касты живут в хороших домах и обладают значительным состоянием. В этом же городе домы обычно работают подметальщиками улиц. В Бенаресе, и, возможно, также в других городах Индии, кремация мертвых не может производиться без помощи домов»[59]. Но далее тот же автор замечает: «В области Кумаон[60] домы представляют собой гораздо более уважаемый класс населения, чем группа, носящая то же название в Бенаресе и вообще в восточных районах. Они фактически являются классом ремесленников и работают в качестве плотников, каменщиков, и представителей других тому подобных профессий»[61].

---

[57] Бенарес – бывший Варанаси, священный город Индии. Ныне Бенарес – город и район в юго-восточной части Уттар Прадеша) – № 4 на карте 3, рядом с границей современного Бихара.

[58] Sherring, op. cit. Vol. 1. P. 400-401.

[59] Ibid. P. 401.

[60] Кумаон – горная область в центральной части Пригималайских районов, с востока граничит с Непалом (№ 2а на карте 3)

[61] Ibidem.

Приведем также свидетельство А.Бэйнса, в котором он дал сравнительное описание домов пригималайских областей Северной Индии, Панджаба, Бенгалии, Декана (Андхра Прадеш и Карнатака). А.Бэйнс, говоря о различных профессиональных группах домов Индии, называет их среди ткачей, мусорщиков, земледельцев, ремесленников-кустарей, артистов, составителей генеалогий. Он пишет: «...было отмечено, что районе Ганга есть функции, которые не хотели бы исполнять даже касты мусорщиков, и для этого используют труд домов. Они являются кастой, которая находится если не на дне социальной лестницы, то недалеко от него. Однако домы не являются кастой мусорщиков по традиции, и они не являются однородной группой. Существуют разные домы. В Кумаоне и гималайском Гархвале[62] домы живут за счет занятия сельским хозяйством и трудом деревенских ремесленников-кустарей. Далее на западе, панджабские думна [Dūmṇā] часто, правда, бывают деревенскими дворниками, но их традиционным занятием является изготовление изделий из тростника. Это последнее занятие, фактически, является наиболее распространенным в целом среди касты. Домы занимают один из самых низких уровней в Бенгальской Дельте[63], говорят, что эта каста была переселена туда из континентальной Северной Индии для выполнения работ, которыми не хотели заниматься местные касты. В Бихаре[64] и в соседних с ним областях домов, по-видимому, можно разделить на два типа. Одни, оседлые, ведут деревенский образ жизни, занимаются плетением циновок и корзин и выполнением других работ, иногда они заняты в роли уборщиков, другая часть домов ведет более или менее кочевой образ жизни, и состоит из групп, которые, как говорят, являются специалистами по части краж со взломом и воровства. Некоторые бродячие племена, похоже, проникли через Центральный «племенной пояс» на север страны Андхра и Карнатака[65]. В прошлом они были ткачами, изготовлявшими грубые ткани, а на Декане – акробатами, танцорами и вообще людьми дурных занятий. Оба типа домов имеют наружность, кол-дравидской расы, возможно, через примесь местной крови. Так же и домы Дакки [Dacca][66], надолго оторванные от своей исконной территории в верховьях Ганга, приобрели характерные черты, отличающие их от домов Бихара. Сейчас господствует мнение, что домы в большом

---

[62] Гархвал – область рядом с Кумаоном (№ 2а на карте 3).

[63] Дельта Ганга находится в Бенгалии на северо-востоке Индии (№ 1 на карте 3).

[64] Бихар – №1а на карте 3, в наше время – самостоятельный штат Индии. (карта 3а)

[65] В южной части Декана – М.С. и Г.Ц.

[66] Дакка – ныне столица Бангладеш, а в прошлом – область рядом с дельтой Ганга в Бенгалии на северо-востоке Индии (№ 1 на карте 3).

количестве и в очень ранний период расселились вдоль южных Гималаев и, судя по остаткам крепостей, названных их именем, они занимали господствующее положение, как и **дасью**, столкнувшиеся с первыми [арийскими] иммигрантами эпохи Вед. Домы еще в горах были порабощены позднейшими переселенцами, такими, как **кхасия**, а также раджпутами и брахманами»[67]. Далее автор сообщает, что в Кумаоне и Гархвале домы представляют собой население, разделенное на четыре основные группы: 1) сельскохозяйственные рабочие, ткачи и работники по металлу; 2) изготовители изделий из тростника и низшие ремесленные группы; 3) знахари и врачеватели, носильщики и кожевенники; 4) и, наконец, музыканты, ремонтные рабочие и портные. С другой стороны, у живущих на равнинах домов, когда они осели, возникла тенденция к установлению раздельных каст для изготовителей изделий из тростника (Банспхора, Басор [Bansphōṛā, Basōr]) и для рабочих. Несмотря на усилия, которые предпринимались, чтобы улучшить их общее положение, у них, похоже, отсутствовало стремление подняться выше своих традиционных занятий или выйти за пределы мелкого земледелия. Но, как отмечает автор, уже в то время (в начале XX века) мобильные группы постепенно переходили от кочевания к оседлости. А.Бэйнс также указал, что думы (мираси) Панджаба, при их связи с другими группами домов, представляют собой совершенно отдельное сообщество, и по занятиям, и по социальному положению.

Несмотря на фрагментарность в изложении материала, по приведенным выше описаниям можно составить представление о различиях в положении и занятиях домов в разных частях Индии. Эти различия выразились и в особенностях семантического развития терминов **дом**, **домба** и т.д. в разных индоарийских языках[68]. Так, в языках *ассами* и *бенгали* эти формы обозначают рыбака, кроме того, в *бенгали* и *маратхи* – низкую касту или ее представителя, чьей обязанностью является организация похорон и сожжение умерших, а в *маратхи* слово **домбари** обозначает касту акробатов. В языке *ория* **домы** – низкокастовые плетельщики корзин и барабанщики. В *кумаони* это название аборигенного горного племени, в *западном пахари* – очень низкой касты темнокожих людей. В языке *непали* разные формы слова **дом** обозначают плетельщиков корзин, бродячих музыкантов и рыбаков, ночных сторожей и вообще низкую касту, в языках *кашмири*, *кховар*, *шина*

[67] Baines, op. cit. P. 84-85.

[68] Подробные данные индоарийских словарей на эту тему см. в Приложении 4.

(Кашмир) и *панджаби* – касту странствующих музыкантов, (в *панджаби* также плетельщиков корзин), в языке *мультани* – слуг.

Бросается в глаза отличие в употреблении названия **дом** [**ḍom**] в пригималайской области, где оно обозначает *целый слой населения*, структурированный на ряд профессиональных каст. В других областях отдельные местные группы домов специализируются всего на одном-двух занятиях. Представляется, что прежде всего о пригималайских домах можно говорить как о населении, имеющем общее этническое происхождение. Что же касается домов внутренних частей Индии, то их происхождение может рассматриваться двояко. С одной стороны, это могут быть группы, родственные пригималайским домам и имеющие с ними общих предков, ввиду своей малочисленности и дисперсного расселения смешавшиеся с местным населением областей проживания. С другой стороны, это могут быть группы автохтонного происхождения или связанные с автохтонами, но не имеющие непосредственного отношения к домам древности; в ходе формирования кастовой системы они могли *получить название «дом»* ввиду схожести своего социального положения с низким положением домов[69].

В то же время, внимательно рассмотрев вышеприведенный список, читатели, вероятно, согласятся с нами в том, что во-первых, домы относятся к сообществам, природа существования которых связана с их *социальным положением*, а не со специализацией на конкретных занятиях, а, во-вторых, что в пригималайской зоне и Панджабе их положение выше, чем в любых других районах. Рассмотрим этно-социальную природу домов с точки зрения этих двух аспектов.

Профессиональные касты и домы

Ниже приведен список примеров названий каст, организованных по профессиональному признаку[70].

Вани/Бания [Vani/Baniya] *санскр.*	торговец, коммерсант
Веллала [Vellala] *тамил.*,	
Ваккалига [Vakkaliga] *канар.*	земледелец

[69] Такое распространение социальных значений названия на различные группы населения, связанные общим признаком, называется **генерализацией** названия. На то, что такой языковой процесс, отражавший социальные явления, мог происходить в средневековой Индии, указывает «Дешинамамала» Хемачандры (см. гл. 6).

[70] Ghurye, op. cit. P. 31-32.

Гаули [Gauli] *санскр.*	скотовод (от *санскр.* **gau** «корова»)
Сони /Сонар [Soni/Sonar] *индоар.*	золотых дел мастер (от *индоар.* **sun** «золото»)
Бархаи [Barhai], **Таркхан** [Tarkhan], **Тачан** [Tachchan], **Сутар** [Sutar]	«плотник» в разных лингвистических регионах
Лохар [Lohar], **Тамбат** [Tambat], **Касар** [Kasar], **Тхатхера** [Thathera]	работники по металлу (чьи названия происходят от названий железа, меди,бронзы, латуни
Бункар [Bunkar], **Джория** [Joria], **Танти** [Tanti], **Кошти** [Koshti], **Патва** [Patwa], **Паттанулкаран** [Pattanulkaran], **Сале** [Sale]	обозначения для различных каст ткачей
Кумхар/Кумбхар [Kumhar/Kumbhar]	гончар
Тили /Тели [Tili/Teli]	маслодавильщик
Луния [Lunia], **Агри** [Agri]	добытчик соли
Бари [Bari] *индоар.*	изготовители тарелок из листа или дерева от *индоар.* **bar** «плантация, лесонасаждение»
Тамболи [Tamboli] *санскр.*	изготовители бетеля (от *самскр.* «лист бетеля»)
Дхаркар [Dharkar]	плетельщик веревок
Банспхор [Bansphor]	изготовитель корзин
Чамар/Чамбхар [Chamar/Chambhar] *санскр.*	кожевник (от *санскр.* **chamb** «кожа»)
Кахар [Kahar] (Северная Индия)	исторически – водоносы, сейчас – домашние слуги
Паси [Pasi]	ловцы диких птиц (от **pasi** «петля»)
Гадария [Gadaria]	пастухи овец (от *ст. хинди* «овца, баран»)

Названия пастушеских каст происходят от названий соответствующих животных.

Как мы видим, названия всех этих каст связаны с названием продукта, который изготовляют их представители, или предмета, с которым связана их деятельность, или действия, которое лежит в основе их занятия. В то же время, как мы писали выше, существуют этно-социальные группы, чья связь с

их этническим происхождением не только остается еще очень сильной, но и в самóй организации этих групп обнаруживается в гораздо большей степени признак этнический, чем профессиональный, и сами названия таких групп происходят от племенных или этнических наименований. В некоторых районах отдельные ветви этих этнических групп, начав специализироваться на каком-либо занятии, становятся подразделением (подгруппой, или субгруппой) профессиональной касты. К.С.Гхурие пишет об этом: «Во многих кастах названия подразделений напоминают об этнических истоках этих подгрупп. Многие племена, из-за того, что некоторые из их членов следовали определенным занятиям, или потому, что некоторые из них вступали в брачные отношения с членами отдельных формирующихся каст, дали свои названия подкастам. Профессиональные группы и касты, которые признавали или терпели проникновение племенного населения, все-таки отделили эти группы, сформированные с помощью такого включения или смешения. Существует много каст, организованных по профессиональному признаку, включивших в себя подкасты, носящие племенные названия. Этот процесс включения племенных суб-подразделений и установления с ними вторичных (неофициальных) брачных отношений, кажется, не ограничивается только племенами. Несмотря на так называемую жесткость касты, каждая из них позволяла или способствовала проникновению в себя членов других каст. Они старались оставить внутри касты потомство от таких браков и сформированную из него группу, которая отличалась от подлинной касты. **Бараи [Barai]**, каста производителей бетеля в Центральных Провинциях, включает в себя субподразделение, носящее название **кумбхарадханг [Kumbhardhang]**, члены которого, как подозревают, являются потомками гончаров. Каста **басор [Basor]**, изготовителей бамбуковых изделий, включает в себя следующие субкасты: **думар или дом-басор [Dumar, Dom-Basor]**, то есть *басор*, которые происходят от племени **домов; дхубела [Dhubela]**, возможно, от касты **дхоби [Dhobi]**; **дхаркар [Dharkar]**, название которой также является названием большой касты изготовителей веревок из Северной Индии»[71].

Как мы видим, домы как социальная общность имеют существенные отличия от функциональных профессиональных каст, основным принципом формирования которых является специализация на определенных занятиях, о чем говорят и их названия. Во-первых, на периферийных территориях индийского культурного ареала положение домов в общем оказывается выше, чем в основной части Индии, с этим связаны и «чистые» занятия, которые

[71] Ibid. P. 35.

они могут практиковать на «периферии». Во-вторых, на территориях традиционного расселения домов, где их плотность выше относительно внутренних частей Индии (в первую очередь в пригималайской зоне), они выступают скорее как ***этно-кастовая общность***[72], структурированная на ряд профессиональных групп, чем как каста или группа каст. Во «внутренней» Индии домы занимают положение «нечистых» низших групп, в некоторых случаях составляя подразделения местных профессиональных каст (как например, танцоры, ткачи и проч.). Это становится поводом для объединения их с другими кастовыми и общностями, с которыми они сближаются по социальному положению и общности занятий (например, в Бенгалии их объединяют с чандалами). В то же время этническое происхождение названия дом/домба [ḍom/ḍomba] заставляет задуматься, с одной стороны, об этнических связях и происхождении этих кастовых общностей домов, а с другой – об эволюции значений названий **дом, домбар** и их вариаций в ряде регионов Индии в результате развития социальных процессов, связанных с формированием кастовой системы.

Некоторые занятия оказываются наиболее распространенными среди «нечистых» каст домов, и, возможно, связаны с хозяйственными предпочтениями, имеющими достаточно древние этнические корни. Это, в первую очередь, упоминавшееся изготовление изделий из тростника и бамбука. Это занятие в прошлом связывали с цыганами и «цыганообразными» группами везде, где их можно встретить; отмечалось, что оно сочеталось у них с такой деятельностью, как кражи, или, по крайней мере, мелкое воровство. А.Бэйнс указывает, что в Индии изготовление изделий из бамбука «проводит черту между одними и другими кастами, в равной мере низкими и нечистыми», и что некоторые из них связывают свою деятельность исключительно с этим растением, «которое в некоторых случаях является тотемом всего племени, и которому поэтому поклоняются на ежегодных собраниях касты»[73].

Возможно, эти виды хозяйственной деятельности до́мов обусловлены их этническими связями с аустроазиатами, как показывают исследования Й.Пржилуского, с мунда. Это, похоже, подтверждают данные А.Бэйнса: «За исключением бенгальских **тури** [Tūrī], которые являются ветвью большого племени **мундов** [Muṇḍā], большинство изготовителей изделий из тростника в Восточной и Северной Индии принадлежат к **домам** [Ḍōm]. Но, как уже было упомянуто, субподразделения, которые связаны с этой работой, обыч-

[72] Об этно-кастовых общностях см.: Успенская Е.Н.Раджпуты: традиционное общество, государсвенность, культтура. Санкт-Петербург, 2003. с.7–8, 43–64.

[73] Baines, op. cit. P. 105.

но селятся на окраинах деревень, не передвигаясь, как другие [домы], и взяв себе имя **банспхора** [Bansphōṛā], **басор** [Basōr], или другое, обозначающее соответствующую профессию. В Северной Индии они принимают людей, изгнанных из других каст, в свое сообщество после уплаты штрафа и внесения платы за вступление в касту. В Бенгалии **банспхора**, говорят, происходят от **патни** [Pāṭnī], или племени **дом** [Ḍōm], занимающегося рыболовством. Тури справедливо утверждают, что практически являются функциональной ветвью мунда...»[74].

Другой сферой деятельности, которая связывается с домами, является игра на музыкальных инструментах, пение и танец. В некоторых районах домы носят общее название профессиональных исполнительских групп. Такое «включение» их в качестве подразделений в профессиональную исполнительскую касту является, по-видимому, следствием чисто внешнего их объединения с другими подобными группами, объединения, происходящего скорее теоретически в представлении других, более высоких каст. Так, по данным переписей населения, во многих случаях еще в XIX веке другие исполнительские касты отделяли себя от домов, и сами домы чаще всего соблюдали эндогамию, то есть совершали браки внутри своей группы. А.Бэйнс пишет о «музыкальных» группах домов: «Существуют различные группы жонглеров, акробатов, заклинателей змей и им подобные группы, имеющие различные наименования, связанные, по крайней мере, в Северной Индии, общим названием **нат** [Naṭ] или **базигар** [Bāzīgar]. Трудно сказать, является ли первое обозначением касты или ее профессии. В Панджабе, например, **нат** обычно считается кастой, а **базигар** ее ветвью, которая занимается жонглированием и акробатикой. В районе Ганга **базигар** также является подразделением **нат**, как и **бади** [Badī], **сапера** [Sāpērā], **кабутара** [Kabūtarā], обозначая различные виды исполнительства. Далее, в Бенгалии, **нат**, или **нар** [Nāṛ] являются кастой, обучающей музыкантов и танцоров, кастой гораздо более высокого уровня и мастерства, и сильно отличаются от бродячих артистов, носящих то же название. Далее к югу находятся **домбар** [Dombar] или **доммара** [Dommara][75] из страны народа *телугу*, которые идентичны с **колхати** [Kōlhāṭī] из Декана, разделяющими занятия и традиции **натов** с севера»[76].

---

[74] Ibidem.

[75] Домбар и доммара – очевидно, группы, которых Д.Иббетсон называл думна и домра, в отличие от панджабских думов. Как мы видим, различие между домами Панджаба и Декана состоит, прежде всего, в социальном положении, и, очевидно, в некоторые особенностях внешнего облика и культуры.

[76] Baines, op. cit. P. 108.

Домы предгорных и горных областей

Как показывают вышеприведенные примеры, в равнинных частях Индии группы домов могут являться подразделениями профессиональных каст низшего уровня. В то же время в пригималайской зоне наблюдается принципиально иная картина. В конце XIX века Э.Т.Аткинсон (1885 г.) сделал попытку классификации профессиональных групп «горных» домов (то есть домов пригималайской области) согласно их социальным рангам[77]. Более поздние авторы, например, П.Дж.Дат, В.А.Стоуэлл, П.Лал привели свои варианты классификации. Но все списки отражают существующую четырехуровневую систему ранжирования каст домов., в которой высшие позиции занимают касты под № 1, а низшие – касты под № 4. Ниже приводится вариант классификации Э.Т.Аткинсона со списком профессий каст:

1. Коли [Koli] ткачи
   Тамта [Tamta] кузнецы по меди
   Лохар [Lohar] кузнецы по железу
   Орх [Orh] каменщики
   Дхаки [Dhaki] низкокастовые кхасия
   Бархаи [Barhai] плотники

2. Бхул [Bhul] давильщики масла
   Чуняр [Chunyar] токари
   Рурия [Ruriya] изготовители корзин
   Агари [Agari] плавильщики железа
   Пахри [Pahri] сторожа

3. Дхунар [Dhunar] рабочие
   Дария [Darya] колдуны
   Чамар [Chamar] кожевенники

4. Бади [Badi] танцоры и певцы
   Хуркия [Hurkiya] барабанщики
   Ауджи [Auji] портные, барабанщики
   Дарзи [Darzi] портные
   Дхоли [Dholi] портные, барабанщики

Некоторые из вышеприведенных названий имеют явно этническое происхождение. Так, например, **коли** [**Koli**] происходит от названия групп **кол** [**Kol**] (по-другому – **мунда** [**Munda**]), с традиционными районами расселения которых в древности связывается происхождение пригималайских **домов. Пахри** [**Pahri**], или **пахари** [**Pahari**] – название широко понимаемой в этнокультурном плане общности горцев (пахари), которая сложилась в условиях гор и предгорий. Приведенные списки показывают, что в пригималайской зоне название **дом** сейчас несет социальные смыслы, распространяясь на все группы соответствующего уровня.

[77] Blunt, op. cit. P. 143.

В то же время очевидно, что и генетически, и культурно, в своем большинстве пригималайские домы восходят к единому этническому субстрату, связанному с аустроазиатским населением, которое издавна было расселено в этой местности, о чем говорят результаты целого ряда научных работ[78], подтверждающих догадки английских авторов XIX века. Так, У.Крук рассматривал пригималайских домов как остатки истинных жителей страны, которые были порабощены переселившимися кхасиями[79]. В своей основе домы пригималайской области – это субстратные «осколки» мунда, оттесненные с прежних социальных позиций многими последовательными волнами иммигрантов, в результате чего они оказались внизу социальной иерархии, с соответствующими занятиями[80].

Проникновение в Гималаи индусов с равнин происходило постоянно, десятилетиями, веками; раджпуты ходили туда за «добычей» каждый зимний сезон, и некоторые оставались. Одним из факторов переселений, по мнению Е.Н.Успенской, была притягательность Гималаев как святой земли. На рубеже XII и XIII веков этот процесс усилился в результате прорыва мусульман через Делийскую седловину в Хиндустан, территориального раскола раджпутов и последовавшего вслед за тем массовым уходом индусских высших каст за Сиваликские горы.

В результате переселения индусов в пригималайской зоне постепенно сложилась местная иерархия, состоящая всего из двух категорий каст: высших и низших, причем к низшим, домам, относятся все, кто не является раджпутами и брахманами. Постепенно высшие слои структурировались. Так, среди исконного населения, проживавшего там до появления индусов, **кхасы** наиболее близки индоариям в расовом отношении, поскольку они – потомки ариев, смешанных с автохтонами, и в их облике заметно проявились арийские черты. Кхасы, даже земледельцы, были причислены к низшим рангам элиты, войдя, вместе с раджпутами и брахманами, в высшие слои каст. Главное изменение в положении домов с проникновением индусов равнин (и значительном увеличении их численности по сравнению с «исконным» населением) заключалось в том, что все они стали осознаваться как «нечистое» население. Причина отнесения земледельцев к высшей прослойке связана с тем, что общество оказалось структурировано по традиционному двухчастному принципу, характерному для ранних иерархических социальных сис-

---

[78] См., например: Majumdar D.N. Himalayan Polyandry. London, 1962; Przyluski, op. cit.

[79] Blunt, op. cit. P. 140.

[80] Комментарий Е.Н.Успенской.

тем (правители и основное население). При этом раджпутские и брахманские касты многочисленны настолько, что составили абсолютное большинство местного населения. Социальная модель, при которой произошел большой численный перекос в сторону высших каст, является «ненормальной» и не соответствующей брахманическим законам. Возможно, эта схема отражает социальную ситуацию, искусственно сложившуюся в пригималайской зоне в результате массового ухода высших каст в Гималаи после прорыва мусульман в Хиндустан[81].

Понятно, что в реальности преобладание высших каст сделало бы нежизнеспособной любую социально-хозяйственную модель. Поэтому бóльшая часть населения, относящегося к категории раджпутов, в пригималайской области стала земледельцами, многие брахманы занимаются земледелием и торговлей, и только часть тех и других – землевладельцы и «реальные» брахманы и раджпуты[82]. При этом домы составили меньшую часть населения. Так, по данным переписи 1881 года, в разных областях Северо-Западных Провинций их количество колебалось от 15,06 до 21,26 %.[83]

И в наши дни социальная структура горных сообществ остается очень архаичной и неполной по сравнению с социальной структурой индусов равнин, сохраняя архаическое двухчастное деление. Брачные правила, ограничивающие смешанные браки между представителями различных каст и варн, в горных областях остаются очень мягкими и соблюдаются не очень строго. Представляется, что во многом это связано с труднодоступностью горных районов и с тем, что, несмотря на «импорт» кастовой идеологии из равнинной Индии, местные этнические традиции в большой степени продолжают влиять на взаимоотношения между общественными группами. Е.Н.Успенская отмечает, что население пригималайской зоны немногочисленно, и его недостаточно, чтобы соблюдать все брачные правила индусов.[84]

Возможно, что в категорию высших каст попали и местные группы или, как было указано выше, переселенцы, объявившие себя брахманами и раджпутами. В этой связи интерес представляют следующие данные по переписи населения: «Горные брахманы и горные раджпуты значительно отличаются от своих равнинных собратьев. В 1911 г. брахманская каста Индии была за-

---

[81] Индия и ее регионы. С. 47-49.

[82] «Истинные» брахманы не владеют землей, но контролируют ее через кшатриев, также как «истинные» раджпуты не занимаются земледелием. Но возможно, часть переселенцев с равнин, пришедших искать применение себе в Гималаях, объявили себя принадлежащими к раджпутам и брахманам. – Комментарий Е.Н.Успенской.

[83] Kitts, op. cit. P. 62.

[84] Успенская Е.Н.Раджпуты: традиционное общество... С. 94–99

фиксирована в переписи в составе двенадцати главных субкаст, раджпуты – в составе сорока трех основных кланов. Но в 1911 г., в Алморе [Almora], Гархвале [Garhwal] и Техри [Tehri], из 297 000 брахманов только 3 750 принадлежали к той или иной из двенадцати субкаст, и только 139 раджпутов из всех 700 000 к тому или иному из сорока трех кланов»[85]. Это показывает, что высшие слои пригималайской области имеют собственную иерархию, а значит, собственную длительную социальную историю, отличную от истории брахманов и раджпутов из равнинной Индии.

В 1921 году суперинтендант по переписи населения г-н Эдие констатирует в своем Отчете, что в ходе своих исследований он не смог найти доказательств ни в поддержку, ни в опровержение «этнической» теории горных домов. Тем не менее, представляется ясным, что общность, которая носит это имя, когда-то населяла эти горы, так как название **дом** или **дум** можно обнаружить везде, от Джамны до Кумаона. При этом, как замечает Е.Блант, «судя по фактам, замеченным не только в этой провинции, но и в Панджабе, кажется весьма вероятным, что это название распространялось на представителей всех низших каст и занятий – так же, как и название **нишада [Nishada]**, изначально бывшее названием племени [в эпоху расселения ариев – М.С. и Г.Ц.], которое стало названием низших разрядов населения[86]. По крайней мере, ясно то, что племя горных «домов» не имеет никакой связи с племенем «домов» на равнинах, кроме сходства имени...»[87].

В наши дни археологические и антропологические исследования не только подтверждают этническое происхождение до́мов пригималайской зоны, но и связывают происхождение большой части производящего населения этой зоны (кроме кхасов-земледельцев) с аустроазиатским субстратом[88].

С этническим происхождением этно-социальной группы дом [ḍom] связан в принципе тот факт, что, с одной стороны, ни название домов, ни сама природа их общности не восходят к какому-либо конкретному узкому кругу профессиональной специализации. Занятия домов в каждой области во многом определяются их социальным положением и/или особенностями этнической культуры их предков. Так, изготовление изделий из тростника и бамбука, видимо, имеет традиционные корни. Целый ряд занятий, которые обычно осознаются как низшие и крайне оскверняющие, и связываются

---

[85] Blunt, op. cit. P. 135-136.

[86] Название **нишада** носило одно из племен дравида. Ghurye, op. cit.

[87] Blunt, op. cit. P. 140.

[88] Аустроазиаты наряду с дравидами являются древнейшими автохтонами Индии.

окружающим населением исключительно с неприкасаемыми группами, на равнинах, как правило, возлагались на группы аборигенного происхождения *как следствие* их включения в кастовую систему. Это такие обязанности, которые оскверняют в силу и ритуальных, и физиологических причин, как, например, уборка или кремация трупов, обработка кож и прочее. Ритуальная нечистота неарийских групп в связи с несоблюдением ими предписаний ведийской, а затем индусской религии и, в особенности, их отставание в социально-экономическом развитии от индоарийских обществ становились поводом оттеснения их на низы социальной иерархии индусов и причиной их постепенной деградации. М.А.Шерринг писал о домах в 70-х гг. XIX века: «...есть основание предполагать, что в ранние времена это был народ могущественный и влиятельный. Традиционно считается, что домы в прошлом занимали земли за рекой Гогра, или Гхагра (см. карту 6), и жили по соседству с бхарами, другой аборигенной расой. Остатки древних крепостей все еще носят их имя... Их деградация может объясняться так же, как и деградация бхаров, а именно тем, что те были завоеваны и подчинены индусами, которые, вместо того, чтобы ввести их в систему своих собственных каст (курс, который никогда не был принят в отношении аборигенов в течение всех лет существования индуизма), вели себя по отношению к ним в духе настоящих кастовых предрассудков и кастовой гордыни и обращались с ними на протяжении длительного времени с презрением, на которое они только были способны, так что они постепенно опустились до своего настоящего положения крайней униженности»[89]. Описывая деградацию племенных общин, оказавшихся в структуре кастового общества, современный индийский социолог В.К.Рой Берман пишет: «племена оказываются в положении маргинальных групп, которые уже теряют характерные для племен черты, но не являются и кастами»[90].

О чем могут рассказать названия племен раджпутов и брахманов

Исследователи пишут, и это подтверждается целым рядом научных источников, о том, что предки современных индийских домов в прошлом представляли собой могущественный народ расу, доминировавший на обширных территориях в пригималайской зоне бассейна Ганга, а также, по

[89] Sherring, op. cit. Vol. 1. P. 401.

[90] Рой Берман, указ. раб. С. 105.

некоторым источникам, и в бассейне Инда. Можем ли мы теперь получить доказательства былого могущества домов, того, что они имели собственную элиту и правителей? Не сохранилось ли этническое название домов в названиях подразделений каст брахманов и кшатриев?

Как мы знаем, при распространении принципов кастовой системы на племена, находившиеся в зоне влияния индуизма, их правители и жрецы причислялись к верхушке общества, а остальное население пополняло варну шудр. В таком случае, элитарные роды сообщества домов также должны были перейти в высшие касты, как это происходило и у других племен. При однолинейном (патрилинейном) счете родства и передаче родового имени по мужской линии, в качестве названий готр (родов) и кланов брахманов и раджпутов могли сохраниться старые этнические названия, происходящие от названий этногрупп (этнонимов), к которым восходят эти подразделения. Такие примеры предоставляет нам история различных местных каст.

Так, например, среди названий тридцати шести Царских (основных) раджпутских кул (экзогамных подразделений) есть названия Джат [Jât, Jit или Get] и Бар-Гуджар [Bar-Gujar, Bir-Gujar], «Большие гуджары», что показывает их общее происхождение с племенами джатов и гурджаров[91]. Племя Гаур-раджпутов из Северо-Западных Провинций разделяется на три подразделения, известные под названиями Бхат-Гаур [Bhat-Gaur], Бахман-Гаур [Bâhman-Gaur] и Чамар-Гаур [Chamâr-Gaur]. Исходя из этих названий, пишет М.А.Шерринг, можно предположить связь этих раджпутов соответственно с бхатами (каста музыкантов и генеалогов), с брахманами и чамарами (одной из низших каст)[92]. В составе раджпутов есть также племя Чандела [Chandela][93] (ср. чандалы, одна из самых ранних групп, описанных в литературных источниках как неприкасаемые). В XIX веке оно было расселено во многих областях в верховьях Ганга (современный Уттар Прадеш, Харьяна). Связь этого племени раджпутов с чандалами доказывается тем, что они занимают невысокую позицию в раджпутской иерархии и не могут вступать в браки с другими вышестоящими группами раджпутов. Вильсон пишет о том, что, несмотря на то, что в округе Деобари [Deobâri] раджпуты Чандела достигают значительного материального благосостояния, им не разрешено вступать в брачные отношения с основными местными раджпутскими племенами, и они производят впечатление отдельной касты, а в верхнем Доабе (двуречье Ганга и Джамны) они разделяются на четыре ветви, названия которых про-

[91] Sherring, op. cit. Vol. 1. P. 121-122.
[92] Ibid. P. 171.
[93] Ibid. P. 180.

исходят от индусских обозначений правителей или царей[94]. В брахманических текстах чандалы описываются как одна из низших каст, но не вызывает сомнения этническая природа этой группы. В частности, ведическая литература описывает чандалов как племя.

Связи с племенами, в разное время населявшими различные области Индии, проявляются и в названиях брахманских подразделений. Так, одно из основных подразделений брахманов Махараштры носит название Абхир [Abhîr][95], что указывает на ее связь с племенем абхиров, или ахиров. В области Джамму штата Джамму и Кашмир отмечены брахманы Гуджарати [Gujarati], которые принимают нечистых клиентов, видимо, из местных этнических гурджаров[96]. Возможно, они генетически с ними связаны.

Рассмотрим с точки зрения этнических и социальных связей следующий список подразделений некоторых высокостатусных групп, все или бóльшая часть которых, по-видимому, имеют отношение к домам.

Домы в подразделениях брахманских и раджпутских групп

Удумбара [Udambara, или **Udumbarâ]**[97] – подразделение брахманов Дравида [Dravira Brahmans]. Это название носит десятая ветвь пятого племени брахманов Дравида – Гурджар [Gurdjar]. Племя Гурджар Брахман [Gurjar Brahman] включает в себя 84 ветви. Удумбара – брахманская племя Гуджарата (карта 5), представляет собой небольшую брахманскую группу, исполняющую обязанности жрецов для низших каст.

Думбу [Dumbu][98] – подразделение брахманов, долина Кангра (Панджаб) – карта 5.

Аудумбар [Audumbar][99] – Мальва[100], карта 5. Это вариант названия Удумбара, очевидно, территориальное подразделение брахманской касты Удумбара.

---

[94] Ibidem.

[95] Sherring, op. cit. Vol. 1. P. 77.

[96] Census of India, 1901. Vol. XXIII. Kashmir. Pt. I. Report. Lahore, 1902. P. 75.

[97] Sherring, op. cit. Vol. 1. P. 99; Vol. 2, p. 252; Vol. 2, p. XIVI

[98] Ibid. Vol. 2. P. XXVIII

[99] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. XXIII

[100] Мальва – плоскогорье и одноименная область в Центральной Индии, граничит с юго-восточным Раджастханом и восточным Гуджаратом (карта 3, № 6 – 7а – 10 б).

Адамвира [**Adamvira**], или **Адмера** [**Admera**][101] – подразделение раджпутов Джохия [Johiya], Панджаб, карта 5. К.К.Дасгупта полагает, вслед за А.Каннингхэмом, что название Адамвира [Adamvira] является измененным вариантом названия Аудумбара [Audumbara], возможно, его пракритской формы Одумбара [Odumbara].

Кроме того, есть одна группа, которую Ф.Бьюкенен указывает в качестве подразделения брахманов Сарварии [Sarwaria Brahman][102]: **Дом Катар (Домтикар)** [**Dom Katar (Domtikar)**]. Он также указывает, что эта группа имеет прямое отношения к **домам** [**Ḍom**]. Другие авторы не приводят эту группу ни в одном из брахманских подразделений и упрекают Ф.Бьюкенена в неточности. В то же время, группе **Dom Katar**, или **Dom Kaṭṭar**, но в ином качестве, посвящено несколько страниц в статье такого авторитетного автора, исследователя индийских древностей, как Александр Каннингхэм. Описывая древние памятники Горакхпура, района в Уттар Прадеше на границе с Бихаром (на границе № 2 и 1а на карте 3), он указывает на этих домов как на строителей древних фортов, руины которых еще сохранились вдоль реки Гхагры [Ghaghra], северного притока реки Ганг (см. карту 6). Он пишет о них как о группе кшатрийского происхождения и также указывает на их прямую связь с населением **дом**[103].

Почему нигде не фигурируют данные о раджпутских и брахманских подразделениях, связанных с домами? Дело в том, что названия отдельных кланов профессиональных групп и каст представляют собой информацию, интересную и доступную в основном составителям генеалогий или, по крайней мере, этнографам, специалистам по культурной антропологии. Высшие сословия всегда составляют меньшинство в любой этнической группе, и, входя в социальную базу новой элиты в качестве отдельных кланов или подразделений, они, приобретая «вторую», сословную идентичность, постепенно теряют связь со своей этнической группой. Таким образом, формирующаяся новая элита «поглощает» местные элитарные кланы. Так, с 1947 года до начала 1990-х годов значительная часть имущей верхушки проживающих в Пакистане пуштунов «слилась с имущей верхушкой панджабцев (а также мухаджиров) в единую общепакистанскую элиту, спаянную общностью эко-

[101] Cunningham A. Ancient geography of India. Calcutta, 1924. P. 281.

[102] Buchanan F. Survey of Eastern India. Report submitted to the Court of Directors. London, 1807. II. P. 453.

[103] CASR. Vol. XXII. Calcutta, 1885. P. 64-68.

номических и социально-классовых и политических интересов»[104]. Подобный интеграционный процесс описан и на материале полиэтничного общества Эфиопии середины XX века. В среде молодых и образованных поселян, принадлежавших к недоминирующему этносу *галла*, возникла тенденция сознательного отказа от того, что индивид рассматривает как «племенное», в пользу того, что он считает «эфиопской» идентичностью[105]. В обществе, где часть этнических групп социально дискриминировалась, мотивация к «вымыванию» из них элиты и к ее социальной интеграции с вышестоящими группами достаточно высока. «Скрывание идентичности» и достаточно быстрая (на протяжении двух поколений) утеря этнического самосознания характерна например, для ряда семей тех европейских цыган, которым удается получить образование и сделать карьеру. Как правило, часть такой цыганской молодежи заключает брачные связи среди соответствующего слоя нецыганского населения, поскольку выбор достойного брачного партнера в своей этнической среде оказывается ограничен. Таким образом, существует тенденция «утечки» успешных слоев из общей массы социально приниженного этнического населения, слоев, которые при других обстоятельствах могли бы составить его элиту.

В Индии кастовая система с жесткими перегородками между социальными и этно-социальными группами оформилась в период средних веков, на начальном же этапе формирования индоарийских обществ описанный социальный процесс носил более универсальный характер. Поэтому отнесение высших подразделений групп домов к подразделениям (очевидно, низшим) брахманов и раджпутов должно было происходить в этот ранний период[106].

Такой процесс своеобразной интеграции племенной элиты с высшими индусскими слоями связан с географическим распространением идей и принципов брахманизма. Расселение брахманских родов из лона брахманической культуры – Восточного Панджаба и Верхнего Ганга – происходило в первую очередь в восточном направлении, в районы современной Бенгалии и Ориссы (расселение брахманов указано стрелками на карте 5). Орисса – одна из ранних колыбелей брахманической культуры, а также раннего буддизма и раннего джайнизма (V и IV вв. до н.э.). Распространение брахманических принципов особенно усилилось после правления Ашоки (III в. до н.э.), когда

---

[104] Ганковский. Национальные движения... С. 160.

[105] Кнутссон К.Э. Дихотомизация и интеграция./Этнические группы и социальные границы. М., 2006. С. 119.

[106] Доарийское жречество аборигенов составило свои, особые, касты, ныне числящиеся низшими в ряду брахманских. Они обслуживают низкие касты или занимаются «нечистыми» ритуалами и не связаны с Ведами. – Комментарий Е.Н.Успенской.

Восточная Индия была абсолютно «арьянизирована». В очень ранний период брахманы продвинулись, через Раджпутану и Мальву, к западному берегу Гуджарата и далее к побережьям юга. Декан был заселен уже гораздо позже. «Частые вторжения в Северную Индию через ее северо-западные земли в течение первых десяти веков христианской эры стали причиной широкого расселения брахманов [брахманских кланов] из Раджпутаны и Мадьядеши; некоторые из них укрылись в долине на территории Непала, другие же – в Западном Декане; еще одна их часть бежала морем через Синд или Катхиявар к поселениям западного берега. Среди последних были три брахманских общины, которые сохранили традицию своих северных предков. Брахманы с самого начала паразитировали на других классах населения. В ведические времена они составляли часть окружения вождя, который обеспечивал их благосостояние»[107]. К XIX веку брахманы в значительном количестве населяли все части Индии, за исключением ее восточных и западных границ и гор Центрального племенного пояса[108]. Часть брахманов, живших в Северной Индии (и называвшихся Гаур-брахманами), еще до христианской эры переселилась в Гуджарат и Декан.

Брахманское подразделение *Удумбара* в Гуджарате, местным «ответвлением» которой очевидно является подразделение брахманов *Аудумбар* в соседней Мальве, относится к десятой ветви пятого племени брахманов Дравида – Гурджар. Всего племя Гурджар-брахманов насчитывает 84 ветви, поэтому, возможно, брахманы Удумбара – достаточно раннего происхождения. О степени генетической близости брахманов Удумбара к группами дом/домба/домбар могли бы нам сказать, в первую очередь, специальные сравнительные антропологические исследования, если бы они были проведены. Как пишут исследователи, каждое иерархическое подразделение брахманов отличается одно от другого, и строго соблюдает эндогамию, то есть не вступает в брачные отношения с другими брахманскими подразделениями[109]. По переписи 1881 года брахманы Удумбара отмечены под названием *Удамбара* [*Udambara*] в количестве 334 человек в штате Бомбей, округ Барода [Baroda][110] (современный штат Гуджарат, Барода – город и округ, находится между столицей Гуджарата Ахмедабадом и портом Броч, на карте 17 – к северо-западу от Броча).

---

[107] Baines, op. cit. P. 24-25.
[108] Ibid. P. 24.
[109] Ibid. P. 77.
[110] Kitts, op. cit. P. 35.

На то, что брахманские касты, носящие название Удумбара и Аудумбар, имеют отношение к группам дом [Ḍom], указывает и их ранг в иерархии брахманских каст: они предназначены для обслуживания низших каст. На ранних этапах сложения кастовой системы и ее географического распространения политика присоединения местных этнических групп была такова, что при присоединении к индоарийскому обществу боги местных этнических групп включались в ведийский, позже – в индуистский пантеон, и еще на протяжении длительного времени им могли поклоняться под видом отправления ведических/индуистских ритуалов, что способствовало сохранению связей между брахманской группой местного этнического происхождения и соответствующей кастовой группой. Как мы увидим далее, в районах распространения брахманских каст Думбу (Панджаб), Удумбара (Гуджарат) и Аудумбар (Мальва) в поздней древности (последние столетия до н.э.) существовал культ Рудры-Шивы, божества, сочетавшего в себе черты ведийского и местного божества.

Анализ положения домов в различных районах Индии

Карта расселения домов и их ранг в социальной иерархии местных обществ в разных районах Индии показывают нам, что традиционно самое высокое положение они занимали в пригималайских областях, в частности, в районах Гархвала и Кумаона, а также в Панджабе. Брахманские кланы, название которых происходит от названия дом/домба [ḍom/ḍomba] в основном упомянуты в крайних Северо-Западных и Западных районах Индии: Панджабе, Раджастхане и Гуджарате, то есть вдоль прииндской зоны, второго, кроме Ганга, района, где, как мы упомянули, согласно историческим источникам, домы могли быть расселены в древности. Среди населения полиэтничного и скотоводческого Синда, а также Панджаба, в котором большинство традиционно составляли кочевые и полукочевые джаты, кастовые принципы – главный концепт и суть брахманической культуры – не получили полного развития, а среди племенного населения вообще не распространились. Среди джатов, традиционно населявших западную, бóльшую часть исторического Панджаба, входящую в состав современного Пакистана, с эпохи средневековья возникали движения за возврат к бескастовому обществу эпохи Вед, что стало почвой для зарождения и дальнейшего распространения здесь идей сикхизма. Традиционный уклад, далекий от кастовых установлений и сословных предрассудков, стал той средой, в которой нашли поддержку и идеи буддизма, в основе которых лежал принцип равенства возможностей.

В XIX веке мы находим названия, связанные с названием дом [ḍom] среди крупных кланов Синда и Белуджистана: **Дамки [Damki]**, или **Домки [Domki]**, **Дамбхар [Dambhar]**[111]. А.Джукс также упоминает об одном из джатских племен Синда, ранее носившем название **Даммар [Dammar]**[112]. **Думки [Dûmkî]** – одно из крупных племен белуджи[113]. По данным переписи населения конца XX века, **Домбки** указываются как одно из 18 крупнейших племен белуджей[114]. Что касается своеобразия формы названий Думки, Домки и т.д., то Х.Д.Санкалия указывает на существование в прошлом уменьшительной частицы **-ke** или **-ka**, которая утеряна во многих из современных форм. Сейчас эта частица может составлять часть имен собственных, таких, как **Мундака [Muṇdaka]**, которые являются остаточными примерами (ср. с **мунда [munda]** – названием древнейшей этнической общности аустроазиатского происхождения)[115]. Е.Н.Успенская рассматривает частицы **-ka / -ki** как послелог, образующий притяжательные прилагательные, таким образом, **домки** может значить «домский», «принадлежащий домам».

Видимо, присутствие брахманских каст *удумбара/аудумбар*, связанных с названием *дом/домба* [*ḍom/ḍomba*] в указанных районах, является указанием на достаточно плотное расселение домов или связанных с ними групп в районе Инда в прошлом. Представляется, что области Северного Панджаба вместе с пригималайской зоной представляли в прошлом единый «домский» регион, и более высокое положение домов в пригималайской зоне в наши дни, по сравнению с домами центральных и восточных областей Северной Индии, до сих пор определяется их многочисленностью и тем, что они еще частично удерживают свое положение исконных жителей этого горного района.

В Кумаоне сохранилась традиция «северного» буддизма, а традиции индуизма не привели к развитию «классической» кастовой иерархии. Д.Маджумдар пишет о том, что у пахари (горцев) существует социальная иерархия, но нет жесткой кастовой системы[116]. Кроме того, можно говорить о замедленном развитии социальных процессов в пригималайской зоне, фактором чего явилась не только труднодоступность гор и предгорий для брах-

---

[111] Burton R. Sindh and the races that inhabit the Valley of Indus. Karachi, Oxford 1979. Репринт. изд. London, 1851. P. 60; Sherring, op. sit. Vol. 2, p. 351.

[112] Jukes A. Dictionary of the Jatki or Western panjabi language. London, 1900. P. 167.

[113] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. 365.

[114] Ганковский, указ. раб. С. 159.

[115] Sankalia H.D. Studies in the historical and cultural geography and ethnography of Gujarat. Poona, 1949. P. 74.

[116] Majumdar D.N. Himalayan Polyandry. L., 1962. P. 137.

манов и раджпутов, но и сам горный ландшафт. Так, С.А.Маретина пишет: «Горный ландшафт является весьма существенным фактором, влияющим на ход многих социальных процессов у народов любой этнической принадлежности. Для народов, жизнь которых связана с горами, характерна замедленная имманентная эволюция социальных форм, тесная связь с экологическим окружением, стойкость традиционных институтов. Здесь процесс становления классовых категорий оказывается несравненно более длительным, чем у народов равнин, историческое развитие идет не по линии создания крупных региональных и этнических объединений, а по линии локальной сегментации общества. Горы создают особые условия хозяйствования, а система хозяйства, в свою очередь, обусловливает и особые формы социальной надстройки. Для горных народов Индии общность экологической среды определяет ряд общих особенностей их географической характеристики: дробность этнического состава, *консерватизм культуры и социальной организации*, своеобразие местных вариантов культуры, *отличия по уровню (часто – по стадии) развития по сравнению с народами равнин* [выделено М.С. и Г.Ц.]»[117].

Данные этно-социальной истории

Разница в социальном положении, и соответственно, в занятиях групп одного происхождения в разных частях Индии наблюдается не только у домов. Напомним, что **гурджары**, которые в средние века стали основой для формирования народа **гуджарати**, составляющего сейчас основное население штата Гуджарат, в других областях сохранились как каста и как племя (в горах – пастухи, на равнинах – оседлые скотоводы). В пригималайской зоне гурджары относятся к «зарегистрированным племенам», и соответственно оказываются внизу социальной иерархии. Та же ситуация и с **кхасия**, которые во всей пригималайской зоне входят в состав высоких каст, а в Гархвале попали в разряд шудр. Реальная иерархия каст, таким образом, зависит от особенностей этно-социальной, культурной и экономической истории конкретных областей и регионов.

Общества горных пригималайских районов представляют для нас особый интерес с точки зрения сложения этно-социальной иерархии в индийских обществах прошлого. Несмотря на колоссальные изменения в социальном облике Северной Индии, произошедшие за последние тысячу с лишним

[117] Маретина С.А. Эволюция общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии. М., 1980. С.3.

лет, они в результате изоляции сохранили архаическую социальную структуру. Рассмотрим ее подробнее.

В настоящее время низкокастовое население пригималайской зоны носит название **дом** [**ḍom**]. В центральнопахрском регионе разграничиваются две основные группы каст: **биртх** и **дом** («чистые и нечистые»)[118]. Такое разделение связывается с появлением там в конце I тыс. н.э. раджпутов и брахманов с равнин. Вместе с тем, такая двухчастная структура, очевидно, повторяет социальное расслоение более раннего периода. Так, до указанной индусской экспансии в этой зоне уже сложилась иерархия **«кхас – дом»**, где **дом** было основным производящим населением, а **кхас** – социальной верхушкой, что связывается с давним завоеванием кхасами этой области[119]. С приходом брахманов и раджпутов социальная верхушка (**биртх**) стала двухуровневой: более высокую позиция заняла пришлая элита (**тхул**), а низшую позицию – элита местная (**кхасия/кхас**). Остальное местное население (**дом**) по логике индусского кастового устройства было отнесено к низшим классам. Здесь мы видим отражение тех закономерностей сложения этно-социальной иерархии, которые были характерны для *ранних этапов кастообразования*: при присоединении новых этнических общностей со своими территориями к структурированному на касты государственному образованию, местная элита причисляется к высоким кастам, а основное население пополняет касту шудр. То же произошло с кхасия и дом. Вместе с тем, поскольку этот район был земледельчески освоен, а также, очевидно, в связи с его труднодоступностью и специфическими условиями хозяйствования, проникновение туда земледельческого населения с равнин было весьма ограничено. Кастовое деление наложилось на традиционно существовавшую там двухчастную социальную структуру, которая восходит к раннему, архаическому типу организации обществ, связанному с первым общественным разделением труда.

Аналогично сказанному, в ведийскую эпоху, до оформления принципов кастовой иерархии, принципы социального структурирования в Северной Индии выражались оппозицией **«арья – дасью»**, где арья были доминирующей верхушкой, а дасью – зависимым населением[120]. Е.М.Медведев пишет по

---

[118] Sanwal R.D. Social Stratification in Rural Kumaon. Bombey, 1976. P. 1.

[119] Atkinson E.T. The Himalayan Districts of the N.-W. Provinces of India. Vol. 3. Allahabad, 1884. P. 433. Цит по: Семашко, указ. раб. С. 128.

[120] Если на самых ранних этапах проникновения арьев в Индию название «арья» несло этнический смысл, то в дальнейшем оно стало обозначением социального статуса, в чем сыграли свою роль как процессы метисации, так и процессы дальнейшей экспансии носителей ведической культуры, при которых элита покоренного населения включалась в состав местного правящего слоя, представленного ариями.

этому по поводу: «Поздние источники говорят о разделении населения некоторых областей на две категории, ариев (свободных) и дасов (несвободных) – без различения варн, как, например, у камбоджей на территории Восточного Афганистана, входившего в древности в индийский культурный ареал. В ганах и сангхах[121] самóй Индии такое деление также существовало, но мы знаем, что и варновое деление там присутствовало. Однако, очевидно, главным социальным рубежом являлось деление на дасов, составлявших основной трудовой слой, и господствующую верхушку этих государств, представленную кшатриями. Другие категории свободных составляли второстепенную и несамостоятельную в политическом и социальном смысле прослойку. Очевидно, этим объясняется приниженное положение брахманов в ганах и сангхах. Для нас в данном случае более важно то, что в государствах этого типа, сохранивших, как мне кажется, более архаический тип общественной организации, чем монархические государства долины Ганга того же времени, основное сельскохозяйственное население называлось дасами. По-видимому, это объясняется завоеванием территории и коренного населения»[122]. Название **дасов** [**daha/dasa**] происходит от этнонима восточноиранских племен **даха** [**daha**] в районе Бактрии, которые на территории индийского культурного ареала оказались в подчиненном положении. Так название **дас** стало нарицательным, распространившись на все зависимые категории населения (ср *франц.* esclave «раб», этимологически связанное с *франц.* slave «славянин»). Тот же принцип генерализации терминов показан и в работе А.П.Новосельцева и других авторов, убедительно доказавших, что ряд терминов, обычно переводящихся как «раб», реально имел в странах Переднего Востока и Средней Азии гораздо более широкое значение и в зависимости от обстоятельств может вовсе и не обозначать раба[123]. Архаический дуальный тип социального деления населения в зоне современного Кумаона был представлен оппозицией «**кхас –дом**» [«**khas – ḍom**»] и сохранился до нашего времени в форме «**биртх – дом**» [«**birth –ḍom**»]. Сложившаяся иерархия, в которой домы являются основным производящим классом, но не входят в «высшие эшелоны» местной власти, видимо, должна рассматриваться как результат давнего подчинения местного населения кхасиями, о чем исследователи писали еще два столетия назад.

---

[121] Ганы и сангхи – ранние формы государственных образований.

[122] Медведев Е.М. Генезис феодальной формации в Индии./Очерки экономической и социальной истории Индии. Москва, 1973. С.69-70.

[123] Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В.. Пути развития феодализма. М., 1972. С.83-100.

Интересно ознакомиться с мнением Е.Бланта по поводу социального устройства в обществах пригималайской зоны, высказанным им в 30-е гг. XX века: «Сэр Ричард Берн[124], продолжая мысль г-на Аткинсона в его *Кумаон Газеттир* [«Экономико-географический справочник Кумаона»], указывает, что сложившаяся в горах Кумаона социальная система гораздо ближе к системе, описанной Ману[125], чем социальная система, сложившаяся где-либо еще в Индии. Она, конечно, еще более примитивна, чем система Ману. Брачные правила всех каст чрезвычайно мягкие в сравнении с теми, которым следуют индусы на равнинах. Различные классы брахманов вступают между собой в брачные отношения с не бóльшими последствиями, чем некоторая потеря статуса; раджпутские кланы скорее принимают во внимание материальное положение жениха, чем обращают внимание на его родственные связи и предков; социальная группа домов является, в определенных пределах, экзогамной[126]. Более того, даже брахманы часто берут раджпутских женщин в сожительницы и не несут социального наказания; кхас-раджпуты берут в жены дочерей домов, если домы преуспевают. Одним словом, кастовая эндогамия, хотя и может рассматриваться как в высшей степени желательное условие, не является обязательной; и положение вещей было таковым не только в эпоху Ману, но и во время Мегасфена[127]. Оккупация [брахманская – М.С. и Г.Ц.] была неспособна превратить... домов в строго эндогамные группы, хотя нет сомнений, что тенденция в этом направлении существует...»[128].

Что касается тех домов, которые были причислены к «нечистым» шудрам в конце I тыс. н.э., то их «нечистота» связана с двумя причинами.

1) Во-первых, с изначальной идеей непрестижности и низкостатусности ремесленных занятий вообще[129]. Как мы показали выше, выделение ремесленных групп носило в первую очередь функцио-

---

[124] Richard Burn, Census Report, U.P., 1901, pp. 215-216. Цит. по: Blunt, op. cit. P. 146.

[125] Ману – автор дхармашастры Манусмрити (т. наз. «Законы Ману», II в. до н.э. – II в. н.э.), одного из важнейших документальных свидетельств социального развития брахманической Индии в поздней древности и раннем средневековье.

[126] Автор здесь особо подчеркивает, что домы Кумаона могут вступать в брачные отношения с другими группами (то есть другие группы согласны вступать с ними в брачные отношения) в то время, как в других районах Индии они эндогамны, что связано с их очень низким статусом (вышестоящие группы не хотят иметь брачных отношений с домами).

[127] Греческий историк, рубеж IV- III вв. до н.э.

[128] Blunt, op. cit. P. 146.

[129] Такие представления были характерны и для других индоевропейских народов, например, для иранцев, скифов.

нальный характер, о чем говорят названия различных профессиональных каст.

2) Во-вторых, с индуизацией многочисленных автохтонных групп Индии, которые изначально считались нечистыми по ритуальным причинам. Эти группы в больших количествах пополняли именно варну шудр. Сама ритуальная «нечистота» многих носителей ремесленных навыков, таким образом, дополняла идею непрестижности выполняемой ими работы. Шудры были варной, не допущенной к ритуальной инициации индусов, почему они и не считались «дваждырожденными»[130].

Современное положение домов в Кумаоне интересно для нас тем, что косвенно указывает нам на возможный уровень социального развития групп домов в других зонах Индии до распространения там брахманизма, так как предположительный исход предков цыган должен был произойти в эпоху раннего средневековья, когда кастовая система только развивалась, и не позднее VIII в. н.э. Статус домов в пригималайской области в ту эпоху реально должен был быть выше, чем после начала массового проникновения брахманов с равнин в VII-VIII вв. н.э. Судя по тому, что домы на протяжении веков являются основным населением области, эти земли были заселены ими очень давно.

Интерес с точки зрения уровня социального развития предков цыган представляет для нас и зона вдоль всего течения Инда, в особенности Северный Панджаб и Нижний Синд. По источникам, в поздней древности и раннем средневековье там находились как крупные предгосударственные образования и племенные республики, так и кочевые и полукочевые племена. Некоторые из этих образований можно связывать с присутствием в приндской зоне домов или генетически связанных с ними племен. Мы увидим далее, что существует достаточно данных, которые позволяют считать, что в отдельных районах они представляли собой сообщества высокого уровня социального развития.

[130] Существует еще пятая группа, располагающаяся в кастовой системе ниже шудр, нечистота которой не идет ни в какое сравнение с нечистотой шудр. Именно неприкасаемые пятой группы исполняют самые нечистые работы.

РАННЯЯ ИСТОРИЯ ДОМОВ

Исторические данные о расселении домов:
бассейн Ганга и долина Инда – Происхождение Удумбара и союз Шальвов

В наши дни именно в пригималайской области домы в большей степени сохраняют черты этнического населения. Эта зона с давних времен считалась районом традиционного проживания домов, и до сих пор остается местом их наиболее плотного расселения, где их число, так же, как и в Бенгалии, остается самым значительным. Так, по совокупным данным, в 1901 году в Бенгалии и пригималайской зоне, включая северный бассейн Ганга, проживало 69,5



Фото 3. *Кафиркот. Старая крепость на берегу реки Инд. Фото Д.И.Хана.*
Cunningham J.D. History of the sikhs. Calcutta, 1903

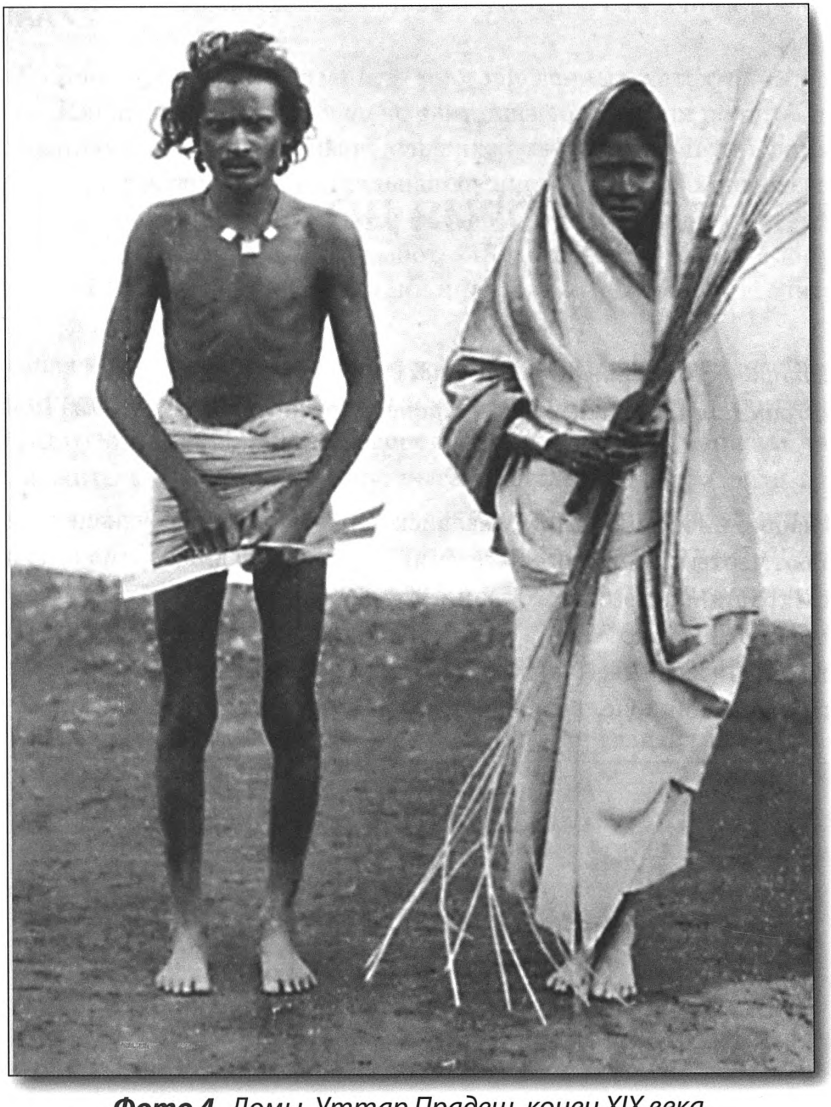


Фото 4 *Домы. Уттар Прадеш, конец XIX века.*

Crooke W. The North-Western provinces of India. History, ethnology, administration. London, 1897.

% всех домов Индии[1]. У пригималайских домов наблюдаются характерные особенности аустроазиатского антропологического типа (Фото 4). Это соответствует как гипотезе о мундском (аустроазиатском) происхождении самих

[1] Ghurye, op. cit. P. 252.

домов, так и результатам лингвистического исследования о происхождении названия **дом** [**ḍom**].

Появление аустроазиатских предков домов на южных склонах Гималаев, и, по-видимому, в северной части бассейна Ганга, ученые относят ко второму тысячелетию до н.э. Археологические данные позволяют установить путь, по которому аустроазиаты из начального пункта – Северо-Восточных областей современной Индии – постепенно распространялись по субконтиненту. Индийские археологи считают, что это движение шло в двух направлениях: одно – в Джамно-Гангский бассейн вдоль южных отрогов Гималаев и далее вплоть до долины Инда, а другое – в Центральную и Южную Индию[2] (карта 13).

Существует большое количество свидетельств того, что домы являлись давними жителями пригималайской области, и не только ее горных и предгорных районов. Они были широко расселены в северной части долины Ганга, вдоль его северного притока, реки Гхагры, которая пересыхает в сухой сезон, а в сезон дождей заливает всю равнину. Сейчас эта область входит в штаты Химачал Прадеш, Харьяна, Уттар Прадеш. Здесь сохранилось огромное количество топонимических названий[3], восходящих к этнониму **дом** [**ḍom**]. После арийской экспансии домы были постепенно оттеснены в менее доступные предгорные и горные районы Гималаев. Есть также основания считать, что в эпоху поздней древности и раннего средневековья домы «гнездами» населяли область долины Инда. Обратимся к свидетельствам истории.

Исторические данные о расселении домов

Бассейн Ганга

Устная традиция отмечает пребывание домов к северу от реки Гхагры, где их земли соприкасались с землями бхаров в окрестностях реки Рохини. Практически все писавшие о домах авторы упоминают о том, что в прошлом это был могущественый народ, о чем свидетельствуют развалины когда-то построенных ими древних крепостей. В округе Горакхпур большое количество

---

[2] Седловская А.Н. Восточный Индостан./Этногенез и этническая история народов Южной Азии. Москва, 1994.
С. 206-207.

[3] Топонимические названия связаны с названия географических пунктов – гор, рек, долин, лесов и проч.. а также рукотворных строений и населенных пунктов – городов, сел, крепостей, как обитаемых, так и давно покинутых.

названий говорит о том, что эта область принадлежала когда-то домам. Такие старые крепости, как **Домдиха [Domdiha]** и **Домангарх [Domangaṛh]** свидетельствуют об их былом величии и все еще сохраняют имена их основателей. **Рамгарх [Ramgarh]** и **Саханкот [Sahankot]**, на реке Рохини, также являются домскими фортами[4]. Основания этих крепостей, или фортов, сейчас представляют собой холмы с более или менее сохранившимися остатками стен и грудами кирпичей, форма которых говорит об их большой древности.

Этническое имя домов встречается в топонимических названиях разных округов этой большой провинции. Это, например, деревня **Дамгарх [Damgaṛh]** (дословно – «крепость домов») примерно в 24 милях к юго-востоку от Аллахабада, в одноименном округе[5] (карта 6). Деревня находится недалеко от Лаччагира[6], или Касаундхана, знаменитом месте ритуальных омовений индусов на северном берегу Ганга, в районе Хандиа. Здесь же можно увидеть развалины большой крепости, которые, как считают местные жители, остались от резного дворца Дурьодханы, где планировалось сжечь Пандавов, но они совершили побег и остались невредимыми[7].

В бывшей провинции Аудх, теперь – части Уттар Прадеш, в области Файзабад, в округе Гонда существует местность **Домария Дих [Domarîyâ dîh]** (дословно «страна Домов») (карта 6). От Домария Дих и к югу до Сарея дих [Sareyâ dîh] говорят, простирался в былое время Ашокпур [Aśokpûr] (город Ашоки)[8]. В обеих местностях можно увидеть холмы, покрытые старыми кирпичами, на которых найдено большое количество монет. Большинство из них принадлежит ранним мусульманским правителям Дели династий Гури и Хильджи, но там есть также немного ранних индусских монет от эпохи правления Раджи Бходжадевы [Râjâ Bhojadêva][9] (имеются в виду два великих раджи, IX и X вв.).

Домангарх [Domangaṛh] – древняя крепость в округе Горакхпур, штат Уттар Прадеш (карта 6, 6а), один из основных археологических памятников местности.

---

[4] Elliot, op. cit. P. 84.

[5] Führer A. The monumental antiquities and inscriptions in the North-Western provinces and Oudh. Archæological survey. Allahabad, 1891. P. 143.

[6] Ср.: *цыг.* **Лачи ґира** – «хорошая молва», «славная молва».

[7] Речь идет об эпизоде из эпоса «Махабхарата».

[8] Ашока – величайший правитель династии Маурьев (III в. до н.э.), подчинил себе значительную часть Южной Азии от современного Афганистана на западе до Бенгалии на востоке и до Майсора на юге.

[9] Führer, op. cit. P. 304.

Вот другие топонимические названия, с которыми связаны районы традиционного расселения домов в пригималайской зоне.

Думри [Dumrî] – деревня в округе Бенарес, штат Уттар Прадеш[10] (карта 6).

Домариянганж [Domariahganj] – населенный пункт в округе Басти [Basti] на реке Рапти [Rapti], рядом с округом Горакхпур, штат Уттар Прадеш (карта 6).

Дхампур [Dhampur] (крепость, или город домов) – населенный пункт в округе Биджнаур [Bijnaur] на юго-западной границе Кумаона, который входит в штат Уттаранчал (карта 3, №2–2а).

Двигаясь далее к югу и востоку, ближе к Патне, мы перемещаемся за границу соседнего штата Бихар. Там, на границе со штатом Уттар Прадеш, между Газипуром и Патной существует область **Думраон [Dumraon]**, а к югу от Думраона – поселение **Кутумба [Kutumba]**[11] (карта 6).

В округе Горакхпур [Gorakhpur] находится один из важнейших археологических памятников, связанных с пребыванием в этой местности домов. Это **Домангарх [Domangaṛh]**. Этот памятник, по выражению А.Каннигхэма, является самым достойным упоминания археологическим объектом округа, который, «возможно, содержит более древних мест, чем любой другой район Индии»[12]. Домангарх – это «большой и высокий холм, представляющий собой руины древнего форта, расположенного примерно в полутора милях к северо-западу от Горакхпура, с северо-восточной своей стороны близко к слиянию рек Рохини [Rohini] и Рапти [Rapti]; излучина Рохини защищает город с северо-запада, запада и юго-запада; течение Рапти движется далее на юг; а с северо-востока, востока, и юго-востока крепость защищает река Какрахва Нала [Kakrahwâ Nâla], южное продолжение которой называется Джавайниян Нала [Jawainiyân Nâla]. Таким образом, получается, что в сезон дождей, когда все русла рек наполнены, Домангарх полностью окружен водой. По этому описанию видно, что позиции Домангарха должны были быть очень сильны, он был хорошо защищен в старые времена. Свидетельство этому – его современное состояние: он будет и сейчас так же прочен, если его укрепить и усилить военными силами. Это место хорошо известно всем жителям Горакхпура, поскольку там на вершине большого холма расположе-

---

[10] Ibid. P.212.

[11] **Кутумба** в индоарийских языках буквально означает «семья, род» (комм. Е.Н.Успенской). Очевидно, это заимствование из аустроазиатских языков, где оно стало обозначением племени домов. Так, **ку** – частица, играющая роль префикса в аустроазиатских языках, **тумба** – вариант названия **домба**.

[12] CASR. Vol. XXII. Calcutta, 1885. P. 72.

но современное здание, к которому европейские жители Горакхпура время от времени прогуливаются для смены обстановки... Сохранившиеся целыми кирпичи, из которых состоит внутренняя, или самая старая часть руин Доман Гарха, очень широкие и толстые, и квадратной формы»[13].

В связи с историей Домангарха А.Каннигхэм приводит интересные сведения о прошлом положении домов в этой области: «Говорят, что Домангарх основан и получил свое название от правящего племени или семьи под названием **Дом-Катар**, которые считались кшатриями или раджпутами. На первый взгляд, название **Дом-Катар** [Dom-Kaṭar], кажется, обозначает «Дом-Убийца» или нечто в этом роде. Но название древнего форта **Доман-гарх** [Doman-gaṛh] значит просто «крепость домов» а простые люди говорят, что она была основана домами. Другие говорят, что **Дом-Катар** [Dom-Kaṭṭar] были правителями домов, и я подозреваю, что именно в этом и заключается истина. Думаю, это один из тех случаев, когда вожди или правящие кланы низших рас занимали ранг раджпутов. Так, есть **домы** и **Дом-Катары, бхары** [Bhar] и **Радж-Бхары** [Râj-Bhar], и, наконец, **гуджары** [Gujar] и **Бада-Гуджары** [Baḍa-Gujar]. Последних обычно называют **Бар-Гуджарами** [**Bar-Gujar**], но в одной из их собственных надписей, которую я обнаружил в Мачари в Раджпутане, их название ясно написано как **Бада-Гуджары** [Baḍa-Gujars], что просто означает «великие Гуджары». Однако Бада-Гуджары или Баргуджары считаются раджпутами, в то время как Гуджары – нет. Если эти факты не являются указанием на прошлое могущество правящих кланов покоренных рас, занимавших ранг кшатриев, то я не знаю, что еще это может означать»[14].

Учтывая социальный ранг носителей названия Дом-Катар, его видимо, следует переводить как «Домы-воины» и «Домы-правители», что соответствует функции кшатрийских и раджпутеких груп. По мнению Е.Н.Успенской, по граматическому рисунку слова, пожалуй, наиболее точным будет перевод «Из линии наследования домов, из династии домов», где **катар** - это калька - арабизм в языках панджаби и урду для санскритского **парампара** «линия наследования».

История Горакхпура сохранила сведения о гибели последнего правителя домов:

«Сейчас прошло много времени с тех пор, как Домы или раджи Дом-Катаров были изгнаны из Доман-Гарха некими раджпутами, которые были

[13] Ibid. P. 65-66.
[14] Ibidem.

предками так называемых Сатасси раджей [Satâssi Râjas] из Рудрпура [Rudrpur], раджей из Банси [Bansi] и раджей из Унаолы [Unaola]. Говорят, что это случилось таким образом. У последнего Дом-Катара, раджи Доман-Гархa, говорят, был министр по имени Сувари Тевари [Suwâri Tewâri], который вступил в сговор против раджи с тремя раджпутскими офицерами, из которых одного звали Джайсингх [Jaysingh], другого Биджайсингх [Bijaysingh], а имя третьего неизвестно. Они совершили убийство раджи Дом-Катара, а потом разделили между собой его владение. Джайсингх тогда стал раджей Унаолы, Биджайсингх – раджей Банси, а третий, чье имя забыто, стал первым раджей Сатасси.

Сын раджи Анаолы или Унаолы, по имени Хорил Сингх [Horil Singh], по которому сейчас называется Горакхпур, стал усыновленным наследником раджи Бисрам Сингха [Bisrâm Singh]... и боролся против раджей Радж-Бхатов [Râj-Bhaṭ] из Бхавапара [Bhawâpâr] и нанес им поражение, на западном берегу Рапти, ниже Горакхпура. Шестым потомком Хорил Сингха по прямой линии был раджа Рудар Сингх или Рудра Сингх [Ruder, Rudra Singh] который основал Рудрапур или Рудра-пура [Rudrapur, Rudra-pura]. Эта история показывает, чем мог бы стать древний Домангарх, место которого занял относительно недавно построенный Рудрапур...»[15].

Другим доказательством исконности проживания домов в этой области А.Каннигхэм считает присутствие именно в районе Горакхпура так называемых «лесных» домов, которые ведут бродячий образ жизни и живут криминальными занятиями. Он пишет о том, что, в отличие от оседлых домов, расселенных в других соседних областях провинции, лесные домы, или «домы джунглей» не имеют определенных занятий, живут в бедных импровизированных укрытиях, или вообще без укрытий, всегда передвигаясь в одном ареале, и оставаясь не более двух дней на одном месте, имеют обыкновение внезапно появляться и исчезать. «Они всегда готовы к грабежу и даже к убийству, всегда носят спрятанный нож и говорят на своем собственном воровском языке. Внешне это обычно высокие, гибкие мужчины, мощного сложения, с хитрым взглядом и зловещим, но уверенным и дерзким выражением лица, а их женщины обладают приятной внешностью и носят наряды ярких цветов и украшения»[16].

За двенадцать веков до описания, сделанного А.Каннингхэмом, китайский паломник Сюань Цзянь путешествовал в той же местности. Он упомянул

---

[15] CASR. Vol. XXII. Calcutta, 1885. P. 66-67.

[16] Ibid. P. 67.

в своих записках, что в его поездке в город Мориев [Moriyas][17] в лес Ньягродха [Niagrodha] по направлению к Кушинагару [Kusinagara], он долгое время двигался в северо-восточном направлении через большой лес, полный диких быков и диких слонов, и кишащий разбойниками[18]. А.Каннигхэм определил место расположения города Мориев в лесу Ньягродха как руины Раджджхани [Râjdhâni], между реками Гора [Gorra] и Пхаренд [Pharend], в 14 милях к юго-востоку от Горакхпура. Во времена А. Каннингхэма там еще оставались фрагменты большого леса, в джунглях которого еще можно было встретить леопардов, а за пятьдесят лет до этого там бродили слоны. И местность все еще была полна домов, промышлявших воровством! Автор пишет: «Я поэтому убежден, что разбойники, упомянутые Сюань Цзянем, были древними домами-аборигенами из области Горакхпур»[19].

Не город Мория, в направлении которого шел в начале VII в. н.э. китаец Сюань Цзянь, был объектом его стремлений. Не ради суетной городской жизни или поисков лучшей доли он за тринадцать лет пешком исходил всю Индию, часто рискуя быть раздавленным слоном, растерзанным тигром или ограбленным лесными бандитами. Он был паломником и, одержимый стремлением к знаниям и наставлениям в буддийской вере, направлялся в буддийский монастырь. С остатками этого монастыря, который, как полагают, находился на северо-востоке города Мория [Môriyas], связывают то, что осталось от древнего Саханкота [Sâhankôt], начальное строительство которого также приписывают домам. Вот что он представлял собой через тысячу двести лет после паломничества Сюань Цзяня: «...Приблизительно в одной с четвертью миле к северо-востоку от деревни Раджджхани находится кирпичное заграждение, называемое Саханкот, которое расположено посреди густого леса... и на расстоянии приблизительно полмили от берегов реки Пхарен. Эта квадратное кирпичное заграждение имеет размеры приблизительно 1900 футов[20] в длину с запада на восток, на 1300 футов[21] в ширину с севера на юг. Но следы кирпичных руин начинаются уже на полпути к джунглям, между деревней Раджджхани и Саханкотом. Это кирпичное строение, вероятнее всего, является большим *сангхарама* [samghârâma],

[17] Это имя правителей.

[18] Буддийский паломник Сюань Цзянь посетил Индию в 629-645 гг. Его записки см. в: Hiuen-Tsiang. Chinese Accounts of India (629– 645 A.D.). Vol. I-4. Calcutta, 1958 (Si-Yu-Ki, Buddist Records of the Western World).

[19] CASR. Vol. XVIII. Calcutta, 1883. P. 40-41; Ibid., Vol. XXII. P. 67-68.

[20] Фут – традиционная английская мера длины, равная 30, 48 см. 1900 футов – около 580 метров.

[21] 1300 футов – около 396 метров.

или монастырем, упомянутым Фа Сянем [Fa Hian][22] и Сюань Цзянем [Hiuen Tsiang] и который, кажется, находился на северо-востоке города Мория»[23] (карта 6а). А. Каннингхэм пишет, что, что по его ощущениям, современная деревня Радждхани, название которой переводится как «царское место», и являлась столицей страны мориев[24], то есть городом Мория[25].

Заканчивая описание территорий до́мов в районе Ганга, как важнейшего доказательства гипотезы их доминирования в этой области в прошлом, приведем высказывание А.Каннингхэма об этой местности: «...Этот район полон топонимических названий, произошедших от названий до́мов, таких, как Доман Гарх, Домри [Domri] (это очень распространенное название), Домар Дар [Domar Dâr], Дом-кайча [Dom-kaicha], Домра [Domra], Дома Хата [Doma Hâta], Домария [Domariya], Домах [Domah], Доматх [Domâth], и т.д., и т.п...

...Древние вожди домов или Дом-Катары, или раджи Доман Гарха, похоже, пользовались непререкаемым авторитетом на большей части земель, которые теперь входят в район Горакхпура, особенно вдоль западного берега реки Гандак [Gandak] (карта 6). Я думаю, что не может быть никаких сомнений в том, что они были правителями домов, и что домы были исконным населением района Горакхпур»[26].

Долина Инда. Удумбара

В ранних индийских источниках неоднократно упоминается страна **Удумбара** [**Udumbara**], или **Аудумбара** [**Audumbara**], или **Одумбара** [**Odombara**][27]. Первое и самое раннее упоминание об этом племени и его стране мы встречаем в тексте «Ганапатха» древнеиндийского грамматиста Панини. Считается, что часть книги, если не вся она, была составлена Панини в V в. до н.э. Панини располагает Аудумбару в списке народов, которые он классифицирует как раджанья [Râjanya][28]. Применительно к целой этнической группе слово «раджанья» означает народ, который имеет собственных правителей (то есть генерирует руководителей кшатрийского уровня из

---

[22] Фа Сянь – другой известный китайский паломник, также оставивший записки о путешествии в Индию, посетивший ее в начале V. н.э., на 230 лет раньше Сюань Цзяня.

[23] Führer, op. cit. P. 239.

[24] Название **мория**, или **мурия**, связано с обозначением общности мурия-гондов, или мория-гондов.

[25] CASR. Vol. XVIII. P. 33.

[26] CASR. Vol. XXII. P. 66-67.

[27] Санскритские названия – **Удумбара** и **Аудумбара**, на пракритах – **Одумбара**.

[28] Panini, Gaṅapâṭha – IV.2.53.

свой среды), имеет собственное княжество с суверенной территорией и не подчиняется другим правителям. Целый ряд других источников, такие как Махабхарата, Махабхашья, Харивамша, Брихатсамхита, Пураны, комментарии Кашики на Панини, Чандравьякарана, и некоторые другие, а также «Естественная история» античного историка Плиния содержат упоминания об Аудумбаре. Кроме древних литературных текстов, о существовании племени с этим названием, еще процветавшем в конце I тыс. до н.э. – начале I тыс. н.э., говорят данные топонимики и найденные в долине Кангра в Северном Панджабе находки монет, на которых ясно отчеканено название Одумбары.

Выше мы писали о том, что лингвистически было доказано, что название **Удумбара** [Uḍumbara] (**Одумбара** [Oḍumbara]) связано с племенным именем **дом** [Ḍom] / **домба** [Ḍomba]. Каким образом первое произошло из второго? Й.Пржилуски подробно анализирует этимологию (происхождение) и морфологию (структуру, строение) названия: **О-думба-ра** [**O–ḍumba–ra**]. Так, «**о**» – усеченная форма аустроазиатского префикса, или инструментальной частицы «**ko**», перешедшей в некоторые среднеиндийские языки. В ромских языках эта частица развилась в подобие артикля. **Домба/думба** [**ḍómba/ḍumba**] – полная форма названия племени, краткий вариант которого звучит как **дом/дум** [**ḍom/ḍum**]. **Ра** [ra] – суффикс, часто использующийся для образования слов индоарийского словаря[29]. В начальных главах мы приводили названия домских групп, распространенных в разных частях Индии, и среди них встречались близкие к этой форме названия: **дхумбари** [Dhûmbârî] и **домбари** [Ḍombari], а также название брахманских групп **Удумбара** [Udumbara] и **Аудумбара** [Audumbara]. Возникает впечатление, что суффикс «**ra**», добавленный к основной форме слова, когда племя стало упоминаться в санскритских текстах, придал ему некое значение институциональности. Проблему связи древнего племени **Удумбара** [Udumbara] с домами и его этнических контактов мы рассмотрим ниже, а сейчас обратимся к некоторым литературным свидетельствам:

Махабхарата [Mahābhārata]. Сабхапарва, или Книга о собрании. Сказание об игре в кости. (48: 12-21).

В эпосе Аудумбара упоминается в ряду других кшатрийских племен, которые населяли Северную Индию, и некоторые из которых находились на северо-западной окраине Индии: «Каявьи, дарады, дарвы, шуры и вайямаки,

[29] В первоначальном виде (без добавления санскритского суффикса -ra) название звучит как Kodomba/Kodumba/Odumba/Odomba, (Przyluski, op. cit. P. 19.) чему в цыганском языке морфологически соответствует о-ром «цыган», или о-рома «цыгане».

аудумбары, дурвибхаги и парады вместе с бахликами; кашмиры, кундаманы, паураки и хансакаяны; шиби, тригарты и яудхейи, мадры и кекайи из воинственных царских родов; амбаштхи, каукуры, такшьи и вастрапы вместе с пахлавами; васати вместе с маулеями, кшудраками и малавами; шаундики, куккуры и шаки, о владыка народов; анги и ванги, пундры, шанаватьи и гайи – все эти лучшие кшатрии, благородного происхождения, принадлежащие к определенным родовым объединениям, с оружием в руках принесли богатства сотнями для (царя) Аджаташатру» (карта 7).

Брихатсамхита [Bṛihatsamhitâ][30]. XIV: 4.

Брихатсамхита располагает Аудумбару на северо-западе, вместе с племенем Капиштхала [Kāpishṭhalas]. Арриан в своем произведении «Индика» (гл. IV, стих 8) упоминает народ под названием Камбистхоли [Kambistholi], проживающий на реке Гидраотес [Hydraotes], или Рави [Ravi] (современная Иравати)[31], который может быть племенем Капиштхала.

Пураны [Purāṇas], такие, как Вайю [Vāyi] (91.98), Брахманда [Brahmāṇda] (III. 66. 70), Маркандейя [Mārkaṇdeya] (58. 10) и т.д. содержат упоминания об Аудумбаре или об Удумбаре.

Махабхашья [Mahābhāshya]. (II. 4. 58).

Название Аудумбары используется для иллюстрации грамматического правила.

Винаяпитака [Vinayapiṭaka] (II. 299).

Это буддийский текст, упоминающий деревню под названием Удумбара [Udumbara], которая очевидно названа по имени племени.

Махамаюри [Mahāmāyūrī] также упоминает место под названием Удумбара [Udumbara], и констатирует, что *якша*[32] [племени] Удумбара было названо Андабха [Aṇḍabha][33].

---

[30] Приблизительная датировка Брихатсамхиты – произведения, написанного Варахамихирой – 587 г. н.э.

[31] Арриан. Индия. Пер. О.В.Кудрявцева / Вестник древней истории, 1940, № 2.

[32] Якша [yaksha] (санскр.) – сверхестественное существо, дух.

[33] Lëvi M.S. Le Catalogue gëographique des yakş dans la Mahâmâyūrî./JA, 1915, XI-eme sërie, tome V. P. 44.

Панини [Pāṇini], грамматический трактат «**Ганапатха**» [Gaṅapâṭha] (IV. 2. 53).

Панини относит народ Удумбара к категории *раджанья* [*Rājanyas*], то есть независимых племен, генерирующих правителей из своей среды.

Комментарии **Кашики** [Kāśikā] [IV. I. 173] на трактат Панини «Ганапатха».

Плиний [Pliny]. «Естественная история». Упоминает народ под именем Одомбеорес [Odombeores] в области Нижнего Инда[34] [II. 75,77] (карта 8).

Здесь мы процитировали часть историко-литературных источников, сообщающих об Удумбаре, и по мере нашего исследования мы приведем и остальные (кажется, в первый и единственный раз их подробный перечень был опубликован в исследовании К.К.Дасгупты «Удумбара», изданном в Калькутте в 1965 году)[35]. В конце нашей книги дан полный сводный список использованных источников, включающий как литературные, так и нарративные, нумизматические, топонимические, и проч.

Сведения о местоположении Удумбары, предоставляемые источниками, на первый взгляд противоречивы. Так, одни (например, находки монет, некоторые топонимические названия, кастовые названия (брахманы Думбу в Панджабе, Ганапатха [Gaṇapāṭha] Панини – IV.2.53; Махабхарата – Mhb II.52.1869) говорят о расположении Удумбары в Северном Панджабе (карты 5, 7, 11). Другие же источники упоминают ее в списке народов Мадьядеши[36], а также в нижней части Синда и Каче (карты 8, 11). Это географический список в Махамаюри [Mahāmāyūrī]; Маркандейя Пуране [Mārkaṇdeya Purāṇa] – 58.6-10; Брихат Самхите [Brhat Samhita] – 14.2-44; «Естественная история» Плиния Старшего. Расположение Удумбары в Нижнем Синде подтверждается топонимическими названиями этой и соседних областей и локализацией кастовых названий (брахманские касты Удумбара/Аудумбара в Гуджарате

[34] Pliny. Natural history. London, 1989. Vol. II. P. 395.

[35] Dasgupta K.K. The Audumbaras. Calcutta, 1965. P. 1-4.

[36] Мадьядеша [Madhyadesha] – одна из основных территориальных единиц древней и раннесредневековой Индии. В этот период Индия традиционно делилась на Северную (Уттарапатха), Срединную (Мадьядеша), Западную (Апаранта), Восточную (Прачья) и Южную (Дакшинаптха). Мадьядеша располагалась в районе Джамно-Гангского двуречья, где находились города, игравшие в разные периоды большую роль в экономике, культуре и социально-политической жизни Индии: Индрапрастха (рядом с совр. Дели), Матхура, Тханесар, Канаудж.

и Южном Раджастхане) (карты 5, 9). Никакой из письменных источников нельзя оспорить, тем более, что каждый из них подкреплен другими свидетельствами. Поэтому мы должны предполагать, что в зоне Инда действительно существовали разные территориальные подразделения Удумбары, между которыми, возможно, существовало не только территориальное, но и временно́е расстояние. Такого мнения придерживались авторы, подробно изучавшие сведения об Удумбаре.

Й.Пржилуски в этой связи предполагает, что район распространения племени удумбара в древности (до упоминаний в источниках) был гораздо шире. Связывая удумбара с мунда, он пишет об особом «аустроазиатском субстратном акценте», характерном для индоарийского языка области Удумбары в Северном Панджабе (имеются в виду особые тоны в отдельных диалектах пахари). Й.Пржилуски показывает, что этот акцент наблюдается на гораздо большей территории, распространяясь, в частности, на равнину севернее Амритсара (карта 10). Это говорит о присутствии в прошлом аустроазиатов на территории панджабской Удумбары.

Он приводит и другие свидетельства более широкого расселения племен удумбара к югу. «Спускаясь по руслу Рави (древней Иравати), мы с правой стороны, на 38° 28' широты и 72° 9' долготы находим город, рядом с которым находятся развалины крепости... Этот город [несколько севернее Мультана – М.С. и Г.Ц.] под названием **Тулумба** [Tulumba] (карты 9, 10)... **Туламба** [Tulamba] или **Таламба** [Talamba]... является местным торговым центром и славится выделкой ковров... Находящаяся по соседству крепость, описанная Каннингхэмом, несомненно, восходит к очень отдаленному времени, так как построена из кирпича самого древнего типа. Название [города]... неминуемо восходит к рассмотренным выше формам [родственным ṭomba/ḍomba и проч. – М.С. и Г.Ц.], в частности, алабу [alābu], если верно то, что в этом слове элемент аб [āb], происходящий из амб [amb], соответствует умб [umb] в тумба [ṭumba]»[37].

А.Каннингхэм приводит интересные подробности относительно этой крепости: «Говорят, что нынешний город Туламба был построен Шуджавал Ханом [Shujâwal Khan], зятем и министром Махмуда Ланга [Mahmud Langa] из Мультана [Multân], между 1510 и 1525 годами. Старая крепость, которая избежала нападения армий Тимура, находится в одной миле выше к югу от современного города. Ее площадь более 1 000 футов[38], наружный крепостной

[37] Przyluski, op. cit. P. 23.

[38] Фут (англ. foot - ступня) – британская и американская единица измерения расстояния, равная 30,48 сантиметрам.

вал толщиной около 200 футов, и от 35 до 40 футов в высоту над уровнем земли. Там внутри есть просторное пространство 100 футов шириной и 15 футов над уровнем земли, окружающее внутренний форт высотой в 400 футов в форме квадрата и в 60 футов высотой выше уровня нижнего вала. Толщина крепостных валов с восточной стороны этого внутреннего форта все еще превышает 50 футов. Все сооружение было изначально обнесено кирпичными стенами, от которых еще остались следы в виде горизонтальных линий вдоль наружной стороны укреплений, и в виде многочисленных кусков кирпичей, разбросанных в разных направлениях (рис. А). Говорят, что эта крепкая, старая крепость была покинута жителями в результате изменения русла реки Рави [Râvi], которая отклонилась к северу, из-за чего город оказался лишенным основного источника воды. Кирпичи наружных укреплений старой крепости были затем разобраны для строительства стен нового города, в стенах которого забавно видеть многочисленные обрезанные и подогнанные по размеру кирпичи в странных положениях, иногда одиночные, иногда в ряд по пять или шесть, а иногда неправильно поставленные...

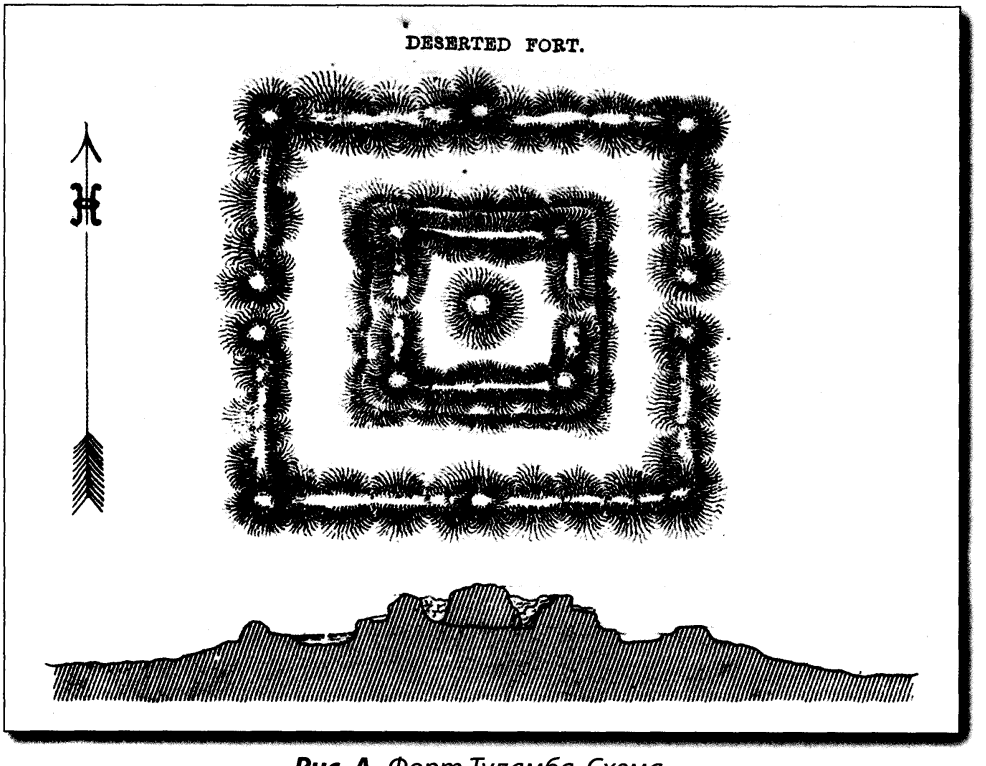


Рис. А *Форт Туламба. Схема.*
CASR, Vol. V. Calcutta, 1875. Plate XXXV.

...Первое упоминание о Туламба я обнаружил в «Истории Тимура» Шарфуддина. Город заключил соглашение о капитуляции, которое, как обычно, было нарушено Тимуром и его войсками. «В течение ночи солдаты, под предлогом поиска [зерна] прошли по городу, который они опустошили и разграбили, при этом сожгли все дома и обратили жителей в рабство»[39]. Но форт избежал разрушения, так как его осада задержала бы Тимура на некоторое время, а ему не терпелось продвинуться к Дели.

В 1430 г. н.э., ровно одно поколение спустя, несчастный город Туламба снова капитулировал перед мусульманскими захватчиками, Амир Шейхом Али [Amir Shekh Ali], правителем Кабула, находившемся на службе у Шах Рокха [Shah Rokh]. Снова захватчики нарушили свои обязательства, и, после разграбления города и убийства всех мужчин, способных носить оружие, они сожгли его и взяли в плен всех женщин и детей[40]».[41]

А.Каннингхэм, как он всегда это делал при изучении древних памятников, опросил местных жителей о Туламбе. Вот что они рассказали о ее названии: «Говорят, что истинное название этого места *Куламба* [*Kulamba*], или *Куламбха* [*Kulambha*]; но этому названию не придается никакого смысла, и не было причин для изменения его на Туламба [*Tulamba*]. Масон [Masson] пишет, что это название было Тулумба [Tûlûmba]; но все мусульманские авторы, начиная от Шарфуддина [Sharf-ud-din] произносят название *Туламба* [*Tulamba*] так, как оно звучит в наши дни»[42].

Изменение начального звука **к** [**k**] на **т** [**t**] (Куламба на Туламба) действительно не имеет никакого смысла, так как очевидно произошло не по семантической (то есть смысловой) причине, а в результате чередования звуков **к/т**, то есть замены одного звука другим. Подобное чередование звуков вызывается фонологическими причинами (то есть причинами логики и удобства произношения, свойственным языкам, в которых это чередование встречается) и хорошо известно в лингвистике. Существование старого названия Куламба [Kulamba], как представляется, подтверждает предложенную через полстолетия после А. Каннингхэма версию Й. Пржилуски о связи Тулумба/Туламба [Tulumba/Tulamba] с племенами Удумбара [Udumbara]. Звук **л** [**l**], как показал Пжилуски в исследовании происхождения названия **ḍom/ḍomba**, нередко появляется в этой лексеме в позиции вместо **д** церебрального [**ḍ**] или **т** церебрального [**ṭ**]. Префикс **ку-** [**ku-**] в вариациях **ku/u/**

---

[39] Sharf-ud-din, D. VI, C, II. Цит. по: CASR, Vol. V. Calcutta, 1875. P. 111-112.

[40] Briggs`s Ferishta, I, 526. Цит. по: CASR, Vol. V. Calcutta, 1875. P. 112.

[41] CASR, Vol. V. Calcutta, 1875. P. 111-112.

[42] Ibid. P. 112.

ko/o является аналогом определенного артикля, играющим, видимо, указательную роль. Один из вариантов такой формы, **Кутумба** [**Kutumba**], мы встретили среди топонимических названий пригималайской зоны, наряду с названиями, основанными на слове **дом** [**ḍom**] (карта 6). Таким образом, Куламба [Kulamba] – фонетический вариант неарийского названия Кодомба/Кудумба [Kodomba/Kudumba], лежащего в основе арьянизированных названий Удумбара/Одумбара [Udumbara/Odumbara], а также, как мы увидим далее, **корамбака** [**koṭambaka**] и проч.

!!!

Название Туламба (Куламба), видимо, происходит от одной из показанных Й.Пржилуским диалектных форм мундского по происхождению названия **домба/томба**, а именно: **ламбу**[**Lābū**]. С этой же формой **ламбу** связано название одной из этно-социальных групп Панджаба, **Ламбади** [**Lābadi**], ведущей бродячий образ жизни, и которую достаточно часто соотносят с индийскими предками цыган. Действительно, название племени **ламбади** указывает на связь с **дом/домба**, а одна из традиционных территорий его расселения – районы индийского Панджаба, на северо-востоке которого расположена долина Кангра с территорией бывшей Удумбары, а на западе – крепость Туламба/Куламба. В то же время, связь ламбади с группами современных **дом/домба** не представляется прямолинейной. Мы рассматриваем эту проблему в главе 7.

* * *

Осмысливая свидетельства приведенных выше источников, Й.Пржилуски пишет о домба/ удумбара Панджаба: «Создается впечатление, что этот народ, вначале ограниченный горным районом, широко расселился по бассейну Инда, и название города Тулумба представляет собой остатки его былого доминирования в области. Изгнанный из центральной части долины и отступив к северо-западу и к морю под напором арийского вторжения, народ удумбара в начале нашей эры, несомненно, занимал территории возле морского побережья и в верхнем Панджабе. Гипотеза об оттеснении племен удумбары, разделенных на две группы натиском ариев, снимает противоречие, существующее между двумя группами источников»[43].

К.К.Дасгупта справедливо считает, что такая точка зрения чисто предположительная, так как переселение ариев происходило в эпоху гораздо более раннюю, чем та, к которой относится создание литературных текстов, содержащих упоминание об Удумбаре. Кроме того, К.К.Дасгупта выделяет

[43] Przyluski, op. cit. P. 24.

не два, а три территориальных подразделения удумбары, отдельно обращая внимание на то, что Панджабе обозначено два различных местоположения Удумбары. Он пишет: «Находки монет и упоминания в Брихатсамхите и работе Плиния указывают на то, что было три страны Аудумбара, одна в северо-восточном Панджабе, другая в северо-западном Панджабе, а третья в Каче. Но фактически все эти три территории, как представляется, были населены тремя подразделениями племени Аудумбара. Это показывает, видимо, их миграции в различные периоды истории»[44].

Судя по топонимическим и историческим свидетельствам (пураны, эпос), содержащим названия, восходящие к *дом/дум* и *Удумбара*, мы можем все же выделить две основные области в прииндской зоне: это, во-первых, достаточно широкая область в Панджабе, растянутая с юго-востока (долина Кулу, долина Кангра) на северо-запад и захватывающая часть Кашмира. В какой-то период, она, возможно, могла распространяться далее к югу, к Мультану, свидетельством чего служит крепость Туламба. Во-вторых, это зона низовьев Инда с Качем.

Названия некоторых населенных пунктов в районах Верхнего и Нижнего Инда намечают зоны расселения домов (карта 9):

Панджаб и Кашмир

Думсум [**Dumsum**] – в центральном Кашмире [Kashmir]

Домели [**Domeli**] – в северо-западном Панджабе на границе с Кашмиром

Низовья Инда и Кач (Гуджарат)

Дамбар [**Dambar**] – к северо-востоку от порта Карачи [Karachi], на границе с Белуджистаном

Дхамарка [**Dhamarka**] – в центре Кача [Kacch]

Дамнагар [**Damnagar**] (дословно – «город домов») – в юго-восточной части Катхиявара [Kathiawar] (**Нагар** [**nagar**], или **нагара** обозначает «**город**». Это название существует также в форме **Дам-нагара** [**Dâmnagara**] и, по выражению исследователя Гуджарата Х.Д.Санкалия, «определенно является современным»[45].

---

[44] Dasgupta, op. cit. P. 3.

[45] H.D.Sankalia. Studies in the historical and cultural geography and ethnography of Gujarat. Poona, 1949. P. 77.

Местоположение Удумбары, которую можно условно назвать Северной, в последние века до н.э. – начале н.э. можно определить достаточно точно благодаря источникам:

1) Монеты Удумбары происходят из долины Кангра, некоторые из них были найдены в Патханкоте (карты 9, 10).
2) В «Махабхашье» Патанджали, так же, как и в Харивамше, упоминается река под названием Удумбаравати [Udumbarāvatī][46]. Б.Н.Пури, связывая эту реку с племенной территорией Удумбара, соотносит ее с небольшим притоком, впадающим в реку Биас [Beas] возле Гурудаспура [Gurudaspur/Gurdaspur][47] (карта 10) – к юго-западу от Патханкота и к западу от долины Кангра.
3) Благодаря своему выгодному географическому положению жители Удумбары в Северном Панджабе к началу нашей эры достигли достаточно высокого уровня материального благосостояния и культуры. К этому времени сложилась торговая специализация различных областей Индии, связанная с их хозяйственно-экономическими особенностями. Жители северо-запада занимались скотоводством, в частности, овцеводством, и ткачи из шерсти овец выделывали знаменитые в Индии и других странах шерстяные ткани и сукна высокого качества[48]. Удумбарское сукно, упоминаемое в различных источниках (например, «Милиндапаньха»)[49] называлось на санскрите **корамбака [koṭambaka]**, а на пали **корумбара [koṭumbara]** и **кодумбара [kodumbara]**[50]. В более позднее время скотоводство и производство шерсти и шерстяных изделий остается одной из основных отраслей хозяйства областей северо-запада. В средневековье об этом писал в своих записках упомянутый нами китайский паломник Сюань Цзянь[51]. Вплоть до настоящего времени город Патханкот, расположенный рядом с долиной Кангра, ос-

---

[46] Mahâbhâshya of Patañjali (IV. 2, 85), Harivamśa (Chap. 8. 167, L. 9511). Цит. По: Puri P.N. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957. P. 71.

[47] Puri P.N. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957. P. 71.

[48] Przyluski, op. cit. P. 13-16; Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. Санкт-Петербург, 2003. С. 213.

[49] Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Москва, 1989. С. 64-65. Милинда – царь Менандр, правивший в Северном Панджабе примерно в сер. II в. до н.э. и подчинивший прииндские земли вплоть до Дельты Инда.

[50] Przyluski, op, cit. P. 14-15.

[51] Hiuen-Tsiang. Chinese Accounts of India (629– 645 A.D.). Vol. I-4. Calcutta, 1958 (Si-Yu-Ki, Buddist Records of the Western World).

тается центром производства и продажи знаменитых шерстяных шалей и тканей[52].

4) Удумбара [Udumbara] – название фигового дерева, или инжира (ficus glomerata) – одно из немногих слов, проникших в индоарийские языки из аустроазиатских (листья удумбары использовались в медицине и религиозных церемониях). Анализ удумбарских монет показывает, что одним из наиболее часто встречающихся на них символов является изображение дерева, которое исследователи соотносят с фиговым деревом. Интересно, что в расположенном в той же области районе Нурпур [Nurpur] (карта 10), где А.Каннингхэм обнаружил некоторые из удумбарских монет, находилась, согласно его сообщению, примечательная местность, где росли эти фиговые деревья[53]. Он также пишет, что старое индусское название Нурпура было Дамери [Dahmeri] или Дамбеори [Dahmbeori], которое могло произойти от названия Аудумбара. В другом своем сообщении он говорит, что старое название района было Дармери [Ḍarmeri] или Дхармери [Dharmeri], которое могло бы быть сокращенным названием Аудумбары. Появление нового названия, Нурпур, связывается со временем правления Джахангира [Jahangir], когда тот переименовал местность в честь своей жены Нурджахан[54]. Е. Рэпсон, также, как и К. К. Дасгупта, считают такую связь между Дармери или Дхармери и Аудумбарой весьма спорной. Рэпсон полагает, что со старым обозначением местности скорее связано название Дамара [Ḍamara][55], которое «встречается вместе с названием Кулута [Kūluta][56] и других частях обзора Северо-Восточных областей Индии в Брихатсамхите»[57]. В то же время, как замечает К. К. Дасгупта, невозможно оспорить тот факт, что название Аудумбара/Удумбара произошло от слова *удумбара*, которое обозначает фиговое дерево.

5) Удумбара составляли союз с родственными им *мадрами*, или *мадракарами*, одним из самых могущественных племен долины Инда, упоминания о котором мы встречаем в большинстве политических и географических трактатов древности (Айтарея Брахмана, Бри-

---

[52] Справедливости ради надо сказать, что на этом специализируются и другие города Панджаба и Кашмира.

[53] CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882. P. 116.

[54] CASR. Vol. V. Calcutta, 1875. P. 155.

[55] Проблема происхождения названия общности дамар [damar], живущей в Кашмире, рассматривается в главе 7.

[56] Кулута – то же, что и Кулу.

[57] Rapson E. Notes of Indian Coins and Seals (part III) / JRAS, 1900. P. 540. О дамара см.: Bṛihatsamhitâ, XIV, 2.

хадараньяка Упанишада, Чандравьякарана и др.). Соответственно, их территории располагались рядом.

Согласно приведенным данным определяется местонахождение Удумбары в Северном Панджабе (карты 7, 11).

Происхождение Удумбара и союз Шальвов

Некоторые источники проливают свет на происхождение и раннюю историю Удумбара. К. К. Дасгупта пишет, что, поскольку первое упоминание об Удумбаре относится к V в. до н.э., можно с уверенностью говорить о существовании Удумбары в этот период. Важную информацию о происхождении и этно-культурных связях племени Удамбара содержит цитата, приведенная буддистским ученым по имени Чандрагомин [Chandragomin].в произведении Чандравьякарана [Chāndravyākaraṇa]. Дата составления этого произведения определяется V в. н.э., и она написана как комментарий на сочинение Панини «Аштадхьяи» [Aṣhṭādhāyī]. В цитате говорится:

udumbarās-tilakhalā-madrakārā yugandharāh
bhuliṅgāh śaradaṇdāś-cha sālvā`vayava-samjñitñāh[58]

Этот отрывок в переводе означает: «Удумбара, Тилакхала Мадракара, Югандхара, Бхулинга и Шараданда – именуемые вместе с Шальвами». Шальвы представляли собой крупный племенной союз, известный по многим источникам. Они принимали активное участие в событиях, описанных в древнеиндийском эпосе «Махабхарата». Племена, о которых идет речь, составляли союз шальвов, и также упоминаются в древнеиндийской литературе.

Самое раннее упоминание о шальвах [Sālva] содержится в Шатапатха Брахмане, составление которой относят к VIII в. до н.э. В ней говорится: «Сиапарна сказал: если я совершу этот ритуал, мой собственный народ[59] станет [таким, как] правители, брахманы и земледельцы шальвов; и если я хорошо доведу его до конца, мой собственный народ превзойдет шальвов в обеих областях; ... в известности и славе, и в [материальном] процветании»[60].

---

[58] Candravṛtti on Candra, II.4.103; цит. по: Przyluski, op. cit. P.3; см. тж. Kashika on Panini, IV. 1.173.

[59] На этом месте в санскритском тексте стоит слово снскр. prajâ, что означает «потомство». Комментарий Я.В.Василькова.

[60] Śatapatha Brāhmana. X. 4. 1. 10. Цит. по: Dasgupta, op. cit. P. 4. Transl. to English by Eggeling.

Традиционно считается, что процитированный фрагмент из Чандравьякарана с перечислением племен-союзников шальвов относится по крайней мере ко времени ведических текстов, когда шальвы были уже могущественным народом. По этому поводу К.К.Дасгупта пишет: «Они не смогли бы достичь положения, которое отразилось в Шатапатха Брахмане без предшествующего периода роста и развития. Это может быть основанием для отнесения начала истории шальвов к периоду, более раннему, чем произошло составление Шатапатха Брахманы. Различные подразделения, входившие в общность шальвов, включая Аудумбару, могли существовать в тот же период, и их слияние стало, вероятно, одной из причин их политических и материальных успехов, которые засвидетельствованы в Шатапатха Брахмане». В этой связи упоминаются Мадракара [Madrakara], которые сформировали одно из союзных с Аудумбарой племен. Этот народ [Мадракāра] появляется в Айтарея Брахмане[61], Брихадараньяка Упанишаде[62], факт, который также позволяет предположить одновременное существование аудумбара вместе с шальвами Шатапатха Брахманы. Другой народ, югандхара, который Чандравьякарана включает в группу шальва, упомянут в Мантрапатхе[63], дата составления которой может недалеко отстоять от даты составления шатапатха Брахманы. Шальвы [Śālvas], которые в тексте упомянуты в форме *Salvas*, провозгласили своим правителем Югандхари, когда остановили свои колесницы на берегах Ямуны [Джамны]. Комментируя эту мантру, которая встречается в качестве сутры в Апастамба Грихья-сутра[64] (которая обычно хронологически ставится ранее Панини), Харадатта[65] замечает, что страна шальвов [Sālvas] располагалась рядом с берегами Ямуны[66]».[67] Имя правителя Югандхари, возможно, было его родовым именем, и таким образом, шальвы выбрали вождя из уже существовавшего племени югандхара. В то же время, могло быть и наоборот: род Югандхари дает начало новому племени, которое берет имя стоящего во главе его могущественного человека. Таков принцип образования новых ветвей родственных племен.

Анализируя топонимику Панджаба, К. К. Дасгупта обращает наше внимание на реку Шараданду [Śaradaṇḍa], которая, «возможно, идентична

---

[61] Aitareya Brāhmana. VIII. 14. 3.

[62] Bṛihadāraṇyaka Upanishad. III. 3. 1; 7. 1.

[63] Mantrapātha II. 11. 12.

[64] Āpastamba Gṛihya-sūtra.

[65] Haradatta VI. 14. 5.

[66] K.K.Dasgupta. «Antiquity of Audumbaras» / PIHC, 1961. P. 44-47.

[67] Dasgupta, op. cit. P. 4-5.

современной Шаравати [Śarāvati] в Панджабе, упомянутой в части «Айодхъя-канда» эпоса «Рамаяна»[68], и можно предположить, не без оснований, что народ, живший на берегах и вокруг этой реки, был известен как *шараданда*, о котором упоминает Чандравьякарана»[69]. Подытоживая анализ текстов, упоминающих о шальвах и некоторых их подразделениях, автор заключает, что аудумбара существовали в период составления Брахман (VIII-VI вв. до н.э.), хотя они не были специально упомянуты в текстах, современных Брахманам, так как, вероятно, этот народ еще не приобрел достаточную известность.

Плиний по греческим источникам, относящимся ко времени индийского похода Александра Македонского (IV в до н.э.), называет два племени союза шальвов – бхулингов (Bolingae) и удумбара (Odonbeorae) (Плиний, VI. 75 и 77)[70]. И одно, и другое расселены в области низовий Инда.

Как мы видим, шальвы упоминаются в разных исторических источниках. Информация о них содержится и в «Махабхарате»[71], где они также помещены на берегах Джамны, и где предполагается их связь с куру-панчалами [Kuru-Pañcālas][72]. В другом месте той же «Махабхараты» шальвы располагаются западнее, на территории современного Раджастхана[73]. В Раджастхане они локализуются и по данным Рамаяны[74]. В Махабхарате наряду с шальвами [Śālvas] неоднократно говорится о шальвейях [Śālveyas], которые были обособившимся подразделением шальвов. Ф.Е.Паргитер пишет, что шальвейя располагались к западу от гор Аравалли [Arāvalī], то есть в Западном Раджастхане[75].

Все упомянутые сведения о местоположении союза шальвов помогают объяснить возникновение двух основных территориальных подразделений Удумбары, а также факт, почему между этими территориями существовал некий «разрыв», удалявший одну от другой разные части населения, связанного общим происхождением. На карте 11 видно, что шальвы занимают значительную область в Раджастхане, и даже не слишком дальние миграции к северу и к югу от этой области, как результат выделения разросшихся под-

---

[68] Ramayana, Ayodhyā-kāṇda. 68. 15.

[69] Dasgupta, op. cit. P. 5.

[70] Pliny. Natural history. London, 1989. Vol. II. P.395, 397.

[71] Mahābhârata. VI. Chap. 9. L. 346.; X. 11–12.

[72] См.: Пури, С. 74.

[73] Mahābhārata. V. 54. 18 и др.; X. 11–12.

[74] Ramayana. Kishkindha. 42. 23.

[75] Pargiter F.E. The Nations of India at the Battle between the Pandavas and Kauravas./ JRAS, 1908. P. 325.

разделений племени, дают нам две новые племенные территории – северную и южную.

Что́ могли представлять собой племена удумбара в период от их первого упоминания и до исчезновения в качестве самостоятельных этно-территориальных образований? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к свидетельствам источников.

Глава 5

ОДУМБАРА – СТРАНА ДОМОВ

Социальное развитие обществ долины Инда – Северная Удумбара – Южная Удумбара – Северная и Южная Удумбара: культурные и генетические связи – Политическая и социально-экономическая ситуация в прииндской зоне поздней древности и раннем средневековье

Социальное развитие обществ долины Инда

Хотя Панджаб был рано колонизирован ариями[1], и долина Инда, наряду с долиной Ганга, являлась основным районом древнеиндийской цивилизации, социальные отношения в обществах района Ганга и Джамны развивались более интенсивно. Сообщения греческих и римских авторов, сведения из которых относятся к эпохе индийского похода Александра Македонского, указывают на «существование в Северо-Западной Индии весьма примитивных государственных образований, часть которых, видимо, находилась еще на ранних ступенях военной демократии»[2]. Что касается социального развития населения этих областей, то видимо, их надо относить к категории обществ, в которых все население разделено по двухчастному принципу: производительное население и господствующую верхушку (см. гл. 3). Е.М.Медведев считает, что такие государства сохранили «более архаичный тип общественной организации, чем монархические государства долины Ганга того же времени...»[3].

---

[1] Чаттерджи, указ. раб. С.552-53; Кудрявцев М.К. Северные области Южной Азии. / Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994. С.15-16; Przyluski, op. cit. P.23.

[2] Медведев. Генезис... С.79.

[3] Там же.

В древности и даже в средневековье подобное архаическое общественное устройство было в основном характерно для периферийных областей Северной Индии. Это западные области исторического Панджаба, Кашмир и Синд, так же, как и пригималайская зона. Социальные отношения в современном Кумаоне и Гархвале, как мы показали выше, до сих сохраняют пережитки племенной эндогамии, брачные правила мягкие. То же можно сказать о средневековом Кашмире. Данные известной летописи «Раджатарангини» («Книги царей»), составленной брахманом Калханой в XII веке на основе одиннадцати более ранних источников, показывают, что еще в IX веке в Кашмире не только не существовало «класичесого» понятия неприкасаемости для низших слоев и были возможны межварновые браки, но также была возможность продвижения низкокастового населения вверх по социальной лестнице и приобретения им земельных владений. Т.П.Селиванова пишет о Кашмире того времени: «Довольно много примеров вертикальной социальной мобильности, зачастую имущественное положение является определяющим. Даже представители низших каст поднимались по социальной лестнице и занимали высокие посты. Кастовая система не приобрела в Кашмире жестких законченных форм»[4].

В свою очередь, эпоха, которую мы рассматриваем, относится к еще более раннему периоду: ко второй половине I тыс. до н.э. – первым векам н.э., когда принципы кастовой системы «внедрялись» в центральных и восточных землях Индии, на южном побережье, а социальное устройство западных и пригмалайских периферийных обществ было ей не затронуто. Сведения античных авторов об обществах Северо-Западной Индии как о ранних племенных государствах, основанных на принципах военной демократии, дополняются данными индийских источников. Так, основным типом устройства племенных (предгосударственных и раннегосударственных) обществ Северо-Западной Индии являлись сангхи и ганы. Сангха (samgha) означает «собрание», а гана (gaṅa) – «число» а также «группа, множество»[5], даже «собрание, отряд, свита»[6], обозначая множественность правителей племени. В Махабхарате гана – не племя, а обозначает тип организации – соборное управление республикой[7]. Таким образом, под ганой «понималась не только

---

[4] Селиванова Т.П. Социально-экономический строй средневекового Кашмира (по данным «Раджатарангини» Калханы XII в.). Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ленинград, 1985. С. 16.

[5] Jayaswal K.P. Hindu polity. Bangalore, 1955. P. 18.

[6] Комментарий Е.Н.Успенской.

[7] Jayaswal, op.cit. P. 25.

страна с особой формой правления, но и орган власти»[8]. К.П.Джаясвал пишет, что во времена Панини (V в. до н.э.) сангха обозначала гану. На ранних этапах развития таких обществ, как видно по их названиям, собрание играло определяющую роль в жизни племени: с общими решениями собрания был связан выбор главы (глав) общины, управление общиной.

Особенностью ранних ган и сангх, которые были пред- или раннегосударственными образованиями, развившимися из обществ племенного типа, была их сравнительная этническая однородность. Иными словами, выделившаяся верхушка и основное производящее население были одного этнического происхождения. Самую низшую социальную позицию занимали рабы и обслуживающие группы, которые принадлежали к населению, взятому в плен или покоренному. Если основное население такого общества не имело реального доступа к управлению ее территорией, но имело права гражданства, обеспеченные самим происхождением, то рабы и наемные работники не были полноценными гражданами уже в силу отсутствия родовых связей с местным населением. В то же время, как пишут исследователи, этническая эндогамия в ганах нередко нарушалась, что означает принятие членами ганы в свой коллектив инородцев. Они становились членами местных кланов через брак, и, таким образом, через установление отношений родства и свойства́ – членами ганы.

Социальная структура ган и сангх во многом напоминала социальную структуру традиционных обществ, основанных на отношениях родства, была однотипной с ними. Некоторые такие образования, по свидетельству источников, сохранили черты различных этапов родоплеменного строя и представляли собой территориальные общины[9]. Что касается социального устройства и обычаев в этих общинах, то многие из них не соответствовали брахманскому представлению об идеальном обществе. Так, в «Махабхарате» даются резко негативные характеристики некоторых племен Северо-Западной Индии[10]. Интересно, что в тексте эпоса в этом смысле достаточно много говорится о мадрах и их государстве со столицей Шакала, которые расположены по соседству с родственными им северными удумбара. В тексте представлен диалог представителей двух враждующих сторон, один из которых

---

[8] Бонгард-Левин Г.М. Республики в Древней Индии./Вестник древней истории, 1966, №3. С. 24.

[9] Бонгард-Левин Г.М. О сословной организации в ганах и сангхах Древней Индии (доклад на VII международном конгрессе антропологических и этнографических наук). М., 1964. С. 2.

[10] Махабхарата, кн. VIII (Книга о Карне), гл. 30. Москва, 1950. С. 110-112.

– правитель мадров. Его собеседник, который называет мадров также бахликами (то есть бактрийцами), возмущается их обычаем сажать при входе на царский двор смоковницу (то есть фиговое дерево), которая, по поверьям мадров, увеличивает приплод скота. Напомним, что название фиговой пальмы в Индии, или *удумбары* – аборигенного происхождения. Далее упоминается о возмутительном обычае мадров-бахликов есть говядину и мясо других животных и о том, что в дни поста они предаются разгулу[11]. Этот народ также пользуется не «одноразовой» посудой (пальмовыми листьями), а глиняной и деревянной, что говорит о недостаточном соблюдении ими ритуальной чистоты и обычая неприкасаемости. У них не существует касто-во-варновых различий: «там тот, кто был брахманом, становится кшатрием, а вайшья или шудра из бахликов становится цирюльником, потом тот, кто был цирюльником, становится вдруг брахманом, все же остальные делают то, что захотят...»[12]. Есть указание на то, что право наследования переходило у «бахликов» не к сыновьям, а к детям сестры, что является пережитком матрилинейной системы родства[13].

Далее текст «Махабхараты» дает понять, что шальвы, в отличие от мадров, постигают учение брахманов, но в этом они еще не так преуспели, как другие народы: «Магадхи постигают суть по внешним приметам, косалы – бросив только взгляд, куру-панчалы – с полуслова, шальвы – выслушав целиком все поучение. Горцы доходят до смысла с трудом, словно бы взбираясь на вершины своих гор»[14]. Здесь можно проследить, как степень овладения основами учения брахманов разными народами соотносится в Махабхарате с их географическим расселением. Из этого описания мы можем сделать вывод, что шальвы жили в предгорьях и к западу от «колыбели брахманизма». На карте 11 представлены собственно шальвы в зоне реки Ямуны (Джамны), где они определялись примерно в VIII в до н.э. по источникам, описанным в

---

[11] Комментаторы (Васильков Я.В., Невелева С.А.) пишут о том, что обычаи индоариев предписывали в дни смены лунных фаз пост и воздержание, в то время как обычаи бахликов с их культом плодородия – праздничные ритуалы. Эти и некоторые другие перечисленные в эпосе черты, а также некоторые слова их языка говорят о достаточно сильных дравидийских традициях в культуре мадров-бахликов. То же. С. 252.

[12] Махабхарата, кн. VIII., гл. 30. С. 112. Фрагмент показывает, что «профессиональные» занятия в этом племени не закреплены наследственно за определенными группами населения, и таким образом социальная организация сохраняет выраженные черты родоплеменного строя.

[13] Комментаторы говорят об этой традиции как о дравидийской (Там же. С.254), но известно, что и у ариев, в частности у скифов, также существовал такой пережиточный обычай.

[14] Махабхарата, кн. VIII, гл. 30. С. 113.

главах 4 и 10. Перечисление племен идет последовательно с востока на запад, и их локализация соответствует некоторым другим эпизодам Махабхараты. Так, шальвы находятся по соседству и несколько западнее от куру-паньчалов, что примерно соответствует VIII-VI вв. до н.э.

Письменная версия «Махабхараты» появилась около V в. н.э. или немного ранее, в эпосе много диахронных вставок, поздних добавлений и эпизодов. Поэтому трудно точно датировать, к какому времени относится то или иное историческое упоминание или описание. Но в данном эпизоде, речь, по-видимому, идет о периоде второй половины I тыс. до н.э., поскольку подобное местоположение шальвов в этот период подтверждается другими источниками. Представляется, что в приведенном из Махабхарате отрывке имеются в виду собственно шальвы, так как составители эпоса и поздневедийской литературы были хорошо осведомлены о других племенах, входивших в состав союза, возглавляемого шальвами, и упоминали о них. Ввиду достаточно широкого расселения племен этого союза в Северо-Западной Индии мы можем предполагать существование культурных различий между этими племенами в конце I тыс. до н.э. – начале I тыс. н.э.

Мы знаем из истории, что ни в пригималайской зоне, ни в Кашмире (где живут «горцы») «классическое» кастовое общество так никогда и не сложилось, и в эпоху средневековья там не соблюдались принципы кастовой неприкасаемости и эндогамии. В «Махабхарате» все народы, обитающие на территории Аратты[15], описываются как дикие, не соблюдающие брахманских обычаев и потому нечистые. Комментаторы «Махабхараты» связывают их «дикие» обычаи с традициями дравидов[16].

Во многих ганах и сангхах области Инда существовало варновое деление, которое разделяло общество на основные функциональные группы, но далеко не везде это разделение предполагало соблюдение варновой эндогамии (заключение брака только внутри своей варны) и «чистоты» варновых занятий, что и позволяло представителям разных социальных групп выступать в разных качествах: кшатрий там нередко выполнял роль жреца, разбогатевшие граждане становились купцами, обедневшие купцы вынуждены были искать средства к жизни занятиями, которые в обществах долины Ганга сочли бы неподобающими для торговца и представителя варны вайшьев. Главным принципом устройства племен, подобных описанному, где не существовало резкого варнового разделения, было деление на две основные

[15] Аратта – историческая область на западных границах Индии.

[16] Васильков Я.В., Невелева С.А. См.: Махабхарата, кн. VIII. С. 253.

категории: правителей и производящее население. Об этом говорит тот факт, что главную роль в них играли представители правящих родов (кшатрии). Поэтому реальная социальная значимость членов ган и сангх определялась их близостью к сословию кшатриев. Гана и сангха, как орган власти, являлась, по-видимому, выборным собранием. При этом известно, что на определенном этапе в состав такого собрания входили, наряду с кшатриями, брахманы и вайшьи. Буддийские тексты Винаи рассказывают о том, что домохозяин из Вайшали не выполнил распоряжения ганы. Согласно тексту, вайшалийцы, жители столицы личчхавов, – брахманы и вайшьи – собрались вместе и направились к его дому, заявив домохозяину, что пришла вайшалийская гана (vaiśâlako gaňah). Домохозяин вышел к гане и стал оправдываться в своих действиях[17]. В то же время, на руководящие посты ганы или сангхи избирались только кшатрии – члены правящих родов. Именно они могли носить титул «раджанья». Так, Кашика[18] указывает, что среди кшатрийских семей лишь кшатрии, прошедшие обряд посвящения, назывались раджанья [râjanya], а также на то, что главную позицию в сангхах и ганах занимали кшатрии[19]. Многие источники, и брахманские, и буддийские, обозначают сангхи и ганы как кшатрийские, и даже «Законы Ману» считают личчхавов и маллов кшатриями (râjanya), хотя причисляют их к разряду *вратьев*[20] (вратья – племена, связанные с арьями по происхождению, но не исполняющие ведийских предписаний по образу жизни и религии).

Общества долины Инда за эпоху, прошедшую с IV-V вв. до н.э. до начала н.э., претерпели существенные изменения: «...если в некоторых сангхах и ганах в VI-V вв. до н.э. государство еще не сложилось, и они являлись родоплеменными образованиями, то в первые века н.э. эти же сангхи и ганы представляли собой уже вполне развитые государства, даже чеканившие монеты от имени ганы»[21]. В IV в. до н.э. войска Александра Македонского встретились в прииндской зоне с племенными образованиями, которые греческие авторы определили как общества военной демократии. В индийских источниках эти общества называются «сангхами, живущими оружием» (âyudhajîvin samgha или śastropajîvin samgha, от *âyudha* – оружие, или *śastra* – меч, кинжал, и *jîvin* – живущие). К.П.Джаясвал пишет о том, что сангхи, живущие оружием [âyudhajîvins] у Панини взяты как обозначение тех

[17] Цит по: Бонгард-Левин. Республики... С. 26.

[18] Kashika, Vol. II, p.217. Цит. по: Бонгард-Левин, О сословной организации... С. 4.

[19] Цит. по: Бонгард-Левин Г.М. О сословной организации...С. 3-4.

[20] Там же.

[21] Бонгард-Левин. Республики... С. 15.

республик, в которых военное искусство считалось жизненным принципом их устройства[22]. Так, две из описанных греческими авторами республик, Кшудрака и Маллава, были «военными». Их территории и население были значительными. Кроме военных республик, Панини приводит названия шести других территориальных образований, которые независимые источники называют республиканскими приблизительно в тот же период, и среди этих республик одна – Мадра, или Мадракара, которая находилась в тесном союзе с Удумбара[23].

Очевидна связь республиканской формы правления с племенным самоуправлением. Так, в обществах республиканского типа действовал принцип выборности раджей из числа кшатрийских родов (то есть из числа «раджанья»). Существовали различные формы правления, а именно: **гана-раджани [gaña-rajjâni]** – «множество правителей», **до-раджани [do-rajjâni]** – два правителя, а **екараджа [ekaraja]** – «один правитель». Последнее название, однако, вовсе не является обозначением монарха. Так, в период индийского похода Александра раджи кшатрийских племенных образований в приинд-ской зоне, по свидетельствам Арриана, были выборными или наследственными вождями, руководившими экономической и военной жизнью племени. Характер такой власти точно выражен Э.Бенвенистом. Вот что он пишет об этимологии *индоевр.* ***rēg-**, которое лежит в основе *индоар.* **rāj**: «...изучая концепт rēx «царь» в том виде, в каком он существовал от Древнего Рима до Индии, мы убеждаемся в том, что «царь» не был наделен реальной властью... Термины kṛattriya и râjanya показывают нам, что власть, определяемая как kṛattra и râj(an)-, ассоциируется с военным ремеслом»[24].

Место древних кшатриев и раджей в средние века заняли раджпуты, так же осуществляя военные функции и управление территорией[25]. Е.Н.Успенская пишет об особенностях раджпутского управления: «Исследователи отмечали, что самые «незначительные» члены правящего клана считают себя равноправными с раджей, а раджу – всего-навсего первым среди равных. И что власть в раджпутском государстве принадлежит всему клану в целом... Раджа не владел и не мог распоряжаться землею – она вся была собственностью того или иного клана; он мог лишь передать на время право собирать налоги с какого-нибудь ее участка тем, кто ему был полезен, но не

---

[22] Jayaswal, op. cit. P. 31.

[23] Ibid. P. 33.

[24] Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Москва, 1995. С. 191.

[25] Успенская. Раджпуты. С. 40-41.

был членом его собственного клана»[26]. Мы видим, что и у раджпутов социальная значимость человека определялась его близостью к правящим кланам и к управлению земельными угодьями. В общем, клановая система управления, которая существовала и при одном выборном правителе, и при коллективном управлении, была основана, прежде всего, на владении родовой территорией.

Г.М.Бонгард-Левин пишет, что источники позволяют наметить два пути образования республиканских государств. Это прежде всего дальнейшее развитие образований эпохи военной демократии, характерных для последнего периода истории родового строя, в государства с республиканской формой власти. Хотя ганы и сангхи периода военной демократии резко отличались от республиканских государств, нельзя не заметить глубинного сходства в их политической организации. Поэтому вырастание, развитие республиканских ган из обществ периода военной демократии – очевидно, один из наиболее обычных путей их образования[27].

Северная Удумбара

Социально-экономическое развитие Северной Удумбары

Выше мы дали общую характеристику социального устройства обществ в бассейне Инда (Северный Панджаб) в поздней древности и раннем средневековье. Ганы и сангхи как республиканские образования были характерны для обществ долины Ганга того же периода, но у нас нет сведений о племенных объединениях домов в области бассейна Ганга того времени. Что касается территориальных образований Удумбары прииндской зоны, то бóльшая часть сведений относится к Северной Удумбаре, и это в основном информация, которую можно получить из анализа удумбарской нумизматики. Во-первых, совершенно очевидно, что к началу н.э. Северная Удумбара достигла более высокого уровня социального развития, чем другое (другие?) территориальные образования удумбара, так как только в Северном Панджабе были найдены монеты Удумбары. Во-вторых, у нас есть сведения о кастах брахманского уровня с названиями Аудумбара и Удумбара в Гуджарате и Южном Раджастхане, и Думбу в Панджабе, что указывает на функциональное расслоение обществ Южной и Северной Удумбары. В бассейне Ганга как устные предания, так и топонимические и

[26] То же. С. 41.

[27] Бонгард-Левин. Республики... С.34.

археологические источники говорят о доминировании домов в прошлом и о существовании у них собственных правителей. Мы также знаем, что различные ганы и сангхи как Северного Панджаба, так и бассейна Ганга находились на разных уровнях социального развития. Очевидно, племена домов в различных областях Индии следует рассматривать именно с точки зрения возможного разноуровнего развития разных племенных территориальных общин. Южная Удумбара могла представлять собой одну из значительных племенных общин предгосударственного уровня, во всяком случае, в эпоху завоеваний Александра Македонского. Что касается общин домов в обширной области, обнимающей северную часть бассейна Ганга и пригималайский район, то их могло быть несколько. Данные о Дом-Катарах, остатки крепостей домов и многочисленные топонимические свидетельства области позволяют предполагать существование хотя бы одного территориального образования домов типа «ганы, живущей оружием» (видимо, в районе современного Горакхпура).

Патханкот – столица Удумбары

Северная Аудумбара, как можно судить по источникам, располагалась на большом торговом пути, соединявшем Такшашилу (современную Таксилу к востоку от Пешавара) и другие города Кашмира через Шакалу, Агродаку и Рохитаку с Гангской долиной. Конкретное местоположение Северной Удумбары, определенное нами выше, указано на картах 7, 9, 10 и 11. В то время это был фактически единственный путь из центральных областей Северной Индии на запад. Как мы упоминали, выгодное географическое положение Северной Удумбары стало основой ее благосостояния. Производство монет не только из меди, но и из серебра говорит о том, что экономическое положение Удумбары должно было быть очень устойчивым. Крупнейший город Удумбары, которому соответствует современный Патханкот [Pathânkot], находился на пересечении торговых путей из Чамбы, Нурпура и Кангры и был важнейшим торговым центром Северного Панджаба. При этом значение Патханкота заключалось не в удобстве идущих через него дорог, так как дороги в горах представляют собой козьи тропы, долины – узкие, глубиной в километры, снега преграждают путь по полгода. Расположение Патханкота делало его «ключом» к Гималаям, там начинались сложные маршруты, которыми только и можно было добраться до горных поселений[28].

[28] Комментарий Е.Н.Успенской.

Скотоводство стало основой для производства местных шерстяных тканей, которые славились по всей Индии и, будучи «визитной карточкой» страны, носили название *санскр.* **котамбака [koṭambaka]** и *пал.* **котумбара/кодумбара [koṭumbara/kodumbara]**. Ткани экспортировались, а также продавались на внутреннем рынке, в Патханкоте, который до сих пор остается центром производства и продажи шерстяных тканей и шалей.

Древний город на месте Патханкота в качестве столицы Северной Удумбары и центра торговли и обмена продукцией между жителями гор и равнин был размещен очень удачно. А Каннингхэм пишет: «Расположенный посередине узкой горловины всего лишь в 16 миль шириной, разделяющей долины рек Биаса [Biâs] и Рави [Râvi] в точке, где они сходят с гор, Патханкот естественным образом стал большим торговым центром между двумя богатыми горными поселениями Кангра [Kangra] и Чамба [Chamba] – с одной стороны, и двумя большими равнинными городами Лахор [Lahor] и Джаландхар [Jâlandhar] – с другой стороны»[29] (карта 10).

В другом месте он пишет о старинном наименовании района, происхождении названия Патханкот и о старом городе: «Давнее название района звучит по-разному, Да`мери [Dahmeri] или Да`мбеори [Dahmbeori], которое, я уверен, произошло от Аудумбара [Audumbara]... Его столицей был Патханкот, от названия которого происходит титул Патхания [Pathâniya], носимый правителями, ведущими свое происхождение из этого района. Этот титул пишется также как Патханы Роха [Pathâns of Roh]. Фактически это название является простым сокращением от санскритского Пратистхана [Pratisthâna], «крепко установленное место», и идентично более известному названию Пайтхан [Paithân] на реке Годавари [Godâvari]»[30]. Это объяснение очень красиво, но все же современная индология производит название Патханкота и правителей Патхания от пуштунского этнонима *патана*, а столица древней Удумбары, видимо, носила другое название. Вот что пишет А.Каннингхэм об остатках древнего города:

«Старый город сейчас представляет собой просто холм, площадью 600 футов и 100 футов высотой, с *раони* [*raoni*], или нижним валом, около 80 футов шириной. Все сооружение имеет круглую форму. Кирпичи старые, очень большого размера, с верными признаками как индусского происхождения,

[29] CASR. Vol. V. Calcutta, 1875. P. 153.
[30] CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882. P. 115-116.

так и большой древности. Здесь также можно найти многочисленные монеты, из которых некоторые принадлежат греческому царю Зоилусу [Zoilus] и индо-скифским правителям Гондофаресу [Gondophares], Канишке [Kanishka] и Хувишке [Huvishka][31]. Но наиболее любопытное и наверняка самое интересное – это найденные в Патханкоте монеты, представляющие собой небольшие кусочки меди, на которые нанесено название Одумбара [Odumbara] алфавитами *кхароштхи* и *брахми*. Эти монеты несомненно датируются последними веками дохристинской эры или самым началом христианской эры. Так как они найдены не в единственном экземпляре, и не в единственном месте, я заключаю, что название Одумбара [Odumbara] может относиться к городу или району, в котором они обнаружены»[32].

Древние монеты о государственном устройстве Северной Удумбары

Впервые монеты *Удумбары* (шесть штук) были обнаружены А.Каннингхэмом в г.Патханкоте в районе Гурудаспур, вместе с монетами, принадлежавшими правителям Зоилусу, Виндафарну, Канишке и Хувишке. Впоследствии большое число монет было найдено в Иррипале [Irripal] в районе Кангра [Kangra] в Северном Панджабе, а кроме этого, в других частях Северного Панджаба – также отдельные монеты, приписываемые племени *удумбара*[33].

Значение нумизматических источников для исторического исследования невозможно переоценить. Появление монет собственной чеканки не только означает определенную веху в развитии государственности народ. Анализ изображений (символов) и надписей (так называемых *легенд*) на монетах может многое сказать о государственном устройстве страны, ее религии, культурных связях и влияниях, а также об изменениях в этих сферах, произошедших с течением времени (фото 5 а, б, в).

---

[31] Каннингхэм здесь допускает неточность. Гондофарес, по-видимому, бактрийский правитель, а Канишка и Хувишка – известные правители кушанской династии.

[32] CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882. P. 115-116.

[33] Сведения о нумизматических источниках группируются в нескольких изданиях: CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882. P. 115-117; JASB, 1914. Num. Suppl., XXII. P. 247 ff; CCIM. Vol. I. P. 160-161; CCBM. Anc. Ind. P. lxxxvii.

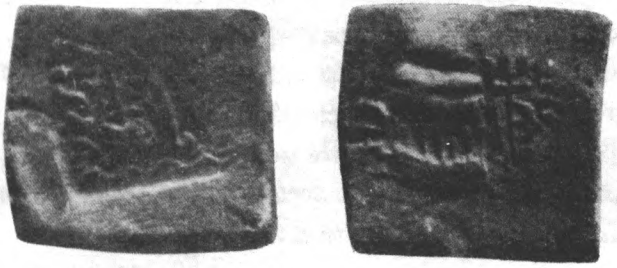


Фото 5а

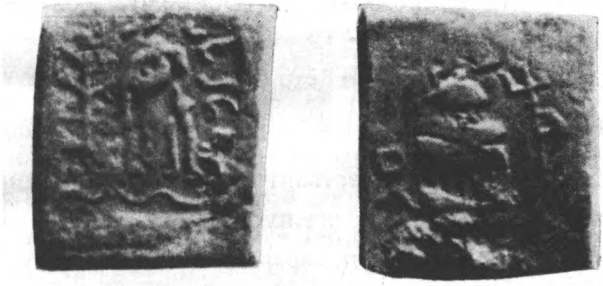


Фото 5б



Фото 5в



Фото 5г

Фото 5. *Монеты Удумбары и монета Канишки. 5 а, б, в – Dasgupta K.K. The Audumbaras. Calcutta, 1965. Plates I (1), II (6,4). 5 г – Cunningham J.D. History of the Sikhs. Calcutta, 1903*

5а. *Монета Удумбары. Медь, прямоугольная. 2-я половина II века до н.э. Аверс – слева в углублении дерево. Легенда на кхароштхи: Mahadevasa Raña Sivadasasa (фрагментарно). Реверс – двух- или трехэтажный остроконечный покрытый крышей храм. Трезубец и справа от него топор. Легенда на брахми: Odubarisa Sivadasasa (неясно).*

5б. *Монета Удумбары. Медь, прямоугольная. 2-я половина II века до н.э. Аверс – хорошо видны дерево и передняя часть слона. Легенда на кхароштхи: Rudradāsa Raña Sivadasasa (фрагментарно). Реверс – то же, что на 5а.*

5в. *Монета Удумбары. Серебро, круглая. I век н.э. Аверс – стоящий лицом Вишвамитра с поднятой правой рукой, на левой руке отпечаток кожи. Легенды на кхароштхи: спереди Viśvamitra; вокруг Mahádevasa Raña Dharaghoshasa; внизу Odubarisa. Реверс – трезубец и справа от него топор. Слева огороженное дерево. Легенда на брахми: вокруг – Mahādevasa Raña Dharaghoshasa; внизу – Odubarisa.*

5г. *Монета Канишки (около I века н.э.)*

Все найденные удумбарские монеты делятся на три типа. К первому типу относятся медные монеты квадратной формы, ко второму типу – круглые серебряные монеты, и к третьему – медные монеты также круглой формы. Символические изображения в тех или иных сочетаниях повторяются на монетах всех трех типов. Самые существенные различия между тремя типами монет касаются надписей, сделанных знаками алфавитов кхароштхи и брахми.

Так, монеты первого типа содержат следующие надписи с индусскими именами:

Mahadevasa raña Śivadasasa – Махадэваса рана Шивадасаса

Mahadevasa raña Rudradasasa – Махадэваса рана Рудрадасаса

Mahadevasa raña Dharaghoshasa – Махадэваса рана Дхарагхошаса

Mahadevasa – Махадэваса

Эти надписи сделаны на лицевых сторонах монет (на аверсе), на другой стороне монет (на реверсе) написано **Одубариса** [**Odubarisa**]. Окончание **-sa** во всех именах собственных, включая названия Удумбары (в форме **Одубара** [**Odubara**]) представляет собой окончание родительного падежа, который выражает принадлежность данной монеты указанным лицам: Шивадасе, Рудрадасе, Дхарагхоше, Махадэве, а также всему племени Одумбара.

Особенностью монет второго типа, кроме того, что они стали круглыми и сделаны из серебра, является то, что они содержат следующие имена:

Mahadevasa raña Dharaghoshasa – Махадэваса рана Дхарагхошаса

Bhagavatamahadevasa, Rajaraja – Бхагаватамахадеваса, Раджараджа

Odubarisa – Одубариса

Кроме того, на некоторых монетах этого типа написано имя мудреца **Вишвамитры** [Viśvamitra] в именительном падеже и сделано его изображение в полный рост (фото 5в – слева).

Монеты третьего типа содержат иранизированные имена правителей с окончанием **-мита/-митра** [-mita/-mitra]:

Ajamitra (Âryamitra) – Аджамитра (Арьямитра)

Mahimitra (Mahimita) – Махимитра (Махимита)

Bhânumitra (Bhânumita) – Бханумитра (Бханумита)

Mahâbhūtimitra – Махабхутимитра

К.П.Джаясвал предполагает, что Северная Удумбара могла быть республиканским образованием[34]. Тем не менее Панини, называя Северную Удумбару среди племен типа *раджанья*, то есть имеющих собственных правителей, в то же время не вносит ее в список республиканских сангх. К.К.Дасгупта, анализируя удумбарские монеты и различные научные мнения в способах их трактовки, приходит к интересным заключениям в отношении формы государственного устройства северной Удумбары: «Относительно форм правления в Удумбаре, ничего нельзя сказать с уверенностью. К.П.Джаясвал придерживается мнения, что племя было республикой и «имело выборного правителя». В этой связи необходимо отметить выражение **рана** [**raña**][35] в легенде «Mahadevasa raña Sivadasasa, Odubarisa»[36]. Это может означать, что руководство племенем осуществлял Шивадаса[37]. Что трудно объяснить в этом случае, это значение слова «Махадэва»[38]. Дж.Аллан отмечает, что это слово используется в значении царского титула; в то же время он также говорит, что это могло быть имя правителя, так как оно нанесено на серебряную монету. П.Л.Гупта, однако, не принимает слово «Махадэва» в качестве царского титула в силу того, что подобное выражение, будучи эпитетом бога Шивы, не может относиться к племенному вождю. Обращая особое внимание на изображения храма и трезубца, который является атрибутом Шивы,

---

[34] Jayaswal, op. cit. P. 153.

[35] Raña – индоар. «правитель».

[36] Дословно – принадлежащий Махадэве ране Шивадасе, Одумбаре.

[37] Дословно – «слуга бога Шивы».

[38] Дословно – Великий бог

он предполагает, «что слово Махадэва относится здесь к самому́ богу Шиве. Монета Шивадасы поэтому показывает, что монета принадлежит богу Шиве, царю Шивадасе и племени Аудумбара. В этом случае интерпретация надписи на монете подтверждается надписью «Bhagavata[39] Mahâdevasa». Относительно этой надписи, П.Л.Гупта не принимает точку зрения Дж.Аллана, что она обозначает «принадлежащий Махадеве, почитателю Бхагавата», и предполагает, что это может обозначать «принадлежащий всемогущему Махадеве, царю царей»[40]. В этой связи он указывает, что хотя в трактатах по древней индийской политике не приводятся правила использования имени божества, фактически монеты, отчеканенные Куниндами [Kuñindas] и Яудхеями [Yaudheyas], были посвящены их главным божествам. Политическая концепция, в которой правитель рассматривается как «всего лишь представитель бога или воплощение бога [своего племени]» была в ту эпоху в порядке вещей. Мы можем считать поэтому, что в Аудамбаре не было республиканского правления. Это должна была быть некая форма теократического правления типа той, которая обнаруживается среди части других племен, современных Аудумбаре, таких, как Кунинда. Известно, что практика посвящения государства богу и осуществление государственного управления через посредство наместника бога была принятой некоторыми племенами древней Индии. У Рана Сисодия [Śisidiya Râṇâs] из Удайпура [Udaipur] и правителей Траванкора [Travancore] подобное установление обнаруживалось еще в недавнее время»[41].

Монеты первого типа представляются исследователям самыми ранними монетами Удумбары. Они относят их ко второй половине II в. до н.э. – I в. до н.э. (монеты на фото 5а, 5б) В монетах второго типа, очевидно, отражены контакты Удумбары с греко-бактрийскими правителями, поскольку произошло изменение типа и метрологии монет по индо-греческому образцу. (фото 5в) Эти контакты подтверждаются, по-видимому, упомянутыми А.Каннингхэмом одновременными находками в Патханкоте удумбарских монет и монет греческого царя Зоилуса и бактрийского правителя Виндафарна, а также монет кушан Канишки и Хувишки. Как мы видим на фото 5г,

---

[39] Эпитет, обычно использующийся по отношению к божеству. «Бхагават» этимологически значит «обладающий (благой) долей (бхага)», то есть способный наделить счастьем, отсюда: «владыка, распоряжающийся человеческой судьбой», «Господь» (или, в отношении человека – «господин»). Славянское слово «бог» (или «Бог») исконно имело то же значение и происходит от того же корня. Комментарий Я.В.Василькова.

[40] Выражение «царь царей» передается легендами Rajaraña на кхарошти и Rajarāja на брахми.

[41] Dasgupta, op. cit. P. 22-23.

можно говорить о влиянии на стиль поздних монет Удумбары греко-бактрийского и кушанского стилей.

На третьем типе монет, очевидно еще более позднем, название Odumbara исчезает. Тем не менее, исследователи и их относят к удумбарской серии. Как показывают сравнительные нумизматические исследования, в определении принадлежности монет важнее оказываются их тип и структура, чем упоминание племенного имени. Более того, пропуск племенного названия в упомянутой серии может быть связан с *изменением принципов государственного устройства* Удумбары, в частности, с усилением реальной власти правителя племени, который отныне ставил только свое имя на легендах монет. По поводу использования вставки -mitra в имена правителей Удумбары Дасгупта пишет: «Подобным образом было бы рискованно приписывать эти монеты правителям Панчала [Paňchâla], использовавшим название Митра [Mitra], или любой династии Митра из Мадьядеши [Madhyadeśa] только лишь из-за присутствия имени Митра[42]. Тенденция использования знаменитого династического имени другими менее известными и более поздними династиями представляет собой особенность социально-политической истории древней Индии. С другой стороны, появились монеты царя по имени Виджаямитра [Vijayamitra] (ср. монеты Таксилы, описанные Маршаллом), которые были описаны как принадлежащие Кулута [Kulūta]. Если у Кулута, племени, чья территория находилась рядом с Удумбара, мог быть правитель с окончанием имени -mitra, то и у Удумбара тоже мог быть правитель с подобным именем. Поэтому удумбарские монеты с именами Аджамитры, Махимитры, Бханумитры и Махабхутимитры без сомнения принадлежат Удумбаре»[43]. К.К.Дасгупта высказывает предположение, что элемент -митра [-mitra], использующийся в именах местных правителей, был своеобразной модой в этот период.

В то же время, это могла быть дань (и показатель) новой религии, так как тронное имя правителя часто говорит о государственном культе[44].

Проблема иранского влияния

Проникновение иранских элементов, проявившееся в начале христианской эры в виде иранизированных (или иранских) имен на монетах, является лишним подтверждением древности культурных контактов прииндского

[42] Ibid. P. 15.

[43] Ibidem.

[44] Комментарий Е.Н.Успенской.

населения Индии с иранскими племенами, о чем в последние десятилетия неоднократно писали исследователи иранской и индийской истории и культуры. Как упоминалось, племя удумбара состояло в союзе с родственными им мадрами, гранича с ними на северо-западе. Название **Мадра/Бхадра**, отразившееся как в древней топонимике области, так и в местных этнических названиях, по мнению Й.Пржилуского, связано с иранским этнонимом. Автор пишет по этому поводу: «Представляется, что задолго до вторжения индо-скифов и саков, даже раньше экспедиции Александра Македонского некоторые бактрийские племена, спустившиеся из Афганистана, уже проникли в Индию и завоевали, по крайней мере, Панджаб» (кроме этого, он не исключает и влияние иранизированных ранее неидоевропейских племен)[45]. Действительно, по-видимому, повышенное влияние иранской культуры в области западных индийских границ было постоянным. С эпохи древности северо-западные области Индии периодически входили в состав иранской империи (например, в эпоху Ахеменидов).

Кроме того, исследования последних десятилетий говорят о присутствие иранских (сакских) племен на границах Индии задолго до нашей эры (около VI в. до н.э.)[46]. Название крупнейшего города Северного Панджаба **Шакалы** [**Śakala** или **Śagala**, также **Śangala**] происходит от названия **шака** [**śaka**] или **сака** [**saka**] (то есть шаки, или скифо-иранцы). Этот этноним связан, очевидно, с их племенным тотемом – оленем. Лингвистические исследования так показывают происхождение этого названия: «**sâka** «олень», *осет.* **sag** «олень» собств. «ветвисторогий», «сохатый», от **sâkâ** «ветвь», «сук»; ср. *др.-инд.* **śâkhâ**- «сук», *перс.* **sâx** «сук», «рог», *лит.* **šaka** «сук, ветвь», «олений рог», *латыш.* **sakas** «вилы», *русск.* **соха, сохатый** (олень), ср. *осет.* **sagojnoe** «вилы» при **sag** «олень»; отсюда тотемическое племенное название **sâka** «скиф», принадлежащий к тотему оленя...(и т.д.)»[47]. С названием **шака** связано и ромское **шенгало** [**shengalo**] «рогатый» от *ром.* **шенга** [**shenga**] «рога». Пережитки тотемизма в виде «рогатых» головных уборов долго сохранялись у потомков древних ариев, от германцев и славян до кафиров[48]. О рогатых

---

[45] Przyluski, op. cit. P.8.

[46] Грантовский Э.А. Из истории восточноиранских племен на границах Индии./ Краткие сообщения Института антропологии. Вып. 61. Москва, 1963. С.29.

[47] Словарь скифских слов/Основы иранского языкознания. Москва, 1979. С. 300.

[48] Кафиры, или нуристанцы, проживающие в северо-восточных областях Афганистана и на севере Пакистана, также, как и дарды, являются потомками самых ранних арийских переселенцев, появившихся в Индии еще до ведийских ариев.

ритуальные женских головных уборах у кафиров пишут путешественники, посещавшие Северный Панджаб еще в конце XIX – начале XX вв.[49].

Крупный российский исследователь народов Пакистана Ю.В.Ганковский пишет: «Весьма рано восточноиранские племена начали проникать в области, лежавшие к востоку от Инда. Панини указывает, что как в области Варну (локализуется в нижнем течении реки Курам, современная Банну), так и в Ушминара (по нижнему течению реки Рави в Панджабе) для образования названий мест (городов и селений) пользовались окончанием **-kantha** (от восточноиранского **kanθa**, ср.: Самарканд, Яркенд, Ташкент и др.). Это говорит о наличии в указанных районах уже в середине I тыс. до н.э. восточноиранского по языку населения[50]»[51]. Автор обращает внимание на то, что иранское население имелось также в Таксиле, столице мадров. По словам Страбона (греческий географ и историк, конец I в. до н. э. – начало I в. н.э.), некоторые жители Таксилы выставляли тела умерших на растерзание хищным птицам[52], что было иранским обычаем.

Этно-культурные связи с иранскими племенами, должны были, очевидно, затронуть и Удумбару, поскольку, во-первых, она находилась по соседству с территорией мадров, а, во-вторых, племенные союзы обычно предполагали заключение договоренности о военной взаимопомощи, скрепляемой регулярными брачными обменами. О масштабах таких обменов дает представление информация историка Александра Македонского – Диодора – о брачном обмене между союзными племенами маллов и кшудраков (в греческой версии маллои [Malloi] и оксидраки [Oxydrakai]). Так, Юстин, ссылаясь на Диодора, упоминает, что во время обмена то и другое племя дает и берет по 10 000 молодых женщин[53]. Родственные и территориально близкие племена, которые представляли собой подразделения шальвов, также должны были заключать между собой подобные брачные обмены. Один из эпизодов «Махабхараты» показывает связь правящих домов шальвов и мадров. Так, в «Сказании о похищении Драупади» описывается история женитьбы сына

---

[49] Робертсон Дж. Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906.

[50] Панини. Аштадхьяи. II, 4, 20; IV, 2; 103; Agrawala V.S., India... P. 67-69, 467-468. (Ссылка в цитате).

[51] Ганковский Ю.В. и др. Народы Пакистана (основные этапы этнической истории). Москва, 1964. С. 63.

[52] Страбон. География. XV, 1, 62. Приведено по: Страбон. География. Пер. Г.А.Стратановского. Москва, 1994.

[53] Smith V.A. The position of the autonomus tribes of the Panjab conquered by Alexander the Great. JRAS, 1903. P. 695.

царя шальвов Сатьявана на дочери правителя мадров Савитри[54]. Память о тесных родственных связях двух народов – мадров и удумбара – сохранялась и в фольклоре: царица Удумбары, по преданиям, явилась родоначальницей народа мадров[55].

Религия

На легендах удумбарских монет два имени имеют отношение к названиям божеств: это имена Шивадасы и Рудрадасы. На монетах Удумбары они могут обозначать как имена собственные, так и указывать на культ бога Шивы или бога Рудры (Шивадаса – «слуга Шивы», Рудрадаса – «слуга Рудры»). Независимо от того, согласны ли мы с мнением К.К.Дасгупты и считаем ли мы Северную Удумбару теократическим государством, само использование имен этих богов в обоих контекстах говорит о том, что эти боги почитались племенем. Здесь мы, видимо, должны говорить о процессе слияния двух культов: ведийского, представленного Рудрой[56], и местного, представленного соответственно Шивой. В связи с этим известно, что в процессе арьянизации и индуизации неарийские племена, переходя к ведическим и индуистским культам, как правило, продолжали поклоняться своим богам под видом богов арийских и индусских. Археологические источники указывают на то, что в прииндской зоне со времен цивилизации Хараппы существовал культ божества Пашупати (дословно – «господин скота», или «покровитель скота»). Как считают исследователи, культ Пашупати лежит в основе развившегося в дальнейшем культа Шивы (видимо, со скотоводческими истоками Шивы следует связывать и его традиционное изображение с таким животным-спутником, как бык). Свои черты бога-разрушителя Шива приобрел позже, очевидно, от арийского Рудры, символами которого являются трезубец и боевой топор. Таким образом, культ Шивы в том виде, в каком он дошел до наших дней, впитал в себя характерные черты обоих культов – Рудры и Пашупати. Известно также, что в период сложения культа бога Шивы он был широко распространен в Северной Индии под именем Рудры-Шивы. Очевидно, можно считать, что в Удумбаре мы имеем дело именно с таким культом.

Указанные символы (в первую очередь оружие, на некоторых монетах также бык) представлены на монетах первых двух типов. На этих монетах также часто появляется изображение храма в виде скалы, который, в соче-

---

[54] Махабхарата. Кн.3. Араньякапарва (Лесная). Сказание о похищении Драупади. Гл.249-277. Москва, 1987. С. 505-556.

[55] См.: Przyluski, op. cit.

[56] Рудра – бог ведийского пантеона, известный у славян как Род.

тании с изображениями трезубца и топора, также осознается как символ Шивы (фото 5а, 5б).

Еще один распространенный символ, который встречается на монетах всех трех типов – это изображение дерева (фото 5а, 5б – слева; фото 5в – справа). А.Каннингхэм считает, что это дерево – удумбара, или фига (инжир). Характерная черта района Нурпур, который в прошлом носил название Дхармери [Dharmeri] или Дамбхеори [Dambheori] и совпадает по территории с древней Северной Удумбарой, – большое количество деревьев удумбара. Поэтому А.Каннингхэм высказал предположение, что, возможно, эти удумбаровые рощи дали название стране и потому всегда изображались на ее монетах. В то же время удумбара – одно из самых распространенных растений Индии, и одно лишь присутствие удумбаровых рощ в какой-либо местности, видимо, не могло стать поводом для названия страны. Дж.Аллан[57] считает символическое изображение деревьев вообще характерной чертой ранних индийских нумизматических источников и связывает ее с распространенностью древнейшего культа дерева в этнических культурах Индии. Происходя из анимистического культа, культ дерева в Индии сохранился и на более поздних этапах развития религиозных представлений. Так, в религиозном сознании дерево является или жилищем бога, или его атрибутом (например, дерево Будды).

Учение буддизма укрепляется в Северо-Западной Индии и Кашмире при Ашоке (III в. до н.э.) и получает всестороннюю поддержку при Кушанах. Так, с именем Канишки[58] связано распространение и развитие буддизма в начале I тысячелетия н.э. в Северном Панджабе, когда там были построены многочисленные буддийские храмы. Развиваясь в Индии от эпохи поздней древности до послегуптского периода (после VI в. н.э.), буддизм вобрал в себя некоторые элементы верований доарийской эпохи. По данным буддийского канона, учение Будды имело наибольшее число приверженцев в таких областях, как Косала, Анга, Ванга, названия которых, по мнению лингвистов, протомундские[59] (напомним, что использование дерева удумбара в медицинских и ритуальных целях, как и само его название, также связано с мундами). Г.М.Бонгард-Левин указывает в этой связи, что в ряде санскритских текстов (начиная уже с «Атхарваведы») население Анги, Ван-

[57] Allan J. Catalogue of Coins of Ancient India (in the British Museum). London, 1936.

[58] Выдающийся древнеиндийский правитель, глава Кушанского царства, поддерживавший развитие буддизма. Дата его правления точно не установлена (примерно I-II вв. н.э.).

[59] Lévi S. Pre-arien et pre-dravidien dans l`Inde / JA, 1923, 203. P. 1-57.

ги и Калинги причисляется к млеччхам, или «варварам» неарийского происхождения[60]. Он также обращает внимание на то, что неарийское слово «мундака» обозначало в текстах буддийского аскета. Особое влияние буддизм приобрел в Магадхе (часть современного Южного Бихара), считавшейся «областью вратьев» (т.е. племен, не следовавших брахманской религии). Нет ничего удивительного в том, что буддизм, выступавший против жреческой ортодоксии и крайностей кастовой системы, находил поддержку у многих неарийских племен, не охваченных еще процессом «арьянизации» («брахманизации»)[61].

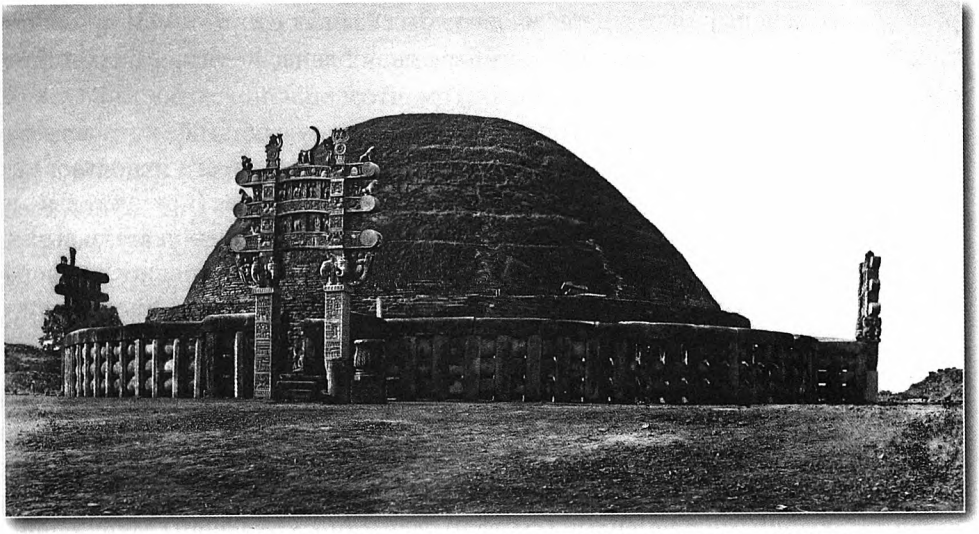


Фото 6. *Буддистская ступа в Санчи, Центральная Индия. Фото Л. Д. Д. Индора, 1883.*

Preservation of National monuments. Meywar, 1884. Plate 3.

После падения Кушанского царства (примерно II.в. н.э.), в гуптский и послегуптский периоды, буддизм в Индии постепенно приходит в упадок. Китайские паломники, посетившие Индию в это время, пишут о заброшенных и разрушенных буддийских монастырях. С эпохи Гупт (IV в. н.э.) особенно усилилось распространение брахманизма и индуистской религии, которая активно впитывала и адаптировала традиционные верования местных племен. В то же время, даже в периоды наибольшего расцвета буддизма в

[60] Бонгард-Левин. К проблеме… С. 24.

[61] См. J.W. de Jong. The Background of Early Buddism, "Journal of Indian and Buddist Studies", 1964, vol. XII, № 1. Цит. по: Бонгард-Левин. К проблеме… С. 24.

Индии, он, кажется, не стал «религией народных масс», которые в большинстве продолжали следовать своим традиционным верованиям.

Это то, что можно сказать об экономической и культурной ситуации в области расселения северных племен *удумбара*.

Южная Удумбара

Социальное развитие Южной Удумбары

Сведения о южнодумбарских племенах по сравнению с северными гораздо более скудны, и это в первую очередь связано с отсутствием нумизматических источников: в Южной Удумбаре своих денег не было. Отсутствие собственной монеты может говорить о том, что:

1) племя представляло собой территориальную общину, которая вела торговлю с помощью натурального обмена или же использовала какой-то эквивалент вместо металлических денег (продуктовый, в качестве эквивалента мог выступать и скот); как мы указали выше, источники сообщают о существовании в поздней древности в зоне Инда таких предгосударственных образований, которые, в сущности, были территориальными общинами;
2) племя представляло собой территориальную общину, входившую в более крупное государственное образование, соответственно оно использовало и монеты этого образования.

Что касается Синда, то в эпоху древности он достаточно густо был населен автохтонными племенами (см. гл.9). Известно, что законы Ману запрещали посещать эту область, так как район Синда еще в первые столетия христианской эры считался «нечистым» краем, населенным «народами низкими и недостойными»[62]. По этому свидетельству мы можем понять, что племена Синда в этот период не исполняли предписываемых брахманами ритуалов и не соблюдали предписаний, принятых в кастовом обществе. Значительное влияние на формирование населения Синда оказали проникавшие туда, как и в районе верховьев Инда, скифо-иранские племена, интрузия которых, по-видимому, увеличилась к концу I тыс. до н.э. и далее, в результате чего по всему Нижнему Инду образовались гнезда их владений – кшатрапии, или сатрапии. О результатах этно-генетических процессов, происходивших в течение столетий в этой зоне, можно судить по карте распространения расовых типов, составленной в начале XX века В.Мейером и др., которая показывает

[62] Чаттерджи, указ. раб. С.74-75.

распространение «скифо-дравидского» типа в зоне левобережного Синда, Кача и всего западного побережья Декана[63]. Хотя такая расовая типология весьма условна, она, очевидно, явилась отражением тех реальных генетических процессов, которые привели к появлению своеобразного смешанного расового типа.

Суммируя существующие источники, мы можем предложить читателю эскиз политической истории Синда и Северного Гуджарата и некоторые свидетельства древних о характере их населения.

В VI веке до н.э. раннебуддийские сочинения называют в Северной Индии 16 «великих стран» – махаджанапад, из которых только две находились в области Инда – Гандхара и Камбоджа, но они находились в северной части Инда. И в более позднее время, вплоть до начала эпохи Маурьев (IV в. до н.э.) в прииндской зоне не было других крупных этно-территориальных объединений. Поэтому мы видимо, можем считать, что в эпоху греческих информантов Южная Удумбара представляла собой территориальную племенную общину, видимо, равноправную с другими подобными ей образованиями. Ситуация могла измениться в эпоху после завоеваний Александра Македонского, когда племена прииндской зоны уже вошли в более крупные объединения.

Что это были за объединения? После похода Александра борьба за владение землями прииндской области развернулась между греко-батрийскими царями и представителями индийской династии Маурьев (IV-II вв. до н.э.). В течение примерно двухсот лет земли Инда составляли часть империи Маурьев (при этом надо учитывать, что, соответственно принципам управления той эпохи, отраженным в «Артхашастре», местные ганы и сангхи сохраняли известную самостоятельность и самоуправление). Ослабление позиций Маурьев на северо-западе Индии во II в. до н.э. следует связывать с завоевательной политикой эллинистических правителей Бактрии, которые «покорили большее число народов, чем сам Александр»[64]. Эта политика привела к тому, что в Северо-Западной Индии возникло так называемое Греко-Бактрийское царство, простиравшееся от Кашмира до побережья Аравийского моря[65]. По свидетельству Страбона, на юге греко-индийские цари владели низовьями Инда (очевидно, Дельта и соседний Кач [Kutch/Cuch]) и Саураштрой (на полуос-

[63] Meyer W. S. et al. Atlas 1931 edition. Prevailing Races / Imperial Gazetteer of India. Vol. 26. P. 12. В зоне правобережного Синда карта указывает «турко-иранский» тип, что отражает этнические реалии, сложившиеся, очевидно, в середине II тыс. н.э.

[64] Страбон. География. XI, 11, 1. Приведено по: Страбон, указ. раб.

[65] Ганковский Народы Пакистана. С.70.

трове Катхиявар [Kathiawar])[66] – см карту 11. Наиболее могущественным из греко-бактрийских правителей был Менандр (сер. II в. до н.э.) – «повелитель морских портов, рудников, городов и таможен»[67]. Но и греко-бактрийцы не изменили принципа управления, при котором территориально-племенные образования сохраняли внутреннее самоуправление. В.Тарн пишет: «Империя Менандра, как и Ашоки, состояла из «свободных» народов, игравших роль суверенных государств. Система управления Менандра была немного похожа на систему Селевкидов опорой на греко-македонских поселенцев в городах и военных колониях»[68].

Представляется, что в эпоху греческих информантов Плиния (IV в. до н.э.) социальное развитие Южной Удумбары было на уровне племенной территориальной общины. Она должна была быть заметным образованием в области Нижнего Инда, поскольку упомянута в индийских историко-литературных источниках, а также, под именем Одонбеорес [Odonbaeoraes] – в греческом источнике «Естественной истории» Плиния (карта 8)[69]. А.Каннингхэм в XIX веке высказал мнение, которое представляется нам обоснованным, что упомянутые в «Перипле Эритрейского моря» Мамбарос [Mambaros] – «только лишь искажение названия Аудумбара, которое является древним названием Кача»[70].

А.А.Вигасин, проанализировав характер сведений, которые легли в основу «Естественной истории», пришел к выводу, что труд римского автора был написан на основе не сохранившейся работы ученого грека Диодора, сопровождавшего Александра Македонского в его индийском походе. А.А.Вигасин замечает, что сам подбор сведений об индийских племенах у Плиния (а значит, у Диодора), в отличие от трудов других авторов, как например, Мегасфена или Арриана, носит ярко выраженный этно-политический характер: составителя записок о народах Индии в первую очередь интересовало их местоположение, их вооружение и численность их войск, то есть боеспособность[71]. В этой связи упоминание о Южной Удумбаре в античном источнике может характеризовать ее как племенную общину, которая могла бы оказать потенциальное сопротивление войскам греков.

---

[66] Страбон. География. XI, 11, 1; XV, 1, 3. Приведено по: Страбон, указ. раб.

[67] Милиндапаньха, VI, 19.

[68] Tarn W. The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1938. P. 258-259.

[69] Pliny, op. cit. Vol II. P. 395.

[70] CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882. P. 117.

[71] Вигасин. А.А. Карта Индии в «Естественной истории Плиния Старшего»/Вестник древней истории, 1999, №1. С. 35-36.

Для уточнения этнической карты прииндской зоны в поздней древности определенную услугу может оказать свидетельство Геродота. Так, двигаясь от севера к югу, он описывает несколько типов индийцев. Он пишет, что индийцы, проживающие на севере около пустыни[72] очень похожи на бактрийцев. Это, без сомнения, индо-арии. Жители юга, жестоко разбитые персами, имели темный цвет лица и походили на эфиопов. Й.Пржилуски, ссылаясь на Г.Дж.Раулинсона, считает, что их можно определить, как дравидов[73]. Кроме этого, Й.Пржилуски пишет о еще одном народе: «...в исследованиях работы Геродота недостаточно внимания уделялось тем жителям Индии, которых Геродот помещает между ариями севера и дравидами юга. В этой средней зоне греческие историки различают два типа населения: рыбаков, живущих на болотах морского побережья и меняющих свои жилища на затопляемых землях с помощью бамбуковых лодок, а за ними – номадов падеев [Padaioi], которые едят приготовленное мясо... Индийцы, которых знал Геродот, не были ни ариями, ни дравидами; он особенно отмечает их присутствие в болотистом районе, где Плиний позже поместил племя удумбара; он описывает их более подробно, чем других индийцев, вне сомнения потому, что его информанты знали их лучше, чем других»[74].

Действительно, Геродот пишет о жителях Дельты Инда, что они «питаются сырой рыбой, которую ловят со своих бамбуковых лодок (целая лодка делается из одного колена этого гигантского бамбука). Эти индийские племена носят одежды из тростникового волокна. Тростник они срезают в реке, затем разделяют на полосы, сплетают наподобие циновок и носят в виде панциря»[75]. Здесь нужно напомнить, что еще в XIX веке и даже сегодня в Восточной и Северной Индии производство изделий из бамбука и тростника было в основном занятием домов, а некоторые группы домов занимались также рыболовством. Как мы увидели из вышеприведенного отрывка, оба эти занятия могли быть связаны с проживанием в одной и той же экологической зоне.

Расселение племен домов в низовьях Инда

Что касается расположения Южной Удумбары, то по Плинию, она находилась в Каче (карты 8, 11) В то же время известно, что Качем в раннее время называлась более обширная область, чем собственно полуостров Кач, охва-

---

[72] Речь, очевидно, идет о пустыне Тар в Западном Раджастхане.

[73] H.G.Rawlinson. Intercourse between India and the Western world. Cambridge, 1916. P. 21. Цит. по: Przyluski, op. cit. P. 25.

[74] Przyluski, op. cit. P. 25.

[75] Геродот (III. 98-102). См. в: Геродот. История. М., 1999. С. 211-212.

тывая также и северную береговую линию, с материковой стороны Качского Рана (Ран – болота между самим Качем и материком) (карта 11).

В более поздние эпохи сведений об Удумбаре как об автономном этнотерриториальном образовании нет. По всей видимости, территория общины вошла составной частью в более крупные племенные, а в дальнейшем – раннегосударственные местные объединения. Кач издавна имел самые тесные связи с населением соседних территорий: на северо-западе – с Синдом, а на юго-востоке – с Катхияваром и другими прилегающими к нему землями, которые позже стали частью Северного Гуджарата. До раджпутского завоевания Кач периодически находился в зоне влияния крупных империй. Сюда с древности происходила интрузия сакских племен. В начале «раджпутского» периода Кач заселяется кланами Лунной и Солнечной династий, и далее составляет часть владений раджпутов. В VII в. н.э., как указано в записках Сюань Цзяня, Кач политически подчинялся Мальве.

Х.Д.Санкалия пишет о преимущественно сельском характере поселений в средневековый период в районе Кача, Катхиявара и Гуджарата. Кроме того, он делает одно интересное наблюдение о народонаселении этой области. Он пишет: «Один маленький, но важный аспект вытекает из идентификации топонимических названий Гуджарата периода Чаулукья[76]: это распределение населения. Мы не представляем себе, какое количество народов населяло провинцию, так как у нас нет сведений из переписей, если даже они проводились. Но развитие населенных зон и малых и больших дорог по всему Гуджарату соответствует областям развития современных поселений и транспортных путей. Кажется, далее появилось очень мало новых деревень между старыми поселениями. Обнаруживается довольно много покинутых поселений, что может быть связано с миграцией в городские районы. Различные подходы в анализе народонаселения этой области дают один и тот же результат, который показывает, что в эпоху Чаулукьев Гуджарат был населен так, как он населен сейчас, и что центральные районы Гуджарата всегда были заселены густо, а в Каче население всегда было малочисленным»[77]. В то же время Кач, вместе с Катхияваром всегда был важнейшей частью Гуджарата. Весь это район – «морское окно» Индии. Тут расположены древнейшие, со времен протоиндийской цивилизации, морские порты.

Что касается **до́мов**, то Кач издавна должен был быть традиционной территорией племени удумбара, которое, видимо, на протяжении длитель-

[76] II пол. X –конец XIII вв.

[77] Ibid. P. 44.

ного времени составляло значительную часть местного населения, так как А.Кэннингхэм упоминает, что название Аудумбара «фактически использовалось как название провинции Кач по крайней мере со времен Плиния»[78]. Судя по всему, поселения домов в южной части прииндской зоны выходили за пределы современного Кача, распространяясь на соседние области. Напомним в связи с этим о топонимических названиях, сохранившихся в области Нижнего Синда и Кача (карта 9, гл. 4). Два из них, возможно, имеют давнюю историю. Это **Дамбар** [**Dambar**] на границе с Белуджистаном и **Дхамарка** [**Dhamarka**] в центре Кача.

Дополнительные и ценные сведения о расселении домов в области Кача, Катхиявара и Гуджарата в прошлом дает нам анализ старых топонимических названий Гуджарата и прилегающих к нему областей, обозначенных в надписях послегуптской эпохи. Это названия старых населенных пунктов, бóльшая часть которых уже не существует. Некоторые из них, содержащие этноним **дом**, приводит Х.Д.Санкалия в своей работе «Изучение исторической и культурной географии и этнографии Гуджарата»:

Дамбара-падрака [**Ḍambarapadraka**][79]

Надпись относится к периоду династии Майтрака [Maitraka], которая правила на территории современного Гуджарата примерно в VI в. н.э. – 767 г. н.э.. Суффикс **-падрака** [**-padraka**] означает место обитания, деревню и округу, а также дорогу, к ней ведущую. Этому топонимическому суффиксу по крайней мере 2000 лет. По надписи, Дамбара-падрака находится в Ануманджи-стхали [**Ânumañjisthalî**], в местности, точное положение которой не определяется.

Дамари-патака [**Ḍâmari-paṭaka**][80].

Период Майтрака. Точное местоположение не определяется. Обозначение «**патака**» [**paṭaka**] и его традиционное употребление в средневековый период позволяют сделать интересные выводы о возможных принципах социальной организации и социальном уровне домов в зоне Гуджарата – Кача.

---

[78] CASR. Vol. V. Calcutta, 1875. P. 155.

[79] Sankalia, op. cit. P. 62.

[80] Ibid. P. 66.

Социальное развитие домов низовьев Инда в раннем средневековье

Древними обитателями земель современного Гуджарата были создатели древней цивилизации долины Инда, которые, как сейчас доказано, были протодравидами[81]. Они пришли из Панджаба примерно в 2500 г. до н. э., основав большое количество городов. Упадок этой цивилизации был связан с периодом больших наводнений в районе дельты Инда в конце II тыс. до н.э. Примерно с 1500 до 500 гг. до н.э. в районе Северного Гуджарата власть удерживали представители Лунной династии **ядавы** [Yadavas], племя, известное из Махабхараты. Столицей ядавов была Дварка [Dwarka] на крайнем западе полуострова Катхиявар (карта 11). Во время событий большой войны между Пандавами и Кауравами правитель племени шальвов осадил Дварку, но был разбит Кришной (см. главу 10). Позже Гуджарат, вместе с Катхияваром и Качем, входил в империю Маурьев, а в начале нашей эры на Катхиявар проникли сакские племена – Западные кшатрапы. В IV в. н.э. вся территория к востоку от Кача вошла в состав империи Гуптов, но Кач остался под властью кшатрапов. В VI в. н.э. власть перешла к Майтракам, столица которых, Валлабхи (в современной области Валабхипур [Valabhipur]), находилась в Восточном Катхияваре. Именно к этому периоду относятся упоминания в надписях о топонимических названиях, содержащих этноним дом [ḍom]. К этому времени относится и появление племен *гурджаров*, а также племен *катхи*, обосновавшихся в Саураштре на Катхияваре. Западный Гуджарат и Кач в это время подчинялись правителям Синда.

Что касается подробностей ранней этнической истории Кача в домусульманский период, то еще в конце XIX века Дж.Берджесс писал: «Ранняя история Кача, будучи, в общем, мало изученной, скрыта во мраке. Те небольшие крупицы информации, которые мы имеем из опубликованных источников, представлены Сюань Цзянем»[82]. Обратимся к его «Запискам о западном крае» (около 640 г. н.э.), где Сюнь Цзянь в нескольких словах описывает Кач: «Это царство имеет около трех тысяч ли в окружности, размеры столицы около двадцати ли. Ее население очень многочисленно, и все семьи живут в богатстве. Здесь нет царя. Эта страна находится в зависимости от царства Малава[83], на которое оно похоже своим климатом, плодами земли и нравами жителей. Существует около десятка монастырей, в которых живут около

[81] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 15.

[82] Burgess J. Archæjlogical survey of Western India. Report on the Antiquities of Kâthiâwâd and Kachh 1874-75. London, 1876. P. 190.

[83] Примерно соответствует району Мальвы на юго-востоке Раджастхана.

тысячи поклонников Будды, и где изучают одновременно Большую и Малую колесницы. Есть также несколько десятков храмов дэвов с многочисленными еретиками»[84].

Говоря о населении Кача, всегда нужно иметь в виду, что областью Кач традиционно называлась область, географически более широкая, чем сам полуостров, которая включала всю прибрежную зону вокруг Качского Рана. Качский Ран – это очень суровое место, представляющее собой соляные озера, периодически пересыхающие и тогда превращающиеся в солончаковую пустыню, а потом вновь заболачивающиеся. Х.Д.Санкалия, анализируя топонимические названия области, пишет о традиционной малочисленности населения полуострова. Поэтому возможно, что «многочисленное» население Кача, о котором писал Сюань Цзянь, было населением прибрежной зоны. Отсутствие «князя» может означать, что в Качской области жили племена, не имевшие единого вождя, или что это были племена с эгалитарным устройством. Поэтому у этой области должен был быть управляющий наместник, по утверждению Сюань Цзяня, назначаемый Мальвой. Обращает на себя внимание то, что Кач гораздо больше связан с Синдом, чем с Мальвой: хотя географически Мальва также находится рядом с Качем, но это уже другая культурно-историческая область. Сейчас сложно определить, насколько точен был в своих наблюдениях Сюань Цзянь, возможно, в VII веке н.э. Кач был связан с Мальвой в большей степени *экономическими* связями. Может быть также, что политическая подчиненность Кача Синду была периодической и нестабильной. Данные нумизматики предоставляют очень ограниченную информацию по политической истории Синда: «Древние нумизматические свидетельства, найденные в Синде, очень скудны. Небольшое количество сасанидских монет и одна-две, принадлежавших парфянам, кушанам и кшатрапам, несколько еле сохранившихся образцов арабских денег и немного маленьких монеток из тонкой меди с выдавленными на них санскритскими буквами – вот и все, что у нас есть. Более поздние мусульманские правители использовали монеты, произведенные в разное время в Кабуле или в Дели, которые, на всем протяжении их правления, были получены путем собирания дани»[85]. Скудость нумизматических источников средневекового периода в большой степени связана с упадком торговли в средние века по всей Индии, упадком, два пика которого приходились на III и VI вв. н.э. В этот период почти полностью прекратилось производство денег, и в торго-

[84] Извлечения из «Записок о западных странах» Сюань Цзана»/*Индия в литературных источниках* III-VIII вв. МГУ, 1984. С. 143; Burgess, op. cit. P. 190-191.

[85] Cousens, op. cit. P. 12.

вых связях, которые в основном развивались на региональном уровне, стал использоваться натуральный обмен. Кроме того, географически расширявшаяся в этот период земледельческая цивилизация и увеличение доли пахотных земель усиливали аграрный характер хозяйствования в этот период. Что касается Синда, который до первых веков н.э. считался «нечистым краем» из-за «нечистоты» населявших его племен, то он, будучи пограничной зоной индийского и иранского ареалов культурного влияния, во многом и в дальнейшем сохранил свой «сельский» и «племенной» характер. Х.Д.Санкалия писал в 1949 году: «До сих пор заметен свирепый, дерзкий, воинственный характер народов, населяющих Синд и соседние страны к северу и к северо-западу от него»[86]. Он также пишет о «диком, неразвитом характере страны Кач»[87], что определенно говорит о культурной близости Кача и Синда.

О присутствии групп домов в Каче в средневековый период говорят вышеупомянутые топонимические надписи Гуджарата периода Майтрака (VI – VIII вв. н.э.). Суффикс -**патака** [**pataka**], входящий в состав названия **Дамари-патака**, является очень древним топонимическим обозначением[88]. Он гораздо чаще встречается в надписях Майтраков (VI – VIII вв.), чем в последующие периоды, но Х.Д.Санкалия указывает, что в надписях он появляется не ранее периода династии Раштракутов (VIII – X вв. н.э.)[89]. Поскольку название *Дамари-патака* найдено в надписях Майтраков, то, таким образом, оно должно датироваться не позднее, чем восьмым веком. В то же время, ко времени возникновения надписи это поселение уже должно было какое-то время существовать, и поскольку *-патака* является очень древним суффиксом, возможно, поселение, которое он обозначал, уже существовало не одно поколение.

Дословно **патака** означает «половина, или часть деревни, или вид поселения, или один берег реки». Употребление этого обозначения в ранней джайнской литературе позволяет более точно определить его смысл. Х.Д.Санкалия пишет: «Там *pâdaga* [падага] обозначает место проживания внутри деревни[90]. Значит, первоначально *pâṭaka, pâdaga, pâdâ* [патака, пада-

---

[86] Sankalia, op. cit. P. 50.

[87] Ibid. P. 83.

[88] Е.Н.Успенская предполагает, что оба приведенные названия могли быть обозначением одного населенного пункта, а форманты **падрака** и **патака** – санскритской и пракритской вариантами одной формы. В то же время Х.Д.Санкалия возводит суффикс **падрака** к другой форме – **вадра**.

[89] Ibid. P. 56, 66.

[90] Böhtlingk O., Roth R. Sanskrit-Wörterbuck. Pt. IV. Petersburg, 1865. P. 630. Приведено в: Sankalia, op. cit. P. 56.

га, пада] могло обозначать, большой, но отдельный дом, или поселение внутри деревни. Постепенно обозначение этой части деревни могло переходить на самý деревню, а иногда и становиться названием города... Как правило, слово или имя, которое предшествует или определяет частицу –патака, было именем человека или группы людей, или названием племени. Если установить эти племенные названия, то будет собрана ценная информация о разных поселениях, или «колонизации» [местности]»[91].

Мы должны учитывать, что в любом случае, если речь идет не о квартале внутри деревни, а об отдельном доме, то «дом» в условиях древней и средневековой Индии представлял собой большое строение с хозяйственными пристройками, домохозяйство (или, иначе, «усадьбу»), в котором проживала большая патриархальная семья, то есть часть рода. Такой «дом» являлся частью деревни, и большая семья, которая в нем проживала, разрастаясь со временем, могла составить отдельное поселение или квартал.

К сожалению, в надписи не указано точное территориальное положение Дамари-патака. Но в своем подавляющем большинстве надписи упоминают о населенных пунктах, расположенных на территории современного Северного Гуджарата, включая полуостров Катхиявар. В то же время, в ранний период, то есть в VI-VII в. н.э. раджпуты занимали более западные земли, через которые они распространялись к востоку и, как мы указали, Кач изначально был колонизирован раджпутами Лунной и Солнечной династии. Но, поскольку название деревни упоминается в надписи династии Майтраков, которая правила в Северном Гуджарате, и столица которых находилась в Восточном Катхияваре, по-видимому, за неимением более точных данных, нам надо считать, что это поселение могло находиться в области Катхиявара или к востоку от него.

Анализ названия Дамари-патака позволяет нам сделать два вывода о домах в зоне Северного Гуджарата:

1) во-первых, в восьмом веке христианской эры в этой области дóмы могли быть расселены *сегментарно*, то есть среди других местных групп населения;
2) во-вторых, поскольку они жили *внутри* поселения, то они не осознавались как крайне оскверняющие для других групп.

В общем, расселение домов в южной части прииндской зоны в средневековый период, по всей видимости, не было ограничено одним лишь Качем. О времени появления поселений дóмов в этой области мы можем су-

[91] Sankalia, op. cit. P. 56.

дить лишь весьма приблизительно: указание населенных пунктов в надписях лишь означает, что ко времени упоминания они уже существовали.

Фактически топонимические названия, упомянутые в древних надписях или сохранившиеся до сих пор – это все, что мы имеем из конкретных данных об истории до́мов в районе Кача, Катхиявара и Гуджарата.

Хотя индоарийский диалект Кача, **каччхи** [**kacchi**], относится к языку *синдхи*, он сближается с соседними диалектами языка *гуджарати*, а по исследованиям Дж.Гирсона начала XX века, значительная часть населения Кача являлась носителем диалектов гуджарати. Это, очевидно, следует связывать с ранним влиянием языка и этнического компонента гурджарских и раджпутских племен, которые прошли через этот район при переселении. Очевидно, географическое положение Кача и традиционное существование двух центров его культурного притяжения (Синда и Мальвы, культурно связанной с Раджпутаной и Гуджаратом) определило миграции на полуостров и состав его населения, как в средневековье, так и в более поздние эпохи. Так, переписи населения отмечают, что в XIX веке бо́льшая часть населения Кача была пришлой: это были переселенцы из Синда и Мальвы. Часть пришла из Тхал Паркара (район Синда на северном берегу Качского Рана), а последними были переселенцы из Катхиявара и Гуджарата[92]. Как указывает перепись, часть этих жителей были раджпутами, принадлежавшими к племенам Солнечной линии[93]. Таким образом, раджпутское переселение должно было сильно изменить картину предыдущего расселения этнических групп в Каче.

Но анализ кастового состава Кача в поздний период указывает на возможное традиционное присутствие домов в районах к западу от Кача, в Синде. Так, анализируя данные XIX века по племенам и кастам Кача, в группе Чаран (Châran) мы обнаруживаем следующие подгруппы[94]:

1) Каччела (Каччи) [Kâchhelâ (Kachhi)] (из области Кача)
2) Марува [Mâruvã] (из Марвара – Раджастхан)
3) Тумбел [Tûmbel] (из Синда)

Если названия первой и второй подгрупп связаны с территорией их происхождения, то название третьей – с другим признаком. Возможно, оно восходит к этнониму **ṭumba/ḍumba**[95]. Обратим в этой связи внимание на то,

---

[92] Khakhar D.P. Castes and tribes in Kachh./Indian Antiquary. Juni 1876. P.167.

[93] Все раджпутские кланы делятся на четыре линии: Солнечную, Лунную, Огненную и Змеиную. Самыми статусными и «чистыми» считаются первые две.

[94] Khakhar, op. cit. P. 169.

[95] Как указал Пржилуски, в аустроазиатских языках ṭ церебральное может переходить в t.

что *чаран* – каста традиционных музыкантов и сказителей, при этом марува и тумбел – семейные «барды» местного раджпутского клана Джадея [Jâḍejâ][96], исполняющие местный фольклор. В этом они сближаются с музыкантами-генеалогами Панджаба (дум, или мираси), отличаясь от них только тем, что тумбел не занимаются составлением генеалогий.

Рассматривая племенной и кастовый состав Синда XIX века, мы также находим там Каччело [Kâchhelo] (переселенцев из Кача, название которых происходит от местности, а не от этнонима), а кроме этого, как мы писали выше, крупные подразделения, вошедшие в состав племен джатов и белуджи: Дамбхар [Dambhar] и Дамки [Damki][97], Даммар [Dammar][98] и Думки [Dûmkî][99].

Сведения, представленные Сюань Цзянем, и данные топонимики, указанные на надписях, для нас очень важны: они характеризуют социальное развитие домов Нижнего Инда в VII-VIII вв. н.э. Именно в ту эпоху арабы появились на северо-западном побережье Индии (вторая половина VII в. н.э.) и произошло завоевание Синда и крупная депортация части населявших его племен (около 710 г. н.э.) в Антиохию и аль-Маччичу. Можно сделать вывод, что домы Нижнего Инда проживали в основном в сельской местности, сохраняли племенную организацию, и общество, к которому они относились, не знало строгих кастовых ограничений. Видимо, часть тех домов, которые проживали на территории Кача, Катхиявара и в более восточных землях Северного Гуджарата, была оседлой, во всяком случае, об этом говорят названия поселений Дамбара-падрака и Дамари-патака. Но из того, что мы знаем о социальном развитии и племенах Синда, мы, очевидно, должны предполагать, что там домы сохраняли более «дикий» и мобильный уклад и племенную организацию эгалитарного характера (племенная демократия и отсутствие единого вождя).

Религия

О верованиях племен Южной Удумбары мы можем судить только приблизительно, так как у нас нет прямых источников по этой территории – таких, как нумизматические находки из Северной Удумбары.

---

[96] Название Джадея связано с древним названием клана правителей Ядавов. – Комментарий Е.Н.Успенской.

[97] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. 351.

[98] Jukes, op. cit. P. 167.

[99] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. 365.

По данным Сюань Цзяня, в первой половине VII века н.э. в Каче был распространен буддизм, но было «много храмов дэвов», то есть индуистских богов. Как и в районе Панджаба, можно говорить о древности и широком распространении культа Шивы в зоне современного Гуджарата. Он отразился в гуджаратских топонимических названиях периода до Чаулукьев (Чаулукьи в Гуджарате правили в VI-VII вв. н.э.), которые зафиксированы в надписях того времени и восходят к имени Шивы и связанным с ним названиям: Анкулешвара [Aṅkuleśvara], Маннатха [Mannâtha], Кайаватара [Kâyâvatâra], Нандипури [Nândipurî], Лингатадагика [Liṅgatadâgikâ], Лингаваташива [Liṅgavataśiva], Вилишвара [Viliśvara], Шивабхагапура-вишайя [Śivabhâgapura-viúaya], Шиватратайджа [Śivatrâtaïjja][100].

Поскольку, как мы увидели, до́мы были достаточно широко расселены в южных областях Нижнего Инда и восточнее, то нельзя исключить влияние на них ни одного из местных культов.

Археологические и особенно топонимические источники показывают, что важнейшими из них были культ Шивы и культ Солнечного божества. Культ Солнца в древности был широко распространен в Западной и Северо-Западной Индии (фото 7). Культ Шивы преобладал в Гуджарате до X в. н.э.

На само́й территории Кача самыми значительными древними храмами также являются храмы Шивы и Солнца. Сурья (божество Солнца) был любимым объектом поклонения у населения Кача еще до того, как он был завоеван раджпутами (VI – VII вв. н.э.)[101], и сохранялся позже, поскольку предки раджпутов сами были солнцепоклонниками. Буддизм, оплотом которого в последние века до н.э. стал Северный Панджаб, имел своих поклонников в Каче и в более раннюю эпоху, чем VII век, к которому относится свидетельство Сюань Цзяня, но, как и в других областях Индии, в Каче он был скорее религией элиты, чем широких масс, которые придерживались своих традиционных верований. Об этом говорит небольшая численность буддистов, а также упоминание Сюань Цзяня, что в Каче «много еретиков» (то есть не буддистов).

---

[100] Sankalia, op. cit. P. 87. По мнению Е.Н.Успенской, некоторые из этих названий имеют дравидские корни.

[101] Burgess, op. cit. P. 215.

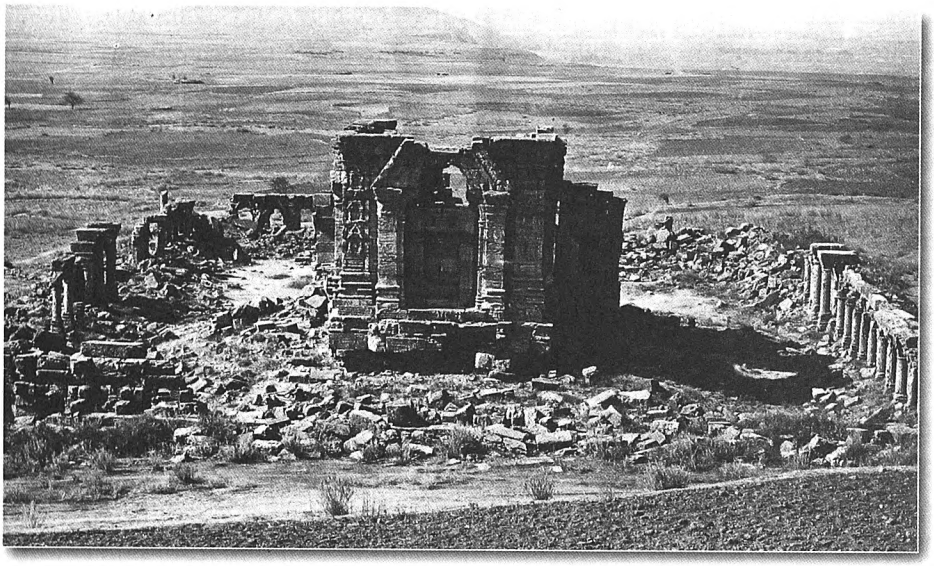


Фото 7. *Храм Солнца. Кашмир, Бхаван.*
Приблизительная дата постройки храма 490 – 555 гг. н.э.
Cole H.H. Illustrations of ancient buildings in Kashmir. London, 1869

Удумбара Северная Южная: культурные и генетические связи

Если обобщить данные источников, то можно сказать, что, племена домов были достаточно многочисленны в низовьях Инда, но не достигли такого уровня развития государственности, как до́мы северного Панджаба. Со временем, видимо, они могли достаточно широко расселиться в области Синда, Кача, Катхиявара и юго-восточной части Гуджарата. При этом их территории среди другой части населения, как можно судить по топонимическим данным, могли составлять сегментарные образования различного размера. Что касается более подробных сведений о социально-экономическом развитии народа удумбара в этой области и о его связи с населением Северной Удумбары, то, как пишет Й.Пржилуски, «мы не знаем… подразумевала ли эта общность, носившая общее название, существование политического союза, или речь идет только об общности языка и происхождения»[102].

Проанализировав традиционные занятия современных этно-кастовых групп, называющих себя *домбари* [Dombari], и проживающих в Декане, мы

[102] Przyluski, op. cit. P. 25.

обнаруживаем, что группы, теперь зарабатывающие на жизнь музыкальными представлениями и мелким воровством, в более раннее время традиционно занимались ткачеством. Причем, как специально указывается в данных антропологических исследований, «грубым ткачеством», что определенно говорит о консервации примитивных приемов мастерства, а также, видимо, об использовании грубых естественных материалов, к которым могут относиться как растительные волокна, так и шерсть. Упомянутые в переписи *домбари* как по названию, так и по занятиям близки группам *дхумбари* [Dhûmbârî] из Кача, которые зарабатывают на жизнь как артисты и канатоходцы. Сейчас трудно сказать, ведут ли эти группы свое происхождение от *домов*/*домба*, расселенных в древности и раннем средневековье в Каче и сопредельных с ним районах, и имело ли их занятие ткачеством давние традиционные корни, или же упомянутые *домбари* переселились в эти области позже. Но мы можем предполагать, что в прошлом между двумя племенными территориями *удумбара* на Инде могли существовать культурные и экономические связи. Более того, возможно, речь идет об одной большой общности древней эпохи, разделенной с течением времени на два (или более?) территориальных образования, которые сохраняли связь между собой.

Так, культурно-антропологические исследования показывают, что население юго-западного Панджаба в раннем средневековье было этнически весьма близко населению соседнего Синда, причем речь идет об общем генетическом происхождении населения этих областей от родственных индоарийских народов и племен древней страны Синдху – Саувира[103]. В X – XIII веках образование в Мултане карматского княжества, а затем включение его в состав государств, которые тяготели в Лахору и Дели, разорвало на длительное время связи юго-западного Панджаба и Синда и оказало влияние на протекавшие здесь этногенетические процессы[104].

Вишвамитра и брахманы Удумбара

Выше мы упоминали, что на некоторых монетах второго типа, найденных в Северном Панджабе, выбито изображение мужской фигуры с надписью «Вишвамитра» [Viśvâmitra] (фото 5в). Поскольку надпись сделана сверху фигуры, то логично предположить, что изображение является иллюстрацией к надписи. Вишвамитра представляет собой одну из культовых фигур индий-

[103] Ганковский. Народы Пакитана. С. 108. На это указывает источник: Ал-Истахри. Китаб масалик ал-мамалик. С. 177. Цит. по: там же.

[104] То же. С. 108.

ского брахманизма. Считается, что происхождение всех брахманских племен Индии возводится к семи *риши*[105] – брахманам-мудрецам. Вот их имена:

1) Бхригу [Bhrigu]
2) Ангира или Ангираса [Angirâh]
3) Атри [Atrî]
4) **Вишвамитра [Viśvâmitra]**
5) Кашьяп [Kasyap]
6) Васиштха [Vashisht]
7) Агасти [Agastî]

От каждого из этих мудрецов произошло несколько групп готр, или родов[106], также восходящих к какому-либо предку, связанному родством с мудрецом. Так, от Вишвамитры произошли десять групп готр, каждая из которых связана со своим предком. Источники – Вайю-пурана и Брахманда-пурана, Харивамша – связывают происхождение племени удумбара с группой готр Кушика [Kuśika], или Каушика [Kauśika][107]. В третьей книге Ригведы, создание которой приписывается Вишвамитре, он сам называет себя сыном Кушики[108].

Подразделение, носящее имя Каушики, является первой из десяти (а значит, одной из самых древних) традиционных брахманских групп, происхождение которых возводится к Вишвамитре. В Гуджарате до наших дней сохранилась брахманская готра Удумбара [Udumbara], которая, как считается, ведет свое происхождение от Вишвамитры и от группы Каушика[109].

Кроме родового и функционального членения, параллельно существует территориальный принцип деления брахманских групп[110]. По территориальному принципу брахманы делятся на два основных подразделения: Гаур-брахманов и Дравида-брахманов, каждое из которых насчитывает по

---

[105] У ромов сохранилось слово **рашáй** «священник», имеющее общее происхождение с *индоар.* **риши**.

[106] Готра – патрирод, то есть род, в котором родовое название передается по мужской линии.

[107] Vâyu-Purâna. Vol. 1,2. Calcutta, 1880-1888. Anandasrama Press, 1905. P. 91, 97-98; Brahmâñda-Purâna, Venkateswara Press. Bombay, 1913. III, 66, 70; Harivamśa. Edited by Nilmani Mukhopadhyay, Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1858. Цит. по: Dasgupta, op. cit. P.6, 38.

[108] Ṛigveda, III, 33, 5. Цит. по: Dasgupta, op. cit. P. 6.

[109] Brough J. The Early Brahmanical System of Gotra and Pravara. A translation of the Gotra-Pravara-Manjari of Purusottama-Pandita. Cambridge, 1953. P. 147-48, 153, 157.

[110] Родовой, территориальный и другие принципы, пересекаясь, «тасуют» названия одних и тех же брахманских готр, которые просто рассматриваются с разных аспектов – родового, территориального и прочих.

пять основных племен. Территория традиционного расселения племен Гаур-брахманов – Северная Индия, отсюда в древности часть их переселилась в южные области: в первую очередь в Гуджарат и, далее – в Декан и его южные области – Карнатик, Телингану. Эти переселившиеся племена получили название Дравида-брахманов. Река Нарбада явилась естественным рубежом, отделявшим территории формирования Дравида-брахманов от брахманов Гаур. Название Дравида, очевидно, связано с тем, что основная область расселения этой части брахманских племен является традиционно «дравидской» территорией[111].

Среди пяти «племен», то есть древних территориальных подразделений Дравида брахманов, одно называется Гурджар, и в него входит готра брахманов Удумбара [Udumbarâ]. Брахманы Аудумбар [Audumbar] в соседней Мальве[112], являются, очевидно, местным подразделением той же самой готры.

Информация о брахманских готрах, относящихся к Удумбаре, представляется нам чрезвычайно важной. В пользу достоверности сведений, связанных с родовыми подразделениями, высказывается М.А.Шерринг: «Подлинные готры, а также и многие другие готры, от них произошедшие [то есть утверждающие принадлежность к ним из престижа – М.С. и Г.Ц.], берут свое начало в большей или меньшей степени от одних и тех же брахманских родов. Когда и как они распространились, по большей части неизвестно. И еще, поскольку брахманы были чрезвычайно осторожны в части сохранения чистоты своей крови, я полагаю в высшей степени вероятным, что готры, носящие одно и то же название в различных брахманских подразделениях, имеют одну и ту же родовую готру-первопредка»[113]. Подтвержденные целым рядом источников, сведения о брахманских готрах *удумбара* демонстрируют преемственность названия этих брахманских групп от названия древнейших племен удумбара. Речь здесь, видимо, может идти не только о преемственности названия, но о большем: о генетической связи. В пользу этого очевидно говорит и современное предназначение брахманов *удумбара*, которые обслуживают низшие касты.

В пользу аборигенного происхождения брахманских подразделений *удумбара*, *аудумбар* и *думбу* свидетельствуют и их эндогамность, характерная для низших брахманских каст, и территориальная ограниченность их распространения зонами Раджастхана – Гуджарата и Северного Панджаба. Так,

---

[111] Дравиды – автохтоны Индии, как считается, в процессе переселения ариев оттесненные в Южную Индию.

[112] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. XXIII.

[113] Ibid. Vol. I. P. 7.

обычно отнесение неарийской жреческой прослойки к брахманским слоям было долгим процессом, и такие касты признавались только в местностях их традиционного расселения. Очевидно, большое количество музыкальных групп домов, а также домов-сказителей, гадателей и знахарей в областях, прилегающих к зоне долины Инда, является доказательством существования у них в добрахманскую эпоху ритуально-жреческого сословия, которое отправляло ритуалы в форме музыкально-танцевальных действ, что характерно для ранних форм религии. Эти племенные жрецы теряли свои функции в неравной борьбе с брахманами за паству, но их историческая память сохраняет еще информацию о том, что когда-то их предки (а эти занятия передаются в их родах столетиями) были высшим сословием «интеллектуалов», не занимавшихся «черными» работами. Именно поэтому многие касты сказителей, генеалогов и бродячих артистов типа *чаран* и другие – всегда возводят себя к «деградировавшим» от общения с низшими кастами брахманам[114].

Как мы увидели, приведенные выше данные говорят о существовавшей связи между Северной и Южной Удумбарой, во всяком случае в том, что касается связей между брахманскими группами обеих территорий[115]. Рассмотрим подробнее историю Вишвамитры, от которого, как рассказывает традиция, происходят брахманские группы *думбу*, *удумбара* и *аудумбар*.

История Вишвамитры

Обратимся далее к чрезвычайно любопытным преданиям, подробно рассказывающим об истории мудреца Вишвамитры и его семье. Первый исключительно важный аспект в этой истории: мать Вишвамитры, чтобы зачать ребенка, обняла дерево удумбару (фиговое дерево). К.К.Дасгупта считает, что такая ассоциация служит объяснением происхождения имени Вишвамитры и его изображения на монетах Аудумбары, и в то же время показывает, что племя удумбара было тесно связано с фиговым деревом как с тотемом, имя которого оно носило в качестве этнонима. Другой интересный факт раскрывает связь Вишвамитры с родом Каушика. Изначально Вишвамитра звался Вишваратхой [Viśvaratha]. Он был кшатрийским правителем в Канья-кубдже [Kanya-kubja] (современный Канаудж). Вишвамитра пожелал приобрести статус брахмана, и для этого принял аскезу, которая длилась двенадцать лет. В течение этого периода, который совпал с периодом правления Васиштхи [Vasistha], он

---

[114] Успенская Е.Н. Концепции джати-дхарма и кула-дхарма в идеологии кастового общества // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. СПб, 2007

[115] Dasgupta, op. cit. P. 7.

поместил своих жену и сына в жилище отшельников в стране Кошала [Kosala], где они жестоко страдали из-за засухи, длившейся двенадцать лет. После двенадцати лет аскезы Вишвамитра и его семья вернулись домой. По одним источникам, Вишвамитра был внуком Каушики, а по другим – его сыном. Кроме того, он был то ли шурином, то ли зятем (братом жены или мужем сестры) Бхаргавы [Bhargava] и дядей Джамадагни [Jamadagni]. Они все были кшатриями, а также были известны как ученые брахманы и основатели брахманских готр. Брахманские писатели утверждают, что десять брахманских готр были на самом деле основаны кшатриями, которые «стали» брахманами. Е.А.Блант пишет по этому поводу: «Эта теория, кажется, предназначена для подтверждения давней идеи, связанной с Вишвамитрой: что он якобы сам хотел быть основателем брахманской готры. Но ничто не подтверждает того факта, что Каушика, Бхаргава и Джамадагни также «стали» брахманами; а тот факт, что эти кшатрийские князья дали свои имена брахманским готрам, подтверждает другую теорию – что брахманы иногда называли свои готры по имени своих кшатрийских правителей. И наконец, вся традиция подтверждает вывод, который может быть сделан из буддийских источников[116]: в раннюю эпоху кшатрии являлись верхушкой общества, а брахманы были просто жрецами»[117]. Иными словами, это брахманы приписывали себя к кшатрийским готрам, тем самым поднимая свой социальный статус.

В то же время существуют данные, которые, видимо, подтверждают кшатрийское происхождение ранних брахманских готр. Исследователи истории Индии пишут о том, что на ранних этапах развития брахманизма брахманы боролись с теми кшатриями, которые начинали претендовать на брахманский статус. «Эти претензии основывались на сохранившемся в сознании кшатриев-воинов пережиточном восприятии каждого главы рода как Брахма-кшатры, то есть патриарха-воина, исполняющего в доварновом обществе и функции жреца»[118]. Это древнее социальное установление находит подтверждение в традициях некоторых современных групп населения Индии. Так, исполнение главой рода роли жреца в традиционных ритуалах сохранилось до наших дней в некоторых низших кастах, например, в касте *камад* Раджастхана

[116] Этот вывод подтверждается не только буддийскими источниками, но также и индусскими.

[117] Blunt, op. cit. P. 33-35.

[118] Гусева Н.Р. К вопросу о «темных» и «светлых» арьях./Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. Москва, 1987.

и Панджаба[119]. Кроме того, кшатрийские генеалогии указывают, что Вишвамитру почитали многие кшатрии и хотели быть его потомками.

Связь Вишвамитры с Канауджем, одним из главных центров распространения идеологии брахманизма, отражает реальный исторический факт: представители разных брахманских готр мигрировали из долины Ганга и Джамны в восточном, южном и западном направлениях и, обосновываясь на новых территориях, основывали новые брахманские готры. Брахманские касты, по всей видимости, сформировались в обеих Удумбарах в один период, так как в долине Кангра, на территории бывшей Северной Удумбары, сейчас существует брахманская каста Думбу [Dumbu][120], а каста Удумбара – в Гуджарате. И так как гуджаратская каста связана с Вишвамитрой, а изображение Вишвамитры появилось на монетах Северной Удумбары (святым-покровителем которой он мог являться, по мнению К.К.Дасгупты), это доказывает, что между двумя территориями существовала связь. Возможно, это была связь метрополии и колонии, состоявшей из ряда компактных самоуправляющихся поселений, мы вряд ли это теперь узнаем. Во всяком случае, связь между южными и северными территориями домов не ограничивалась, по-видимому, общностью языка и происхождения.

Что касается генетических связей брахманских групп обеих Удумбар, то ответ на вопрос – были ли это пришлые брахманы или местные, кровно связанные с населением Удумбары – можно получить, проанализировав истоки культа Рудры-Шивы. Так, образ Шивы, явившийся результатом слияния ведического Рудры и местного Шивы, влился в брахманический пантеон в конце I тыс. до н.э., как это происходило и в других случаях при включении местных богов в систему индуизма. Обслуживающие местное население жрецы, по-видимому постепенно вошли в низшие слои местного брахманского сословия и на протяжении столетий продолжали обслуживать местные группы населения, перешедшие в категорию низших каст.

Возвращаясь к истории символического рождения Вишвамитры от дерева удумбара, надо сказать, что у многих местных племен Индии существовал, а у некоторых существует и доныне ритуал заключения брака с деревом-тотемом. По-видимому, это предание в символической форме отражает генетическую связь брахманов Удумбара с населением Удумбары (с его правителями).

---

[119] Сеславинская М.В. Танец Тератали в земледельческих ритуалах Раджастхана./ Советская этнография, 1990, №3.

[120] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. XXVIII.

Скорее всего, можно говорить и о преемственности названия правящих кланов Удумбары, которое, как полагает А.Каннингхэм, сохранилось в современном названии **Адамвира** [**Adamvira**] или **Адмера** [**Admera**]. Это название обозначает подразделение раджпутов Джохия [Johiya] в Панджабе[121]. К.К.Дасгупта также считает Адамвира измененным вариантом названия Аудумбара [Audumbara] (возможно, его пракритской формы Одумбара [Odumbara]). Обозначение правящих и брахманских готр (семей и родов) племенным именем было нормой в ранних государственных и предгосударственных образованиях. Грамматист Панини, один из наиболее известных древнеиндийских авторов, чьи тексты являются одними из наиболее ранних источников по культуре, истории, и индоарийскому языку Индии, приводит специальные правила употреблений таких названий[122]. По этим правилам, все роды и касты получают имена, связанные с племенным (родовым) названием «государствообразующего» племени. При этом форма названий может иметь некоторые отличия. «Например, возьмем известных Малавов, называемых Маллои историками Александра [Македонского]. Не-брахманы и некшатрии из сангхи Маллавов могли называться Малавья [Mâlavyah][123], в то время как кшатрии могли [называться] Малава [Mâlavah], и в обоих случаях множественное число было Малава [Mâlavah]»[124].

Политическая и социально-экономическая ситуация в прииндской зоне в поздней древности и раннем средневековье

Политические изменения

Если в начале кушанского правления (примерно II вв. до н.э.) Северная Удумбара была самостоятельным государством, видимо, входившим в состав империи Маурьев, то уже в конце кушанского периода, в I веке н.э. она, очевидно, потеряла свою самостоятельность. «Находок удумбарских монет, которые можно было бы датировать позже I в. н.э., нет. Очевидно, с возникновением Кушанской империи самостоятельное государство Удумбара перестало существовать и влилось в объединение Мадра,

---

[121] Cunningham, Ancient geography... P. 281.

[122] Panini V.3.114-117.

[123] Буквально «малавские» или принадлежащие малавам».

[124] Jayaswal, op. cit. P. 29.

территория которого охватывала и район Сиалкота [Шакалы – М.С. и Г.Ц.] в Панджабе, тем более, что помимо долины Кангра, монеты Удумбара находят в Панджабе...»[125]. Если Северная Удумбара находилась в этот период под властью Кушан и составляла часть царства Менандра, то Синд и Кач, а значит, и южноудумбарские племена – под управлением Западных Кшатрапов, или Сатрапов[126]. После падения кушанской империи и вплоть до IV в. н.э., до формирования империи Гуптов, наступил период политической раздробленности. К этому времени в Западном Панджабе сохраняли свои небольшие владения представители Кушанской династии; в Гуджарате, Раджастхане и Мальве правили Кшатрапы, в долине Ганга существовали различные государственные объединения, в том числе республиканского типа[127]. В IV в. н.э. в Западной и Северо-Западной Индии сохранялись республиканские объединения, и часть их находилась в зависимом положении от Гуптов. Это яудхеи, арджунаяны, малавы и мадры[128]. Последние два названия связаны по происхождению с народом Северной Удумбары[129], территория которой уже влилась в объединение Мадра в I веке н.э. В период Гуптов по всей долине Инда сохранялись мелкие владения кушанов и кшатрапов.

Вторжения эфталитов начались с конца V – начала VI века н.э. и в первую очередь затронули Панджаб и Синд, хотя они проделывали рейды и вглубь страны. Известна жестокость эфталитов по отношению к местному населению, этим печально прославился правитель Михиракула, резиденция которого находилась в Шакале, и результатом правления которого стали миграции народов северо-западных областей Индии в глубь страны. Правители Мандасора и Магадхи, предполагаемые наследники Гупт, изгнали эфталитов, но сама империя была уже сильно ослаблена, и в VI в. н.э. прекратила свое существование[130].

С появлением эфталитских племен, а также с массовым продвижением саков в западные части Северной Индии связывается появление там примерно с VI в. н.э. племен джато-гурджаро-раджпутской общности. В пригималайской зоне основная масса гурджаров, которые были пастушеским народом, стала

---

[125] Семашко, указ. раб. С. 108.

[126] Davies C. An historical atlas of the Indian peninsula. London, 1954. P. 14-15.

[127] Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. Санкт-Петербург, 2003. С. 192.

[128] То же. С. 194.

[129] Przyluski, op. cit. P.6-8.

[130] Кудрявцев, 1994, указ. раб. С. 35.

сливаться с кхаса, а та часть, которая представляла класс воинов, отождествлялась с брахманами и кшатриями. Часть гурджаров заполнила Раджпутану, где они основали раджпутские княжества[131]. Основная же их масса продвигалась в район современного Гуджарата (охватывавшего с запада полуостров Катхиявар а с востока и юга – северо-западную часть Декана). Там начали править раджпутские роды гурджаров, и со временем при участии местного субстрата сформировалась этническая общность гуджаратцев.

Территория Южной Удумбары в поздней древности также входила в состав империи Маурьев. В следующий период, когда в верховьях Инда (Панджабе) правили Кушаны, низовья Инда находились под управлением кшатрапов, или ранних саков (по крайней мере, со II в.н.э.). Позже эти земли вошли в состав империи Гуптов, но реального политического и культурного вляния Гупты в долине Инда не имели, и там продолжали править потомки кушанов и кшатрапов (карта 12). Население Кача, часть которого составили потомки южных племен удумбара, испытывало культурное влияние как со стороны Гуджарата и Южного Раджастхана и, так и со стороны Синда. В постгуптский период политическое влияние восточных территорий должно было быть сильнее, как показывает ситуация первой половины VII века, когда Кач находился под управлением Мальвы.

Управление племенными территориями в составе царств

Надо сказать, что в поздней древности включение мелких царств в состав более крупных, как правило, предполагало сохранение известной самостоятельности и принципов самоуправления. Исследователи проблем древнеиндийской государственности пишут, что «анализ структуры мироустройства в концепции «Артхашастры» Куатильи, сведений о... политических образованиях I-V вв., дает возможность утверждать, что они строились как объединения традиционных социальных организаций, сохраняющих в рамках рассматриваемых царств свою структуру, администрацию [то есть племенных вождей – М.С. и Г.Ц.]... Уважение, оказываемое царем местным традициям, местным лидерам, служившее цели формирования и сохранения связей с ними, обеспечения их лояльности как в политике, так и на практике, являлось одним из важнейших средств, обеспечивавших относительную целостность царства»[132].

---

[131] Grierson, op. cit., 1916. Vol. IX, pt.4. P.14.

[132] Лелюхин Д.Н. Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства./ Государство в истории общества. Москва, 2001. С. 15.

Как показывают антропологические исследования, при переходе от социальной организации, устроенной по принципу родства, к «традиционному государству», принцип управления, при котором местные клановые власти сосуществуют с государственными даже тогда, когда государственная структура доминирует над родовой, является универсальным для различных культур[133]. Такой принцип лежал в основе отношений и между ганами-сангхами и более крупными государственными объединениями[134]. Что касается крупнейших империй, Маурьев и Гуптов, то анализ индийской социальной терминологии поздней древности и средневековья дает возможность утверждать, что часть входивших в них провинций управлялась наместниками, а часть этно-территориальных образований, или «царств», сохранявших целостность в рамках империи, просто платила дань, сохраняя определенную автономию в управлении.

Гупты не оказали политического и культурного влияния на население долины Инда, но различные области этой зоны в разные периоды, как в догуптскую, так и в послегптскую эпоху, входили в состав мелких и средних местных царств и княжеств, и представляется реальным, что там продолжал действовать описанный в «Артхашастре» принцип управления.

Социально-экономическое развитие прииндской зоны

Судя по приведенным данным, еще в предгуптский и гуптский периоды в западных областях Северной Индии сохранялись небольшие объединения республиканского типа. Их социальное развитие тормозилось проникновением кочевых групп со стороны территории Ирана. Так саки были традиционно скотоводческим народом, так же, как и кушаны, в культуре которых продолжали играть большую роль традиции кочевых племен. В то же время, влияние ранних саков не сравнимо по ущербу с воздействием культуры эфталитов, чье вторжение и управление в V-VI вв. н.э. нанесло ощутимый ущерб социально-экономическому развитию Северной Индии, и особенно приграничной индо-иранской зоны. Культура захватчиков была достаточно архаична и сохраняла черты кочевого и полукочевого быта. Исследователи Индии в этой связи отмечают, что, хотя к VII в. н.э. ущерб, нанесенный эфта-

---

[133] Этот принцип показан на материале индейских и африканских обществ. См.: Баландье Ж. Политическая антропология. Москва, 2001. С.132-134.

[134] Ряд индологов датирует «Артхашастру» эпохой Маурьев, но политические отношения, которые там описаны, в большей степени соответствуют типу мелких государств, а не империи. Поэтому другие исследователи относят «Артхашастру» к периоду «между империями», для которого характерно существование мелких княжеств и нестабильных государственных и племенных объединений, то есть к первым векам н.э.

литским нашествием, был в основном восполнен, «причины упадка многих городов северо-западной зоны связываются не только со смещением хозяйственно-политических центров в I тыс. н.э., но и с преимущественным распространением скотоводческой культуры в зоне древних городов»[135]. Сюань Цзянь описывает некоторые области Панджаба и верхней части долины Инда как один из районов с признаками упадка и разрушения городов. Он пишет: «Китайский посол в страну эфталитов Сун Юн, посетивший Северо-Западную Индию в 518 г. н.э. в царствование Михиракулы, описывал е-да (эфталитов) как людей, занятых отгонным скотоводством – об этом говорит фраза, что «летом народ ищет прохлады в горах; зимой люди расходятся по деревням»[136], то есть нарисована картина, типичная для жителей афганских гор и предгорий. Что касается южных областей долины Инда, или Синда, то в древности это был традиционный район кочевого скотоводства, так же, как и большая часть Раджпутаны[137]. Местное население, связанное с проникавшими сюда из Ирана саками, видимо, как и позже при раджпутах, могло иметь эгалитарные традиции общественного устройства, при котором земли были поделены между различными кланами, не имеющими единого правителя. С этой особенностью устройства ирано-скифских племен, видимо, следует связывать традиционную социальную организацию, сохранившуюся у племен пуштунов и кохистанцев, расселенных в областях современного Пакистана[138]. Возможно, с этой особенностью было связано и отсутствие единого провителя в области Кач в VII в. н.э. Известно, что в период переселения саков сам полуостров Кач заселялся племенами раджпутов, которые педчинили проживавшие там племена.

Сложение современной кастовой иерархии в западных районах Северной Индии должно безусловно связываться с влиянием брахманизма, поэтому упадок буддизма и постепенное вытеснение его с северо-западных территорий в гуптский и особенно послегуптский период означают интенсификацию этого процесса. Видимо, различные территориальные образования Инда в этот период находились на разных стадиях общественного развития с разной степенью социального расслоения общества. Поэтому в результате «экспорта брахманизма» в разные районы прииндской территории кастовая

---

[135] Медведев Е.М. Города Северной Индии в VI-VII вв. (по данным Сюань Цзана)./ Страны и народы Востока. Вып. XIV. Москва, 1972. С. 174-175.

[136] Hiuen-Tsiang. Chinese Accounts of India (629– 645 A.D.), vol. I-4, Calcutta, 1958 (Si-Yu-Ki, Buddist Records of the Western World). Vol. 1. P. XCI. Цит. по: Медведев. «Города...» С. 173.

[137] Медведев Е.М. Очерки истории Индии до XIII века. Москва, 1990. С. 125.

[138] Подробнее об этом см. главу 16.

идеология, в сочетании с местной социальной спецификой, начинала создавать различные варианты иерархии. В то же время, новая волна вторжений скотоводческих племен в средневековый период, начавшаяся с эфталитов, или белых гуннов, означала архаизацию общественных отношений и торможение социального развития. Последовавшее массовое переселение саков было продолжением этого процесса.

Таким образом, в истории социальной культуры западных, прииндских частей Северной Индии (Панджаба и Синда) были сильны некастовые тенденции, в результате чего там зародилось и получило развитие движение сикхов. Джатские племена Синда, а также соседние племена белуджей иранского происхождения, как мы увидели по названиям их племенных подразделений, частично поглотили старые племенные группировки домов.

В VII-IX веках часть племен домов Синда была, по всей видимости, переселена арабами на территорию современного Ирака, в Междуречье Тигра и Евфрата.

В то же время, на большей части индийского субконтинента название дом [Ḍom] со временем стало обозначать зависимое население самых нижних социальных слоев. Рассмотрим упоминания о домах в средневековых литературных источниках на фоне исторических событий и фактов.

Глава 6

ДОМЫ ОТ ДРЕВНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ

Вратья и млеччха – Неприкаемость. Чандала, швапача, Мритапа – Сведения о домах в литературных памятниках

В конце XIX века исследователь этнических групп северо-западной Индии У.Крук писал, что низкокастовые домы являются «сохранившимися остатками тех отвратительных чандалов, о которых писал Ману»[1]. Как мы убедились из начальных глав нашей книги, в современной Индии часть групп домов действительно занимает одну из самых низких социальных позиций. Но справедливости ради надо отметить, что Ману не только не писал, какие конкретно группы он включал в класс чандалов в эпоху составления «Законов» (II в. до н.э. – II в. н.э.), но со всей определенностью упоминание о домах как о низшей категории населения появляется только в XI веке н.э.[2]

Прежде, чем перейти к проблеме положения домов в средневековую эпоху, рассмотрим, какие низкостатусные классы населения называли источники древности и средневековья, и кто под ними подразумевался.

Вратья и млеччха

В литературных источниках называются группы, как собственно индийского, так и пришлого населения, социальные нормы которых не соответствовали нормам ведийского общества: их представители не соблюдали

[1] Crooke, op. cit. P. 215.

[2] Датировка нижней границы времени еще одного упоминания, о низкой касте дама [ḍama] относится к VI в.н.э. Но реально это упоминание может относиться и гораздо более позднему времени. См. далее.

строгие брачные правила ариев, препятствовавшие межэтнической метисации, и правила варновых/кастовых занятий, не отправляли ведийских ритуалов. Среди них были и группы, по происхождению близкие ариям, они назывались **вратья**. Например, вратьями были пригамалайские *кхасия*, которые, как считалось, представляли собой «деградировавших» кшатриев, к вратьям относили дардов, киратов, некоторые другие племена Местные автохтонные племена назывались словом «варвары» – **млеччха** (дословно – «темные», в противоположность «светлым» ариям). В послеведийский период словом «млеччха» уже стали называть любых иноземцев, вне зависимости от их расы и цвета кожи. Так, например, млеччхами считались и саки, которые по расовым признакам относятся к арийской расе.

Индийская цивилизация развивалась по «очаговому» принципу: между экономически и культурно развитыми городскими центрами простирались «неосвоенные» пространства, населенные народами, среди которых было большое количество «лесных племен», живших охотой, рыболовством и собирательством. Таким «диким» пространством был и «опасный лес Ньягродха», в котором жили свирепые домы, и по которому китаец Сюань Цзянь шел в сторону буддийского монастыря в город Мория. В средние века (примерно с I в. н.э.) эти неосвоенные земли постепенно входили в зону экономического интереса растущих региональных «царств», вместе с жившими на них племенами. Часть племенного населения уходила от наступающей на них индоарийской цивилизации в оставшиеся еще «неосвоенными» лесные и горные зоны, а часть оставалась в зонах традиционного проживания, «индуизировалась» и переходила в разряд низших каст – шудр или даже неприкасаемых (в разряд так называемой «пятой касты»). Эти касты в большой степени сохранили связь с культурой аборигенных этнических групп. Эти индуизированные группы приобретали самый низкий социальный статус.

Неприкасаемость. Чандала, швапача, мритапа

Социальная приниженность в Индии тесно связана с идеей неприкасаемости. В свою очередь, основой идеологии и практики неприкасаемости является идея ритуальной чистоты, соотносимой и с практикой чистоты физической. Происхождение идеи ритуальной чистоты было связано на начальных этапах сложения кастового общества с соблюдением ритуальных правил ведической религии, способствовавших «внутреннему очищению» человека. Внутренняя нечистота, которую нельзя смыть обычным способом, а только с помощью специальных ритуалов, порождается ситуациями «кон-

такта» со смертью, например, в период траура, или при соприкосновении с телом мертвого человека или животного. Отдельную ситуацию представляет период нечистоты женщины и ребенка в связи с родами, когда они оба оказываются «на границе» жизни и смерти. Если люди соблюдают ритуальные предписания, то эта нечистота является преходящей, временной. Если же они не соблюдают предписаний таким образом, как это принято в ведийской религии (как племена автохтонов), то остаются «нечистыми», и при контакте могут быть опасны для окружающих. Поэтому, если автохтоны оказывались в зоне распространения индусской цивилизации, то они могли рассчитывать только на выполнение таких работ, которые по самóй своей природе несли опасность нечистоты: уборка трупов, исполнение обязанностей палача, обработка кож забитых животных и проч. Поскольку низшие этно-социальные группы постоянно выполняли эти «нечистые» обязанности, то их нечистота также носила постоянный характер, что и стало причиной их социальной изоляции.

Одним из способов ритуального очищения является отказ от животной пищи (традиция постоянного отказа от мяса развилась из предписаний периодического ритуального поста). Поэтому иерархии каст как правило соответствуют их пищевые традиции: чем выше положение касты, тем меньше элементов «умерщвленной» пищи содержит ее диета (исключение составляли кшатрии, воинские занятия которых позволяли им употреблять мясо). Но местные племена, жившие охотой и рыболовством, оказывались внизу социальной иерархии индоариев.

«Идея ритуальной чистоты начала процветать уже во время создания Брахман, то есть в поздний ведический период (до 600 г. до н.э.), и некоторые ограничения, связанные с этой идеей, применялись на практике в общении с шудрами во время ритуальных представлений и жертвоприношений. Недопущение шудр к участию в ритуалах и запрет на использование во время проведения жертвоприношений продуктов, приготовленных шудрами (молока), отражен в Панчавимша Брахмане и Айтарейя Брахмане. В Чхандогья Упанишаде утверждается идея ритуальной чистоты, которая связывается с ограничениями при принятии пищи и питья. Происходит табуирование церемониальной пищи: к остаткам еды, приготовленной для жертвоприношения божеству, нельзя прикасаться человеку низкому. Этот принцип распространяется и на отношения между людьми»[3].

[3] Ghurye, op. cit. P. 241-243.

Как мы видим, идея ритуальной чистоты была основным концептом в отношениях с шудрами, то есть с четвертым классом индусского общества, в числе которых было много групп, восходящих к аборигенам. В то же время, сформировался еще один слой самого низкого класса, «пятой варны». В него вошли аборигенные племена, которые, по всей видимости, оказались в зоне расселения индусов позже других местных племен, ранее попавших в категорию шудр и уже «индуизированных». Именно «пятая варна», неприкасаемые, формировали деградировавшие категории населения, о которых Рой Берман пишет: «племена оказываются в положении маргинальных групп, которые уже теряют характерные для племен черты, но не являются и кастами»[4].

Исследователь индийской касты К.С.Гхурие пишет, что до 800 г. до н.э. идея ритуальной чистоты и нечистоты почти полностью оформилась и применялась на практике в отношении низких групп населения: шудр, и в первую очередь, чандалов[5]. **Чандалы [Chaṅdâlas]** – одна из самых ранних групп, описанных в литературных источниках как неприкасаемые. В Чхандогья Упанишаде говорится о том, что порода чандалов является низкой, и по положению приравнивается к собакам и свиньям. Индусская брахманская традиция (отраженная в Законах Ману, ранних дхармасутрах, «Артхашастре» Каутильи и т.д.) трактует маргинальные группы как произошедшие в результате брака матери из более высокой варны (брахманки, или кшатрийки, или вайшьи) и отца, принадлежащего к варне более низкой, чем варна матери. Чем больше в этом случае социальная дистанция между отцом и матерью, тем более низким социальным статусом будут обладать дети. Разные авторы в этом смысле по-разному трактуют происхождение чандалов, рассматривая различные варианты брачного мезальянса. Так, например, авторы дхармасутр утверждают, что чандалы произошли от неравного брака матери-брахманки и отца-шудры. Для нас здесь важно другое: хотя в источниках делается акцент исключительно на социальном статусе чандалов, не вызывает сомнений этническая природа происхождения этой группы, так как описание чандалов как племени встречается уже в ведической литературе. К.С.Гхурие в этой связи пишет: «можно описать еще одну или две подобные группы, чтобы пролить свет на происхождение и проблему формирования неприкасаемых каст в целом»[6]. Далее он замечает: «Очень широкое, хотя и сегментарное распространение чандалов и домов, двух групп, как представляется, бесспорно этнического происхождения, заставляет предполагать правильность

[4] Рой Берман, указ. раб. С. 105.

[5] Ghurye, op. cit. P. 243.

[6] Ibid. P. 244.

теории, что некоторые неприкасаемые группы произоизошли в результате покорения местных племен переселяющимися ариями»[7].

Еще одна наиболее часто упоминаемая низкостатусная группа – **швапака [Śvapâka]**, появляющаяся в дхармашастрах Баудхаяны и Васиштхи[8]. Ману называет эту группу **швапача [Śvapacha]**[9]. Анализ текстов Каутильи (примерно IV – II вв. до н.э.) и Патанджали (около 150 г. до н.э.) показывает, что в ту эпоху швапача находились на более высокой ступени социальной лестницы, чем чандалы. Так Каутилья, жестко исключающий чандалов изо всех социальных контактов, не предписывает подобного же обращения со швапачами. Грамматист Патанджали оставил правила образования женского рода для слова *швапача*, но не использовал название *швапача* для иллюстрации грамматических форм, выражающих представления о социальной неполноценности. Для этих примеров он использовал названия *чандала* и **мритапа [Mritapa]**. Но уже Ману (II в. до н. э – II в.н.э.) настаивает на том, что *швапача* надо объединить с *чандалами* и соответственно с ними обращаться. В первую очередь, им предписывается проживание за пределами деревни[10].

К.С.Гхурие пишет: «Патанджали писал в более раннее время, чем Ману, и исследовал нормы общества, а не устанавливал их. Он выяснил, что чандала и мритапа были объединены вместе как шудры. Возможно, что такой взгляд на чандалов и мритапа восходит к более давним временам Панини, то есть к 500 г. до н.э. и ранее. Мы узнаем, что обе группы, чандала и мритапа, жили внутри [sic! – М.С. и Г.Ц.] границ городов и деревень ариев, так же, как и другие шудры: плотники, кузнецы, прачки и ткачи. Социальные различия в занятиях и статусе между этими профессиональными группами – с одной стороны, и чандалами и мритапа – с другой состояли не в факте прикасемости или неприкасаемости, но только в различиях, связанных *с использованием посуды для еды*. Патанджали показывает нам, что, в то время как посуда, использованная для еды представителями указанных профессий, могла быть использована и другими *после мытья ее специальным способом*, посуда, использованная чандалами и мритапами не могла быть использована, так как *не существовало способа ее очищения*, который бы считался удовлетво-

---

[7] Ibid. P. 253.

[8] Дхармашастры — сборники религиозно-нравственных, правовых предписаний, правил (дхарма). Старейшие дхармашастры, к которым принадлежат сочинения Баудхаяны и Васиштхи, появились примерно в начале второй половины I тысячелетия до н.э. и на рубеже н.э.

[9] Законы Ману. X. 19.

[10] См.: То же . X. Ghurye, op. cit. P. 244-245.

рительным. Чандала и мритапа были техническими *апапатра*[11]. Мы можем заключить, что социальное положение классов населения, называемых чандала, швапача и мритапа постепенно, но верно ухудшилось между эпохой Панини[12] и Ману[13]. В более раннюю эпоху они жили внутри границ деревни, в которой жили другие классы и касты. Во времена Ману они не только были исключены из числа жителей деревни, но им были предписаны обязанности и права, которые ясно показывают, что они рассматривались как низкая часть человеческого рода»[14].

Таким образом, была налицо тенденция к ухудшению положения низших каст в сторону их экономической и социальной деградации. Теперь в этом контексте и *в строго хронологическом порядке* мы рассмотрим сведения о домах, которые нам предоставляют источники.

Сведения о домах в литературных памятниках

Джайнские тексты

Примерно в то же время, когда Панини назвал удумбара в числе кшатрийских народов, в джайнских текстах (2-я пол. I тыс до н.э.) появляются домва (дова) [ḍomva (ḍova)] в списке народов *млеччха*[15]. Это говорит в первую очередь о том, что в области, где составлялись эти тексты, «домва» находились вне пределов действия кастовой системы (что согласуется с представлением о неравномерном и постепенном расселении брахманов в разных областях Индии). Это значит, что домва не составляли часть индусского общества, и это были независимые племена. Они были не кастой, а народом. Из этого контекста также понятно, что они не были ариями и не исполняли ведических ритуалов. Джайнизм возник в Бихаре и в древности широко распространился от Запада до Ориссы и на юге субконтинента. В то же время, в тексте орфография слова домба [ḍomba] (через знак, обозначающий «v» – «ḍomva») отражает особенности индоарийского языка Ориссы (v в Ориссе переходит

[11] В древности в Индии не было ни специального слова, ни понятия, которые бы обозначали «неприкасаемость». Были другие, близкие по содержанию, и имеющие отношение к «технической», или практической стороне дела.

[12] Эпоха Панини – V в. до н.э.

[13] Эпоха Ману – II в. до н.э. – II в. н.э.

[14] Ghurye, op. cit. P. 245-246.

[15] Weber A. Indische Studien. Leipzig, 1865-1885 (Vol. IX-XVII). Vol. XVI. P. 332.

в b[16]). Бихар, Бенгалия и Орисса образуют одну большую зону в восточной части Северной Индии. Бихар с запада граничит с районом Горакхпура, который расположен в северной пригималайской части долины Ганга и является областью традиционного расселения домов. Мы не знаем, каков был уровень социального развития групп, названных *домва*, но судя по всему, речь идет о домах этих областей, в том числе, возможно, о домах, расселенных вдоль северного берега Ганга, которые имели своих правителей (Дом-Катаров). До нашей эры племенная область домов, очевидно, была шире, чем в более поздние эпохи. Во всяком случае, джайнский текст указывает на то, что в поздней древности, в эпоху развития прииндских племенных образований *удумбара*, в центральных и восточных частях Северной Индии также существовали независимые племенные образования домов.

«Раджатарангини» Калханы

Домба [ḍomba] упоминаются в повествовании Калханы [Kalhaña], брахманского историка, жившего в XII веке н.э. в Кашмире и составившего знаменитую летопись «Раджатарангини»[17] («Книгу царей»). Свой труд, который основан на одиннадцати более ранних летописных источниках, Калхана завершил к 1150 году н.э. «Книга царей» состоит из восьми книг (таранг), написанных на санскрите, и описывает историю правящих династий Кашмира от самого раннего времени до Калханы. *Домба* часто упоминаются Калханой как служебная каста. В то же время, с ними не связывается четко определенный круг занятий, что характерно для каст функционального или профессионального происхождения. В тексте говорится о том, что *домба* исполняли обязанности мусорщиков, ночных сторожей, посыльных, а также певцов и танцоров. Иногда они ассоциируются с чандалами, которые, как можно понять из повествования, выполняли обязанности ночных сторожей и царских телохранителей. Чандалы очень ловко управлялись с метательным оружием и использовались представителями других, влиятельных слоев населения в качестве наемников для убийства конкурентов. Индийский историк П.Бамзай пишет, что чандалы также были палачами, и, несомненно, «всеми ненавидимы»[18].

---

[16] Чатопадая В.А. Индийские термины, обозначающие род./Вопросы истории доклассового общества. Москва – Ленинград, 1936. С. 438.

[17] Râjatarangiñî, R.S. Pandit`s trans. P. 183-188; Text, IV, 473-477; V, 71-120, 218; VI, 69.

[18] Bamzai P.N.K. A History of Kashmir. Delhi, 1962. P. 176.

Неоднородность чандалов связана с тем, что этот социальный слой состоял, по-видимому, из множества разнородных аборигенных племен. Их занятия в Кашмире, очевидно, восходят к занятиям охотничьих и/или раннескотоводческих племен, сочетавших черты производящего и присваивающего хозяйств. В то же время, исполнение чандалами обязанностей царских телохранителей совершенно определенно указывает на их более высокое социальное положение в Кашмире, чем в Джамна-Гангском районе средневековой Индии.

П.Бамзай, подробно анализируя данные исторических источников, показывает социальное устройство средневекового Кашмира. Тексты как Кшемендры[19], так и Калханы совершенно определенно указывают на то, что в Кашмире не существовало окончательно оформленной кастовой системы. Одной из важнейших причин этого П.Бамзай считает влияние буддизма: «Буддизм, который был введен в Кашмире Ашокой и впоследствии процветал при Кушанах, был принят массами и являлся в течение столетий преобладающей религиозной системой в Долине [Кашмира]. Кастовая система, следовательно, потеряла свою жесткость»[20]. Он пишет о том, что кастовая система в Кашмире фактически существовала в зачаточном состоянии, и что «за исключением брахманов, которые настойчиво поддерживали свои традиции... и низкокастовых племен, которые исполняли занятия мусорщиков, ночных сторожей и лодочников, кастовая система, преобладавшая в других частях Индии, отсутствовала»[21].

Действительно, влияние буддистских учителей в Кашмире оставляло мало места для деятельности брахманских проповедников и жрецов. Подробный анализ этно-социальной истории Кашмира показывает, что социальная ситуация там была во многом схожа с другими горными гималайскими обществами, такими как Гархвал и Кумаон. Так, во многом социальный статус определялся там материальным положением человека. Зажиточная часть крестьянства – *кутумбины* – при благоприятных условиях, благодаря скупке и процедуре отчуждения земли, могли превратиться в землевладельцев-феодалов, и в прошлом имущественное положение часто являлось определяющим для социального продвижения[22].

В том, что касается положения домов (ḍomba) в Кашмире, чрезвычайный интерес представляет история, пересказанная Калханой из более ранне-

---

[19] Автор сатир XI века.

[20] Bamzai, op. cit. P. 173.

[21] Ibidem.

[22] Селиванова, указ. раб. С. 6, 16.

го источника X века. В ней описывается царствование раджи Чакравармана [Chakravarman], при котором домба заняли практически все важные посты при дворе. В 936 г. н.э. *дамары*[23], представлявшие собой феодальную верхушку кашмирского общества, оказали Чакраварману военную помощь в возвращении трона, которого он до этого лишился в результате свержения его Санкаравардханом [Samkaravardhan]. После возвращения трона Чакравармaн целиком окунулся в развлечения. Из-за границы Кашмира приехал музыкант домба по имени Ранга [Ranga], с двумя дочерьми, Ханси [Hansi] и Нагалатой [Nâgalatâ][24]. Он был принят царем при дворе, чтобы его развлечь музыкой и танцами. Обе дочери музыканта были виртуозными музыкантшами и танцовщицами, и обе были красавицами, и царь, охваченный любовью к ним, взял их в свой гарем, несмотря на то, что они принадлежали к низшей касте. Затем он короновал Ханси как главную царицу. Их отец получил от царя земельный дар, оформленный как наследственное землевладение. Здесь надо сказать, что, поскольку в Кашмире ощущалась нехватка земли, то по местным законам землевладения и землепользования такой дар получить было сложно, на него могла претендовать в основном местная знать. По летописи, Чакравармaн возвысил и других родственников жены домби, и они стали иметь большое влияние при дворе. Таким образом, он пренебрег дамарами, которые помогли ему получить престол, а некоторые из дамаров были даже убиты по его приказу. В 937 г. н.э. дамары организовали заговор. Однажды ночью они пробрались в покои Чакравармана, и, найдя его безоружным, вероломно убили на руках у его жены домби.

Описывая эту ситуацию с позиций брахмана-индуиста, Калхана говорит о домба и о двух женщинах как о швапака. В выражениях, показывающих, насколько было разбито его сердце, он пишет о том, как министры и другие приближенные примирились не только с тем, что им приходится иметь дело с царицей швапаки и ее родственниками, но и с тем, что им приходилось доедать и допивать остатки ее еды и питья. Реакция Калханы на этот эпизод как брахманского историка-морализатора является очень характерной. Он отмечает, что «в царстве в это время наверняка не было могущественных божеств, иначе как бы еще смогла женщина швапака входить в их храмы!»

Представляя следующего, одного из самых достойных правителя Кашмира, Яшаскара [Yasaskara], который взошел на трон примерно через

---

[23] Проблема происхождения дамаров в связи с близостью их названия к названиям домов рассматривается в главе 7.

[24] Значения этих имен: Ранга – «сцена, театр, развлечение» и проч., Ханси – «лебедушка», Нагалата – «змея-лиана». – Комментарий Е.Н.Успенской.

шестнадцать лет после Чакравармана, Калхана описывает дальнейший крах его администрации. При этом он едва ли не приписывает ее последующее падение тому факту, что раджа не избавился от тех своих слуг, которые в царствование Чакравармана вкушали от остатков трапезы домби. Кроме того, огорчение Калханы связано с тем, что Ясаскара не совершил, следуя предписанию Вед, ритуал очищения землей и водой того, что было загрязнено во время правления царицы домби. Так, Калхана нигде не говорит, очищался ли каким-нибудь обрядом храм, который посещала царица. И чтобы скрыть этот досадный пробел, он сообщает читателям, что пожар уничтожил дворцы и очистил землю[25].

Для полного понимания текста требуется дать некоторые пояснения. В индусском обществе существующие понятия ритуальной чистоты связаны в первую очередь с актом принятия пищи и воды. Поэтому при публичной трапезе, когда при ней могут присутствовать люди с кастовыми различиями, еда никогда не подается на общем блюде. Это связано с тем, что преимущество всегда будет иметь тот, кто первым прикоснулся к угощению, даже если он только положил часть его себе на тарелку. После этого все остальные будут только «доедать его объедки». В этой ситуации необходимым условием является не только ритуальная чистота повара, но и раздельная посуда для всех присутствующих. В обществе, где не существует таких ритуальных установок и нет понятия неприкасаемости, нет никаких препятствий к тому, чтобы подавать кушанья на общих блюдах. Правящие особы имеют преимущество первыми приступать к пробе яств с общего блюда. Очевидно, выражение «министры доедали остатки еды царицы домби» следует понимать именно в таком контексте.

События, которые описывал Калхана, произошли, по крайней мере, за двести лет до него и до составления «Раджатарангини», и, пересказывая их по первоначальному кашмирскому источнику, сам он мог только интерпретировать их в духе установок индуизма. При этом совершенно очевидно, что в X веке в Кашмире домба не только не воспринимались как неприкасаемые, но там не существовало и ограничений в актах совместного принятия пищи, как собственно, и жесткой кастовой системы, и кастовой эндогамии. В этом обществе домба и чандалы не были классическими *кастами*, для которых характерны жесткие правила общения с представителями других каст. Они представляли собой *сословия*, представители которых, при определенных благоприятных обстоятельствах, могли повысить свой социальный статус.

[25] Râjatarangiṅî, VI, 192. Цит. по: Ghurye. op. cit. P. 248-249.

И хотя низкокастовые жены и наложницы правителей, высокородных, но «слабых» – вечный сюжет не только в индийской литературе, но и в истории Индии, в случае с Чакраварманом мезальянс компенсировался тем, что отец жены-домби стал землевладельцем. Калхана приводит сведения о других схожих ситуациях. Так, он пишет о солдатах-швапака и их подвигах в стрельбе из лука[26]. Еще более показательно сообщение о деяниях жителей Шридевы [Shridev], деревни чандалов, которые сопровождали жителей деревни Сускалетры [Suskaletra] на битву между Джаяпидой [Jayâpîda] и узурпатором Джаджа [Jajja] (около 750 г. н.э.)[27]. Напомним, что и кашмирские чандалы упоминаются в качестве ночных сторожей и как царские телохранители[28].

Другой известный пример возвышения человека низшего сословия относится к истории, которая произошла во времена царствования Авантивармана [Avantivarman] (857-884 гг. н.э.). Женщина-чандалка по имени Суйя в глиняном горшке (!) нашла мальчика и усыновила его. Он стал также называться Суйя, по имени своей приемной матери. Когда он вырос, то, благодаря счастливым обстоятельствам, поступил на службу и стал очень крупным инженером, получил пост министра, и когда из-за недостатка пахотных земель в стране наступил голод, Суйя построил дамбу, изменил течение реки и оросил большую часть территории, что не только избавило население от голода, но и принесло процветание жителям. Построенный им мост был назван в его честь именем чандалки[29].

Как мы видим, все эти примеры показывают, что если и складывалась в Кашмире социальная иерархия по образцу кастовой, то она не была жесткой. Что касается названия *швапака*, то Калхана использует его здесь как *квалифицирующий* термин, так как называет этим словом представителей группы *домба*. Но остается непонятным, присутствовало ли название швапака по отношению к женщинам домба в первоначальном кашмирском источнике, которым пользовался Калхана, или же это название следует воспринимать как социальную характеристику, данную домба *самим Калханой*. В любом случае, невысокий социальный уровень большинства чандалов и домов был очевидно связан с положением доминирования, которое по отношению к ним занимали другие этно-социальные группы в экономической и политической сферах, и в отсутствии прав на землю у служебных групп. Именно эта причина – вытеснение населения с исконных земель и лишение прав поль-

[26] Ibid. V, 218.
[27] Ibid. IV, 473-477.
[28] Ibid. VI, 77.
[29] Ibid. V, 71-120.

зования ею через лишение права на занятия земледелием, что в дальнейшем закреплялось кастовыми установлениями, – стало причиной вытеснения некоторых этнических групп на низы иерархии и их постепенной маргинализации на территориях, где кастовая система приняла свои классические формы.

Сопоставляя социальную ситуацию в средневековом Кашмире и в современных Гархвале и Кумаоне, можно говорить о том, что, по сравнению с «классическим» кастовым обществом, социальные структуры этих горных обществ демонстрируют черты очень ранних ступеней кастообразования. Но, несмотря на отсутствие явных признаков неприкасаемости в средневековом Кашмире, не только чандала и домба, но и чармакары или чамары описываются Калханой как неприкасаемые (*аспришия* [*aspriśia*])[30]. Здесь мы видим несоответствие между провозглашаемыми Калханой индусскими социальными установками и реалиями кашмирского общества, к тому же имевшими место несколькими столетиями ранее составления им летописи.

И даже в более позднее время, с усилением влияния брахманизма, кастовые предписания гораздо более строго соблюдались самими брахманами, чем представителями других этно-социальных групп. Фактически после Калханы брахманские нормы и классическая системы каст в Кашмире так и остались до конца не оформленными: мусульманская культура проникла в долину Кашмира более, чем на два столетия раньше, чем там установилось официальное правление мусульман, начало отсчета которого в Кашмире относится к 1320 году[31].

По крайней мере, еще одно упоминание о *домба* в кашмирской истории относится уже к XV веку, «мусульманскому» периоду в истории Кашмира. Речь идет о битве между кашмирцами и войсками Сайф-уд-дина. По летописи, составленной Шриварой [Srivara], мы узнаем, что юный мусульманский правитель Кашмира Сайф-уд-дин перешел реку во главе подразделения, состоящего большей частью из «свирепых домба», и, ворвавшись в ряды врагов, разгромил их[32]. В этом описании для нас важен факт, что домба в Кашмире второй половины XV века могли исполнять военные обязанности, которые в этой области еще по описанию Калханы считались занятиями чандалов, этно-социальной группы, к которой нередко относили и домба. Интересно,

---

[30] Râjatarangiṅî, IV, 55, 65, 76; V, 74; VI, 192; VII, 309, 314. См.:Râjatarangiṅî.Trans. Stein M. A.Vol.1,2. Bombay, 1900

[31] Parmu R.K. A history of Muslim rule in Kashmir. Delhi, 1969. P. 67.

[32] Bamzai, op. cit. P. 322.

что в средневековых кашмирских хрониках как этно-социальная общность упоминаются и мадра, племя, родственное удумбарам Панджаба.

Арьянизированное общество, как известно, географически «расширялось» за счет миграций брахманских родов из своего центра – долины Джамны и Ганга. На периферийных землях индийской цивилизации ее развитие отставало от центральных областей и так и не приняло классических форм. Пример такого отставания представляет Кашмир, где замедленность этно-социальных процессов, протекающих в условиях гор, определила его положение как «периферии» брахманизма вплоть до мусульманского нашествия, когда бóльшая часть населения Кашмира оказалась под влиянием мусульманской культуры и перешла в мусульманство. Это положение отражено в переписи населения Кашмира за 1901 год. Напомним, что по этой переписи, домы приграничных областей Кашмира относятся к аборигенным группам, а в Балтистане некоторая их часть является подразделением средних по уровню каст[33].

«Индия» Аль Бируни

Более определенно название *дом* как обозначение низкой касты появляется в «Индии» Аль Бируни, монументальном произведении, материалы для которого автор собирал в течение тринадцати лет (с 1017 по 1030-31 годы), в период своего пребывания в Индии, предположительно в качестве придворного астролога Махмуда Газневи. Изучив язык индийцев, он общался с людьми разных социальных слоев, и многие сведения об Индии, в том числе о ее социальном устройстве, он получил от своих информантов из разных областей страны.

Описывая кастовую систему, Аль Бируни пишет о четырех низших группах – *хадья*, *домба* (или *дома*), *чандала* и *бадхатава*. Он утверждает, что они не признаются ни одной кастой или профессиональной группой, и «...лишь выполняют презренные работы, вроде уборки сел и их обслуживания. Все они составляют одну касту... отличаясь только по [выполняемой] работе »[34]. Эти касты ставятся ниже шудр, так как «рассказывают, будто они происходят от отца шудры и матери брахманки... и потому они отвержены и унижены»[35].

---

[33] Census of India, 1931. Vol. X. P. 82-85.

[34] Бируни, указ. раб. С. 125.

[35] Там же.

В этом же отрывке Аль Бируни сближает *домов* с *хадьями*, чей статус несколько выше чандалов и бадхатавов. Он пишет: «Среди последних [каст и профессий] хадьи слывут самыми достойными, потому что они стоят выше всего нечистого; за ними следует каста доминов, так как они играют на лютне и увеселяют»[36]. Исследователи связывают *хадьев* с упоминающимися в словарях *хадика* [*hadika*] – слугами, а *доминов* – с *дома* [*doma*] и *домба* [*domba*] – кастой певцов и музыкантов[37]. Чандалы и бадхатавы в «Индии» стоят ниже этих двух групп, причем комментаторы Аль Бируни относят к швапачам последнюю касту, бадхатавов, или *бедия*[38].

Не сохранилось точных свидетельств о маршрутах передвижений Аль Бируни в Индии, но из перечня населенных пунктов, широ́ты которых ему удалось определить, и далее которых он не проникал, ясно, что его путешествия были ограничены пределами мусульманских завоеваний в Северо-Западной Индии. Он побывал во многих городах Панджаба – от Пешавара и Сиалкота в верховьях Инда и до Мультана на юге, и у западной границы Кашмира. Области к востоку и югу от Панджаба, как он сам пишет, были ему знакомы с чужих слов. Исходя из этого, мы должны считать, что сведения о кастовой системе были собраны Аль Бируни в этих районах, ограниченных его путешествиями. В то же время, каста, соответствующая упомянутым Аль Бируни *хадьям*, под названием *хари* [*Hari*] и *хадди* [*Haddi*] в наши дни упоминается только в Бенгалии (*хари*) и Ориссе (*хадди*)[39]. Можем ли мы считать в связи с этим, что в своих записках о кастах, в том числе о *хадья* и *домах*, Аль Бируни использовал не только свои впечатления, но и сведения информантов из центральных и восточных областей Северной Индии? Хотя мы не можем однозначно ответить на этот вопрос, но в восточных частях Панджаба, где удалось побывать самому Аль Бируни, были условия для сложения североиндийской общины по образцу обществ долины Ганга, с соответствующим кастовым делением. Кроме того, как мы писали в начальных главах, домы-музыканты, которые позже назывались *дум* и *мираси*, упоминаются в области Панджаба. Кастовая идеология – ограничение контактов и разделение – в Панджабе, в том числе в Запа́дном – присутствовала, но в джатской среде были сильны некастовые тенденции. В Синде, Белуджистане и Северо-Западных Приграничных Провинциях, которые сейчас составляют

[36] Там же.

[37] Эрман В., Халидов А. Комментарии./Бируни абу Рейхан. Индия. Москва, 1995. С. 575.

[38] Там же.

[39] Ghurye, op. cit. P. 252.

государство Пакистан и включают в себя обширные племенные зоны, социальное устройство отличалось от «классических» средневековых обществ Индии (см. главу 3). В составе племен *белуджей*, а также *джатов*, которые в Пакистане демонстрируют в гораздо большей степени признаки племени, чем касты, мы находим ветви, название которых восходит к названию *дом*, а традиционная каста местных домов (дум-мираси) не была неприкасаемой. Помимо того, что эти факты заставляют задуматься о том, к какой области Индии относилась информация, собранная Аль Бируни, они лишний раз наглядно демонстрируют неоднородность этно-социального развития областей индийского культурного ареала.

«Дешинамамала» Хемачандры

Примерно на столетие позже Аль Бируни индийский грамматист Хемачандра [Hemachandra] в своем произведении Дешинамамала [Deçinâmamâla] (т.н. пракритском «Словаре провинциализмов») пишет, что думба [Ḍumba] (дом или домба [Ḍom, Ḍomba]) – слово словаря *деши* [*deçi*] для обозначения швапача[40]. Слова категории *деши* относились к диалектизмам, чаще всего неарийского происхождения, реже – индоарийского (от слова индоар. *deś* «страна, территория»). Это означает, что если *домы* на какой-то территории осознавались как низкая социальная группа, то их название становилось синонимом, местным диалектным вариантом обозначения низкой касты вообще. Здесь мы наглядно видим процесс генерализации социальных значений слов, первоначально бывших этнонимами (этноним *дом* становится обозначением низкой касты). Таким образом, обозначение низшей касты в каждой области Индии было связано с тем, какие этнические группы реально попадали там в низшую категорию населения. Слово *швапача* в эпоху Хемачандры использовалось как общее название для низших социальных групп, и знак равенства между обозначением *швапача* и названием *дом* появляется только в источниках XII века (Калхана и Хемачандра). Иными словами, домы стали осознаваться как население категории *швапача* тогда, когда они стали частью кастовой системы. Обратим внимание на то, что в указанный период (XI-XII века), когда название домов появляется сразу в нескольких источниках как обозначение одной из низших каст, Хемачандра указывает на его диалектный, то есть местный, характер в санскрите, что определенно говорит о его неарийском происхождении, а также о том, что в

[40] См.: Deçînâmamâlâ. Bombay Sanscrit Series, № XII. Bombay, 1880.

качестве обозначения социальной категории населения оно появляется гораздо позже названий *швапача* и *чандала*.

Индоарийские языки предоставляют нам разные формы названия, которое мы можем связывать с домами: дама [ḍama] как наименование низкой касты, и домба [ḍomba] как обозначение низкокастовых музыкантов[41]. Возможно, речь должна идти о разных диалектных формах (так называемых словах *дешья*), обозначавших группы домов в разных областях. Так, в словарях санскрита указаны значения:

dama m название касты[42]

ḍama m – презренная смешанная каста, гимн. Брахмапурана[43] (от VI в. н.э. и позднее)

ḍomba m – 1) упоминается в «Брихатсамхите» Варахамихиры (конец VI в. н.э.), в Раджтарангини (XII в., о событиях X века) – название мужчины-музыканта; 2) сорт драмы, упоминается в «Дашарупа»[44].

Здесь необходимо пояснить, что наиболее ранние пураны (Вишну-, Вайю- и Матсья-пурана) были кодифицированы к VI в. н.э., и значит, тексты Брахмапураны были кодифицированы не ранее этого времени. В то же время, поскольку пураны часто включают позднейшие вставки, очень трудно датировать появление тех или иных упоминаемых в них названий. Представляется поэтому, что название ḍama, которое может быть диалектным вариантом ḍomba как обозначение низшей касты, появилось в Брахмапуране в промежутке от VI до XI в. н.э.

Все цитаты наглядно демонстрируют, что название домов как обозначение касты в известных в настоящий момент письменных источниках появляется не ранее послегуптской эпохи.

---

[41] Эти и другие формы представлены в Приложении 4.

[42] Cappeller C. A Sanskrit-English Dictionary. Strassburg, 1891.

[43] Cologne Digital Sanskrit Lexicon / http://webapps.uni-koeln.de/tamil

[44] Cologne Digital Sanskrit Lexicon. Цитаты из словарей см в Приложении 4; Дашарупа – трактат о драматической поэзии, произведение индийского писателя сер. X века Дхананджая.

ЛАМБАДИ, ДАМАРА, РАМАТХА

Ламбади / банджара – Дамары и лаванья – Курумар – Раматха и дамары

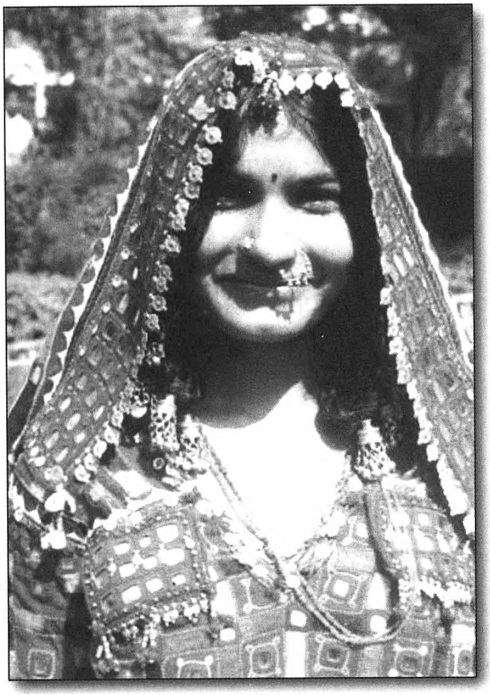


Фото 8. *Красавица из племени ламбади. Фото К.Л.Камат*
www.kamat.com/kalranga/people/lambani.htm

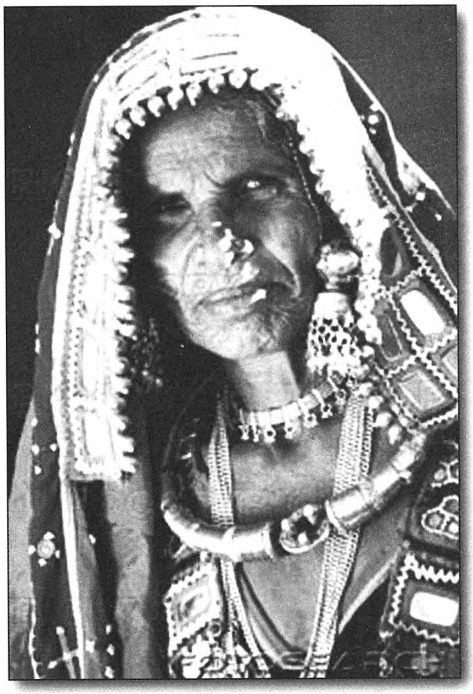


Фото 9. *Светлокожая женщина-ламбади в традиционной одежде и украшениях.*
India:People & Culture by Passport Stock – www.fotosearch.com/passport-stock/india-people-culture

Ламбади / банджара

С европейскими цыганами нередко связывают одну из распространенных в Индии групп племенного происхождения, **ламбади** [**Lambádi**] (также

лабана [**Labána**], **лавана/лаванья** [**Lavána/Laványa**]), которая носит также название **банджара** [**Banjára**]. Сейчас в Индии проживает 5-8 миллионов носителей языка *банджари/ламбади*. Они широко расселены по всей Индии, но особенно много их в штате Андхра Прадеш (соответствует бывшему княжеству Хайдерабад), где их можно встретить чаще, чем в любой другой части субконтинента; они составляют характерную особенность Декана. Также много банджаров/ламбади живет в Махараштре и в районе среднего течения Инда[1]. Язык банджари/ламбади, который широко распространен в дравидоязычных областях, можно рассматривать как отдельную языковую форму северо-индийского языка, тесно связанную с западным раджастхани, особенно с марвари, мальви, багри, хараути и т.д., также, как и с гуджарати, поэтому представляется, что банджари восходит «старому западному раджастхани»[2]. Таким образом, очевидно, что родина банджаров/ламбади находится в Раджпутане или Гуджарате[3]. В то же время, носители языка банджари понимают язык раджастхани только на базовом уровне, что выделяет банджари в отдельный язык, а банджаров/ламбади – в отдельный народ.

Начало широкого расселения банджари/ламбади по Индии и продвижения их в Декан связывается со временем могольского завоевания (империя Великий Моголов существовала в XVI-XIX вв.), когда они пришли в Декан как перевозчики товаров: огромные караваны вьючных волов ламбади служили транспортом для войск в течение нескольких беспокойных столетий в истории Индии. «Они составили нечто вроде неофициального интендантства по перевозке запасов зерна и материи из отдаленных районов к воюющим войскам. Отмечается также, что *ламбади* торговали солью с побережья и зерном из внутренней части страны, а группы, которые назвались *банджара* перевозили другие товары, иногда даже солдатский багаж»[4]. По мнению Д.Краса, столь широкое распространение банджаров/ламбади в Индии связано с тем, что ниша «кочевых» торговцев и перевозчиков товаров в других областях была не занята, и ламбади распространили там свой полускотводческо-торговый хозяйственно-культурный тип, который характерен в особенности для северо-западных областей Индии.

---

[1] Map «Banjara People of India»/Global Mapping International/ Custom mapping/ Опубликовано в: www.gmi.org/mymap; Gafoor K.S. Lambadas / Tribes of India. Pt. II. Delhi, 1951. P. 89.

[2] Krasa D. «The Language of the Banjara/Lambada (An introduction into the language of the Nomads that are said to be the ancestors of the European Roma)» / Materials of Conference on Hindi and Indian languages involving scholars from Asian and European countries (14-15 June, 2006, New-York). Размещены на сайте: http://www.gazieva.ru/en/conference/27/

[3] См. также: Gafoor, op. cit. P. 89.

[4] Ibidem.

Наиболее распространенное название группы – **банджа́ра**, оно происходит, очевидно, от *инд.* **бандж** [**banj**] «торговля, нелегальная торговля, товары, коммерция»[5], ср. *санскр.* **vaṅijyâ**, как и **baṅaj** «торговля», откуда **банджара** [**banjârâ**] «торговец, транспортировщик», «каста или класс транспортировщиков зерна, соли, и т.д., торговец зерном»[6]. Таким образом, **банджара** осознается как название профессиональной группы. Действительно, исторически *банджары/лавана* были номадами и разводили скот, и, как и другие скотоводческие племена, они занимались такими сопутствующими занятиями, как перевозка грузов и торговля, торговали солью, что было связано, по-видимому, с первоначальной областью их расселения в зоне Инда, в низовьях которого традиционно добывалась соль. Другое обозначение, *лавана*, считается также связанным с профессиональными занятиями банджаров, так как *индоар.* **лавана** [**lavana**] обозначает «соль» (см. Приложение 2). Поэтому некоторые считают, что название **ламбади** [**Lambadi**] просто является вариацией формы **лавана**.

Все же представляется, что название *ламбади* имеет другую, этнонимическую природу. Так, в словарях **ламбара** [**lambāṛā**] определяется как «торговец зерном» и как «каста перевозчиков зерна и соли, человек из этой касты, группа из этой касты»[7], и указывается, что это диалектный синоним слова банджара. Действительно, Д.Краса свидетельствует, что название **ламбада** [**Lambâḍâ**] чаще используется в районе Декана и многими представителями группы рассматривается как уничижительное[8]. Представляется, что название **банджара** в этой связи осознается как нейтральное название, обозначающее профессиональную группу, в противоположность **ламбада**, которое, по-видимому. указывало на неарийское происхождение его носителей. Интересно, что банджара/ламбада продолжают осознаваться и как племя, а не только как каста. Традиционное занятие торговлей в большинстве случаев не позволяет относиться к ламбади как к «нечистым» общинам, хотя многие считают их отсталым племенем или низшей кастой[9].

---

[5] Shakespear J. A dictionary Hindustani and English: with a copious index, fitting the work to serve, also, as a dictionary of English and Hindustani. London, 1834. P. 279.

[6] Ibidem; Platts J.T. A dictionary of Urdu, classical Hindi, and English. London, 1884. P. 169.

[7] Shakespear, op. cit. P. 2044; Platt, op. cit. P. 963.

[8] Krasa D. Banjari/Lambadi. The language of the biggest nomadic tribe of India. Report at a Conference on Hindi and Indian languages involving scholars from Asian and European countries. June, 14-15, 2006 / http://gazieva.ru/en/conference/27

[9] Наблюдение Д.Краса. Он также фиксирует в наше время отношение к ламбади как к нечистым, но возможно, что это связано с оседанием большой части ламбади и их переходом от караванной торговли к другим занятиям.

!!!

По мнению Р.Платтса, название **ламбара** происходит от корня **ламба** [**lamba/ḍamba**] путем прибавления пракритского суффикса **– ṛa**[10]. Действительно, слово **ламба** [**lamba**] легко производится от аустроазиатского **ḍomba/ṭumba**, которое, как показал Й.Пржилуски, дает ряд форм в аустроазиатских и индоарийских языках: **т`умба, д`омба, тумба, ламбу, табу** [**ṭumba, domba, tumba, lābū, tabu**] и т.д. С *ламбади*, таким образом, связывается форма **ламбу** [**lābū**]. Начальный звук **l**, заменяющий **ḍ** церебральное в этом индоарийском названии, указывает на сильное влияние аустроазиатского (мундского) языкового субстрата. По лингвистическим данным, ареал распространения мундского субстрата в Северном Панджабе доходит по крайней мере до Амритсара (карта 10); мундский субстрат определяется и в населении Раджастхана. Распространение в прошлом групп, носивших название **ламба** [**Lamba**], и, как и домы, видимо, связанных с мунда, в зоне долины Инда подтверждается по крайней мере одним топонимическим источником: названием древнего форта **Туламба** [**Tulamba**]; этот памятник, по свидетельству местных жителей, раньше назывался **Куламба** [**Kulamba**] (где **ku-** - инструментальный префикс, а **lamba** – корень) (см. главу 4). Связь языка ламбади/банджари с раджастхани также указывает на северо-западные части Индии.

* * *

Представляется, что этноним **ламбади** в результате процессов народной этимологии был неправильно ассоциирован с названием соли, поскольку мобильные группы ламбади, будучи традиционно расселены в районах Раджастхана, и, возможно, Гуджарата, видимо, уже в эпоху древности и средневековья были ее транспортировщиками и продавцами во внутренних районах, откуда они вывозили зерно, соответственно продавая его на побережье. Индийский исследователь ламбади К.С.Гафур считает, что и само название *банджар* следует трактовать как указание на зону их первоначального расселения в зоне неплодородных земель, поскольку **банджар** [**banjar**] (не путать с **banjârâ**) обозначает «пустырь, непригодный для возделывания, неплодородную землю, землю под паром, пустую, дикую землю»[11].

С развитием транспортных сетей основное занятие банджаров, благодаря которому они стали широко известны, по крайней мере, с эпохи Моголов – перевозка товаров – стало терять экономическую основу, и они направили

[10] Platts, op. cit. P. 963. **Ḍ** церебральное является вариантом **r**.

[11] Gafoor, op. cit.; Platts, op. cit. P. 169.

свою деятельность на менее развитые с точки зрения коммуникации районы. В наше время они частично переходят к оседлости. Так, в разных частях страны, где только возможно, они осели на подходящих для пастбищ землях, и разводят крупный рогатый скот, который служит вьючным транспортом для племени; гораздо реже они выращивают злаки. В первой половине XX века, в течение перехода от пастушеской жизни и жизни бродячих торговцев к сельскому хозяйству и другим видам деятельности, *банджара* занялись криминальной деятельностью и были в некоторых местах внесены в Список криминальных племен. Но уже в середине XX столетия этот список был аннулирован, а их криминальная деятельность в очень большой степени сошла на нет[12]. Часть банджаров, особенно в экономически плохо развитых областях Индии, и сейчас сохраняет «бродячий» образ жизни: для них торговля солью и другими товарами, а также грузоперевозки, до сих пор являются основным источником существования, и даже сейчас в Индии можно встретить живописные группы банджаров с волами, нагруженными зерном. В наши дни банджары, как правило, живут несколькими занятиями; они используют некоторые хозяйственные навыки, чтобы получить дополнительный доход, в зависимости от спроса занимаясь производством различных предметов потребления: ручек для метел, железных инструментов, игл и проч. Они могут также заниматься починкой инструмента или работать с камнем. Некоторые банджары живут за счет «религиозного нищенства», нанося специальный грим и исполняя песни во имя определенных божеств. Банджары любят музыку, играют на музыкальных инструментах и танцуют, так как традиционно некоторые их группы являлись акробатами, магами, мошенниками, сказителями и гадателями[13].

Будучи этно-социальной группой, банджары /ламбади по социальному положению находятся гораздо выше большинства домов равнинной Индии, видимо, потому, что они в большей степени сохранили *племенной* характер культуры своих предков, чем общины домов, чье современное состояние на большей части территории Индии является результатом многовековой деградации. Банджары всегда живут группами в отдельных поселениях, называемых **танда** [**tanda**], и не смешиваются и с другими общностями. С традициями эндогамии очевидно связаны и традиции очень строгого поведения женщин, особенно незамужних девушек, которые прячутся в ярких одеждах от посторонних, закутывая руки и ноги. В отличие от ряда других ин-

[12] Gafoor, op. cit. P. 90.

[13] Ibbetson, op. cit.

доарийских этно-социальных групп, ламбади/банджары сохранили и свой бесписьменный язык, что является основанием выделения их в отдельное племя[14]. По своему внешнему виду банджары/ламбади близки к «индоарийской разновидности европеоидов», характерной для северо-западных районов Индии, и для их культуры характерна определенная степень военизированности, которая является характерной чертой населения северо-запада:

«Банджары – сильный и мужественный народ, высокого роста, со светлой кожей и часто со светлыми глазами. Они очень опытны в обращении с оружием и периодически участвуют в рискованных предприятиях. По культуре и внешнему облику они похожи на *матхура* [Mathura]»[15]. С особенностями внешности банджаров связано и их самоназвание. Так, они называют себя **гормат** [**gormaṭ**] или **горват** [**gorvaṭ**], «светлокожие», а свой язык **гор боли** [**gor boli**], что означает «язык светлокожих»[16].

«Мужчины-банджары используют местную одежду, но женщины до настоящего времени сохранили характерные цветные и тяжелые костюмы. Сделанные ими украшения: браслеты из кости, специально оформленные ножные браслеты и проч. – тяжелые, привлекательные и очень характерные. Банджарские женщины редко бывают больными или грустными. Привыкшие к тяжелой работе, они сильные, всегда дерзкие и веселые. Они очень весело поют и красиво танцуют. Это песни на их собственном языке, и чаще всего они посвящены Кришне, божественному пастуху... Выше уже было замечено, что банджары прекрасные специалисты в разведении скота. На плато Амрабад в округе Мабубнагар[17] он разводят особую местную разновидность скота, известную как Амрабадская порода. Они отгоняют рогатый скот на равнины этого плоскогорья Фархабада, чтобы он пасся там в межсезонье. Говорят, что они очень честны в своих занятиях торговлей, и благодаря обилию рогатого скота получают за него справедливое вознаграждение от жителей равнин. Чтобы научить таких скотоводов, как банджара, современным методам разведения скота и ухода за ним, в 1946 году правительством штата

---

[14] Gafoor, op. cit. P. 91.

[15] Ibid. P. 90-91. Матхура – историческая область Индии, соответствующая современному округу с одноименной столицей примерно в 50 километрах северу от Агры и к югу от Дели (совр. Уттар Прадеш, на самой границе между Раджастханом и Панджабом). В древнее время город стоял на перекрёстке важнейших караванных путей и играл центральное место в экономической жизни Индии. Матхура почитается как священный город, так как, по преданию, там родился Кришна. Жителей этой области также зовут матхура.

[16] Krasa D. The Banjara. A nomadic tribe of Infia and possibly one of the cousins of Europe`s Roma. Dzaniben. Àilaj 2007/ http://www.dzaniben.cz/?m=LA&p=200701

[17] Бывшее княжество Хайдерабад, современный Андхра Прадеш.

Хайдерабад в Амрабаде была организована скотоводческая ферма с начальным поголовьем 69 коров и 4 племенных быка Амрабадской породы»[18].



Фото 10. *Мужчины-ламбади. Хайдерабад, Андхра Прадеш. Декабрь 2006 г. Фото Д.Краса*

По данным переписи населения Индии за 1881 год (видимо, неточным), в качестве представителей касты *банджара* было указано всего 383 625 человек[19]. Мы видим, что группы *ламбади*, *лавана* и проч. являются ее основными и структурообразующими подразделениями[20]:

---

[18] Gafoor, op. cit. P. 90-91.

[19] Эти данные представляются заниженными в свете нижней цифры 5 миллионов современных носителей языка банджари. Возможно, это связано с тем, что в разных штатах банджары/ламабади могут быть известны под разными именами.

[20] Kitts, op. cit. P. 32.

Ламбади [Lambadi] (штат Мадрас) – 21 860 чел.
Ламбани [Lambani] (Хайдерабад, Майсор) – 116 646 чел.
Лавана [Lawana] (Барода) – 8832 чел.
Лабана [Labana] (Панджаб) – 48 480 чел.
Джарбелла [Jarḍella] (Центральные провинции) – 55 чел.
Гуджория [Gujoria] (Центральные провинции) – 8 чел.

Обозначения *лаванья/лавана/лабана* отражают вариации произношения, по-видимому, как в разных территориальных подразделениях ламбади, так и в языке одной и той же группы. Так, язык ламбади Берара называется *лабхани* [*Labhânî*], а ламбади Панджаба – *лабанки* [*Labânkî*]. При этом одно из названий женщины в языке лабанки – *лавани* [lawânî][21].

Часть *лабана/лавана*, как они в основном называются в Панджабе, проживает в долине Кангра и Хошиарпуре (территория Северной Удумбары), где они возводят себя к Гаур Брахманам, которые пришли в Панджаб во времена Аурангзеба[22]. В других районах Панджаба они объявляют себя потомками раджпутских кланов Чаухан (Лудхиана, Джханга) и Рагхуванши (Джайпур и Джодхпур)[23]. Д. Краса пишет о том, что ламбади вышли из княжеств Пармар, Ратхор и Чаухан. Они утверждают, что их шесть готр произошли от сыновей правителей этих княжеств. Хотя это родство рассматривается как мифическое, надо отметить, что, как и у раджпутов, социальная структура банджара, основана на родовой организации[24].

На самом деле история *ламбади* в Панджабе и Харьяне[25] тесно связана с джатами, в состав племен которых они вошли в этой области[26]. Там они являются преимущественно сикхами. В истории Панджаба в общем и в истории сикхов в частности *лабана* известны со времен двух последних сикхских гуру (то есть примерно с середины – второй половины XVII века)[27]. Они занимают равное с джатами социальное положение и имеют свои земельные владения в этом районе[28]. Согласно британским переписям, 33 % представи-

---

[21] Grierson, op. cit.б 1907. Vol. IX, pt. III. P. 318.

[22] Аурангзеб – император (падишах) Империи Великих Моголов, правил в 1658—1707. В отличие от предыдущих веротерпимых правителей, он насаждал ислам в Индии, осквернил многие индуистские святилища.

[23] Gurmat Parkash. Monthly Journal of Dharam Parchar Committee, SGPC. Amritsar. October 2002. P. 11-43.

[24] Krasa D. The Banjara...

[25] В 1965 году индийский Панджаб был разделен на собственно Панджаб и Харьяну.

[26] Поскольку джаты и раджпуты связаны общностью происхождения, то джатские и раджпутские кланы часто имеют одинаковые названия, что, видимо, является причиной причисления ламбади себя к раджпутам.

[27] Gurmat Parkash, op. cit. P. 11-43.

[28] Marenco Ethene K., The Transformation of the Sikh Society. Portland, 1974. P. 120.

телей панджабских *лабана* входили в состав сикхов Кеш Дхари [Kesh Dhari Sikhs] и в основном расселены в областях Лахора, Гурджанвала и Сиалкота (рядом с областью Северной Удумбары, см. карту 10). У джатов Панджаба одно из подразделений, связанных с ламбади, называется **Ламба** [**Lamba**] (по-видимому, это указывает на происхождения названия ламбади от этнонима **Ḍomba / Lamba**.

В 1881-1891 гг. *лабана*, наряду с представителями этно-социальных групп кхатри [Khatri], арора [Arora], чурах [Churah], сунеар [Sunear] и таркхан [Tarkhans] активно участвовали в реформаторских процессах, происходивших в движении сикхов. Джаты-лабана имеют тот же статус, что и другие джаты, и их положение в джатском обществе достаточно высоко[29]. Сикхские подразделения джатов и лабана являются в высокой степени военизированными.

Лидер местной общины у ламбади называется **наик** [**naik**], у него есть несколько помощников. Но, независимо от этого лидера, у ламбади существует племенное собрание, или суд, наподобие панчаята[30]. «Традиционные ритуалы жизненного цикла ламбади сильно отличаются от обычаев окружающего оседлого населения. Прежде всего, очень большую роль играют представления о чистоте и нечистоте женщины...»[31]. Традиционно вдова у банджаров-ламбади повторно выходила замуж за младшего брата умершего мужа, в наши дни она может выйти замуж за любого мужчину[32]. Разрешен развод, но разведенная женщина не может повторно выйти замуж.

К банджарам / ламбади регулярно обращаются исследователи, интересующиеся проблемами происхождения цыган, что, видимо, не случайно. Связь их «кочевания» с торговлей и разведением транспортных животных, замкнутость их общин, и близость некоторых важных культурных традиций к традициям ромов, даже название – все это позволяет предполагать связь между группами «кочевых» торговцев-ламбади и предками цыган. В пользу этого говорит и ареал первоначального расселения ламбади: районы западного Раджастхана и Северный Гуджарат. Эта область является связующим звеном между территориями Северной и Южной Удумбары и находится в близком соседстве с последней, примерно соответствуя территории расселения шальвов, их дочерних и союзных племен. Представляется, что этногенез

---

[29] Ibidem.

[30] Krasa D. The Banjara...

[31] Ibid. Эта культурная особенность характерна в большей или меньшей степени для всех групп ромов, наиболее ортодоксальные ромские группы строго соблюдают культурные обычаи, связанные с этими представлениями.

[32] Ibid. У раджпутов наблюдается пережиток этого имевшего место в прошлом обычая, что выражается в свободном общении женщины с младшим братом своего мужа.

ламбади происходил на основе местного доарийского этнического субстрата и арийских предков современных джатов.

Торговые занятия ламбади определяют их двух- и даже трехъязычие. Их торговые контакты и переезды от побережья к внутренним районам Северо-Западной Индии оказывают значительное воздействие на их язык, который начинает меняться под воздействием речи окружающего населения, приобретая черты других родственных языков хиндиязычной группы[33]. Этот лингвистический механизм может, вероятно, объяснить, почему в языке *романи* лингвисты обнаруживают признаки нескольких разных индоарийских языков: возможно, предки ромов также изъяснялись на нескольких индоарийских диалектах в Индии, как они сейчас изъясняются на двух-трех языках в ряде стран Европы.

!!!

Исследование происхождения названий этнических общностей нередко усложняется языковыми фонетическими процессами, вызывающими *омофонию* – совпадение звучаний слов, частота которой в языках Индии была отмечена еще Аль Бируни. Если к омофонии добавить процессы *народной этимологии* (неправильного осмысления этимологии слов), то становится понятно, почему проблемы происхождения тех или иных названий и осмысления через них мнимой или действительной связи между этническими общностями представляются практически неразрешимыми. К числу подобных сложных случаев, по-видимому, принадлежит проблема происхождения **дамаров** [**Damar**] Кашмира, которые упоминаются в кашмирской летописи «Раджатарангини». Интересно, что их происхождение устные источники связывают с **лаванья**.

Дамары и лаВанья

Дамарами назывался в Кашмире класс феодалов, владельцев крупных хозяйств с земельными угодьями. Дамары, наряду с **тантри́нами** и **экаи́нга**, представляли собой разряд населения этнического происхождения. Исследователь истории Кашмира П.Бамзай пишет о том, что эти три группы «кажется, были племенами профессиональных солдат, которые в более позднее

[33] Krasa D. Banjari/Lambadi. The language... В Андхра Прадеше, где ламбади контактируют с дравидоязычным населением, их язык сохраняется в гораздо более чистом виде, что объясняется большой динстанцией между языками ламбади и дравидов.

время сформировались в грозных воинов и фактически являлись силой, устанавливавшей царскую власть»[34].

Дамары поднялись из низов и превратились в землевладельцев-феодалов в результате процессов скупки и отчуждения земли: социально-экономический строй Кашмира не ставил сословных ограничений в приобретении земельных угодий. На политической сцене дамары впервые появились в 936 г. н.э., когда они разбили противоборствующую группировку тантринов и помогли вернуть престол Чакраварману. С этого времени они заняли ведущее положение среди феодальных группировок[35]. Дамары, занимавшие высокое положение, имели поместья, каждое из которых представляло собой укрепленный населенный пункт, собственное войско: сначала пехоту, затем и конницу. По данным «Раджатарангини», дамары в этническом отношении противопоставлены кашмирцам, *так как они являлись выходцами из племени лаваньев*. Это земледельческое племя, по-видимому, тибето-бирманского происхождения. Источники пишут об особой внешности и «диких обычаях» дамаров, а также о том, что они называются среди вассалов царей[36].

Т.П.Селиванова, исследовавшая социально-экономический строй средневекового Кашмира, упоминает, что дамары в социальном отношении очень похожи на раджпутов, хотя их общественное положение гораздо ниже. Она пишет: «...возвышение дамаров было связано с этническими процессами в Кашмире. Не исключено, что племя лаваньев недолго жило в Кашмире... Земли дамаров не локализуются компактно в какой-либо местности. Воинственность дамаров, их сильные войска могут говорить в пользу того, что дамары захватили часть земель Кашмира силой»[37].

По указанию того же автора, М.И.Воробьева-Десятовская дала следующий комментарий происхождению названия «дамар». Оно может происходить от тибетского слова «дра-ма», которое, как указывает тибетский словарь, обозначает знать, обычно выходцев из племени личчхавов из Вайшавали. По правилам фонетики, тибетское «дра-ма» в санскрите звучит как «дамара». Т.П.Селиванова предполагает, что дамары, разбогатев и выделившись из общей массы соплеменников лаваньев, взяли себе в качестве названия известное им слово[38].

---

[34] Bamzai. op. cit. P. 173.

[35] Селиванова, указ. раб. С. 6, 9.

[36] То же. С. 9.

[37] То же. С. 10.

[38] Там же.

Как мы видим, трактовать все эти варианты названий достаточно сложно, тем более, что фонетические процессы в индоарийских языках и диалектах создают постоянные возможности для омофонии и процессов народной этимологии, которые, в свою очередь, эту омофонию усиливают.

!!!

Теоретически названия **домба** [**Ḍomba**] и **дамар** [**Damar**] вроде бы могут являться различными вариантами одной лексемы, учитывая возможности колебания в произношении звуков **о/а** в индоарийских языках и вариативность признака церебральности/нецерабральности звонкого дентального в начале слова в части индоарийских диалектов уже в раннюю эпоху[39]. Так, ряд родственных названий может выглядеть как **ḍomba**, **dombar**, **ḍambar ḍammar**, **damar** и проч. При этом, возможно, суффикс **-ar** указывает на группы населения, *связанные* с домами. Так, Е.Блант называет группу **домар** [**ḍomar**] в пригималайской зоне как одну из подкаст домов [**ḍom**][40]. Что касается второго названия кашмирских дамаров – **лаванья** – то оно сближает их с ламбади.

При этом обращает на себя внимание следующий факт: в исторической летописи Калханы **домба** и **дамары** обозначают не только разные социальные слои, но и, в истории царствования Чакравармана, конкурирующие группы: **дамары** убили Чакравармана из-за того, что он возвысил при дворе родственников своей жены **домби** и раздал им важные посты (см. главу 6). Кроме того, кашмирские дамары обладают характерной внешностью, выдающей их тибето-бирманское происхождение, что еще более отдаляет их от домов и ламбади.

Какие из всего этого можно сделать выводы, и можно ли их сделать вообще, судить трудно. Видимо, проще всего считать, что упомянутые сходные названия имеют различное происхождение и просто совпали по звучанию, представляя собой омофоны.

Если же предположить, что названия **дамаров** и **домба** все же являются разными формами общего происхождения, то это значит, что они распространились на весьма далекие одна от другой группы населения. Так, распространение аустроазиатской пра-формы **ṭumba/ṭomba** и ее носителя – аустроазиатского субстратного населения – происходило в глубокой древности. **Домба** и кашмирские **дамары** могли сформироваться при участии различ-

---

[39] Елизаренкова. Исследования… С.206.

[40] Blunt, op. cit. P. 346.

ных территориальных подразделений этого субстрата. Будучи расселены на разных территориях, носители названий **домба** и **дамара** в течение длительного времени могли развиваться раздельно, каждый со своей историей, этно-культурными и генетическими связями, и к эпохе средневековья они, очевидно, представляли собой различные общности.

Другая возможная причина распространения этнонима на генетически неродственные его носителям группы населения – высокий социальный престиж этого этнонима, связанный с экспансией соответствующей этнической культуры на земли других народов (см. об этом в главе 8).

Курумбар

В зоне расселения дравидских племен существуют племенные (тотемные) названия, основанные на том же корне **ḍomba/ṭumba**, в которых ясно видны фонетические колебания звонкого дентального звука, церебрального **ḍ**, в сторону звука **r** (чередование **ḍ/r** следует связывать с влиянием дравидского субстрата[41]). Так, подразделения этно-социальной общности **Курумбар** [**Kurumbar**] (общее количество 125 147 человек), обозначения которых представляют собой различные вариации основного названия, в конце XIX века в основном были расселены в старом штате Мадрас (восток и юг Декана)[42]. Это группы этнического, очевидно, дравидского, происхождения[43], лесные и горные племена **кудумо** [**Kudumo**], **курумар** [**Kurumar**], **курумбар** [**Kurumbar**], а также небольшая каста **кудумбо** [**Kudumbo**] в том же штате[44]. Ясно видна близость их названий к таким этнонимам, как **дом**, **удумбара**, **ламбади**, что показывает древность и устойчивость лексемы, которая распространилась как тотемное и племенное название, видимо, в доарийскую эпоху.

Вместе с тем, данные о названиях **дамар**, **дом/домба**, **ламба/ламбади**, **курумбар** позволяют говорить, что названия трех «потоков» протоцыганских мигрантов, основанные на фонетических вариациях **дом/лом/ром** [**dom/lom/rom**] основной лексемы **ḍom**, могли существовать уже на территории Индии, что должно связываться с влиянием индоарийских (**d**), мундских (**l**) и дравидских (**r**) языков.

---

[41] Caldwell R. A comparative grammar of the Dravidian or South-Indian family of languages. London, 1913 P.116.

[42] Kitts, op. cit. P.39.

[43] Подробнее об этом см. главу 10.

[44] По данным переписи 1881 г. См.: Kitts, op. cit. P. 24, 39, 52.

Раматха и дамары

«Махабхарата» упоминает народ **раматха** [**ramatha**], или **рамата** [**ramata**] среди жителей «западных стран, прилегающих к морю» (при перечислении народов прииндской зоны)[45]. В другом месте эпоса говорится о том, что «сын Панду подчинил своей воле «раматхов [ramaṭhâh], харахунов [hârahūṅâh], и всех царей, которые были в западных областях»[46]. С.Чаттопадхья в своей работе «Расовая принадлежность ранних племен Северной Индии» пишет: «Согласно С.Леви, **раматха** [**Ramaṭha**] жили между Газни и Вакханом. Ф.Е.Паргитер полагает, что **рамана** [**Ramaṇa**], упомянутые в части Бхишма Парван Махабхараты, могут быть этим же народом. Шанти Парван содержит упоминания о **рамара** [**Ramaṭa**], **рамадха** [**Ramadha**], и т.д. Согласно Р.Шеферу, они относятся к монголоидной расе»[47]. А.Каннингхэм писал о возможной идентичности носителей самоназвания **дамар** и **раматха**, что представляется вероятным. Так, вариативность звуков **д/р** и **д/т** [**d/r, d/t**], связанная с влиянием дравидского языкового субстрата, указывает на возможную идентичность двух названий, а расселение носителей этих названий в одном регионе, охватывающем части Кашмира, Северного Панджаба и Афганистана, позволяет предположить и их генетическое родство или этническую идентичность. В этом случае, исходя из указания Р.Шефера о монголоидности рамара/рамадха, мы можем предположить, что они и были дамарами из более поздней летописи Калханы. В то же время становится ясно, что раматхов/дамара невозможно идентифицировать с домба/даммар. При этом сложность идентификации раматха связана с тем, что в Махабхарате они упоминаются как народ, живущий в близости к морю. Интересно, что форма их названия может звучать как **ромака** [**romaka**] *индоар.* «солончаковые земли», что действительно может указывать на расселение в нижних частях Инда или Каче (см. Приложение 2, статья ROMAKA).

Этноним, близкий по фонетическому облику к названию **раматха**, встречается на Ближнем Востоке, Так, Я.Матрас в исследовании, посвященном языку домари (ближневосточных домов), упоминает об экзогамной кочевой группе курдов с самоназванием **ром** [**rōm**] или **ромат** [**rōmat**], язык которой до некоторой степени близок языку цыган-домари[48].

---

[45] Mhb III. 51. 25. Приводится по: Махабхарата. Вып. III. Ашхабад, 1985. С. 86.

[46] Mhb II. 29. Приводится по: Махабхарата. Книга 2. Сабхапарва, или книга о собрании. Москва-Ленинград, 1962. С. 64.

[47] Chattopadhyaya S. Racial affinities of early North Indian tribes. New Delhi, 1973. P. 100.

[48] Matras, op. cit. P. 7.

ДОМЫ – ПЛЕМЯ, ПРАВИТЕЛИ, НАРОД, КАСТА

Что означало дом [ḍom] в древности – Развитие многозначности названия дом/домба – Социальная динамика носителей самоназвания дом/домба в средневековье – Маргинализация племен

Что означало дом [ḍom] в древности

Как мы увидели, за период от начала до конца I тыс. н.э. положение носителей самоназваний дом/домба/думбар, особенно во внутренних частях Индии, коренным образом изменилось. Из независимых племен, имеющих свои традиционные территории, они постепенно превратились в этно-социальные группы. В то же время, учитывая существование нескольких племенных территорий домов в долине Ганга и в долине Инда, надо предполагать, что этническая и социальная история различных территориальных подразделений домов развивались по-разному.

Как показывает история Индии, включение в кастовую систему племен на правах низших социальных групп связано с географическим распространением индуизма: с освоением пахотных земель и с широким расселением брахманов – носителей кастовой идеологии. Этот процесс получил широкое развитие, начиная с эпохи империи Гуптов.

Очевидно, что из трех зон расселения домов – района Ганга, северных частей Инда и его низовий с Качем и соседними областями Северного Гуджарата – культура брахманизма ранее всего распространилась в областях бассейна Ганга, так как они ближе всего прилегали к «сердцу» индуистской культуры в Джамна-Гангской долине. В начале нашей эры долина реки Гхагры – традиционные земли домов в бассейне Ганга – стала территорией

раннего расселения брахманов, число которых в позднее время составляло в районе между Джамной и Гхагрой около половины всего брахманского населения Индии[1]. На ранних этапах сложения варново-кастового строя племенная верхушка индуизированных племен обычно вливалась в состав элиты, хотя и чаще всего на правах ее низших местных подразделений; основное население пополняло низшие зависимые слои. Дом-Катары, сохранявшие свои земельные владения в районе Горахкпура, очевидно, долгое время представляли собой остатки этой племенной верхушки в составе местных раджпутских каст.

Из этих известных нам зон расселения носителей самоназвания **дом** [**ḍom**], с их независимыми племенными образованиями в этот же период времени – в начале христианской эры – мы, видимо, можем связывать только общества домов долины Инда. С первого века н.э. Северная Удумбара теряет независимость, очевидно, до эпохи Гуптов составляя часть местных царств, управлявшихся греко-бактрийскими правителями и кушанами. Данные о развитии южных племен удумбара в этот период менее определенны. Кач, название которого впервые упоминает, кажется, Панини[2], с древности и до эпохи позднего средневековья определяется как независимая «страна», периодически входившая в состав других, более крупных царств и империй (Маурьев, позже Западных Кшатрапов, данников империи Гуптов), а затем как крупная область царства, имеющая отдельное управление. Одним из поздних упоминаний о Каче как об автономной самоуправляемой области, по-видимому, являются надписи Бхимы I [Bhima I] (1086 г. н.э.), где Кач называется «Кача-мандала» [Kaccha-mandala][3]. В то же время самостоятельность Кача была, видимо, довольно неустойчивой, так как сам Кач, как мы упоминали, всегда являлся малонаселенным и мало пригодным для жизни местом, представляя собой «фабрику соли», особо ценную в эпоху древности и средневековья. Основное население *области* Кач, очевидно, всегда концентрировалось в прибрежной зоне, окружавшей полуостров с севера, и было связано с торговлей солью. Экономический интерес к области со стороны соседних территорий – с одной стороны, и его малонаселенность – с другой, по-видимому, делали ее зависимой от соседних областей, таких, как Мальва или Синд.

С начала н.э. в Северный Гуджарат проникают саки (Западные Кшатрапы) и катхи, а с периода джато-гурджаро-раджпутского переселения основ-

---

[1] Bains, op. cit. P. 25.

[2] Panini IV.2.133; IV.2. 126. Цит. по: Sankalia, op. cit. P. 48.

[3] IA. VI. 193-4. Цит по: Sankalia, op. cit. P. 185.

ным населением Кача становятся раджпуты. Но возможно, что в период между походом Александра Македонского и до переселения раджпутов население области было неоднородным по этническому составу, как и население соседнего Синда. Судя по упоминаниям топонимических названий Гуджарата периода Майтраков, домы/домба/домары в VI-VII вв. н.э. составляли часть населения во владениях Майтраков (Катхиявар, Северный Гуджарат); можно предполагать существование традиционных поселений домов или ареалов их передвижения и в области Кача. Косвенно это подтверждается данными А.Кэннингхэма о том, что старое название Кача – Удумбара. Это, очевидно, связано со старой традицией называния крупных независимых территорий – так называемых «стран» – не по квалифицирующему названию – *мандала* или *деша*, а по названию титульной этнической общности[4].

Источники, которые предоставляют нам конкретные упоминания о домах/домба, говорят об их существовании сначала как независимых племен, а с эпохи средневековья – в качестве этно-социальных групп. В то же время, ранние источники позволяют говорить о развитии многозначности названия *удумбара* и о существовании его высокостатусных значений в догуптский период. Во-первых, перенос названия племени на территорию его расселения является одним из самых ранних и типичных способов возникновения топонимических названий вообще. Во-вторых, при развитии государственности одним и тем же словом уже называется не только племя и его территория, но и само государство, страна, а также сословие правителей и воинов.

Такие названия, как Мадра, Кулута, Шальва, Куру, Паньчала, Удумбара и проч. обозначали одновременно племя, территорию его расселения и государство. Показателен в этом отношении список значений слова *индоар.* **джанапада** [**janapadá**], одного из основных терминов социальной организации в истории индийской государственности. Употребление этого слова в древних и средневековых текстах указывает на следующие его значения: народ; страна, государство; населенная территория (противопоставляется городу); жители страны[5]. Указанный ряд значений является результатом развития семантики этого слова. Так, *джанапада* являлась административным термином в древней и средневековой Индии, обозначавшим управляемую территорию. В то же время, ранний и изначальный смысл этого слова – «территория племени», так как **джана** [**jána**] – «род, племя, народ».

---

[4] Sankalia, op. cit. P.21.

[5] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 281.

Известно, что название Удумбара обозначало одновременно страну в Панджабе (и ее территорию) и жителей этого района[6]. Также и Кач долгое время назывался Удумбара, обозначая территорию населявшего его племени. Многочисленные населенные пункты, происходящие от названий Дом, Домба, Домбар также являются иллюстрацией переноса названия народа на его территорию.

Кроме этого, в индийских республиках именем сангхи или ганы называли себя кшатрии этой ганы. Этот принцип зафиксирован у Панини в виде грамматического правила образования обозначения жителей от названия ганы и сангхи. К.П.Джаясвал, ссылаясь на Панини (V.3.114-117) в этой связи пишет: «...возьмем известных нам Малавов, называемых Маллои историками Александра [Македонского]. Не-брахманы и не-кшатрии из сангхи Маллавов могли называться **Малавья [Mālavyah]**, в то время как кшатрии могли называться **Малава [Mālavah]**, и в обоих случаях множественное число было **Малава [Mālavah]** [выделено М.С. и Г.Ц.]»[7]. Он также добавляет: «Этот момент в стадии знакомого нам развитого индийского общества противопоставлен племенной стадии»[8]. То есть, этот принцип образования названия возникает на стадии развития государственности.

Развитие высокостатусных значений названия *дом/удумбара* подтверждается рядом фактов. Это не только общее упоминание об удумбара как о племени *раджанья* в текстах Панини и как о кшатриях в тексте Махабхараты, но и сохранение брахманских каст с названием Удумбара [Udumbara] и Аудумбара [Audumbara] в Гуджарате и Мальве, Думба в области Панджаба и раджпутской касты с названием Адамвира [Adamvira] в Раджастхане. Причем указанные брахманские касты, как до нас доносят индийские источники, произошли от кшатрийских. Джайнские тексты называют *домва* среди народов млеччха, то есть указывают на них как на независимые народы вне области распространения кастового общества, и, по всей видимости, речь идет о домах внутренних и восточных частей Северной Индии. Название Дом-Катар, зафиксированное в северной части бассейна Ганга, по значению соответствует обозначению кшатриев.

Г.М.Бонгард-Левин обращает внимание на то, что наряду с сословным делением в ганах существовало и более широкое подразделение: на внутренних (antara, abhyantara) и внешних (bahīra) жителей[9]. Ряд исследователей

---

[6] Przyluski, op. cit. P. 22

[7] Jayaswal, op. cit. P. 29.

[8] Ibidem.

[9] Бонгард-Левин. Республики... С.22.

высказывают мнение о существовании гражданства (bhakti) в некоторых ганах и сангхах. К этому выводу на основании свидетельств Панини и его комментаторов пришли К.П.Джаясвал, а затем В.С.Агравала[10]. Как считает К.П.Джаясвал, права гражданства распространялись не только на жителей исконной территории ганы, но и на население тех районов, которые были присоединены к ней. В качестве примера «стран» с существованием бхакти (bhakti) Кашика приводил сангхи мадров (Madraka) и личчхавов (Vṛjika). Такое развитие социальной терминологии отражает постепенную трансформацию племенных общин в традиционное государство, в основах управления которым сочетались принципы родо-племенной и территориальной организации[11].

При этом, как показывает история пред- и раннегосударственных образований, этноним доминирующего народа может дать название племенной территории, а в дальнейшем – государственному образованию и распространиться на присоединенные территории и население. Это распространение может идти силовым путем и путем культурной экспансии. Так, название *русских* перешло на территорию их проживания и государство (Россия), которое расширилось, включив в свой состав исторические земли ряда проживавших на них народов (нерусские жители России называются *россияне*). Румыния [Romania] получила свое название, будучи частью Римской империи – [Roma]. По этим примерам мы видим, что в процессе социального развития народа, его географического распространения и укрепления его этносоциальных связей его самоназвание начинает приобретать новые смыслы, некоторые из которых, связанные с социальным статусом, генерализируются, то есть приобретают всеобщность. Именно это последнее обстоятельство может объяснить «двойные» названия некоторых групп населения как их двойную идентичность: принадлежность к союзу политическому – с одной стороны, а с другой – принадлежность этническую. На этом же принципе «поглощения» мелких племен племенами более крупными и социально более сильными в зоне общего с ними проживания основана система племенной социальной организации у кочевых народов (напомним, что подразделения *домки*, *дхомбки* и проч. входят в состав различных племен Пакистана).

Кроме того, историческое название местности, на которой проживает народ, может быть перенесено на него самого́ соседними народами или принято им самим. Так, различные подразделения этнической общности,

---

[10] Jayaswal, op. cit. P. 99-100; Agrawala V.S. India as know to Panini. Lucknow, 1953. P. 430-431.

[11] Подробнее см.: Баландье, указ. раб. С. 131-135.

могут носить родовые названия или же названия территорий, на которых они проживают. Не исключено, что часть групп предков современных цыган носила двойное название: **дом** и **лар**: (традиционное название области низовий Инда – Лар, см далее главу 9), и поэтому проживавшие в Синде *домы* теоретически могли называться *лари*, то есть *жителями Лара*.

Примером обобщающего экзонима (внешнего названия) является использование обозначения *джат*, которым арабы называли всех индийцев, вне зависимости от их этнической принадлежности и соответствующих самоназваний.

Развитие многозначности названия дом/домба [ḍom/ḍomba]

Подытоживая анализ употреблений слова **дом** [**ḍom**], приведенных в источниках второй половины I тыс. до н.э. – начала I тыс. н.э., и относящихся к обществам Северо-Западной Индии, можно предположить, что в указанной области слово **ḍom** до первых веков I тыс. н.э. обладало многозначностью. Эта многозначность в свою очередь была связана с расширением значения названия **ḍom**, которое стало результатом *расширения географической и общественной сфер влияния* первоначальных носителей этого названия.

Перечислим эти значения **ḍom/ḍomba/oḍombara**, подтвержденные источниками (джайнские тексты, данные Плиния, Панини, Брихатсамхита, Махабхарата, пураны, нумизматические, топонимические и этнонимические данные):

1) этноним – обозначал племя, в наше время – этно-социальные группы или касты этнического происхождения (дом, домба, удумбара, ламбади);
2) территория проживания племени в результате переноса названия племени на его земли (Удумбара, Дамбарападрака, Дамари-патака, Думраон, Домангарх, Туламба и проч.);
3) сословие воинов и правителей данного племени(Дом–Катар, брахманы Думбу, Удумбара);
4) «страна» (политический союз, пред- или раннегосударственное образование) и ее территория (Аудумбара, Одумбара);
5) возможно, другие этнические группы, проживающие в зоне влияния этого союза или раннегосударственного образования.

Таким образом, название **ḍom/oḍombara** в предгуптский период развило ряд значений, связанных с результатами социального развития его носи-

телей. Поэтому это название можно рассматривать как элемент социальной терминологии индоарийских диалектов в зоне его распространения в эпоху поздней древности и раннего средневековья. С этой точки зрения интересно сопоставить его семантический (смысловой) ряд со значениями другого названия, имеющего также этно-социальную природу. Так, очень показательны значения слова **русь** в древности, которые приводит крупный российский историк конца XIX века О.В.Ключевский[12]:

1) племя;
2) сословие (дружина, сопровождавшая князя);
3) область;
4) покоренные народы и земли, на которые распространяется власть Руси (впервые это значение открывается в известии Константина Багрянородного);
5) государственная территория[13].

Как мы видим, социальное развитие этнической общности приводит к развитию множественности значений (полисемии) первоначального этнического названия, что связано с сохранением прав на территорию и расширением этно-социальной базы носителей самоназвания.

Социальная динамика носителей самоназвания дом/домба в средневековье

Сведения о домах как о низшем социальном классе появляются в позднесредневековую эпоху на завершающем этапе кастообразования в работах Аль Бируни, Хемачандры и Калханы.

Мы должны, видимо, считать, что индуизация домов происходила в первую очередь в центральных частях Северной Индии, охватывая области их традиционных поселений в Гангской долине. Самые древние брахманские племена концентрировались в Канаудже и Бенгалии, областях, с запада и востока граничивших с районом Гхагры, старой племенной территорией домов в бассейне Ганга, и именно там в первую очередь развивались традиционные кастовые установки индуизма. Гораздо медленнее эти процессы проходили в

[12] Ключевский В.О. – один из первых, кто понял значение метода анализа терминологий для исследований в области истории и культуры общества; на основе этого метода были составлены его Специальные курсы по истории России.

[13] Ключевский В.О. История России. Специальные курсы. Москва. 2003. С. 120-124, также: Ключевский В.О. Терминология русской истории. Ч. I-II. 1885-1886. Рукопись.

более отдаленных и труднодоступных предгорных и горных районах, к которым относятся Кашмир, Кумаон, Гархвал.

То, что в XII веке слово **дом** [**ḍom**] определялось как слово словаря **деши** (диалектизм, обычно из неарийского словаря), может косвенным образом говорить о том, что в эту эпоху оно уже вошло в обиход, но, возможно, только в некоторых районах, поскольку требовало объяснения и комментария. Это предположение согласуется с тем обстоятельством, что, по оценкам историков, завершающий этап сложения кастовой системы с оформлением жестких перегородок между кастами и строгой кастовой эндогамией пришелся на период между второй половиной VII и концом XII вв. н.э.[14]. Этот промежуток исторического времени является самым «темным» (то есть мало освещенным источниками) в истории Индии, когда ее территория была разделена на ряд мелких княжеств, в каждом из которых этно-социальные процессы имели свои особенности, и где положение одних и тех же этнических групп могло различаться. При этом существующие источники указывают, что к концу этого периода в «зонах брахманизма» определилось положение домов как низкой касты. Конкретизируя эту датировку, следует предположить, что раз Аль Бируни зафиксировал низкое положение домов, которое уже *сложилось* к началу XI века, то значит, это положение уже *существовало* по крайней мере в несколько более ранний период.

Свидетельство «Раджатарангини» показывает существование этно-социального расслоения в зоне Кашмира в X веке, но отсутствие жестких кастовых перегородок. Домы (домба), очевидно, были там этно-социальной группой, чье приниженное положение относительно других групп было связано с отсутствием прав на владение землей, в результате чего они выполняли «служебные» (в том числе воинские) обязанности. Также и в пригималайских областях Кумаон и Гархвал домы являются основным производящим населением области, и их высшие (в экономическом отношении) слои могут вступать в брачные отношения с раджпутами. Несоблюдение кастовой эндогамии (или, правильнее, ее *недоразвитие*) сохраняется там до сих пор, и это при том, что известно о массовом проникновении туда брахманов и раджпутов с равнин с VII-VIII вв. н.э.

Во внутренних частях Индии положение домов несравнимо ниже, и формирование там *касты дом*, очевидно, следует относить к VI-XI векам н.э. Это соответствует современным оценкам времени оформления кастовой системы.

---

[14] Blunt, op. cit. P. 29.

О начале периода проникновения принципов кастообразования в долину Инда можно судить по времени включения этих земель в состав империй и индусских царств, но лишь предположительно. Так, хотя бóльшая часть земель Северной Индии в IV-VI вв. н.э. вошла в империю Гуптов, в северо-западных районах Панджаба, в Гандхаре, Кашмире и почти по всей долине Инда, включая Синд, правили потомки шаков и кушанов; политическое и культурное влияние Гуптов на население этих областей было незначительным[15]. Видимо, нет оснований говорить о сложении касты дом [ḍom] в зоне Инда непосредственно после VI в. н.э., так как в VI-VII вв. в Синд и Раджпутану хлынули племена гурджаров, в начальный период своего распространения в Индии сохранявшие скотоводческие традиции и племенную социальную организацию. Поэтому, видимо, процесс образования каст в этих областях надо связывать с несколько более поздним периодом индуизации раджпутов и гурджаров, прежде всего в Восточном (индийском) Панджабе и в зонах крупных городов Синда. При этом общинные бескастовые традиции оставались сильны в большей части Большого Панджаба и определили позже развитие традиций сикхизма в этой области[16]. Взаимодействие носителей самоназвания дом/домба с местными племенами происходило там по принципу племенной консолидации, а не этно-социальной стратификации. Так, названия подразделений ряда племен джатов и белуджей прииндской зоны показывают, что в их состав влились крупные племена домов.

В области Кача процесс формирования каст также связан с индуизацией раджпутов. Одну из групп, возможно, по происхождению имеющих отношение к домам, представляет подразделение **тумбел** касты **чаран** (музыкантов и генеалогов), как считается, переселенцев с Синда. Часть племенного населения области низовьев Инда также вошла в состав племенного населения Синда.

Учитывая особенности этно-социальных процессов, проходивших в долине Инда в IV – VII вв. н.э. и особенности хозяйствования в этой зоне, а также сильное этно-генетическое влияние джато-гурджарских племен, можно предполагать, что там носители самоназвания дом/домба представляли собой племена, ведшие мобильный образ жизни, чей тип хозяйства был связан со скотоводческими или полускотоводческими традициями. По оценке В.Восканяна характер иранских заимствований в языке цыган-ромов пока-

---

[15] Кудрявцев. Северные области... С. 35.

[16] Кудрявцев М.К. О роли джатов в этнической истории Северной Индии. Москва, 1964. С.1, 6-7; Гусева Н.Р. Сикхи: община, обычаи. / Гусева Н.Р. Индия в зеркале веков. Москва, 1994.

зывает, что их исход должен был произойти не позднее VIII в. н.э. Причиной, видимо, стали, начавшиеся с конца VII в. н.э. арабские вторжения и насильственные переселения прииндских племен, описанные арабскими авторами той эпохи. Учитывая проведенное исследование, у нас нет причины считать, что название предков ромов, мигрировавших или переселенных в тот период из зоны Инда, обозначало социально неполноценное и приниженное кастовое население, каким сейчас являются носители названия дом [ḍom] на основной части Индии. Очевидно, в прииндской зоне племен это название являлось этнонимом /эндонимом[17].

Маргинализация племен

Как мы видели, источники, ранние (II пол. I тыс. н.э. – начало н.э.) и поздние (начало II тыс. н.э.), свидетельствуют о развитии таких значений названия **дом/домба [ḍom/ḍomba]** в зоне развития классических кастовых традиций, которые указывают на отрицательную социальную динамику этих групп населения Индии. Так, менее чем за тысячелетие произошло существенное понижение социального статуса домов. В конечном итоге в основе этого процесса лежало этно-социальное расслоение и развитие *имущественных отношений в индуистском обществе по феодальному типу.* Последнее обстоятельство является существенным для понимания сути процессов маргинализации среди низших социальных групп этнического происхождения. Произошедшее в средневековье переосмысление положения основного производящего населения (земледельцев и скотоводов) и причисление его к кастам шудр было связано с перераспределением земельных владений: отныне большинство населения являлось не владельцами, а арендаторами земли, и доступ для низших социальных слоев к владению землей был отрезан. Даже в пригималайской зоне, где положение домов в наши дни неизмеримо выше, чем в остальных частях Индии, они в своем большинстве являются частью общества, которое *не владеет землей* (таким же было положение отца царицы домби в Кашмире X века, где его стремлением было получить право на наследственные земельные угодья).

Что касается первоначальной индуизации племен, прежде всего во внутренних частях Индии, то здесь речь идет об их сгоне с племенных земель, фактически об отъеме традиционных территорий, что заставляло племена передвигаться в менее пригодные для хозяйства экологические зоны.

[17] Эндоним – «внутренни» название общности, самоназвание.

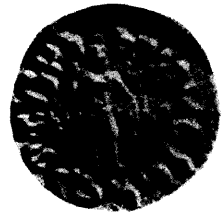
Альтернативой этому становилась маргинализация в рамках зон индусских городов и деревень, выраставших на месте традиционных племенных территорий. Развитие низкостатусных значений названия **дом** [**ḍom**] связано с получением домами *двойной идентичности*: с одной стороны, домы остались членами собственной этнической общности, а с другой стороны – эта общность сама становилась сегментом более широкого и сложно структурированного индусского общества. Таким образом, *общность* **дом** превратилась в *кастовую группировку* **дом**. Этот процесс повлиял на переосмысление названия **дом** в языке: под домами стала пониматься *не общность, а социальная группа*. Ее ранг в кастовой иерархии оказался низок, основная причина чего – социально-экономическое отставание общин домов от более сильных и экономически развитых индоарийских обществ бассейнов Ганга и Джамны, и связанная с этим социально-экономическая дискриминация общин племенного происхождения.

Примеры подобных изменений значений слов, обозначающих социальные категории населения, во множестве представляет история индийской социальной терминологии. Катализатором этих изменений и развития социальной терминологии являются, как мы увидели, социальные процессы.

Процессы маргинализации автохтонных групп – носителей самоназвания **дом** – привели на большей части территории Индии к тому, что этноним **дом/домба** стал восприниматься как эпонимное (обобщающее) название слоя нечистых каст низшего социального уровня. По всей вероятности, трансформировавшись в кастовое название, обозначение **дом/домба** могло распространиться также на те социальные группы, которые по своему происхождению не имели отношения к этническим группам **дом/домба**. Так, в современной Индии это название обозначает представителей низкокастовых общин, занимающихся в разных частях субконтинента изготовлением плетеных изделий, кремацией мертвых, рыболовством, а также музицированием, и считается, что название низших нечистых каст домов является обобщающим обозначением для бывших аборигенов-собирателей. Вместе с тем, антропологическая неоднородность домов Индии и их различный этносоциальный статус в разных частях субконтинента заставляют задуматься не только о том, как именно происходило формирование кастовых и этносоциальных групп домов, но и о том, какие этногенетические контакты определили возможные различия между *племенами* – носителями самоназвания **дом/домба** в древности.

Часть II

Цыгане и домы – проблема происхождения



Глава 9

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЦЫГАН И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

Антропологические исследования ромов – Проблема неоднородности проторомов – Основные этнические страты древней Индии – Арийское переселение – Влияние ариев на антропологический тип населения Индии – Индо-цыганские исследования

Антропологические исследования ромов

Ромы, домы, ламбади

Исследование индийских корней цыган начинает представлять особую сложность, когда мы касаемся этногенетических аспектов этой проблемы.

Чем более далекие во времени события мы рассматриваем, тем больше естественных трудностей возникает на нашем пути. Нередко бывает так, что разные ветви одной этнической общности, сохраняя свое традиционное название, далеко расходятся друг от друга в том, что касается их антропологического облика и этнического содержания их культур. Так, хотя очевидно, что самоназвания всех трех потоков протоцыганских мигрантов восходят к *индоар.* **дом** [**ḍom**], между цыганами и современными пригималайскими домами имеются антропологические различия, что отмечалось еще более столетия назад[1]. Также и лингвистические данные показывают, что язык

[1] Например, в конце XIX века проф. Р.Пишель приводил целый ряд научных мнений на эту тему. См.: Патканов К.П. Цыганы. Несколько слов о наречиях закавказских цыган Боша и Карачи. Санкт-Петербург, 1887. С. 20-23.

думáки, на котором говорят пригималайские домы, слишком далеко отстоит от *романи́* (языка европейских цыган) (см. выше). *Романи́* близок к диалектам современного хинди и обнаруживает ряд родственных черт с языками западной части Северной Индии: панджаби, раджастхани, синдхи, гуджарати[2]. В то же время, есть большая вероятность того, что с предками ромов связаны и *ламбади*, чей язык близок к перечисленной группе индоарийских языков, в первую очередь к раджастхани[3]; топонимические названия, происходящие от этнонима *ламба*, встречаются в прииндской зоне, и западные группы *ламбади* входят в подразделения сикхов. Может быть, они являются сохранившимися потомками племен удумбара прииндской зоны? Антропологические исследования разных лет выявляют у пригималайских домов аустроазиатские черты, восходящие к доарийскому субстрату[4], и ламбади, по-видимому, формировались с участием того же аустроазиатского субстрата: оба названия связаны с одним этнонимом аустроазитского происхождения[5]. Между тем, помимо того, что эти группы нельзя *полностью* отождествлять с аустроазиатами, сегодня они широко расселены в разных частях Индии, что, в результате контактов с местным населением, повлияло на их локальные антропологические характеристики.

Очевидно, что положение той или иной этно-социальной группы населения и ее конкретные этнокультурные и генетические составляющие в разных областях Индии связаны с местной этнической историей. Эти обстоятельства определяют антропологические различия между домами и связанных с ними группами населения разных областей Индии. Так, на этногенез населения Северо-Западной Индии огромное влияние оказало переселение эфталитских и особенно сакских групп, которые легко смешивались с местным населением. Видимо, именно с точки зрения этого влияния «ариев последней волны» следует рассматривать результаты антропологических исследований, которые обнаружили сходные черты между цыганами Европы и

---

[2] Как мы писали в предыдущей главе, из средневековых индийских языков самым близким к романи считается лежащий в основе хинди шаурасéни апабхрáнша, к которому близки другие среднеиндийские языки, родственные указанным современным индоарийским диалектам – см.: Зограф Г.А. Языки Индии, Пакистана, Цейлона и Непала. Москва, 1960. С. 13; Rishi. Roma. P.98-112; Gila-Kochanowski de, op. cit. P. 139-141.

[3] Krasa, op. cit.

[4] Majumdar D.N. Races and Cultures of India. Bombay, 1958. P. C. VII; Иллюстративный материал в: Berreman G.D.Hindus of the Himalayan. Ethnography and Changes. Berkeley, 1972. Цит. по: Семашко, указ. раб. С. 119;

[5] Przyluski, op. cit. P. 20.

группами населения Раджастхана и Гуджарата, Панджаба, а также некоторыми группами Уттар Прадеша[6].

Неоднородность ромских этнических групп

При этом ромская общность Европы неоднородна: некоторые цыганские группы имеют антропологические особенности, отличающие их от других групп. Надо сказать, что в работах антропологов, проводившихся примерно с 30-х гг. XX века, присутствует представление о «неоднородности» ромов. Сложность решения этой проблемы состоит в том, что эта неоднородность теоретически может быть связана с несколькими факторами. Во-первых, это возможность генетических различий между различными группами протоцыган еще при их исходе. Во-вторых, смешение с местным населением в процессе миграций и позже, при формировании местных цыганских этнических групп в различных странах Европы. В-третьих, нельзя сбрасывать со счета влияние на формирование антропологического облика местных условий: климатической среды, образа жизни и питания. В частности, особенности питания могут стать причиной изменения роста, антропологических размеров и проч.[7] И, наконец, генетические исследования последних лет определенно указывают на возможность позднего генетического дрейфа (то есть генетической эволюции), что привело к расхождениям антропологических признаков у разных цыганских групп Европы[8].

Результаты антропологических исследований

Антропологическое изучение ромов Европы проходило в течение почти восьмидесяти последних лет. Последние, новейшие исследования начала XXI века обобщают и подводят черту под тем, что было сделано до сих пор. В сжатом виде обзор основных направлений антропологических исследований ромов, приведенный в работах Л.Калайджиевой, Д.Гришэм и Ф.Кэлфилл и др. показывает: «Исследования в области популяционной генетики по большей части используют «классические» полиморфические данные ромов из различных стран Европы и охватывают три больших проблемы: 1) сходс-

---

[6] Rishi W.R. Roma. Chandigarh, 1996. P. 116; Gila-Kochanowski V. de. Parlons tsigane. Histoire, culture et langue du peuple tsigane. Paris, 1994. P. 57. Подробнее см. Приложение 1.

[7] Vlahović P. Ethno-antropological features of Roma people./Horizonto. Romano kulturakoro magazino. Skopje, 2004, № 7-8. P. 54.

[8] Bhalla V. On ethnicity and Indian origins of Gypsies of Eastern Europe (USSR included): a bioanthroplogical perspective / Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 196.

тво между ромами и индийцами; 2) связь с населением европейских стран; 3) родство между ромскими популяциями из различных стран. Результаты отдельных локальных сравнительных исследований противоречивы, так как некоторые исследования сфокусированы на тесной генетической связи между ромами и индийцами, а другие указывают на то, что рома не отличаются от европейцев. Очевидная разница в результатах антропологических исследований, полученных в разных странах, приводит к заключению, что европейские рома состоят из двух различных популяций, которые соответственно характеризуются высокой и низкой частотой группы крови В, или определяются как принадлежность к Западным и Восточным ромам, из которых последние в прошлом были тесно связаны с индийским населением. О гетерогенности ромского населения внутри одной и той же страны говорит очень маленькое число исследований, посвященных этому вопросу»[9].

Анализ данных серологических исследований (исследований крови), проведенных в различных странах Европы в течение второй половины XX века, показал близость восточноевропейского ромского населения к группам населения западных частей Северной Индии. Подробности этого анализа приведены в Приложении 1. Данные исследований антропологов демонстрируют высокую степень расхождения между антропологическими показателями цыган и коренных групп европейского населения[10]. В то же время, расхождение в тех же показателях у восточноевропейских цыган и групп населения Индии – минимально. Эти индийские группы представлены «этническим комплексом **джаты-сикхи – панджабцы-индусы**, с их центральным расположением в прошлых Панджабских долинах и прилегающих пространствах Раджастхана и Уттар-Прадеша». Общий вывод: «Полученные данные совместимы с гипотезой, связывающей цыган с населением Северо-Западной Индии, конкретнее с кастами, относящимися к высшим социальным слоям, преимущественно «средиземноморского» происхождения»[11].

Генетический анализ Л.Калайджиевой и ее соавторов, основанный как на собственных материалах авторов, так и на данных, собранных их предшественниками, показал, что ромы генетически располагаются «ближе к индийцам, чем к европейскому населению, что удивительно точно совпадает с лингвистическими теориями индийского происхождения ромов, предложен-

---

[9] Kalaydjieva L., Gresham D., Calafell F. Genetic studies of the Roma (Gypsies): a review / *Medical Genetics. Biomedcentral* 2001, 2. Также на сайте: http://www.biomedcentral.com

[10] Bhalla, op. cit.

[11] Ibid. P. 196-198. Следует учитывать, что так называемый «средиземноморский европеоидный тип» близко стоит к «индо-афганскому» типу.

ными два столетия назад. Более того, аналитические исследования выявляют разнообразия внутри ромских групп, которые представляются генетически гораздо более гетерогенными [разнородными], чем автохтонные группы населения Европы»[12].

Как мы указали, разнородность ромских групп представляет собой отдельную проблему: «В XVIII веке теория индийского происхождения ромов основывалась на сходстве между языком *романи* и языками Индии и подтверждается генетическими доказательствами. В то же время, отутствие тесной связи с любым определенным языком или диалектом оставляет нерешенным вопрос об изначальной этнической состаляющей проторомов, с обеих сторон, и позволяет различную трактовку данных, предложенных лингвистами. Если перевести эту ситуацию на язык генетики, то это соответствующий вопрос, относящийся к однородности или разнородности основного населения, являющегося предками современных ромов»[13].

Цыганское население Европы генетически разделяется на западные и восточные группы, находящиеся в разной степени близости к индийским предкам (что, возможно, надо связывать с различным уровнем метисации с местным населением). Кроме этого, между представителями разных цыганских эндогамных групп, даже при их фенотипическом сходстве, обнаруживается высокая степень дифференциации некоторых генов. Генетики связывают это с действием так называемого «генетического дрейфа». В.Бхалла пишет: «Анализ соотношений генетических данных обнаруживает высокий уровень генетической дифференциации у цыган Восточной Европы... Свидетельства серогенетики позволяют подтвердить, что главной причиной замеченного генетического разнообразия у восточноевропейских цыган является генетический дрейф. Он действовал на антропологические характеристики цыган, группы которых развивались в изоляции в течение столетий как маленькие эндогамные коллективы с высоким уровнем инбридинга (близкородственных связей)...».

Л.Калайджиева, Д.Гришэм и Ф.Кэлфилл пишут о том, что начальное ромское население, пришедшее в Византию, было небольшим: «Можно предположить небольшое число начального населения ввиду того факта, что хотя большинство мигрантов, пришедших в Европу в 11-12 вв., осталось в пределах Оттоманской Империи, общее количество цыган в ее Балканских

[12] Kalaydjieva L. and al., op. cit.
[13] Ibidem.

провинциях в 15 веке оценивалось в 17 тыс. человек». Они приводят данные исторической демографии ромов[14]:

Данные исторической демографии ромов			
Источник	**Период**	**Район**	**Численность населения**
Оттоманская империя	15 век	Балканские провинции	17,000
Налоговые списки	16 век	Балканские провинции	65,000
	16 век	Только Болгария	5,700
Оттоманская империя, Армейский список	17 век	Балканские провинции	11-15,000 мужчин призывного возраста
Австро-Венгерская империя	1772	Трансильвания	39,000
Перепись	1837	Трансильвания	53,000
	1893	Трансильвания	105,000
Болгария	1881-1885	Болгария	62,324
Перепись			

«В течение последущей жизни в Европе основное население [цыган] раскололось на многочисленные социально разъединенные и географически рассеянные эндогамные группы, в исторических реестрах различных частей континента последовательно описанные как цыгане, странствующие группами численностью от 30 до 100 человек под предводительством старшего лидера. Эти группки, возможно, являлись сложным продуктом родовой традиции *джати* Индии, а социальное давление, оказываемое на них в Европе (т.наз. цыганское рабство в Румынии и репрессивное законодательство, запрещавшее цыганам пребывание в большистве европейских стран), может рассматриваться как вторая причина, еще более уменьшавшая отдельные [генетические] базовые компоненты в каждой группе. Историческое формирование сегодняшнего 8-ми – миллионного ромского населения Европы является поэтому результатом сложных начальных миграций многочисленных маленьких групп, история которых накладывалась на общую историю двух больших волн недавних миграций: с Балкан в Западную Европу: в XIX – на-

[14] Kalaydjieva and. al., op. cit.: Fraser A. The Gypsies. Oxford, 1992; Marushiakova E, Popov V. Gypsies (Roma) in Bulgaria. In Studien zur Tsiganologie und Folkloristik. Frankfurt am Main, 1997; .Achim V. Tigani in Istoria Romaniei. Bucuresti, 1998.

чале XX века, после отмены рабства в Румынии, и на миграции последнего десятилетия, после политических перемен в Западной Европе»[15].

На основе генетических исследований авторы делают следующий вывод: «Лингвистические данные, история и культурная антропология позволяют предположить два больших, равно вероятных исторических сценария, которые могли лежать в основе сложения мозаики основного цыганского населения: 1) генетически субструктурированная популяция предков ромов, где сохранялась старая социальная традиция строгой эндогамии, и последующее разделение составляющих ее групп увеличили изначальные генетические различия; 2) небольшая гомогенная группа предков ромов породила многочисленные субгруппы, где сильный [генетический] дрейф-эффект в результате привел к значительным генетическим расхождениям»[16].

Проблема неоднородности проторомов

Как мы видим, результаты антропологических исследований последних лет указывают на вероятную неоднородность предков современных ромов тысячу лет назад. Эта неоднородность могла заключаться как в генетических различиях, связанных с различным *происхождением патронимий* (арийским или неарийским), составлявших раннее цыганское население Византии, или же уже в то время речь могла идти о различной *степени проявления* тех или иных наследственных генов (арийских и неарийских), заключенных в генах всех ромских патронимий.

Генетические исследования показывают близость ромов к тем этно-социальным и этническим группам Индии и Пакистана, которые относятся к индоевропейскому типу в его индийской модификации. В то же время, эти группы не являются, естественно, «чистыми» индоевропейцами. Они формировались на основе генетического и культурного *контакта ариев с местным населением*, что очевидно, и определило сохранение автохтонных названий в ареале их расселения. Примерами сохранения неарийских названий частью населения западных приграничных областей как памятью о его генезисе являются неоднократно цитированные нами названия крупных групп белуджи (Домки, Домбар), джатов и сикхов (Домбар, Ламбади и проч.)

Мы, конечно, должны помнить, что в хронологическом (временно́м) аспекте предков цыган и эти группы разделяет более тысячи лет, и ни ро-

[15] Kalaydjieva and. al., op. cit.
[16] Ibidem.

мов, ни джатов, ни белуджей не существовало в их современном виде в отдаленную эпоху протоцыганских переселений. Этот огромный промежуток времени, в который уместились десятки поколений, в каждом регионе был заполнен большим количеством событий, каждое из которых имело такое же количество последствий, более крупных или мелких по своему масштабу. Это миграции и смена занятий, завоевание одних народов другими, их подчинение и поглощение, смена этнических названий, организация и распад племенных союзов, и нередко на этой основе – смешение нескольких групп и возникновение новых этнических общностей. Можем ли мы вообще говорить в таком случае об объективном исследовании генезиса предков цыган? Очевидно, можем, если мы будем опираться, насколько это возможно, на культурные и антропологические *константы* (то есть постоянные параметры), проявляющиеся в антропологии и культуре населения Северо-Западной Индии, то есть будем руководствоваться существованием *расовых типов* и *архетипов* в этнических культурах[17].

Прежде всего, перед тем, как непосредственно обратиться к проблеме генетических связей предков цыган в Индии, рассмотрим, какие крупные расы приняли участие в формировании антропологического облика населения Северной Индии и ее западных районов. Для этого мы обратимся к данным, которые предоставляет нам современная наука о ранней этнической истории населения интересующих нас областей.

Основные этнические страты древней Индии

До появления в Северной Индии первых арийских переселенцев (примерно середина II тыс. до н.э.) она была достаточно густо населена автохтонными народами. С лингвистической и культурной точки зрения антропологи выделяют, прежде всего, два крупных этнокультурных пласта: носителей аустроазиатских и дравидских (протодравидских) языков. Сейчас ученые склоняются к мысли, что в антропологическом отношении представители этих двух групп, аустроазиаты и дравиды, были протоавстралоидами – расой, родственной меланезийцам и автохтонному населению Австралии (фото 11, 12). В очень ранний период дравиды и часть аустроазиатов в разных областях Индии смешались с более ранними поселенцами, представленными веддами и негроидами.

[17] Понятие архетипа мы рассматриваем в главе 12.

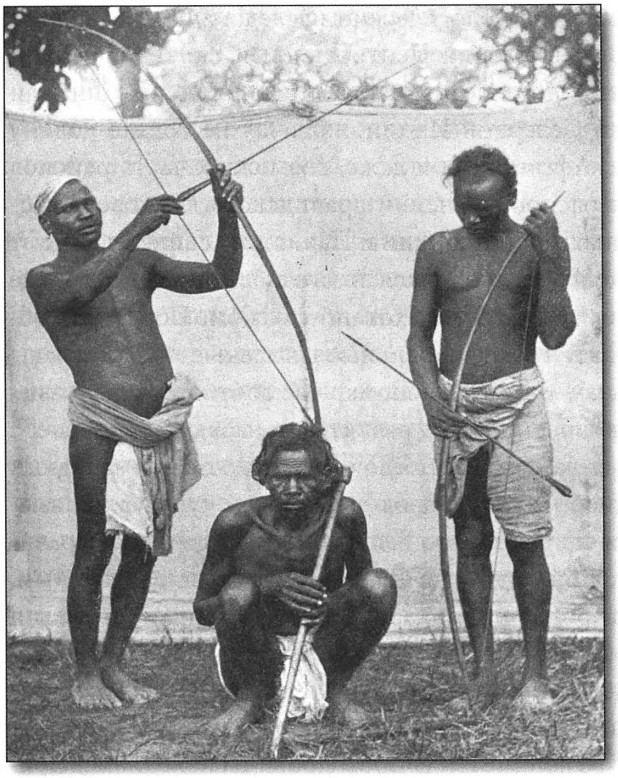


Фото 11.
Дравиды-корва.
Мирзапур, Уттар Прадеш,
конец XIX века.

Crooke W. The North-Western provinces of India. History, ethnology, administration. London, 1897.

Фото 12.
Кол (мунда). Мирзапур,
Уттар Прадеш,
конец XIX века.

Crooke W. Op.cit.



Археологические и глоттохронологические исследования позволяют говорить о дравидоязычности населения Центральной и Западной Индии и Северного Декана[18] во II тыс. до н.э. Дравидоязычные племена занимали широкие территории по всей Северной Индии, включая не только долину Инда, но и Восточный Иран, Афганистан и даже, возможно, часть районов Средней Азии[19]. О широком распространении дравидского языкового субстрата к западу от современных границ Индии и Пакистана свидетельствует наличие церебральных звуков[20], развившихся в юго-восточной подгруппе иранских языков[21], в том числе в древнем хотано-сакском. Последнее обстоятельство, а также тот факт, что церебральные согласные представлены в исконной лексике этих языков и дают закономерные соответствия, указывает на весьма значительную древность их развития в названных языках[22]. Часть дравидских племен сумела сохранить свою идентичность в западных областях вплоть до наших дней. Так, островок дравидской культуры и языка существует на территории современного Белуджистана, где живет дравидоязычная этническая группа **брахуи**, или **брагуи**. Считается доказанным, что строители древнейших городов цивилизации долины Инда, Хараппы и Мохенджо-Даро[23], говорили на языках дравидской группы.

Археологические свидетельства указывают на то, что расселение дравидов (протодравидов) происходило с запада в более восточные и южные области[24]. Согласно расчетам, в долине Инда протодравиды находились при-

---

[18] Плато Декан, или Деканское плоскогорье, занимает почти всю Центральную Индию и внутренние территории Южной Индии.

[19] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С.4; M.Andronov, Lexicostatistic analysis of the chronology of disintegration of Proto-Dravidian./Indo-Iranian Journal, 1964, vol. VII, № 2-3; Основы иранского языкознания. Под ред. В.С.Расторгуевой. Москва, 1979. С. 116-117.

[20] Так называемые церебральные звуки: ḍ, ṭ, ṇ и проч., характерные для индоарийских языков, развились в них под влиянием языков автохтонного населения Индии, в первую очередь дравидов.

[21] В пушту и ряде памирских – мунджанском, йидга, ваханском и ишкашимском.

[22] Основы... С. 116-117. Указанные диалекты распространены в верхнем течении и на правом берегу реки Пяндж и в Северо-восточном Афганистане: то же, С. 22, 26; Елизаренкова Т.Я. Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков. М., 1974. С. 280.

[23] Город **Хара́ппа** расположен близ старого русла реки Рави (Иравати), в области Мультан в Пакистане (недалеко от крепости Туламба в Панджабе). **Мохе́нджо-Да́ро** (букв. «холм мертвецов») расположен в Пакистане, в провинции Синд.

[24] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 15.

мерно в середине III тыс. до н.э., в Центральной Индии – в середине II тыс. до н.э., а в Декане – в конце II тыс. до н.э.[25] (карта 13).

Что касается аборигенного населения центральных и восточных областей Индии в этот период, то многие современные антропологи склоняются к тому, что восточные области Индостана были заняты предками современных аустроазиатских групп Индии – мунда и мон-кхмер. По мнению С.Е.Яхонтова, предки аустроазиатов в V тысячелетии до н.э. занимали весь современный Индокитай, значительную часть Китая (к югу от реки Янцзы) и часть Восточной Индии[26]. С.К.Чаттерджи также пишет об аустрическом (аустроазиатском) типе населения этих областей в древности. С аустроазиатами многие современные зарубежные и российские исследователи связывают археологическую культуру медных кладов и желтой керамики, обнаруженную в Восточном Индостане[27]. Прослеживая распространение этой культуры, исследователи устанавливают путь, по которому аустроазиаты из начального пункта – Северо-Восточных областей современной Индии – постепенно распространялись по субконтиненту (карта 13). Наиболее ранние (энеолитические) слои культуры медных кладов и желтой керамики в Индии выявлены в Бенгалии, Бихаре и Ориссе. Далее, по мнению индийских археологов, продвижение носителей этой культуры шло в двух направлениях – во-первых, в Джамна-Гангский бассейн вдоль южных отрогов Гималаев и далее вплоть до долины Инда, и во-вторых, в Центральную и Южную Индию[28]. Нижняя граница появления протомунда в верховьях бассейна Ганга датируется от 2000–1600 гг. до н.э. – и до начала II тыс. до н.э[29]. Из восточных районов Индо-Гангской низменности часть племен продолжила свое движение к северу и западу, продвинувшись в пригималайские области Северного Панджаба, что, по палеоантропологическим и археологическим данным, происходило в конце

---

[25] M.Andronov, Lexicostatistic analysis of the chronology of disintegration of Proto-Dravidian, «Indo-Iranian Journal», 1964, vol. VII, № 2 – 3. Цит. по: Бонгард-Левин, 1979. С. 4

[26] Яхонтов С.Е. Языки Восточной и Юго-Восточной Азии в IV-I тысячелетиях до н.э./Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977. С. 10. Цит. по: Маретина С.А. Ассам и Мегхалая./Этногенез и этническая история народов Южной Азии. Москва, 1994. С. 164.

[27] Lall B.B. Further Cooper Hoards from the Gangetic Basin and Review on the Problem./ Ancient India. 1951, № 7.

[28] Седловская, указ. раб. С. 206-207.

[29] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 16 Согласно Б.Б.Лалу, в верховьях Ганга эта культура появляется с начала II тыс. до н.э. (B.B.Lal, A Note on the Excavations at Saipai, "Ruratattva", 1971-1972, vol. 5, p. 46-49; см. Тж. Agrawal, Sheela Kusumgar, Prehistoric Chronology..., p. 118 (результаты люминисцентного анализа).

II тыс. до н.э[30]. В конце XX века следы культуры медных кладов и желтой керамики обнаружены южнее Панджаба – в Раджастхане (раскопки в Нохе, карта 13)[31]. Аустроазиатские группы, далее остальных продвинувшиеся на запад, к долине Инда, связываются с племенами мунда, которые в наши дни сохранились как отдельная этническая общность только в Центральной Индии[32].

Таким образом, известно, что группы аустроазиатской общности занимали обширные области от восточных до западных частей Северной Индии. Сейчас они населяют восточные и некоторые центральные части Северной Индии, причем присутствие аустроазиатского этнического компонента в виде отдельных племен обнаруживается в Северо-Восточной Индии, а дальше, к западу, в Непале и прииндской зоне, он обнаруживается уже в качестве языкового субстрата[33].

До сих пор мы в большей степени говорили о культурах дравидов и аустроазиатов с точки зрения археологической и лингвистической. В антропологическом смысле говорить об этих этнических массивах сложнее. Так, С.А.Маретина указывает на то, что пользоваться термином «дравидский» в антропологическом смысле нельзя, поскольку дравидоязычные народы юга Индии четко не идентифицированы в расовом отношении, а в классических работах по индийской истории обычно под «дравидским типом» понимают веддоидность[34]. Такое понимание дравидского влияния явствует из работ Х.Рисли, Э.Дальтона, Ф.Херманна, Х.Баруа и ряда других исследователей. Разные исследователи по-разному рассматривают и носителей аустроазиатских языков. Так, Б.С.Гуха определил антропологический тип групп мунда как *протоавстралоидный* и отнес к нему представителей многих и мундаязычных и дравидоязычных народов[35] (обобщая антропологические характеристики, С.К.Чаттерджи пишет, что протоавстралоидный тип отличается длинноголовостью, темнокожестью и курносостью[36]). Действительно, по антропологическим признакам носители аустроазиатских и дравидских языков могут быть очень близки друг другу, как это видно на фотографиях представителей групп мунда и гонда (фото 13). По классификации Б.С.Гуха, в одну

---

[30] Семашко, указ. раб. С. 106.

[31] Седловская, указ. раб. С. 206.

[32] Маретина, указ. раб. С. 164.

[33] То же. С. 164-165; Przyluski, op. cit.P. 22-23

[34] Маретина, указ. раб. С. 165.

[35] Guha B.S. The Racial Affinities of the People of India. Census of India, 1931. Simla, 1935. Vol. I. Pt. III-A. P. XIII.

[36] Чаттерджи, указ. раб. С. 66.

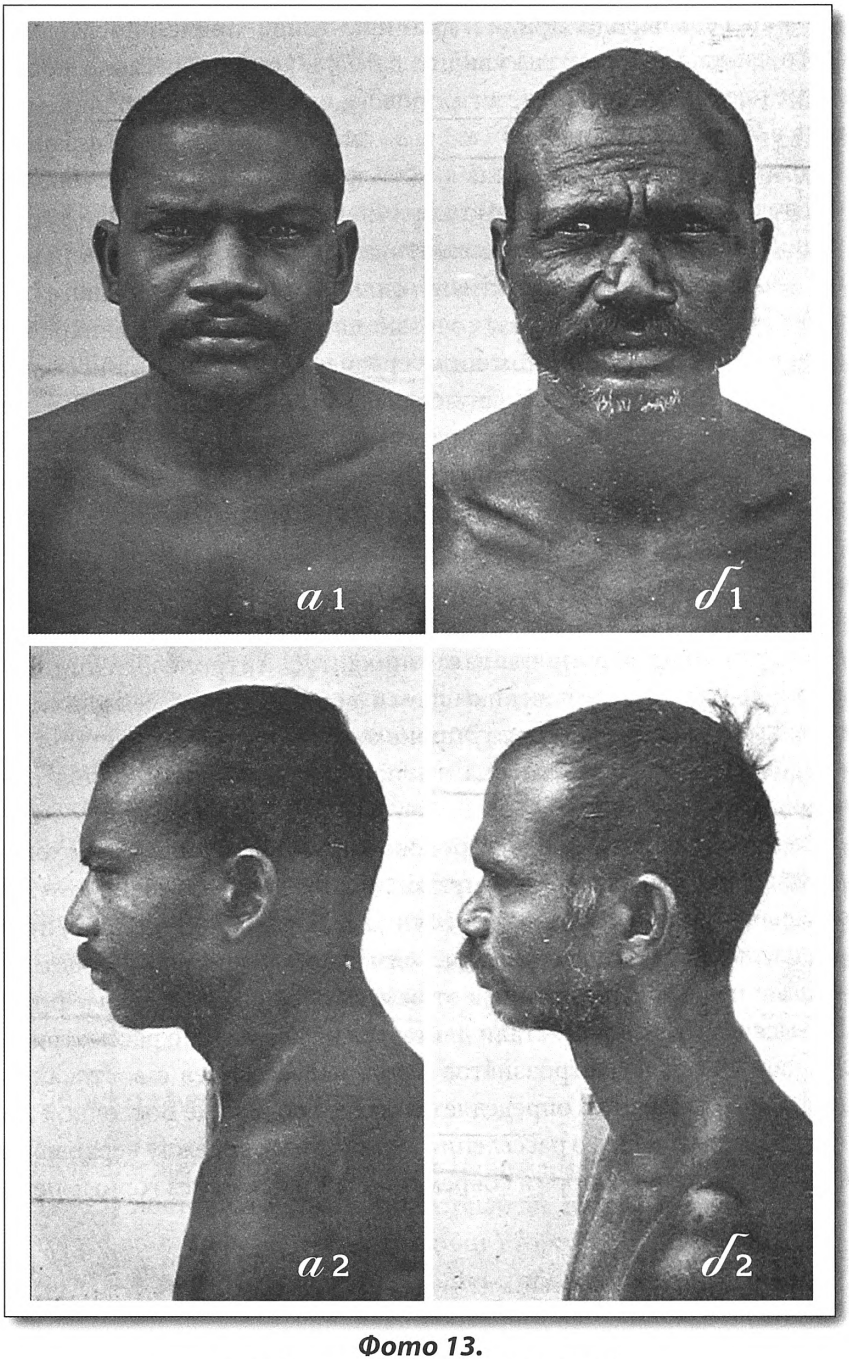


Фото 13.

а -1,2 – кол (мунда). б -1,2 – гонд

Census of India, 1931. Vol. I. Pt. III Ethnographical. Delhi, 1935. Plate № 2 (5, 6).

группу попадают народы **мунда** и **дравиды-гонда**, причем носителями дравидского языка *гонди*, как мы увидим далее, в контактной зоне могли быть мундские племена. Российские антропологи, проводившие обширные исследования в Индии, выделили *веддоидную* комбинацию расовых признаков как для мундаязычных народов[37], так и для дравидоязычных[38]: узковолнистые черные волосы, карие глаза, темно-коричневая кожа, умеренный третичный волосяной покров, небольшие абсолютные размеры лица, широкий нос, тенденция к альвеолярному прогнатизму, сильно развитая наружная слизистая оболочка губ. Веддоидные черты сочетаются у этих групп с долихоцефалией («длинноголовостью») и ростом ниже среднего[39]. Делая обзор исследований российских антропологов, А.Н.Седловская в этой связи пишет: «Вместе с тем между дравидоязычными ораонами и их мундаязычными соседями наблюдаются все же определенные антропологические различия: экваториальные расовые особенности у мунда выражены... слабее, чем у ораонов. Зато у мунда и санталов наряду с веддоидными чертами прослеживаются некоторые монголоидные: прямые, а иногда тугие по форме волосы, слабый рост бороды, уплощенное лицо, сильно выступающие скулы, низкое переносье, развитая складка верхнего века, а иногда даже эпикантус. Антропологи считают, что когда-то в состав протомундских племен вошли некоторые монголоидные компоненты, связанные по своему происхождению с Юго-Восточной Азией. Работы советских и зарубежных антропологов последних лет подтвердили эту теорию»[40].

Монголоидное влияние у народов мунда связывается с проходившей параллельно миграцией **тибето-бирманских** племен: «По-видимому, миграция отдельных волн аустроазиатов (мунда, мон-кхмеров) на запад происходила не изолированно и по времени близка к миграции сино-тибетцев. Тибето-бирманцы, принадлежащие к этой языковой семье, которые примерно в IV-III тысячелетиях до н.э. стали двигаться на юг, обычно рассматриваются как следующий после аустроазиатов поток переселенцев с востока»[41]. Прародина тибето-бирманцев определяется на северо-западе Восточной Азии, к северу от области древнего расселения аустроазиатов, между верховьями рек Янцзы и Хуанхэ на территории современного Китая. Через горные перевалы

---

[37] Это такие народы, как санталы, мунда, асуры, корку.

[38] Ораоны и гонды.

[39] Чебоксаров Н.Н. Новые данные по этнической антропологии Индии / Очерки экономической и социальной истории Индии. Москва, 1973. С. 8

[40] Седловская, указ. раб. С. 208.

[41] Маретина, указ. раб. С. 164.

вдоль рек Брахмапутра, Иравади и др. они переселялись в Ассам, где встретились с частью аустроазиатских племен. Часть тибето-бирманцев по территории Ассама двигалась в Непал и Тибет, а часть – вдоль подножия Гималаев на запад, остальные заняли ассамские горы и постепенно распространялись по равнинам Верхнего и Нижнего Ассама[42]. В пригималайской зоне появление тибето-бирманцев датируется концом II – началом I тыс. до н.э., когда они расселились вдоль южных склонов Гималаев с юго-востока на северо-запад[43]. Тибето-бирманские народы по своим расовым признакам очень далеко отстоят от цыган, занимают в основном труднодоступные горные области, и их численность по сравнению с другими этническими группами, которые могли принять участие в этногенезе проторомов, очень невелика.

В плане генетических связей протоцыган для нас в гораздо большей степени представляют интерес две первые рассмотренные нами общности. Во-первых, фенотипы цыган далеки от монголоидного антропологического типа; в них проявляются некоторые черты аустроазиатов, при этом частично обнаруживаются перечисленные выше веддоидные признаки, присущие мунда и дравидам. Во-вторых, основные части территории Индии перед приходом ариев были населены дравидоязычными и мундаязычными народами. Мы уже привели общие свидетельства связи этих двух этнических массивов с предками цыган: рассказали подробно об аустроазиатских истоках названия **дом/домба** и о связи пригималайских домов с населением мунда; привели доказательства широкого расселении дравидов в прииндской зоне. В следующей главе мы представим более конкретные подтверждения связей племенных общин протоцыган в зоне Инда с мунда и дравидами. Здесь же нам необходимо рассмотреть еще один, третий этнический пласт, который оказал огромное влияние на формирование предков цыган в Индии и в генетическом, и в культурном отношениях.

Арийское переселение

Граничащие друг с другом области Панджаба, Синда, юго-восточного Афганистана и Восточного Ирана представляли собой «ворота» в Индию, через которые во все времена происходили вторжения внутрь индийского субконтинента. Все миграции внутрь Индии в обозримый исторический пе-

[42] Chowdhuri S.Bh. Ethnic Settlements in Ancient India. Calcutta, 1955. P. 91. Цит. по: Маретина, указ. раб. С. 164-165.

[43] Семашко, указ. раб. С. 106.

риод до экспансии мусульман усиливали арийский компонент населения ее северо-западных областей, который там всегда был гораздо выше, чем в других регионах Индии.

Выделяются три основные волны арийского переселения в Индию: ранняя, основная (ведийская, к которой относятся создатели вед) и поздняя, представленная скифо-саками.

Ранние арии

Сейчас в науке преобладает мнение, что арии – создатели «Ригведы» явились переселенцами «второй волны» и что им предшествовала так называемая «ранняя арийская волна»[44]. Эти ранние племена появились на северо-западных рубежах Индии до ригведийских ариев, придя в Панджаб, видимо, уже в середине II тысячелетия до н.э. Они контактировали с расселившимся в Северной Индии в гораздо более раннюю эпоху местным населением. Результатом этих контактов и потомками смешения ранних ариев с местными племенами стали в Северном Панджабе дарды и кафиры (нуристанцы), а в бассейне Ганга – некоторые другие племена, упоминаемые в «Ригведе»[45].

Дардские диалекты стоят особняком среди других индоарийских языков и выделяются лингвистами в отдельную группу или в составе индоарийских языков, или составе иранских, а иногда и общеарийских[46]. В них, в связи с ранним расселением дардов в изолированных горных районах, сохранились архаические элементы арийского (индо-иранского) языка. Ныне носители дардских языков населяют труднодоступные горные районы северо-восточной части Афганистана, севера Пакистана и северо-запада Индии (Кашмир). Объясняя присутствие в ромском языке дардских элементов, Р.Л.Тернер в 20-е годы XX века выдвинул гипотезу, принятую большинством исследователей, о переселении протоцыган из внутренних областей Северной Индии в Северный Панджаб в III в. н.э. Таким образом, областями формирования протоцыганской культуры в Индии были признаны внутренние районы Северной Индии, а Северный Панджаб – зоной проживания переселенцев из этих районов перед их миграцией в Персию.

Вместе с тем данные лингвистических исследований дают возможность более широкой трактовки расселения проторомов в зоне долины Инда. Так

---

[44] Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. Москва, 1985. С. 133-134; Кудрявцев. Северные области... С. 16-19.

[45] Кудрявцев. Северные области...С. 19.

[46] Языки мира. Дардские и нуристанские языки. Москва, 1999. С. 11; Чаттерджи, указ. раб. С. 143-144.

до появления в Панджабе во втором тыс. до н.э., арии первой волны должны были миновать правобережные районы Среднего Инда, где позже жили их потомки дарды и кафиры. В наши дни индологи склоняются к мысли, что территория дардских групп в древности была еще шире: дардское влияние на такие современные индоарийские языки, как *лахнда*, *панджаби* и даже *синдхи*[47] является подтверждением широкого, вплоть до низовий Инда, расселения дардоязычного населения в древности (распространение дардского языкового влияния примерно соответствует областям Панджаба, Синда и части Кашмира (карта 3). Таким образом, видимо, в первые века н.э. дардские элементы могли более широко сохраняться по всему Инду и проникнуть в язык проторомов, расселенных в любой части индской долины, от Северного Панджаба до Кача.

Основная волна арийского переселения

Проникновение основного потока ариев, создателей «Ригведы», под влиянием которого начало формироваться собственно индоарийское население, индологи относят к периоду 1500 г. до н.э. или несколько ранее[48].

Исследователи прошлого преуменьшали роль автохтонных этнических групп в становлении индоарийской цивилизации, но сейчас доказано, что участие последних в этом процессе было ничуть не меньшим, а возможно, даже бóльшим. Переселявшиеся арии в некоторых отношениях стояли ниже наиболее развитых местных обществ и восприняли от них многие элементы культуры. Так, арии только начинали переходить к оседлому земледелию, которое было основой хозяйствования ряда автохтонных обществ Индии. Первые города Северной Индии, хотя и немногочисленные, были построены дравидами еще до прихода ариев. Отмечается «примерно одинаковый уровень развития культур «серой расписной керамики» и «желтой керамики и медных кладов», соотносимых соответственно с индоариями и автохтонными народами группы мунда», что свидетельствует о примерно одинаковом уровне их общественного развития[49].

«По сравнению с территориями, откуда арии пришли в Индию, она была густо населена. Пришельцы были в меньшинстве и не могли ассимилировать во много раз превосходящее их большинство»[50]. Этот факт и другие важные аргументы и данные, в частности, по дардским и нуристанс-

[47] Grierson, op. cit. Vol. I, 1927.

[48] Чаттерджи, указ раб. С. 53.

[49] Медведев. Генезис феодальной формации в Индии... С. 58.

[50] Кудрявцев. Северные области... С. 17.

ким языкам, и вызвали к жизни теорию ранней протоарийской миграции, которой не менее 100 лет. Ее поддерживали такие ученые, как Дж.Грирсон, А.Ф.Р.Хернле, С.К.Чаттерджи и др., из российских индологов – Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин, М.К.Кудрявцев. Теория существования индоевропейских суперстратных языков в Индии еще в доведийский период объясняет интенсивное развитие и устойчивость индоарийских диалектов в период основного арийского переселения, «ариев второй волны», несмотря на их численное меньшинство по сравнению с коренным населением.

С появлением ариев в Индии они вступили в тесный контакт с местными племенами. Проходил многосторонний процесс взаимного влияния. С середины I тыс. до н.э. уже неправомерно говорить об арийской культуре – перед нами сложный синтез арийских (индоевропейских) и различных местных этнокультурных традиций[51]. На основе арийских и местных этносов и культур формируются этносы и культуры *индоарийские.* В ригведийский период арии и арьянизированные племена концентрировались в Восточном Панджабе, откуда позже они продолжили свое движение в центральные и южные части Северной Индии. Это движение означало новые этнические контакты и бурные этногенетические процессы, причем точное соотношение этнических элементов в новообразующихся общностях определить невозможно, но можно перечислить основные этнические массивы, участвовавшие в этих процессах. Так, основные контакты происходили между ариями, дравидами, аустроазиатами, собственно индо-ариями и местными потомками ранее арьянизированных племен.

В «Ригведе» отразились начальные этапы формирования индоарийских общностей, которые проходили в долине Инда и восточных областях Панджаба. «Ригведа» датируется не позднее, чем рубежом II и I тысячелетий до н.э., и вплоть до этого времени территория *Арьяварты*, как назывались области распространения арийской (теперь уже индоарийской) культуры, ограничивалась на востоке пределами Восточного Панджаба, а на юге – руслом теперь исчезнувшей реки Сарасвати, также входившей в бассейн Инда. Так, в то время, как мы встречаем в «Ригведе» большое количество упоминаний о реках Панджаба, упоминание о реках Джамне (два раза) и о Ганге (один раз) встречается только в ее поздних главах. Названия народов, расселенных южнее, в бассейне Ганга, встречаются только в поздневедийской литературе, появившейся на несколько столетий позже, что отражает дальнейшее продвижение индоариев на юг и на восток и освоение ими Джамна-Гангской до-

[51] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 8.

лины. М.К.Кудрявцев пишет: «Характерной особенностью эпохи, наступившей после «Ригведы», являются необычайная подвижность большинства перечисленных племен, а также интенсивные их контакты и взаимодействия. Поздневедийская литература, относимая приблизительно к VIII-VII вв. до н.э., отмечает это движение племен в одном направлении – на юг и юго-восток, в долину Ганга [карта 14]. К середине I тыс. до н.э., как можно судить по эпосу [«Махабхарате» – М.С. и Г.Ц.] и пуранам, некоторые известные нам племена или части их обитали уже в бассейне Ганга, взаимодействуя с бесчисленными местными племенами [карта 14]. Это взаимодействие порождало новые этнические общности, едва ли существенно обогащенные новым притоком арийской крови, но часто из престижных соображений претендовавшие на родство с ариями»[52].

Контакты ариев с местным населением, с одной стороны, приводили к взаимной ассимиляции и появлению новых этносов, а с другой – к оттеснению части автохтонных групп в более сложные для хозяйствования лесные и горные экологические зоны. Так, судя по мифам и легендам народов мундской группы, их далекие предки переселились из западных областей междуречья Ганга и Джамны и двигались на восток, вынужденные оставить плодородные долины Ганга и его притоков[53]. Возможно, что эти «вторичные» миграции были связаны с «давлением» на них ведийских племен[54]. Археологами установлено, что еще в эпоху «Ригведы» (в XII-XI вв. до н.э.) поселения протомунда в Джамна-Гангском бассейне исчезают, и этот факт они связывают с проникновением в эти районы ведийских ариев[55].

Говоря об этнической истории Северо-Западной Индии, нельзя не сказать о гипотезе преобладания там с глубочайшей древности европеоидного расового типа в его индийской модификации и о представлении ряда ученых о том, что языками этого населения всегда были преимущественно индоевропейские[56]. Эта гипотеза опирается на существование в Северо-Западной Индии очень сильного арийского влияния, которое проявлялось и в языковых традициях, и в антропологическом типе местного населения. Арийские культура и язык распространялись в Северной Индии с северо-запада на юго-восток, и при этом изменения, связанные с влиянием автохтонных языков, были направлены обратно, с востока, где они в первую очередь возникали, на

---

[52] Кудрявцев. Северные области... С. 25.

[53] См. Ике-Швальбе, историко-этнографические данные... С. 118.

[54] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 16.

[55] Седловская, указ. раб. С. 209.

[56] Кудрявцев. Северные области... С.7-8.

запад. Запад Северной Индии (эта область называлась Удичья) традиционно считался местом сохранения арийских традиций: для изучения самого чистого и правильного арийского языка Вед отправлялись именно туда[57]. В северо-западных частях индийского субконтинента «преобладают черты европеоидной расы и ... до наших дней неписаная традиция не поощряет браков с женщинами, имеющими не только темную окраску кожи, но даже частично проступающий на лице более темный оттенок. Это отношение к невестам можно проследить, например, в Панджабе»[58]. Среди жителей Панджаба и Раджастхана встречается светлокожий и светловолосый европеоидный тип, какого не встретишь к югу и к востоку. По традициям Северо-Западной Индии, из двух кланов с равным статусом более высокостатусным считается тот, члены которого проживают на более западных землях или происходят оттуда, даже если речь идет всего о нескольких десятках метров.

Упомянем также, что и в наши дни ведийские основы культуры остаются в наибольшей неприкосновенности у дардов и нуристанцев северо-запада, а также о сильных некастовых традициях джатов Панджаба и движении возврата к докастовым традициям Вед в этом районе. Наиболее значительным образом стремление к бескастовому социальному устройству проявилось в движении сикхов. Сикхи главным образом живут в штате Панджаб и в основном происходят из джатских групп. Учение сикхизма возникло в XV веке, его основоположником был Гуру Нанак, «соединивший в своих проповедях основы древнейшего индуизма эпохи Вед с некоторыми догматами ислама и христианства»[59]. В этом же районе возникло и существует доныне общество «Арья-самадж», учение которого основано на лозунге «назад к Ведам» и также, как и регуляции сикхизма, отвергает принципы кастового устройства общества, провозглашенные послеведийским индуизмом[60].

Джаты, переселявшиеся во внутренние части Индии большими массами, компактно и занимая большие территории, сохраняли этническое самосознание. Усваивая культуру и язык окружающего населения, они перенимали и принципы кастового устройства, и в среде самих джатов складывались кастовые группы, от высших каст до неприкасаемых. «Но все джаты такой группы, независимо от кастовой принадлежности, долго сохраняли сознание

---

[57] Чаттерджи, указ. раб. С. 85-86.

[58] Гусева. Раджастхан... С. 65. Интересно, что во многих цыганских группах также традиционно отдается предпочтение светлокожим женщинам, что, по-видимому, является общевосточной тенденцией.

[59] Гусева. Сикхи... С. 48.

[60] То же. С. 48-49.

общности происхождения, свои традиции и само имя джат в качестве общего самоназвания. В таком положении оказались джаты в северных областях Раджастхана, в верхней части двуречья Ганга – Джамны и в некоторых других местах»[61]. И в тех местах, где джаты являются кастой, в джатских деревнях, «... где земля принадлежит касте джатов, брахманы в общественном мнении оттесняются на второе, а то и на третье место»[62]. М.К.Кудрявцев пишет, что до распространения сикхизма многие джаты считали себя мусульманами, а в восточных районах – индусами, но в действительности большинство их придерживалось своих прежних верований с весьма поверхностным налетом ислама или индуизма. «Слабо затронутые исламской догматикой и еще не втянувшиеся в индуизм с его кастовой организацией, джаты охотно принимали новое учение сикхов, доступное пониманию, свободное от культа жертвоприношений и церковной иерархии, а главное – не признающее кастовых различий»[63]. Таким образом, предпосылки сикхизма традиционно существовали в этом районе, еще до XV века и проявлялись в виде различных местных противокастовых учений. В Раджастхане и Панджабе с XV века вплоть до наших дней существует культ Баба́ Рамдéо, одного из наиболее почитаемых гуру, при жизни возведенного в ранг святого, проповедовавшего равные возможности для всех, независимо от рождения[64]. Это говорит о том, что тенденция сохранения общинной демократии и взаимного равноправия (так называемой *эгалитарности*) – традиционная черта общественного устройства джатских племен. Эта же черта отличала социальную жизнь ранних ариев, будучи, очевидно, органически связанной с особенностями скотоводческого и раннеземледельческого хозяйства, архаического уклада и менталитета.

Все здесь сказанное показывает, что население, сохранявшее генетическую и культурную связь с ранними арийскими племенами, концентрировалось в северо-западных областях Индии, через которые потоки ариев и появлялись на субконтиненте.

Кушаны, эфталиты, скифо-саки

Фактически все волны переселенцев с запада, предшествовавшие мусульманской экспансии, усиливали арийский компонент в населении региона. Языки пришлых племен, в большей или меньшей степени влиявших на

---

[61] Кудрявцев. О роли джатов... С.5.

[62] Алаев, указ. раб. С. 37

[63] Кудрявцев. О роли джатов... С.7.

[64] Ahuja D.R. Folklore of Rajasthan. New Delhi, 1980. P. 91.

этнический состав местного населения, были индоевропейскими, и большинство из них относились к восточноиранской группе (сако-тохарский, сако-хотанский, бактрийский, согдийский, эфталитский)[65]. Эти языки и диалекты связаны с древним иранским населением и скифскими племенами Средней Азии, Восточного Туркестана, Бактрии и сопредельных областей современного Афганистана. Так, по материалам Э.А.Грантовского, включающим индийские источники, древние диалекты, от которых происходят такие родственные восточноиранские языки, как пашто – мунджи – йидга, «должны были находиться в тесном контакте, и, очевидно, входили в одну группу иранских языков, принадлежавших племенам, из среды которых вышли саки, уже в VII-VI вв. [до н.э.] продвинувшиеся в районы, примыкающие к Северной Индии»[66]. Эфталиты (которых иногда полностью, иногда частично отождествляют с белыми гуннами), принявшие участие, хотя, видимо, и в меньшей степени, чем другие группы, в этногенезе населения северо-западных областей Индии, также являлись носителями индоевропейских, то есть древних арийских диалектов. Открытый в начале XX века «тохарский» язык (как ошибочно назвали язык кушан) относят к древней группе индоевропейских языков[67], а прародиной этой группы племен считают территорию между Днепром и Уралом[68], то есть часть исходной территории древних ариев. Контакты этих общностей с населением западных областей Индии начались примерно с III-II вв. до н.э.

Во второй половине II века до н.э. (150 – 100 гг. до н.э.) Бактрию заняли передвигавшиеся с севера выходцы из Центральной Азии – шаки (саки), потеснив бактрийских греков. Они двинулись через территорию современного Афганистана и Белуджистана к Инду, перешли его и распространили свою власть на Западную Индию, область Мальвы (Южный Раджастхан) и

---

[65] Основы... С. 115-116; Пикулин М.Г. Белуджи. М., 1959. С. 4-5: Герценберг Л.Г. Хотаносакский язык. М., 1965; Фролова В.А. Белуджийский язык. М., 1960.

[66] Грантовский, указ. раб. С. 29. По мнению лингвистов, можно полагать, что «современные афганский, мунджанский-йидга, ваханский, ишкашимский-санглечи, северно-памирские языки продолжают собою различные группировки сакских и бактрийских диалектов, распространенных в древности на территории Восточного Туркестана и исторической Бактрии и лишь весьма в небольшой своей части представленных древней хотано- (и тушумско-) сакской письменностью и памятниками бактрийской эпиграфики». См. Основы... С. 127.

[67] См. полностью: Бернштам А.Н. Новые работы по тохарской проблеме./Вестник древней истории. 1947, № 2; Иванов В.В. Языковые данные о происхождении кушанской династии и тохарская проблема./Народы Азии и Африки. 1967, № 3.

[68] Георгиев В. Балто-славянский и тохарский языки./Вопросы языкознания. 1958, № 6. С. 20.

Аджмер (северо-восточная часть Раджастхана рядом с хребтом Аравалли). Под титулом кшатрапов они стали правителями больших и малых владений, представлявших собой «гнезда» на территории индийского культурного ареала[69].

В I-II вв. до н.э. тем же путем в Бактрию, а затем в Гандхару вторглись кушаны. Они завоевали значительные части Северной Индии, хотя в бассейне Инда их правление распространялось в основном на Панджаб (восточнее их владения охватывали Доаб, простираясь почти до Магадхи). Известно большое культурное значение кушан для завоеванных ими областей. При этом, как считается, генетическое влияние кушан на население Индии было минимальным.

В первые века н.э. империя кушан ослабла, и после ее падения, примерно во II в. н.э. начался период политической раздробленности, который закончился только к IV в. до н.э., когда была создана империя Гуптов. В этот период в генетическом отношении население долины Инда испытывало влияние племен арийского происхождения, в основном из-за интрузии ранних саков, которые продолжали сохранять свои владения в области низовий Инда.

Ослабление империи Гуптов, в первую очередь со стороны западных территорий, связывается с нашествием эфталитов в V в. н.э. По мнению Е.Н.Успенской, эфталиты, или белые гунны, влившись в состав населения районов Северо-Западной Индии, также сыграли определенную роль в его этногенезе. Она пишет: «Эфталитские племена были очень пестрыми по этническому составу. Считается, что в числе их были тюркские, гуннские (прежде всего тюркоязычные гунны – хунну), восточно-иранские, индоарийские элементы – из числа тех, что обитали на Северо-Востоке Афганистана». Но при этом «наиболее распространенный антропологический тип был европеоидный, а языки преобладали индоевропейские»[70].

В составе этих племен на территории Западной Индии появились гурджары. Консолидировавшись с племенами саков, которые хлынули сюда под напором эфталитов, они образовали джато-гурджаро-раджпутскую общность. Если в арийском переселении дарды и нуристанцы были предположительными потомками так называемых «ариев первой волны», то, по выражению Н.Р.Гусевой, волна скифо-саков, которые «были этногенетически близки ведийским ариям», явилась «продолжением и логическим заверше-

[69] Кудрявцев. Северные области... С. 33.

[70] Успенская. Раджпуты. С. 7-8.

нием арийского переселения...»[71]. В отличие от локальных захватов земель в последние века до н.э., в VI-VII вв. н.э. скифо-саки, соединившись с некоторыми эфталитскими племенами, начали массовое переселение в Индию.

Лексема **гурджар**, эфталитского происхождения[72] – один из основных и наиболее часто встречающихся во всей прииндской зоне топонимов. Кроме штата Гуджарат, самые крупные области, носящие название гурджаров – Гуджрат [Gujrat] и Гуджранвала [Gujranwala] в Северо-Западном Панджабе (современный Пакистан). Северо-западные районы изобилуют подобными названиями, обозначающими населенные пункты: Гуджар Кхан [Gujar Khan], Гурджанвала [Gujranwala] и Гуджрат [Gujrat], Гуджрия [Gujrja] и проч. Эти и другие топонимы показывают, насколько широка была зона расселения гурджаров и саков с самого начала их массового «похода» в Индию. Можно поразному оценить маршрут их движения. Некоторые исследователи считают, что они проникли через северные районы, то есть через земли современного Афганистана, Хайберский проход и далее через Панджаб, а потом двинулись вниз по Инду, обошли с юга пустыню Тар и расселились по территории современных Раджастхана, Мальвы и Гуджарата (карта 15, а). При этом часть племен осталась на севере и двинулась по предгорьям Гималаев в соседние восточные области, где сформировала скотоводческую касту *гурджар* невысокого уровня. Но существует и путь через Синд (низовья Инда), которым многие столетия до прихода гурджаров и саков двигались их предшественники. Так, в I в. до н.э. именно этим путем, спустившись по Среднему Инду, саки впервые проникли в Катхиявар и Гуджарат[73]. Поэтому, возможно, два потока переселенцев, северный и южный, могли продвигаться, будучи разделенными на два «рукава» еще на территории правобережного Инда (карта 15, б). В любом случае, в VI – VII веках н.э влияние пришлых полукочевых племен неизмеримо возросло во всей прииндской зоне и прилегающих к ней с востока областях Индии.

Влияние ариев на антропологический тип населения Индии

Несмотря на общее численное превосходство автохтонных этнических групп в Индии, на северо-западе наблюдался постоянный приток арийской

[71] Гусева. Раджастхан... С. 73

[72] Успенская. Раджпуты. С. 22.

[73] Ганковский, указ. раб. С. 81.

крови, поэтому арийское влияние в таких штатах, как Панджаб, Раджастхан и западная часть Уттар Прадеша отразилось на антропологическом типе населения в гораздо большей степени, чем в других областях (фото 14).

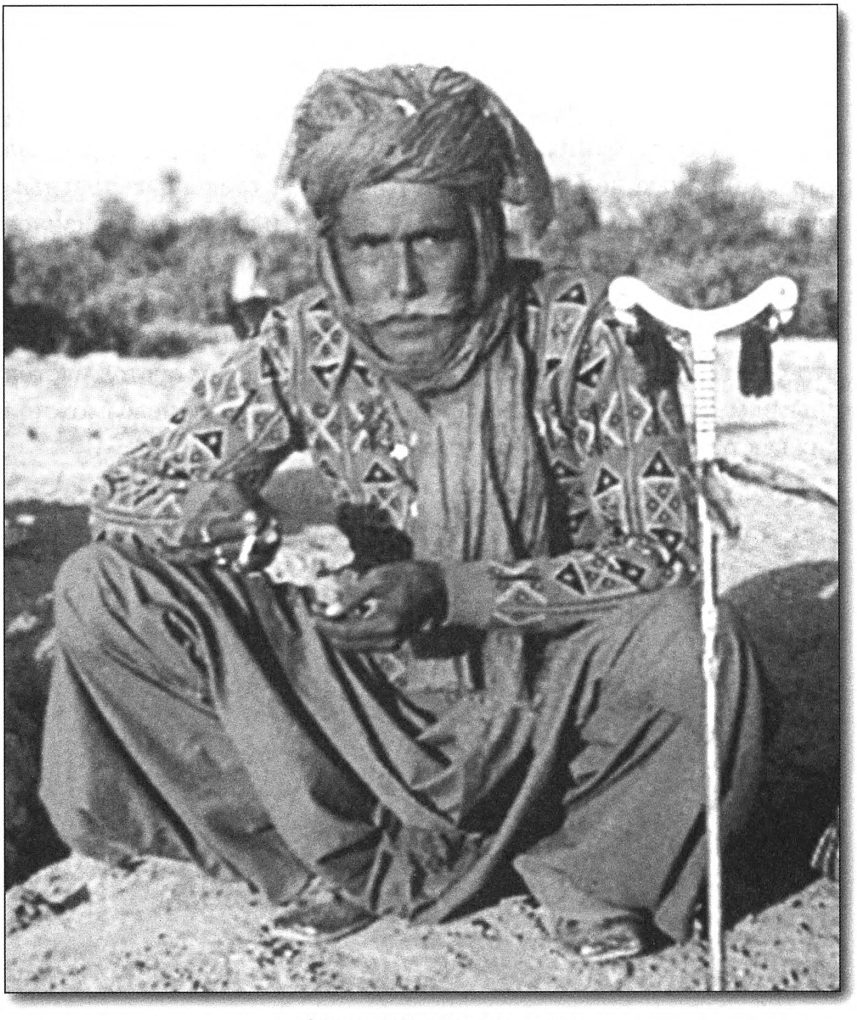


Фото 14. *Джат-сикх.*

Kenoyer J.M. Ancient cities of the Indus valley civilization. Oxford, Islamabad, 1998.

Многие исследователи считают, что современные группы джатов, гурджаров и раджпутов, которые возводятся к племенам саков, очень тесно связаны между собой, происходя от одной группы племен. Е.Н.Успенская пишет о том, что между этими группами всегда существовали и существу-

ют тесные контакты, и у них сохраняются одинаковые названия родовых групп[74] (Бхатти, Чаухан, Томар и др.). Д.Иббетсон в начале XX века предположил, что разница между раджпутами и джатами имеет скорее социальную, чем этническую природу. Иными словами, раджпутские роды являлись правителями общей джато-гурджарской общности, о чем говорит их название (раджа – вождь, правитель раджпут – сын вождя). Д.Иббетсон пишет: «Может быть, подлинные раджпуты и джаты вошли в Индию в различные периоды их истории… то, что они представляют собой две различные иммиграционные волны, является в высшей степени вероятным по двум причинам: во-первых, исходя из их почти идентичных физических данных и антропологических характеристик лица, а во-вторых, исходя из их тесной близости, которая всегда существовала между ними, и что они имеют одно и то же происхождение… Как бы то ни было, почти несомненно то, что они в течение многих столетий были и еще остаются настолько смешанными между собой в один народ, что практически невозможно различить их как раздельные целостности»[75].



Фото 15. *Читтор, Раджпутана.*
Preservation of National monuments. Meywar, 1884. Plate 4.

[74] Успенская. Раджпуты С. 22.
[75] Ibbetson, op. cit. Цит. по: Bhalla, op. cit. P. 191-192.

О том, что раджпуты – высокостатусные гурджары, говорит название ранней раджпутской правящей династии, образовавшей крупнейшую империю (Гурджара-Пратихара), и тесная языковая общность этих групп (языки *раджастхани* и *гуджарати* разделились уже на новоиндийской ступени своего развития и остаются очень близки между собой[76]). В дальнейшем основная масса гурджаров, переселившись в район современного Гуджарата, смешалась с местным населением и сформировала народ гуджаратцев. Более мелкие группы гурджаров, расселившиеся в районах современного Панджаба и Уттар Прадеша, входят в состав низкостатусных «зарегистрированных племен». Как показывают результаты совместных советско-индийских антропологических исследований, проведенных в 70-х гг. XX века, из групп населения Северо-Западнной Индии по расовым признакам ближе всего по отношению друг к другу расположены джаты и раджпуты[77].

Постоянная интрузия арийского компонента через западные границы Северной Индии отразилась на формировании антропологического типа населения северо-западных районов. Так, современные исследования в области физической антропологии показывают широкое распространение черт европеоидного расового типа в его индийской модификации в Северо-Западной Индии. По результатам одонтологического исследования (анализа строения зубов), у джатов отмечена небольшая примесь восточного одонтологического компонента, а «чисто» западный одонтологический тип представлен только у гурджаров[78]. «Восточный» одонтологический компонент обнаруживается в Индии и у высших каст, особенно на востоке страны. К западу процент «восточного» компонента падает, в большей степени наблюдаясь у низших каст[79]. Так смешение джатов с местными аборигенными племенами привело к образованию таких низкокастовых групп, как чамары, антропологические данные которых далее всего отстоят от показателей джатов и раджпутов, что проявляется во внешнем облике[80].

Анализ результатов антропологических исследований, проводившихся в разное время различными исследователями, как индийскими, так и зарубежными, показал, что распределение расовых признаков между различными кастами Индии имеет следующую закономерность. По расовым показа-

---

[76] Зограф, указ. раб. С. 59.

[77] Новые данные к антропологии Северной Индии. Москва, 1980. С. 136.

[78] Зубов А.А. Первые итоги одонтологических исследований в Индии./Очерки экономической и социальной истории Индии. Москва, 1973. С. 26

[79] То же. С. 25.

[80] Там же.

телям высшие и низшие касты каждой местности стоят ближе друг к другу, чем равные по статусу касты удаленных один от другого районов[81]. Таким образом, в большинстве случаев расовые признаки каждой касты, традиционно проживающей в конкретной местности, связаны с местной этнической историей, которая влияет на расовый тип *всего* местного населения. Неудивительно поэтому, что среди низших каст Раджастхана и Панджаба часто встречается светлокожий европеоидный тип (например, среди канджаров, и гурджаров, банджаров).

Индо-цыганские исследования

Серологические исследования[82]

Анализ антропологических исследований населения Индии и цыган Европы, представленный в работах В.Гила-Кохановского и В.Бхалла, показывает, что происхождение цыган следует связывать с такими группами, как джаты-сикхи, панджабцы-индусы и раджпуты[83]. В то же время В.Бхалла пишет: «Результаты дистанционного анализа... очевидно опровергают теорию происхождения от домов, которая устанавливает происхождение европейских цыган от некоторых «низкокастовых» групп населения Северной Индии, таких, как домы... Доминантный этнический элемент у домов и коли[84], двух представителях так называемого «низкокастового» населения – протоавстралоидный, и не отражен в сколько-нибудь значительных пропорциях в генетическом комплексе восточноевропейских цыган»[85].

Нельзя не согласиться с тем, что предки современных джатов и раджпутов сыграли определяющую роль в этно-генетическом становлении проторомов, но при этом необходимо учитывать, что эти индийские группы сами сложились в результате сложных контактов арийских, индоарийских, иранских, сако-тохарских племен с *автохтонным населением Индии*. Представляется, что эти генетические связи с большей или меньшей периодичностью проявляются в фенотипе (внешности) цыган.

---

[81] Для исследования были взяты два индекса: головной и назальный (ширина носа). См. Ghurye, op. cit. P. 116-142.

[82] Антропологические исследования крови.

[83] См. Приложение 1.

[84] Имеются в виду **мунда**, которые иначе называются **кол**.

[85] Bhalla, op. cit. P. 197-198.

Исследование этнического фенотипа

Важным и показательным аспектом культурологических исследований является анализ сведений, основанных на самоидентификации носителей культуры. Поэтому мы решили проанализировать, как сами цыгане определяют фенотипическую близость к ромской общности в общем и к своей этнической группе в частности представителей населения различных штатов Индии. Мы провели опрос среди нескольких этнических групп цыган России и Болгарии (русска рома и ловаря России, эрлия и кэлдэраря Болгарии), а также среди специалистов-ромологов, показав респондентам фотографии представителей разных кастовых и этнических групп Индии. Для опроса были использованы фотографии из материалов по антропометрическим и фенотипическим данным населения Индии[86], дополненные фото из других источников[87]. В ходе опроса выявились следующие закономерности:

1) на представление о фенотипе ромов влияют региональные антропологические особенности ромского населения, что определило закономерные различия в ответах цыган России и Болгарии;
2) среди представленных фенотипов некоторые оценивались как наиболее характерные и постоянно узнаваемые среди представителей всех цыганских групп, а другие – как периодически встречающиеся; разброс мнений в оценке последних был наибольшим;
3) чаще всего узнаваемые лица составили «ядро» наиболее характерных фенотипов ромов; эти типы были названы подавляющим большинством респондентов (почти 100 %): как самими цыганами, так и специалистами-ромологами.

На фото 16 представлены эти типы, названные практически всеми респондентами как характерно «ромские». Почти все они представлены изображениями женщин, что, возможно, связано с методикой подбора фотографий в указанной переписи населения Индии, где каждая кастовая и этническая группа была представлена только одной фотографией, или мужчины, или женщины, и наиболее близкие опрошенным респондентам фенотипы оказались «женскими». С другой стороны, возможно, здесь есть и генетическая закономерность: женщины несут гены двух Х-хромосом, а мужчины – гены одной Х- и одной Y-хромосомы, и таким образом, гены, передающиеся через

[86] Опубликованы в: Census of India, 1931. Vol. I. Pt. III Ethnographical. Delhi, 1935.

[87] Всего было предложено 54 фото из материалов переписи населения и 24 дополнительных фото.

Х-хромосомы, у женщин могут оказаться устойчивее. Но это вопрос, который находится в компетенции генетиков.



Фото 16.

1-1а – раджпутка из Гуджарата, 2-2а – вайшья из Бенгалии,
3-3а – маратхская брахманка из группы Сарасвати

Census of India, 1931. Vol. I. Pt. III Ethnographical. Delhi, 1935. Plate № X (1, 2), plate № IX (3).

4 – девушка из этнической касты канджар,
5 – женщина из племени ламбади, 6 – мужчина из племени гадди

Фото 17 мы вынесли отдельно, так как, хотя представленные на нем жительницы Гархвала (пригималайская зона) были всеми опознаны как однозначно «цыганские» типы, мы, к сожалению, не знаем их точную этническую принадлежность, хотя в их внешности прослеживаются европеоидность и «гурджарские» черты, прежде всего вытянутость лица и «длинноносость».



Фото 17. *Деревенские жительницы Гархвала. Мать и дочь*
http://www.shunya.net/Pictures/Highlights/People-India-WesternIndia.htm

При выборе изображений мужчин из переписи населения Индии, как мы сказали, выявился относительно бóльший разброс ответов. В результате мы можем обозначить два типа, представленные на фото 18. В выборе этих типов в большой мере проявилась разница в оценке у русских и болгарских цыган. Так, тип 1 выбирали только цыгане из России, а тип 2 – только цыгане из Болгарии, причем в обоих случаях частота выбора определяется в районе 50 % респондентов для каждой региональной группы опрошенных цыган.

Интересен также следующий факт. Примерно в 25-30 % случаев респонденты указывали на фото представителей аборигенных групп как на иногда встречающийся у цыган тип. Во всех случаях это были аустроазиаты: мунда

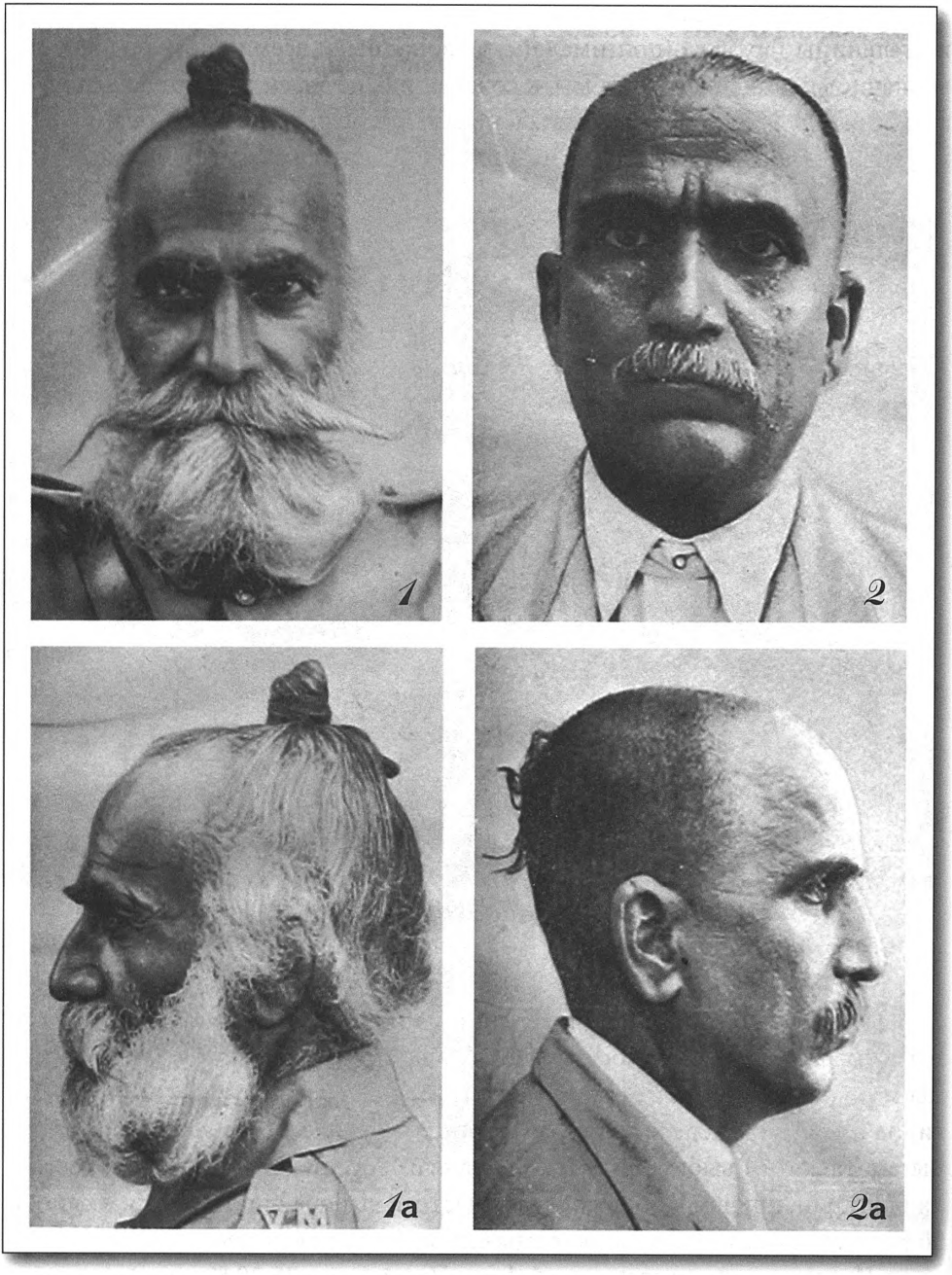


Фото 18. *1-1а – сикх, 2-2а – маратхский брахман из группы Читпаван.*
Census of India, 1931. Vol. I. Pt. III Ethnographical. Delhi, 1935. Plate № VI (1, 4).

или смешанный тип гондов (фото 13). Российские цыгане также указали, что мужской тип, представленный на фотографии дома (фото 4, глава 4) встречается в группе *русска рома*[88], иногда встречается и мужской тип, представленный на фото мунда (фото 12, сидящий мужчина). Что касается фото женщины-дома (фото 4, глава 4), то в ее облике более выражены протоавстралоидные черты, и, по отзывам большинства респондентов, ее внешность не типична для ромов. По отзывам некоторых респондентов из России, этот тип все же встречается, хотя и очень редко. По эмпирическим наблюдениям авторов, и исследователя Е.Марушиаковой из Болгарии, такой тип можно встретить у карпатских цыган.

Подытоживая это исследование, мы можем сказать:

1) современные цыгане фенотипически соотносятся с теми социальными слоями и этно-кастовыми общностями Индии (находящимися на различных ступенях социальной лестницы индийского общества), в генетике которых присутствует достаточный процент арийской и/или гурджарской крови;
2) цыгане также соотносятся с аустроазиатским (мундским) населением Индии и с гондами.

Результаты этого опроса также наглядно демонстрируют, что не все передающиеся антропологические признаки можно оценить через показатели крови; более точные результаты могло бы дать комплексное антропологическое исследование, учитывающее различные параметры.

Что могут означать результаты этого опроса для осознания проблемы происхождения индийских предков цыган?

1) Во-первых, что в генезисе современных ромов приняли участие как арийские по происхождению, так и автохтонные племена Индии.
2) Во-вторых, что в момент исхода протоцыганские мигранты могли быть генетически неоднородны, причем эту неоднородность, вероятно, можно понимать и как неравнозначность проявления «арийских» и «неарийских» генов в разных эндогамных группах, на основе которых сформировались предки современных ромов.
3) В-третьих, результаты опроса, очевидно, отражают тот известный факт, что этническая карта Индии, в частности, ее прииндской зоны, в период исхода предков цыган (VII-VIII века н.э.), отличалась от современной, и там могли, наряду с индоарийскими племенами, существовать остатки населения, связанного с автохтон-

[88] Во время опроса респондентов фото женщины-дома и мужчины-дома были показаны по отдельности.

ными стратами, то есть с *адиваси*; эти автохтонные группы могли войти в состав протоцыганских мигрантов при их исходе.

Адиваси[89]

С периода поздней древности (середина I тыс. до н.э.) до наших дней этническая карта Индии существенно изменилась. Многие из племен, упомянутых древними источниками, перестали существовать, и не всегда мы можем проследить их происхождение и позднейшую историю. По археологическим, топонимическим и лингвистическим источникам мы можем судить о территории расселения автохтонных групп – *адиваси* – до переселения ариев, что дает нам возможность оценить, как сильно эта карта сократилась и изменилась с того периода. Так, расселение арийских групп, возникновение новых этнических общностей в результате смешения ариев с местным населением, оттеснение автохтонов в труднодоступные лесные и горные местности, переселение саков и мусульманские вторжения, позднейшие миграции, сопровождавшиеся этногенетическими процессами – все это постепенно создало современную этническую карту Индии.

Исследование этнической географии Индии, проведенное в 1972 году, имело целью выявление групп *адиваси* в различных штатах Индии. Оно показало, что *адиваси* составляют и сейчас значительный процент населения во многих штатах. Доля адиваси в Раджастхане – 11,2 %, в Гуджарате – 13,4 %, в Мадхья Прадеше – 20,6 %, а в Панджабе – 0,1 % (по Уттар Прадешу данные не представлены)[90]. Низкий процент адиваси в Панджабе, очевидно, является результатом ранней и интенсивной арьянизации области, а значит, «уходом» автохтонного компонента на уровень этно-генетического субстрата. Кроме этого, свою роль сыграли и интенсивные миграционные процессы, неоднократно происходившие в истории штата и связанные с его пограничным географическим положением, в том числе переселения, спровоцированные вторжениями мусульман в VIII – XIII вв. н.э. В общем, рассматривая эти цифры, надо учитывать, что в период массового вторжения сако-тохаров и эфталитов и тем более в начале нашей эры доля автохтонных групп среди населения прииндской зоны должна была быть выше, чем сейчас.

---

[89] «Первопоселенцы», так называются автохтонные группы племенного типа.

[90] Сахаров, указ. раб. С. 37.

Проблема неоднородности протоцыган

В связи со сказанным вероятно, что по этногенетическому составу группы, название которых восходило к названию **дом** [**ḍom**], в конце первого тысячелетия н.э., были неоднородны. К ним относились, очевидно, западные группы домов и/или ламбади, возможно, другие родственные, ныне растворившиеся в окружающем населении общности. В зоне Инда они формировались на основе автохтонных и арийских, сакских элементов, при сильном влиянии ирано-арийской культуры, причем генетическая доля населения, связанного с ариями, возможно, могла варьировать в разных общинах. Не исключено, что в составе переселенных племен мог быть и некоторый процент автохтонов. Как показало исследование, население, связанное с **дом/домба** [**ḍom/ḍomba**], в начале н.э. было гораздо шире расселено в зоне Инда, но в дальнейшем, видимо, было частично оттеснено переселявшимися с запада племенами, а частично смешалось с ними[91].

Учитывая эти факты, а также то, что прииндская зона являлась областью интенсивных этногенетических процессов, как в древности, так и в средневековье, пожалуй, было недостаточным в исследованиях, проведенных В.Гила-Кохановским и В.Бхаллой, использовать генетический материал, полученный от домов только лишь пригималайских районов, без учета генетического материала ламбади и думов-мираси Панджаба, а также представителей подразделений тех джатов и белуджи, которые могли быть связаны с домами. По-видимому, уже можно точно сказать, что ко времени миграций к западу предки европейских цыган, хотя и сохраняли название **дом** [**ḍom**], в своей массе ни генетически, ни культурно не были идентичны пригималайским домам, как, возможно, они не были и полностью однородной общностью.

Что касается более конкретных сведений о возможных этнокультурных и генетических связях протоцыган в зоне Инда, то здесь наше внимание должны привлечь данные о локальных процессах, проходивших в районах расселения племен *дом/домба*. Поэтому обратимся к сведениям из «малой» этно-социальной истории Индии.

---

[91] Как мы писали выше, материалы переписи населения в Кашмире за 1901 г показывают, группы домов в Кашмире, осознаются как остатки аборигенного населения.

Глава 10

ДОМЫ В ДОЛИНЕ ИНДА

Антропологические различия между домами на территории Индии – Домы верховьев Инда – Домы низовьев Инда – Этно-генетические влияния в зоне Инда в предгуптскую и послегуптскую эпохи

Антропологические различия между домами на территории Индии

К концу XIX – началу XX века между домами, расселенными в разных областях Индии, были заметны антропологические различия, что отмечалось специалистами-исследователями, часто осуществлявшими деятельность на постах английской колониальной администрации.

Так, например, описывая касту воров Магахья дом [Magahya Dom] из округа Чампаран в Бенгалии (современный Бихар, часть бывшего большого штата Бенгалия), Г.М.Эллиот пишет: «Они маленькие и темные, с длинными косами неопрятных волос, и своеобразными стекловидными глазами неарийских автохтонов»[1]. Похожим образом М.А.Шерринг описывает домов Бенареса, района в юго-восточной части Уттар Прадеша, недалеко от Чампарана: «С темным цветом лица, небольшого роста... они легко отличимы от других более высоких каст индусов»[2].

Далее обратим внимание на выдержки из описания домов различных частей Индии, данного Бэйнсом: «Некоторые бродячие племена [домов – М.С. и Г.Ц.], похоже, проникли через Центральный племенной пояс на север

[1] Elliott, op. cit. P. 85.

[2] Sherring, op. cit. Vol. 1, p. 401.

страны Телугу и в Карнатик[3]. В прошлом они были ткачами, изготовлявшими грубые ткани, а в Декане – акробатами, танцорами и вообще людьми дурных занятий. Оба типа домов имеют наружность кол-дравидской расы[4], возможно, через примесь местной крови. Так же и домы Дакки [Dacca][5], надолго оторванные от своей исконной территории в верховьях Ганга, приобрели характерные черты, отличающие их от домов Бихара»[6].

Описывая касту Панджаба **дум**, или **мираси**, которая занимается исполнением музыки и составлением генеалогий, тот же А.Бэйнс замечает: «Думы [Панджаба], в том виде, в каком они существуют в наши дни, гораздо выше домов как по наружности, так и по положению и профессиональному уровню, хотя находятся все-таки среди низших классов, не включая крестьянство и ремесленников»[7]. В кастовой системе «быть выше по занятиям» означает относиться к более высокой касте, а «быть выше по наружности» – иметь менее выраженные аборигенные антропологические признаки и более выраженные – европеоидные. При этом мы должны учитывать, что *все* население Панджаба принадлежит к индоарийскому типу большой европейской расы, отличаясь от большей части населения внутренних районов Северной Индии.

Даже по этим скудным описаниям видно, что физический тип домов разных районов Индии варьирует, соотносясь с основным антропологическим типом населения разных областей субконтинента. Домы Чампарана, района традиционного расселения аустроазиатов в бассейне Ганга, имеют ярко выраженные черты аустроазиатских автохтонов: небольшой рост и темнокожесть. В то же время, описывая домов соседнего равнинного Горакхпура, (область к юго-западу от Чампарана), А.Кэннигхэм пишет, что внешне это обычно «высокие, гибкие мужчины, мощного сложения, с хитрым взглядом и зловещим, но уверенным и дерзким выражением лица...»[8]. Домы Декана, расселенные на землях дравидов, описываются как «кол-дравидские» племена, а у домов Панджаба, области с преобладающим европеоидным типом в его индийской модификации, проявляются европеоидные черты.

---

[3] В южной части индийского субконтинента.

[4] Кол – другое название группы мунда аустроазитского происхождения. Говоря о кол-дравидской расе, А.Бэйнс имеет в виду выделяемые некоторыми антропологами так называемые «промежуточные» расовые типы, появившиеся в результате смешения «чистых» расовых типов.

[5] Область рядом с дельтой Ганга в Восточной Бенгалии на северо-востоке Индостана.

[6] Baines, op. cit. P. 84-85.

[7] Ibid. P. 88.

[8] CASR. Vol. XXII. Calcutta, 1885. P. 67.

Существование различий в антропологических типах домов разных областей является причиной того, что группам **дом** иногда приписывают социальные истоки. Нам кажется, что мы уже привели достаточно аргументов в пользу этнического происхождения групп **дом** в Индии, в том числе и мнения на эту тему индийских и европейских исследователей. Кроме того, исследования антропологов в Индии показали, что расовые признаки каждой этно-социальной группы, традиционно проживающей в конкретном регионе, связаны с местной этнической историей, которая влияет на расовый тип *всего* местного населения и на особенности региональной кастовой системы. Описанные выше физические особенности домов разных областей, а также различия между региональными группами каст, например, между кастами брахманов[9] (см. Census of India, 1931), являются примером того, как длительные местные контакты переселившихся из основной «метрополии» этнических групп постепенно оказывают влияние на их антропологию.

В связи с проблемой метисации групп домов напомним об отсутствии вплоть до наших дней строгой эндогамии у населения Кумаона, в том числе у кумаонских домов[9]. Е.Блант оценивает социальную систему Кумаона как более примитивную, чем кастовую систему Индии эпохи Ману (II в. до н.э. – II в. н.э.). Мы только можем согласиться с автором в том, что положение вещей должно было быть таковым не только в эпоху Ману, но и раньше. Таким образом, глядя на современное социальное устройство Кумаона, мы можем представить себе социальную систему центральных частей Северной Индии, «колыбели брахманизма», какой она могла быть на начальных этапах своего формирования, до II в. н.э. Соответственно не вызывает сомнений и то, что на тех территориях средневековой Индии, где кастовая система не была установлена или только еще начинала распространяться, этно-социальные группы местного населения также не знали строгой «кастовой» эндогамии. Поэтому информация о расселении этнических общностей в зонах предполагаемого исхода предков цыган покажет нам возможные генетические контакты проторомов.

По данным переписи населения 1901 года, самое значительное количество домов было сосредоточено только в Бенгалии и в соседнем Уттар Прадеше, (бывшие Северо-Западные Провинции и Аудх), где они в совокупности составили примерно 69,5 % домов всей Индии[10]. Именно в этих провинциях домы, во-первых, сохраняют характерный облик, в котором ярче проявлена

[9] Blunt, op. cit. P. 146.
[10] Ghurye, op. cit. P. 252.

аустроазиатская примесь, а во-вторых, в горных областях этой зоны они составляют значительную часть населения (15–21%) и стратифицированы на ряд социальных слоев, что позволяет говорить о них как о древнейшем этническом населении области. Лингвистические и археологические данные также указывают, что пригималайская зона является древнейшей территорией расселения племен аустроазиатского происхождения.

Таким образом, происхождение домов связано с древним аустроазиатским населением Индии. Но можем ли мы связывать аустроазиатов (мунда), с одной стороны – с современными *домами* и *ламбади*, а с другой – с народом *удумбара* последних веков до нашей эры? Названия этносов, их культура и язык – разные составляющие, происхождение которых может быть связано с разными источниками и обстоятельствами. Так, происхождение названия может быть обусловлено этно-социальными процессами и политическими влияниями, имевшими место в истории народов. Например, в основе названия *русские* лежит слово *Русь*, распространившееся на большой территории расселения восточнославянских племен (а затем, в форме *россияне*, и на других этнических территориях), но берущее начало, по одной из версий, от названия небольшой реки *Русь* в европейской части России. Существует разница и между внешним названием (экзонимом), и самоназванием (эндонимом). Так, этническая общность на Кавказе, которых русские называют *балкарцами*, сами себя называют *таулула* («горцы»). Этнонимы и экзонимы могут переходить одни в другие или даже заимствоваться у соседей. Так *орочи*, один из народов севера России, называют себя *орочисэл* и *нани*, и второе самоназвание заимствовано от амурских нанайцев (*на* – земля, *ни* – человек, все вместе – «местный житель»).

Таким образом, название и самоназвание народа являются «маркерами», выделяющими его из других общностей, но для того, чтобы понять его генетические и культурные связи, необходимо обратиться к его этнической истории. Топонимические и исторические данные указывают на достаточно широкое распространение в прошлом в долине Инда компактных зон проживания населения, название которого восходит к **дом** [**ḍom**], и теперь мы посмотрим, откуда оно могло там появиться и каковы могли быть там его генетические и культурные связи.

Домы верховьев Инда

Еще в начале XX века исследователями аргументировалась мысль о том, что в древности территория расселения аустроазиатских групп, родственных мунда, распространялась вплоть до долины Инда. Отсутствие сохранившихся аустроазиатских языков в этой области связывается с тем, что в западных районах своего расселения они подверглись влиянию арийской культуры, очевидно, еще в очень ранний период. Так, Й.Пржилуски писал о сохранившемся «аустразиатском акценте панджабского диалекта, распространенном достаточно широко – до севера Амритсара»[11] (карты 10, 13). Это мнение поддерживалось Дж.Гирсоном, который считал, что мундский субстрат определил особенности индоарийского языка у пахари и в пригималайской зоне[12]. Позже Ф.Кёйпер также выразил мнение, что протомундская лингвистическая область ко времени прихода ариев распространялась вплоть до долины Инда[13]. Внимательно изучив зону распространения «аустроазиатского акцента», мы обнаружим, что вплотную к северной части области Амритсар прилегает долина Кангра, а фактически на территории области находятся города Патханкот, Гурудаспур и район Нурпур – все это в прошлом было территорией Северной Удумбары. (карта 10).

Вплотную к Удумбаре находилась территория мадров, близких союзников племени удумбара. В Чандравьякаране говорится: «удумбара, тилакхала, мадракара, югандхара, бхулинга и шараданда – вот подразделения шальвов»[14]. Выше (в главе 4) мы проследили по древнеиндийским литературным источникам упоминания о шальвах и входящих в их племенной союз подразделениях. К.К.Дасгупта, подытоживая анализ текстов, упоминающих о шальвах, заключает, что удумбара существовали в период составления Брахман[15] в составе союза шальвов, хотя они и не были специально упомянуты в современных Брахманам текстах: вероятно, в этот период народ удумбара еще не

---

[11] Przyluski, op. cit. P. 23.

[12] Grierson. Linguistic... 1916. Vol. IX. Pt.1.

[13] Kuiper F.B.J., Rigvedic Loanwords. Bonn, 1955. P. 140. Мундская примесь наблюдается у населения Раджастхана. В настоящее время, кроме цитированных, есть и другие данные, которые говорят о том, что мунда, возможно, гораздо шире были расселены в западных частях Северной Индии. В то же время их еще не достаточно, чтобы выстроить цельную картину их расселения в Индии в до-арийский период. Комментарий Е.Н.Успенской.

[14] Candravṛtti on Candra, II.4.103; цит. по: Przyluski, op. cit. P. 3; см. тж. Kashika on Panini, IV. 1.173.

[15] VIII-VI вв. до н.э.

приобрел достаточную известность. Поэтому интересно будет более подробно проследить продвижение и распространение *шальвов* в I тысячелетии до н.э. и их контакты на этом пути.

Продвижение и распространение шальвов

Напомним, что самое раннее упоминание о **шальвах** как о могущественном народе относится к VIII в. до н.э. (Шатапатха Брахмана), и это означает, что этот народ существовал и в более раннее время, прежде, чем достиг процветания и известности. Состоящий в союзе шальвов народ **югандхара** упомянут в Матрапатхе, дата составления которой, как считается, недалеко отстоит от датировки Шатапатха Брахманы. Как следует из Матрапатхи, в это время страна шальвов находилась рядом с берегами современной реки Джамны.

Шальвы упоминаются много раз в «Махабхарате»[16], где они также помещены на берегах Джамны, и где они выступают на стороне Кауравов (которых историки отождествляют с Куру-Паньчалами)[17]. В книге пятой Махабахараты, а также в Рамаяне шальвы упоминаются уже далее к юго-западу, на территории современного Раджастхана[18]. Махабхарата говорит о «стране шальвов», которая называлась также Мартикаварта и занимала область близ Курукшетры (Тханешвар). Столицей этой страны был город Шальвапура, или Саубханагара (или просто Саубха). Историки отождествляют этот город с современным Альваром, а всю «страну шальвов» – с частями областей Джодхпура, Джайпура и Альвара (современный Раджастхан) (карта 11). Согласно преданиям, царь шальвов осадил город Двараваты (Дварка, Западный Катхиявар, карта 11), но был убит героем Махабхараты Кришной, который разрушил также и чудесную столицу шальвов[19].

Есть сведения о местоположении еще одного подразделения шальвов – **шараданда**. Так в Рамаяне упоминается река **Шараданда** [**Śaradaṅda**][20], идентичная, как считает К.К.Дасгупта, современной **Шаравати** [**Śarâvati**] в Панджабе. Автор справедливо предполагает, что «народ, живший на берегах

---

[16] Mahābhārata. VI. Chap. 9. L. 346. Упоминания о шалвах содержатся, например, в книгах 2, 3, 4, 5, 6.7.

[17] Пури, указ. раб. С. 74.

[18] Mahâbhârata. V. 54. 18; Ramayana. Kishkindha. 42. 23.

[19] Махабхарата. Кн. 5. Удьогапарва, или книга о старании. Ленинград, 1976. С. 437.

[20] Ramayana, Ayodhyâ-kâṅda (68. 15).

и вокруг этой реки, и были те самые шараданда, которые входили в племенной союз шальвов»[21].

Если рассмотреть все эти сведения в хронологическом порядке, то получится, что источники отражают движение шальвов на запад. Эпос, возможно, указывает начальную точку и причину этого движения: военное давление восточных племен. Так в главе тринадцатой второй книги Махабхараты написано: «От царя Магадхи Джарасингхи бежали на запад восемнадцать племен, среди них шальвы»[22]. «Страной», или «царством» Магадха называлась в древности южная часть Бихара, и таким образом, движение от Джамны в Восточный Раджастхан стало продолжением бегства к западу.

В Махабхарате наряду с **шальвами** [**Śâlvas**] неоднократно упоминаются **шальвейя** [**Śâlveyas**][23]. Совершенно очевидно, что это два разных племени, так как шальвейя названы среди народов, выступавших на стороне Пандавов, а шальвы – среди союзников Кауравов[24]. В то же время, шальвейя – племя, происходящее от шальвов, что видно по их названиям. Анализируя расселение шальвейев, Ф.Е.Паргитер показывает, что они располагались к западу от гор Аравалли [Arâvallî Range], то есть в Западном Раджастхане, а шальвы – южнее, практически в южном Раджастхане[25] (карта 11). Кем могли стать эти шальвейи через несколько веков, нам, возможно, подсказывает свидетельство греческих источников, относящихся ко времени индийского похода Александра Македонского (IV в до н.э.) и переданных Плинием. Так Плиний перечисляет в районе Нижнего Инда (в Каче) **удумбара** [**Odonbeorae**], а выше их по Инду – другое племя союза шальвов, **бхулингов** [**Bolingae**][26]. Эти **Bolingae** располагаются в Западном Раджастхане, там, где определяется положение шальвейев, **Odonbeores** – за ними, в северо-западном Катхияваре. Помимо того, что здесь мы видим, как близко находятся шальвы к области Южной Удумбары, эта информация показывает нам *процесс физического умножения количества подразделений шальвов,* что вызывало их пространственное распространение в разных направлениях[27].

---

[21] Dasgupta, op. cit. P. 5.

[22] Mahābhārata. II. 17. Цит. по: Махабхарата. Кн. 2. Сабхапарва, или книга о собрании. Ленинград, 1962. С. 34-35.

[23] Mahabharata. II, III, IV, VII.

[24] Mahabharata. V. 2138, 5652. Цит. по: Pargiter, op. cit. P. 325.

[25] Pargiter, op. cit. P. 325.

[26] Плиний. Кн. VI. 75 и 77. См.: Pliny, op. cit. Vol. II. P.395, 397.

[27] Пространственное, так называемое «поколенческое» распространение родовых/племенных подразделений является основным способом обеспечения экономического выживания разрастающихся племен в условиях сохранения экстенсивного типа

Происхождение шальвов и шальвейев

Чем был союз шальвов? Было ли это одно большое племя, разделившееся на ряд «дочерних» племен, или же союз, «вобравший» в себя несколько племен, возможно, разного происхождения? Вряд ли мы когда-нибудь это узнаем. Между тем отдельный интерес для нас представляет вопрос возможных связей шальвов с расой аустроазиатов.

В тексте Шатапатха Брахманы говорится: «Сиапарна сказал: если я совершу этот ритуал, моя собственная раса станет [такой, как] правители, брахманы и земледельцы шальвов; и если я хорошо доведу его до конца, моя собственная раса превзойдет шальвов в обеих областях; ... в известности и славе и в [материальном] процветании»[28]. Словом «**раса**» в английском переводе передано *санскр.* **праджа** [**prajâ**], что дословно означает «потомство»[29]. Таким образом, речь идет просто о другой общности, что не позволяет судить, отличалась ли она по расовым признакам от племени Сиапарны. Упоминание о «правителях, брахманах и земледельцах шальвов» также не вносит ясности, так как не указывает однозначно на то, что шальвы были индо-ариями, так как эти названия могут просто обозначать *функциональные группы* у шальвов, аналогичные социальным группам у индоариев.

Но в то же время «страна Магадха» (Южный Бихар) откуда, по Махабхарате, бежали шальва, была традиционной территорией расселения племен мунда (они участвовали в этногенезе населения Южного Бихара[30] и сейчас еще расселены там в округе Ранчи[31]). К северо-западу от древней Магадхи находится область Горакхпур, территория традиционного расселения домов в северном бассейне Ганга (карты 6, 16)[32]. Таким образом, если сведения Махабхараты верны, то на раннем этапе своего образования (до периода Брахман, то есть до VIII-VI вв. до н.э.) шальвы могли представлять собой союз родственных племен, происходивших от мунда, и уже в этот период домба / удумбара могли составлять его часть.

хозяйствования. В главе 17 этот механизм рассматривается на примере торгово-ремесленных групп восточноевропейских ромов.

[28] Śatapatha Brâhmana X. 4. 1. 10. Цит. по: Dasgupta, op. cit. P. 4. Transl. to English by Eggeling.

[29] Комментарий Я.В.Василькова.

[30] Guha, op. cit. P. 139.

[31] Grierson, op. cit. Vol. iv. Calcutta, 1906.

[32] В самóм Южном Бихаре встречаются топонимические обозначения, содержащие название Дум, Домба и проч., правда, неизвестно время их появления.

Й.Пржилуски, посвятивший вторую часть своей работы о населении Панджаба проблеме генетических связей шальвов, на достаточно обширном лингвистическом и этнокультурном материале показал большую вероятность их аустроазиатского происхождения, но также их связь с арийским, в частности, иранским населением приграничных северо-западных районов Панджаба.[33] Он также высказал мнение, что собственно название «шальва» могло относиться к нескольким правящим родам, традиционно возглавлявшим союз из шести перечисленных племен: удумбара, тилакхала мадракара, югандхара, бхулинга и шараданда.

Махабхарата дает нам кое-какие сведения о социальном устройстве шальвов. Так по контексту можно понять, что у шальвов был патрилинейный род, поскольку наследование поста правителя племени происходило по мужской линии[34]. Но в книге второй Махабхараты, где идет речь о бегстве шальвов на запад, о шальвейях отдельно говорится: «А цари шальвийских племен вместе с единоутробными братьями и спутниками Южной Паньчалы и Восточной Кошалы ушли к племенам кунти»[35] (карта 7а, глава 4). Под *шальвеями* подразумеваются племена, восходящие к шальвам или состоявшие в союзе шальвов. Обращает на себя внимание то, что они ушли с «единоутробными братьями», то есть с братьями, родными по матери. Возможно, это фразу можно трактовать как свидетельство сохранения пережитков матрилинейного рода, характерного для автохтонных племен. Выше (в главе 5) мы писали о том, что по сведениям Махабхараты, у мадров – подразделения шальвов – сохранялись пережитки матрилинейной системы родства, что выражалось в переходе права наследования к детям сестры.

В Западном Раджастхане, в Нохе (Noh)[36], в конце XX века были обнаружены самые отдаленные от Джамна-Гангского бассейна следы культуры медных кладов и желтой керамики, которые связываются с мунда (Западный Раджастхан, пустыня Тар недалеко от юго-восточной границы Панджаба – карты 11, 16). К сожалению, археологические культуры далеко не всегда можно соотнести со сведениями о древних племенах, и делать это надо весьма осторожно. Но, во всяком случае, эта находка показывает нам присутствие

---

[33] Przyluski, op. cit.

[34] Mahābhārata, III, 283. Махабхарата Араньякапарва («Лесная»). Москва, 1987. Глава 283. Из текста ясно, что царские роды мадров и шальвов брали и давали друг другу женщин в жены.

[35] Mahābhārata. II. 17. Цит. по: Махабхарата. Кн. 2. Сабхапарва, или книга о собрании. Ленинград, 1962. С. 34-35.

[36] Седловская, указ. раб. С. 206.

субстратной культуры мунда в области, где располагались шальва и происходило отделение их подразделений – шальвейев. Продвижение племен мунда в область Северного Панджаба датируется концом II тыс. до н.э. С этой же ветвью мунда, возможно, связан и клад в Нохе. Сведения о шальвах в верховьях около берегов Джамны и в Раджастхане относятся к VIII веку н.э. и, видимо к, несколько более позднему времени, и мы видим, что они двигались в западные части Северной Индии тем же путем, что и переселенцы мунда.

Учитывая литературный характер эпических произведений, Махабхараты и Рамаяны, мы можем, пользуясь их данными, только приблизительно определить время расселения шальвов и шальвейев в Раджастхане. Тем не менее, как мы знаем по другим, более точным историческим источникам, уже в V и IV веках до н.э. определялись две территории *удумбары*, одна – в Северном Панджабе, на границе с племенем мадра, а другая – в Нижнем Синде и Каче.

Рассматривая направленное движение шальвов и в их составе – удумбары и других племен – из Джамна-Гангского бассейна на запад, можно сказать, что это движение совпадало с руслом общего устремления аустроазиатских племен в ведийский период (с востока на запад вдаль южных отрогов Гималаев) и было обращено в противоположную сторону от основного движения индоариев, которые двигались с запада на восток (карта 16). Поэтому, учитывая конечные области их расселения, можно сказать, что по-видимому, племена союза шальвов были связаны с самой западной ветвью аустроазиатов – племенами мунда. В то же время, изучив внимательно время переселений, мы можем предположить, что шальвы могли представлять собой отдельную группу мигрантов из района Бихара или сопредельной области. Возможно, продвижение шальвов на запад происходило в более поздний период, чем миграция основного массива аустроазиатов, и носило более стремительный характер.

Если посмотреть на карту с обозначенными топонимическими названиями, связанными с этнонимом **дом** [**ḍom**], то окажется, что области наиболее плотного распространения этих топонимов совпадают с традиционными районами расселения аустроазиатских племен в начале их распространения в Индии. Кроме района бассейна Ганга и реки Гхагры (карта 6), который мы рассмотрели выше (в гл. 4), это районы Бихара и Бенгалия. Так к северу от Калькутты обнаруживается населенный пункт Дум Дум [Dum Dum], к северо-востоку от Калькутты, примерно на полпути к дельте Ганга – местность Думария [Dumaria], в Южной Бенгалии, недалеко от границы с Бутаном – Домар [Domar], в Юго-Восточном Бихаре – Думка [Dumka]. Прямо вверх

к северу от Калькутты, на берегу Ганга, где он делает спуск к югу, находится местность Дамукдия [Damukdia].

Кроме того, встречаются и формы названий с префиксом (**о/ко-** [**о/ко-**]), почти полностью идентичные названию Одумбара, но не санскритизированные, без окончания (**-ра** [**-ra**]), например, Кодумба [Kodumba] в Бихаре.[37]

Контакты с дравидами

Хотя название *дом/домба/удумбара* – мундского происхождения и связано с населением пригималайской зоны, тем не менее, мы не можем просто поставить знак равенства между мундами или современными пригималайскими домами и населением племенных территорий Удумбары, как Верховьев, так и низовьев Инда. Обозначение прииндского племени аустроазиатским названием *удумбара* еще не означает сохранения соответствующего содержания этнической культуры и антропологических черт, характерных для большей части домов или для мунда, так как на территории Индии в зонах контакта племен проходили этно-культурные и этно-генетические процессы, в результате которых названия могли распространяться и заимствоваться. Так упомянутые в главе 7 горные и лесные племена старого штата Мадрас, название которых связано с названием дом/домба: **кудумо**, **курумар**, **курумбар** и проч. – перепись относят к дравидским группам[38]. Об этом же говорит и форма названий, так как в дравидских языках церебральное **ḍ** часто переходит в **r**. Здесь надо учитывать, что название **ḍom/ḍomba/koḍumba**, восходящее к аустроазиатскому обозначению одного из важнейших священных деревьев автохтонов Индии, было чрезвычайно привлекательным как название тотема, и могло распространиться также среди дравидов, очевидно, в результате контактов с мунда. Другим примером влияния является использование мундского префикса **ко-**[**ko**] в некоторых диалектах дравида.

Что касается «арийского» периода древней истории Индии, то известно, что Панджаб был зоной бурных этногенетических процессов с его самого раннего этапа, и арьянизация местных племен могла здесь произойти достаточно рано. Ж.Блок, опираясь на датировку монет Северной Удумбары не позднее I века н.э., считает эту дату крайним сроком языковой арьянизации региона[39]. Й.Пржилуски, напротив, замечает, что в древности в некоторых гималайских государствах индоарийский был языком высших слоев и госу-

---

[37] См. главу 4.

[38] Kitts, op. cit. P. 52.

[39] Bloch J. Mélanges Vendryés. P.57, 66. Цит. по: Przyluski, op. Cit. P. 22-23.

дарственной сферы, в то время как широкие массы еще долго, в некоторых случаях вплоть до настоящего времени, продолжали пользоваться местными наречиями[40].

Рассматривая происхождение индийских домов, надо также учитывать, что современные домы – не «чистые» мунда, а население, генетически и культурно *связанное* с мунда, во всяком случае, в наше время, и они везде говорят на местных индоарийских языках. Посмотрим на фото пригималайских домов: у них видны описанные выше веддоидные признаки (фото 4). Напомним, что эти признаки присущи не всем аустроазиатам, а именно мунда, а также части дравидских групп. В то же время, у домов отсутствуют монголоидные черты, которые встречаются у мунда. Видимо, существование общих веддоидных черт у мунда и дравидов связано с тем, что на части территории Индии обе общности взаимодействовали с общим более древним веддоидным субстратом[41]. Кроме этого, надо учесть, что разделение аустроазиатских и дравидских групп проявляется в первую очередь в языковой сфере, а их антропологическое разделение ставится под вопрос рядом антропологов.

Сейчас установлено, что непосредственные контакты между дравидами и мунда происходили в верховьях Ганга и Джамны[42]. В более южных районах на ряде поселений засвидетельствовано непосредственное залегание «культуры медных кладов и желтой керамики» [протомунда] под слоем «культуры черно-красной керамики» [протодравиды] и их взаимодействие[43]. О присутствии в прошлом дравидских племен в районах традиционного расселения мунда говорят данные топонимики.

Так название округа **Горакхпур** [**Gorakhpur**][44], который является традиционной «областью домов», по мнению А.Каннингхэма (XIX век), связано с самоназванием дравидов **гор/кор** [**Gor/Kor**], что на санскрите передается как **Гаур** [**Gauḍ**], и что, как предполагается, означает «горец»[45]. Данные более поздних лингвистических исследований очень близко подходят к такому толкованию. Так, А.Седловская пишет: «Значительный процент представителей малых народов, проживающих в рассматриваемом регионе [Бихаре, Западной Бенгалии, Ориссе, Мадхья-Прадеше, Уттар-Прадеше, Ассаме – М.С.

---

[40] Przyluski, op. cit. P. 23.

[41] Чебоксаров, указ. раб. С. 8.

[42] Gaur R.C. An Ochre Coloured Pottery: a Reassessment of the Evidence./South Asian Archaeology, 1973. Leiden, 1974.

[43] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 16.

[44] Здесь и далее использованы данные издания: Atlas...

[45] CASR, Vol.IX. Calcutta, 1879. P.151.

и Г.Ц.], говорит на дравидских языках. Наименование этих народов происходит в основном от корней «ко» или «ку» («гора»). Раньше (по классификации Дж.Грирсона) такие языки, как курукх, мальто, куи, конди и ряд других входили в так называемую промежуточную группу дравидских языков. В лингвистическом томе переписи 1961 г. принята иная классификация. Языки куи, кхонд, колами, конда, гонди, наики, парджи, койя входят в группу центральнодравидских языков. Насчитывается 1501 тыс. носителей гонди, 512 тыс. – куи, 168 тыс. – кхонд (конда), 140 тыс. – койя, 109 тыс. – парджи, 51 тыс. – колами. Курукх (ораон) и мальто составляют отдельную группу северных дравидских языков – по классификации, принятой в переписи 1961 г. Всего на языке курукх в Индии говорит 1141 тыс. человек, которые проживают в области Чхотта Нагпур...»[46].

С самоназванием **гор/кор** или **го/ко** связано топонимическое название **Гхоравал** [**Ghorawal**] в округе Мирзапур к югу от Горакхпура, а также **Гонда** [**Gonda**] (восходящее к названию гондов) (карта 6). Округ **Гонда** [**Gonda**] с одноименным центром находится в области верховьех Ганга к северо-западу от области Горакхпур, района традиционного расселения домов, также обозначения **Гонда** встречаются к югу от Горакхпура в округе Мирзапур (Уттар Прадеш). В округах Мирзапур и соседней Гайя (Южный Бихар) некоторые названия деревень имеют также мундское происхождение[47].

Что касается контактов дравида и мунда в более западной прииндской зоне, то исследователи считают: наиболее продвинувшиеся на запад протомунда могли находиться в контакте с дравидоязычным населением культуры Хараппы (в восточной периферии хараппской цивилизации – в Восточном Панджабе и Западном Раджастхане), что привело к некоторому сходству в отдельных чертах материальной культуры этих двух общностей в этой области[48].

В наши дни областью расселения адиваси осталось лесистое плато Чхотта Нагпур, которое, вместе с прилегающими к нему возвышенностями, составляет основную территорию Южного Бихира. Оно традиционно населено автохтонными племенами (дравидами, мунда и др.), которые были оттеснены индоариями с равнинных территорий. Вокруг Чхотта Нагпура сосредоточено население, относящееся к мундскому антропологическому

---

[46] Седловская, указ. раб. С. 205.

[47] Guha, op. cit. P. 132.

[48] R.C.Gaur. An Appraisal of the Prehistoric Problems of the Ganga-Jamuna Doab, "Puratattva', 1970-1971. Vol. 4. P. 42-50; Proceedings of the Seminar on OCP and NBR, 'Puratattva", 1971-1972/ Vol. 5. P. 3-28. Цит. по: Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 16.

типу, а основное население Бихара сформировалось в результате смешения трех типов: индо-арийского, протодравидского и мунда[49]. Согласно местным легендам, первого правителя Чхотта Нагпура – Панр Мукут Рана – выбрали раджей мунда и ораоны[50] в V в. н.э., и с тех пор титул раджи носили вожди из племени мунда[51]. Через Чхотта Нагпур проходит река Дамодар, разделяющая его на два плато: Ранчи и Хазарибагх. В Ранчи, как мы упоминали, еще сохранились диалекты мунда.

Арийское влияние

В ведийский период и/или позже шальвы и в их составе – удумбара – могли и даже должны были иметь в той или иной форме контакты с арийскими группами, которые концентрировались в районе Панджаба. Так западнее Ноха (Западный Раджастхан) археологические следы аустроазиатов (культура желтой керамики и медных кладов) исчезают. В то же время, территории связанных с мунда племен мадра и удумбара находились в еще более западной зоне, в Северном Панджабе, где сохранился и аустроазиатский субстрат индоарийского языка. Уход аустроазиатского языка в этой области на уровень субстрата связан с сильным культурным, и видимо, генетическим влиянием на мунда ариев и индоариев. Даже в области традиционного расселения протомунда в бассейне Ганга ближе к I тыс. до н.э. их культура исчезает, что археологи связывают с проникновением туда ведийских ариев[52].

В самой общей форме представления об антропологических чертах населения зоны Инда в IV веке до н.э. дают античные источники. Плиний, в своем повествовании об Индии, двигаясь от Ямуны (р. Джамны) к Инду, замечает: «На широтах южнее Ганга живут племена, смуглые от жаркого солнца, иногда даже темные, хотя и не настолько дочерна обугленные, как эфиопы; но чем ближе к Инду, тем народ светлее»[53]. Среди населения прииндской области прослеживалось, таким образом, арийское влияние, хотя, кроме цвета кожи, никаких других сведений об антропологических особенностях населения Инда этот отрывок нам не дает.

Существующие литературные источники не позволяют сделать однозначный вывод об этнической принадлежности тех или иных древних племен. Но уже в эпоху, последовавшую за ведическим периодом, о «чистых»

---

[49] Guha, op. cit. P. 139.

[50] Ораоны – народ дравидской семьи с самоназванием курукх.

[51] Седловская, указ. раб. С. 216.

[52] Там же. С. 209.

[53] Плиний. VI. 70. См.: Pliny, op. cit. Vol . II. P. 390-391.

ариях на территории Индии говорить нельзя. Племена, претендовавшие на самый высокий «арийский» статус, были, по крайней мере, индоариями, то есть потомками ариев и автохтонов. Они вступали в сложные отношения с другими индоарийскими и аборигенными племенами, и можно скорее определить результат этих контактов в культурной сфере, чем в области антропологии. Этот результат очевидно выражен в религиозных представлениях жителей Северной Удумбары: нумизматические свидетельства указывают на то, что главным божеством в Удумбаре был Шива в образе Рудры-Шивы, где Рудра – божество ведийского (арийского) пантеона, а в формировании образа Шивы прослеживается явное влияние раннего неарийского божества Пашупати (Paśupati – «хозяин скота»), изображения которого обнаруживаются в памятниках культуры Хараппы[54]. Само имя Шивы [Śiva] – явно неарийского происхождения. М.Мейерхофер убедительно показал его дравидийскую этимологию[55].

Степень иранского влияния на северо-западные районы Индии в поздней древности исследователи оценивают по-разному. Влияние Бактрии, как считает М.К.Кудрявцев, проявлялось скорее на политическом уровне, а не на генетическом. Присутствие окончания **-mitra** в именах ряда правителей Северо-Западной Индии также трактуется не в узко генетическом смысле, а как проявление своеобразной политической «моды»; монеты, на которых они выбиты, по типу также уподоблены стилю успешных ирано-бактрийских царей, правивших в этой области.

Й.Пржилуски приводит данные, свидетельствующие, по его мнению, об арийском влиянии в его иранской форме на родственных удумбара мадров. Он пишет: «Создается впечатление, что задолго до нашествия индо-скифов, даже до экспедиции Александра, некоторые бактрийцы, спускаясь из Афганистана, постоянно проникали в Индию, завоевывая земли по меньшей мере на территории Панджаба»[56]. Опираясь на свидетельство Панини, он также пишет о том, что группы **малла и маллава** Панджаба жили воинскими занятиями, и идентифицирует их с **мадрами и мадракарами**[57]. Он приводит свидетельства того, что они могли быть смешанным индо-иранским населением[58]. Й.Пржилуски пишет: «Существование таких племен, как бхад-

---

[54] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 11.

[55] Mayerhofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wödes Altindischen. Lief. 22, Heidelberg, 1970. P. 344. Цит. По: Бонгпард-Левин. К проблеме генезиса... С. 11.

[56] Przyluski, op. cit. P. 8.

[57] **Kara** – *иран.*народ

[58] Przyluski, op. cit. P. 6-8, 36.

ра [Bhadra], мадра [Madra], малла [Malla], обозначающих иранизированное население, помогает также объяснить различные названия столицы мадров. Название знаменитого города Ша́кала, или Ша́гала, судя по всему, происходит от «ша́ка», «скифы». Город уже носил это название во времена Александра Македонского и эти сведения, по всей вероятности, доказывают, что первые века нашествия шаков в Индию происходили до нашествия Александра. Тот же город назывался Бхардрапура или Бхадрамкара. Бхардрапура означает «город Бхадров», а Бурнофф ассоциирует название города Бхадрапура с народом Бхадра-кара»[59]. Раннюю интрузию иранцев в Северо-Западную Индию подтверждают антропологические исследования второй половины XX века. Они показывают, что «племена, из среды которых вышли саки, уже в VII-VI вв. [до н.э.] продвинулись в районы, примыкающие к Северной Индии»[60]. Напомним, что погребальные обычаи некоторых жителей Шакалы, описание которых дает Страбон, позволяют говорить об их иранском происхождении. Соседнее и родственное мадрам племя удумбара также должно было испытывать культурное и генетическое скифо-иранское влияние, как непосредственно, так, очевидно, и через связь с самими мадрами.

Что касается кушан, то сложность обнаружения генетических следов их присутствия в области, очевидно, связана с невозможностью выделения этих следов из свидетельств общего арийского влияния в регионе.

Домы низовьев Инда

Племя Южной Удумбары в V-IV вв. до н.э. должно было быть связано с одноименным северопанджабским племенем и с шальвами. Плиний называет в районе низовий Инда (в Каче) удумбара (Odonbeorae), а выше их по Инду – другое племя союза шальвов, бхулингов (Bolingae)[61].

Геродот приводит описание нескольких племен Западной Индии, среди которых и племена Нижнего Синда[62]. Он пишет: «В Индии есть много разных племен, говорящих на разных языках. Некоторые из них кочевники, другие же – нет. Одни обитают в болотистой дельте реки [Инда] и питаются сырой рыбой, которую они ловят со своих бамбуковых лодок (целая лодка делается из одного колена этого бамбука). Эти индийские племена носят одежды из

[59] Ibid. P. 37.

[60] Грантовский, указ. раб. С. 29.

[61] Плиний. VI. 75 и 77. См.: Pliny, op. cit. Vol. II. P.395, 397.

[62] Геродот. III. 98-102. См. в: Геродот, указ. раб. С. 211-212.

тростникового лыка. Тростник они срезают в реке, затем разделяют на полосы, сплетают наподобие циновок и носят в виде панциря. Далее к востоку обитают кочевые индийские племена, питающиеся сырым мясом. Они называются падеями».

Далее описываются некоторые обычаи падеев (по-гречески Padaioi), связанные с традициями каннибализма. Геродот пишет, что у всех названных индийских племен «цвет кожи... одинаковый, именно такой, как у эфиопов... Эти индийские племена обитают еще дальше к югу от персов и никогда не подчинялись Дарию». И заключает фрагмент о племенах следующим абзацем: «Другие индийские племена, напротив, обитают вблизи области Пантики и ее главного города, Каспатира, севернее прочих индийцев. По своему образу жизни они приближаются к бактрийцам. Это самое воинственное из индийских племен, и они уже умеют добывать золото. В их земле есть песчаная пустыня, и в песках ее водятся муравьи почти с собаку, но меньше лисицы»[63].

Хотя описание Геродота не совсем внятно и оставляет место для свободной интерпретации, тем не менее, оно позволяет сделать некоторые выводы. Так, племена, сближающиеся с бактрийцами, составляли население Панджаба и, возможно, части Кашмира. Что касается племен рыбаков, живущих в дельте Инда, то они, также, как и более восточные племена, питавшиеся мясом, явно принадлежали к темнокожему аборигенному или смешанному с аборигенным населению. Название поедателей мяса, падеев (Padaioi), как сейчас считается, связано с тамильским языком, а сами они родственны веддам на Цейлоне[64].

Возможно, рыбаки, жившие в дельте Инда, могли иметь отношение к домам или мунда, так как изготовление изделий из бамбука и тростника традиционно связывается с домами и мунда: «За исключением бенгальских *тури*, которые являются ветвью большого племени *мундов*, большинство изготовителей изделий из тростника в Восточной и Северной Индии принадлежат к *домам*»[65].

Описание Геродота интересно, но позволяет лишь в самых общих чертах судить о характере населения Инда. Для того, чтобы получить более точную

---

[63] Геродот здесь передает древнеиндийскую форму легенды, возникшей в Ладакхе (Кашмир) на тибетско-индийской границе (легенда сохранилась в тибетской, монгольской и китайской версиях). Новелла принадлежит местным золотоискателям и купцам и выдумана, чтобы отпугнуть конкурентов.

[64] Геродот, указ. раб. Примечание Г.А.Стратановского.

[65] Baines, op. cit. P. 105.

информацию о племенах Дельты, нам придется направить наше внимание на «микропроцессы» в области, которую мы связываем с территорией традиционного расселения домов в древности и средневековье. Нас интересуют локальные этнические процессы, происходившие в очень далекий период, перед предположительным исходом предков цыган. В то же время, исторические источники, в силу их политизированного характера, представляют нам в основном сведения из истории правящих династий, а данные об этнической истории, в особенности об истории отдельных местностей, приходится получать из разрозненных источников по топонимике, археологии, из народных преданий и прочего. В сущности, поиск этих источников, сведéние их воедино и изучение представляет собой отдельный большой труд, который должен сочетаться с работой на местности. Для интересующей нас области в низовьях Инда мы имеем только одно подобное исследование: это работа Х.Д.Санкалия «Исследование исторической и культурной географии и этнографии Гуджарата»[66], которое в определенной мере проясняет этнокультурные процессы в Каче. Благодаря систематизированному исследованию доктора Санкалия, мы смогли воспользоваться данными по средневековым топонимическим названиям, связанным с этнонимом **дом** [**ḍom**] в районе Гуджарата и Кача. В работе вообще приводится большое количество топонимов этнонимического происхождения, что позволяет судить о других этнических группах, распространенных в этой области в древности и об этно-культурных связях прииндских домов в прошлом.

В то же время, хотя топонимический материал предоставляет много данных по истории области, трудность его интерпретации состоит в том, что часто он только указывает на зону расселения тех или иных этнических групп в прошлом, но не добавляет информации о том, *когда* именно они были там расселены, *когда и как* происходили контакты между ними, и происходили ли они вообще. Определить, к какому периоду относится возникновение некоторых старых топонимов, не всегда возможно, так как, раз возникнув, они по традиции продолжают использоваться и упоминаться в источниках и в более позднее время. Поэтому топонимические данные нужно проверять и подтверждать другими источниками. В нашем исследовании дополнительные свидетельства предоставлены древнеиндийской историко-литературной традицией, а также текстами *надписей*, где обычно указываются издавшие их правители, что гарантирует их достаточно точную датировку.

[66] Sankalia, op. cit.

Говоря о древнем населении Кача и сопредельной ему восточной области, Х.Д.Санкалия так пишет о характере старых топонимических названий этих земель: «...принимая во внимание дикий, неразвитый характер страны, границы которой составляют Кач на западе, гора Абу [Abu] на севере[67] и Идар [Edar] на востоке[68] (карта 17), я склоняюсь к тому, что из таких названий, как Дасай, Кираду, Муртхал, Сандер, Натаюли, Камбой и Лундавасана, оставшихся от первых обитателей региона, многие – не арийские, и были заимствованы. С языковой точки зрения многие из этих названий являются заимствованиями в среднеиндийские языки[69] из диалектной лексики или языка аборигенов. Название *Бхухарда*, которое идентифицируется с *Бхутвад*, а также *Сандера*, которое обозначает *дом демона*, возможно, являются названиями духов... »[70].

Некоторая примесь негроидного элемента на территории, сопредельной с низовьями Инда, обнаруживает следы самых ранних обитателей Индии. Они жили там еще до появления носителей дравидских и аустроазитских языков, и ко времени появления ариев окончательно растворились среди дравидов, и по-видимому, некоторых групп аустроазиатов. С.Чаттопадьяя пишет об этом: «В Катхияваре также обнаруживается негроидный элемент... значительное количество низших каст, проживающих в прибрежных районах Катхиявара и Кача, усвоило негроидные черты; но негроиды никогда в значительном количестве не участвовали в заселении Большого Гуджарата, и никогда, даже в смешанном виде, не были представлены ни среди высших, ни среди низших каст этих отдельных районов»[71].

Мунда

Анализ топонимики Гуджарата, Катхиявара и Кача дает нам конкретную информацию о названиях этнических общностей, проживавших там в прошлом. Так Х.Д.Санкалия называет обозначение местности **Мунда-стхала** [**Muṇda-sthala**] в Южном Раджастхане (идентифицируется с современным местечком Муртхала [Murthala], надпись Бхимы II, 1287 г. н.э.)[72]. При этом он, правда, оговаривается, что название **Мунда-стхала** может происходить как от названия аустроазиатского племени **Мунда** [**Muṇdā**], или **Кол** [**Kol**],

---

67 Гора Абу находится в Южном Раджастхане.

68 Идар находится в Северном Гуджарате, к югу от горы Абу.

69 Период существования среднеиндийских языков – 7-5 вв. до н.э. – 5-7 вв. н.э.

70 Sankalia, op. Cit. P. 83.

71 Chattopadhyaya S. Racial affinities of early North Indian tribes. New Delhi, 1973. P. 91.

72 Sankalia, op. cit. P. 80, 84, 195..

которые населяли эту область, так может быть связано и с **Шивой**, так как **Мунда** представляет собой одно из имен этого бога. «Но, - пишет автор, - подтверждение и доказательство такого смысла названия может быть получено, если там существуют также руины храма [Шивы], который бы так назывался»[73]. Вторая часть названия, **стхала** [**sthala**], обозначает место, пригодное для проживания, как правило, выше уровня моря[74], или же в социально-политическом смысле, обозначает целую территориальную единицу. Еще одно топонимическое название – **Мундака** [**Muṅḍaka**] (надпись Бхимы I, 1086 г. н.э.) – обнаруживается в соседней зоне Северного Гуджарата[75] и, кажется, позволяет все же считать, что в этой области когда-то были расселены мунда.

Другое топонимическое название – город **Броч** [**Broach**] в крайней северо-западной части Декана (карта 17), ныне крупный порт, традиционно представлявший собой древнейшее место поселения. Его старое название – **Бхригукачча** [**Bhṛgukaccha**]. Это название – санскритизированный вариант еще более старого **Бхарукачча** [**Bharukaccha**], которое фигурировало в надписях и литературных источниках до I-VIII вв. н.э., в частности, в «Махабхарате». Это составное слово: **Бхару-качча** [**Bharu-kaccha**], где слово **каччха** – «берег», часто использующееся как составная часть в сложных топонимических названиях, обозначающих прибрежные пункты, а «... слово *bharu*, согласно Й.Пржилуски[76], (как указал доктор Катре [Katre]), является фактом аустроазиатского языка»[77]. Обратим внимание на то, что в области расселения домов в северной части бассейна Ганга их традиционными соседями были аборигенные группы **бхаров**[78]. Возможно, название города **Бхарурра**-падра-нагара (или **Бхатутта**-падра-нагара) [**Bhaṭuṭṭa**-padra-nagara] также имеет отношение к этнониму **бхар** [**bhar**] (Южный Раджастхан, надпись Кумарапалы, 1210 г. н.э., на карте 17 ей соответствует Бхардура [Bhardura]). Упомянутые Плинием **болингэ (Bolingae)**, которые соотносятся **с бхулинга** союза шальвов, располагаются в этой же области. Возможно, их

---

[73] Ibid. P. 80.

[74] Этот смысл связан с географическими особенностями прибрежной зоны, часто неровной, где часть суши находится в сырой низине, а часть – на сухом приподнятом месте.

[75] Sankalia, op. cit. P. 195.

[76] Emprunts Anaryens en Indo-Aryen/Bulletin de la Societe de Linguistique (30, 1929), 197. The Jatakas, Vol. II (Text, Fausboll. P. 171) mention one Bharuraṭṭha. Цит. по: Sankalia, op. cit. P. 49.

[77] Sankalia, op. cit. P. 49.

[78] Elliot, op. cit. Vol. I. P. 84; Sherring. Op. cit. Vol. 2. C.401.

этноним мог дать название этому городу (церебральный звук **ṭ** или **ḍ**, в аустроазиатском языке ближе к **l**, поэтому **bhaṭ > bhal**).

Дравида

В предыдущей главе мы писали о широком расселении дравидов в Северной Индии в древности. По результатам научных исследований, во II тыс. до н.э. можно говорить о дравидоязычности населения Центральной и Западной Индии и Северного Декана[79]. Археологические раскопки начала 70-х гг. XX века показывают присутствие культуры Хараппы, носителями которой было население дравидского происхождения, в Каче и Катхияваре[80].

Сохранялся ли дравидский элемент в зоне нижнего Инда и Кача только в качестве субстрата в древности и средневековье? Или же речь идет о существовании там в это время дравидских племен? С дравидами, по всей видимости, связано название **Лар** (**Lār** или **Lāṭ**)[81], которое встречается среди топонимических названий местности, а также часто упоминается в надписях правителей Гуджарата.

Как указывает Аль Бируни, область, располагавшаяся в районе современного Южного Гуджарата, восточнее полуострова Катхиявар [Kathyawad], тысячу лет назад называлась **Лардеш**, или **Латадеши** [**Lāṭadeça**] (*индоар.***deçá** – «местность, страна») (карта 17). Он упоминает также о местном алфавите под названием **лари** [**larī**][82]. Аль Бируни пишет: «От Анхилвары по направлению к югу до Лардеша и двух его столиц, Бихроджа и Риханджура, сорок два фарсаха, эти два города расположены на берегу моря, восточнее Тханы»[83]. Бихродж (Bihroj [Бихрудж]) – Броач (современный Броч [Broach]), или *устар.* Бхарукаччха – порт в устье Нарбады. На карте 17 Броч можно обнаружить, если посмотреть на верхнюю часть Камбейского залива около восточного побережья полуострова Катхиявар. Аль Бируни ошибся, этот город расположен не восточнее, а севернее Тханы[84].

---

[79] Декан, или Деканское плоскогорье, расположено на полуострове Индостан, занимающем южную часть Индии.

[80] Joshi J.P. Transformation of Harappa Culture in Kutch: Examination of Evidence from Surkotada./ «Archaeological Congress and Seminar: 1972». Kurukshetra, 1976. P. 38-45; Rao S.R. Excavation at Rangpur and other Exploration in Gujarat. «Ancient India», vol. 18-19. P. 5-207. Цит. По: Бонгпрд-Левин, «К проблеме генезиса...» С. 9.

[81] Sankalia, op. cit. P. 194. Чаще произносится **Лата**, но **т** дает звук **р**.

[82] Бируни, указ. раб. С. 176.

[83] То же. С. 201.

[84] Эрман, Халидов, указ. раб. С. 599, 606.

К западу от Латадеши сохранились и другие топонимические названия, включающие этноним **лар** [**lar**]: **Лар, Ларкхана, Латхивадра-патака.**

Вторые части этих названий: **деша** [**deça**, также **deśa**], **кхана** [**khana**], **патака** [**pathaka**] – дают нам представление о статусе этих территорий в древности и средневековье:

1. В надписях чаще всего упоминается **Лата**, или **Лара** Южного Гуджарата, которая называлась то **Лата-деша** [**Lāṭa-deśa**], то **Лата-мандала** [**Lāṭa-maṅdala**]. **Деша**, как и **мандала**, обозначала самую крупную территориальную единицу, в империи Маурьев (примерно IV – II вв. до н.э.) – как правило, самоуправляющуюся провинцию[85], а в до-маурийский период обозначавшую, соответственно, независимое царство (самоуправляющуюся племенную территорию)[86]. Как определяет Х.Д.Санкалия, название **мандала** в значении автономной части более крупного царства или империи появляется только в постгуптский период (в IX в. н.э.)[87]. Он пишет о том, территорию какого размера и статуса обозначал этот термин в ту эпоху: «Мандала [maṅdala] обычно означало меньшую территориальную единицу, чем деша [deśa], и входила в дешу, подобно тому, как... Кхетака-мандала [Kheṭaka-maṅdala] находилась в Лата-деше [Lāṭa-deśa]. В продолжение зенита правления Раштракутов [Rāṣṭrakūta] [VIII – X вв. н.э. – М.С. и Г.Ц.], провинция Лата [Lāṭa] включала Кайра [Kaira] на севере и Даман [Daman] на юге, то есть современный Центральный и Южный Гуджарат. В то время она называлась Лата-деша, в другое время – Лата-мандала [Lāṭa-maṇḍala]»[88].

Впервые **Лара**, или **Лата,** появляется около V века н.э. во «внешних» по отношению к Гуджарату надписях, и обозначается как вишайя [viśaya][89]. «Вишайя» изначально означает «территория племени», или «территория рода», но со временем это слово превратилось в технический термин, обозначавший административную единицу. Также, как и деша, вишайя стала означать «страну» в составе более крупного царства, но по масштабам и значимости, и видимо, самостоятельности – меньшую, чем мандала или деша. Х.Д.Санкалия пишет, что невозможно определить, что́ означало «**Лата-вишайя**» в данном конкретном упоминании.

2. Название **Лата/Лара** [**Laṭa**] было названием Нижнего Синда, который и теперь называется **Лар** [**Laḍ**], в то время как область Среднего Синда

---

[85] Sankalia, op. cit. P.26.

[86] Раннее значение *индоар.* **deça** – страна.

[87] Sankalia, op. cit. P.26.

[88] Ibidem.

[89] Ibid. P. 24.

называется **Вичоли** [**Vicoli**], а Верхнего Синда – **Сирайки** [**Siraiki**][90]. Область Лар (карта 17) соответствует ареалу распространения диалекта языка синдхи – **лари** [**lārī**]. Выше этой области, в Нижнем Синде существует город и область **Ларкхана** [**Larkhana**] (карта 17). Название **кхана** [**khana**], или **кханда** [**khaṇḍa**], обозначало менее крупную территориальную единицу, чем деша и мандала[91], о чем говорит и его этимология: *иран.* **khaṇḍ/khaṇḍan** – «род» и «территория рода». Таким образом, в средневековый период **Ларкхана** была меньше, чем **Лардеша**, но по площади и по значимости, видимо, больше современного города Ларкхана. Южнее Ларкханы разположена территория диалекта **лари** [**lari**] языка сндхи. Ареал диалекта **лари** простирется на всю территорию Южного Синда, ниже современной Ларкханы, вплоть до Кача и северо-западного побережья Качских болот (Качский Ран).

3. Кроме названий этих крупных племенных территорий, этноним **лар** встречается в обозначениях более мелких деревень и округов. Обратим внимание на его присутствие в топонимике «промежуточной» зоны между Латамандалой и Синдом. Это **Латхивадра-патака** [**Lâṭhivadra-pathaka**] (надпись Кумарапалы, 1202 г., юго-западный Катхиявар, идентифицируется с современным населенным пунктом Латодра)[92] (карта 17). Судя по трехчастной структуре названия, во второй части включающего древний суффикс **падра/вадра**, это поселение могло существовать уже очень давно ко времени его упоминания в надписи.

Как мы видим, топонимы, содержащие этноним **Лар** [**Lar**], расположены «гнездами» на пространстве от Южного Гуджарата до Среднего Инда. Это сегментарное расселение на западе ареала может быть связано с миграцией, или отселением отдельных групп лари из более крупной «метрополии». Но это могут быть и остаточные свидетельства их широкого расселения в Западной и Центральной Индии. Если рассматривать земли ларов в Синде и Гуджарате как границы одной большой территории, то не исключено, что и Кач также был занят ларами или родственными им племенами. Сведения о таком широком расселении в этом районе в пред-арийский период известны только в отношении племен дравидов. Название **лари** [**lari**] встречается далее в центральных и восточных частях Северной Индии: еще в начале XX века диалект **чаттисгархи** [**Chattisgaṛhī**] восточного хинди был известен в граничащей с ним с востока провинции Ория под названием **лариа** [**lariā**],

[90] Ibid. P.9.
[91] Ibid. P.23.
[92] Ibid. P. 194.

так же, как и район Чаттисгарха, который назывался **Лариа [Lariā]**[93] (карта 18). Территория распространения этого диалекта в прошлом входила в восточную часть Центральных Провинций (в Центральной Индии). Сейчас Чаттисхарг выделен в отдельный штат, и наряду с соседним штатом Мадхья-Прадеш (с запада), и штатом Бихар (с севера) составляет область традиционного расселения дравидов-гондов[94]. Если считать эти названия *Лар, лари* Центральной Индии связанными с соответствующими топонимами этнической этимологии из района Синда, то это значит, что в Центральных Провинциях и в прииндской зоне мы находим один и тот же этнический субстрат – группы дравидов-гондов. Действительно, известно, что эти группы были широко расселены в древности по всей территории Северной Индии вплоть до Ирана, и что в контакте с ариями они приняли активное участие в генезисе индоарийского населения Индии.

Обратим также внимание на то, что варианты названий **Лар/Лат, Лардеш/Латадеши** отражают вариативность произношения «**ṭ**» церебрального или «**r**», что характерно для дравидских языков, и что такая же вариативность прослеживается в названиях этнической области и этногруппы в Иране: **Луристан – лути.**

В центральных частях Индии существует также торговая каста, носящая название **Лар [Lar]**[95], видимо, этнического происхождения. Ее численность на 1881 год составляла 40 487 чел., а основные области расселения – Берар[96], южная часть штата Бомбей, область Барода, Хайдерабад. К югу, в Майсоре, количество подразделений ларов небольшое (1415 чел.)[97]. М.А.Шерринг также пишет о торговцах **лар [Lâr]** из Декана (Берар [Berar])[98], и упоминает о группе **лора [Lora]** из Хушангабада [Hoshungabad], что «часть из них выращивает коноплю, а те, кто выращивают пшеницу, ячмень и другие

---

[93] Grierson, op. cit. 1904. Vol. VI. P.24

[94] Гонды – объединение около 40 различных племенных групп, общей численностью около 3.2 млн. Проживают в Гондване, области между горами Виндхья (на севере) и рекой Годавари (на юге) на территории штатов Мадхья-Прадеш и Бихар. Каждая из групп имеет свой этноним, свой тип хозяйства, свои социально-культурные черты. В антропологическом типе гондов имеются веддоидные черты, но в целом они укладываются в мезоиндийский тип. Говорят на диалектах гонди, койя, дорли, мариа, мурия и других, которые иногда объединяют в язык гонди дравидийской семьи. Распространены также языки хиндустани, урду и другие. Цит. по: Рыжакова С. Индия. Энциклопедия./Индия: энциклопедия-путеводитель. М., 2005. С. 191.

[95] Kitts, op. cit. P. P. 51.

[96] Берар –область между Гуджаратом и Центральными Провинциями, к востоку от Гуджарата.

[97] Kitts, op. cit. P. 12.

[98] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. 115.

зерновые, коноплей не занимаются»[99]. Представители каст **лар** занимают ареал, «соединяющий», как мы видим на карте 18, восточные области Декана с Гуджаратом и Синдом. Таким образом, зона распространения названий, связанных с лексемой **лар**, образует пояс, простирающийся от Синда до Восточного Декана. Мы видим, что у нас есть все основания связывать племена ларов с дравидами, но дальше нас интересует вопрос контактов этих племен с домба/удумбара в зоне Синда и Кача.

В Южном Синде, к северо-востоку от Карачи, находится населенный пункт Домбар (карта 9). По данным А.Джукса, в начале XX века у джатов Синда отмечалось племя **дамма́р** [**dammar**]. Интересно то, что, по указанию того же автора, название **дамма́р** заменило более раннее **лар** [**lar**][100]. Мы не можем, конечно, прямо соотносить эти данные А.Джукса, которые относятся к последнему столетию, с ситуацией эпохи древности или средневековья, но границы земли Лар в Нижнем Синде соприкасаются с предполагаемой территорией расселения удумбара в этой области, или даже частично перекрывают ее, а значит в прошлом там существовала контактная зона. Учитывая существование механизма «поколенческого» распространения разрастающихся племен, надо предполагать и постепенное расселение подразделений удумбара и ларов за пределы своих племенных территорий, что обычно приводит к экспансиям на земли соседей, образованию «чересполосных» этнических территорий и проч.

Сведения, приведенные А.Бэйнсом о современных группах *домбар* или *доммара* из Андхра Прадеш, как будто указывают на их происхождение из Центральной Индии: «Некоторые бродячие племена [домов – М.С. и Г.Ц.], кажется, проникли через Центральный племенной пояс на север страны Телугу и в Карнатака. В прошлом они были ткачами, изготовлявшими грубые ткани, а в Декане – акробатами, танцорами и вообще дурными людьми. Обе эти группы имеют наружность, принадлежащую к кол-дравидской расе[101], возможно, через примесь местной крови»[102]. В другом месте автор пишет: «Далее к югу, находятся домбар или домара из страны Телугу [Андхра Прадеш], которые... разделяют занятия и традиции натов [артистических каст] с севера ... Они сами держат себя выше домов и деревенских дубильщиков

---

[99] Ibidem. Хошунгабад – западная часть бывших Центральных провинций, к востоку от Гуджарата.

[100] Jukes, op. cit. P. 167.

[101] «Кол-дравидская» раса – смешанный мундо-дравидский тип. Некоторые индийские антропологи, кроме основных расовых типов, выделяют промежуточные, возникшие в результате метисации.

[102] Baines, op. cit. P. 84-85.

кож... Исключая Панджаб, их происхождение связано с темными расами Центрального племенного пояса, и даже большая часть этих кланов утверждает, что их родной дом был среди племен гондов восточной части Центральных Провинций»[103]. Напомним, что восточная часть центральных провинций называлась **Лариа**, и ее диалект – также **лариа** (!).

Все же ввиду того, что нам известно о существовании Южной Удумбары, нельзя считать невозможным, что группы под названиями домбар/домар в Андхра Прадеше, Карнатака, Декане, а также в Гуджарате имеют давние местные корни. О традиционном давнем расселении здесь домов говорит распространение брахманской группы Удумбара, или Аудумбар в Гуджарате и Мальве (Раджастхан), и ее предназначение: обслуживание низших каст. Свидетельства о присутствии домов в районе Гуджарата датируются по крайней мере VI-VIII веками (см. гл. 5), а топонимические названия и названия подразделений племен Синда указывают на достаточно широкое их расселение в этом регионе. Поэтому не исключено, что название *доммар* и *домбар* в Декане унаследовали этно-кастовые группы, чье происхождение следует связывать с потомками племени *удумбара* в Гуджарате, имевших длительные этно-генетические контакты с местными гондами.

В наши дни обозначенные дравидоязычные области расположены к востоку и юго-востоку от Кача и низовьев Инда. Но есть ли сведения о дравидах в областях Кача или Синда в последние века дохристианской и в начале христианской эры? Что касается Синда, то в первые столетия н.э. он еще был населен автохтонами. В Дхармасутре Баудхаяны предусматривалось наказание для североиндийских ариев, посетивших эту страну. Предположение, что до нашествия ариев автохтонное население Синда говорило на дравидийских языках, подкрепляется тем фактом, что в сопредельной с Синдом области, Белуджистане, живут *брагуи*, говорящие на языке дравидийской семьи[104].

Взаимосвязи домов и дравидов интересны нам в свете этнокультурны и генетических связаней предков цыган. В проведенном же здесь исследовании для нас очень интересен один аспект: некоторые миграции индийцев на запад, в Иран, представленные в средневековых источниках, связываются с переселением групп музыкантов **лури**. О них и пойдет речь в следующей главе, после того, как мы закончим наш обзор историей арийского влияния в зоне низовий Инда и Гуджарата.

---

[103] Ibid. P. 108.

[104] Чаттерджи, указ. раб. С. 74-75.

Арии

Х.Д.Санкалия упоминает об одном из самых ранних территориальных образований ариев, Анартте, которое, правда, находилось восточнее Кача, и о давней арьянизации его населения: «Анартта [Ânartta] предположительно располагалась в Северном Гуджарате, включая часть Катхиявара. Пураны, кажется, подтверждают ее важное культурное значение. Согласно этим источникам, страна начала называться Анартта по имени сына Сарьяты [Saryāta] и Суканьи [Sukanyā], первое из которых – очень древнее арийское племя, упомянутое в Ригведе. Текст Ригведы показывает, что, ко времени его составления, страна была уже арьянизирована по крайней мере в течение нескольких столетий и получила известность под своим арийским названием, так как именно под этим названием она была упомянута в надписи II в. н.э. Многие из упомянутых названий известны из Махабхараты и Пуран, так что за этим стоит длинная традиция, и надписи доказывают, что ей, по крайней мере, 2000 лет»[105].

Переселение ведийских ариев происходило через земли Панджаба, и в Восточном Панджабе концентрировались арийские и индоарийские племена перед их дальнейшим продвижением в район Джамны и Ганга. Эта география переселения определила на начальном этапе бóльшую степень арьянизации северной части Инда, и поэтому, очевидно, в низовьях Инда (в Синде) долго сохранялись земли, где проживали «народы низкие и недостойные». Поэтому об их арьянизации и уходе на уровень «этно-генетического субстрата» более определенно можно говорить в связи с проникновением, а затем массовым переселением туда «скифо-иранцев», или саков.

Этно-генетические влияния в зоне Инда в предгуптскую и послегуптскую эпохи

О переселении в Индию сакских племен говорят нам очевидные исторические свидетельства (топонимические названия, надписи, монеты). Самые ранние доказательства присутствия саков в районе низовий Инда, где они правили под именем кшатрапов, относятся ко второму веку до н.э. В еще более раннее время происходит «просачивание» сако-иранских элементов в Панджаб, свидетельством чему является самó название города Шакалы. Примерно во втором столетии до н.э. можно говорить о присутствии в Панджабе

[105] Sankalia, op. cit. P. 50.

кушан, что подтверждают многочисленные литературные, нумизматические и прочие источники. Как мы писали выше, считается, что кушаны не оказали особого влияния на генетику местного населения.

К V в. н.э. культурное и генетическое влияние саков усилилось по всему течению Инда. Под давлением эфталитов, или белых гуннов, началось массовое переселение джато-гурджаров, из которых выделилась раджпутская общность. Как известно, арийское переселение оказало определяющее влияние на облик населения Западной Индии, и саки стали последней крупной волной в этом многовековом процессе. Таков общий взгляд на проблему «поздних» генетических влияний в областях формирования групп домов в долине Инда.

Более конкретные данные приводит Х.Д.Санкалия по Гуджарату и сопредельным областям. Так часть названий, указанных в надписях, связана с появлением сако-иранских элементов. Автор, анализируя эпиграфику и топонимику Гуджарата, отдельно рассматривает суффикс **даман** [**dāman**]. Он пишет, что этот суффикс является или собственно санскритским, или санскритизированным, но редко встречается в ранней или поздней литературе и эпиграфике. Являясь составной частью имен кшатрапских правителей, он, кажется, представляет собой составную часть первоначально сакских имен[106]. В санскрите он отражается как **дама** [**dāma**] и **дам** [**dam**], а в новоиндийских языках как **да** [**dā**]. Будучи составной частью названий, включающих имена богов, таких как, Рудрадаман [Rudradâman], Сатьядаман [Satyadâman], Симхадаман [Simhadâman] и д.т., этот суффикс означает «соединение с», «связь с», то есть «посвящение»: Рудре, Сатье и т.д.

Среди надписей, имеющих отношений к более поздним миграциям, одно название – наиболее важное, по которому была названа страна: сначала **Гурджара** [**Gūrjara**] а затем **Гуджарат** [**Gujarat**]. Название Гуджарата появляется сначала как старое название Раджастхана: **Гурджара-ратра** [**Gūrjara ratra**] или **Гурджара-деши** [**Gūrjara deśa**] (VI – VII вв. н.э.), а затем как название правящего раджпутского дома **Гурджара-Пратихара** (VIII в. н.э.) со столицей в Канаудже. В надписях области, которая теперь называется **Гуджаратом**, самое раннее упоминание названия с этим этнонимом – **Гурджара-мандала** [**Gūrjjara-maṇḍala**] (страна Гурджаров) (надпись Джаясимхи, 1196 г.)[107]. Та часть гурджаров, которая осела на склонах Гималаев в Восточном Панджабе, Харьяне и восточнее, также оставила многочисленные топоними-

[106] Ibid. P. 106.
[107] Ibid. P. 190.

ческие названия в этой местности, свидетельствующие как о мощи гурджарских племен, так и о путях их движения с запада на восток.

Что касается населения Кача, то Дж.Берджесс пишет о его средневековых жителях до прихода раджпутов: «Вероятно, катхи [Kâṭhis] являются народом, который мы сейчас можем считать самыми ранними обитателями Кача[108]. Они были могущественной, если не правящей, расой до прихода Самма [Sammâs] [раджпутов Солнечной линии – М.С. и Г.Ц.]: их оплотом был Паваргарх [Pâvargadh], но они, возможно, занимали также южный берег [Кача]. Кажется, первоначально они были, как в некоторой степени еще являются до сих пор, светлой расой, среди которой также и сейчас еще встречаются голубоглазые люди. Судя по их лицам и названию, Тод и другие исследователи подозревали, что они произошли от предков-скифов. Возможно, что они проникли в Кач через Синд, подобно многим более поздним иммигрантам. Нет сомнений, что перед вторжением раджпутов Солнечной линии, катхи уже были потеснены чавадами [Châvadâs] из Панчасара [Panchâsar] и Северного Гуджарата, и вагхелами [Vâghelâs] из Сардхара [Sardhâr] и Мунджпура [Mundjpur]. Они [катхи] были изгнаны из Кача в XV веке Джам Абдой [Jâm Abda] на их земли, где они проживали раньше. И там на всю эту провинцию [Катхиявар – М.С. и Г.Ц.] они с тех пор распространили свое название, которое теперь хорошо известно – в то время, как в Каче, вероятно, нет ни одной местной семьи катхи. С катхи, несомненно, в раннее время также проживали абхиры [Abhirs], или ахиры [Âhirs][109], все еще довольно многочисленные в разных частях провинции и которые, возможно, пришли через Качские болота из Паркара[110] [Pârkar]»[111].

Нет никаких сомнений в том влиянии, которое оказали кочевые скотоводческие племена индоевропейского и иранского происхождения на антропологический облик и культуру населения западных частей Северной Индии, особенно на ее периферийных территориях (Панджаб, Синд, Белуджистан). На этих землях речь идет не только о распространении европеоидных черт, как в Раджастхане и Панджабе, но и о преобладании в средневековье традиций бескастовой культуры, наследующей скотоводческим обществам саков,

---

[108] Это следует понимать как «самые ранние известные жители до прихода раджпутов». Надо учесть, что в XIX веке, когда жил Берджесе, еще не были сделаны многие более поздние археологические открытия.

[109] Скотоводческие племена, по происхождению связанные с ариями и автохтонами.

[110] Паркар – область в Восточном Синде, на северной границе Кача.

[111] Burgess, op. cit. P. 191.

тохаров, эфталитов, хионитов, кушан, позже – белуджей, а также, видимо, традициям местных автохтонов-скотоводов.

Переселение последней арийской волны – саков – оказало огромное влияние как на культуру, так и на антропологический тип племен всей области долины Инда, в первую очередь ее равнинных районов. Ю.В.Ганковский так пишет о роли сако-тохарских и хоинитских племен на территории Катхиявара, Гуджарата и Раджастхана: «Они сыграли важную роль в формировании этнических элементов, из которых сложились современные гуджаратский и раджастанский народы»[112]. Эти этнические общности также оказали влияние на население предгорных и горных районов Северо-Западной Индии. Особую роль сако-тохары и хионитско-эфталитские племена сыграли в этногенезе пуштунов и индо-арийских народов Западного Пакистана[113].

В общем об антропологии и культуре населения, Гуджарата и Раджастхана можно сказать словами индийского историка К.М.Мунши: «Никто не может сказать, какой процент арийской, дравидской или скифской крови тек в венах каждого индийца между VI и XIII веками. Но в начале VI века н.э., когда брахманы, кшатрии и вайшьи Гурджарадеши, предки брахманов, раджпутов и баниа[114] современной Раджпутаны, Мальвы и Гуджарата появились в истории, они были пропитаны высшими традициями арийской культуры Индии и не знали другого происхождения или родины»[115].

[112] Ганковский и др., указ. раб. С. 95.

[113] То же. С. 96.

[114] Баниа – каста торговцев, относится к варне вайшьев.

[115] Munshi K.M., Chandrasekhara Aiyer N.. Glory that was Gūjara deúa. Bombay, 1943-1944. Pt. II. P. XV.

ЛЕГЕНДА О ЛУРИ

Легенда о лури – Лури и среднеазиатские люли

Легенда о лури

Самые ранни известные нам упоминания о переселении больших групп индийских мигрантов в Персию относятся к средневековому периоду. Именно их всегда приводят в пример, если заходит речь о проблеме исхода предков цыган из Индии. Это свидетельства X и XI веков, но они очевидно восходят к более ранним устным преданиям. Так, в крупнейшем произведении знаменитого персидского поэта Фирдоуси «Шах-намэ» («Книга царей», 1011 г.) сообщается, что индийский раджа подарил Бахрам Гуру (Варахрану V, V в. н.э.) 10 000 музыкантов **лури**[1]. Более чем на полвека ранее, в 950 г., арабский историк Хамза Исфаханский говорит о переселении в V веке в Персию Бахрам Гуром музыкантов **зоттов** (12 000)[2]. Существует еще один, ныне утраченный, персидский источник об индийских мигрантах, дошедший до нас в переводе арабского историка Ал-Та'алиби, где упоминаются 4 000 музыкантов, а также имя раджи-дарителя: Шанкал (или Шенгил).

Как правило, всегда возникал вопрос об идентичности этих мигрантов, которых называли *лури* и *зоты* (*заты*), цыганам Европы и Азии с самоназваниями *ром*, *домари* и *ломавтик*. Вопрос об идентификации с предками цыган любых групп мигрантов в период примерно от V до XIII вв. н.э. на пространстве от Индии до Византии (включая последнюю), всегда наталкивался на проблему названий. Самоназвания цыган имеют соответствующие парал-

[1] Шах-намэ Фирдоуси приводится по: Le Livre des Rois. Paris, 1877 (trad. J.Monl).

[2] Chronology of Persian Kings. Bombay, 1932 (trans. Daudputan U.). Цит. по: Кенрик Д. Циганите: от Индия до Средиземно море. София, 1998. С. 22-23.

лели в названиях современных и прошлых этно-социальных групп Индии и в её топонимике (ḍom, ḍomba, lambadi, kurumba). В то же время, эти самоназвания не упоминаются в указанный промежуток времени в историко-литературных иточниках, хотя существуют многочисленные данные арабских историков о группах переселенцев из Индии, а также сведения о бродячих группах в византийской истории. Если у Фирдоуси эти индийские мигранты фигурируют под названием **лури**, в арабских источниках – как **зоты**, то в Византии предки современных европейских цыган впервые появляются под названием **атцигани** [**atsigani**], от которого произошло в дальнейшем слово «цыгане» во всем разнообразии его европейских форм (Tchinguiane, Tsigans, Zingari, Zigoinen, цыгане).

Решение проблемы несоответствия названий состоит, очевидно, в том, что мы должны различать название, под которым в данный период времени та или иная группа известна окружающему населению (так называемый *экзоним*, или внешнее название), и название, которым члены этой группы называют себя сами (*этноним*, или *эндоним*, собственное имя этногруппы)[3].

В одних случаях этнические группы известны окружающим под своими собственными именами, а в других – под названиями внешними. Учитывая это, исследователи обращают внимание на все средневековые упоминания об индийских переселенцах, встречающиеся в источниках западнее границ Инда.

В случае с мигрантами, известными под названиями **лури** и **зот**, речь, очевидно, идет об одной и той же группе. Дело в том, что арабы всех мигрантов из Индии называли **зат** [**zat**], искаженное **джат** [**djat**] – *индоар.* «племена», по названию воинственных скотоводческих племен на северо-западе Индии, с которыми арабы столкнулись при первых же своих вторжениях в Индию. Естественно, что Хамза Исфаханский составлял свое произведение, используя терминологию своей среды. Но какое отношение **лури** имеют к **домам**?

Существует другой аспект проблемы самоназвания, связанный с тем, что человек может иметь несколько идентичностей. В родовой общине он является членом семьи, рода и племени, и на каждом из этих уровней он носит название того коллектива, которому принадлежит. Самый высший уровень идентичности – принадлежность к племени, самый низший – к семье, которая называется, как правило, по имени ее старшего главы. У цыган та-

[3] Со временем экзонимы могут становиться этнонимами, и наоборот, но надо учитывать, какие названия использовались в исследуемый период.

кая структура уровней идентичностей отражается в традиционных тестовых вопросах, которые задают друг другу при встрече незнакомые люди:

– Ром сан? (Ты цыган?) – При получении положительного ответа задается следующий вопрос:

– Анда че ром сан? (Из каких ты цыган, то есть, из какой этнической группы цыган?).

Если отвечающий принадлежит к «своей» этнической группе, то у него спрашивают:

– Анда че вица ту сан? (Из какого ты рода?) При более общем ответе на этот вопрос называется родовое имя, обозначающее принадлежность к роду[4], и далее, если род большой, а это бывает при большой глубине родовой памяти, то называют подразделение (ветвь) рода. Как правило, и сам род, и его подразделения, называются по имени или прозвищу родоначальника по прямой мужской восходящей линии.

И последний, уточняющий вопрос:

– Каско сан? (Чей ты?) При этом называется имя старшего мужчины в семье, как правило, деда[5].

Мы видели по примерам из этнокультурной истории Индии, приведенным в предыдущих главах, что, в зависимости от особенностей местной этно-социальной истории, подразделения крупных общностей, составляющих большинство в одних областях, в других областях и районах, где их численность минимальна, могут составлять часть других кастовых или территориальных групп. Например, гурджары, на основе которых сформировался народ гуджаратцы в регионе Гуджарат, в Панджабе и Уттар Прадеше относятся к слою низкокастового населения. В Панджабе джаты составляют крупную этническую общность, а во внутренних районах Индии их общины составляют кастовые группировки среднего уровня. Среди племенных кланов Синда встречаются **Дамки** [**Damki**], или **Домки** [**Domki**], **Дамбхар** [**Dambhar**] и проч. Возможно, уже в средневековый период некоторые племена домов, расселенных в Синде, входили в состав других, более крупных местных племен на правах племенных подразделений. А.Джукс в начале XX века отмечал у джатов Синда племя **даммáр** [**Dammár**], раньше носившее

---

[4] Фактически родовое имя является настоящей фамилией цыган.

[5] Самая большая глубина родовой памяти среди современных цыганских групп России наблюдается в наше время, как правило, у групп кэлдэраря, кишинёвуев, ловаря, влахуря, также, как и самая большая сохранность традиций в сфере социальной культуры.

название **лар** [**Lar**][6]. Бывает, что новое имя появляется у подразделения племени, когда оно, разрастаясь, становится новой ветвью или даже отдельным племенем. Нет ничего невозможного и в том, что в прошлом одно из подразделений общности *дом*, или *домба* [*ḍom/ḍomba*] могло называться *лури*, или наоборот, одно из племен *лури* могло называться *дом*. В предыдущей главе мы показали, что территории расселения домов и лари в области низовий Инда граничили и частично перекрывали друг друга.

Аргументируя связь средневековых **домов** с **лури** и достоверность легенды, скажем, что в индоарийских языках существует вариативность гласных **а/о**, а также **о/у**, в некоторых случаях, при сильном редуцировании даже **о/и**, что связано с бóльшей или меньшей открытостью гласных звуков в различных диалектных или парадигмальных формах одного слова[7]. Поэтому **лари, лори** и **лури** могут трактоваться как формы одного и того же названия. Также существует вариативность **т – р**, например **лури – лути**.

Обращает на себя внимание расхождение в численности мигрантов в различных вариантах предания о лури. Тем не менее, мы находим ряд аргументов в пользу того, что речь должна идти о реальной миграции из Индии в Персию. Так, на наш взгляд, рассказ о передаче музыкантов в «дар» является позднейшей идеализацией исторических событий. В древности и средневековье территории, находившиеся на северо-западе индоарийского культурного ареала, периодически вливались в состав персидских восточных сатрапий, и часть их жителей могла быть переселена вглубь страны. Е.Н.Успенская упоминает случаи продажи больших групп жителей, в обмен на коней, например. Переселения, в том числе связанные с политической неблагонадежностью некоторых этнических групп, происходили в истории многих крупных государств с древности вплоть до нашего времени (вспомним в этой связи национальную политику И.Сталина). В частности, переселения этнических групп были важной частью внутренней политики Византии[8]. Известно и о неоднократных переселениях арабами населения, которому они дали обобщающее название **зат** (**джат**) с ирано-индийских границ в низовья Евфрата, а также о последующих переселениях его на границы с Византией[9]. Может быть также, что лури сами мигрировали к западу, во внутренние земли

---

[6] Jukes, op. cit. P. 167.

[7] Ср.: kodambara / kodumbara; dumeri / domri / dimeri (Przyluski, op. cit. P. 14, 23) и проч.

[8] Иванова, указ. раб. С. 63.

[9] Liber expugnationis regionum, auctore Imámo Ahmed ibn Jahia ibn Djábir al-Beladsori, Lugduni – Batavorum, 1866.

Персии, в чем могло сыграть роль нашествие гуннов в самом конце V века н.э. В Западном Иране существует область **Луристан**, привлекающая внимание исследователей. По лингвистическим данным, в языке **лути**, жителей Луристана, присутствуют идиомы базового словаря ближневосточных цыган-домари[10]. Географы X-XI вв. описывают **луров** как сильные племенные объединения, занимавшиеся кочевым скотоводством[11].

Обращает на себя внимание то, что речь в легенде идет о музыкантах, а как известно, музыкальность всегда была отличительной чертой культуры цыган, всех трех миграционных ветвей, а исполнение музыки – одним из их традиционных занятий. Большую известность получили и жители Гандха́ры, исторической области и страны по среднему течению Инда и его правым притокам (север современного Пакистана и восточная часть Афганистана)[12]. Они настолько славились своими прекрасными голосами, что их название в индийской мифологии стало обозначением небесных певцов и музыкантов – гандха́рвов – услаждающих слух богов[13]. Несколько ниже исторической Гандхары, соприкасаясь с ней с юга, находится область Синд, о певицах которой писал басриец ал-Джахиз (ум. в 868 г. н.э.): «Говорят, что зинджи могут похвастаться отличными глотками и прекрасными голосами, и эти качества встречаются у рабынь, что являются дочерьми ас-Синда[14]...»[15].

Одна из версий легенды о лури кажется нам особенно интересной, так как содержит указание на уклад индийских мигрантов в период их пребывания в Персии. В ней говорится: «Шах послал верблюдом письмо Шенгилу, в котором писал: «Выберите 10 000 лури – мужчин и женщин, мастеров игры на лютне». Когда лури прибыли, шах принял их и дал каждому по волу и ослу, так как хотел сделать из них земледельцев. Дал им и зерно, которое нагрузили на тысячу ослов, чтобы они обрабатывали землю на волах и ослах, а зерно посеяли и собирали урожай, а взамен играли бесплатно для бедных. Лури уехали и проели все зерно и волов. Через год вернулись с испитыми ли-

---

[10] Matras Y. The State of Present-day Domari in Jerusalem./Mediterranean language review. Wiesbaden. 1999, №11. P. 1.

[11] История Ирана с древнейших времен до конца 18 века. Ленинград, 1958. С. 132.

[12] Мануш Л. Еще раз к проблематике цыганской музыки в Европе./Цыгане. Москва, 1999. С. 78.

[13] Бируни, указ. раб. С. 117.

[14] Синдом арабы и вообще мусульмане называли область вдоль нижнего течения реки Инд, включая часть Белуджистана (Юго-Восточный Иран). Эрман, Халидов, указ. раб. С.545.

[15] Халидов А.Б., Эрман В.Г. Предисловие ко второму изданию / Бируни абу Рейхан. Индия. Москва, 1995. С. 9.

цами. Шах им сказал: «Не надо было зря транжирить зерно. Теперь у вас есть только ослы. Положите на них вещи, приготовьте инструменты и сделайте шелковые струны». Эти лури даже и теперь скитаются по свету и ищут пропитание...»[16]. По-видимому, этот вариант предания наиболее близко подводит нас к пониманию истоков происхождения мобильного уклада жизни индийских переселенцев. Так, источник указывает, что Бахрам Гур пытался посадить лури на землю и заставить их заниматься земледелием, но его попытка потерпела неудачу. Причиной этому могло быть только то, что земледельческий уклад был лури совершенно не свойственен, а мобильность их образа жизни восходила к традиционному укладу на исконных территориях проживания.

Фактически эта легенда в художественной форме приводит косвенные доказательства традиционности мобильного образа жизни мигрантов из приграничных западных областей Индии. Этот образ жизни является, по-видимому, модификацией традиционного уклада полускотоводческих общин или племен, занимавшихся собирательством. Оказавшись в зоне влияния земледельческих цивилизаций, более развитых экономически и сложно структурированных социально, и в ситуации, когда они уже не имели своей племенной территории, они вынуждены были искать такие экономические ниши, которые бы в наибольшей степени соответствовали их мобильному укладу, традиционным умениям и занятиям. В связи с этим из источников известно, что западные области Северной Индии и Пакистана, соответствующие современным Панджабу, Синду и Раджастхану, были традиционно наиболее отсталыми и преимущественно скотоводческими районами, как в древности, так и в средневековье[17], а социально-экономическое развитие Западного Панджаба, крайней приграничной области, сейчас находящейся на территории Пакистана, затормозилось вплоть до XVIII века. Так, М.К.Кудрявцев пишет: «джаты Западного Панджаба со времени первого упоминания их в исторических источниках до позднего средневековья [конец XVII – начало XVIII вв. – авт.] оставались преимущественно скотоводческими и в значительной мере полуоседлыми племенами. Развитие земледелия в Центральном Панджабе при Моголах и могольская государственная система весьма поверхностно коснулись населения западных районов, исключая крупные города. Переход к земледелию и оседлости происходил здесь уже в период британского владычества, но и до сих пор он не вполне завершился. Еще в

[16] Цит. по: Кенрик, указ. раб. С. 23.

[17] Извлечения из «Записок о западных странах» Сюань Цзяня»/Индия в литературных источниках III-VIII вв. МГУ, 1984; Медведев. Города... С. 175, 179-180.

начале нашего века многие группы джатов делились здесь на племена с родовыми подразделениями, сохраняли общинный быт и самоуправление»[18].

Проблема занятий средневековых переселенцев из Северо-Западной Индии и уровень их социального развития – тема отдельной главы, здесь же скажем несколько слов о датировке миграции. Фирдоуси и Хамза Исфаханский записали бытовавшие в народе предания о лури позже самого предполагаемого события. Хотя они датируют переселение временем правления Бахрам Гура (примерно 420-438 гг.), реальная дата миграции может значительно отличаться от указанной, так как нередко бывает, что наиболее заметной исторической личности приписываются поступки предшественников и последователей. Образ Бахрам Гура, который при жизни пользовался популярностью среди населения и репутацией любителя и покровителя искусств, с течением времени мифологизировался, и его персона как нельзя более подходит для той центральной роли в историческом мифе о «дарении» музыкантов, которую ему, возможно, приписывают. В реальности появление лури в Персии могло иметь место и раньше или позже правления Бахрам Гура. Так, миграция могла быть спровоцирована нашествием гуннов в конце V – начале VI вв. н.э. По мнению Дж.Сэмпсона, лури могли появиться в Персии в конце девятого века, примерно на полвека раньше их упоминания в первых литературных источниках (Хамза Исфаханский, 950 г.). Саму легенду об их «дарении» он считает таким же мифом, придуманным самими мигрантами, как и легенду о египетском происхождении ромов Европы[19].

Может вызвать удивление количество переселенцев. Действительно, кому были нужны 10 или 12 тысяч музыкантов, по тем временам – большая группа населения? Как смогли бы они прокормить себя исполнением музыки? На наш взгляд, 10 или 12 тысяч музыкантов следует понимать как общую цифру в 10 или 12 тысяч человек, которые включали самих исполнителей и *членов их семей*. Именно с этим и могут быть связаны разночтения в разных источниках, связанные с количеством переселенных музыкантов (от 4 000 до 10 000 – 12 000). Кроме того, несмотря на очевидное признание лури как музыкантов окружающим населением, их тип творчества и образ жизни отличались от того, с чем в наши дни связывается понятие *профессионального* исполнительства у европейцев. Иллюстрацией могут служить так называемые «исполнительские», или «музыкальные» касты Индии, представители которых практикуют двойные занятия: какое-либо ремесло (и/или земледе-

[18] Кудрявцев. О роли джатов… С.8.

[19] Sampson. On the origin… P. 158.

лие) и музицирование. Так например, в Раджастхане и Панджабе *канджары*, девушки которых традиционно танцуют на праздниках, изготовляют и продают металлическую посуду, *камады*, исполняющие танцевальный ритуал *Тератали*, занимаются земледелием. Фактически они являются носителями музыкального фольклора, сотни лет исполняющими традиционные формы музыки и танца для себя и других. Такой же тип творчества мы наблюдаем и у носителей традиционной музыкальной культуры Ближнего Востока, Средней Азии, и у цыган-музыкантов в различных странах[20]. «Музыкальные» цыганские группы почти всегда параллельно занимались торговлей.

Существовали разные версии о происхождении самого́ названия **лури**. Одна их них была сделана В.Минорским, который упоминает город Ал-Рур, завоеванный арабами ранее 714 года[21]. Согласно Аль Бируни, он был расположен в 30 фарсахах[22] к юго-западу от города Мультана в области Мультан. Этот город теперь в развалинах. Учитывая одно из самоназваний современных среднеазиатских групп люли (происхождение части которых, возможно связано с лури) – **мультани**, эта версия кажется правдоподобной. В то же время, по этнографическим данным, мигранты из северо-западных областей индийского культурного ареала проникали в Среднюю Азию неоднократно, вплоть до последних столетий[23], и носители названия мультани, возможно, и не имеют отношение к лури.

На то, что речь идет о реальных событиях, связанных с переселением населения приграничной области, указывает имя раджи, который, по легенде, «прислал» лури Бахрам Гуру. Раджа **Шанкал** (или **Шенгил**) следует читать как «раджа **города Ша́калы (Шагалы)**» (длинное **â** в **Ûâkala/Sâgala** в среднеиндийских языках переходит в носовой звук: **ã**). Подобным же образом греки Александра Македонского называли **правителя Таксилы**, Амбхи – **Таксилом**[24]. Наименование представителей правящего рода по месту происхождения (по главному городу) характерно для Индии вплоть до позднего времени (ср. именование раджпутских женщин в семье мужа клановым именем или по месту происхождения[25]). Как мы знаем, Шакала была

---

[20] Надо добавить, что в странах Востока музыкой традиционно «живут» (то есть зарабатывают на жизнь) только низшие слои общества.

[21] Назаров Х.Х. Современное этническое развитие среднеазиатских цыган./Этнические процессы у национальных групп. Москва, 1980. С. 168-169.

[22] Фарсах –мера длины у арабов, около 6 км.

[23] Вилькинс А.И. Среднеазіатская богема./Антропологическая выставка. Т.III. Москва, 1878-1882. С. 440.

[24] Кудрявцев. Северные области... С. 31.

[25] Успенская. Раджпуты.С. 208.

одним из нескольких главных городов пригималайской зоны в Северном Панджабе, столицей государства Мадра, в которое после I в. н.э. влилась соседняя Удумбара, так как её традиционные территории находились рядом.

Возможно, лари в период средневековья были расселены достаточно широко по Инду. Так, хотя самым крупным северным топонимом, связанным с этнонимом **лари** в долине Инда является Ларкхана (среднее течение Инда), в некоторых языках Панджаба этноним **лар** обозначает жену (**лари** [**lari**]) и детей (**ларо, лари** [**lauṛô, lauṛî**])[26], что говорит о его распространении в Северном Панджабе и об участии лари в этногенезе местного населения.

В то же время, для того, чтобы значительная часть населения переместилась со своей территории, должны были существовать достаточно серьезные обстоятельства: война, насильственное перемещение, природные катастрофы. В период, близкий к указанному в источнике (V-VI вв. н.э.), история говорит нам об эфталитском царе Торамане, правление которого, распространявшееся на долину Инда, было настолько кровавым и жестоким, что население бежало из подчиненных и доступных ему областей[27]. Возможно, террор прииндского населения послужил причиной ухода части племен в Иран.

Лури и среднеазиатские люли

С легендой о **лури** историки нередко связывают происхождение групп **люли** – так называемых «среднеазиатских цыган», живущих в Таджикистане и Узбекистане (Фото 19). Занятия, образ жизни, и социальная культура современных люли, которые разделяются на несколько групп, имевших, вероятно, различное происхождение, подробно описаны Х.Х.Назаровым[28]. Основные занятия различных групп этих «среднеазиатских цыган», как их иногда называют – изготовление сит, другой хозяйственной утвари из дерева и лозы, гадание, мелкая торговля, попрошайничество. Музицированием уже в первой половине XX века занималась лишь небольшая часть люли; но раньше оно видимо, как сопутствующее занятие, обеспечивало значительную часть их заработка.

---

[26] См. главу 20 и Приложение 3.

[27] Известны опустошительные завоевания Тораманой I (правил примерно в 490-515 г. н.э.) Северо-Западной Индии, в частности, Панджаба, в начале VI в. н.э.

[28] Назаров, указ. раб.



Фото 19. *Люлинки (цыганки) у входа в мечеть. Автобачи. XIX век.*
Из фондов Российского Этнографического Музея, Санкт-Петербург.

Близость названий **лури** и **люли**, сходство занятий люли с занятиями ряда групп европейских цыган, а также сходство их мобильных укладов некоторые исследователи считают основанием для того, чтобы возводить среднеазиатских люли и европейских ромов к одному предку. В то же время, близость этих цыганообразных групп к европейским цыганам связана, прежде всего с их укладом, поскольку, по-видимому, те и другие формировались в одной или близких культурной и экологической зонах. Сами «среднеазиатские цыгане», которых местное население называет одним словом **люли**, неоднородны. Большая их часть называет себя **муга́т**[29]. Основной язык **люли** – таджикский (то есть относится к иранской группе). В XIX веке существовало несколько групп среднеазиатских цыган, некоторые из которых еще несколько поколений назад, по данным А.И.Вилькинса[30], строго соблюдали эндогамию, заключая браки только внутри своей группы. Особенно отделяла себя от других группа **кара-люли**, или «черных люли»: это были иммигранты последней волны из Панджаба и Афганистана. Сами кара-люли называли себя **белуджами**, каковыми и являлись, сохраняя какое-то время белуджийский язык. По сведениям того же автора, местные **жители** единогласно утверждали, что «**люли** пришли из Индустана». Бродячие люли называют себя **мультанами**, по месту прежнего жительства в долине Инда.

Надо сказать, что поток иммигрантов-кочевников из Белуджистана (территория которого локализуется большей частью – в Иране, частью – в Пакистане и Афганистане) на протяжении столетий проникал на территорию Средней Азии (районы современного Таджикистана и Узбекистана). При этом следует учитывать тот факт, что уже в X веке н.э. на территории современного Белуджистана сосредоточились переселившиеся туда из северо-западного Ирана племена **белуджей** (самоназвание **балу́ч**), которые и дали этой территории свое название. Таким образом, переселенцы, проникавшие в Среднюю Азию, во всяком случае, уже с X века этногенетически должны были отличаться от первых лури-мигрантов. Тем не менее, окружающее население, по-видимому, продолжало называть их лури/люли по аналогии с первыми появившимися в этом регионе бродячими музыкантами, и название **люли** эпонимно[31] распространилось на представителей мобильных групп разного происхождения. Хотя более поздние иммигранты-белуджи

---

[29] Название мугат происходит от древнеиранского мага/муга, как назывались последователи древнеиранских религиозных культов, и означало «гадатель».

[30] Вилькинс А.И. Среднеазіатская богема./Антропологическая выставка. Т.III. Москва, 1878-1882.

[31] **Эпонимное** название – то, которое несет черты генерализации, обобщения.

еще в XIX веке отделяли себя от люли, окружающее население стало называть их **кара-люли**[32]. При всем этом надо учесть косвенные свидетельства в пользу того, что ранние мигранты в Среднюю Азию, возможно, растворившиеся в потоке более поздних переселенцев, могли иметь прямое отношение к упомянутым в ранних источниках лури. Эти свидетельства – преимущественное использование таджикского языка среднеазиатскими люли, даже проживающими в Узбекистане, и тот факт, что еще в XIX веке язык некоторых среднеазиатских групп люли включал в себя много персидских слов, а также несколько слов древнеиндийского происхождения[33]. Тогда же была отмечена часть люли, хотя и небольшая, традиционно занимавшаяся музицированием.

Возникают другие вопросы: имеют ли *древние лури* отношение к ромам Европы или к другим миграционным потокам протоцыган? Так, связь двух названий – **дамар** [**damar**] и **лури** [**lori**] прослеживается в Ираке, Сирии, Ливане, Египте, где до наших дней проживают группы цыган-домáри, которых называют также также **лури** [**Luri**] или **нури** [**Nuri**] (мн.ч. **навар** [**Nawar**]). Некоторые их семьи до последнего времени продолжают жить музыкальными выступлениями[34].

В любом случае все рассказанное позволяет считать: легенда о лури отражает реальную миграцию из прииндской зоны.

---

[32] Вильктнс, указ. раб. С. 440. Кара-люли – «черные люли», то есть с темной кожей, в отличие от других люли.

[33] То же. С. 451.

[34] Korek D. Ghawazee./El-Raks El-Sharky, 2005. P. 44; Смирнова-Сеславинская М.В. Полевые материалы по танцевальной традиции арабов 2004-2007 гг. Находятся в полевом архиве автора.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ЧАСТЯМ I И II

Что же можно сказать о предках цыган, учитывая все, что мы узнали на предыдущих страницах?

Во-первых, что это, очевидно, была группа племен, происхождение названия которой было связано с общностью **дом/домба/ламба [ḍom/ḍomba/lamba]**, имевшей аустроазиатские истоки. Судя по всему, в последние века I тыс. до н.э. западные группы этой общности, входившие в союз шальвов, были расселены в долине реки Инд, Западном Раджастхане и Северо-Западном Гуджарате, где они на протяжении столетий смешивались с арийскими племенами, в том числе в их иранской модификации, а в первой половине I тыс. н.э. особенно большое культурно-генетическое влияние на их формирование оказали сакский и эфталитский этнические массивы, давшие начало джато-раджпуто-гурджарским племенам. Очевидно, степень этно-культурного и генетического взаимодействия разных ветвей домов с перечисленными племенами была разной, так же, как разной была степень их взаимодействия с дравидами (видимо, в более раннюю эпоху). Представляется очевидным, что в своей массе индийские предки цыган к периоду миграции на запад представляли собой индоарийское население. Их племена, возможно, уже на территории индийского культурного ареала могли носить различные названия: **дом, лом и ром**, и, по-видимому, включать в себя отдельные племенные образования, генетически (а может быть и культурно) больше связанные с аборигенами. Подобный сценарий формирования групп с самоназванием дом [ḍom] в первой половине I тыс. н.э. в бассейне Инда мог бы объяснить и представленные выше материалы генетических исследований.

Во-вторых, не исключен вариант того, что само́ название дом [ḍom] к периоду исхода приобрело генерализирующее значение, распространяясь на мобильное население, чей хозяйственный тип был связан с традициями скотоводов и перевозчиков товаров. Поскольку в предшествующий период на-

звание **дом/домба/удумбара** обозначало население автономных племенных территорий и раннегосударственных образований в разных частях прииндской области, то оно, с одной стороны, не несло социально-уничижительных смыслов, а с другой, могло распространиться на группы населения со сходным хозяйственно-культурным типом. Другой вариант – распространение названия **дом [ḍom]** в этой зоне на слои местного населения, не имевшие доступа к управлению, по «двухчастной» модели раннегосударственных образований, как это было в раннее время в пригималайской зоне (дихотомия «кхас – дом»).

Известно, что в период средневековья начала складываться региональная хозяйственная специализация различных областей Индии, что отразилось на региональной кастовой структуре. Так, в районах современного Раджастана, Гуджарата и в более южных частях Западной Индии сформировался значительный слой торгово-предпринимательских каст, что отражает исторически сложившуюся торговую специализацию этих областей[1]. Раджастханцы издавна славятся по всей Индии как хитрые торговцы и посредники, никогда не упускающие свою выгоду. Вероятно, и торговые занятия цыган ведут свое происхождение от «индийского» периода жизни их предков: во-первых, скотоводческие общины, находившиеся на периферии земледельческих цивилизаций, не могли обходиться без обмена и торговли с земледельцами, а во-вторых, у мобильных этнических образований, чьи территории попадали в зону развития городской цивилизации, скотоводческие традиции могли постепенно трансформироваться в торговые и ремесленные, при сохранении мобильного образа жизни, как это наблюдается у современных ламбади.

Один из вопросов, возникающих у исследователей ранней истории цыган: почему мигранты из Индии известны под названием *лури* и *джат*, в то время, как они могли носить название *дом*? Случаи «множественности» названий обычны в истории различных этносов. Эта множественность может иметь разную природу. Так, из двух разных названий одно может оказаться экзонимом (иноназванием, данным окружающим населением), а другое – этнонимом (самоназванием). Например, русские называют народ *саха* – якутами, *ныхбов* (один из народов Дагестана) – цахурами, *адыгов* – черкесами, в старой России народ коми называли *зырянами*, удмуртов – *вотяками*. К такому типу названий восходит название *джат*, или, искаженное *зот/зат* у арабов, как они называли всех индийцев, независимо от их этнической

[1] Индия. Страна и ее регионы. С.44-45.

принадлежности. Известно, что *джаты* на этапе своего формирования были многосоставными племенами, о чем говорит этимология их названия (*индоар.* «племена»), поэтому обозначение «*джат*» и стало обобщающим названием. Более того, одно из распространенных значений слова **джат** в период средневековья – «люди», *что не несет никакой этнокультурной нагрузки.*

Формирование этнических общностей представляет собой процесс, в течение которого общность может или разделиться на ряд племен, или, наоборот, объединить под одним названием разные племена, каждое из которых может также сохранять свое традиционное название (например, в *мордовскую* общность входят народы *эрзя* и *мокша*). Также и *домы* на каком- то этапе своего развития могли войти в общность *джатов.* В этой связи известно, что в формировании общности панджабцев приняли участие, кроме предков современных джатов, раджпутов и гурджаров, местные племена, прежде всего *мадра*[2]. А за несколько сот лет до массового переселения саков, с которыми связывается происхождение джато-гурджаро-раджпутской общности, государственное объединение Северной Удумбары, потерявшее независимость в начале нашей эры, по оценкам этнологов, скорее всего, влилось в объединение Мадра. В настоящее время известны джатские подразделения *ламбади, или лавана, и домбки.*

У многих народов при разделении на подгруппы используется принцип обозначения подразделений не только по названиям родовых кланов, но и по названию территории проживания. Поскольку традиционное название Нижнего Синда – Лар, то не исключено, что сами *лари* в период возникновения Южной Удумбары уже не существовали в Синде в качестве общности, но оставили свое название территории. В таком случае, местные домы могли носить название *лари/лори* как жители Лара.

Следующие части нашей книги, где мы рассмотрим основы социальной культуры цыган, прояснят для нас механизм формирования их традиционных занятий и уклада, а терминологический материал поможет раскрыть смысл некоторых сохранившихся традиционных культурных установлений и, возможно, поможет точнее осознать, как происходил генезис предков цыган на территории Индии до их исхода.

---

[2] Ганковский. Народы Пакистана...

Карта 3 *– Провинции Британской Индии в конце XIX века.*



1 – Бенгалия
1а – Западная Бенгалия, часть старой Бенгалии
1б – часть старой Бенгалии, современные Бихар и Джхаркханд
2 – Соединенные провинции
2а – Кумаон и Гархвал
3 – Панджаб (включающий на Востоке современный штат Харьяна)
3а – Западный Панджаб
4 – Джамму и Кашмир
5 – Белуджистан
6 – Раджастхан
7 – Центральная Индия
8 – Центральные провинции и Берар
9 – княжество Хайдерабад, сейчас – бóльшая часть штата Андхра Прадеш
10а – Северная часть Бомбейской провинции, или Бомбея, включающая Синд

Использовано издание:
Atlas of India containing sixteen maps and complete index.
Edinburg – London, 1894.



10б – Центральная часть провинции Бомбей, включающая Гуджарат

10в – Южная часть Бомбейской провинции, включающая часть Махараштры, а на юге –Карнатаку

11 – Майсор

12 – Мадрасская провинция, или Мадрас, включающая современные Тамил Наду на юге, Андхра Прадеш в центральной зоне и Ориссу на северо-востоке

12а – Орисса в составе провинции Мадрас

13 – Ассам

14 – Северо-западная пограничная провинция

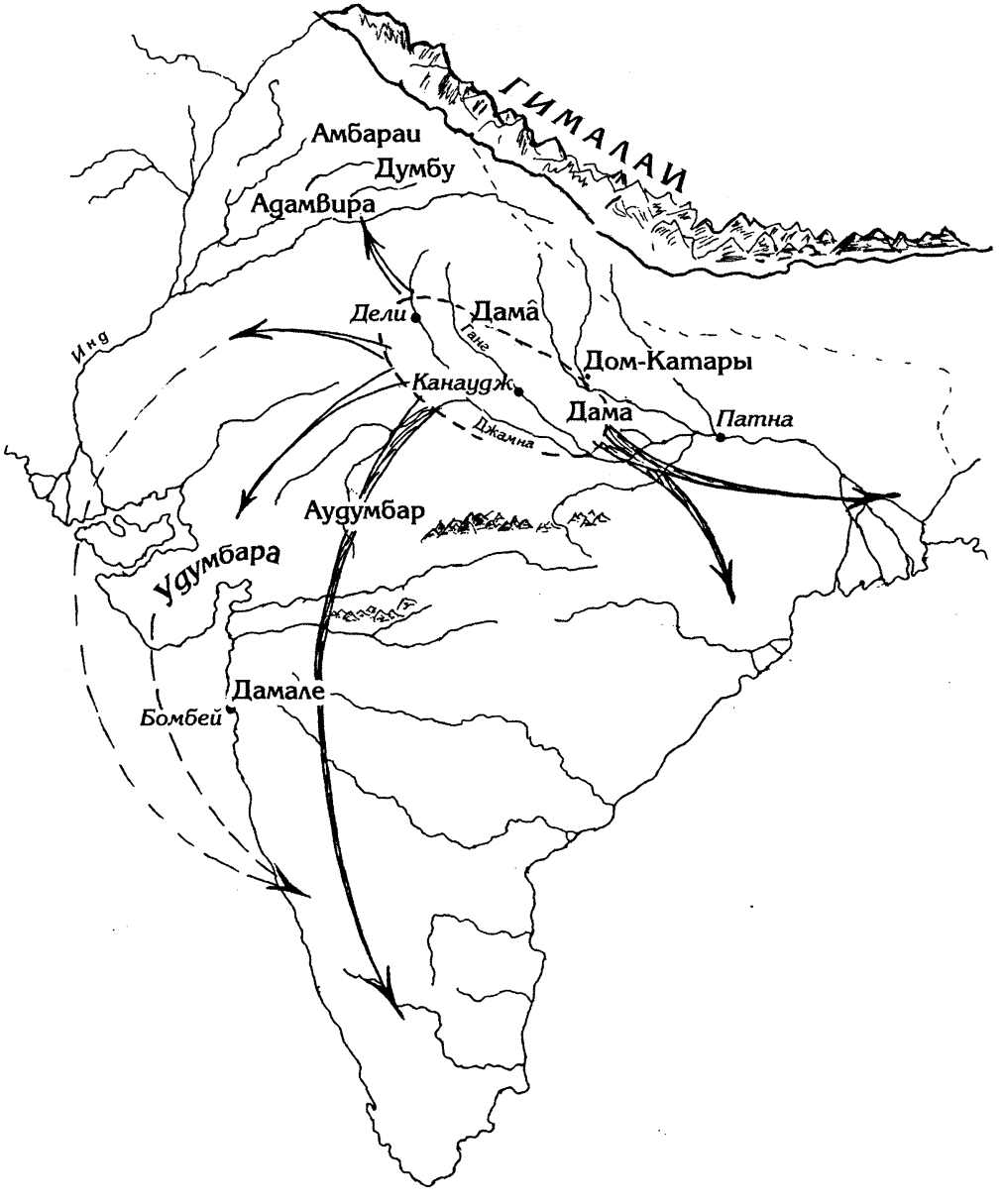
Карта 3а – *Штаты современной Индии*



Карта 4 – *Провинции Пакистана*

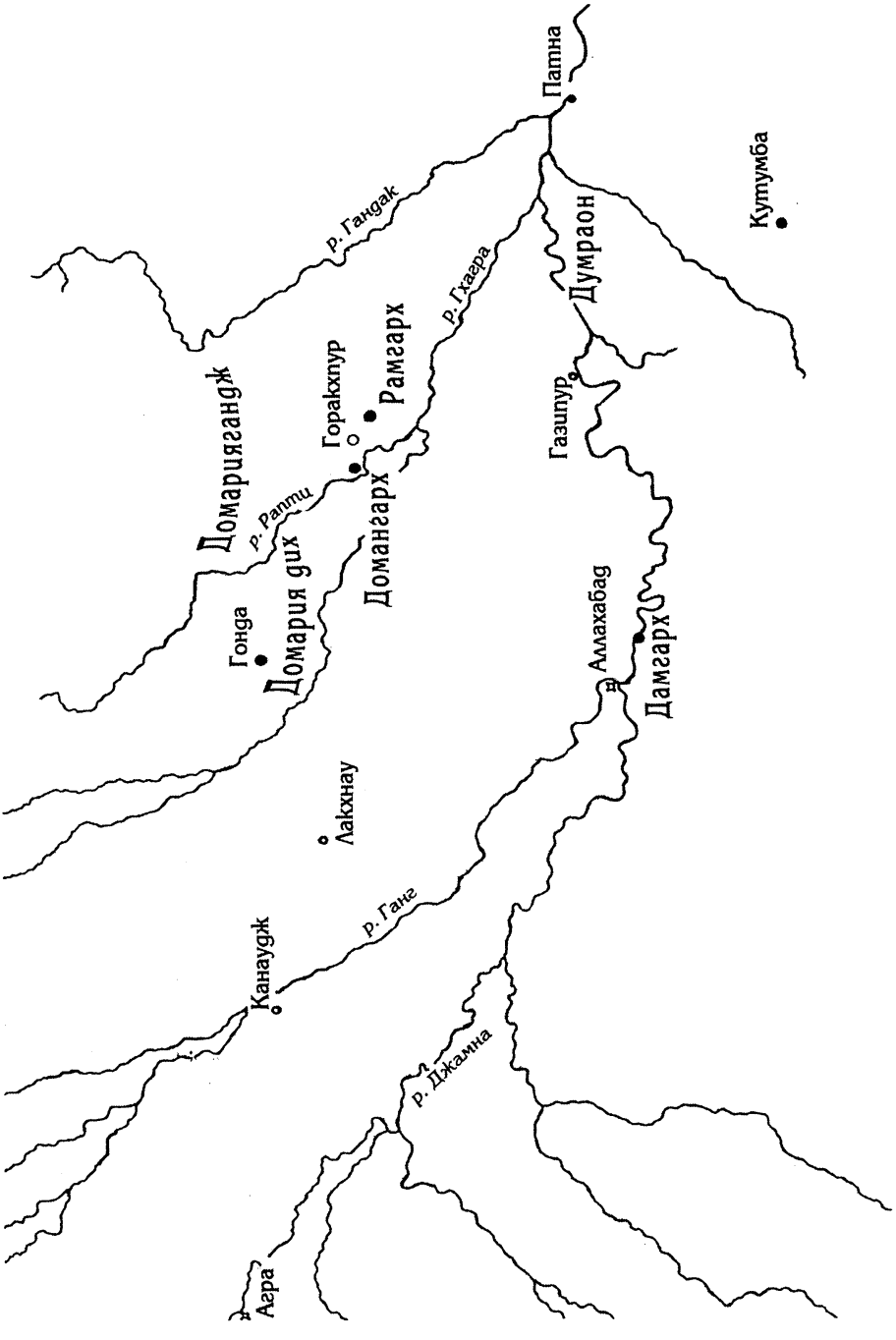


Карта 5 – *Распространение брахманских готр (родовых подразделений) в древней и средневековой Индии*



Карта 6 *– Северная част бассейна реки Ганг*

(Составлена на основе карты из: CASR. Vol. XI, plate I. Calcutta, 1880).

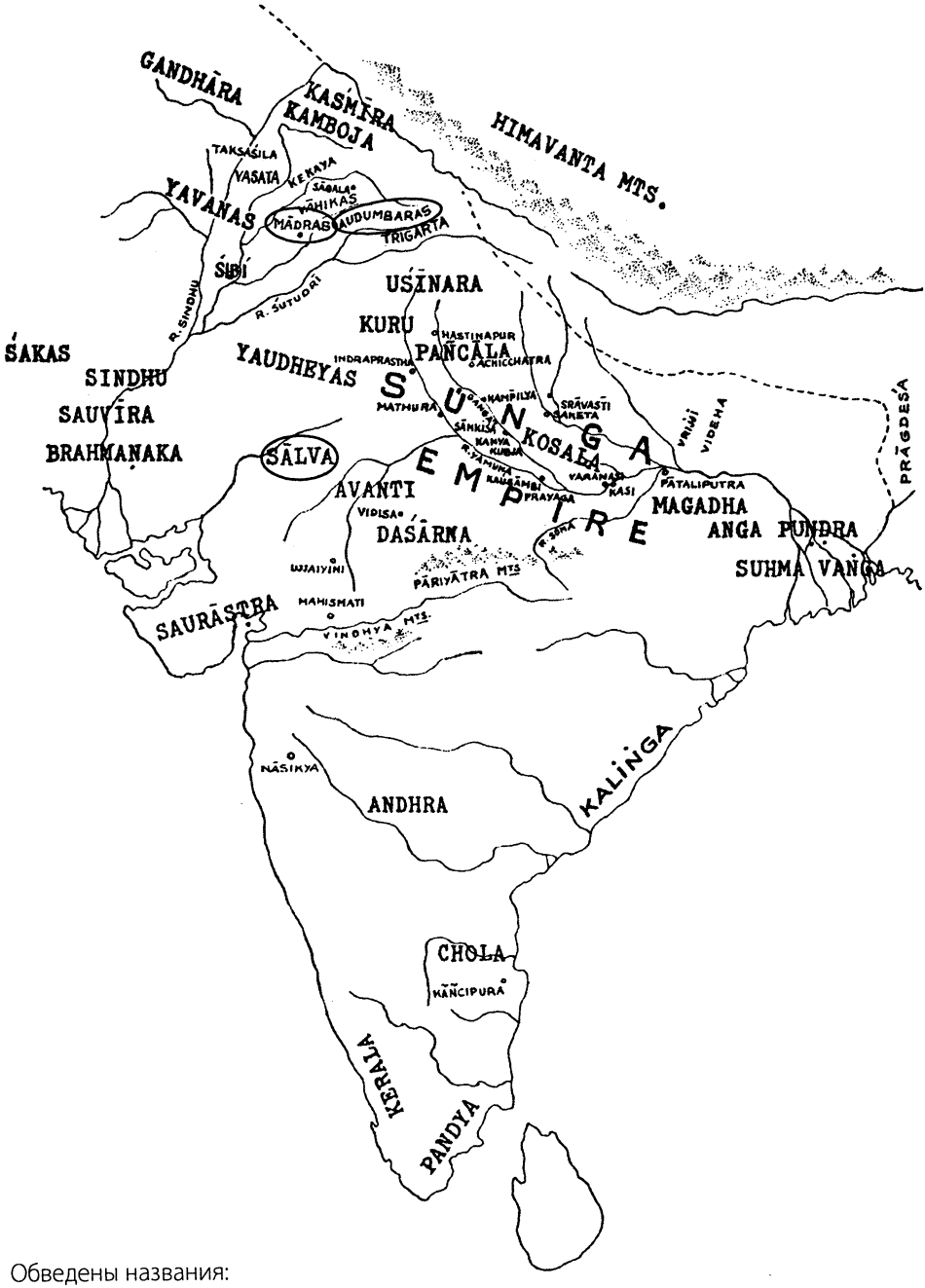


Карта 6а – *Бассейн реки Гхагры*

(Составлена на основе карты из: CASR. Vol. XVIII, plate 2. Calcutta, 1883).

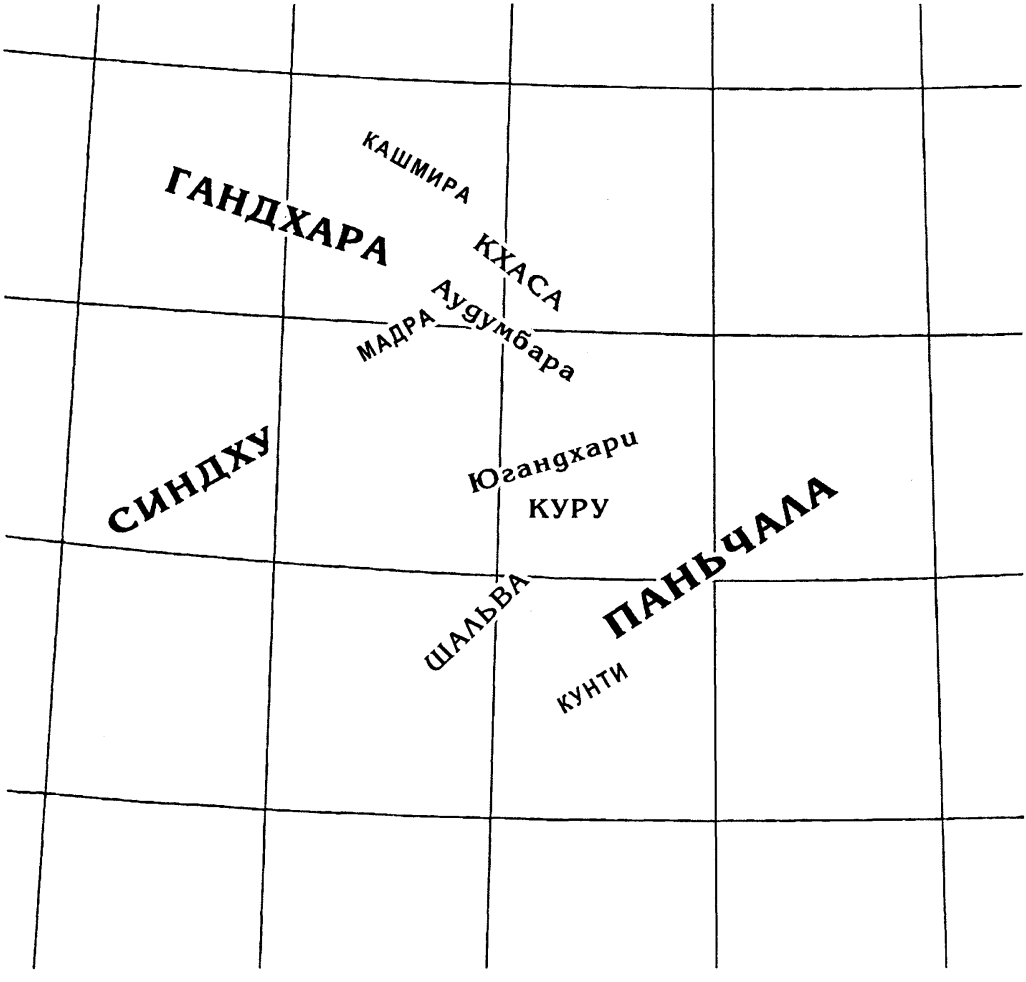


***Карта 7** – Карта племен Индии эпохи Патанджали (II в. до н.э.)*
(См.: Puri P.N. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957).



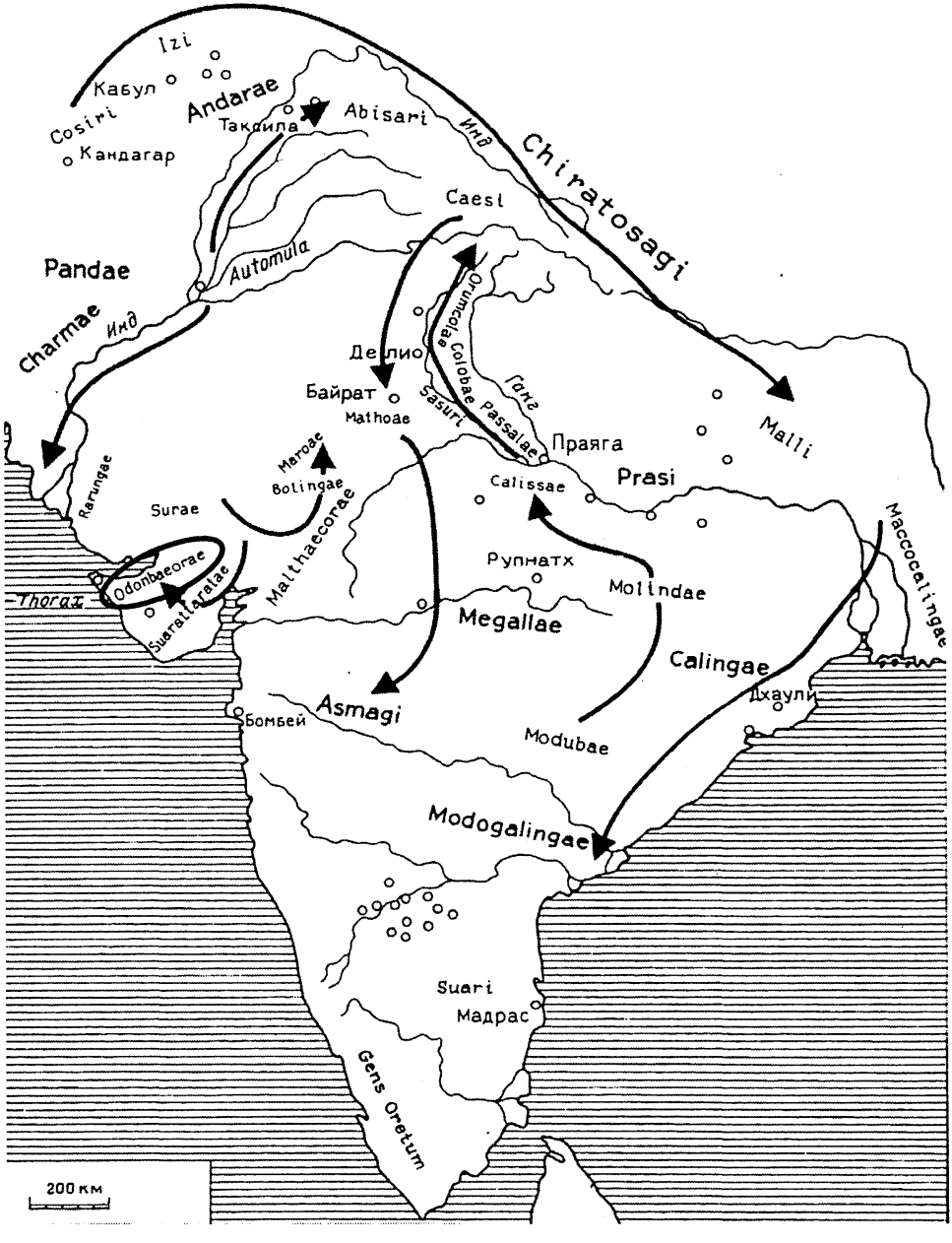
Обведены названия:
Аудумбара [Audumbaras], Мадра [Madras], Шальва [Śālva]

Карта 7а – *Карта расселения племен Индии по «Махабхарате»*



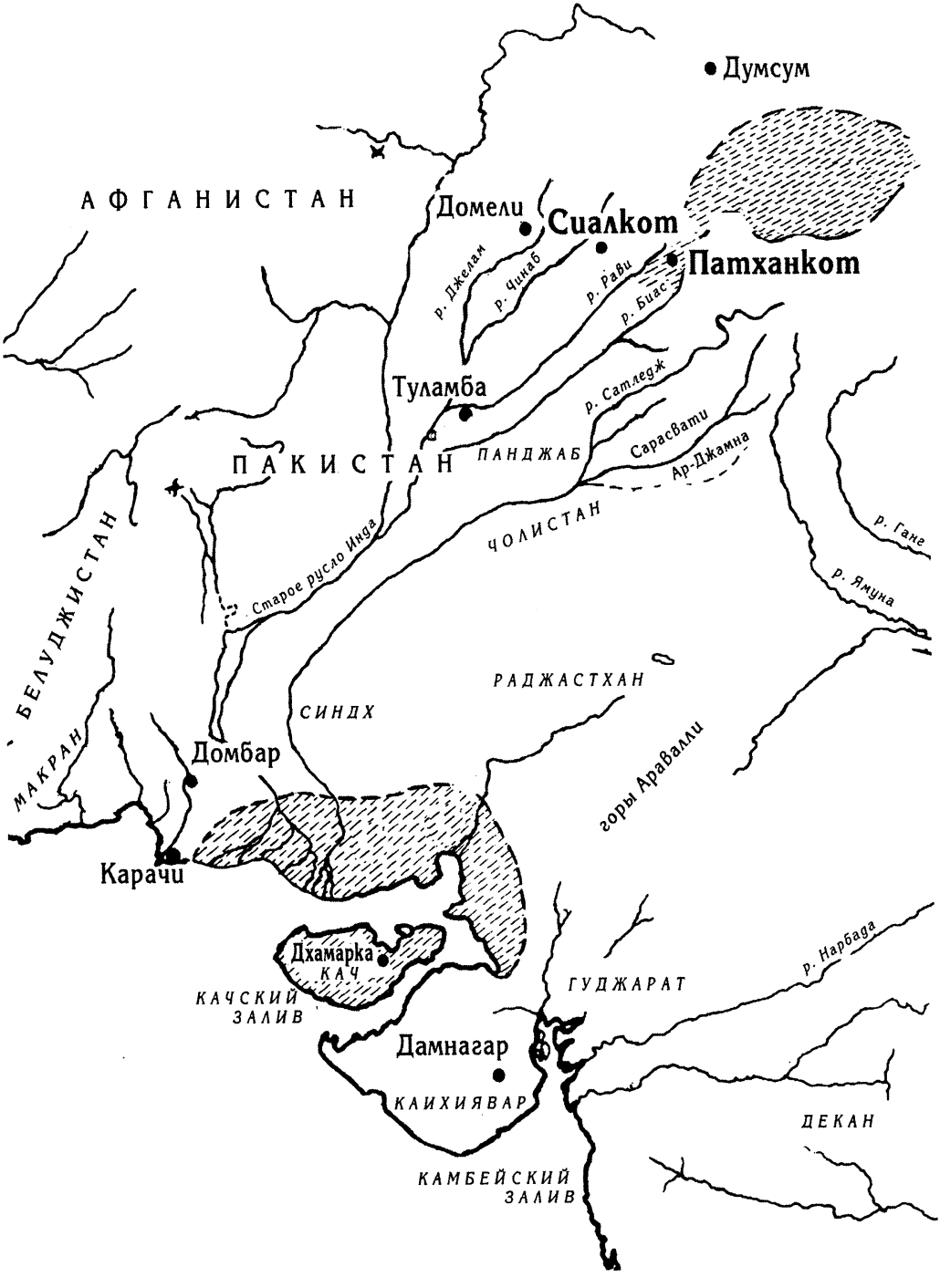
Карта 8 *– Реконструкция карты Индии по данным «Естественной истории» Плиния Старшего*

(См.: Вигасин. А.А. Карта Индии в «Естественной истории Плиния Старшего»/ Вестник древней истории, 1999, №1).



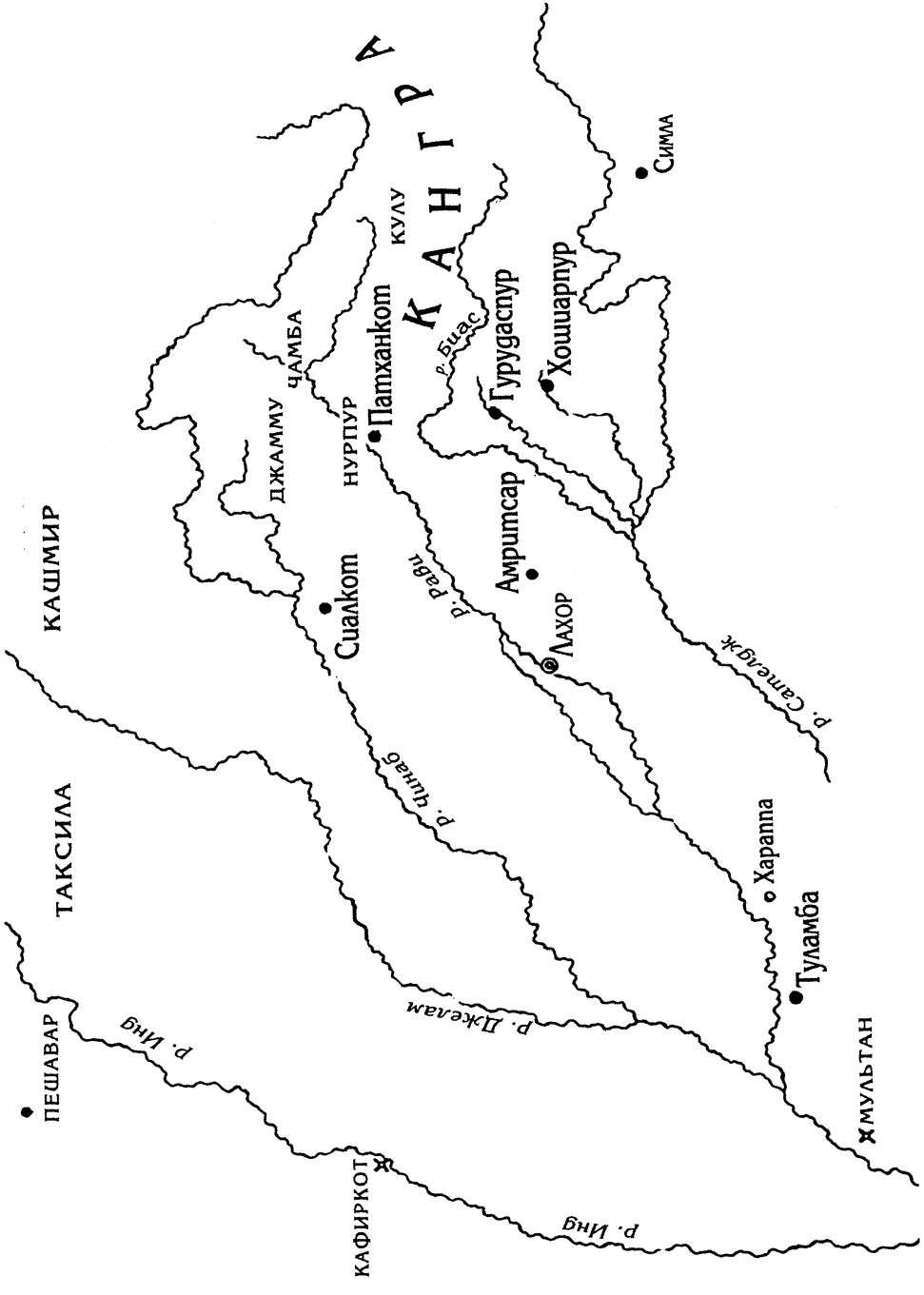
Обведено название Одомбара [Odonbaeorae]

Карта 9 – *Территории племени удумбара в зоне Инда в V-IV вв. до н.э.*
(по древнеиндийским источникам)



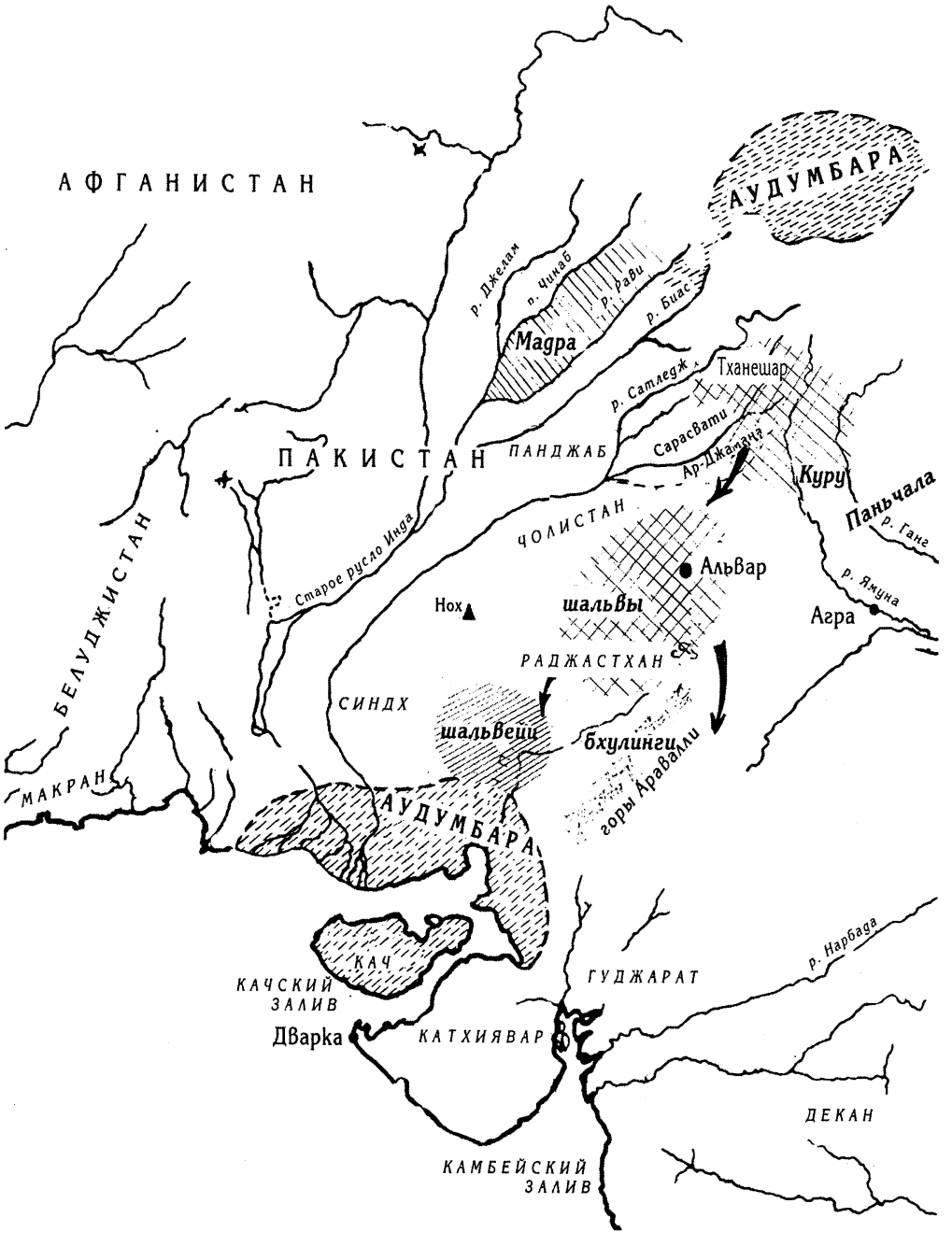
Карта 10 – *Северный Панджаб, территории древних племен мадра и удумбара*

(Составлена на основе карта из: CASR. Vol. XIV, plate I. Calcutta, 1882).

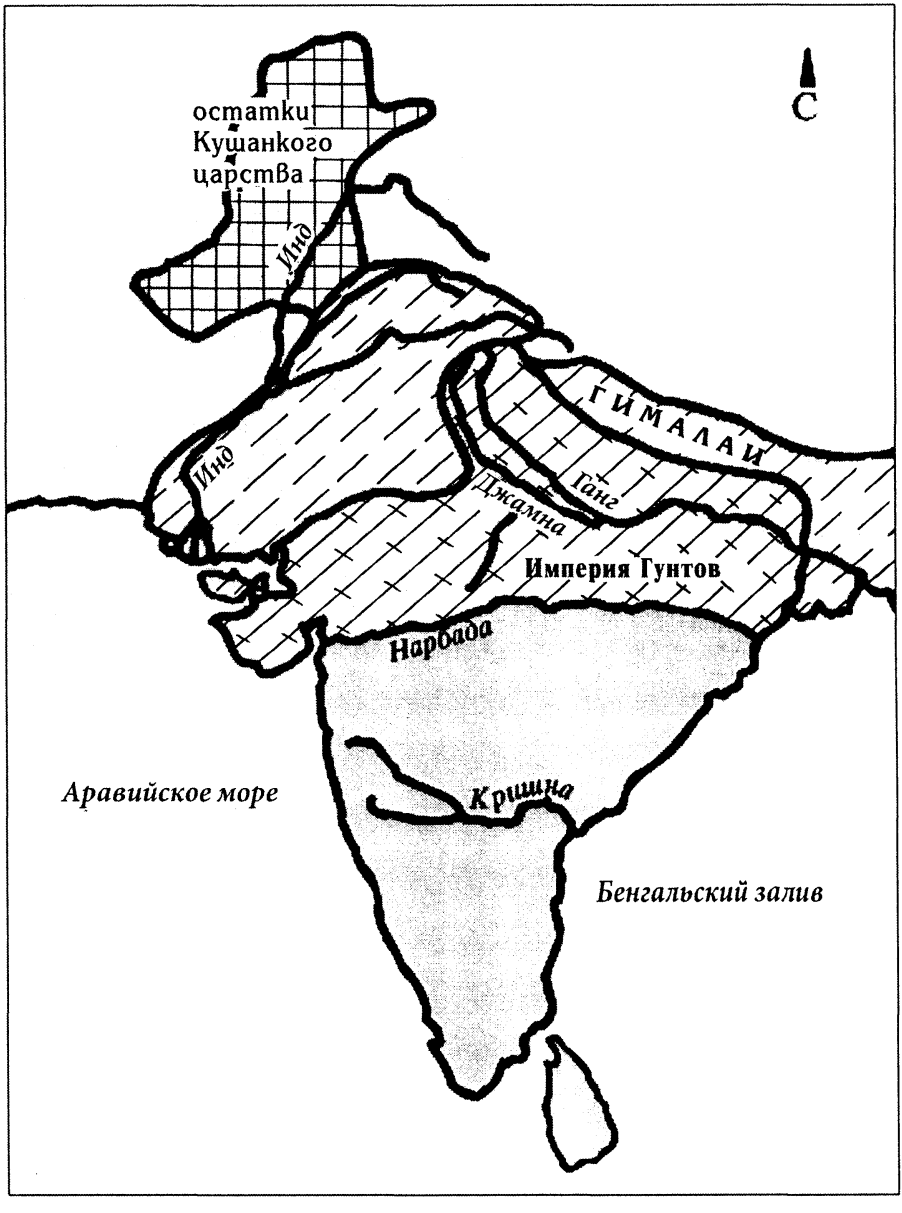


Карта 11 *– Расселение племен союза шальва в зоне Инда в VIII-IV вв. до н.э. – начале н.э.*

(по древнеиндийским источникам)



Карта 12 – *Индия в 400 г. н.э.*



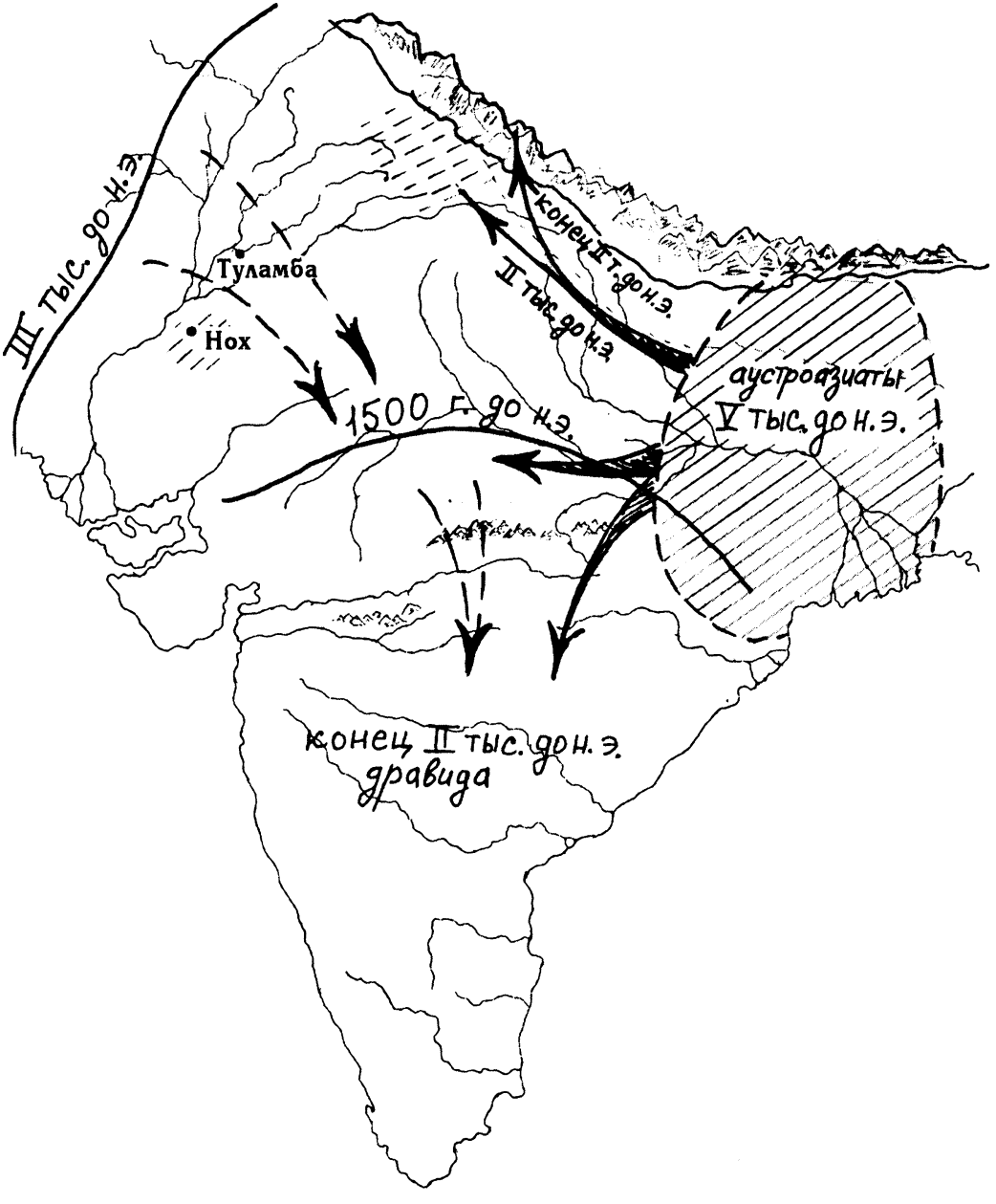
© Martin Greenwald Associates, Inc.

данники Империи Гуптов

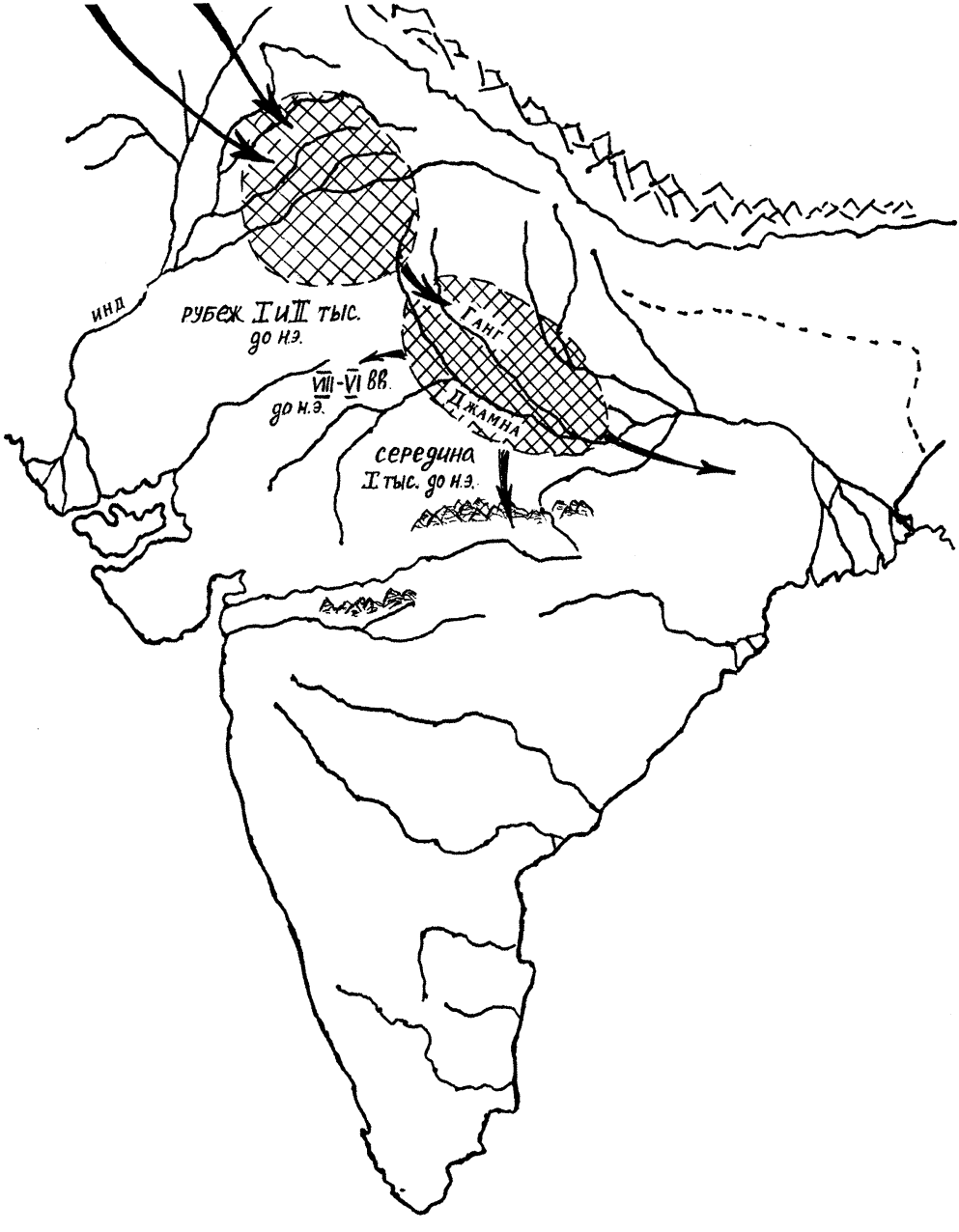
Империя Гуптов

остатки Кушанского царства

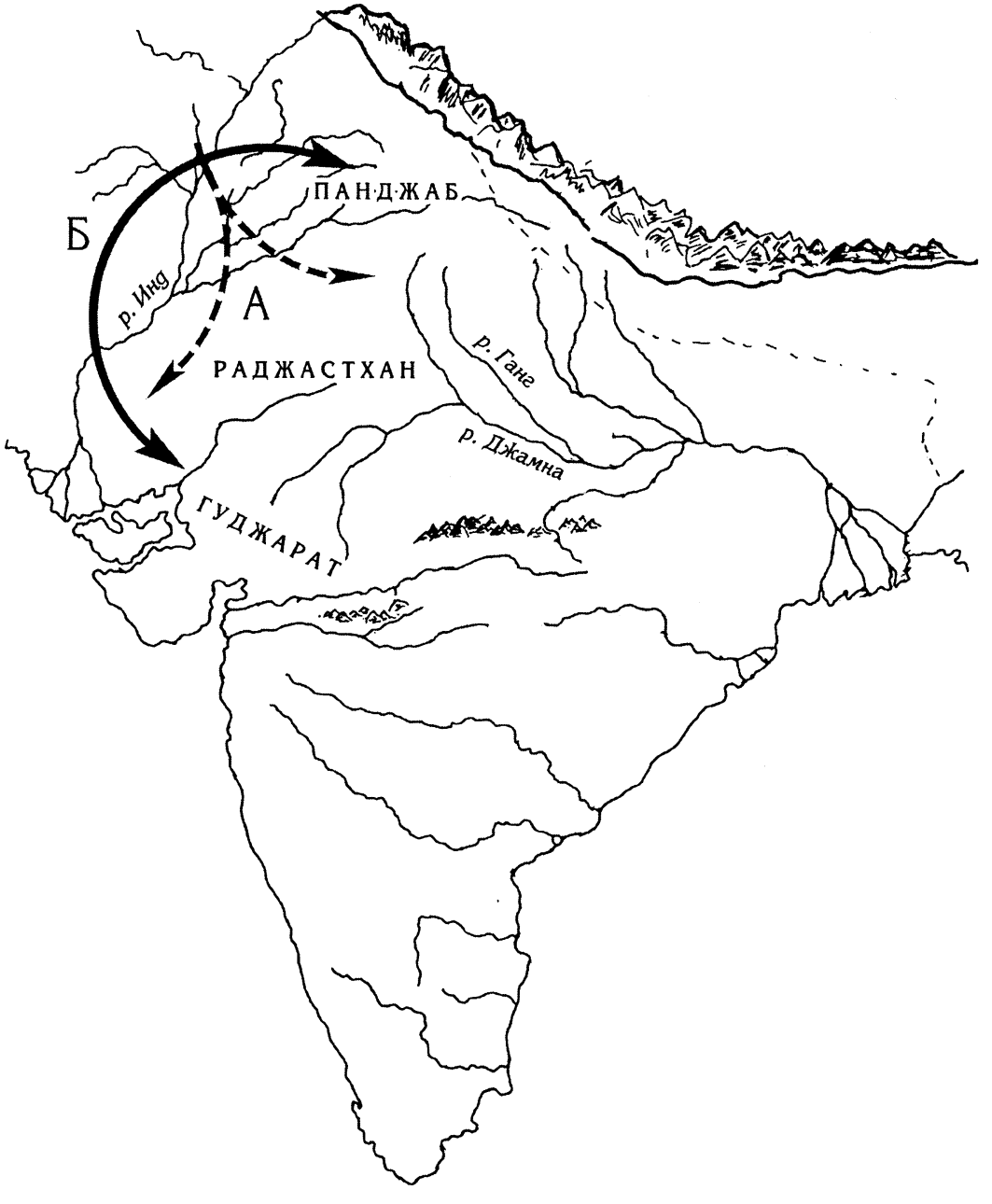
Карта 13 – *Расселение дравидов и аустроазиатов*



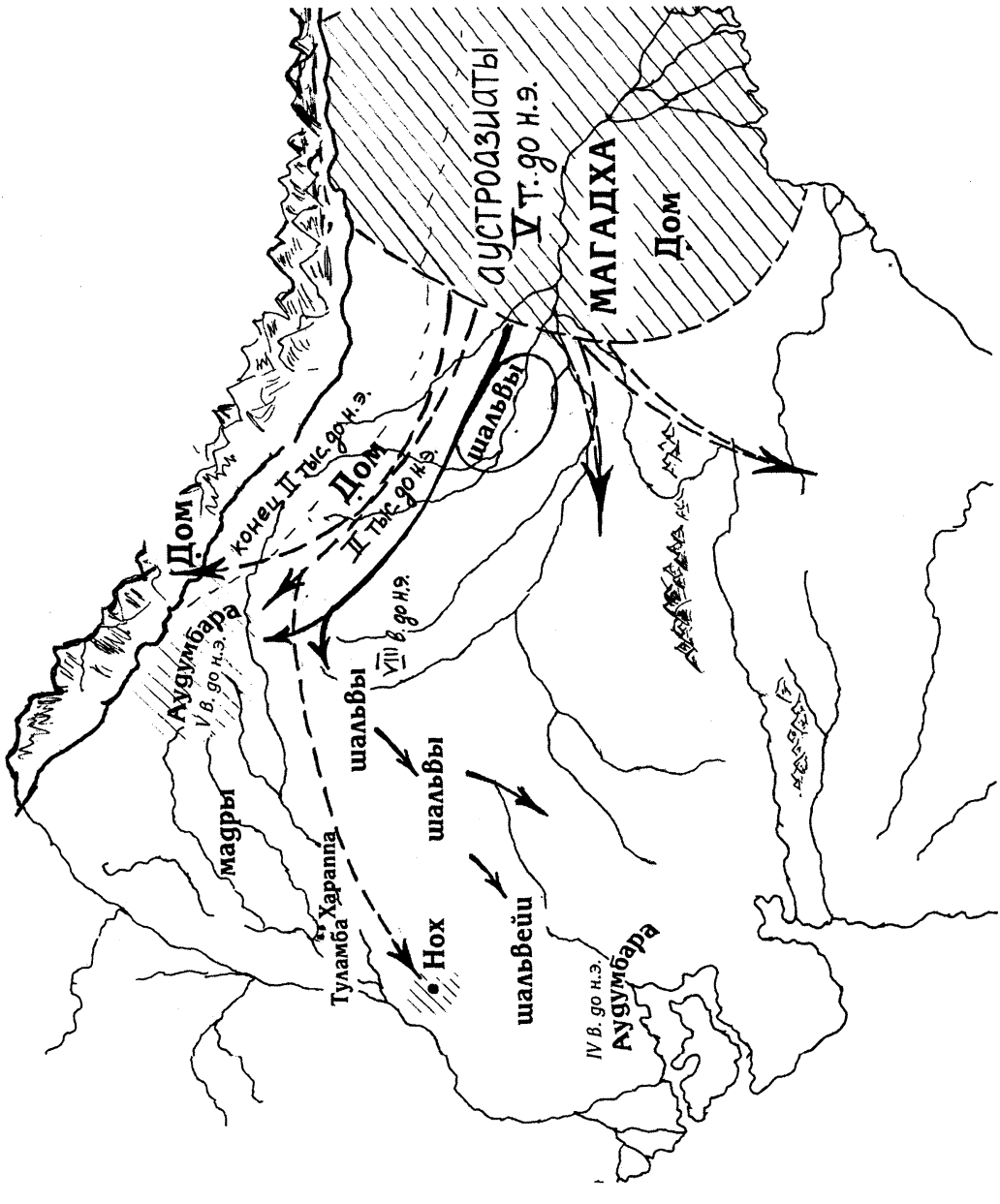
Карта 14 – *Расселение арьев «второй волны»*



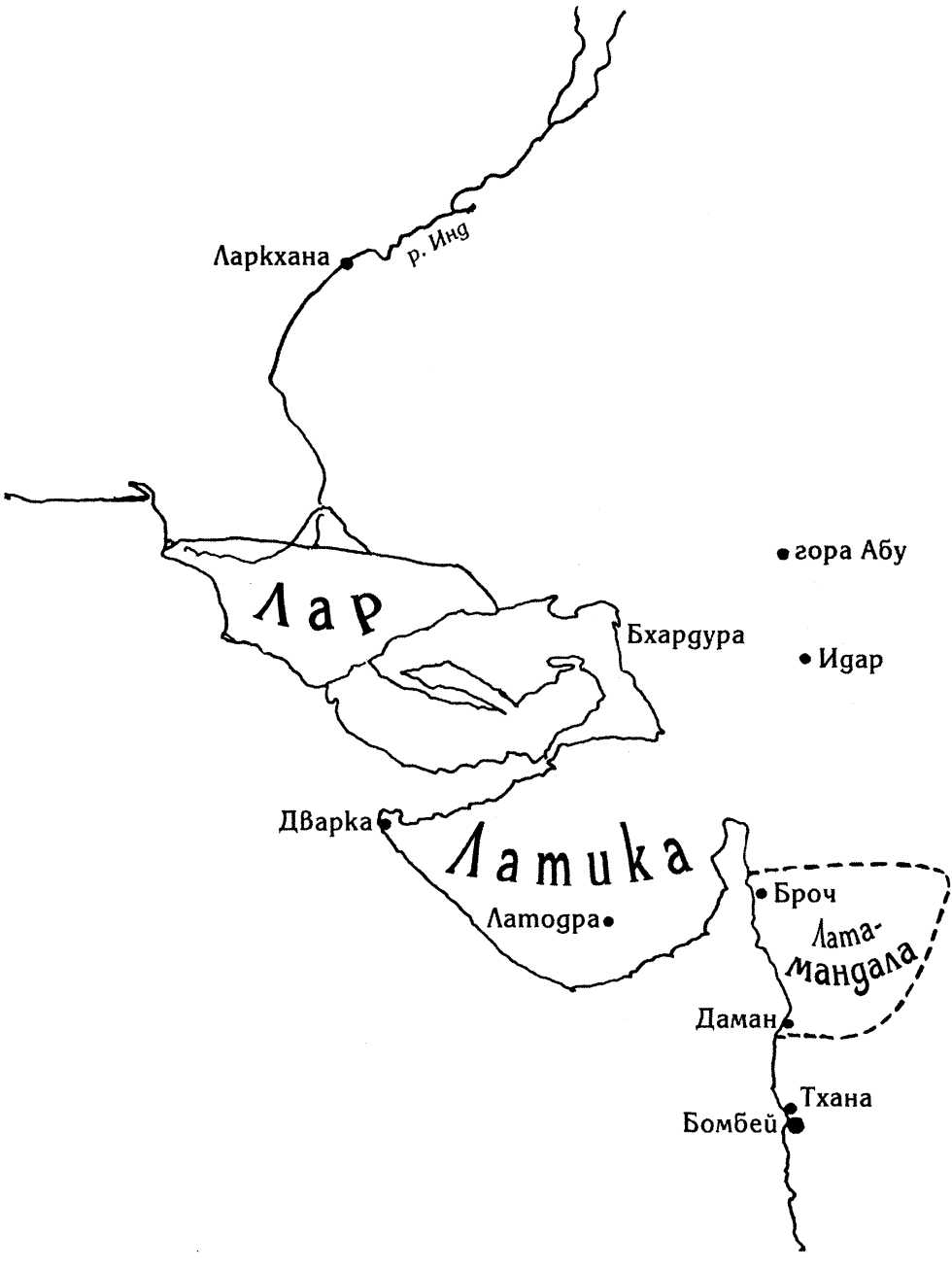
Карта 15 *– Предполагаемые пути расселения джато-раджпуто-гурджарской общности в Северной Индии*



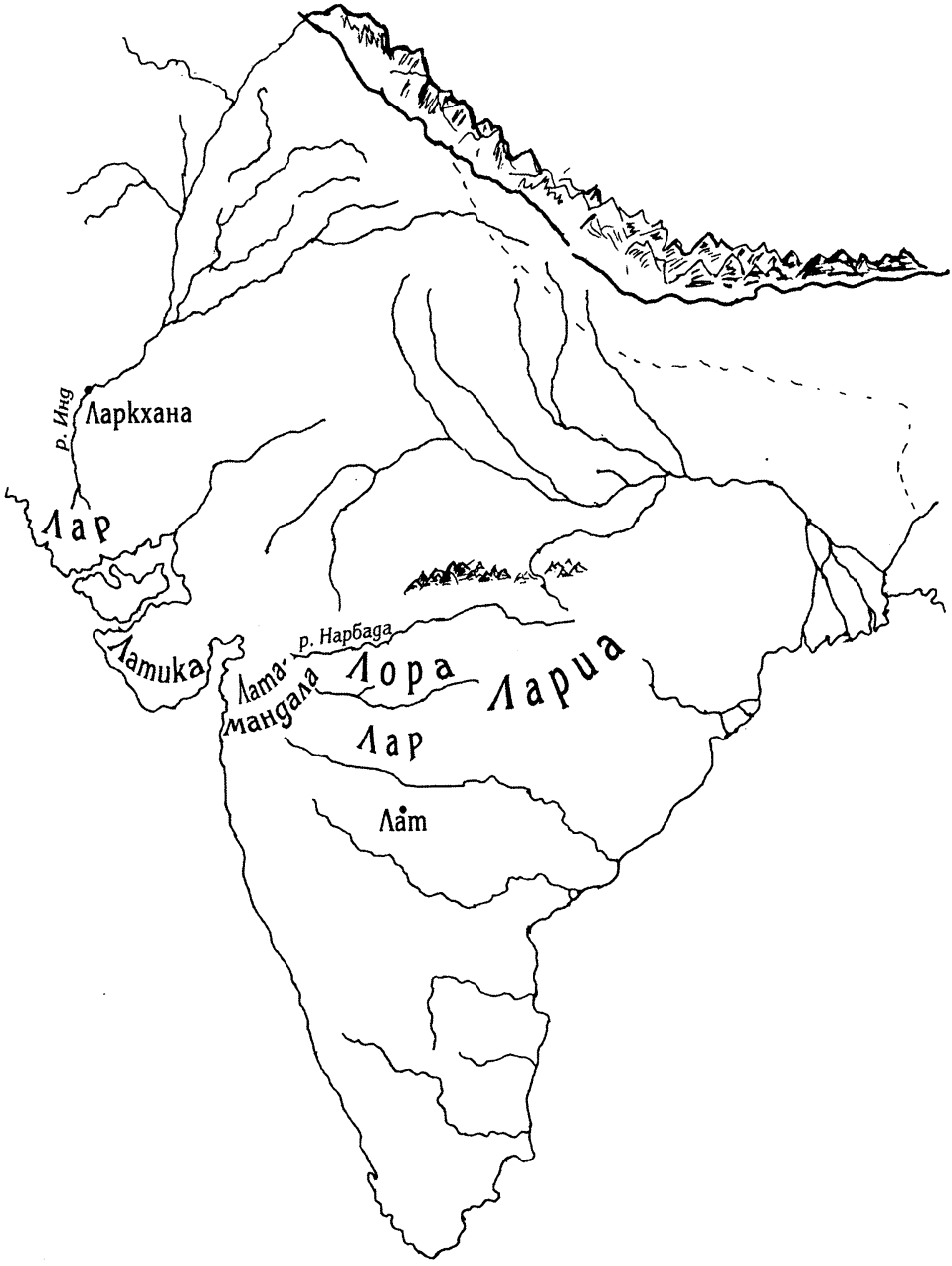
Карта 16 – *Путь миграции и расселения шальвов*
(Реконструкция по древнеиндийским источникам)



Карта 17 *– Топоним Лар в Синде и Гуджарате*

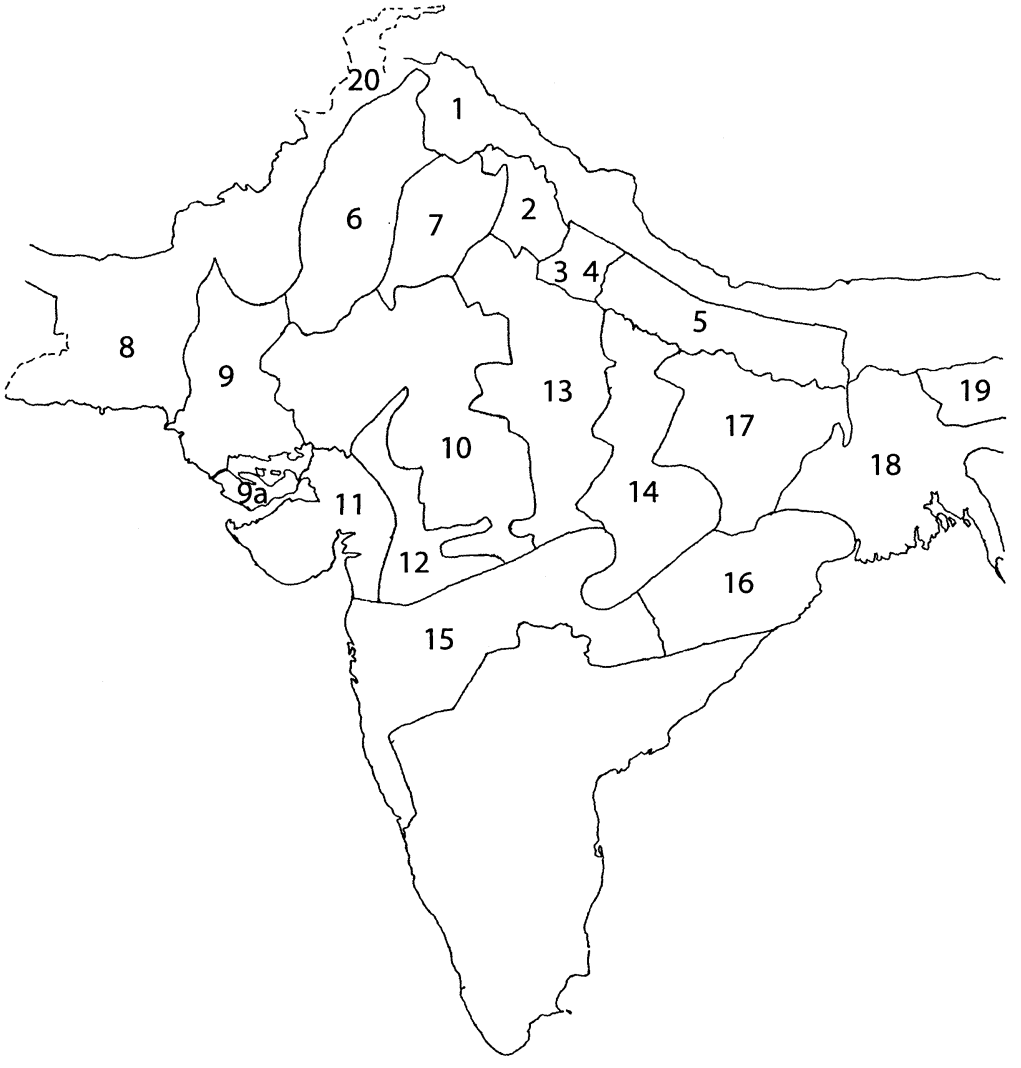


Карта 18 *– Лар в топонимике и названиях групп населения Индии*



Карта 19* – *Индоарийские языки Индии – ареалы распространения*

(Приводится по изданию: Grierson G.A. Lingvistic Survey of India. Vol. I-XI. Calcutta, 1904-1922)



1 – кашмири, 2 – западный пахари, 3 и 4 –гархвали и кумаони (центральный пахари), 5 – непали (кхас-кура), 6 – лахнда (западный панджаби), 7 – панджаби, 8 – белуджи, 9 – синдхи, 9а – диалект каччхи языка синдхи, 10 – раджастхани, 11 – гуджарати, 12 – бхили, 13 – западный хинди, 14 – восточный хинди, 15 – маратхи, 16 – ория, 17 – бихари, 18 – бенгали, 19 – ассами. 20 – дардские и нуританскские языки

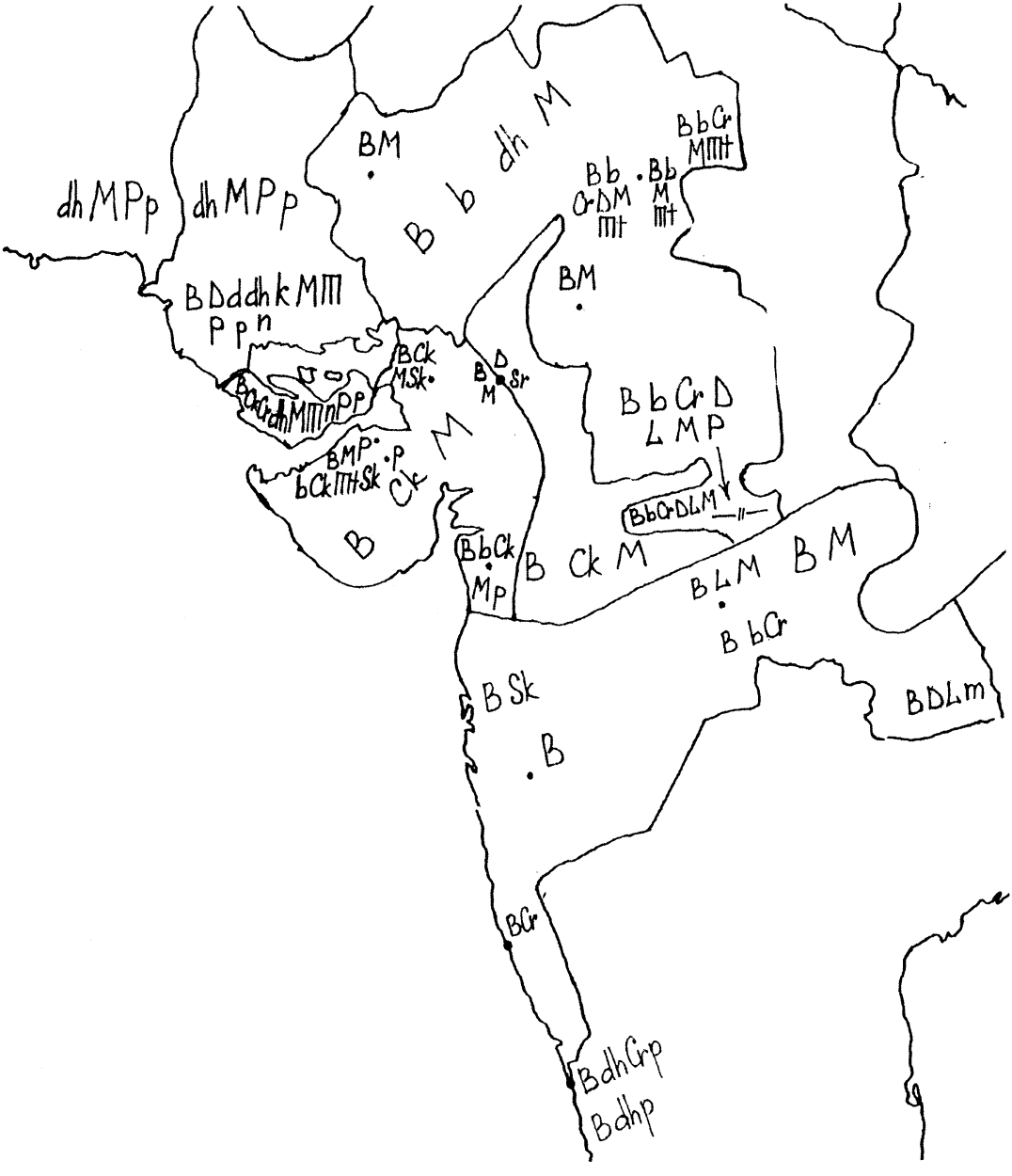
Условные обозначения соционимов на картах 19 и 20

B	baba, bap	**M**	ma, matar
b	beta, beti	**Ml**	mal
bCv	beta-chava, betш-chava	**Ш**	mora, mori
D	dada, dad	**Ш t**	motiar
d	dadi, daj	**m**	mehar(a)ru, mehrar
		mg	mag, maug(i)
dh	duhitr	**N**	nan (взрослый)
Ck	chhokaru	**n**	nan (ребенок)
Cl	chelo, cheli. chhele	**P**	pati
Cr	chohar, chhoro	**Pi**	pita
Cv	chava, chawa	**p**	putr
J	jani	**Sk**	sokaru
K	kak	**Sr**	soro
L	larka, larki	**Sv**	sava
l	lara, lari	**T**	tat
		Z	zhau, zhur

Карта 19-1 *– ТР, близкие ромским, в дардских и нуристанских языках, в кашмири, лахнда (западном панджаби), панджаби, западном пахари*



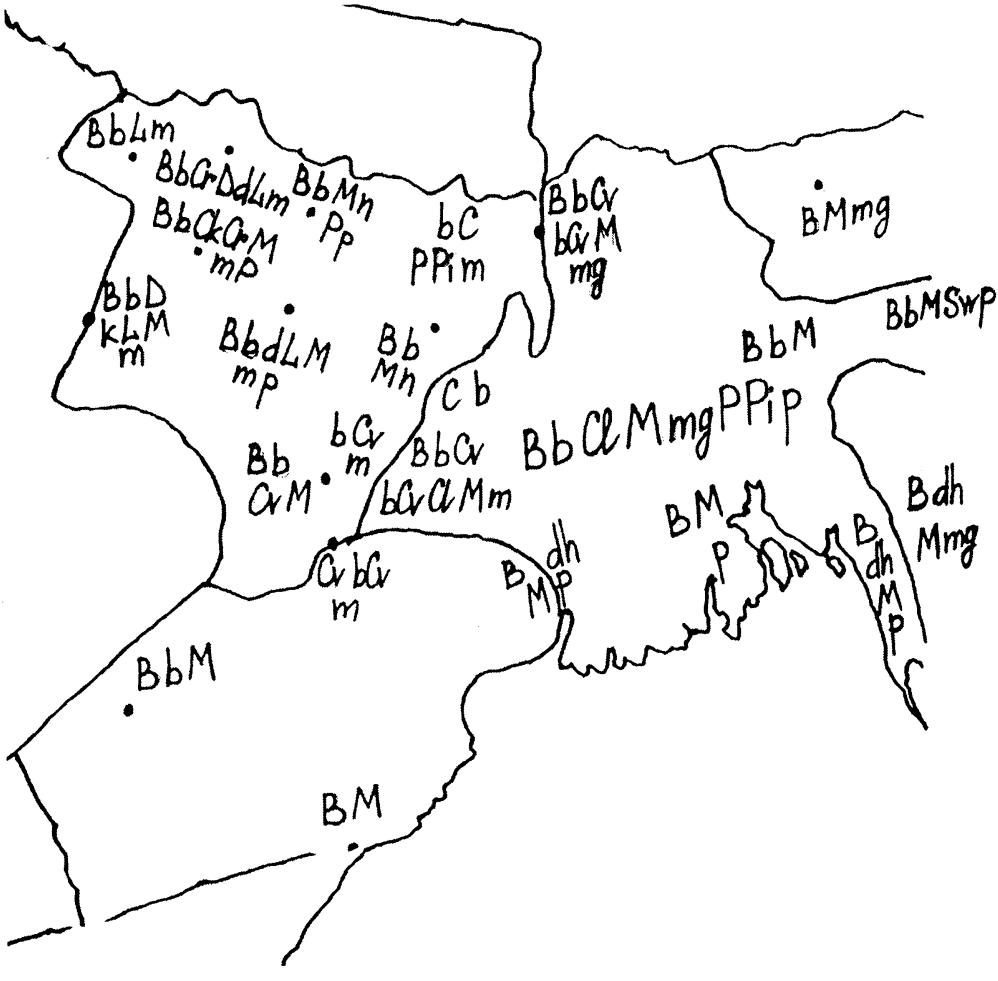
Карта 19-2 *– ТР, близкие ромским, в иранском языке белуджи, в синдхи, гуджарати, бхили, раджастхани, маратхи*



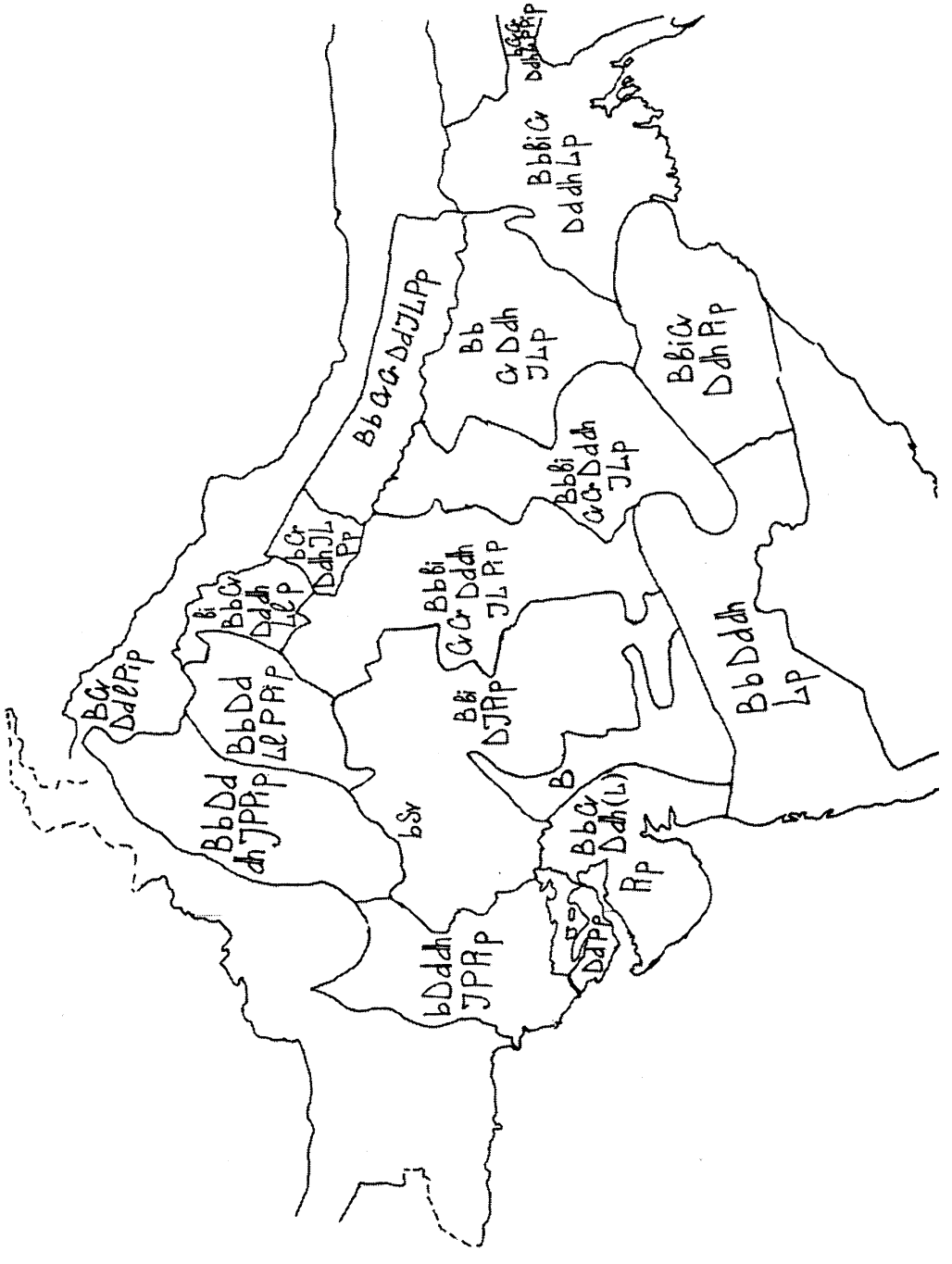
Карта 19-3 *– ТР, близкие ромским, в языках: западный пахари, центральный пахари (гархвали и кумаони), непали, западный хинди, восточный хинди, бихари*



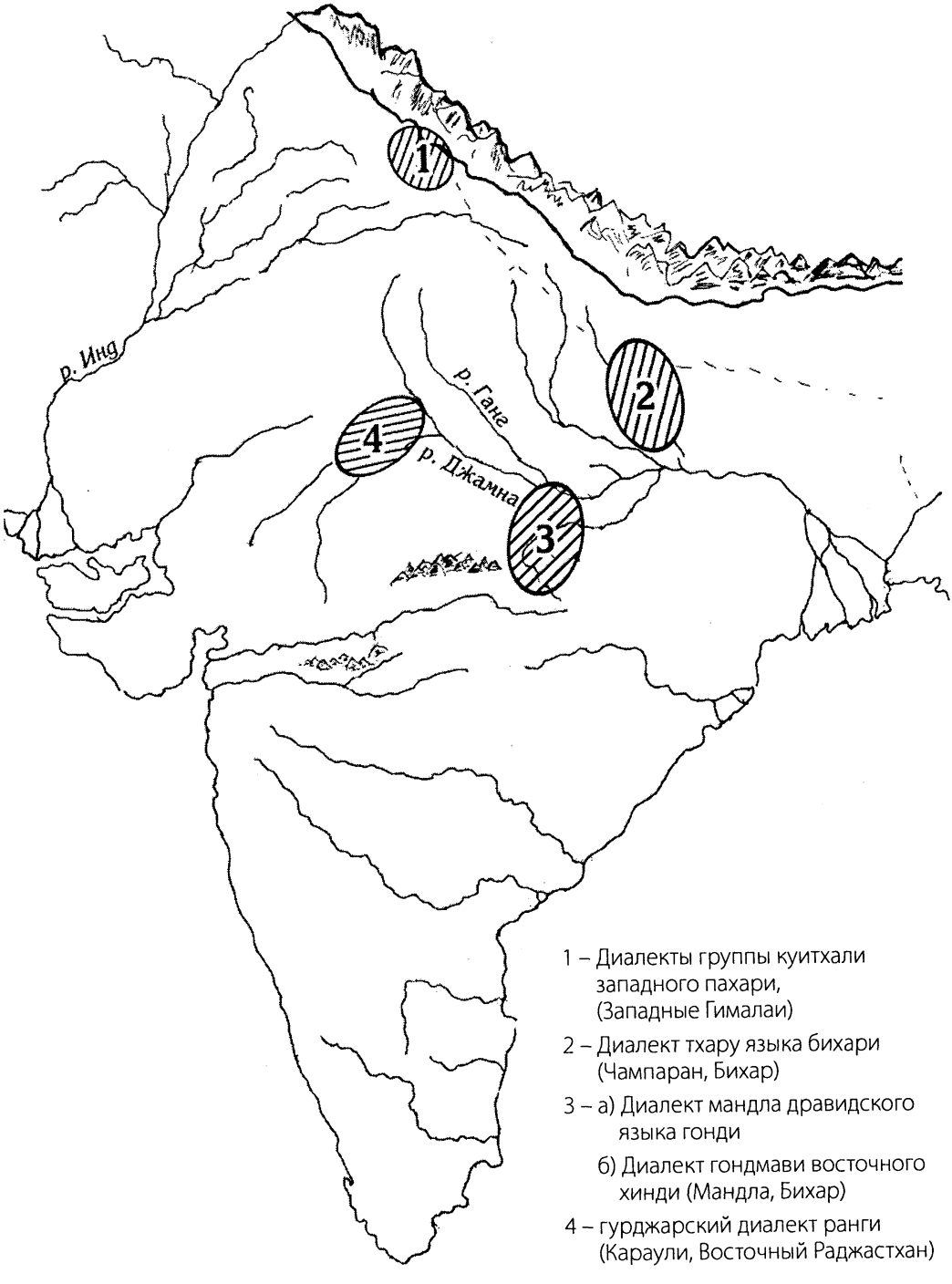
Карта 19-4 – *ТР, близкие ромским, в языках: бихари, ория, бенгали и ассами*



Карта 20 *– ТР близкие ромским, в индоарийских языках Индии*
(по Р.Л.Тернеру)



Карта 21 – *Распространение в языках Индии СТР, близких СТР в романи*



Часть III

Основы социальной культуры цыган



Глава 12

КУЛЬТУРНЫЕ АРХЕТИПЫ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЯЗЫКЕ

Что такое архетип – Индийские архетипы-образы в духовной культуре и традициях цыган – Архетипы в традиционном женском костюме – Архетипы в социальной культуре и языке – О чем рассказывает словарь терминологий

Что такое архетип

Культурные архетипы – это «базисные элементы культуры, формирующие константные модели духовной жизни. Содержание культурных архетипов составляет типическое в культуре, и в этом отношении они объективны и трансперсональны. Формирование культурных архетипов происходит на уровне культуры всего человечества и культуры крупных исторических общностей в процессе систематизации и схематизации культурного опыта»[1].

Понятие *архетипа*, давно использовавшееся авторами духовной литературы, и, в особенности, его психологические основания, были подробно разработаны К.Г.Юнгом в его исследованиях, посвященных *коллективному бессознательному*. В своей работе «Об архетипах коллективного бессознательного» он пишет: «Я выбрал термин «коллективное», поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а коллективную природу. Это означает, что оно включает в себя, в противоположность личност-

[1] Забияко А.П. Архетипы культурные / Культурология XX век. Энциклопедия Том 1. Санкт-Петербург, 1998. С.37.

ной душе, содержания и образы поведения, которые... являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же. Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным»[2].

По-другому понятие архетипа можно передать словом «идея». ««Архетип» – это пояснительное описание платоновского εἶδος [«эйдос», или идея – М.С. и Г.Ц.]. Это наименование является верным и полезным для наших целей, поскольку оно значит, что, говоря о содержаниях коллективного бессознательного, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать, изначальными типами, т.е. испокон веку наличными всеобщими образами»[3].

Универсальные и этнические архетипы

В традиционных обществах социальная структура основана на отношениях родства. Природные силы у древних народов получают персонификацию, или олицетворение, в виде мифических существ, или богов. Эти особенности культуры традиционных обществ являются *архетипическими* и *универсальными*, так как они свойственны всем культурам. Самым известным и понятным выражением архетипа являются мифы и сказки, культовые фигуры. Универсальными архетипами являются: путешествие главного героя мифа в загробный мир – сюжет, который встречается у многих народов, борьба добра со злом – основа конфликта во многих сказочных сюжетах.

Кроме *универсальных*, существуют *этнические архетипы*, свойственные отдельным народам. «В этнокультурных архетипах в сгущенном виде представлен коллективный опыт народа; собственно, они есть результат превращения этнической истории в базовые модели этнического культурного опыта»[4]. Для цыганской культуры архетипичным является образ *гаджó* (не цыгана), а также относительно недавно сформировавшийся образ представителя силовых структур государства, который у цыган России называется *халадó* («солдат» или «милиционер, следователь, полицейский»). Этот образ во многом определил принцип и нормы поведения цыган со всеми представителями власти, принцип, который можно сформулировать как «избегание конфликта в целях ненанесения вреда всей цыганской общине».

Архетипы этноса, сформировавшиеся в коллективном подсознании в глубокой древности, сохраняются и воспроизводятся во многих поколе-

---

[2] Юнг. К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного./Архетип и символ. М., 1991. С. 97-98.

[3] То же. С. 98.

[4] Забияко, указ. раб. С. 38.

ниях потомков, этнические архетипы определяют весь комплекс поведения личности, нормы, ценности и принципы жизнедеятельности – того, что составляет так называемое *ядро культуры* этноса, или этнической общности[5]. Ядро культуры определяет ее стабильность и сохранение самоидентификации народа. Хотя культурное ядро претерпевает трансформацию под воздействием изменяющихся условий жизни, тем не менее, эта трансформация протекает чрезвычайно медленно: изменения быстрее происходят в материальной культуре, чем в культурной «матрице» общества, в принципах его организации, которые во многом определяются условиями среды, их изначально сформировавшей. Поэтому анализ архетипов этнической культуры и связанных с ними основным норм поведения может помочь нам осмыслить условия, в которых они сформировались в прошлом.

Индийские архетипы-образы в духовной культуре и традициях цыган

Мифологические и ценностные образи

Пытаясь проникнуть в историю культуры и духовной жизни цыган и их предков, мы обращаемся к древнейшим архетипическим образам, соответствия которым обнаруживаются в культурах обществ Северо-Западной Индии.

Существует связь некоторых цыганских культурных архетипов с архетипами раджпутов и ариев. Так, у раджпутов с древности существует культ солнца и коня. Самая главная и многочисленная из линий царских раджпутских кланов – Солнечная (линий всего четыре, и наиболее архаичные – первые две, Солнечная и Лунная). Знаменитый исследователь Раджпутаны Дж.Тод писал: «Раджпутский воин древних времен приносил в жертву Солнцу коня и посвящал ему первый день недели, Адитвар... В Удайпуре Солнце присутствует всюду: арка с его изображением является главным входом в город; величественные главные апартаменты дворца называются Сурья-Махал; с балкона, называемого Сурья-Гокра, потомок Рамы [раджа – М.С. и Г.Ц.] показывается народу в темное муссонное время года как заместитель Солнца...»[6]. «До сих пор каждый раджпут носит амулет, украшенный выпук-

[5] О роли ядра культуры в сохранении самоидентификации см.: Ракитов А.И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России./Вопросы философии, 1994, № 4.

[6] Tod J. Annals and antiquities of Rajast`han, or, the Central and Western Rajpoot states of India. Vol. I. New Delhi, 1978. (Repr). P. 449-451.

лым изображением коня и Солнца. Эта мифологическая эмблема является для них совершенно обязательной... даже самый бедный раджпут делает это изображение первым подарком своему младенцу-сыну»[7]

Почитание коня и Солнца, несомненно, доказывает преемственность культуры раджпутов по отношению к культуре скифов, где эти два символа составляли предмет культа как важнейшие компоненты жизни кочевников[8]. Как мы писали, культ Солнца в древности был широко распространен в Западной и Северо-Западной Индии, хотя в более позднее время он стал вытесняться другими традициями. В поздней древности распространившееся в Северо-Западной Индии учение Будды в значительной мере потеснило предшествовавшие культы, но сакские жрецы, переселявшиеся в Северную Индию на рубеже старой и новой эры, возродили среди местного населения древнейший арийский культ Солнца[9]. Свидетельства существования культа Солнца можно обнаружить в разных частях прииндской зоны, от верховьев до дельты Инда. Возраст храма Солнца в Кашмире восходит V-VI вв. н.э.[10], а археологические исследования показывают распространенность культа Сурьи [Sûrya] – Солнца у ранних обитателей Кача – катхи [Kâṭhis][11]. В VII веке н.э. китайский паломник Сюань Цзянь посетил Индию, и во время своего пребывания в Мулястханапуре (современном Мультане), был поражен величием знаменитого храма бога Солнца – Адитьи, к которому стекалось множество верующих. «Цари и знать пяти Индий никогда не забывают сделать подношения драгоценными камнями [этому божеству]... – писал Сюань Цзянь. Люди из всех стран приходят сюда на богомолье. Здесь всегда несколько тысяч паломников»[12].

У ведийских ариев существовал древнейший ритуал, включавший жертвоприношение коня – **Ашвамедха**. Но в более поздние эпохи на большей части индийского субконтинента лошади изчезли из хозяйственных традиций и культа, так как местный климат был для них неподходящим. В то же время в западных областях, особенно в зоне Инда и на приграничных с Ира-

---

[7] Baden-Powell B.H. Notes on the Origin of the «Lunar» and «Solar» Arian Tribes, and on the Rajput Clans./Journal of the Royal Asiatic Society. 1899,. Pt. 2. P. 295-328; Pt. 3. P. 543.

[8] Смирнов К.Ф., Кузьмина Е.Е.Происхождение индоиранцев в свете важнейших археологических открытий. Москва, 1977.

[9] Чаттерджи, указ. раб. С.44.

[10] Cole H.H. Illustrations of ancient buildings in Kashmir. London, 1869. P. 17.

[11] J.Burgess, op. cit. P. 215.

[12] Hiuen-Tsiang. Chinese Accounts of India (629– 645 A.D.), vol. I-4, Calcutta1958 (Si-Yu-Ki, Buddist Records of the Western World). Vol. II. P. 274-275. Цит. По: Медведев, «Города...» С. 180.

ном территориях, экологические условия были более благоприятны для коневодства, и местное население, известное своей любовью к лошадям, традиционно занималось их разведением. Один из ярких эпизодов Махабхараты описывает Сатьявана, сына царя шальвов Дьюматсены, который очень любил коней и постоянно изображал их: лепил из глины и рисовал на картинках[13].

В жизни цыган конь имел первостепенное значение, будучи основным средством передвижения и предметом купли-продажи. Значимость коня далеко выходила за рамки его материальной, практической ценности, она несла статусный и даже ритуальный смысл. Так, конь и предметы упряжи у цыган всегда считались ритуально чистыми, в отличие от некоторых других предметов, других животных и даже людей, которые в определенные моменты могли осознаваться как носители нечистоты или быть осквернёнными. Ритуально чистой традиционно считалась и телега. У большинства цыганских групп боковая часть телеги являлась опорой при постановке шатра. Место рядом с телегой в шатре находилось сразу напротив входа, и оно считалось самым почетным. На глубинном, подсознательном уровне сакральное отношение к коню проявилось в эстетике мужских золотых украшений у цыган, в основном колец, где конь был одним из наиболее часто повторяющихся мотивов. Нередко можно было встретить золотое изделие, где символика коня сочеталась с символикой Солнца. Например, изображалась подкова, и под ней, на фоне лучей встающего солнца изображалась голова коня. Другой вариант – бегущий конь на фоне солнечного диска. Ценность коня отражена в устном фольклоре. Так, на того, кто приносит клятву пред цыганским судом (см. далее), наговаривают проклятья (на случай нарушения клятвы дающим ее). Нередко в проклятьях упоминается конь, например: ром. *лов.* «Тэ мэрэн тё грас!» (Пусть сдохнут твои кони!)

В разных формах у цыган можно обнаружить и солнечную символику. В сказках у цыган-ловаря персонифицированное Солнце выступает как первопредок. Например, Солнце приводит девушку к ее отцу в загробный мир, действуя, таким образом, во вневременно́м[14] пространстве рода и выступая его покровителем[15]. Так же подсознательно проявляется в мировоззрении цыган отношение к колесу, которое в индоевропейской символике является

---

[13] Махабхарата, кн. 3. Араньякапарва (Лесная). Москва, 1987. С. 556.

[14] То есть вне реального времени, в мифологическом пространстве.

[15] Сеславинская М.В., Цветков Г.Н. Полевые материалы по ромской социальной культуре. 1990-2007. Находятся в полевом архиве авторов.

одним из способов изображения Солнца[16]. Колесо было выбрано центральным символом на международном ромском знамени.

Эти культурные архетипы, как представляется, связаны с древнейшей ритуальной символикой ариев, составлявшей часть духовной культуры скифов и сохранившейся, в частности, в культуре раджпутов Индии.

Религия

В каждой стране цыгане, живущие там не одно столетие, исповедуют местную религию. Вместе с тем, данные цыганского языка приводят к мысли, что у предков современных цыган издавна существовала идея единого бога-создателя, бога-отца, и что именно эта идея, а не форма исповедания, является важнейшей для цыган и определяет их веротерпимость и уважительность по отношению к любой форме религии. Российские цыган до наших дней сохранили набожность, которой не коснулась борьба с религией в годы советской власти. Все группы цыган, проживающие на территории России, кроме крымских цыган-мусульман, являются православными.

Православные цыгане после рождения ребенка в положенный срок или через несколько лет обязательно совершают обряд крещения и соблюдают отношения кумовства. Соблюдаются таинства венчания (это касается в основном первого брака), отпевания (при полном обряде – в теченние трех ночей) и другие. Большинство цыган соблюдают посты, в первую очередь Великий Пост, наиболее религиозные придерживаются строгих правил поста. Отношение цыган к вере может проиллюстрировать такой случай, произошедший в 2002 году в Тверской области России. Одна цыганская семья, не имевшая средств к жизни, занялась криминальной торговлей. На исповеди, не смея преступить нормы таинства, цыгане признались в этом грехе батюшке. Батюшка же, нарушив тайну исповеди, все рассказал властям, что имело для цыган многие неприятные последствия. Жители цыганского поселка после этого сменили храм и исповедника, но ходить на исповедь не перестали.

Главными праздниками в году считаются Пасха и Рождество. Рождество цыгане стараются отмечать дома, а на Новый год часто уходят в гости.

У ловаря-чокещи есть праздник, который называется Сым-Петри. Хотя его отмечают в день Святых Петра и Павла, традиция его проведения указывает на его нехристианские корни: главное событие праздника связано не

---

[16] Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Сравнительно-исторический и типологический анализ языка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 720.

с посещением храма, а с совершением жертвоприношения, которое организуют только те, кто дал зарок его совершать каждый год. Как правило, это родители, у которых произошли какие-либо неприятности с сыном: болезнь, авария и проч. Они собирают праздничный стол и режут барана; при этом кровь обязательно сливается в землю, а самого́ барана запекают целиком и ставят на стол, с позолоченными рогами[17]. Интересно, что параллель этой традиции, связанной с культом предков, прослеживается на Ближнем Востоке у бедуинов-набатеев (Иордания). Там существует город, высеченный в скалах, получивший название Петра (от *греч.* πέτρος – камень). Не сохранилось воспоминаний о том, чтобы в этом городе кто-то жил, а многочисленные ниши в стенах его домов и сотни ритуальных залов говорят о том, что они предназначались для ритуалов, посвященных культу мертвых. Племена номадов

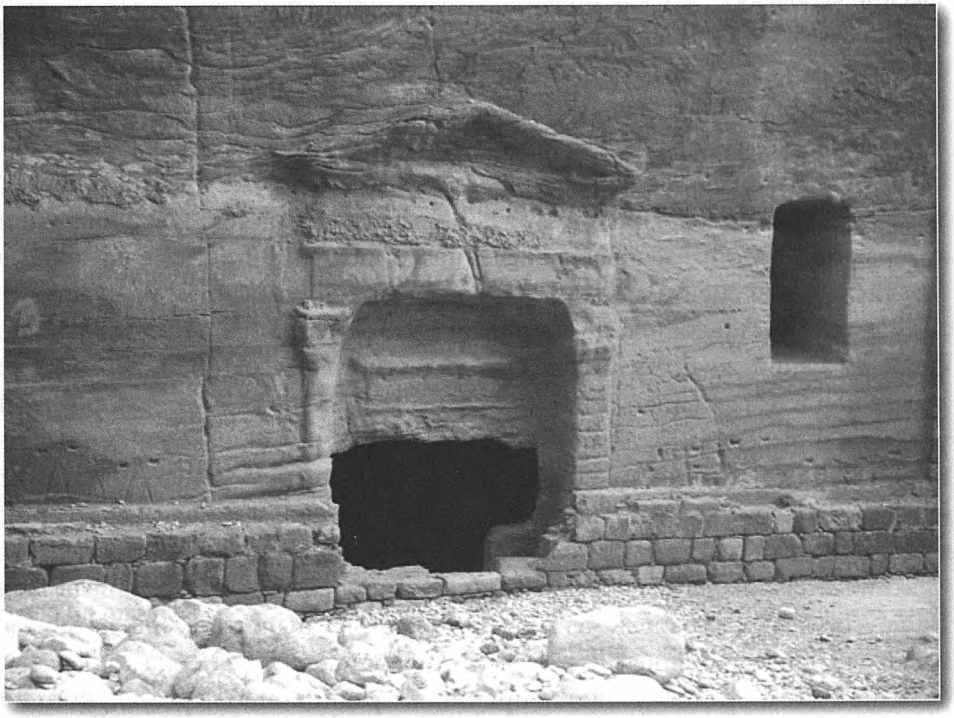


Фото 20. *Гробница неизвестного знатного набатейца в городе мертвых (Петра). Фото М.Пузанковой*

[17] Цветков Г.Н. История и социальное развитие цыган-ловаря./ Наукові записки. Т. 15. Тематичний випуск «Роми Украини: із минулого в майбутнє». Київ, 2008. С. 484-485.

совершали в этом городе жертвоприношения. Они приносили в жертву барана, затем заходили в один из залов мертвого города в количестве тринадцати человек, и с ними еще два музыканта. Там накрывался поминальный стол и проходило поминальное празднество. Возможно, к цыганам этот обычай попал в Восточной Европе. Так, по археологическим данным культ барана сохранялся на территории всей Восточной Европы примерно до V-VI вв. н.э., а в народных традициях, видимо, и дольше.

Раньше, когда цыгане кочевали, они чувствовали себя частью природы, это была среда их обитания, и старшие учили младших пониманию природы и общению с ней. Срубить зеленое дерево считалось проступком, это было «не по-цыгански», для костра всегда собирали только сухие ветки или рубили засохшее дерево. Когда переезжали в другой лес, то обычно просили разрешения на пребывание в нем у духа леса («вэшэско мануш», дословно «лесной человек»). Это, как правило, делала старая женщина. Когда уходили с места стоянки, то обязательно убирали за собой, чтобы не разозлить духа. Одухотворяя реки, леса, горы, цыгане относились к ним как к живым существам, с которыми надо было уметь сосуществовать по определенным правилам. Сейчас, когда они живут в домах, эта культура практически ушла в прошлое, духовно обедняя современное поколение. В то же время в сельской местности цыгане сохраняют веру в домовых и леших, а также в привидений, которая поддерживается многочисленными историями об их появлении, в том числе и современными, которые цыгане пересказывают друг другу.

Как представляется, до принятия христианства одной из важнейших форм духовной жизни у цыган был культ предков, который сохраняется до сих пор в ослабленной форме. Он выражается как в табуировании имен умерших и сжигании их вещей, так и в строительстве роскошных склепов, посещении могил умерших и приношении подношений в виде еды и спиртного, стремлении исполнить желание приснившихся умерших родственников и проч. Так, членам артистической семьи сибирских цыган Бузылевых приснился скончавшийся родственник и попросил сделать ему пельмени. На другой день с утра пельмени были приготовлены и отнесены на могилу несколькими родственными семьями. Первостепенность культа предков в духовной жизни ромов является причиной традиционно нерегулярного посещения большинством из них храмов и нерегулярного участия в религиозных церемониях, не связанных непосредственно с семейной обрядностью. Цыгане всех групп придают большое значение погребальной обрядности и достойному оформлению могил усопших, а также снам, через которые осуществляется связь с умершими.

Культ предков, который является выражением универсального культурного архетипа, надо связывать с пережитками родоплеменного строя в социальной культуре цыган. Сохранение в пережиточном виде системы половозрастных статусов, особенности социальной организации, социальной терминологии ромов (см. далее) – все это указывает на то, что культура цыган формировалась на основе сильных родоплеменных традиций.

Архетипы в традиционном женском костюме

В материальном аспекте цыгане всегда были зависимы от окружающего их населения, от которого они заимствовали элементы национальной культуры. Также и одежда цыган в каждой стране связана с костюмом окружающего их населения. Н.Деметер, Н.Бессонов и В.Кутенков по литературным и изобразительным источникам сделали попытку выделения этапов развития цыганского костюма в Европе[18]:

- XII-XVII века: византийский костюм – пребывание цыган в Византии и их появление в Западной Европе;
- XVII – середина XIX века: костюм, адаптированный к одежде окружающего населения – период антицыганских законов в Западной Европе и рабства в Дунайских княжествах;
- середина XIX – середина XX века: развитие классического кэлдэрарского костюма и его производных – период смягчения антицыганской политики;
- с середины XX века и по настоящее время: «вторая адаптация» цыганского костюма.

Представляется, что хотя при расселении цыган в Европе, они, несомненно, заимствовали детали одежды у окружающего населения, способы их ношения были связаны с архетипами этнической культуры самих цыган. Так, самый ранний исследованный авторами костюм, «византийского» типа, состоял из плаща, задрапированного поверх рубашки[19], и головного убора типа «чалмы». В то же время, различные способы драпировки больших шарфов и покрывал – характерная черта индийского костюма, в том числе в районах Северо-Западной Индии. Иногда встречается и ношение женщинами голов-

[18] Деметер, Бессонов, Кутенков, указ. раб.

[19] Как показывают авторы исследования, нередко плащ драпировался прямо на голое тело. Возможно, отсутствие нижней рубахи надо связывать с крайней нищетой, в которой находились многие цыганские общины при преселении в европейские страны.



Фото 21 *Деревенская жительница Гархвала*
www.shunya.net/Pictures/Highlights/People-India-WesternIndia.htm

ного убора типа чалмы (в частности, в пригималайской зоне) (фото 21). К сожалению, отсутствие доступных источников о довизантийском цыганском костюме не позволяет сделать конкретные сопоставления. «Византийские» элементы костюма сохранялись у цыганок группы *русска рома* вплоть до начала XX века (фото 22), а традиция «праздничного» способа повязывания платка наподобие чалмы еще встречается иногда в северо-западных районах России вплоть до наших дней!



Фото 22 *Цыганка Лепельского уезда (Белоруссия). Фотограф М.Ф.Кущинский. Конец XIX – начало XX вв.*
Из фондов Российского Этнографического Музея, Санкт-Петербург.

Практически во всех странах цыгане использовали одежду окружающего населения, но способы ношения костюма, в первую очередь женского, по-видимому, всегда были тесно связаны у цыган, сохранявших традиционный культурный комплекс, с представлениями о магических свойствах женского тела. Такие же представления бытовали в прошлом и среди европейцев, что отразилось на традиционном костюме европейских крестьянок и горожа-

нок. Так, еще 150 лет назад свадебные обычаи европейцев предполагали надевание головного убора и передника на молодую жену, которые оставались элементами ее одежды до самой смерти. В то же время, покрывание головы и/или изменение прически, а также добавление других характерных деталей в костюм замужней женщины – универсалия, присущая многим традиционным культурам: таким образом маркируется принадлежность замужней женщины к своей социальнай группе. Вопрос состоит в том, почему традиция ношения именно *женского* костюма оказалась очень устойчивой, и почему именно в его деталях, в отличие от мужского костюма, сохраняется маркер семейного статуса.

Как показали этнографические исследования, в представлениях всех народов мира женская природа обладает магическими свойствами, связанными со способностью женщины давать жизнь; и в то же время эти свойства могут оказаться вредоносными для мужчины. Прежде всего, вредоносностью обладает нижняя часть тела *замужней женщины*, и соответственно, прикрывающая ее одежда (см. гл. 15). Символика юбки, связанная с магическими свойствами нижней части женского тела, составляет часть древнейших традиционных представлений у многих народов, так как оскверняющая и вредоносная магия связывались с особенностями физиологии женского организма, особенно после перехода девушки в категорию замужних женщин. Эти представления до сих пор сохранились как пережиток в среде арабов, русских казаков, в более полном виде – у народов Африки, Полинезии. У большинства индоевропейских народов молодой жене изменяли прическу, ее голову покрывали платком или головным убором[20], надевали атрибуты женской одежды. Так, в Германии, Австрии и Венгрии молодой на голову надевали чепец, во Франции особое значение придавалось способу завязывания передника, который различался у девушки и замужней женщины[21]. Вредоносность, которая *присуща* женской природе, по представлениям земледельческих народов, могла вызвать неурожай, поэтому предметы одежды были призваны прикрыть и «нейтрализовать» «магические» части тела женщин[22].

Поскольку костюм, в первую очередь женский, неразрывно связан с представлениями о телесности и с отношением к телесности и сексуальности, то он формируется и сохраняется под влиянием норм, существующих в этой

---

[20] Скрывание волос замужней женщины отражает представления о магической силе, заключенной в волосах.

[21] Брак у народов Западной и Южной Европы. М., 1989. С. 36, 60, 84, 123, 195.

[22] Гаген-Торн А.И. Магическое значении волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы./Советская этнография. 1933, № 5, 6. С. 88.

сфере. Колдовская деятельность ведьм в средневековой Европе связывалась с нарушением норм ношения одежды; по традиционным представлениям, ведьма совершает свои магические ритуалы обнаженной и с распущенными волосами. Соответственно, символика женского костюма связывается с *ограничениями в поведении* в отношениях между полами. В традиционной цыганской среде существует запрет на проявление сексуальности (также, как он существовал у европейцев и до сих пор является традиционной нормой в восточных культурах). У ряда цыганских групп до последнего времени сохранялись ограничения в бытовом поведении женщин, берущие свое начало в представлениях об оскверняющей магии, а в наиболее ортодоксальных «влашских» группах, в России – прежде всего у цыган-кэлдэраря, сохраняется и само представление об осквернении, и ограничения принимают наиболее строгие и архаичные формы. Так, у кэлдэрарей традиционно замужняя женщина не могла переступать через предметы обихода или касаться их нижней юбкой, поскольку они сразу становились «нечистыми» и выбрасывались. При прикосновении нижней юбкой к мужчине, случайно или нарочно, он также становился осквернённым и не мог общаться и есть за одним столом ни с другими мужчинами, ни с женщинами.

Цыгане-кэлдэраря стран постсоветского пространства лучше других групп ромов сохранили традиционный культурный комплекс, гендерные роли, отношение к телесности и соответствующий этому женский традиционный костюм. Сейчас именно красочный костюм кэлдэрарок воспринимается не цыганами как «типично» цыганская женская одежда (Фото 23), хотя традиционные костюмы представительниц других этнических групп ромов в различных странах значительно отличались от этого «типичного» образца. Но при всем разнообразии цыганского женского костюма в разных странах у разных этнических групп цыган, передник и головной платок практически везде были обязательными его атрибутами, что было отличительной чертой костюма замужней женщины и у народов Европы. Сложившийся в среде кэлдэраря вариант этнического костюма также сохранил эти обязательные детали, являющиеся его главным «концептом», развив их и привнеся собственный колорит.

Традиционно одежда цыганской девушки состояла из кофты и юбки, или платья, волосы она могла или заплетать, или свободно распускать. Во время свадьбы молодой жене заплетали косы, повязывали платок и надевали передник, и у ряда групп эти традиции еще сохранились (в России – у цыган-кэлдэраря, у цыган-кишиневцев). У кэлдэраря сверху первой, нижней юбки (так называемой «поганой») надевалась еще одна, верхняя, у русских цыган



Фото 23 *Женщина с ребенком.*
Horvátova J. Devleskere čhave. Svedectvom starýh pohl'adníc. Chehia, 2006.

– нижняя рубашка, а сверху юбка. Сверху верхней юбки надевался передник. У кэлдэрарок традиционно передник шился из двух широких половинок – передней и задней, и по внешнему виду не отличался от обычной юбки. Поэтому при случайном прикосновении к верхнему слою одежды кэлдэрарок им нельзя осквернить, осквернение происходит от нижней одежды, которая находится в непосредственном контакте с телом.

То, что представления о нечистоте и связанные с ними ограничения в бытовом поведении не распространялись на девушек, подтверждает обычай символической перемены одежды во время свадьбы. Свидетельством чисто-

ты девушки у цыган являются и многочисленные примеры правил бытового поведения у ортодоксальных цыганских групп. Например, у цыган-кэлдэраря юбка девушки традиционно считается чистой, ею нельзя осквернить другого человека. У цыган-лотвов в Северной Эстонии (район Кохтла-Ярве), у которых замужние женщины в конце XX века носили только платья и юбки, девушка до замужества могла носить брюки, что говорит о том же. Другие группы цыган, где последние одно-два поколения традиционный женский костюм вышел из повседневного употребления, нередко позволяют носить девушкам современную одежду, но после свадьбы ее костюм должен принять более традиционные формы, обязательно предполагающие юбку или платье ниже колена. В ряде цыганских общин, в которых представления об осквернении ослаблены или исчезли, еще могут сохраняться связанные с ними ограничения в поведении, а также традиционные *способы ношения современной одежды*[23]. Так, городские замужние цыганки среднего возраста в большинстве стран СНГ в своей массе носят покупные платья и юбки ниже колен, еще 20 лет назад они избегали оголять руки выше локтя. Последнее поколение городской цыганской молодежи все более носит современную одежду, в сельской среде эта тенденция распространяется медленнее.

В заключение описания архетипов женского костюма приведем интересную деталь, связанную с прической замужней женщины европейских цыган-кэлдэраря и индийских ламбади. Замужние кэлдэрарки делали, а иногда и сейчас еще делают, особую прическу. Для этого берутся пряди волос у висков, подкручиваются и приплетаются к косам, которые также плетутся высоко и довольно близко к ушам, а на концы кос привешиваются монетки. Закрученные пряди называются *кэлд.* **амболдинáри** (от *ром.* **тэ болдэс** [**te boldes**] «крутить»). Иногда вместо закручивания пряди также заплетали в тонкие косички (фото 24). На фото 25 мы видим женщину-ламбади с похожей прической: передние пряди заплетаются в мелкие косички или подкручиваются и к ним привешиваются серебряные подвески. Женщины-ламбади в быту часто носят платок концами назад (фото 25), что отличается от праздничного варианта костюма с большим головным покрывалом (фото 8). Этот «кэлдэрарский» способ завязывания платка можно встретить в Индии, в том числе у ламбади, как вариант повседневного женского головного убора.

[23] В странах Европы, в том числе Восточной Европы, многие цыганки носят современную одежду, в странах же бывшего СНГ еще сохраняется традиционный костюм (у кэлдэраря, некоторых общин ловаря, влахов, крымских цыганок), в первую очередь в сельской среде, и традиционные способы ношения современной одежды.



Фото 24 *Российская цыганка (около 1905 г.). Новгород.*
Horvátova J. Devleskere čhave. Svedectvom starých pohľadníc. Chehia, 2006

В общем можно сказать, что женский костюм не только маркирует принадлежность к другой социально-возрастной группе, но и играет ритуальную функцию. Хотя варианты европейского цыганского костюма, в том числе наиболее красочный костюм цыган-кэлдэраря, сложились под влиянием европейских традиций, мы можем с уверенностью говорить о том, что представления о нечистоте замужней женщины у европейских цыган и их предков, определившие способы ношения женской одежды вплоть до настоящего

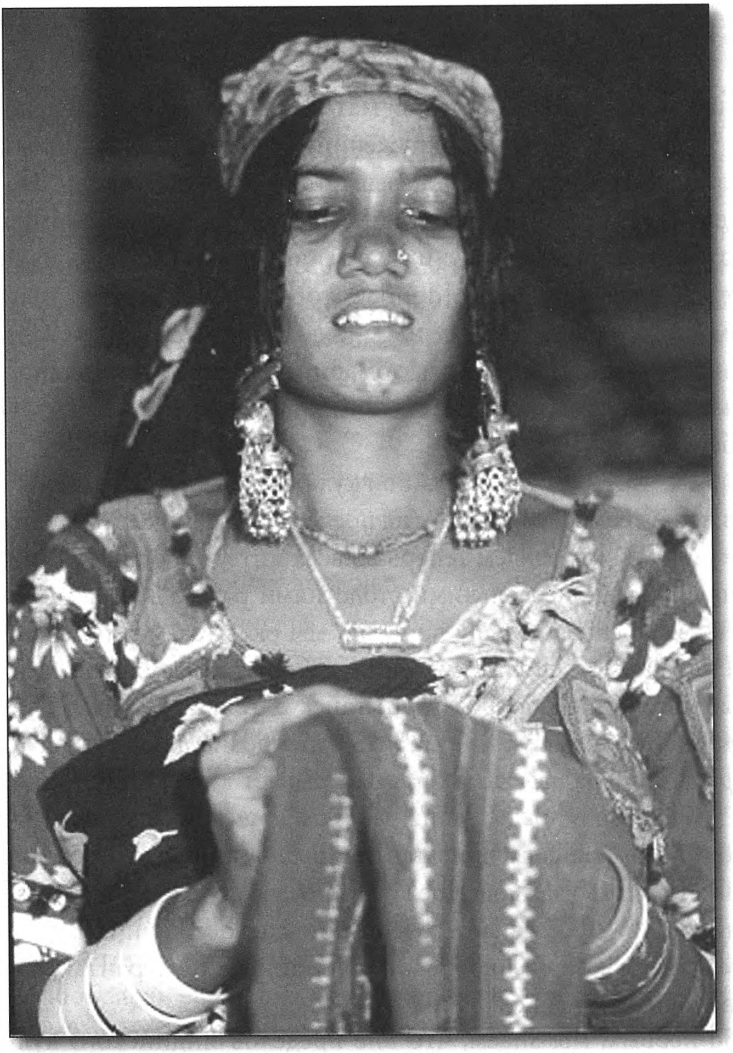


***Фото 25** . Женщина ламбади, занимающаяся вышивкой. Сондур, округ Беллари, 1992. Фото К.Л.Камат.*
www.kamat.com/kalranga/people/lambani.htm

времени, являются универсальными и существовали всегда, и восходят к подобным же традиционным воззрениям населения Индии. Об этом говорит и общность норм обычного права, связанная с представлениями о нечистоте у цыган и у населения Индии прошлых эпох[24].

[24] См. Законы Ману.

Архетипы в социальной культуре и языке

Оторвавшаяся один раз от своей материнской культуры и далее существовавшая только в инородном окружении, культура индийских мигрантов постепенно стала тем, что теперь называется культурой цыган. Но в какой момент индийские мигранты перестали быть индийцами и сформировались в народ, который в Европе получил название «цыгане»? Ведь, несмотря на сохранение древнего корня дом [ḍom], который у европейских цыган изменился в ром [rom], у ближневосточных – в дом [dom], а у цыган Армении – в лом [lom], носители названий ром, домари и ломавтик уже давно перестали быть теми племенами, которые столетия назад, возможно, пасли стада на песчаных берегах Инда[25].

Мы знаем, что́ представляет собой культура разных цыганских этнических групп в наше время, через столетия после начала движения предков цыган на запад, но вряд ли мы узнаем теперь во всех интересующих нас подробностях, чём она была еще несколькими столетиями ранее: в нашем стремлении проникнуть назад, сквозь толщу времени, мы оказываемся бессильны перед молчанием истории. Те скупые сведения, которые предоставляют нам более чем скудные источники прошлого о цыганских группах, только что появившихся в Европе, не могут удовлетворить стремление любопытного читателя узнать *подробности*, ради которых он раскрывает книгу по истории. В то же время, как мы видели в предыдущих разделах нашего исследования, методам современной науки под силу приоткрыть дверь в прошлое, которая казалась закрытой на множество замков. Прежде всего, мы должны опираться в нашем исследовании на то, что́ мы знаем совершенно достоверно и точно.

Что мы знаем *совершенно точно* об индийских мигрантах, из которых сформировались цыганские группы?

1) Во-первых, мы знаем, что вне пределов индийского культурного ареала и своих традиционных территорий переселенцы стали носителями культуры этнической *диаспоры*, то есть представителями культуры, стремящимися к сохранению своей этнокультурной идентичности в инородном окружении, а значит, к сохранению языка, ценностей, норм и принципов жизнеобеспечения – так называемого «ядра» культуры.
2) Во-вторых, хотя целостность культуры и языка различных цыганских этнических групп и локальных общин, расселенных в странах

[25] Песчаные почвы определили невозможность постоянного земледелия в зоне Инда.

Европы, сохранились в различной степени, а часть из них ассимилировала вплоть до утраты ромской идентичности, значительная часть цыган смогла сохранить это *ядро* цыганской социальной культуры (которое должно было претерпеть некоторую трансформацию под воздействием меняющихся условий жизни) и язык. Прежде всего, это так называемые *влашские* группы, которые во всех странах считаются самыми ортодоксальными этническими группами цыган. В России это цыгане-кэлдэраря, кишиневцы, цыгане-ловаря и цыгане-влахи. Они полнее, чем представители других групп, сохранили традиционные социальные институты, ценности и нормы поведения (в том числе те, с которыми связаны бытовые ограничения в поведении женщин), а также значительную глубину родовой памяти (9-10 поколений). Важнейшим фактором и признаком сохранения самоидентификации у этих групп является сохранение института контроля за нормативностью поведения – этнического цыганского суда, который еще регулярно функционирует у кэлдэраря и ловаря.

Язык является важнейшей составной частью культуры народа, и его утрата становится значимым этапом в процессе постепенной потери культурного самосознания и изменения самоидентификации. Отдельные носители культуры, или даже целые диаспоры, полностью или частично утерявшие свой язык, но сохраняющие этническое самосознание, перемещаются к периферии собственной культуры, которая в полном объеме продолжает сохраняться в метрополии, то есть на исконной территории этноса. Что же является «метрополией» для культуры цыган? Очевидно, культура населения тех областей, откуда они вышли столетия назад. Но ее уже давно не существует в том виде, в котором ее могли бы помнить предки цыган. Сам язык цыган во всем разнообразии своих диалектов давно уже стал отдельной ветвью новоиндийских языков, и грамматически и лексически сильно отличается от других современных языков своей «материнской» земли[26].

Некоторые исследователи полагают, что цыгане как общность со своим собственным языком и самосознанием в целом сформировались в византийский период. В дальнейшем, распространившись группами по Европе, эта общность дала начало различным цыганским этническим группам. Действительно, византийский период должен был стать важной вехой в истории формирования цыганских групп Европы. Цыганское (или протоцыганское)

[26] Мы в первую очередь говорим о языке европейских цыган, поскольку в своей целостности он сохранился в неизмеримо большей степени, чем языки цыган Азии.

население Византии – предки современных цыган-ромов – очевидно, с самого начала представляли собой самую крупную общность изо всех трех потоков индийских мигрантов. Греческий язык Византии оказал существенное влияние на формирование языка европейских ромов, как на его морфологию, так и лексику. Так, цыганские языки Европы сохранили в совокупности 650–700 исконных индоарийских корней, около 70 иранских и примерно 40 ариянских, в то время как греческие лексемы представлены в объеме 200–250. (См. Y.Matras. Romani. P. 21).

Но оказала ли греческая культура такое же влияние на культуру цыган? Степень языкового влияния не обязательно означает такую же степень влияния культурного. Культура этнических диаспор имеет одну особенность: нередко бывает, что, не имея такого же сильного импульса к развитию, как культура метрополии (то есть основной, «материнской» территории этноса), и, сопротивляясь инородному влиянию, она становится более консервативной, в результате чего сохраняет некоторые архаические черты, давно утерянные в культуре «материнской». Словарь языка романи содержит 40 процентов исконной индоарийской лексики. Поэтому анализ некоторых слоев лексики: их происхождения и реальных значений в языке романи, а также анализ культурных феноменов, ими обозначаемых – может показать нам, какие культурные архетипы существуют у цыган в сфере социальной организации и ментальности и как эти архетипы связаны с культурой этнических групп, формировавших в прошлом население западных частей Северной Индии.

О чем рассказывает словарь терминологий

Итак, мы решили приоткрыть плотно запертую дверь истории, чтобы разглядеть за ней те подробности уклада и ментальности цыган (протоцыган) минувших времен, которые до сих пор во многом определяют специфику жизни их потомков. Ключ, которым мы будем ее открывать – это метод, который позволит нам за простыми фактами языка увидеть свидетельства прошлого.

Язык народа как один из феноменов культуры выражает ее содержание. Вот что писал в XIX веке исследователь цыганского языка и культуры Александр Паспати: «В то время, как цыгане, и кочевые, и оседлые, знают только два слова, служащие для обозначения дома и его частей, *ker*, дом, и *vudar*, дверь, у кочевых есть более сорока слов для обозначения палатки и инструментов их ремесла. Зачем им знать названия всех частей кровати, ког-

да у них нет кровати? Где поставить кровать в палатке, половина которой занята инструментарием для их промысла? Оседлые цыгане в подобных случаях заимствуют из греческого или турецкого языков; но у кочевых цыган есть очень выразительные слова для их крайне ограниченных потребностей»[27].

Осознание целостности культуры как единого комплекса, в первую очередь установление тесной связи между языком и другими аспектами культуры, лежит в основе метода комплексных исследований в гуманитарной сфере. Этот метод проявился впервые в отечественных и зарубежных работах конца XIX – начала XX века и получил развитие на протяжении всего XX столетия. Современное понимание связи культуры и языка, возникшее с развитием научных основ культурологии, получило выражение в программных работах Э.Сепира и Б.Малиновского в 20-е – 40-е годы XX века. В 1933 г. Э.Сепир писал: «...лексические различия выходят далеко за пределы имен культурных объектов, таких, как наконечник стрелы, кольчуга или канонерка. Они в такой же степени характерны и для ментальной области. В некоторых языках, например, очень трудно выразить разницу, которую мы чувствуем между to kill «убить» и to murder «совершить убийство», по той простой причине, что правовые нормы, определяющие наше употребление этих слов, не представляются естественными для всех обществ»[28].

В качестве одной из первых работ более специализированного направления комплексных культурологических исследований надо указать курс лекций крупного российского историка В.О.Ключевского, прочитанный в 1880-1890 гг.: «Терминология русской истории»[29]. В начальных строках курса автор пишет: «Под терминологией русской истории я разумею изучение бытовых терминов, встречающихся в наших исторических источниках... Мы расположим изучаемые нами термины не в алфавитном порядке, а по разрядам обозначаемых ими бытовых явлений. Поэтому сначала изучим термины политического быта, потом юридического и, наконец, экономического»[30].

Суть метода анализа терминологий состоит в том, что, выстраивая в один ряд слова, относящиеся, например, к области родства, или к области социальной культуры, мы рассматриваем их не по отдельности, а в системе, что позволяет осознать структурные взаимосвязи в соответствующей

---

[27] Paspati, op. cit. P. 15.

[28] Сепир. Язык. С.243.

[29] Впервые этот курс был опубликован в России в 1959 г. и переиздан в 1989: Ключевский В.О. Сочинения в 9-ти тт. Т.VI. Специальные курсы. М., 1989. С.94-224.

[30] Ключевский В.О. Терминология русской истории. Ч. I-II. 1885-1886. Рукопись. С. 105. Российская Государственная Историческая Библиотека.

области культуры. Выстроенные таким образом ряды слов перестают быть просто словами, они становятся *терминами*, внимательный анализ которых позволит нам получить сведения, например, из области социальной культуры носителей языка, не только в настоящем, но и в прошлом. Подробно анализируя происхождение (этимологию) отобранных нами терминов, их смысловое наполнение (семантику), соотнося их значения с реалиями жизни сегодняшней и прошлой, мы получаем возможность *вскрывать исторические слои ментальности народа* так же, как археолог вскрывает пласты культурного слоя.

Хотя в конце XIX века появлялись уже «лингвистико-исторические» труды[31], у В.О.Ключевского более определенно обозначилась линия выделения «культурных концептов», отображаемых в языке. Целый ряд последовавших знаковых работ XX века определил «континуум исследовательского поля в сфере истории культуры», который создается тем, что «смыкаются три исследовательских области – «история духовных ценностей (концептов культуры)», «история слов», «история вещей»[32]. В XX веке появляется целый ряд изданий, созданных в новом концептуальном духе, например, на стыке лингвистики, истории и археологии: «Словарь раннегреческого эпоса» и «Гомеровская археология» в германском издании. «Гомеровская археология» состоит из разделов, каждый из которых посвящен какой-либо теме: «Одежда», «Ехать и скакать», «Кухня и пища», «Сельское хозяйство» и т.д. [33] Такой же подход используется для исследований различных разделов индоевропейской культуры. Выходят этимологические словари по различным индоевропейским языкам: немецкому, готскому, славянскому, древнегреческому, иранскому, прото-индовропейскому, труд по истории религий М.Элиаде, многотомный словарь Й.Хоопса по германской культуре[34] и др. Издания подобного типа создали ту научную среду, в которой появилось выдающееся

---

[31] Например, вышедшая в 1883 г. книга О.Шрадера «Сравнительное языковедение и первобытная история. Лингвистико-исторические материалы для исследования индогерманской древности» (O.Schrader. Sprachvergleichung und Urgeschichte, в 1886 г. переведена на русский язык).

[32] Степанов Ю. «Слова», «понятия», «вещи». К новому синтезу в науке о культуре./ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Москва, 1995.

[33] Archaelogia Homerica. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos. Im Auftrage des Deutschen Archäologischen Instituts hrsg. Von Freidrich Matz und Hans-Günter Buchholz. Bde. I-IV. Göttingen. 1967-1990. Цит. по: Степанов, указ. раб. С.13.

[34] Eliade M. Histoire des croyances et idées religieuses. Vol.1-3. Paris, 1974-1983; Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Von Johannes Hoops. Zweite, vollig neu bearb. Und stark erweiterte Auflage unter Mitwirkund zahlreicher Fachgelehrter. Bde. 1-7.Berlin – N.Y., 1973-1989.

исследование Э.Бенвениста «Словарь индоевропейских социальных терминов»[35], на результаты которого мы ссылаемся и в нашей работе. Анализ терминов родства и социального строя, который лежит в основе этого фундаментального исследования, поставил на новую ступень понимание основ всего социокультурного комплекса индоевропейцев. Из российских работ этого направления важное значение имеет написанное в сходном ключе исследование О.Н.Трубачева «История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя»[36], благодаря которой важнейшие аспекты традиционного культурного комплекса славян получили глубокое осмысление на новом уровне.

В нашей книге мы также рассмотрим «пласты» цыганской культуры через призму специально подобранных рядов слов, которые связаны с социальной организацией и системой родства у цыган, а также с их традиционными занятиями. Этот анализ мы начнем с этнической и социальной терминологии.

[35] Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-europeénnes. Paris, 1970.

[36] Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Москва, 1959.

ДОМ И КАДЖЖА – «СВОИ» И «ЧУЖИЕ»

«Свои» и «чужие» – Что означает «гаджо / кажжа / кача»? – Семантическое развитие лексемы «каччха» и «качча» – Этническая и территориальная природа дихотомии – Полуостров Кач и его жители – Каста каччхи – Межэтнические отношения: дихотомизация и интеграция – Что показывает карта расселения племен «Махабхараты» – Гаджо и гази

«Свои» и «чужие»

Существуют две отдельные проблемы, связанные с происхождением цыган. Во-первых, неизвестно, в какой степени мигранты «трех потоков», *ром*, *домари* и *ломавтик*, были близки друг другу по своему происхождению и насколько велики были между ними этнокультурные различия в момент исхода. Так, обнаруженные различия в их индоарийской лексике, из которых наиболее существенные – между словарями домари и ромов – позволяют лингвистам говорить о том, что носители языков *романи* и *домари* могли быть разделены, культурно и/или территориально, еще при исходе из Индии[1].

[1] См.: Matras Y. The State of Present-day Domari in Jerusalem./Mediterranean language review. Wiesbaden. 1999, №11; Hancock I. On Romani origins identity: questions for discussion./Gypsies and the Problem of Identities. Transactions of the Swedish Research Institute in Istanbul. № 13. Malmö and Istanbul, 2003.

Другая проблема – что означало **дом** [**ḍom**] (и других, возможно, уже существовавшие названия) в период и в месте исхода протоцыган? Являлось ли это слово названием этнической группы или же социальной? Если речь идет о единой общности **дом** [**ḍom**], то какова была природа этой общности?

Совершенно очевидно, что прямое соотнесение мигрантов – носителей самоназвания **дом** [**ḍom**] – с современными кастами *дом*, *домба* и проч. не представляется возможным по целому ряду объективных причин, в том числе антропологических. Если в период исхода домы были кастой, то почему миграция затронула только эту часть населения? Ведь при любом катаклизме, природном или социальном, с места оказываются стронуты все слои населения, живущего на данной территории. Таким образом, речь должна идти о территориальной общине, в которой домы составляли большинство. Но если домы были единым народом (или основным социальным слоем населения), то как объяснить различия, иногда существенные, в индоарийском словаре трех потоков мигрантов? Исследователи в этой связи пишут о том, что переселенцы могли быть разделены территориально, то есть проживали в разных частях затронутой миграциями обширной области, или же речь может идти о нескольких миграциях, отделенных одна от другой значительным промежутком времени[2].

Как мы увидели на материале кастовых групп Индии, касты домов в некоторых областях до сих пор продолжают сохранять черты племени, и их современные занятия определяются социальным статусом (низшие служебные профессии) и/или традициями (изготовление плетеных изделий). При этом они расселены среди других кастовых и этнических групп. Единственная территория, где сегодня домы представлены сравнительно однородной общностью, иерархически разделенной на ряд групп – пригималайская зона. Там домы обладают как общими этническими, так и социальными характеристиками. Но как в языковом, так и в антропологическом отношении они достаточно далеко отстоят от современных цыган.

По гипотезе Р.Л.Тернера, основанной на сравнительном анализе *романи* и современных индоарийских диалектов, которая принята большинством исследователей, территория формирования протоцыган, перед их последующим передвижением в приграничные северо-западные районы индийского культурного ареала, должна определяться в области распространения так

[2] Matras, op. cit.

называемых «внутренних» индоарийских диалектов (по Дж.Грирсону)[3]. К внутренним диалектам в близости к прииндской зоне относятся языки раджастхани, гуджарати, хинди. Р.Л.Тернер также высказал убеждение, что три потока протоцыганских мигрантов, ром, дом и лом, были разделены еще на территории Индии, имели разную историю и говорили на различных, хотя и родственных, индоарийских языках[4]. Возможно, диалектные особенности различных территориальных общин домов в древности и средневековье стали причиной языковых различий между тремя потоками мигрантов. Между тем в определении этно-социальной природы общности **дом** [**ḍom**] при исходе и, возможно, ее региональной локализации, мы должны учитывать одно важное обстоятельство: сохранение во всех трех языках цыган, *романи*, *домари*, и *ломавтик*, дихотомии[5] *ром.* **ром – гаджо** [**rom – gadzho**], *дом.* **дом – кажжа** [**domari – kažža**], *лом.* **лом – кача** [**lom – kača**][6]. Во всех цыганских языках эта оппозиция отражает основное межкультурное разделение, которое до сих является важнейшим для всех групп цыган. Хотя дихотомию «**рома – гадже**» часто переводят как «цыгане – не цыгане», более точный перевод – «ромá – чужие». В этом противопоставлении «ромá» означает «свои люди», а «гаджé» – «чужие люди». «Своими» могут называться только члены своей группы, живущие в традициях цыганской культуры, по отношению к «чужим» применяются другие стандарты поведения и оценки. Таким образом, оппозиция «**рома – гадже**» маркирует границы ромской и неромской культур.

Члены традиционного общества связаны между собой отношениями родства и свойствá, и социальный статус человека напрямую зависит от его положения в родовой структуре. Поэтому «своим» может быть только человек, связанный родством с другими членами этнической общности, а в качестве обозначения «своего» выступает этноним, то есть самоназвание племени. Как правило, подавляющее большинство первичных этнонимов переводится как «человек, люди», иногда в этом качестве используются хвалебные эпитеты. В качестве обозначения чужого нередко выступает чужой этноним, обозначение жителя соседней местности, иногда это может быть

---

[3] Turner R.L. The position of Romani in Indo-Aryan./JGLS. 3th series. Vol 5. Edinbourgh, 1926.

[4] Turner R.L. The position of Romani in Indo-Aryan: a reply to Dr. J. Sampson /JGLS, 3rd series. Vol. 6, 1927. P. 129-38.

[5] *Дихотомия – двучленная оппозиция*

[6] Формы вторых членов дихотомий в языках домари и ломаврен приводятся по: Matras Y. Romani. A Lingvistic Introdaction. Cambridge, 2002. P. 15.

негативный эпитет. Такая этническая психология лежит в основе подобных же социо-культурных оппозиций у многих этнических групп.

С течением времени слово, используемое для обозначения «чужого», может изменять свой смысл в зависимости от того, как развиваются отношения с представителями чужой общности. Так, до того времени, как смысл индоевропейского слова ***ghosti** расщепился в разных индоевропейских языках (*гот.* **gasts** «чужеземец», *лат.* **hostis** «враг», *рус.* **гости** «иностранные купцы»), оно, очевидно, просто обозначало чужого, который осознавался как враг, если чужеземец являлся с недобрыми намерениями, и как гость или купец, если намерения были добрые[7]. Слово **гаджо** [**gadzho**], содержа в потенциале обе оценки, тем не менее, у цыган исторически несло в основном негативную окраску, потому что цыгане, во всяком случае, в обозримый исторический период в Европе, жили в агрессивном окружении. В наше время этот негативный оттенок смягчился, и слово может употребляться как нейтральное, просто обозначая лицо другой культуры. Реальное эмоциональное наполнение его связано с конкретной ситуацией.

Слово **гаджо** продолжает оставаться для цыган одним из центральных по своей социальной значимости, причем рома, сохраняющие особености традиционного уклада, контактируют с «гадже» ровно настолько, насколько это необходимо для жизни: в торговой сфере, при общении с клиентами, с представителями администрации и т.д. Цыгане с более высоким образовательным уровнем, как правило, имеют больше контактов с не цыганами (в том числе и профессиональные, дружеские), но при этом автоматически используют *разные стандарты поведения и оценки* для ромов и не ромов. В основе этого сохранения межэтнической дистанции, которая более последовательно и устойчиво проявляется в наиболее ортодоксальных группах, лежит механизм воспроизводства традиционной социальной культуры в каждом новом поколении, который, в свою очередь, связан с воспроизводством архетипов духовной культуры.

Сохранение одной и той же социально значимой дихотомии в языках всех трех «потоков» цыганских мигрантов является указанием на то, что все они начали складываться еще на территории индийского культурного ареала, а также на *существование у них единого культурного архетипа, выражаемого указанной дихотомией.* Определение происхождения терминов дихотомии и их изначальных значений поможет нам понять, какой тип общности представляли собой предки цыган перед исходом на запад.

---

[7] Бенвенист, указ. раб. С.79, 241.

Что означает «гаджо / кажжа / кача»?

Как и самоназвания цыганских групп, вторые члены оппозиций: *ром.* **гаджо [gadzho]**, *дом.* **кажжа [kažža]**, *лом.* **кача [kača]** – также восходят к единому источнику. В 1900 году Р.Пишель высказал мнение о происхождении этого слова от древне-индоарийского (так называемые языки OIA) **gārhya** «домашний», через средне-индоарийское (так называемые языки MIA) ***gajjha**[8] (слово **gajjha** также приведено без перевода в разделе среднеиндийской лексики «Сравнительного словаря индоарийских языков» Р.Л.Тернера[9]). Многие последующие публикации, посвященные этой проблеме, рассматривали этот вариант этимологизации[10], расширяя смыслы предполагаемого этимона до значений «гражданский» (Я.Хэнкок), «деревенский» (С.Костич).

По-видимому, на такую трактовку этимологии общего средневекового термина – второго члена указанных дихотомий – повлияла вариативность форм в домари и ломаврен, где первый звук в различных вариантах передается то как **г [g]**, то как **к [k]**, что преимущественно осознавалось исследователями как **г [g]**. Так, в списке Р.Макалистера, приведенном в работе «Язык наваров, или зоттов, странствующих кузнецов Палестины», указаны формы *дом.* **gæджжа [gædžžə]**, *лом.* **гаджав [gadžav]**[11]. В работе Я.Матраса о домах Палестины – форма *дом.* **кажжа [kažža]**[12]. Между тем, одновременное озвончение как начального **к [k] > г [g]**, так и аффриката **ч [č] > дж [j] (ж [ž])** – черта разговорного индоарийского языка[13]. Такая трактовка появления начального **г [g]** подтверждается данными Дж.Грирсона. Так, он указывает родственные названия, очевидно, той же природы, в различных языках бродячих групп самóй Индии: у домов [Ḍom] – **каджва [kājwā]**, у канджаров [Kanjari] – **каджаро [kājarō]**, у саси [Sasi] – **каджжа [kajjā]**, у нати [Nati] – **каджа [kājā]**[14].

---

[8] Pishel R. Grammatik der Prakrit-Sprachen. Strasburg, 1900.

[9] Turner R.L. A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages. London, 1969. P. 34.

[10] См, например: Sampson J. The dialect of the Gypsies of Wales. Oxford, 1926; Kostić S. O dvou indickych pojmenovanich jinych etnik./Romano džaniben. Praga, 1998. № 4. С. 23-27; Hancock I. The emergence of Romani as a koïne outside of India./Scholarship and the Gypsy Struggle: Commitment in Romani Studies. Hatfield, 2000.

[11] Macalister R.A.S. The Language of the Nawar or Zutt: the Nomad Smiths of Palestine. Gypsy Lore Society, No. 3. Edinburgh, 1914.

[12] Matras. The State of Present-day Domari in Jerusalem. P. 40.

[13] Вариативность произношения **качча – каджжа** указана в: Эрман, Халидов, указ. раб. С. 629; По свидетельству Е.Н.Успенской, название **каччхи** может звучать как **кадджхи**.

[14] Grierson G.A. Linguistic survey of India. Vol. XI. Gipsy languages. Calcutta, 1922.

Отмечено, что это в этих группах это слово часто употребляется с дополнительным значением «оседлый» или «фермер».

Семантическое развитие лексемы «каччха» и «качча»

В современной Индии *индоар.* **каччха [kaccha]** и **кача [kacha/kača]** являются обозначением нескольких типов общностей различной природы, названия которых, очевидно, имеют одну этимологию и произносятся в речи как **каччха** и **каджжха**, а также **качча**. Рассмотрим, какое из этих слов может иметь отношение к интересующей нас дихотомии.

Этимология названия **kaccha** восходит к арийскому **kača-** «берег, береговой, прибрежный», что в индоарийском также означает «берег, береговой»: ср. *др.-инд.* **kaccha-** «берег», ср. ***kačika-** «береговой, прибрежный» с суффиксальным производным на *-ika-*[15]. В индоарийских языках в результате дальнейшего семантического развития эта основа дала значения «водянистая почва», «болотистая земля»[16]. Развитие этих основных смыслов дало следующие обозначения:

1. Во-первых, **каччха** является распространенным топонимом. Самой крупной областью в Индостане, носящей название Кач, стал полуостров в районе современного Северного Гуджарата. В средней части Инда, к северу от Ларкханы (карты 17, 18), примерно на полпути между Ларкханой и Кветтой, находится пустыня **Каччхи [Kacchi]** (Западный Панджаб, территория современного Белуджистана). Известно, что в далеком прошлом климат в Раджастхане и Панджабе был более влажный, так что в том месте могло быть озеро или болото. Еще один пример – **Бхарукачча [Bharukaccha]** (современный Броч), где слово **каччха** – «берег», а аустроазиатское слово **бхару**, по-видимому, является этнонимом.

   Топонимические названия нередко переносятся на жителей соответствующих районов. Соответственно, жители района Кача еще в древности назывались **каччха [Kaccha]**, что отражено в текстах Махабхараты[17], а сейчас называются **каччхи [Kacchi]**.

---

[15] Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. Москва, 1999. С. 242.

[16] The Pali Text Society's Pali-English dictionary. Pali Text Society, London. Chipstead, 1921-1925. P. 175; Platts, op. cit. P. 819; Biswas S.S. Bengali-English dictionary. 3rd ed. Calcutta, Sahitya Samsad, 2000. P. 192; Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 130. Подробнее см. Приложение 4.

[17] Mahabharata. XVI.6.

2. Во-вторых, значение «болотистая почва» дало название крупной земледельческой касте **каччха [Kaccha]**, что обусловлено ее занятием: выращиванием водолюбивых сельскохозяйственных культур, прежде всего водяного ореха *чилим*, на непригодных для других культур заболоченных землях. Эта связь ясно видна в языке хинди, где **качар [kachār]** – сырая болотистая низина у реки, **качияна [kachiyānā]** и **качвара [kachwārā]** – огород, надел земли для выращивания овощей (по, видимому, происходит от праформы **каччхин [*kacchin]**), а **качхи [kāchī]** – каста огородников и рыночных зеленщиков[18].
3. И в-третьих, слово **качча** (без придыхания) является членом традиционной дихотомии «**пакка – качча**». Эта дихотомия берет начало в обычаях, связанных с традициями неприкасаемости и с главным концептом индуизма: представлением о возможности осквернения от человека иной (и высшей, и низшей) касты через передачу воды и пищи, приготовленной на воде (способом варки), или же через сырую («водянистую») пищу. Здесь надо уточнить, что по способу приготовления и оскверняющим качествам традиции индуизма разделяют всю пищу на две категории: **пакка [pakka]** и **качча [kačča]**. Пища **пакка** (*индоар.* «жареная, печеная») может приниматься от человека иной касты, так как способ ее приготовления – жарка на масле – исключает возможность осквернения. Пища качча очень опасна, и ее можно принимать только от человека своей касты. Таким образом, понятие качча по отношению к пище означает «недоделанный, не готовый», а **пакка** – «готовый к употреблению». Прослеживается связь между формой и значением **качча [kačča]** и арийским **kača-** (см. выше): так, очевидно, развитие значения «водянистый» слова **качча** (ср. русское **каша**, обозначающее жидкую вареную на воде пищу), придало ему отрицательные смыслы.

Е.Н.Успенская пишет по этому поводу: «Широко известное даже европейским наблюдателям, концептуальное для индуизма и индийской культуры понятие **качча** (без придыхания), (представляющее «отрицательный» компонент бинарной оппозиции **пакка-качча** «зрелый, качественный, готовый к употреблению – сырой, недоделанный, требующий дополнительной обработки»), которое относится к сфере соблюдения ритуальной чистоты и руководит поведением индусов в быту, помогая им оценивать ситуации, в

[18] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P.130.

которых они оказались, и субстанции, с которыми они имеют дело, – может распространяться и иногда действительно распространяется на ситуации социального и межэтнического контакта. В таком контексте оно указывает не только на вызывающую опасения ситуацию контакта с чужаками, но, вероятно, и на самих чужаков. Термины **каччха** и **качча** не только близки по звучанию, они могут иметь общие корни, хотя это не доказано»[19].

В результате расширения значения дихотомии «**качча – пакка**», она стала использоваться для обозначения целого комплекса межобщинных (а затем и межкастовых) отношений, и прежде всего для обозначения самих участников этих отношений. Так, человек чужой общины по аналогии называется **качча**, то есть «недоделанный, несовершенный», с которым нельзя вступать в контакт. **Пакка** – тот, с которым можно вступать в близкий контакт: вместе принимать пищу и курить одну трубку, прежде всего, член собственной общности.

С.С.Бисвас в словаре языка бенгали, наряду с формой **kaccha** приводит слово **kacu**, основные значения которого: 1) пригодный в пищу съедобный корень; 2) *презрит.* мелочь, безделица, бессмысленный человек, ничто. В этой же словарной статье он приводит эту лексему во множественном числе и в форме **ghecu**: 1) никчемные, никуда не годные овощи; 3) обычно несъедобные овощи; 3) пустяк, мелочь[20]. Трудно сказать, имеет ли отношение эта лексема к слову **качча** [**kačča**] (возможно, значение «несъедобные овощи» связано со смыслом «незрелый, сырой»), но не исключено, что, будучи совершенно отдельным словом, она могла контаминироваться с отрицательными значениями слова **качча**, связанными с идеей неприкасаемости.

Идейный концепт «пакка – качча» обусловил функционирование слова **качча** в речи индоариев.

!!!

Но можем ли мы на основании всего вышесказанного считать, что природа названия *индоар.* **качч(х)а** [**kacc(h)a**] «чужие» связана исключительно с кастовым обществом? Специалисты по культуре Индии считают, что идея осквернения от человека чужой общины была на начальном этапе обусловлена *расовыми* и *культурными* различиями между ариями и индийскими автохтонами, или выработалась в результате жизни в жарком тропическом климате как механизм защиты от инфекций. Со становлением кастовой системы этот принцип стал одной из догм индуизма.

---

[19] Рукописные материалы из личного архива Е.Н.Успенской.

[20] Biswas, op. cit. P. 192.

Интересные сведения в этой связи привел в личной беседе В.В.Шаповал. На русском Севере сохранились общины староверов, ушедшие в леса еще во времена церковного раскола, в эпоху патриарха Никона. Они и сейчас живут несколькими общинами, очень замкнутыми, и их поселения окружены забором с воротами, в которых проделано небольшое окошко с дверцей. Когда появляется путник, пришедший из другой общины, или просто путешественник, жители вступают в контакт только с тем, кто пришел «по рекомендации», то есть назвал имя знакомого им человека из другой такой же общины. При этом жители поселения не впускают пришедшего: они общаются с ним через ворота и при необходимости передают через окошко еду и питье в берестяной посуде, говоря при этом; «посуду не возвращайте, она уже осквернена».

Этот пример показывает, что предосторожности при общении *между любыми территориальными общинами* должны были быть универсальной нормой в далеком прошлом, позволявшей выживать человеческим коллективам. При общении с представителями других культур, имевших существенные отличия от своих собственных культурных традиций, эта норма, по-видимому, должна была соблюдаться особенно строго, вплоть до исключения каких бы то ни было контактов. Эти традиции были усвоены индуизмом, но их *этно-территориальная* природа представляется вполне очевидной: при несоблюдении правил безопасности можно было получить инфекцию, и несдавший экзамен на нормы межобщинного взаимодействия мог не только погибнуть сам, но и заразить всю общину. При этом важнейшими и основополагающими, очевидно, являлись представления о передаче инфекции через воду. Неслучайно стоячая болотистая земля в Индии осознается как нечто нечистое, оскверняющее, и ее обозначение несет те же отрицательные значения, что и обозначение «водянистой» (вареной и сырой) пищи.

* * *

Представляется очевидным, что определяемая в прошлом дихотомия *индоар.* ***дом – качча** [***ḍom – kaccha**], от которой произошли аналогичные дихотомии в языках азиатских и европейских цыган, в своей основе связана с обычаями сохранения межэтнической дистанции, в первую очередь, с традицией ограничения контактов через пищу, имеющей древние корни.

В то же время, существуют и другие аспекты универсального противопоставления «свои – чужие», и будет полезным рассмотреть их на примерах территориальных и кастовых общностей, также связанных с названием **качча/качча**.

Этническая и территориальная природа дихотомии

Как мы показали выше, кастовая структура является частным случаем социального и этно-социального расслоения. При этом общество, разделенное на варны и касты, иерархически выстраивает и входящие в него этнические общности: одни (одна) оказываются на верху социальной иерархии, а другие (другая) – внизу, в результате чего их названия начинают ассоциироваться с соответствующим *социальным* слоем. Так, этническое по природе название **арии** в Индии в процессе кастообразования стало обозначать высшую социальную группу; этноним **дас [das]** восточноиранских племен **даха [daha]** из района Бактрии, которые на территории индийского культурного ареала оказались в подчиненном положении, стал названием обслуживающего населения.

Минимальное двухчастное этно-социальное деление общества было описано нами выше как архаический тип социального структурирования в территориальных общинах и раннегосударственных образованиях (ср. «арья – дасью»; «кхас – дом» и «битх – дом» в пригималайской зоне)[21]. Названия собственной этнической группы – с одной стороны, и этнонимы соседей или других этно-социальных групп – с другой, как правило, становятся основой для возникновения таких дихотомий.

В зависимости от того, как будут развиваться отношения с этими соседями, вторые члены оппозиций, обозначающие члена другой группы, могут в дальнейшем приобретать различные смыслы и обозначать: врага, раба, господина или члена равной этно-социальной общности. Значения «господства» и «подчинения» в подобных конструкциях могут играть второстепенную роль, если реальные отношения между двумя общинами строятся на основе хозяйственного симбиоза. Подобный пример представляет локальное общественное устройство в одном из районов Южной Эфиопии, где сложился своеобразный хозяйственно-культурный симбиоз двух общин, **арси** и **лаки**, при господстве **арси**[22].

Чем в большей степени этническая общность сохраняет эндогамию, традиционные социальные институты, язык и прочие атрибуты идентичности, тем резче в ее культуре противопоставление «свои – чужие», в котором высший статус придается члену *своей собственной общности*, а низший статус – члену любой «чужой» общины. Таким образом, в ситуации соседс-

[21] См. главу 3.

[22] Кнутссон, указ. раб. С. 109-110.

твующих этносов противопоставление «дом – кавча» выражает комплекс отношений «свои – чужие», маркируя этнос и его окружение.

!!!

Интересно в этой связи заметить, что цыгане-ромы называют словом **ром** члена собственной этнической группы и представителей тех цыганских общин, которые находятся *ближе к ним по языку и культуре* и/или осознаются как «настоящие» цыгане. В то же время, по отношению к тем цыганам, с которыми осознается значительная культурная дистанция и/или которые осознаются как ассимилированные, не используется слово *гадже*, а другое, специальное слово (в России для этого у цыган-ловаря есть слово *ромунгры*, у кэлдэрарей – *лыеца*, у крымских цыган – *лахос*, у кишиневцев – *прашавано*, по отношению к цыганам-ловаря и кэлдэраря русские цыгане, наряду со словом *ром*, используют слово *болгары*, маркируя сохраность их культуры и культурную дистанцию; в Болгарии кэлдэраря называют давно оседлое ромское население словом *цуцумани*).

Полуостров Кач и его жители

Посмотрим внимательно на карту племенных территорий в Индии примерно в конце IV в. до н.э. Эта карта составлена по сообщениям греческих авторов об Индии, отраженным в «Естественной истории» Плиния Старшего и подкрепленным свидетельствами древнеиндийских источников (карта 8). У античных авторов территория Удумбары (*греч.* Odonbaeorae) фактически совпадает с Саураштрой (греческой Сурастреной), располагаясь на полуострове Катхиявар. Индийские источники упоминают Южную Удумбару в Каче и устье Инда, то есть несколько выше к северо-западу, на юго-западной границе Раджпутаны. Очевидно, при пользовании античными данными по этногеографии Индии, мы должны иметь в виду, что греки – первоначальные составители этих географических трактатов – не имели представления ни о Каче, ни о Качских соляных болотах (Качский Ран), ни о полуострове Катхиявар[23]. Определяя границы Южной Удумбары, сошлемся на мнение А.Каннингхэма. Он пишет, опираясь на опросы местного населения, что «старое название Кача было Аудумбара»[24].

[23] Tarn, op. cit. P. 234.

[24] CASR. Vol. V. Calcutta, 1875. P. 155.

По свидетельству Сюань Цзяня (VII в. н.э.), в его эпоху существовало четыре провинции Синда: Верхний Синд, Средний Синд, Нижний Синд вместе с дельтой Инда (соответствует греческой области Паталена, носившей название расположенного там города Патала); четвертая провинция называлась Кач[25]. При этом следует учитывать тот факт, что еще во времена Сюань Цзяня область Кач была гораздо шире полуострова с тем же названием. А.Каннигхэм предполагал, что старая провинция Кач включала в себя прибрежные земли к северу от Качского Рана, широкой линией примыкая к провинции Нижний Синд, включая Дельту Инда[26] (см. карту 11). Это предположение подтверждается этимологией названия **Кач** [**Kacch**] «берег, береговой, прибрежный». Таким образом, название жителей Кача, **каччха-каджжха** [**Kaccha**] в древности обозначало жителей довольно обширной области в районе низовий Инда, большей, чем собственно полуостров Кач. Этот район, очевидно, и был территорией Южной Удумбары, которая частично перекрывала «землю лари» (см. карту 17). В VI-VII вв. н.э. и позже домы были, очевидно, расселены шире этой зоны, так как надписи династии Майтрака указывают на их поселения в Гуджарате (см. гл. 5).

Раннее упоминание о Каче мы находим у Панини (примерно V в. до н.э.)[27], в VI в.– в Брихатсамхите[28]. Сюань Цзянь в VII в. н.э. описывает Кач как отдельную область, находящуюся под управлением Мальвы[29]. В более позднее время Кач упоминается в надписях Бхимы I [Bhima I] (1086 г. н.э.) как Кача-мандала [Kaccha-mandala][30], что, видимо, указывает на сохранение в этот период его административной самостоятельности. Существующие примеры употребления названия **мандала** в средневековье показывают, что обозначаемая этим словом территория являлась, наряду с дешей, территориальной единицей одного из самых высших уровней[31]. Х.Д.Санкалия пишет: «Каутилья упоминает **мандалу** как отдельное и независимое царство не в значении провинции. Но у нас нет ссылок на подобные образования ни в предгуптский, ни в гуптский периоды. Только позже, в послегуптский период оно входит в употребление во всей Северной Индии после IX века»[32].

---

[25] Hiuen-Tsiang. Chinese Accounts of India (629– 645 A.D.). Vol. I-4. Calcutta,1958. Цит. по: Tarn. Op. cit. P. 234.

[26] Tarn. Op. cit. P. 234.

[27] Panini IV.2.133; IV.2. 126.

[28] Bşihatsamhitâ. XIV. 2-31. Комментарии: Эрман, Халидов, указ. раб. С. 629.

[29] Извлечения из «Записок о западных странах». С. 143.

[30] IA. VI. 193-4. Приведено в: Sankalia, op. cit. P. 185.

[31] Sankalia, op. cit. P. 26.

[32] Ibidem.

Мы знаем, что прииндские области еще в начале нашей эры представляли собой независимые территориальные образования и включались в состав крупных имперских объединений, начиная с эпохи Гуптов. Но, анализируя статус Кача и Синда в период, предшествующий исходу предков ромов (V-VI вв. н.э.), мы должны иметь в виду, что политическое и культурное влияние Гуптов почти по всей долине Инда, включая Синд, было незначительным[33]. Там продолжали править потомки саков и кушанов.

Самое раннее точно датированное обозначение жителей Кача мы встречаем также у Панини. Он приводит пример образования названий жителей от названия области с помощью окончания **-ка**: **Каджжака** [**kācchaka**][34]. Как мы упомянули выше, Махабхарата в районе полуострова Кач упоминает **каччха** [**Kaccha**][35] (см. карту 7а), что следует трактовать как «жители Кача». Были известны и другие варианты названия. С.Чаттопадхьяя пишет, что жители Кача назывались **каджжия/каччхия** [**Kacchiya**][36]. Надписи периода Чаулукьев (последняя треть X в. – середина XII в. н.э.) упоминают жителей Кача также как **каджжхавали** [**Kacchā-valī**] и **качоли** [**Kacholi**][37]. Сейчас наиболее распространенный вариант названия – **Kaccha/Kacchi** [**кджжа/кджжи**], также встречается **Kâchhela** [**каджжела**]. Так, М.А.Шерринг, перечисляя основные племена и касты Кача, приводит название исконных жителей полуострова, которое звучит как **каджжела/каччела** [**Kâchhela**] или **каджжи** [**Kachhi**][38]. Он называет **каджжело** [**Kâchhelo**] и среди племен и каст соседнего Синда[39]. Название жителей Кача – **кджжа** [**kjja**][40] – показывает, что теоретически оно вроде бы могло послужить источником для формирования *среднеидийской* региональной или локальной дихотомии «**дом – каччха**», которая должна интерпретироваться как выражение отношений двух соседских этно-территориальных общин в районе Кача, и предполагает, что в этой местности домы осознавались как пришлые. В то же время, проблема такой трактовки дихотомии «дом – каччха» заключается в том, что Кач всегда был мало пригоден для жизни и потому мало населен, домы же, которые, как мы показали, с середины I тыс. до н.э. были расселены в *области* Кача, включавшей северное побережье Рана, могли там контактировать и с другими со-

---

[33] Кудрявцев. Северные области... С. 35.
[34] Panini IV.2.133; IV.2. 126.
[35] Mahâbhârata. XVI.6.
[36] Chattopadhyaya, op. cit. P. 90.
[37] Sankalia, op. cit. P. 63-64.
[38] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. 233-234.
[39] Ibid. P. 351
[40] Эрман, Халидов, указ. раб. С. 629.

седними группами, в результате чего могли возникнуть и другие дихотомии. Дихотомия же «дом – каджжа» или «дом – качча», ради понимания которой мы делаем это исследование, является слишком «глобальной»: представляется, что она распространялась на достаточно многочисленные слои населения прииндской зоны, а не только на население области Кача, что подтверждается ее существованием в языках всех трех потоков протоцыганских мигрантов.

Каста каччхи

Каччхи-земледельцы

Название земледельцев **каччхи**, достаточно многочисленных в Северной Индии, прежде всего в ее центральных и западных областях – «технологического» происхождения[41].

М.А.Шерринг пишет о **каччхи** Центральных Провинций[42]: «Это ветвь большой семьи земледельцев каччхи, широко расселенной на большой части Северной Индии. Их численность достигает ста трех тысяч, из которых семьдесят семь тысяч живут в области Джаббалпур[43]. Некоторые из лучших земледельцев в округах Саугор и Джаббалпур относятся к этому племени. Они также проживают в Нарсингпуре и Хушангабаде где они и мали [Mâlis] выращивают только опиум, овощи и сахарный тростник»[44].

Д.Иббетсон описывает **каджжхи/каччхи** как известную земледельческую касту Хиндустана. Рассказывая о кастах Панджаба, он упоминает о том, что вместе с представителями другой земледельческой касты, **лодха**, **каччхи** расселены главным образом в округе Джамна, то есть в восточной части Панджаба. Небольшими группами они также мигрировали к западу Панджаба, к крупным военным поселениям. Д.Иббетсон пишет, что в Панджабе они обычно занимались выращиванием водяного ореха и других подобных продуктов; во многих районах представителей этой касты, параллельно с

---

[41] Некоторые исследователи прошлого (М.А.Шерринг, Е.Блант) связывали происхождение этой касты с расселением жителей Кача, но теперь ясно, что это название также связано с обозначением болотистой земли.

[42] Область Нарбада [Narbada], севернее Берара [Berar], на карте 18 – к северо-востоку от Лата –мандалы.

[43] Область Джаббалпур – крайняя северная часть бывших Центральных провинций, на карте 18 – к северо-востоку от Лата –мандалы.

[44] Sherring, op. cit. Vol. 2. P. 106.

их традиционным именем, даже называют **сингхари** [Singhári] (от названия **сингхáра** [singhára], или водяной орех)[45].

Данные переписи населения 1860-х гг. показывают широкое расселение каччхи в Северо-Западных провинциях (сейчас – Уттар Прадеш, Уттаранчал, Харьяна), где в ряде районов они составляли значительную часть населения. Так, каччхи были третьей по величине низшей кастой во всей провинции, уступая по численности только чамарам и ахирам[46]. Перепись указывает, что в наибольшем количестве они концентрировались в области Горакхпур[47], но и в других областях их число было значительным. Так, в области Джханси этой же провинции они составляли более 13 % населения, являясь здесь одной из самых многочисленных каст[48]. Каччхи этой области утверждают, что они пришли из Нарвара (область Гвалиор, находится рядом) еще тысячу лет назад[49].

Дом и каччхи в современной Индии

Рассмотрим соотношение домов и каччхи в более крупном масштабе. По переписи населения 1881 года[50], представители каст каччхи [Kacchi] по численности занимали десятое место среди всех групп населения Индии, кастовых и этнических. Их численность на тот период составляла 3 486 845 чел. Для сравнения – численность домов в Индии (не считая подразделений племенных групп в прииндской зоне, которые не выделялись как отдельные группы населения) составляла 763 380 чел. Домы находились на пятьдесят шестом месте по численности. Каччхи – крупнейшая земледельческая каста Индии, после кунби [Kunbi] (12 199 531 чел.). В конце XIX века каччхи были широко расселены по всей Индии, причем наибольшее их количество наблюдалось в Бенгалии, Северо-Западных провинциях, в Центральной Индии. Таким образом, они были основной земледельческой кастой в областях наиболее плотного расселения домов: в Бенгалии (в которую в период проведения переписи входил и Бихар) и в Северо-Западных провинциях. На порядок меньше их численность была в Ассаме, где также наблюдалось большое количество домов.

---

45 Ibbetson, op. cit. P. 271.
46 Elliot, op. cit. Vol. I. Appendix C to part I. P. 287.
47 Ibidem.
48 Ibid. P. 347.
49 Idid. P. 349.
50 Kitts, op. cit. P. 44.

Повторим, что каста каччхи – технологическая, на что указывает само́ ее название: каччхи обрабатывают малоудобную заболоченную почву. По выражению Е.Н.Успенской, каччхи – «земледельцы неудобий». Численность каччхи мала в Ассаме, поскольку это в основном горная местность, болот там мало. Выращивание водяного ореха позволяет осушать болотистую землю, и тогда каччхи вытесняются с освоенных земель другой крупнейшей земледельческой кастой – джатами. Каччхи занимают достаточно низкое положение в социальной иерархии Индостана, и именно поэтому они вынуждены довольствоваться малопригодной для земледелия землей.

Как мы видим, представители касты каччха достаточно широко расселены в Северной Индии. Представляется, что образование этой специфической касты происходило в конце средневековой эпохи, так как весь средневековый период происходило географическое распространение земледельческой цивилизации Индии, освоение «диких» лесных зон, и спрос на бросовые земли должен был возникнуть тогда, когда вся остальная земля была «оприходована». В то же время, название касты **каччхи** и его презрительное употребление в современной Индии говорит о том, что, по-видимому, с самого начала оно было тесно связано с представлением об оскверняющем действии «нехорошей» стоячей и сырой воды, соединяясь в сознании индийцев с идеей избегания межобщинных контактов.

Учитывая проделанный нами анализ, мы должны считать, что происхождение дихотомии *«**дом – кавча**» в языках цыган восходит к традиции ограничения межобщинных контактов, особенно актуальной в условиях полиэтничного населения. Эта традиция была усвоена индуизмом и стала одной из его основных догм.

!!!

Для нас важно понимать, что предки ромов были во времена их исхода из Индии интегрированы в отношения типа «пакка – кавча», по-видимому, уже представлявшие в период их миграции культурную универсалию в зоне их расселения. Но в то же время, рассматривать этот факт в качестве свидетельства активного участия предков цыган в классическом *кастовом* расслоении невозможно, так как изначально природа взаимоотношений «свои – чужие», лежащая в основе этой дихотомии, носила *родовой* и *этнический* характер.

В качестве примера межэтнических отношений «свои – чужие» рассмотрим отношения в некоторых современных доиндустриальных африканских сообществах, сохранивших традиционный тип взаимодействия.

Межэтнические отношения: дихотомизация и интеграция

Как показывают антропологические исследования, в отношениях между соседствующими этническими общностями развиваются две противоположные тенденции: с одной стороны – отношения дифференциации (дихотомизации), то есть разграничения, различения, а с другой – интеграции, или соединения, совмещения. Дифференциация возникает на тех границах контакта общностей, где преобладает конкурентность (борьба за территории или хозяйственные ниши), а интеграция – на границах сотрудничества (обмен и торговля, военные и экономические союзы). Эти отношения выражаются в языке местного населения в виде языковых оппозиций, или дихотомий. В Южной Эфиопии, где существует несколько этнических групп, они находятся между собой в сложных отношениях дифференциации и интеграции[51]. Общность **арси** с севера граничит с общностью **лаки**, вместе с которой составляет сообщество симбиотического типа, где арси являются скотоводами, а лаки – земледельцами и рыболовами. Исторически они конкурировали за контроль некоторых смежных территорий, которые по-разному экономически использовали, но в то же время, они являются традиционными партнерами в торговом обмене. Культура арси, которые заняли часть территорий лаков, оказалась доминирующей на этом отрезке, и та часть лаков, которая осталась на своих прежних землях, приняла стиль жизни и хозяйствования арси.

Восточнее **арси** граничат с ареалом проживания крестьян-горцев, которых они называют на своем языке экзонимом **сиды**, или **шоа** (по названию местности **Шоа**, где проживают горцы). Таким образом, «**арси – шоа**» представляет собой вторую местную дихотомию, выражающую уже другой тип отношений: в предгорьях, на границе контакта с шоа, часть арси сама была вынуждена сменить свой мобильный скотоводческий уклад на оседлый.

В ходе социально-экономического развития общества происходит более глубокое взаимное интегрирование соседствующих общин (чаще всего при политическом лидерстве более сильной из них). Этот процесс проявляется и в виде территориальной интеграции (при которой общины могут жить «чересполосно» или смешанно), и в виде интеграции хозяйственной, при которой возникает общий территориально-хозяйственный организм. При этом доиндустриальный характер социально-экономических отноше-

[51] Кнутссон, указ. раб. С. 109-115.

ний позволяет разным этническим группам населения долго сохранять «свои собственные» ниши в экономике, связанные с их традиционным хозяйственно-культурным типом. Одновременно может очень долго сохраняться и этно-культурная дифференциация между группами, неразрывно связанная со стремлением к сохранению этнической идентичности у разных общин, входящих в такой социальный организм.

В обществе, разделенном на классы, полиэтничность приводит к развитию такой формы этно-социальной стратификации, при которой более успешные и менее успешные общины оказываются на разных этажах социального здания. «Выталкивание» менее сильных в социальном отношении племен из престижных сфер хозяйственной деятельности, отъем у них земель и дальнейшая дискриминация в социально-экономической области приводят к возникновению «отверженных» маргинальных этнических слоев. Таков механизм возникновения большинства современных низших каст в Индии.

Акцент в различиях между разными группами в таком обществе уже смещается с этнического и территориального признака на экономический и социальный, а этно-культурные признаки постепенно нивелируются, так как язык и религия «лидера» навязываются подчиненным группам. При этом культурные отличия подчиненных общин осознаются как «низшие» и несоответствующие культурным нормам высшей группы. Это показывают исследования не только кастового общества Индии, но и обществ других регионов[52]. Поэтому в полиэтничном обществе, разделенном на социальные классы, этническая по происхождению дихотомия часто понимается как противопоставление по признаку «высокостатусное – низкостатусное» (арья – дас, битх – дом). К.Г.Ицикович так размышляет об этом: «Мне представляется, что в полиэтничном обществе всегда есть какая-то классификационная система, основанная на оценках характеристик различных племен. Может быть, это относится преимущественно к иерархическим обществам, где мнения лидирующих групп являются решающими? Средствами такой классификации каждое племя или этническая группа приобретает социальное положение, и, возможно, определенные роли и особый статус»[53].

Учитывая изложенное, а также указанную ретроспективу развития этно-социальных дихотомий, природа оппозиции «**дом – каччха**» или «**дом – качча**» теоретически может быть рассмотрена двояко. Это могла бы быть дихотомия, сложившаяся на основе: 1) этно-социальных отношений; 2) эт-

---

[52] См., например: Ицикович К.Г. Соседи в Лаосе./ Этнические группы и социальные границы. М., 2006. С. 173, 177.

[53] То же. С. 173.

нических отношений. Под первым типом мы понимаем отношения между общинами, входящими в более крупное социальное образование, часть которых может иметь этническую природу, а часть – функциональную (профессиональную). Во втором случае речь идет об отношениях между двумя или несколькими этническими общинами. Разница в этих двух типах взаимодействия состоит в том, что в первом случае мы имеем обязательную иерархическую структуру, вписанную в макро-иерархию макро-общества, а во втором случае речь идет о «соседских» межэтнических отношениях, типа тех, которые описаны для обществ Эфиопии.

Хотя противопоставление «**дом – каччха**» чрезвычайно близко по типу к «**пакка – качча**», представляется, что первое отражает более архаичную природу межобщинного взаимодействия, этно-территориальный аспект которой проявляется достаточно ясно. Так, словом **каччха** здесь называется любой «чужой» не входящий в общество домов, что говорит о «горизонтальном» характере взаимодействия, в отличие от иерархических структур, в которых, как показывает история Индии, домы и связанные с ними группы начинали осознаваться как низшие. Даже торговые общины *ламбади*, сохранившие этническую идентичность, в наше время нередко трактуются как «нечистые» группы. В основе этого этно-социального расслоения лежали процессы формирования общих хозяйственных механизмов в нуклеарных районах и регионах Индии, сопровождавшиеся социально-экономическим вытеснением ряда более слабых и/или малочисленных этнических общин из престижных и доходных областей хозяйственной и социальной жизни.

Учитывая все вышесказанное, указанное Дж.Грирсоном значение «оседлый» или «фермер» для терминов, родственных *ром.* **гаджо** в языках бродячих групп Индии, можно рассматривать двояко. Во-первых, речь может идти о представителях крупнейшей земледельческой касты **каччха**, о которой мы писали выше. Во-вторых, конкретное этно-социальное наполнение обозначение **качча** в дихотомии «**дом – качча**» может приобретать в зависимости от того, *с какими именно соседями* контактируют домы, как это было видно на примере обществ Эфиопии. Учитывая хозяйственно-культурную специфику северо-западных областей Индии, нельзя отрицать возможности того, что слово **дом** могло приобрести в этой зоне смыслы «скотоводческий» и «кочевой», и, возможно, распространиться на целый пласт местного населения, что определяло значения «земледельческий» и «оседлый» для второго члена дихотомии. Это согласуется с существующими и сегодня значениями слов **качча** и **каччха**. При этом слово **дом** могло сохранять объем предыдущих этнических и социальных смыслов и за пре-

делами «кочевой» зоны, в других регионах Индии, вовсе и не обозначать кочевника.

Что показывает карта расселения племен «Махабхараты»

В заключение посмотрим внимательно на карту расселения племен, как она представлена по данным «Махабхараты» (Mhb. XVI. 6.) (карта 7а). В северо-западном (левом верхнем) углу рядом с мадрами [Madra] размещается племя аудумбара [Audumbara], а вплотную к ним – кхасы [Khasa]. Как мы знаем, в пригималайской зоне издавна сложился социально-экономический симбиоз **кхасов** и **домов** при господстве кхасов. Результатом этого симбиоза стала этно-социальная дихотомия «**кхас – дом**», существовавшая до прихода туда брахманов и раджпутов с равнин, изменивших соотношение в социальной структуре области. Давнее соседство этих двух групп хорошо «читается» на карте. В более позднее время кхасы упоминаются в более восточном районе пригималайской зоны, чем это показано на карте, и это соответствует современному представлению о «восточном векторе» продвижения кхасов с северо-западных границ индийского культурного ареала. Домы, видимо, в ту эпоху были более широко расселены в пригималайской зоне, где контактировали с разными этническими общностями, в том числе с кхасами. Перемещения племен, их соседство в одной эколого-географической зоне, развивавшиеся отношения интеграции и дихотомизации привели к тому, что в этой области сложилась этно-социальная дихотомия «кхас – дом», в дальнейшем, под влиянием раджпутов и брахманов с равнин, преобразовавшаяся в «биртх – дом», где домы стали осознаваться как низшая социальная категория населения.

Гаджо и гази

Можно предположить, что озвончение **каджжа** > **гаджжа** было дополнительно спровоцировано развитием в одном из диалектов пракрита формы *санскр.* **garhya** (близкой к *санскр.* **gārhya** «дом»), означающей «достойный порицания, плохой». Такая версия трактовки контаминации **каджжха** [**kajjha**] с **гаджжха** [**gajjha**] представляется логичной, если в основе социальной дихотомии лежит противопоставление по этно-культурному (название другой этнической общности) и/или по территориальному (название жите-

лей соседней области) признаку, что возможно, если название **дом** [**ḍom**] в период перед исходом также обозначало население этно-культурной и/или территориальной общности. Й.Пржилуски показывает, как в Северо-Западной Индии слово **ба́хлика** [**Bāhlīka**] (обозначающее жителя соседнего Балха, бактрийца) с помощью игры слов менялось на **ба́хика** [**bāhīka**] (на индоарийском – человек из-за границы, иностранец)[54]. Это означает, что жители Балха противопоставлялись местным жителям как «чужие».

Одна из существовавших гипотез относительно происхождения слова **гаджо** связывала его появление в языке предков цыган с периодом мусульманских вторжений. Так, высказывались предположения, что слово **гаджо** является заимствованием арабского **гази** [**gazi**]. **Гази** происходит от *араб.* **газа** [**gaza**] «воевать», и распространилось в средние века, в период экспансии мусульман на Ближнем Востоке, в Северной Африке, в Иране. **Гази** назывался участник **газавата** – войны мусульман с «неверными»; это слово стало почетным титулом, которым во многих странах мусульманского Востока награждали особо отличившихся военачальников. В то же время, в завоеванных арабами странах слово **гази** приобрело также значение «чужой». Так, в Египте одно из сословий исполнителей музыки, с которым обычно связывают цыган, называется **гавази**. Это множественное число, а единственное – **гази**, что значит «пришлый, чужой». Возможно, слово **гази** как-то могло повлиять на фонетический облик *ром.* **гаджо**, но в общем представляется очевидным, что слово **качча–каджжа**, а главное – выражаемые им понятия – были фактами культуры предков цыган еще до их миграции.

[54] Przyluski, op. cit. P.8.

Глава 14

ПОЛОВОЗРАСТНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ, СОЦИАЛЬНЫЕ СТАТУСЫ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА РОМОВ

*Традиционная социальная структура и система родства – Половозрастная и этническая терминология в романи – «Свои» и «чужие» – Социализация и инкультурация – Социальный и родственный статус – Rom, romni – Выражение статусности. Рефлексы *póti- в ромском – Raj – Непрерывность традиций социальной организации у цыган – Уровни социальной структуры*

Традиционная социальная структура и система родства

В традиционном цыганском обществе основой социальной структуры являлся, а в ортодоксальных этнических ромских группах в до сих пор является патрирод. Традиционная социальная организация ромов, основанная на родовых (племенных) связях[1], принципе старшинства, половой дихотомии

[1] В наше время племенные связи постепенно распадаются и/или трансформируются в большинстве ромских общин. На территории России в большей степени они сохраняются среди так называемых влашских групп: цыган-кэлдэраря и ловаря, некоторых общин кишиневцев, и предполагают осознание кровного родства между представителями одной патронимии, что связано, в свою очередь, с сохранением достаточной глубины родовой памяти.

– определяла все стороны жизни ромской общины, от распределения гендерных ролей и социальных статусов до принципов хозяйствования и этапов жизненного цикла, которые и сейчас еще во многом определяют социальное поведение ромов, в том числе, на уровне поведенческого архетипа – и у представителей ассимилированных ромских общин, утерявших многие элементы традиционной культуры. Поскольку родовые структуры и связанные с ними отношения были традиционной основой общественного устройства цыган, постольку и традиционная социальная культура ромов в большем объеме сохраняется в группах с большей сохранностью родовых структур. Обращает на себя внимание то, что часть терминов ближайшего родства у цыган одновременно является обозначением половозрастного статуса, таким образом, одновременно входя в состав терминологии социальной организации. Поэтому изучение особенностей социальной организации и культуры цыган надо было бы начать с системы родства – через изучение терминологии родства. Мы так и хотели сделать, но, зная, какие трудности обычно встают перед человеком, впервые сталкивающимся с реалиями цыганской культуры, решили начать с другого: с тех слов, которые в первую очередь узнает любой желающий научиться цыганскому языку: с обозначения себя и собеседника. Носитель нецыганской европейской культуры с удивлением обнаруживает стройную систему терминов для обозначения женщины, девушки, молодого человека или мужчины в зависимости о того, являются они носителями цыганской культуры или нет. Понимание сути этой «межкультурной» (этно-социальной) лексики, отражающей суть отношений между цыганами и представителями других культур – первый шаг к пониманию ментальности цыган.

Половозрастная и этническая терминология в романи

Особенность социальной терминологии в языке *романи* – это существование двух наборов терминов для обозначения половозрастных статусов, которым в русском языке соответствуют пары **мужчина – женщина** и **парень/мальчик – девушка/девочка**. Один из них обозначает половозрастные статусы у цыган, а другой – у не цыган:

	ромá	***не рома***
мужчина	ром [rom]	гаджо [gadzhó]
женщина	ромни [romní]	гаджи [gadzhí]
парень,мальчик	чаво [chavó]	ракло [rakló]
девушка,девочка	чай [chaj]	ракли [raklí]
люди (взрослые)	рома [romá]	гадже [gadzhé]
дети	чавора [chavorá]	раклора [raklorá]

По-цыгански мы не можем просто сказать «девушка» или «молодой человек», мы можем сказать только «цыганская девушка» и «не цыганка», «цыганский парень» и «не цыган». Таким образом, обозначения половозрастных статусов у цыган содержат этническую окраску. Хотя в цыганском языке есть нейтральные в этническом отношении слова для обозначения мужчины и женщины – **мурш** [**mursh**] (мужчина) и **джювли** [**dzhuvlí**] (женщина), частота их употребления в речи гораздо ниже, чем вышеуказанной лексики.

Слово **мурш** восходит к индоевропейской форме, родственной русской «**муж, мужчина**», в то же время слово, родственное русскому «**жена, женщина**» в романи сохранилось только в форме **дженó** [**dzheno**] как компонент сложных слов: **ек-дженó** [**ek-dženo**] «один, сам», **дуй-дженэ** [**duj-džene**] «двое, вдвоем», **бут-дженэ** [**but-džene**] «много народу», где **дженó** значит «одушевленное существо, личность, человек».

В языке некоторых групп ромов: *русска рома*, еэрвов существует парное слово женского рода к слову **мурш – муршни** [**murshní**], образованное при помощи окончания женского рода. При этом женский термин несет в себе оттенок семантики «мужественности». Так, **муршни** обычно называют женщину или с выраженными деловыми достоинствами, или обладающую другими «мужскими» качествами: ростом, силой, волей, умеющую постоять за себя. Это слово используется в отношении как цыганок, так и не цыганок.

Есть также слово **мануш** [**manush**] «человек», происходящее от непарного слова общеиндовропейского происхождения, но при этом язык романи произвел к нему пару женского рода: *ром.* **манушни** [**manushní**], добавив окончание женского рода. Определяя ситуации, когда используется такое обозначение женщины, мы пришли к выводу, что речь идет об исполнении ею высоких социальных ролей, как правило, вне пределов цыганского общества: например, когда речь идет о женщине-судье, работнике администрации, вообще чиновнице, обладающей властными полномочиями. Таким образом, за редкими исключениями, почти никогда это слово не может быть отнесено к цыганке. Определяя разницу между **муршни** и **манушни**, можно сказать, что первое слово характеризует личные качества женщины, а второе – ее социальный статус в макрообществе (вне ромского социума).

У цыган-сэрвов (Украина) есть слово *прилаг.* **харанó/хараны** [**xaranó/xaraní**], также означающее делового мужчину/женщину[2] (у кэлдэраря те же

[2] Цветков Г.Н. Полевые материалы по цыганским языкам России. 2000-2008 гг. Находятся в полевом архиве автора.

слова означают «мудрый», «мудрая»[3]). В среде российских и украинских цыган-ловаря очень употребительно слово *прилаг.* **г`арнико** [**harniko**], которое используется только по отношению к женщине, и означает «добытчицу» средств для семьи.

Такие новообразованные слова, как **муршни**, **г`арнико**, **харано́/хараны**, генерированные самим языком романи, надо связывать с многовековыми условиями существования ромов, при которых женщине принадлежит значительная роль в обеспечении семьи. Деловые качества цыганки всегда ценятся при заключении брака.

Вернемся к значениям основных терминов родства и половозрастного статуса. В своих вторых смыслах слова́ **ром** [**rom**] (муж), **ромни** [**romni**] (жена), **чаво́** [**chavo**] (сын), **чай** [**chaj**] (дочь) в качестве терминов родства могут употребляться также и в отношении не цыган. Про не цыганку можно сказать: **ла́киро ро́м** [**lakiro rom**] (ее муж), **lákiro chavó** (ее сын). *Это определенно показывает, что значения категорий родства для указанной лексики являются равнозначными со значениями категорий поло-возрастного статуса.* Значит, этот слой лексики формировался прежде всего как обозначение социальных статусов, а также отношений родства и свойства́ (в собственной ингруппе), и этнические смыслы он приобрел в ситуации противопоставления «свои – чужие».

В цыганском языке мало исконных индоарийских слов, а также слов, генерированных собственно языком романи для обозначения людей другой культуры. Происхождение немногочисленных обозначений, таких, как **биболдо́** [**biboldó**] и **хорахано́** [**xoraxanó**][4] связано с особенностями истории и культуры предков цыган. *Ром.* **биболдо**, которое сейчас обозначает еврея, значит «некрещеный» и, очевидно, относится к периоду пребывания ромов в Армении[5], где они приняли христианскую веру (*ром.* **болдо́** [**boldó**] «крещеный»), а затем с византийским периодом, когда оно обозначало крупнейшую в Византии этно-конфессиональную группу, не исповедывавшую христианство – евреев. Этимологически[6] слово **болдо** [**boldo**] восходит, возможно, к пракритской форме, связанной с *санскр.* **vrud** «тонуть, топить» > *ром.* **bol,**

---

[3] Деметер Р.С., Деметер П.С. Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект). Москва, 1990. С. 162.

[4] Х в ромском произносится как русское «х» и обозначается на латинице тем же знаком.

[5] Имеется в виду историческая Большая Армения, в частности, ее области, сопредельные с Византией, а также византийские приграничные области, населенные армянами.

[6] Этимология – «происхождение».

bolav «мочить», откуда **boldo** «намоченный» > «крещеный» + **bi** (частица, выражающая отрицание). Другой вариант этимологии – от индоар. **bolayati** < ***bodayati**, хинди **būṣnâ** «макать, окунать»[7].

Еще одна лексема, в форме существительного *ром.* **хорахáй** [**xoraxáj**], или прилагательного **хоранó** [**xoraxanó**], она обозначает мусульманина и происходит от названия северо-восточной области Ирана – Хорасан. Цыган, исповедующих мусульманство, рома́ называют **хораханэ рома** [**xoraxané romá**]. Таким образом, можно было бы считать, что слово **хорахано** связано с культурно-конфессиональными особенностями населения, с которым цыгане встретились также уже в период миграции (то есть это слово можно осознавать как аргумент в пользу миграций предков цыган-ромов через северную область Ирана Хорасан, а не через расположенный на юге Ирана Мекран). Но в тоже время, слово **харахуны** встречается еще в текстах Махабхараты: «Сын Панду подчинил своей власти также раматхов, харахунов и всех царей, которые были в западных областях»[8]. Этот фрагмент показывает, что это слово могло входить в лексику населения Северо-Западной Индии задолго до миграций предков ромов. Известно, что в период мусульманских вторжений большое количество пленников начало вывозиться именно в Хорасан, и, таким образом, слово **хорахай**, очевидно, стало связываться с мусульманами. Е.Н.Успенская считает, что слово **харахуны** можно прочесть как «черные гунны», в противоположность «белым гуннам», или «**шветахуна**».

«Свои» и «чужие»

Но основное культурное разделение проявляется в романи в оппозиции **рома – гадже** [**romá – gadzhé**]: «цыгане – не цыгане». Хотя в понимании цыган, конечно же, присутствует представление о различных нациях, для обозначения которых используются слова нецыганского происхождения, в то же время оппозиция **рома – гадже** гораздо более значима для цыгана, и для обозначения носителя иной культуры в некоторых случаях используется уточнение основного термина **гаджо.** Так, например, всех кавказцев называют **калэ гадже** [**kalé gadzhé**] («черные гадже»). Коммунистов называли **лолэ гадже** [**lolé gadzhé**] («красные гадже»). Уточняющее слово в данных случаях

[7] Первая этимология предложена Дж.Сэмпсоном, а вторая – Р.Л.Тернером. Приведено по: Rishi, 1981, op. cit. P.42; Boretzky, Igla, op. cit. P 313.

[8] Махабхарата. Книга 2. Сабхапарва, или книга о собрании. Ленинград, 1962. С. 64.

не конкретизирует национальную принадлежность, а является своеобразным маркером, символом, обозначающим ту или иную категорию людей по внешнему или другому признаку.

Оппозицию «**рома – гадже**» часто переводят как «цыгане – не цыгане», но более точный перевод – «рома – чужие». В этом противопоставлении «рома» должно означать «свои люди», а «гадже» – «чужие люди». «Своими» могут называться только те, кто социализован к своей культуре, а по отношению к «чужим» применяются другие стандарты поведения и оценки. Таким образом, оппозицию «**рома – гадже**» следует понимать как культурный концепт, которому соответствует система двойных стандартов, причем стандарт цыганской культуры расположен гораздо выше на шкале ценностей.

Важность обозначенного межкультурного разделения проявляется в том, что у тех ромских групп, которые фактически утратили цыганский язык (например, у некоторых групп ромов Украины, Молдавии), из тех нескольких слов, которые еще сохраняются в речи, это в первую очередь, слова «**ром**» и «**гаджо**». Это противопоставление дает ряд других производных от него оппозиций: **романо** – *лов.*, *кэлд.*, *сэрв.* **гажикано**/ *русском.***гаджитко** [**romanó – gazhikanó/gadzhítko**] «ромский – неромский», **романэс – гаджиканэс** [**romanés – gadzhikanés**] «по-ромски – по-неромски». Таким образом, слово **гаджо** является у ромов одним из важнейших социальных терминов и находится в бинарной оппозиции к словам **ром** [**rom**], **романо чаво** [**romanó chavó**][9].

Оппозиция «**рома – гадже**», сама по себе являясь культурным концептом, теснейшим образом примыкает к «**романипэ**» [**romanipé**] (условно можно перевести как «цыганство»). **Романипэ** – емкое понятие, выражающее комплекс мировоззрения ромов, психоэмоционального склада, социального устройства, обычного права, норм поведения и морали, образа жизни, взаимоотношений... того, что составляет суть и главную ценность ромской культуры. В контексте этого понятия и в противопоставлении к нему существуют «чужие», **гадже**.

Резкое противопоставление «своих» и «чужих» характерно для племенных культур, в которых родство составляет «скелет» общественной структуры и играет определяющую роль в системе общественных отношений. Мы видим сохранение и развитие этого принципа у цыган, о чем говорит существование целого лексического ряда для обозначений представителей

[9] Оба выражения в цыганском языке обозначают цыгана, **romano chavo** дословно – «цыганский парень».

своей и чужой культур. Это поразительное обстоятельство, учитывая, что на протяжении многих сотен лет цыгане живут среди других народов, контактируя с представителями других культур, и указывает на удивительную устойчивость культуры ромов и ее сопротивляемость обстоятельствам, способствующим ассимиляции. Вряд ли можно считать этот факт доказательством «кастового происхождения» цыган, поскольку катализатором процесса культурной изоляции на протяжении всего этого периода служили суровые внешние условия: преследования, экономическая и социальная дискриминация и физическое уничтожение. Самоизоляция в этом случае стала инструментом защиты и физического выживания. О том, что это была *осознанная* реакция на внешние условия, говорит тот факт, что *минимизация внешних контактов*, прежде всего с представителями органов власти, стала *осознанной нормой поведения* с не цыганами. К этой же категории относится *принцип ненанесения вреда цыганам* своей семьи и общины, других таборов и других ромских этнических групп. Так, свидетельствование перед властями против цыган, даже под нажимом, повлекшее за собой значительные негативные последствия для них, каралось изгнанием из общины, что было равно социальной смерти и становилось позором для всего клана. Поэтому цыган скорее соглашался отсидеть срок в тюрьме, чем переступить через нормы, которые осознавались как часть морального кодекса, и в то же время – как установления обычного права. По той же причине традиционно нельзя было посвящать *гадже* в цыганские «законы», так как власти могли использовать эту информацию против цыган. Нельзя ни в окем случае спорить с представителем власти, так как это может привести к тяжелым последствиям для всей общины. Таким образом, в условиях, когда за пределами собственного коллектива, в макро-обществе цыган мог оказаться человеком не просто с низким социальным статусом, а практически вне социального пространства, связи внутри собственной общины и рода приобретали особую ценность, как и кодекс поведения, то есть **романипэ**. *В тяжелых условиях жизни родовые и общинные связи – единственное, что являлось фактором стабильности цыганской жизни.* Группы оседлых цыган-кустарей в Восточной Европе, получившие «законный», но чрезвычайно низкий статус среди окружающего населения, считали «кочевых» цыган (принадлежавших в основном к влашской языковой группе) «настоящими», «законными» цыганами, в силу сохранения у них в большей неприкосновенности цыганского языка и этнических норм поведения.

Социализация и инкультурация

Первоначальная социализация у цыган, как и во множестве других традиционных культур, происходит в семейном коллективе. Поэтому понятие «чужой», как правило, включает в себя и чужеродность генетическую, то есть отсутствие у иноплеменника родственных связей среди цыган (почему он и называется иноплеменником). Если для обозначения «своих» используется этноним, то все остальные, не относящиеся к «своим», называются «чужими». Эта этническая психология лежит в основе подобной оппозиции у многих этнических групп (см. гл. 12). Негативные смыслы, которые нередко вкладываются в обозначение «чужого» связаны в первую очередь с межкультурной дистанцией между представителями различных народов, но причина большой закрытость цыганских групп, несомненна, была связана с тяжелыми условиями жизни, а также с мобильным укладом, не позволявшим устанавливать длительные постоянные связи с местным населением. У оседлых групп Восточной Европы важным фактором сегрегации явился низкий социальный статус ромов.

Для обозначения человека в языке ромов, *романи* (так же, как и в *ломаврен* и в *домари*) существует, как мы указали выше, и слово индоарийской (арийской) этимологии с нейтральным обобщающим смыслом: **мануш** [**manuš**] «человек». *В определенном смысле оно находится в противоречии с цитированной нами выше этнической лексикой, в которой напротив, как мы видели, проявляются черты конкретизации, а не генерализации (обобщения).* Это может говорить о неоднородности протоцыганского социального словаря еще в индийскую эпоху, так как система этно-социальной терминологии в романи и слово **мануш** имеют разную этнокультурную природу (генерализующий термин **мануш**, возможно, инороден для того типа этнической культуры, которая определила характер социальной терминологии ромов).

О стремлении к конкретизации этнической и социальной лексики у цыган говорят следующие идиомы. Для обозначения цыгана и цыганки в разговорной речи часто используются выражения **романо чаво** [**romanó chavó**] и **романы чай** [**romaní cháj**]. Эти выражения можно передать условно как «цыган, цыганский парень» и «цыганка, цыганская девушка», причем слова **чаво** [**chavo**] и **чай** [**chaj**] здесь уже указывают только пол (а не возрастной статус), а главное определение падает теперь на слова **романо/романы** [**romano/romani**], обозначающие этнокультурную принадлежность.

Хотя генетическое родство играет важную роль в принадлежности человека к цыганской общине, его недостаточно. Бывали случаи, когда генети-

ческие цыгане, воспитанные в детских домах, находили своих родственников, уже будучи взрослыми, но те так до конца и не признали их, потому что они вели себя «как гадже». И если языку еще можно научиться, то сменить ценностные установки и систему поведения очень сложно. Поэтому важна также *социальная* принадлежность человека к родственному коллективу, что подразумевает овладение всеми элементами культуры, от языка до этикетных форм поведения, ценностных установок и образа мысли. В определенных ситуациях это может оказаться важнее, чем родство по крови. Поэтому установление *социального родства* (усыновления), придающего усыновленному ребенку социальных (приемных) родителей, законным образом социализует его, и главными здесь становятся не антропологические признаки (рома усыновляют и не цыган), а овладение ребенком всеми элементами культуры, тем, что выражается словом **романипэ**. Такой ребенок становится **романо чаво** [**romano chavo**].

Осознание разницы между происхождением и воспитанием – с одной стороны, и пониманием и соблюдением ромских культурных норм – с другой, создало такой культурный и языковой феномен, как **романо́ гаджо́** [**romano gadzho**] (дословно – «цыганский не цыган»)[10]. Этот феномен является выражением того движения по направлению к ромской культуре «чужого», которое ставит его в промежуточное положение между **рома** и **гадже**. При межэтнических браках и инкультурации жены нецыганского происхождения в ромской семье (то есть при овладении ею языком ромской культуры), в отношении нее начинают действовать те же правовые установления, что и в отношении других членов коллектива. Своеобразие ее положения состоит в том, что, принадлежа к ромскому клану, то есть к территориально-родственной (локальной) общине, она не принадлежит к патронимии (то есть не имеет родовых корней). Поэтому ее положение в группе упрочивается с течением времени, с приобретением ею кровных родственников в лице собственных детей и усилением через них отношений свойства́.

В отношении инкультурированных в той или иной степени не ромов в России нередко проявляется тенденция избегания слов **гаджо/гаджи** [**gadzho/gadzhi**]. Если позволяет возраст, их называют **ракло/ракли** [**raklo/rakli**], что в качестве этнического термина звучит мягче[11]. Избегание слова

[10] Это выражение явилось плодом межкультурного общения последних десятилетий, когда рома перешли к оседлости.

[11] **Gadzho** сейчас называют пожилого не цыгана, в отношении человека среднего возраста можно сказать и **gadzho**, и **raklo**. И в отношении человека любого возраста говорят **gadzho**, когда хотят подчеркнуть его удаленность от цыганской культуры.

гаджо в некоторых подобных случаях показывает его вполне определенный смысл как «чужого».

Слово *ром.* **ракло [raklo]** – индоарийского происхождения, аналогичная ему современная индийская форма **ларка [larka]**, обозначающая ребенка, сына или дочь, является нейтральной в этно-культурном отношении (см. гл. 20). Но по происхождению, как показывают исследования, *индоар.* **ларка,** возможно, является этнонимом. Мы не можем однозначно утверждать, что в период исхода ромов это слово было обозначением человека другой этнической общности, а не было уже нейтральным термином. Но, как показывают исторические, топонимические и лингвистические данные, в области расселения предков ромов на Инде обнаруживается языковый субстрат, указывающий на существование там языка *народа лари.* Но будем ли мы считать этно-социальный термин *ром.* **ракло** результатом развития из средневекового индийского этнонима или же итогом развития терминологии за пределами Индии, в любом случае, форма и содержание этно-социальной терминологии ромов указывают:

1) на сохранение у ромов традиционных принципов мышления в сфере межкультурных отношений, свойственных родоплеменному обществу;
2) на такой тип социальных отношений, при которых система половозрастных статусов и отношения родства являются основой общественного устройства.

Социальный и родственный статус

Социальная структура традиционного общества основана на родовой структуре, то есть на принципе родственных связей и общей генеалогии[12], которые являются самым древним и первоначальным основанием как разделения человеческих сообществ на «своих» и «чужих», так и определения социального статуса индивидуума или родственной группы. О роли генеалогического аспекта в общественных связях говорит факт важности установления родственных отношений между племенами через брачный обмен при закрепления между ними отношений союзничества. Брачные отношения, то есть отношения свойства́, а затем – через детей от этих смешанных браков – и отношения кровного родства, являлись необходимой и составной частью

[12] Очевидно, на начальных этапах развития общества понятие родственных связей было шире собственно понятия кровного родства. См. Гиренко Н.М. Система терминов родства и система социальных категорий./Советская этнография. 1974, №6. С..44.

политики, что сохранилось вплоть до нашего времени в брачных традициях королевских династий. При объединении нескольких племен в союз нередко устанавливалась мифическая общая генеалогия, возводившая их к одному предку. При претензиях представителей некоторых родов на более высокий социальный статус, они также нередко прибегают к генеалогическим манипуляциям. Так, спекулятивное использование генеалогий в связи со статусными притязаниями неоднократно отмечено антропологами, изучающими африканские племена. Многочисленные данные полевых исследований дают Ж.Баландье возможность утверждать: «Генеалогические законы, родственные связи и союзы, установленные по случаю брачных обменов, могут превращаться в инструменты борьбы за власть, ибо они никогда не остаются в состоянии механизмов, автоматически обеспечивающих присвоение политического статуса и передачу обязанностей. Манипуляция генеалогией происходит чаще, чем об этом свидетельствуют этнографы, часто оказывающиеся жертвой благоговения перед информаторами»[13].

Поскольку в основе социальной структуры традиционного общества лежит общая генеалогия и родовые связи, то «членство» в таком обществе (племени) и социальный статус определяются местом человека в родоплеменной организации и принадлежностью к половозрастной группе.

С определением социального и родственного статуса у ромов связана система так называемых «тестовых вопросов», которые мы приводили выше (гл. 6). Напомним, что незнакомому цыгану задаются вопросы в уточняющей последовательности[14]:

– Ром сан? (Ты цыган?)

– Анда че ром сан? (Из каких ты цыган, то есть, из какой этнической группы цыган?).

– Анда че вица сан? (Какого ты рода?)

– Каско сан? (Чей ты?)

В системе собственных цыганских социальных статусов чужой (гаджо) всегда оказывается ниже цыгана (ром).

Особенности традиционной социальной организации цыган получают отражение в языке: ряд терминов (*rom, romni, chavo, chaj*) несет двойственное значение, выражающее, с одной стороны, отношения родства и свойства́, а с другой – социальный статус.

---

[13] Баландье, указ. раб. С.73.

[14] Вопросы приводятся на языке ловаря.

Rom, romni

Слова **ром** [**rom**] и **ромни** [**romni**] в цыганском языке имеют несколько значений:

rom *m* : – мужчина (о мужчине цыганского происхождения);
– муж;
– цыган

romni *f* – женщина (о женщине цыганского происхождения);
– жена;
– цыганка

Как мы видим, основным для слов **ром** и **ромни** является выражение половозрастного статуса в своей собственной ингруппе, а значения этнического статуса они приобрели в процессе межэтнических контактов и разграничения общностей разной этнической природы, в противопоставлении «свои – чужие».

Слово **ром** [**rom**] выступает в значении половозрастного статуса, так как оно относится только ко взрослому мужчине, *социально* состоявшемуся, *имеющему семью*. Только по отношению к носителю названия **ром** используется и эпитет **пативало** [**pativaló**], со значением «уважаемый», «достойный» и проч. Неженатого молодого мужчину рома называют **чавó** [**chavo**][15] (неженатый парень, мальчик), этимология (происхождение) которого связана с *санскр.* **śava** (**çava**) («детеныш человека или животного»)[16]. Семантику слова **ром** можно соотнести с семантикой *рус.* **мужчина**, которое этимологически содержит в себе оба смысла («мужчина» и «муж»). То же можно сказать и про соответствие *ром.* **chavo** и *рус.* **мальчик** (от «**мал**»). В таком способе номинации (называния) отражается социальная установка, присущая всем традиционным культурам: холостяк не может быть полноценным членом общества, то есть тем, что вкладывается в понятие «человек, мужчина». Так, О.Шрадер пишет об обычаях России и Черногории начала XX века, что в России «в среде простонародья смотрят на холостяков как на нечто незаконченное, незавершенное», а в Черногории «мужчина только тогда становится настоящим человеком, когда женится. До женитьбы он продолжает быть мальчишкою, юнцом или даже, собственно, ребенком,

[15] Терминология приводится в более архаичном произношении тех ромских групп, язык которых не испытал фонетических мутаций.

[16] Об этимологии слова **chavo** см. главы 20-21.

дитятею»[17]. Такие же представления существовали и в древней Греции, где холостяки подвергались осуждению. Плутарх писал о Ликурге, что «он обложил холостяков пенею, сопряженной с лишением чести...»[18]. Социальное противопоставление между мужчиной и юношей у цыган выражается в поговорке *ром. лов.* «**Дык, ром кэрэл анда пэстэ!**» [**Dykh, rom kerel anda peste!**] (**Гляди, строит из себя рома!**)[19]. Социальный и статусный смысл слова **ром** проявляется также в идиоматическом выражении, которое используется при разговоре одного цыгана с другим: *кэлд., лов.*: **Со сан, май ром мандар?** (Дословно: **Ты что, больше ром чем я?**). Или: **Со, камэс тэ авэс май ром мандар?** (Дословно: **Ты что, хочешь быть больше ромом, чем я?**)

Так же и женщина, пока она не вышла замуж, не считается «состоявшейся» и не может называться **ромни**, а только **чай**. Показательные ответы дала в этнографическом фильме, сделанном о российских цыганах в конце 1990-х годов, одна молодая цыганка. У нее спросили, в каком возрасте цыганские девушки выходят замуж. Она сказала, что в 15-16 лет. «А если в 18?» – «Эта девушка уже застоялась». «А если она в 20 лет и более не замужем?» – «Это уже беда».

В языке цыган-ловаря слово **ромняндыно** [**romnjandinó**] означает «женатый», что является производным от слова **ромни** [**romní**] – «жена, супруга». В языке цыган группы *русска рома* тот же смысл передается словом **ромнякиро** [**romnjákiro**] «женатый» (а «замужняя женщина» – **ромэскири** [**roméskiri**]).

Иллюстрацией того факта, что этнонимические значения часто соотносятся со словами, обозначающими статус взрослого полноценного члена общины (как правило, со значением «человек», «мужчина»), является словарь испанских цыган (**калэ** [**kale**]), у которых слово **ром** не используется как этноним. Как мы видим, у калэ существует достаточно обширный слой лексики, производный от слова **ром** и в основном относящийся к сфере брака, семьи и рода, то есть основных социальных категорий ромского общества[20]:

rom *m* 1) мужчина, молодой человек,
2) почтенный уважаемый ч-к; женатый человек, муж
romalí *f* цыганский праздник
romandiñar *v* вступать в брак, женить, заключать брак

---

[17] Шрадер О. Индоевропейцы. (С репринтного издания Санкт-Петербург, 1913). М., 2003. С.149.

[18] Плутарх, Ликург, гл.15. Цит. по: Шрадер, указ. раб. С. 149.

[19] То есть взрослого мужчину (так говорят о молодом неженатом парне).

[20] Llorens M.J. Diccionario gitano y sus costumbres. Madrid, 1991. P.185.

romandiñelarse *v*	жениться, выходить замуж
romandiñó *m*	свадьба, женитьба, супружество
romañi *adj*	семейный, домашний, родовой
romí *f*	супруга, жена

Приведем лексику того же происхождения, которая с диалектными вариантами произношения присутствует практически у всех групп европейских цыган-ромов:

rom *m*	1) мужчина (о мужчине цыганского происхождения) 2) муж 3) цыган
romni *f*	1) женщина (о женщине цыганского происхождения) 2) жена 3) цыганка
romano *adj*	цыганский
romanes *adv*	по-цыгански
romanipe / romanimos *m*	«цыганство», см. выше
romn'andino *adj*	*лов.*женатый

Мы видим, что у *калэ* **ром** и его производные относятся в основном к сфере рода и семьи (кроме слова romalí). У ромов часть лексики относится уже исключительно к сфере этничности (ср.: *кал.* **romañi** и *ром.* **romano**), кроме основной лексемы, **ром,** сохраняющей весь объем предыдущих смыслов (мужчина, муж). Добавим, что в языке цыган *синти* и *мануш*, а также финских *каалэ* слова **ром** [**rom**] и **ромни** [**romni**] также употребляются в значении «муж» и «жена». Подобное положение, видимо, еще требует дополнительного осмысления, так как оно, возможно, связано с тем, что у *калэ*, *синти* и *мануш* слово **ром** сейчас не используется в качестве этнонима, как это было еще 200 лет назад. В Испании его исчезновение как этнонима могло произойти вследствие выходивших с 1783 г. законов, запрещавших использование цыганского языка, и мер, направленных на ассимиляцию цыганского населения[21].

Интересно, что в современных индоарийских языках есть слово **кутумба** [**ku-tumba**][22], что дословно означает «семья, род» (см. гл. 1, 4). Похоже, что это заимствование из аустроазиатских языков. Так, название тотема или

[21] См.: Ханкок Я., Дауд С., Джурич Р. Ромски кръстопъти. Париж, 2000. С.54.

[22] На ранних этапах заимствования из автохтонных языков в индоарийский нередко происходила децеребрализация согласных.

племени нередко является и обозначением структурного подразделения в племенах одного происхождения. В этом случае **ḍomba/ṭumba** традиционно могло обозначать «племя, род, семья», что объясняет как обилие «родовой» лексики в языке *калэ*, так и возникновение названий племен *синти* и *мануш*, которые предположительно могли являться территориальными (*синти* от *Синд*) или структурными (*мануш*) подразделениями группы племен одного происхождения.

Выражение статусности. Рефлексы *póti- в ромском

Как мы указали выше, у ромских групп принят счет по отцовскому роду (патронимии). Здесь надо сказать о системе двойных имен у ромов: для внешнего употребления, среди не ромов, и для внутреннего. Первое определяется той системой имен и фамилий, которая принята в государстве, где живет цыганская община. Например, цыгане, живущие в Венгрии, носят официальные венгерские имена и фамилии, которые записаны в документах, живущие в России – русские, и т.д. Одновременно может даваться «внутреннее», цыганское имя или прозвище[23]. «Внешние» имена нередко носили спекулятивный характер, поэтому как фамилия, так и «внешнее» имя, бывало, неоднократно менялись, особенно у мужчин. Настоящей ромской «фамилией» должно считаться название родовой линии, которая присходит от имени или прозвища стоящего в ее начале предка.

Таким образом, традиционная социальная организация этнических групп является собственно родовой структурой. Сам род и его сегменты (ветви и подразделения рода) соотносятся с определенной территорией, на которой он живет и занимается хозяйственной деятельностью. Поэтому иерархия власти в таком обществе связана с половозрастной иерархией внутри родового общинного коллектива. Реализация власти заключается в управлении хозяйственными процессами на территории, принадлежащей роду, в распределении участков территории между семьями, а с возникновением значительного имущественного расслоения – и в имущественных правах на эту территорию[24]. В последние десятилетия понимание роли этого аспекта происхождения власти для становления предгосударственных структур вы-

[23] В наше время уже не всегда даются вторые имена.

[24] В скотоводческо-кочевых культурах, в отличие от земледельческих, вся земля находилась в общинной собственности, а отчуждаемой частной семейной собственностью являлся скот. Калиновская, Марков, указ. раб. С.183.

звало появление целого направления в антропологии. Ж.Баландье пишет: «Политическая антропология, далекая от понимания родства и политического в качестве понятий, исключающих друг друга или противостоящих один другому, обнаруживает сложные связи, существующие между двумя системами...»[25], и далее: «...политические отношения... между тем, не легко выделить, в силу тесной связи родства и политического во многих «примитивных» обществах»[26].

Связь социального статуса с половозрастной иерархией внутри рода в традиционном обществе индоевропейцев определила семантическое поле древнейшей индоевропейской основы ***potis-** («господин, хозяин»), восходящей в свою очередь к корню ***pot-** («сам»)[27]. Неоднократно описанная в литературе по индоевропеистике, этимология слов и композитов *санскр.* **pátih** «хозяин, господин, владыка, муж», **dám pátih** «хозяин дома, семьи», **viś patih** «глава рода», **pitár** «отец», *перс.* **-paiθya** «собственный», **pitar** «отец», *лит.* **pats** «он сам», **vieš-pats** «глава рода», *ст.-слав.* **gos-podĭ** «хозяин», *греч.* **despótĕs** «хозяин дома» > «господин», **pater** «отец», *лат.* **pater** «отец», **hospes** «гостеприимный» (***hosti-pet-s** «хозяин гостя») и других слов, восходящих к указанной основе, выявляет ее статусное значение. Так, *лат.* **pater** «хозяин, супруг, властелин», откуда **pater familias** «хозяин домохозяйства», «глава семьи» и более позднее **pater** в значении «священник, глава церкви», а также Римский [**Papa**]. *Вед.* **patih** – «хозяин, господин, владыка, муж», **dam-patih** – «хозяин дома, семьи», **pitár** – «отец»[28]. Таким образом, этой основой обозначался глава семьи, являвшийся мужем и отцом, старший мужчина в родовой группе. В патриархальной семье, включавшей невыделенные семьи взрослых сыновей, он являлся самым старшим живым предком всех ее членов по мужской линии. Его обозначение в индоевропейском образовывается с помощью древнейшего индоевропейского суффикса **-ter**. Очевидно, что обозначение этим термином главы нуклеарной семьи[29] исторически является вторичным и связано с распадом большой патриархальной семьи: *англ.* **fater**, *франц.* **père**, *панджаб.* **piu** («отец»).

---

[25] Баландье, указ. раб. С..56.

[26] То же. С.57.

[27] Т.Гамкрелидзе и В.Иванов указывают индоевропейскую праформу *p(h)ot(h) «хозяин», «повелитель», «муж». Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2. С.758.

[28] Бенвенист, указ. раб. С.74-75. Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2. С.758, 765.

[29] Малая семья, основу которой составляет одна пара, в противоположность большой патриархальной семье.

В том, что касается происхождения *и.-е.* ***patər**, О.Н.Трубачев, указал на древнейший индоевропейский корень ***pot**-. Он писал: «...одному из значений *и.-е.* ***pot**- в этимологических исследованиях уделяется обычно немного внимания, в то время как его древность абсолютно бесспорна. Здесь имеется в виду значение «сам» *литовск.* **pats, paties** м.р., **pati** ж.р., *авест.* **xvae-pati**- «он сам»[30]. Эти свидетельства имеют большую доказательную силу. Есть основание думать, что древнейшим значением *и.-е.* ***pot**- было местоименное значение, предполагающее соответствующую морфологическую функцию и роль... *И.-е.* ***pot**- «сам» представляло прекрасную семантическую основу для позднейшего развития значений «супруг, муж», в чем убеждают семантические аналогии *литовск.* **pats** «сам; супруг», **pati** «сама; супруга», *русск.* **сам**. Таким же вторичным могло явиться значение «господин, хозяин, начальник, глава»...»[31].

Основным значениям индоевропейских терминов, происходящих от основы ***pot**- в разных языках, соответствуют две формы: с суффиксом **-ter** и без него. Ср.: *др.-инд. вед.* **pati** «господин, хозяин, муж», но *др.-инд.* **pitar** «отец», *авест.* **paiti** «господин, властелин, супруг», но *авест.* **pitar** «отец», *лит.* **pats** «муж, супруг», но **pater** «отец»[32].

В цыганских языках нет отдельного термина, обозначающего соответствующий социально-родственный статус, но есть слова, выражающие смежные понятия, семантика которых связана с обозначением чести, уважения и социальных возможностей, которые проистекают из социального статуса и одновременно являются необходимыми условиями его обладания. Это абстрактное существительное **патив/пачив/пакив** [**patív/pachív/pakiv**] и качественное прилагательное **пативало/пачивало/пакивало**[**pativaló/pachivaló/pakivalo**]. Происхождение этих форм в языке романи до последнего времени не было окончательно установлено, и «официально», то есть по данным этимологических словарей, принято считать, что они могли появиться из различных источников, в том числе в результате заимствования после исхода из Индии, или же явиться результатом контаминации нескольких форм, что для языка, не имеющего письменной традиции, можно быть установлено только предположительно.

---

[30] A. Walde, J.Pokorny. Vergleichendes Worterbuch der indogermanischen Sprachen. Berlin – Leipzig, I-II, 1926-1932. Bd. II. P.77-78. Цит. по: Трубачев. История... С.181. Ср. также *перс.* **xvae-paiθya** «свой собственный», где **-paiθya** «собственный» - производное от древней формы ***póti**-.

[31] Трубачев. История... С.181.

[32] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2. С.758, 765.

Эти важнейшие по социальной значимости слова ромской лексики выражают одну из главных ценностей традиционной культуры цыган: высокий социальный статус члена общины ромов как подтверждение соответствия его жизни и поступков нормам этнической культуры. Эти слова обладают емкостью, в разных ситуациях выявляя разные аспекты смысла. Сейчас основные значения **патив** [**pativ**] в ромском – 1) уважение 2) честь 3) гостеприимство. Одно из самых емких значений этого слова проявляется в идиоматическом выражении **тэ кэрэл патив** [**te kerel pativ**]. Дословно оно означает «оказать честь», что выражается в совершении по отношению к кому-либо действий, выражающих уважение. Чаще всего это оказание гостеприимства через радушный прием в своем доме и выставление достойного угощения, организация застолья (последнее может быть устроено и вне дома, например, в ресторане, но обязательно за счет оказывающего **патив**). В другой ситуации это выражение можно услышать во время праздника, когда цыгане обращаются к мужчине или женщине со словами: «**Кэр амэнгэ патив, кхэл (гилабэ)!**» [**Ker amenge pativ, khel (gilabe)!**] («Сделай нам честь (окажи уважение), станцуй (спой)!).

Статусные значения слова **патив** осмысливаются двояко: с одной стороны, утверждается статус того, кому оказывается уважение и в честь кого совершается **патив**, но и оказать **патив** может равный уважаемому человеку партнер, тот, кто распоряжается домохозяйством и *обладает средствами для оказания достойного гостеприимства* (ср. этимологию слов *лат.* **hospes** < ***hosti-pet-s**[33] и *слав.* **gospodь**[34]). В этой связи важно, что традиционно оказывает и принимает **патив** в основном мужчина, или лично, или как представитель всей семьи.

Патив – этимология

Хотя семантика слова *ром.* **патив** во многом совпадает с семантическим полем слоя общеиндоевропейской лексики, связанной с основой ***potis**, а также с семантикой иранских и индоарийских производных от этой основы, отсутствие формы **патив** в индоиранских источниках заставляет лингвистов возводить *ром.* **патив** к армянскому **патив** [**pativ**] «честь, уважение»[35] (на армянских и грузинских форумах в Интернете также можно часто встретить это слово в значении «вечеринка, угощение»). Как мы видим, армянское

[33] Бенвенист, указ. раб. С.74-79.
[34] Трубачев. История... С.182-183.
[35] Boretzky, Igla, op. cit. P. 332.

слово и семантически, и по форме полностью соответствует цыганскому. Но можно ли считать, что *ром.* **патив** является заимствованием из армянского?

В само́м армянском языке слово **pativ** появилось из среднеперсидского, и, судя по его употреблению, а также по истории кавказских аристократических родов, явилось результатом широкого расселения в средневековый период персидской знати в Армении и Грузии. Очевидно, именно с процессом распространения власти персидской аристократии связано распространение термина **патив** в ряде языков Азии, например, у хазар[36]. Вот что пишет о распределении статусов среди знати средневековой Армении В.Атабекян: «Нахарарские[37] фамилии древней Армении записывались в так называемые «Гахнамаки» и «Зоранамаки» — официальные грамоты, которые перечисляли роды в зависимости от критериев почёта и значимости. С «Гахнамаками» и «Зоранамаками» связаны два других понятия армянской аристократии – «бардз» (bardz) и «патив» (patiw). «Бардз» дословно означает «подушка»; это место, которое занимал предводитель рода за царским столом, будь то во время совета или во время празднеств. Во время застолий родоначальники восседали на специальных подушках – отсюда и название. «Бардзы» (места за столом, но фактически и соответствующее положение знати при царском дворе) распределялись в зависимости от «патива», то есть «достоинства», «чести», «почёта» рода. Последнее, видимо, и закреплялось в «Гахнамаках» и «Зоранамаках»[38].

Понятие **патив** фигурирует в «Истории Армении» католикоса Иованэса VI Драсханакертци (40-е годы IX в. – 925 г.), написанной в конце IX – начале X в. н.э. Исследователи армянской истории и языка так определяют его смысл: «Патив (из среднеперсидского) – букв.: «честь», «почет», «почетное место», «княжеский венец», «трон». Имеются в виду особые дары и украшения, которые армянские цари жаловали представителям феодальной и служилой знати. Пативом называлась и верховная царская и княжеская власть»[39]. Кроме того, **пативом** называлась почетная повязка, которую носили нахарары, бывшая символом места, которое они занимали в сословной иерархии.

Мы видим, что первоначальный и основной смысл слова **патив** связан с *социальным статусом*, а уже затем, в результате расширения значе-

---

[36] Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа / www.kulichki.com/~gumilev/NAP/nap0153.htm

[37] Нахарары – армянские раннесредневековые владетели, вожди.

[38] Кн.В.Атабекян. Происхождение армянского дворянства. «Ноев Ковчег» N 4 (74) Апрель 2004.

[39] Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван, 1971. С.273; Манандян Я.А. Труды. Т.IV. Ереван,1981.С.252-253.

ния слова – с *символами* этого статуса. Таким образом, мы можем считать, что **патив** [**pativ**] восходит к протооснове ***potis-**, которая в индо-иранских языках дала формы *вед.* **patih**, *авест.* **paiti** «господин, властелин, супруг», семантически восходящие к обозначению главы родового коллектива. *Индоар.* **pati-**, зафиксированное еще в текстах Ригведы[40], традиционно входит в состав сложных слов, где развиваются два направления его семантики: одно, связанное с обозначением категории родства, и другое, развивающее семантику статусности. Первое направление представлено в словах **nanândrpati**, ***jâmipati** «муж сестры мужа», второе – в словах **dalapati** «деревенский староста», «глава полиции», ***mahâpati** «великий князь», **sthapáti** «вождь, царский колесничий» и проч.[41] Обе смысловые линии берут начало в семантике термина, обозначающего главу родовой группы. Это обозначение, сохраняющее архаичную синкретическую семантику, очевидно, сохранялось в средние века среди населения племенной прииндской зоны, включавшего как потомков ведийских ариев, так и кочевые иранские племена. Видимо, слово *ром.* **pativ** следует связывать с речью этого приндского населения (ср. *скифск.* **pati** «господин», также **pathaka** «вождь»[42]).

Н.Борецкий и Б.Игла в своем словаре указывают на возможность того, что ромское **патив** стало результатом контаминации армянского **pativ** и другой индоарийской формы, *пракр.* **paccaya** < *древнеинд.* **pratyâyati** со значением «вера, доверие»[43]. В то же время, хотя в ряде современных ромских языков слова **патив** [**pativ**] и **тэ патяв** [**te patjav**] «верить, доверять» сближаются по форме, (ср. **патив/пачив/пакив** [**pativ/pachiv/pakiv**] и **патяв/пакяв/пакяв** [**patjav/pakjav/pakjav**]), их праформы и семантика указывают на различную этимологию.

По этом процесс контаминации вполне мог иметь место: представляется, что формы *иран.* **pati** или *индоар.* **patih**, являясь концептуальным термином для патриархальной родовой культуры индоариев и иранцев и широко распространенные в индоарийских и иранских зыках, не могли не войти в язык предков ромов, испытавших, кроме того, сильное культурное и генетическое влияние со стороны иранских племен. Так, в форме **paj** «муж, супруг» основа **pat-** присутствует в языке цыган-домари (см. Приложение 5). При расселении предков ромов в областях проживания армян Византийской им-

---

[40] Turner. Comparative dictionary of Indo-Aryan languages. P. 436.

[41] Ibid. P. 399, 286, 356, 572, 792. См. также Приложене 4, статья PATI.

[42] Дремин Г.И. «Скифо-сарматские наречия и «скифский» словарь В.И.Абаева/ www.kladina.narod.ru/dremin/dremin.htm

[43] Boretzky, Igla, op. cit. P. 332.

перии, исконная форма могла претерпеть изменение под влиянием употребительного термина армянского языка.

Пативало

Хотя в ромском языке, как мы указывали, отсутствует существительное – производное от ***potis** > *вед.* **patih**, обозначающее главу дома, хозяина, этимология слова **патив** [**pativ**] и его употребление, так же, как и функционирование отыменного прилагательного **пативало** [**pativalo**] продолжают и развивают общеиндоевропейскую семантику статусности. Мы можем считать, что семантически *ром.* **патив** [**pativ**] связано с общеиндоевропейскими смыслами этого корня, которые в ведическом языке дают *вед.* **patitvá-** (**patitvaná-**) «положение женатого, семейного мужчины, супруга»[44]. Об этом говорит как форма ромского термина, так и его грамматическое значение абстрактного существительного. К семантике *ром.* **патив** тесно примыкает смысл слова **пативало**, которое обозначает достойного человека: уважаемого, гостеприимного, порядочного, справедливого[45]. Эпитет **пативало** не может употребляться по отношению к молодому человеку, а только к мужчине, социально состоявшемуся: обязательно имеющему семью, живущему по цыганским законам и обладающему доверием своих соплеменников, то есть накопившему объем социально значимых качеств. В то же время, в основе социальной оценки лежит *обладание социальной властью*, которая распространяется прежде всего на членов семьи. Ср.: «Производные от ***poti-** глаголы такие, как *скр.* **pátyate**, *лат.* **potior** «иметь власть над чем-либо, распоряжаться чем-либо» уже указывают на появление смысла «власть, сила». Ср. с латинским глаголом **possidēre** «владеть» < ***pot-sedēre**, который описывает владельца как лицо, которое сидит на предмете владения»[46]. Таким образом, положение женатого мужчины, обозначенное словом *индоар.* **patitvá**, характеризуется обладанием властью над родственными соплеменниками. Соответственно чем больше зависимых членов семьи и родственников имеет глава родового коллектива, тем более высоким социальным статусом он обладает, и значит, у семейного мужчины этот статус будет возрастать с возрастом.

Происхождение формы *ром.* **pativalo** надо связывать с прибавлением к именной основе (**pati-, patih**) индоарийского суффикса **-wālā**, являющегося в современном хинди одним из самых продуктивных суффиксов в системе

---

[44] Ригведа, X, 40, 9. Цит. по: Бенвенист, указ. раб. С.166.

[45] Порядок перечисления идет от основных современных значений слова к второстепенным.

[46] Бенвенист, указ. раб. С.76.

именного словообразования. Его основные значения – названия лиц, владеющих предметом, обозначенным именем-основой, названия лиц по роду занятий, и проч. Формант **-wālā**, передающий значение обладания, соответственно, образует названия обладателей разных качеств и свойств (например, хинди+вала = «говорящий на языке хинди»). Причем «особенностью имен, образованных при помощи этого суффикса, является их окказиональность, неустойчивость; многие из них постоянными лексическими единицами не являются, а образуются каждый раз непосредственно в речи... поэтому большинство слов с суффиксом **-wālā** в словарях отсутствуют... слова с суффиксом **-wālā** более характерны для разговорного, чем для письменно-литературного языка...»[47]. Этот очень продуктивный формант особенно распространен в просторечии, часто заменяет целые придаточные предложения, и иногда формирует чрезвычайно выразительные слова, хотя, конечно, способствует упрощению и обеднению языка; в языке гуджарати он звучит как **-вало** [**-wālō**][48].

Значение *ром.* **пативало** – «обладающий властью (над своей семьей и потомками)». Значение *ром.* **пативали** [**pativali**] следует понимать в этом случае не как женский эквивалент **пативало**, а как «хозяйка дома» (ср. *зап.хинди* **ghar-bālī** «жена», дословно «хозяйка дома»[49]). Такая трактовка находит морфологическую и семантическую параллель в паре *индоар.* **dampatih** «глава семейства» и **dampatnī** «хозяйка дома», где положение хозяйки определяется тем, что она жена хозяина. Эта трактовка, по-видимому, подтверждается тем, что в некоторых современных индоарийских языках корень *индоар.* **pat-** образует обозначения супруги: ср. **patni** «супруга» в языке бенгали.

Мы видим, что образование слова *ром.* **пативало** [**pativalo**] можно осмыслить как непосредственное присоединение форманта **-wālā** к основе *индоар.* **patih**. Действительно, значение «хозяин, супруг» хорошо обясняет семантику **пативало**, развитие его статусных значений: **пативало** может стать тот, кто стоит во главе родового коллектива и накапливает социальные связи в лице потомков и зависимых родственников. Основанный на этом же принципе механизм повышения статуса отдельного рода или ветви рода хорошо описан социальными антропологами: руководители клана или родовой ветви должны в первую очередь обзавестись как можно бóльшим количеством зависимых членов рода[50]. Этот вывод согласуется и с мнением Э.Бенвениста:

---

[47] Дымшиц З.М. Грамматика языка хинди. В 2-х тт. Москва, 1986. Т.2. С.91.

[48] Комментарий Е.Н.Успенской.

[49] Grierson, op. cit., 1916. Vol. IX, pt.1. P.580-581.

[50] Баландье, указ. раб. С.73.

«Для того, чтобы прилагательное, означающее «сам», смогло расширить свое употребление и приобрести значение «хозяин», необходимо одно условие – существование тесного круга лиц, подчиненных главному лицу, которое полностью берет на себя роль выразителя индивиуальности, самобытности группы; это лицо концентрирует в себе все признаки группы и является ее воплощением»[51]. Кроме этого, он отмечает типологию генетической связи статусных понятий со значением «сам»: «Этот процесс, иллюстрирующий образование понятия из области общественных установлений, обнаруживается и в других языках; довольно часто понятие «хозяин» обозначается с помощью слова, означающего «(он) сам...»[52].

В ромском значение ***pot-** «сам» расширилось до значения качества, но не имеет грамматической формы имени, обозначающего одушевленное лицо – носителя статуса. Это качество ромского термина сближает его с однокоренной лексикой в раджастхани, где элемент **pat-** входит в композиты, обозначающие высокий социальный статус, таким образом, выступая в роли качественного прилагательного, в чем, видимо, надо усматривать проявление языкового архаизма. Так, в качестве составной части оно присутствует в словах **pat-kumar** («главный ребенок», то есть ребенок правителя, царя, синоним – **radj-kumar**), **pat-rani** («главная госпожа»). Эти слова употребляются только по отношению к членам семьи раджи, то есть правящей семьи правящей линии правящего клана княжества.

Из этимологии *ром.* **пативало** и его функционирования в речи ромов следует, что это слово должно было использоваться только по отношению к главе родовой группы. По всей видимости, можно сказать, что **пативало** в определенной степени замещает слово **патер** [**pater**] в его статусном значении. Статус обеспечивает соответствующее отношение к его носителю как со стороны представителей своего, так и чужого рода. Так, **пативало мануш** [**pativalo manush**] («уважаемый человек») принимает участие в делах, связанных с межродовыми и межплеменными проблемами (собрания, суды). Собственно социальный статус и власть связываются как с личными качествами, так и со статусом в половозрастной иерархии родового коллектива.

В современной семантике слово *ром.* **пативало** выступает также в значении «порядочный», что подразумевает в первую очередь соблюдение этнических норм и традиций в отношениях между цыганами. В этом значении это прилагательное может характеризовать и женщину. При этом учитывается

[51] Бенвенист, указ. раб. С.76.

[52] Там же.

стандарт поведения женщины в ромском обществе, отличный от мужского. Прежде всего, имеются в виду ее качества как жены и хозяйки, причем в части ромских групп не последнюю роль играют деловые качества женщины как добытчицы средств к жизни, что связано с историческими условиями жизни ромов. Мужчины чаще зарабатывали на крупных сделках или заказах, и эти суммы трезаврировались в золото или откладывались на крупные расходы, а на каждый день, «на стол», обычно зарабатывала женщина. В то же время, в определение **пативали жювли** [**pativali zhuvli**] в значении «порядочная женщина» преобладают моральные аспекты. В частности, так говорят про женщину, которая не дает даже малейшей возможности усомниться в ее положении верной жены. В этом же смысле используется выражение *лов.* **тэ жял пативалэ щейораса** [**te zhal pativale shejorasa**] – «выйти замуж порядочной девушкой» (то есть девственницей). В слове **пативали,** таким образом, обязательно присутствует оценочно-моральный смысл по отношению к женщине, а также, в косвенном виде, характеристика мужа или родителей женщины, повышающая их статус. Положительно характеризуя женщину, рома в России говорят, что она «самостоятельная», что соотносится с указанной семантикой **пативали**. Характерно, что значение русского слова (самостоятельный – тот, кто может «стоять сам» то есть тот, кто не нуждается в посторонней поддержке) соответствует раннему значению индоевропейского корня ***pot-** «сам», который является первичным по отношению к основе ***potis** «хозяин».

В различиях значений слов **пативало/пативали** проявляются различные нормы поведения мужчин и женщин как отражение специфики мужского и женского культурного комплексов внутри одной этнической культуры.

Статусность как качество, присущее главе родовой группы, проявляющееся к среднему возрасту и накапливающееся в дальнейшем, соответствует факту экономической неразделенности патриархальной семьи у ромов вплоть до XX и даже XXI века (и материальной зависимости младших членов семьи от старших, в первую очередь сыновей от отца). Таким образом, значение статусной лексики напрямую связано с материальной независимостью, самостоятельностью.

Raj

Слово *ром.* **рай** [**raj**] восходит к формам *индоар.* **радж** [**rāj**], которые обозначают вождя, царя, любого знатного человека, а также, в некоторых индоарийских языках, почетный титул[53]. В цыганском **рай** обозначает не цыгана высокого социального статуса. Форма **рай** [**raj**] (в женском роде – **раи**

[53] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 618.

[**rai**], **раны** [**raný**]), также, как и понятие, за нею стоящее, являются одним из самых архаичных выражений власти у индоевропейцев. В разных вариантах это слово присутствует в латинском (**rēx, rēgis**), в ирландском (**-ri**), галльском (**-rēx**), обнаруживается в составе древних имен правителей и вождей: Думнорикс, Версингеторикс (Dumno-rix, Vercingeto-rix)[54]. Э.Бенвенист, изучая этимологию *индоевр.* ***rēg-**, пишет о характере такой власти: «...изучая концепт rēx «царь» в том виде, в каком он существовал от Древнего Рима до Индии, мы убеждаемся в том, что «царь» не был наделен реальной властью... Термины kṣattriya и rājanya показывают нам, что власть, определяемая как kṣattra и rāj(an)-, ассоциируется с военным ремеслом»[55].

Что касается средневековой Индии, то исследования о раджпутах показывают, что, заняв место кшатриев, они наследовали их традициям, осуществляя функции военных вождей и управление территорией[56]. Е.Н.Успенская пишет об особенностях раджпутского управления: «Исследователи отмечали, что самые «незначительные» члены правящего клана считают себя равноправными с раджей, а раджу – всего-навсего первым среди равных. И что власть в раджпутском государстве принадлежит всему клану в целом»[57]. А.Ч.Банерджи писал: «Идентификация клана с государством была наиболее характерной особенностью средневекового раджпутского государственного устройства... Клановая система не только влияла на внутреннее управление в государстве; она стояла на пути политического объединения Раджпутаны... Но также она создала политическую систему, которая сделала неизбежными внутренние конфликты... В каждом раджпутском государстве центральная власть была поэтому постоянно слабой»[58]. Раджа владел и не мог распоряжаться землею – она вся была собственностью того или иного клана; он мог лишь передать на время право собирать налоги с какого-нибудь ее участка тем, кто ему был полезен, но не был членом его собственного клана[59].

Собственно, архаические стороны раджпутских управленческих традиций следует рассматривать как продолжение традиций скифо-саков. Л.Б.Алаев пишет: «раджпутское завоевание Северной Индии и связанная с ним архаизация господствующего класса (увеличение роди родовых/клано-

---

[54] Грамкрелидзе, Иванов, указ. раб. С. 250.

[55] Бенвенист, указ.раб. С. 191.

[56] Успенская. Раджпуты. С. 40-41.

[57] То же. С. 41.

[58] Banerjee A. Ch. Lectures on Rajput History. Calcutta (s.a.) P. 110-113. Цит. по: Успенская. Раджпуты. С. 41.

[59] Успенская. Раджпуты. С. 41.

вых отношений) возможно, привели к замедлению общественного развития Севера...»[60].

В словаре ромов сохранилось несколько слов, по происхождению связанных с лексемой *индоар.* **rāj**. Прежде всего, это слово *ром.* **рай** [**raj**], которое обозначает человека высокого социального статуса, как правило, нецыганского происхождения. Слово **рай** может относиться к любому представителю власти, от милиционера до мэра. Таким образом, *ром.* **рай** концентрирует в себе выражение властных, управленческих функций. От слова **рай** образуется притяжательное прилагательное *рус. ром.* **райескиро** [**rajéskiro**], *лов.* **раско** [**rásko**].

Если эти слова в ромском относятся к социальному статусу за пределами общества ромов, то прилагательное *ром.* **райкано** [**rajkanó**] «культурный, интеллигентный, воспитанный, аристократичный» является словом, нейтральным в этнокультурном отношении, обозначая присущие человеку качества. Видимо, **райкано** связано с *индоар.* **rajjānya** «происходящий от раджи». Другим производным от *ром.* **рай** [**raj**] является **райипэ** [**raipé**] «изысканность, роскошь».

Непрерывность традиций социальной организации у цыган

По функционированию приведенных выше слов и соответствующим им реалиям общественной жизни цыган мы видим, что система родства у цыган является основой социальной организации. У нас нет никаких оснований считать, что традиция такого общественного устройства ромов, поддерживаемая традиционными социальными институтами, прерывалась когда бы то ни было у тех цыганских групп, у которых комплекс социальной культуры и система родства сохранились до наших дней в наибольшей полноте, поскольку за все столетия существования цыганских (протоцыганских) общин, начиная с Индии, и заканчивая европейскими государствами, их отношения с государственно-административным аппаратом в общем строились на принципе *коллективной ответственности цыганской общины*. Этот принцип фактически означал признание традиций самоуправления в цыганских коллективах и стимулировал дальнейшее сохранение общественных институтов контроля поведенческих норм внутри цыганской общины. Не случайно нормой поведения цыган с представителями власти стал принцип ненане-

[60] Алаев, указ. раб. С. 57.

сения вреда всей общине в целом. Этот же принцип показывает сохранение сильного коллективного этнического самосознания в ментальности цыган. Сохранение границ этнической идентичности позволило сохранить основу языка и ряд базовых компонентов социальной культуры наиболее ортодоксальным группам цыган еще с индийского периода.

Данные по культуре каст этнического происхождения показывают, что сохранение этнических границ явилось также фактором формирования этно-социальных групп Индии; оно предполагало сохранение и даже усиление принципа эндогамии и установление «перегородок» между кастами; при этом сохранялись и традиции внутреннего самоуправления общин. Этот принцип распространялся не только на более консервативные деревенские социальные структуры, но и на устройство средневековых индийских городов: внутри кастовых структур очень долго сохранялись «пережитки общинно-родового стоя, пронизывая всю структуру городов раннего средневековья»[61]. Анализ «Артхашастры» показывает, что архаические общинно-родовые связи сохранялись в деревне и городе длительное время[62], поэтому совершенно очевидно, что более тысячи лет тому назад связь культуры кастовых групп этнического происхождения с социальной культурой соответствующих этносов прослеживалась гораздо лучше, чем сейчас.

Использование принципа групповой ответственности при отношениях с этническими общинами, сохраняющими свою этно-культурную целостность, существовало в различных полиэтнических государствах. В течение двух поколений покоренное мусульманами население Ближнего Востока платило дань по округам, причем дань собиралась лидерами местных общин[63]. Есть сведения, что обязательства по выполнению государственных повинностей славянским населением Византии распределялись внутри общины самими ее членами, что связано с сохранением внутренней самоорганизации у славян на территории Византии[64]. Поскольку официальная доктрина Византии не знала этнических предрассудков, и ее правители не проводили принудительной эллинизации (то есть ассимиляции к греческой культуре)[65], то такие отношения устанавливались и с другими этническими группами

---

[61] Медведев Е.М. О самоуправлении североиндийских городов раннего средневековья./Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 104.

[62] То же. С. 107.

[63] Большаков, указ. раб. С. 41.

[64] Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий. М., 1989. С. 217-224, 427-440. Цит по: Иванова, указ. раб. С. 75.

[65] Иванова, указ. раб. С. 56-57.

населения, сохранявшими внутреннюю самоорганизацию. На территории Византии цыгане, очевидно, появились до XI века[66], и известно, что в XIV веке в венецианских владениях на Пелопоннесе и Ионических островах существовала практика «определенных привилегий цыганам на уплату дани и установления внутреннего самоуправления»[67]. Эта практика была широко распространена и в более поздние времена при расселении цыган в Западной Европе[68]. Известно о предоставлении самоуправления цыганским округам (*санджакам*) в Османской Турции[69]. Принцип сохранения внутреннего самоуправления цыганских общин привел к возникновению в некоторых странах представительства цыган (по территориально-административному принципу) перед национальной администрацией. Его возникновение связано с организацией управления в государственной фискальной сфере, проще говоря, в сфере сбора налогов. Так, А.Паспати, описывая быт цыган Константинополя во второй половине XIX века, упоминает о должности *черибаши* (цыганских сборщиков налогов), обязанности которых в это время уже постепенно переходили к правительственным служащим[70]. М.Кагалничан описывает институт *булубашей*, или цыганских «королей» в Румынии первой половины XIX века. Этим королям подчинялись так называемые цыганские «судьи», которые занимались непосредственным сбором налогов. Каждый «судья» контролировал 10-15 цыганских семей (очевидно, речь идет о больших патронимиях), обеспечивая своевременную уплату дани цыганскими поданными румынской короны. «Избрание [цыганами – М.С. и Г.Ц.] судей и булубашей утверждается командующим войсками княжества; это ему булубаши, или цыганские короли, как их по-другому называют, платят налог, который собирают с помощью судей; это он устанавливает сумму налога; это он передает им волю правительства, это, наконец, он является их судьей в последней инстанции...»[71]. Институт булубашей нужно рассматривать как искусственное государственное установление: его существование как органа контроля и управления цыганским населением поддерживалось государством. «Цыганские короли» фактически находились на государственной службе, получая два процента от собранной ими суммы ежегодного налога[72].

---

66 Лиежоа, указ. раб. С. 22.
67 Марушиакова, Попов. Циганите в Османската... С. 18.
68 Там же.
69 То же. С. 42.
70 Paspati, op. cit. P. 27-28, 33.
71 Kagalnichan de, op. cit. P 14.
72 Ibid. P. 15.

В Советской России налоги платили официально трудоустроенные граждане, поэтому официального «налогового» представителя от цыганской общины не существовало. Между тем, и в России на практике действовал принцип коллективной ответственности цыганских общин перед административным аппаратом в местах компактных поселений. В некоторых случаях цыганская община посылала своего представителя работать в органы местной милиции, что фактически делало его «коллективным представителем» местной цыганской общины перед органами власти.

Таким образом, мы можем проследить непрерывность в традиции самоуправления в цыганских группах, во всяком случае, со времен Византии. Закрытость цыган по отношению к окружающему населению, усиливавшаяся из-за враждебности со стороны населения европейских стран, способствовала сохранению институтов внутренней самоорганизации цыганских общин.[73] Эта же закрытость явилась одним из факторов сохранения архаического понимания человека у цыган как члена собственной этнической общности.

Уровни социальной структуры

Исконная социальная терминология ромов, которая сформировалась в довизантийский период, точно отражает особенностих социальной организации. Так, *самостоятельность* родов и их глав и их *равноправие* по отношению друг к другу определяют *эгалитарный* принцип взаимоотношений между ними (подробнее см. в главе 17). При этом традиционный *сетевой* характер «поколенческого» распространения ромских патронимий и их подразделений по территориям национальных государств (см. главы 16 и 17) явился фактором сохранения рыхлого и неоформленного характера социальный структуры. Так, относительное «единство» цыганского населения осознавалось в пределах более или менее ограниченного ареала, границы которого соотносились с областью экономического интереса данного табора (локальной группы). Можно говорить об *осознаваемом единстве происхождения* между различными этническими группами цыган, проживающими в одном регионе, родстве, и в то же время – культурной дистанции, которые определяются по степени близости языка, культурных традиций и норм, об-

[73] Так, даже после перехода к оседлости и вплоть до последнего времени в некоторых ортодоксальных цыганских общинах сохранялось табуирование (запрет) на сообщение сведений о внутренних принципах социального устройства у цыган.

раза жизни и занятий. В то же время, существовавшие механизмы ограничения контактов между представителями различных цыганских этнических групп (см. главу 15) не ставят вопроса о существовании собственно ромских традиционных потестарных (властных) институций на уровне территориальных общин.

Представление о единстве и родстве цыганских групп в пределах более или менее крупной территории у разных цыганских общин связано с их опытом общения с представителями других групп. При этом «в ряде случаев может отсутствовать не только сознание о единстве цыганской общности (или же оно существует на различных, более низких уровнях), но иногда может отсутствовать вообще представление о существовании других подразделений ромов»[74]. Так, в Иране существует общность ромов-*заргари*, несколько столетий назад мигрировавшая на Восток из Балканского региона. Будучи изолированными в течение нескольких столетий от других ромов, они только несколько лет назад узнали, что имеют многочисленных соплеменников в Европе. [75]

Патронимия на протяжении веков являлась основной структурной единицей традиционной социальной организации ромов. В результате миграций и перемещений различные подразделения одной патронимии нередко оказывались в различных областях, а при масштабных миграциях – даже в различных странах. В пределах достижимых границ территории одной страны, для ортодоксальных ромских групп *родовое родство* (ближайшие родственнки и свойственники) является приоритетным в их взаимоотношениях с другими местными ромскими общинами. Так, в России для большей части цыган-ловаря и кэлдэраря, для части цыган-кишиневцев принадлежность к патронимии является определяющей в их характеристике и внутригрупповых отношениях. Территориальный же признак (*ром.* Катар ту сан? [Katar tu san?] «Откуда ты?») является здесь дополнительным и уточняющим. Для части групп, где представители патронимии преимущественно проживают на территории ее формирования, как например, для *севернорусских цыган*, определяющими могли быть оба признака, родовой и территориальный.

Вместе с тем, в современных условиях, в результате постепенного распада родовой структуры, усилившегося с переходом к оседлости, в различных ромских общинах происходит постепенная *утрата родовой идентичности*,

---

[74] Марушиакова Е., Попов В. Историческа съдба и съвременна картина на циганските общности в Източна Европа / Studii Romani. Том VII. Избрано. София, 2007. С. 13.

[75] Марушиакова Е., Попов В. Цигани в Турция и Иран (предварителни бележки). Студии Романи. Том VII. Избрано, С. 2007, с. 397–413.

что выражается в первую очередь в утрате родовой памяти, которая сокращается с 8-10 до 2-4 поколений. Этот процесс, несомненно, связан с утерей родовой структурой той функциональной роли, которую она традиционно играла в хозяйственном механизме ромов (см. главы 16 и 17). В Центральной Европе и на Балканах, где даже цыгане-кэлдэраря нередко не могут назвать свою вицу (патронимию), этот процесс зашел дальше, чем в России. Так, у восточноевропейских групп цыган, давно перешедших к оседлости (как правило, это цыгане невлашских групп, относящиеся к так называемой «первой миграционной волне»), наблюдается *утеря групповой идентичности.* Так называемые *дасиканэ рома*[76] Болгарии, как их называют лучше сохранившие свою идентичность и культуру другие местные ромские группы, нередко говорят на различных ромских диалектах, что хорошо определяется на слух (и указывает на их происхождение из разных ромских этнических групп), но уже не помнят своей групповой принадлежности. В этом случае территориальная принадлежность становится определяющей.

Далее мы рассмотрим в определенной степени «идеальную» модель цыганской общины, какой она была до перехода цыган к оседлости, и в этом во многом мы будем ориентироваться на *влашские* группы. Так, именно они позже остальных групп перешли к оседлости, и до настоящего времени в России сохранили наибольшую глубину родовой памяти, что является индикатором сохранности традиционной социальной организации, внутриобщинных норм и культурных традиций.

[76] Общее название для давно оседлых групп болгарских цыган.

Глава 15

НОРМАТИВНОСТЬ И ДРЕВНЕЙШИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ У РОМОВ

Нормативность и обычное право – Нормативность у цыган – Внутриобщинные и семейные нормы – Межобщинные нормы – Принципы межэтнических отношений – Брачные нормы и эндогамия – Регуляторы поведения – Собрание и суд у цыган санкции – Осквернение – Осквернение и «женская» магия – Социальные санкции: Магерипэ и пэкулюмос как санкции – Кровная месть

Нормативность и обычное право

В этой главе мы рассмотрим традиционные нормы общественных отношений и поведения людей в цыганском обществе, а также социальные институты, которые осуществляют контроль за нормативностью поведения людей и санкции за нарушение общественных норм. Несмотря на сложность выделения норм права в традиционных культурах, их неразделенность с нормами морали, тесную связь с религиозными обычаями и традициями, рассмотренные нами ниже институты можно считать зачатками правовой системы, лежащими в основе обычного права.

Нормативное регулирование социального поведения как гарантия стабильности человеческого коллектива существует в обществах любого уровня

социального развития, от племенных общин до государственных образований. Как показывают антропологические исследования, постепенное становление системы права неразрывно связано с развитием основных элементов государственности, а на конечном этапе – с письменной кодификацией законов.

Состав источников (или форм) права, на основе которых формировалась кодифицированная правовая система традиционных государств, как правило, основан на нормативных традициях и обычаях народа, нормативных указах и эдиктах правителей, трактатах юристов и проч. При этом в различных культурных традициях состав источников может иметь свои особенности. Так, англосаксонское право (называемое прецедентным) имеет установку апелляции к прецедентности судебных решений.

Для ранних обществ характерна синкретичность норм[1] и неразвитость правовых институтов, что вовсе не означает отсутствие само́й нормативности и системы контроля за ее исполнением. Еще в 1915 г. русский правовед С.А.Котляревский писал: «Менее всего в настоящее время было бы основательным представлять себе догосударственный быт каким-то царством личной воли и личного самоопределения, анархической аркадией. Первобытное право связывает человека по рукам и ногам, и в первобытной кровной организации – естественной или фиктивной – личность растворяется без остатка...»[2].

Исследователи нормативной системы древних обществ Е.Н.Черных и А.Б.Венгеров пишут: «Принципиальный взгляд авторов... сводится к тому, что любые человеческие сообщества, включая самые ранние, не могут существовать вне системы норм социального поведения. Эти нормы определяют всеобщий характер взаимоотношений как отдельных индивидов, так и между самыми разнообразными социальными группами... Разрушение структуры определенной нормативной системы обычно знаменует бо́льшую или меньшую деформацию конкретного общества и смену стереотипов его общей культуры. Мы полагаем, что *нормативная система является одним из важнейших... факторов* [выделено М.С и Г.Ц.] существования каждой культуры»[3].

Д.Ж.Валеев, высказывая мнение о догосударственном характере обычного права, пишет, что правовые обычаи «начинают обеспечиваться, кро-

---

[1] Синкретичность – изначальная неразделенность. Здесь речь идет о неразделенности норм в области права, морали, религиозной обрядности, гигиены и проч. на ранних этапах развития общества.

[2] Котляревский С.А. Право и власть. М., 1915. цит. по: Черных Е.Н., Венгеров А.Б. Структура нормативной системы в древних обществах./От доклассовых обществ к раннеклассовым. Москва, 1987. С. 36.

[3] Черных, Венгеров, указ. раб. С. 24.

ме общего (коллективного) мнения, привычек и убеждений человека, также контролем и деятельностью учреждений рода или племени: советов старейшин, вождей, народных собраний»[4]. Это подтверждается многочисленными данными из области социальной культуры разных народов[5].

Нормативность у цыган

В своих поступках члены цыганских общин руководствуются традиционными нормами и обычаями, характер которых определяется этническими ценностями ромов, вместе с которыми они составляют **романипэ** – комплекс этнических ценностей и обычного права (см. гл. 14). У цыган не существует писаных законов, и нормы жизни у них осознаются как установления, определенные традициями и обычаями предков. При оценке поступков человека и их соответствия *романипэ* большое значение придается моральной стороне дела, поскольку для общества, основанного на отношениях родства, которым являются цыганские общины, понятие морали неотделимо от понятия права.

Главной ценностью цыганской жизни является семья и родственные связи, а в тяжелых условиях, в которых цыгане столетиями жили в Европе, поддержка и помощь близких, кровных родственников и свояков часто оказывались решающими для выживания семьи. Это обстоятельство, по-видимому, сохранило и усилило традиционную установку цыганской культуры разделения на «своих» и «чужих», придав ей статус одного из важнейших культурных концептов. Поэтому, хотя можно рассматривать нормативную систему ромов с разных аспектов: как нормы *распределения гендерных ролей*[6] – и принципы *деловых отношений*, нормы *ритуального и этикетного поведения* – и *поведения бытового*, нормы строго *обязательные для выполнения* – и нормы *жела-*

---

[4] Валеев Д..Ж. Обычное право и начальные этапы его генезиса./Правоведение. 1974, № 6. С. 76.

[5] См., например: Синицына Н.Е. Обычай и обычное право в современной Африке. Москва, 1978. С. 6-14; Крашенинникова Н.А. Индусское право. История и современность. М., 1982. С. 42-45.

[6] Гендер (*англ.* gender, от *лат.* genus «род») – **социальный пол**, определяющий поведение человека в обществе. Понятие гендера отличается от понятия биологического пола, который человек «получает» при рождении. Гендер определяется совокупностью социальных и культурных норм, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола. Таким образом, гендер – это социальная модель человека, которая определяет его положение в обществе. Естественно, в разных обществах мужчинам и женщинам предписывается играть разные социальные роли.

тельные, – мы предлагаем рассмотреть нормы взаимоотношений у цыган через призму концептуального противопоставления «свои – чужие».

Исследователи обычного права пишут: «...в родовом строе правило «каждый за всех» не распространяется на «чужих». Род не обязан делиться пищей, землей с другими родами»[7]. Для цыган, у которых отношения родства и экономические интересы семьи (рода) являются главным приоритетом, можно выделить несколько иерархических «кругов общения», соответственно которым выстраиваются типы отношений и связанные с ними нормы поведения. Так, во-первых, четко разделяются нормы внутриэтнического поведения (между цыганами) и межэтнического (между *рома* и *гадже*). Во-вторых, «внутриэтнические» отношения делятся на ряд иерархических уровней, в основе которых лежит система родственных связей. Степень родственной близости между людьми определяет возникающие между ними взаимные обязательства и права, соответственно которым внутриэтнические нормы можно условно разделить на три основных уровня: 1) нормы отношений, возникающих между членами расширенной семьи; 2) нормы между членами патронимии и локальньной группы рус. ром. (*амарэ рома «наши цыгане»*); 3) между членами различных патронимий одной этнической группы. К последнему типу примыкают и отношения с «чужими» цыганами, из других этнических групп, которые проживают на той же территории. Нормы первых двух типов, самых основных уровней общения человека, мы назвали *семейными и внутриобщинными/внутриродовыми*, а последнего типа – нормами *межобщинных отношений*.

Внутриобщинные и семейные нормы

Внутриобщинные нормы касаются взаимоотношений внутри своей семьи и членов своего табора или локальной общины и регулируют: распределение гендерных ролей, способы ведения хозяйства, имущественные права, отправление ритуальной обрядности и т.д.

Социальной и хозяйственной единицей у цыган является экономически выделенная семья. Несколько близкородственных семей, во главе которых стоят родные братья и их отец, образуют так называемую расширенную семью, которая, как правило, составляет костяк локальной группы (табора или компактного поселения). Признанным лидером такой общины являет-

[7] Обычное право: вопросы теории и современная практика. Новосибирск, 2002. С. 9.

ся отец глав выделенных семей или один из братьев. Через него традиционно происходили контакты с местной администрацией и представителями власти, он играет важную роль в разрешении внутриобщинных, а иногда и межобщинных конфликтов. Сыновья экономически выделяются из семьи отца после женитьбы и рождения у них одного-двух, а иногда и более детей. С родителями обычно продолжает жить до самой их смерти младший сын с семьей, и именно он традиционно наследует все их движимое и (при оседлости) недвижимое имущество. Такой обычай наследования называется **миноратом** (от *лат.* **минор** [**minor**] «младший»).

В том, что касается норм поведения между членами локальной общины, на первый план выходит половозрастная иерархия. В семье для жены главным является муж, затем его родители; для детей – родители, в первую очередь отец. Молодая невестка должна особенно строго соблюдать этикет по отношению к родителям мужа и старшим членам его семьи, в первую очередь к братьям. Что касается детей, то они традиционно должны подчиняться старшим, при этом самым большим авторитетом для всех, от внуков до старших сыновей, являет дед – глава расширенной семьи.

Гендерные отношения и взаимоотношения полов – наиболее консервативная область традиционной ромской культуры. Можно сказать, что образцы социального поведения здесь «закреплены в системе табу, которые просто нельзя нарушать»[8]. Здесь существуют установки, общие для всех цыганских этнических групп. Например, традиционной нормой является разделение мужчин и женщин за столом во время массового праздника или собрания, а в ортодоксальных группах – если вместе собираются даже две родственные семьи. Традиционной установкой является избегание непосредственного личного публичного общения между мужчиной и женщиной, не входящими в одну семейную группу. Кроме того, и общение мужа с женой в публичной обстановке также сводится к минимуму, он находится в «мужской» группе, а его жена, дочери и сестры – в «женской».

Как представляется, такая публичная отстраненность мужчин от женщин, являющаяся выражением половой дихотамии и сохраняющаяся в ряде современных традиционных культур Востока (например, у иудеев, арабов), связана с древнейшим архетипом, восходящим к организации родовой общины, при которой мужская и женская часть племени формировали две ее секции, каждая со своей культурой и нормами поведения (иногда – со свои-

[8] О социальной роли табу см.: Осипова-Дербас Л.В. Эволюция цивилизации. Санкт-Петербург, 2002. С.149.

ми особенностями языка). В таком обществе мужчины и женщины жили в отдельных женских и мужских жилищах, и их общение происходило по определенной парадигме, с соблюдением ряда строгих ограничений. Связь правил публичного общения у цыган и других народов с этим архаичным слоем культуры выражается в том, что соблюдение традиционных норм публичного общения между мужчинами и женщинами особенно проявляется во время *традиционных массовых собраний* и праздников.

У различных этнических групп цыган могут наблюдаться свои нормативные особенности гендерного поведения, что связано со степенью сохранности традиций или со средой формирования этногруппы. Например, у цыган-кэлдэраря женщина не должна проходить перед мужчиной, и если кэлдэрарка увидит незнакомого цыгана, то она или перейдет на другую сторону улицы, или, если встречи не избежать, скажет ему: «**Болдэ ту, бре!**» [**Bólde tu, bré!**] (**Отвернись, уважаемый!**). У представителей ряда групп ромов, в соответствии с традиционным этикетом, принято извиняться при упоминании в разговоре родственников противоположного пола; жену в разговоре принято называть не **мири ромни** «моя жена», а **мири жювли** [**miri zhuvli**] «моя женщина», **мири пхури** «моя старуха», мужа – **миро мануш** [**muro manush**] «мой человек»[9].

Характерной особенностью некодифицированной системы права является то, что нормативное поведение предполагает творческое применение к конкретной жизненной ситуации основных правовых принципов, детали которых могут быть не регламентированы. Здесь важно сохранение «духа» правовой нормы и его правильной интерпретации. Так, например, принцип противопоставления верхней и нижней части тела (как «чистой» и «нечистой») предполагает разделение на две основные категории всех связанных с телесностью предметов, что подсказывает способ обращения с вещами в конкретной ситуации. Табуирование всего, что связано с сексуальностью, подсказывает, о чем можно, а о чем нельзя говорить публично, кроме этого, эта норма вызывает табуирование некоторых слов, вместо которых используются замещающие их эвфемизмы[10]. Так, например, слово *кэлд.*, *лов.* **аракхадилас** [**arakhádilas**]

---

[9] Цветков Г.Н. Полевые материалы по цыганским языкам России. 2000-2008 гг. Находятся в полевом архиве автора; Деметер Р.С., Деметер П.С. Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект). Москва, 1990. С. 71; Andrš Z. Speech etiquette in Romani of the Central Rumanian Banat: Forms of permissions and apologies / 8th International Conference on Romani Linguistics. St.Petersburg, September 2008.

[10] Эвфемизм (греч. ευφήμη – «благоречие») – нейтральное по смыслу и эмоциональной «нагрузке» слово или описательное выражение, иностранное слово или бессмысленное созвучие, обычно используемое в текстах и публичных высказываниях для

«нашелся» используется в значении «родился»; вместо слова *кэлд.* **гой** [**goj**] «колбаса» используется *кэлд.* **матерьяло** [**materiálo**] «материал», *русска рома* вместо слова **яра** [**jará**] «яйца» говорят **парнорэ** [**parnoré**] «беленькие».

Социальные и хозяйственные стороны жизни цыган имеют ярко выраженный гендерный аспект. Так главная задача цыганки – зарабатывать (торговлей, гаданием, попрошайничеством) на повседневные расходы, прежде всего на еду («на стол»), роль мужчины в семье – обеспечивать крупный заработок коммерческими сделками и/или выполнением ремесленных заказов, в «музыкальных» цыганских группах – игрой и пением на заказ (на свадьбах, банкетах и проч.). Женщины табора или цыганского поселка, как правило, выезжают в город для торговли и гадания все вместе или небольшими группками. Также и мужчины часто совершают коммерческие сделки или выполняют ремесленные заказы небольшим «товариществом». У цыган-ловарей и кэлдэрарей такое товарищество, мужское, иногда и женское, называется **кумпаныя** [**kumpanýja**]. Во главе делового товарищества стоит неформальный лидер, которым мог стать любой взрослый мужчина, в отдельных случаях даже неженатый, но обладающий деловыми качествами и главное – удачливостью в поиске работы. Он находит клиентов и традиционно имеет преимущество в распределении работы между членами коллектива и получает двойную долю заработка. Также и в случае, если организуется женская группа, во главе ее стоит опытная женщина.

Таким образом, в том, что касается поисков заработка и связанных с этим «внешних» контактов (вне цыганской общины), женщины и мужчины составляют две отдельные группы, которые, как правило, не вмешиваются в деятельность одна другой. Нормы взаимоотношений внутри таких групп основаны на взаимной поддержке и помощи, в первую очередь между родственниками и свояками. В расширенной семье женщины по очереди остаются с детьми, когда остальные уезжают на заработки, и получают за это равную со всеми долю дохода (*кэлд., лов.* **лэн партя** [**lén pártja**] «берут долю»).

Межобщинные нормы

Межобщинные нормы (между цыганами разных таборов, в том числе таборов, принадлежащим к разным этническим группам ромов) основаны

замены других, считающихся неприличными или неуместными, слов и выражений («в интересном положении» вместо «беременная», «продукты жизнедеятельности» вместо обозначения экскрементов, и проч).

на двух основных принципах: соблюдении баланса между деловыми интересами своих и чужих родов и патронимий (не мешать чужому бизнесу и защищать свой), и взаимной поддержке в отношениях с *гадже* (прежде всего, предупреждение о неприятностях, грозящих со стороны представителей власти). В случае, если одна из сторон несет потери по вине другой, ущерб должен быть компенсирован.

Действие первого принципа можно проиллюстрировать на таком примере. Цыгане пришли торговать на рынок, который считается «территорией» другого табора, который постоянно «кочует» (или живет) в этой области. Если обе группы продают одинаковый товар (например, лошадей), то пришлые могут торговать там только при получении разрешения «хозяев территории», обычно на условиях выплаты процента с выручки. Кроме того, местные цыгане заинтересованы в том, чтобы на рынке и в селах, которые они постоянно посещают, не было никакого воровства, и предупреждают об этом пришлых.

Действие второго принципа показывают следующие примеры: «Возле украинской деревни был поставлен лагерь, в котором остановились представители нескольких цыганских групп (*катунаря*, *сэрвы* и *русска рома*), при этом шатры цыган этих разных групп отстояли одни от других на небольшом расстоянии. *Катунаря* вошли в конфликт с жителями деревни, началась драка, и *катунаря* покинули это место, а деревенские жители сожгли палатки *сэрвов* и *русских цыган*. Последние созвали [этнический] суд, и *катунаря*, которые несли прямую ответственность за утерянное имущество *русских цыган*, полностью возместили им потерю. В другом случае кочевые *кишиневцы* украли лошадей у жителей деревни, и в порядке компенсации потерь последние силой увели лошадей у *русских цыган*, которые зашли в деревню через несколько дней. *Русские цыгане*, однако, созвали суд, и *кишиневцы* возместили им потери»[11].

Принципы межэтнических отношений

Проблема двойного стандарта в межэтнических отношениях

У цыган, как и у других народов, важную часть духовной жизни составляют универсальные ценности: любовь к своей семье, детям, уважение к старикам, взаимопомощь, религиозность, уважение к жизни и собственности

[11] Marushiakova E., Popov V. The Gypsy Court in Eastern Europe./Romani Studies. Continuing Journal of the Gypsy Lore Society, Series 5, Vol. 17. 2007, Nr. 1.

других людей. Грубейшими преступлениями против личности у ромов считаются: убийство, воровство, прелюбодеяние и разрушение чужой семьи, а также доносительство на цыган властям. Последний вид преступления считается особо тяжким, так как он может иметь тяжелые последствия для локальной цыганской общины, и поэтому рассматривается как преступление против всей общины в целом.

Вместе с тем, кража и прелюбодеяние являются серьезными проступками, если они совершены в отношении цыган. Виновный в их нарушении традиционно присуждался цыганским судом к временному или пожизненному изгнанию из цыганской общины. Воровство же у *не цыгана* в системе обычного права не рассматривается как преступление, так как считается способом обеспечения существования в случае, когда нет других возможностей заработать на жизнь. Таким образом, поведение представителей этнического меньшинства, которое может рассматриваться властями или представителями макро-общества как девиантное, связано с *особенностями применения* норм права, в основе чего лежит специфика этнической ментальности: понимание человека как члена собственной этнической группы в системе оппозиции «свои – чужие» и двойной стандарт социального поведения. Вместе с тем, исключительными редкими, бывают случаи, когда цыган убивает не цыгана.

Хотя общины родо-племенного типа традиционно являются закрытыми для «чужих», нельзя сказать, что причина социальных проблем цыган в Европе связана только с особенностями их культуры. История преследований и дискриминации цыган наглядно показывает последствия действия двойного стандарта и со стороны макро-общества. Так, запреты цыганам продажи своей кустарной продукции или неоправданно низкая ее оплата были повсеместной практикой в европейских странах, что привело к утере ремесленных традиций частью цыганских групп. Убийства цыган или их травля собаками как один из видов развлечения аристократии в «просвещенной» Германии стали хрестоматийными образцами двойного стандарта применения норм права по отношению к ромскому меньшинству.

Нормы межэтнического общения

В подобных условиях «открытость» цыганской культуры сделала бы цыганские общины очень уязвимыми, поскольку против них использовалась любая информация, в том числе из области нормативных установлений. Поэтому традиционной нормой межэтнического общения у цыган стало *табуирование информации из области обычного права* в общении с не цыганами.

Так, хотя главной «контактной» зоной цыган и не цыган в России была сфера услуг и рынка, нельзя забывать, что в условиях долгой российской зимы цыгане проводили до полугода на постое в русских домах, и русские и цыганские дети играли вместе. Поэтому эта норма принимала вид «табу, которое просто нельзя нарушать».

Нормы *контакта* с представителями государственной власти и администрации связаны с выбором такой формы поведения, которая бы не нанесла ущерба в любой форме цыганам своего рода и других таборов. Так, например, нельзя вступать в пререкания с представителем власти, надо стараться всячески его задобрить, если нужно – дать взятку. Во всех случаях главным является *принцип бесконфликтного решения проблемы путем переговоров*. В то же время, такая традиционная поведенческая практика, а также *установка избегания контактов с представителями административных и властных структур*, переходя в архетип поведения, значительно усложняют полноценную интеграцию локальных цыганских общин в макро-общество. В ряде случаев тенденция решать проблемы «полюбовно» приводит к нарушению гражданских прав цыган, связанных с отсутствием или неправильным оформлением регистрации, гражданства, свидетельств о праве на земельные участки под домами, и проч.

!!!

Проблема двойных стандартов и связанной с ней дискриминацей по этно-культурному признаку лежит в области тех глубинных слоев общественного сознания, которые приводят к разделению людей на «своих» и «чужих» и этнической нетерпимости. Эти подсознательные установки особенно опасны, когда они проявляются со стороны доминирующего большинства, как рядовых граждан, так и представителей власти, так как де-факто они могут ставить ряд меньшинств «вне закона». Проблемы в области соблюдения общегражданского права по отношению к меньшинствам особенно актуальны, потому что именно *ситуация на границах контактой зоны* этнического меньшинства и макро-общества постоянно *влияет на формирование нормативности в сфере межэтнических отношений* в этнических субкультурных группах, что определяет проблемы в области их социальной интеграции.

Брачные нормы и эндогамия

Нормы заключения брака – особая, жизненно важная область этнической правовой сферы. Именно брачные правила очерчивают границы племени, и их жесткость или мягкость определяет возможности межгрупповой и

межэтнической метисации. В конечном итоге степень строгости эндогамии у этнического меньшинства (предпочтительности брака внутри своей ингруппы) определяет ценность собственного этнического статуса для его носителей и установку на сохранение этнической идентичности.

Фактор оседлости

Надо учитывать, что цыганские общины, проживающие на территории одной страны, но принадлежащие к *разным этническим группам ромов*, кроме этнокультурных различий, демонстрируют разную степень *аккультурации* и даже *ассимиляции* к культуре окружающего народа. Среди различных факторов, влияющих на уровень сохранности ромской культуры, длительность постоянной оседлости является, пожалуй, одним из важнейших[12]. В России традиционно было много «кочевых» цыган, и здесь сохранились четкие границы идентичности как между *рома* и *гадже*, так и между собственно ромскими этническими группами, что выражается в первую очередь в сохранении межэтнической и межгрупповой эндогамии.

В начале XX века оседлыми на территории Российской Федерации были некоторые территориальные общины из группы *русска рома*, в основном в ее северо-западных областях, а также некоторая часть цыган, проживавшая в городах. «Городских» в 1926 году было 20,9 %, и это означает, что, учитывая некоторую часть оседлого сельского цыганского населения, более, чем две трети от общего числа цыган вели мобильный образ жизни[13]. При окончательном переходе к оседлости в 1950-х гг. XX века также быстрее оседали мобильные группы *русских цыган*, а последними, несмотря на санкции за «бродяжничество» – так называемые *влашские* группы.

Среди этнических цыганских групп России нарушения межэтнической эндогамии чаще наблюдаются среди группы *русска рома*. Сильно ассимилированными являются давно оседлые цыгане-*сэрвы* (в основном расселенные на Украине), они почти не говорят по-цыгански, и межэтнические браки в их среде встречаются гораздо чаще (небольшая группа проживающих в России сэрвов, сохранивших свою культуру и язык, относится к так называемым сэрвам-*ханджяря*).

---

[12] При оседлости важнейшим фактором сохранности традиционной культуры цыган является численность цыганского населения и его плотность, существование крупных компактных поселений.

[13] Марушиакова Е., Попов В. Studii Romani. Том VII. Избрано. София, 2007. С. 76.

Брачные правила

В общем можно сказать, что в большинстве цыганских групп России самым статусным для цыган считается брак с цыганкой из хорошего уважаемого рода своей этнической группы. Если жених принадлежит к уважаемой семье и сам пользуется хорошей репутацией, то выбор невест у него может быть достаточно широк. В некоторых случаях, когда семья жениха пользуется плохой репутацией, ему бывает сложно найти невесту, даже если он обладает личными достоинствами. В этой же ситуации (при не очень хорошей репутации семьи) девушке, если она обладает деловыми качествами и красотой, легче выйти замуж, так как она уходит из своей семьи в родственную группу мужа. Как правило, разводы в цыганской среде редки, но среди цыган, живущих в городе, в последнее время количество разводов увеличилось.

Женитьба на не цыганке первым браком встречается редко, и то в большей степени в группах *русска рома* и *сэрвов*, а в ортодоксальных *влашских* группах и сейчас является исключением, так как это понижает статус мужчины и его родственной группы. В течение нескольких лет жена-не цыганка инкультурируется: учится говорить по-цыгански и осваивает обычаи, но ее положение в цыганском клане становится более прочным только после рождения детей. Дети от смешанных браков считаются цыганами, если они воспитываются в цыганской среде (как правило, когда отец цыган). Если женщина-цыганка выходила замуж за не цыгана, то еще одно-два поколение назад она считалась полностью потерянной для своего рода (сейчас в разных семьях относятся к этому с различной степенью недовольства, в любом случае ее дети считаются не цыганами). Дети от матери-цыганки и русского отца могут относиться к роду матери только в тех редких случаях, когда семья или дети живут с цыганами. Как правило, детям-метисам, особенно мальчикам, сложнее сделать хорошую брачную партию, хотя в каждом конкретном случае играют роль личные обстоятельства.

Если мужчина остался вдовцом или разведен в среднем и особенно в пожилом возрасте, то ему может быть сложно найти себе пару, поскольку он, как правило, должен выбирать жену в своей возрастной категории, где свободных женщин мало. Взрослые дети цыганки могут возражать после повторного брака матери, что в пожилом возрасте (начиная примерно с сорока лет) для женщины считается нежелательным. Женитьба же пожилого цыгана на молодой девушке с согласия ее родителей почти невозможна. Поэтому именно в зрелом и пожилом возрасте чаще случаются межэтнические браки между цыганами и не цыганками. Гораздо

более редки межэтнические браки среди молодежи. И позором для всей семьи будет повторный брак пожилой женщины с не цыганом[14].

Межгрупповые браки между цыганами – конечно, более частое явление, чем межэтнические смешанные браки, но и они стали чаще встречаться с послевоенного времени, и обычно в зоне крупных городов. В первую очередь берут друг у друга невест ромские группы, у которых культурная и языковая дистанция оказывается наименьшей (см. главу 17). В то же время, ортодоксальные группы цыган всегда строго следили за тем, чтобы невестка из другой цыганской этнической группы переходила на язык семьи и говорила на нем с детьми. Благодаря этому сохраняется языковая культура этногруппы, которая является первым признаком принадлежности человека к ингруппе. В первой половине XX века несколько семей ловаря-Чокещи брали жен из группы русска рома, так что сейчас их потомки на три четверти по крови – русские цыгане, по вице – Чокещи, и по языку и культуре – ловаря.

Границы *эндогамии* очерчивают границы племени (предпочтительные браки происходят *внутри племенных границ*). При этом правила *экзогамии* (поиск брачного партнера *вне своего рода* и абсолютный запрет на браки внутри рода) очерчивают осознаваемые границы родов внутри племен. Таким образом, традиционно берут друг у друга невест разные роды одного племени. Изменение брачных правил является сигналом об изменении границ племени. Так, в главе 17 мы показали, как экзогамная патронимия ловаря-Чокещи перестала брать и давать невест в другие роды ловаря, и фактически стала вести себя как отдельное племя (подразделение) ловаря, что связано с экономическими причинами. Чокещи разделились на две экзогамные половины, которые берут друг у друга невест. При этом, по рассказам стариков, если до выделения Чокещи в эндогамную группу родство между женихом и невестой составляло не менее пяти колен, то теперь оно снизилось до трех колен, что связано с ограниченным выбором брачных партнеров.

Дуально-экзогамная организация, при которой невестами менялись две патронимии, наблюдалась и у русских цыган, в основе чего, как и в случае с ловаря-Чокещи, лежали экономические причины (см. гл.17). Эти примеры показывают, как брачные правила традиционного общества, являясь инструментом регулирования социально-экономических отношений, влияют на изменение границ племен.

[14] В городской среде и в первую очередь в неортодоксальных (невлашских) группах отношение к таким бракам более терпимое.

Гендерные аспекты этнической модели сексуального поведения

Как мы писали выше (гл. 14), понятие **пативало** и **пативалы** в отношении мужчин и женщин имеют различное смысловое наполнение. Особое значение придается «правильному» поведению женщины, абсолютным идеалом которого является жена, всю жизнь прожившая с одним мужем, и в случае его смерти не вышедшая замуж (хотя на практике повторные браки являются нормой). Абсолютно немыслимо для ортодоксального цыгана жениться на цыганке, если она побывала замужем за не цыганом. Соответствующим является и отношение к «гулящим» женщинам. В то же время мужчине и до, и после свадьбы не возбраняется иметь любое количество внебрачных связей. Как правило, это непостоянные связи с не цыганками, которые не осуждаются. Другое отношение может быть к внебрачным связям с цыганками, в первую очередь, если это связь с незамужней девушкой или чьей-то женой. В первом случае в ортодоксальных цыганских группах дело может дойти до этнического суда.

Свадьба – самый главный момент в жизни каждого цыгана, нередко на свадьбу детей цыгане копят деньги многие годы. Но пышная свадьба проводится тогда, когда девушка выходит замуж первый раз, так как только один раз она переходит в следующую возрастную категорию замужней женщины. При этом, поскольку самая главная ценность цыганской невесты – ее девственность, то проверка «честности» молодой до сих пор является кульминационным моментом свадьбы, и чрезвычайно редки ситуации, когда ожидания родителей молодых не оправдываются. Тогда свадьба мгновенно прекращается, и все расходы ложатся на родителей невесты. Как правило, жених отказывается от «опозоренной» невесты, в противном случае его личный статус и престиж всей его семьи упадут в глазах соплеменников.

Не рассматривая здесь эту проблему с точки зрения устоев патриархального общества, которые представляются универсальными, обратим внимание на один ее важный аспект: мужчина «отдает» генную информацию, а женщина «принимает», поэтому от нее зависит «чистота» и сохранность этнического генофонда, и именно неконтролируемое свободное поведение женщины могло бы привести к генетической ассимиляции цыган. По-видимому, этот аспект является причиной того, что случаи внебрачных детей от отца-цыгана не влекут таких социальных санкций для цыганки, как связь с не цыганом. В этом же ключе следует рассматривать тот факт, что в отношении мужчин пожилого возраста, которые уже вырастили детей, как правило, разведенных или вдовцов, «нестатусный» брак с не цыганками воспринимается значительно мягче, чем в отношении людей молодых (традиционно

наибольшее количество детей появляется у человека примерно до 35 лет, а к сорока годам многие имеют внуков)[15].

У цыган одинаково законными считаются два варианта брака: брак сватовством и брак уводом[16]. При браке уводом парень с девушкой обычно скрываются несколько дней, а потом приходят к родителям и просят их благословить. Их прощают и устраивают свадьбу. Оба брака являются равноценными, так как главным условием их признания являются доказательства невинности невесты. При браке уводом, если молодые не вступали в связь, то свадьба организуется традиционным порядком, с проведением ритуала проверки чести. Если же у них была связь, то невеста должна предъявить свахам (прежде всего свекрови) рубашку или простыню. Тогда также устраивается свадьба, но без обряда проверки «чести» невесты и не такая пышная. Обряд венчания более строго соблюдается, как правило, при первом браке, государственная регистрация брака может происходить раньше или позже свадебного ритуала, нередко брак вовсе не регистрируется: для цыганской общины он считается действительным после проведения публичного ритуала проверки «чести».

У цыган встречается двоеженство. В России сейчас это чаще наблюдается у ловаря-унгров, возможно, потому, что часть их с 1914 по примерно 1945 год жила в Югославии, где восприняла некоторые обычаи мусульман. Как правило, второй женой становится безмужняя цыганка (с детьми или без детей) той же возрастной категории, что и женатая пара. Перед тем, как пойти на такой шаг, муж, как правило, обсуждает его с первой женой и делает это с ее согласия. Обычно вторая жена остается жить в своем доме, и муж ее периодически навещает. При этом на собраниях и праздниках все трое могут появляться вместе: открытость и публичность таких отношений делает их законными в глазах всей общины. Факторами двоеженства выступают экономический и статусный мотивы: в цыганской семье появляется вторая «добытчица», а для второй жены престижно получить статус замужней женщины. Соображения престижа являются достаточно существенным фактором для женщины; в некоторых случаях она может предпочесть быть второй

---

[15] Параллелью подобной брачной норме являются кастовые брачные правила Индии, в соответствии с которыми прослеживается иерархия браков. Так, в Индии самым «правильным» и статусным браком для женщины должен быть первый брак, а для мужчины – также первый, или же «главный» брак, то есть брак с первой женой, если их несколько. Дюмон Л. Homo hierarchicus. Опыт описания системы каст. Санкт-Петербург, 2001. С. 137-143.

[16] У некоторых групп чрезвычайно распространен брак уводом, как например, у кишиневцев.

женой уважаемого мужчины, чем единственной женой цыгана, не пользующегося, по ее мнению, достаточным авторитетом. Двоеженство цыган отличается тем, что оно открытое и «официальное».

Регуляторы поведения

Существующие нормы и традиции являются *идеальными установками поведения*, но в реальной жизни они могут нарушаться. Поэтому для регулирования соблюдения норм нужны инструменты, которые бы играли роль «органов контроля», и, если необходимо, применяли санкции к нарушителям. Есть нормы, которые строго обязательны для исполнения, и есть другие, выполнение которых желательно. Например, необходимо, чтобы невеста была девушкой, но эндогамия между цыганскими группами является желательной, и ее нарушение не влечет за собой санкций.

Институты, регулирующие соблюдение обязательных норм, являются универсальными у всех традиционных обществ. Это общественное мнение, этнический суд и общественные санкции. Общественное мнение играет важную роль в жизни любого цыгана: главной ценностью цыганской культуры являются родственные связи и отношения внутри семьи и патронимии, и в более широком аспекте – внутри территориальной общины и своей этнической группы. Нарушение традиционных норм поведения понижает социальный статус человека (что является одной из основных ценностей у цыган), а учитывая скорость, с которой распространяется информация в цыганской среде, любое событие становится быстро всем известно.

Самой ортодоксальной частью жизни цыган является сфера семьи и брака, и традиционно женщине предписывались строгие правила поведения. Если муж уличал жену в неверности, то он имел право выгнать ее из дома и даже убить, так как эта ситуация резко понижала его общественный статус (у кэлдэрарей эта ситуация может разрешаться, см. далее). В семейной жизни правила поведения обозначены очень четко, поскольку все семейные ситуации стандартны. Поэтому, с детства готовя девушку к браку и жизни в чужой семье, ее учат таким правилам поведения, чтобы у нее возникало как можно меньше конфликтов. Например, в случае ссоры мужа со своими родителями, для нее предпочтительно держаться нейтрально или принимать сторону свекра и свекрови, так как они, в конце концов, помирятся со своим сыном, а ее могут не простить. В случае ссоры свояков (то есть родных мужа с родными жены) жена должна соблюдать интересы мужа, так как ее дети принадлежат патронимии мужа.

Собрание и суд у цыган

Собственно собрание является древнейшим институтом управления в традиционных обществах и выполняет особые функции института правового регулирования в случаях, когда нарушаются традиционные нормы поведения. Собрание самого широкого масштаба объединяет всех цыган локальной общины. На общем собрании местной общины цыган могут присутствовать все ее члены, независимо от пола и возраста.

В собраниях, связанных с экономическими проблемами (сфера бизнеса, ремесла и торговли), по большей части участвуют мужчины. На них обсуждаются проблемы бизнеса и разрешаются возникающие между цыганами конфликты в деловой сфере, поэтому в таком собрании участвуют в первую очередь заинтересованные стороны, их родственники, друзья и партнеры. Собственно, вынесение конфликта на собрание не является еще судебным разбирательством. Чем же цыганское собрание отличается от цыганского суда? Суд – это специализированная форма собрания, проводимого по специальной процедуре, с приглашенными судьями, решение которых является обязательным для исполнения.

Для института цыганского суда существую специальные обозначения, различные у разных групп цыган. В России это греческое **крис** [**kris**] у групп кэлдэраря и ловаря, у русских цыган – слово польского происхождения **сэндо** [**séndo**], у цыган-кишиневцев – **жюдиката** [**zhudikáta**]. Собрание называется у ловарей и кэлдэрарей – **кидыпэ** [**kidypé**] (от *ром.* **te kídel** «собирать»), у русских цыган **сход, сходка** [**shod, shódka**]. На Балканах некоторые группы цыган-кэлдэраря используют слово **мешаре** [**meshare**] или **мешарява** [**mesharjava**], очень редко используется слово **далавьяра** [**dalavjara**][17].

Процедура суда

Цыганский суд собирается в исключительных случаях, когда нет возможности разрешить конфликт мирным путем (по договору). У разных ромских групп может несколько варьировать процедура суда. Ниже мы опишем наиболее разработанный ее вариант, в той форме, как она обычно проходит в России у цыган-ловаря.

Одна из конфликтующих сторон, или обе стороны, исчерпав возможности договориться, обращаются к уважаемым ромам своего клана, чтобы они помогли организовать крис. Для исполнения роли ведущих суд пригла-

[17] Marushiakova, Popov., op. cit.

шаются уважаемые рома, чтобы исключить родственные связи судей с конфликтующими сторонами. Ведущих обычно бывает три (иногда бóльше, в особо сложных случаях). Этих ведущих иногда называют судьями, но на самом деле они на первом этапе процедуры суда играют роль ведущих *«следствие»*, то есть разбирательство дела, что происходит прямо здесь же, перед вынесением решения судом. Ведущие скрупулезно выясняют причину конфликта, причинно-следственную связь событий. Подробно расспрашиваются не только обе стороны, но и свидетели, что, как правило, позволяет узнать новые подробности событий.

Присутствовать на крисе могут все, без ограничений, но высказывать свое мнение могут только взрослые мужчины и пожилые женщины. Выступающие могут дать отвод кому-то из ведущих крис. В последнее время правила стали более демократичными, высказываться теперь имеют право все. Для ведения суда и вынесения решения заранее приглашаются уважаемые мужчины из разных кланов и этнических ромских групп [18]. Именно этот состав и можно назвать судейской коллегией, или комиссией. В принятии решения участвуют и ведущие крис, и на этом этапе они также играют роль судей. Приглашенные, не вошедшие в состав комиссии, являются наблюдателями. Их роль заключается не только в обсуждении конфликта, но и в распространении в дальнейшем информации о решении криса, о правильности его проведения.

«Комиссия» вместе с тройкой ведущих выносит свое решение и прилюдно его озвучивает. Решение криса для конфликтующих сторон становится законом, не подлежащим оспариванию. Тем не менее, можно провести повторный крис, но только в том случае, если при проведении первого заседания суда были обнаружены нарушения. Например, однажды одна из конфликтующих сторон не смогла прийти на крис, и показания были взяты по телефону. Решение такого криса было признано нелегитимным, поскольку в этой ситуации существует возможность оказания давления со стороны третьих лиц на того, кто говорит по телефону. Другое возможное нарушение – одной из сторон дают высказываться больше, чем другой.

Во избежание кривотолков, перед заседанием криса конфликтующим сторонам задают вопрос о доверии и легитимности суда. Только получив согласие сторон и заверения, что они согласны подчиниться решению суда, начинают процедуру. Свидетели и конфликтующие стороны перед началом заседания приносят клятву говорить только правду. Существовали специ-

[18] Обычай приглашать на суд представителей из других цыганских этнических групп развился в послевоенное время.

альные формулы клятвы, и при ее произнесении нужно было божиться на иконе. У женщины клятва на иконе не принималась, когда шла речь о ее измене (здесь могут быть некоторые разночтения, так, очень строго это соблюдается у ловарей и кэлдэрарей, но, по рассказам, у русских цыган были случаи, когда женщина клялась на иконе).

В тех случаях, когда нет прямых свидетелей обсуждаемых на суде событий, приходится полагаться на клятву конфликтующих сторон и свидетелей. Очень часто цыгане боятся давать ложную клятву, так как ее формула призывает ужасные бедствия на голову лжеца, но все же бывали случаи, когда в подобных ситуациях правду выяснить было невозможно...

Вот один случай, произошедший в 70-е годы XX века в Киеве. Один цыган зарыл ночью во дворе несколько золотых вещей. Видимо, кто-то, случайно это увидел, и вещи пропали. Собрали суд. Всех, кто был в доме на момент закапывания, заставили божиться. Все утверждали, что невиновны, и вещи так и не нашли. Позже цыганки, бывшие в доме, вспомнили, что в момент закапывания золота они видели во дворе одного цыгана. Но он божился вместе со всеми, а прямых доказательств его виновности не было.

Природа внутриэтнических конфликтов у цыган

Природа конфликтов бывает двояка. В основном они связаны с нанесением материального ущерба или же с моральными проступками при нарушении норм цыганского права. Поскольку нормы семейного поведения всем известны, то известно, что делать с нарушителем этим норм. Например, если жена изменила мужу, то не нужно решения цыганского суда для того, чтобы муж изгнал ее из семьи: он и так имеет на это право по цыганскому закону (это внутрисемейное дело). Если жена ушла к другому, то это также индивидуальное дело, в которое суд вмешиваться не должен.

Конфликты в деловой сфере могут быть связаны с неотдачей или несвоевременной отдачей долга и вторжением в сферу чужих интересов, нанесением материального ущерба другой стороне. Как правило, цыгане стараются улаживать конфликты, пытаясь договориться друг с другом, собираясь вместе на переговоры. Если этого не получается, то сторона, которая чувствует себя обиженной, может собрать этнический суд. Бывают ситуации, когда стороны не могут прийти к взаимному соглашению *из-за неоднозначности трактовки ситуации*. Но чаще всего суд собирается тогда, когда одна из конфликтующих сторон нарушает общепринятые нормы поведения.

Приведем случай, который произошел еще в советское время, когда представители разных семей были втянуты в конфликт, связанный с материальным

ущербом. Две цыганки продавали на рынке товар, что при советской власти считалось спекуляцией и было уголовно наказуемо[19]. Они попали в отделение милиции, и та женщина, которую взяли с поличным при продаже товара, взяла всю вину на себя и впоследствии получила тюремный срок, а другая осталась на свободе. По цыганским законам, семья той женщины, которая осталась на свободе, должна материально помогать семье другой цыганки, пока та не освободится, так как она взяла всю вину на себя. В случае, если помощь не будет оказываться, пострадавшая сторона вправе созвать цыганский суд. Еще один случай: один цыган взял у другого в долг деньги, отдал с большим опозданием и отказался платить неустойку за «упущенные возможности» кредитора. В этом случае кредитор сначала пытается поговорить с виновником на собрании, а затем, если конфликт не разрешится, собирает суд.

Собрание

Целью большого общинного собрания может быть обсуждение дел, касающихся всей общины, отношений, связанных с местной властью. Более частное собрание собирается при необходимости принятия совместных решений, как правило, в деловой сфере, и для попытки предварительного решения возникшего конфликта между конкретными лицами.

Собрание является, несомненно, первоначальной формой разрешения споров. Способ его проведения, как и проведения суда, отражает такие важные черты культуры цыган, как коллективизм и стремление к бесконфликтности. Так, цель собраний, связанных с деловыми спорами – стремление к их погашению и нахождению таких компромиссных решений, которые устроят обе стороны. Поэтому собрание может собираться несколько раз, до тех пор, пока все не будут согласны с общим решением. Принципиальная разница между собранием и судом состоит в том, что в собрании участвуют только заинтересованные лица, а процедура суда, напротив, происходит таким образом, чтобы свести к минимуму субъективные отношения сторон. Обычно инициатива собрания суда исходит от «истца»: он обращается к уважаемым людям общины, и те вместе решают, кого из других уважаемых цыган со стороны пригласить в качестве судей. Приглашенные судьи не должны находиться в родстве с истцом и ответчиком и не должны быть заинтересованы в исходе дела. Поэтому часто они приезжают из другого города или местности. Как правило, принимающих решение судей нечетное количество, от трех до семи, иногда даже более, если дело сложное.

[19] Речь идет о перепродаже товара, купленного в другом городе.

Развитие процедуры суда

Создается впечатление, что некоторые приемы судебной процедуры могли быть заимствованы цыганами из государственного института суда. Влияние процедуры государственного суда, возможно, следует усматривать и в том факте, что ни одно из названий, обозначающих цыганский суд у европейских цыган, не имеет исконного индоарийского происхождения. В то же время, исконное происхождение собрания и суда у цыган как *институтов*, генерированных собственной традицией, не вызывает сомнений. Собрание – универсальный, и, по-видимому, самый ранний институт управления общиной и контроля за соблюдением норм поведения. Этнический суд – специализированная форма собрания, предполагающая формализованную процедуру, проводимую судьями. Принцип избрания судей в различных традиционных обществах может различаться в зависимости от их социального устройства. Так, суд у якутов вершили тойоны, которые являлись главами племенных объединений[20]. У цыган судьи являются выборными и приглашаются специально для каждого суда из числа уважаемых мужчин старшего возраста.

Принцип коллективности и компромисса, характерный для цыганской культуры, определяет характер проведения как собрания, так и этнического суда. Так, перед началом судебной процедуры и истец, и ответчик должны высказать доверие суду и готовность выполнять его решение, а судьи заседают до тех пор, пока не выработают решение, которое устроит всех. Кроме этого, поскольку собственно правовая нормативность у цыган неотделима от других норм, прежде всего норм морали, то в своих решениях цыганский суд обязательно учитывает и моральную сторону дела. Стыд перед соплеменниками – *кэлд., лов.* **лажяипэ** [**lazhaipe**] – заставляет человека принимать решение этнического суда, несмотря на то, что в цыганской культуре нет институциональных механизмов, которые бы смогли заставить человека это сделать.

Иногда исследователи цыганской культуры путают собрания с судом. Между тем *процедурность* суда и условие независимости судей, принесение клятвы и прочие условия его проведения совершенно ясно определяют отличие суда от собрания, или схода, которое может быть организовано стихийно. Не у всех этнических групп ромов в настоящее время есть суд, но в большинстве групп, сохраняющих этническое самосознание, цыгане собираются на сходы. Для мужчин-цыган сход имеет особое значение: для них он является *форумом*, на котором они могут реализовать свою не только этни-

[20] Обычное право. С. 91.

ческую, но и мужскую идентичность и социальный статус, свою значимость как мужчины и равноправного члена цыганского общества.

В России в наши дни в наиболее развитой форме цыганский суд существует у цыган-ловаря и кэлдэраря; у таких групп, как русска рома, сэрвы, крымские цыгане, влахи можно говорить о существовании мужского собрания. В то же время, информанты сообщают, что в довоенное и некоторый период в послевоенное время цыганский суд существовал и в некоторых других группах: у русских цыган, кишиневцев[21]. Слово **сэндо** существует как в языке русских цыган, так и сэрвов, влахов.

Санкции

Санкции, которые выносит цыганский суд в настоящее время, могут иметь несколько форм. Во-первых, это восстановление справедливости, если она была нарушена. Если доказано, что истец понес убытки по вине ответчика, то ответчик должен будет возместить ущерб истцу. Кроме того, это могут быть штраф, а также изгнание и социальная изоляция (сопровождаемая объявлением виновного **магердо [magerdo]**).

В случаях, когда ущерб связан не с материальными потерями, а, с попранием моральных норм, например, при воровстве у цыган или незаконной связи с цыганкой, традиционно применялась такая санкция, как изгнание, на время или навсегда. Сейчас нередко у цыган-ловаря в России изгнание и объявление виновного осквернённым на срок не влекут за собой его полной изоляции, а только ограничение в общении с другими цыганами общины. Изгнание человека из города или местности применяется в исключительных случаях. Санкции у цыган-кэлдэраря имеют свои отличия: так, в некоторых случаях морального ущерба, который у других цыган наказывается изгнанием, и также при нарушении некоторых семейных традиций у кэлдэраря применяются штрафы.

После Второй мировой войны у всех цыганских групп Европы наблюдался рост частоты проведения цыганских судов, что исследователи справедливо связывают с процессами перехода к оседлости большей части цыган европейских стран и увеличением экономической конкуренции между ними, особенно в зонах крупных городов[22], что вызвало рост конфликтов в

[21] О существовании в прошлом цыганского суда у русских цыган сообщает, например, Борис Лангус, 1947 г. рождения.

[22] Marushiakova, Popov, op. cit.

деловой сфере. Суды, разрешающие такие конфликты, в случаях материального ущерба выносят решения о выплате денежной компенсации потерпевшей стороне. В то же время, данные о цыганских судах Восточной Европы показывают, что решения о наложении штрафов принимаются там даже в тех случаях, когда речь идет не о материальном ущербе, а о попрании норм морали[23] (причины этого мы рассмотрим далее). Эту особенность европейских цыганских судов следует, очевидно, связывать с влиянием традиций цыган-кэлдэраря, так как они являются самой многочисленной и ортодоксальной группой цыган в Восточной, а теперь и в Западной Европе. Видимо, применение в качестве санкций почти исключительно штрафов является и причиной гораздо более частого созыва цыганских судов в Восточной и Северной Европе, чем в России и странах бывшего СНГ. Кроме того, плотность цыганского населения (а значит и конфликтность) в Восточной Европе выше, чем в России.

В России цыганские суды традиционно собирались и собираются гораздо реже, так как решения, которые они принимают, связаны в большей мере с серьезным нарушением моральных норм и с соответствующими моральными санкциями. Что касается деловых отношений, то эти проблемы чаще всего разрешаются на собраниях (*ром.* **кидыпэ**, **сход**) в ходе переговоров заинтересованных сторон. По свидетельствам пожилых респондентов, цыганские суды в России и в прошлом (сразу после Второй мировой войны) разрешали в первую очередь дела, требовавшие оценки с точки зрения норм морали. Поэтому до последнего времени цыганские суды в России и странах СНГ (в Украине и Белоруссии) применяли такую санкцию, как изгнание человека из своей ингруппы, его полную или частичную изоляцию от цыганского общества. В ряде цыганских групп это обеспечивалось процедурой объявления виновного **магердо**, или осквернённым, что гарантировало его положение как изгнанника из своей цыганской среды. Рассмотрим подробнее представления об осквернении в языке и культуре ромов.

Осквернение

Представления, связанные с осквернением и нечистотой, и принадлежащие, несомненно, к культурным универсалиям, составляют один из центральных концептов в культуре цыган. Ромское **магерипэ / магримос/ мэримэ**

[23] Ibidem.

[**mageripe / magrimos / mehrime**][24] «осквернение, нечистота», является понятием неоднозначным и емким. В отличие от слов *ром.* **мэл** [**mel**] «грязь» и **чик** [**chik**] «грязь, земля, глина», обозначающих исключительно физические субстанции, слово **магерипэ** как правило, обозначает не только физическую, «внешнюю» нечистоту, но и нечистоту ритуальную и «внутреннюю». **Магерипэ** возникает при нарушении ритуальных запретов на соприкосновение с «нечистыми» предметами, в результате которых человек сам становится ритуально нечистым.

Первый, и основной смысл слова **магерипэ** [**mageripe**] – ритуальное осквернение через физический контакт с определенными видами нечистоты. К ритуально оскверняющей нечистоте относятся физиологические выделения человека и животных. Постоянно нечистыми и из-за этого несущими опасность ритуального осквернения являются нижняя часть тела замужней женщины и предметы женской одежды, ее прикрывающие: юбки, обувь и белье. Представление о нечистоте замужней женщины в фертильном[25] периоде – одно из самых характерных для традиционных культур во всем мире. У цыган, как и у некоторых других народов, оно не распространялось на незамужних девушек и старых женщин. Представления о нечистоте женщины, как и принципы половой дихотомии в целом, лежат в основе разделения жилища на мужскую и женскую половины, из которых мужская половина более «статусная», поскольку обладает большей степенью ритуальной чистоты и социальной значимости. Обычай делить жилище на женскую и мужскую части сохранился во многих культурах мира: индийской, иранской, арабской, у кочевников Средней Азии, и существовал также у цыган в период сохранения мобильного уклада[26].

У цыган традиционно считалось, что нечистота нижней части тела женщины передается ее юбке, которой она может осквернить мужчину, случайно или нарочно, если заденет его. Осквернить также можно ритуально «чистые» предметы, например, посуду, а также мужские предметы. Поэтому цыганки никогда не вешали и не клали свою одежду поверх мужской, ни через что не переступали и старались не прикасаться к «мужским» предметам: оружию, предметам конской оснастки, музыкальным инструментам.

Замужние цыганки носили несколько юбок и передник, чтобы предохранить от осквернения людей и предметы. С идеей ритуального осквер-

[24] В разных этнических цыганских группах это слово существует в разных формах.

[25] Фертильный – плодородный, плодоносный.

[26] Андроникова И.М. Эволюция жилища русских цыган. / Советская этнография. 1970. № 4.

ния – **магерипэ** – связана целая система традиционных табу в бытовом поведении ромов, и в первую очередь, опять же женщин. Так, например, когда останавливались табором возле реки, то точно определяли места, где брали воду для приготовления пищи, где мыли посуду, где мылись мужчины, а где – женщины. В самом верхнем, то есть самом чистом течении, брали воду для пищи, а в самом нижнем, то есть самом грязном, могли мыться женщины. Если кто-то из женщин помоется выше по течению, или оказывалось, что выше остановился другой табор, то табор, который разбил палатки ниже по течению, вынужден был сниматься с места и искать другую стоянку. В наши дни представления об осквернемии постепенно сходят на нет или ослабляются. У наиболее ортодоксальных групп цыган-кэлдэраря они сохраняются лучше, и обычаи, связанные с ними, до сих пор соблюдаются гораздо строже. Так, у них до сих пор существуют представления о ритуальном осквернении, связанные с нецензурной бранью. Можно ритуально осквернить вещи недруга или соседа, просто обругав их. Как правило, поскольку «ругают» самые ритуально «чистые» и «статусные» вещи, например, посуду, то эти предметы необходимо немедленно выбросить и купить новые.

В условиях современного оседлого уклада представления о нечистоте женщины вызвали возникновение некоторых новых обычаев у кэлдэрарей. Например, если в доме несколько этажей (обычно два), то замужние кэлдэрарки не могут подниматься на второй этаж, поскольку все и всё, кто окажется ниже них, будут осквернены. В таком доме делаются две ванные комнаты, из которых та, что на первом этаже – для женщин.

Предметы женской одежды, особенно юбки и обувь, не должны находиться поверх мужской одежды или над мужчинами. Это ограничение иногда приводит к курьезным ситуациям. Около 10 лет назад в Клинской области произошел такой случай. В цыганском поселке поссорились цыгане, жившие в соседних домах. Одна из женщин подошла к дому соседей и, размахнувшись, забросила на крышу тапочек со своей ноги. Все, кто находился в доме, тут же из него выскочили, так как они могли быть осквернены тапочком, находившимся над их головами. Никто из цыган не осмелился снять его с крыши, чтобы ненароком не осквернить. Поэтому они вызвали строительный кран. Водитель крана, когда понял, зачем его вызвали, ругаясь, залез на крышу и сбросил тапочек вниз. Только после этого можно было заходить в дом.

Опоганенными и опоганивающими могут стать упавшие на пол «чистые» предметы, которые контактируют с верхней частью тела, особенно с лицом и головой, и используются во время трапезы (посуда, полотенца и проч.). После этого они уже не могут использоваться и должны быть выброшены. Здесь

выявляется очень важная смысловая составляющая понятия осквернения и нечистоты: оно, во-первых, всегда соотносится с понятием низа, зла, грязи, в противоположность с представлением о верхе, с которым связывается чистота и другие положительные качества. Во-вторых, степень ритуальной чистоты предмета определяется его отношением к телесному верху или низу. Степень чистоты и нечистоты и соотношения с верхом–низом является принципом классификации предметов по их *статусам*. К.Милер пишет: «Многочисленные ритуалы избегания преувеличенно подчеркивают различный характер и естественным образом разграниченные и противоположные, согласно представлениям ромов, функции двух телесных зон. Всякий контакт нижней части тела, особенно гениталий, которые в концептуальном отношении являются основным источником *marime*[27], с верхней частью туловища – запрещен. Обращенный вглубь характер гениталий, особенно женских, связанный с таинством рода и рождения, делает их в крайней степени нечистыми. Предметы и поверхности, которые находятся в контакте с этой зоной, внимательно отделяют от других, так как они потенциально опасны для чистых предметов и поверхностей. Наиболее ужасным, конечно, был бы контакт между гениталиями и полостью рта. Поэтому предпринимаются всяческие меры для увеличения пространственной и временно́й отдаленности между одним и другим»[28].

С представлениями о различной степени чистоты и нечистоты в традиционной цыганской культуре связана иерархия посуды и вещей. Существовала традиционная градация посуды в зависимости от ее предназначения. Отдельно выделялись тазы: для мытья ног, для мытья тела и для мытья головы, лица и рук. Отдельно посуда для стирки белья. Женские юбки стирались отдельно от мужской одежды, в тазу для ног. Посуда, на которой ели, была самой чистой, и ее надо было мыть в самых чистых тазах. Поганые ведра – *лов.* **магердэ брадя** [**magerdé bradja**] были предназначены для кормления животных. Чистые ведра – *лов.* **ужэ брадя** [**uzhé bradja**] – для воды и приготовления пищи для людей. Так же различались и специально для разных целей предназначенные полотенца: для вытирания тела – *лов.* **киндэво масэнго** [**kindévo maséngo**], для вытирания лица – *лов.* **киндэво муйэнго** [**kindévo mujéngo**]. *Лов.* **мужоготово** [**muzhogotóvo**] – самое чистое полотенце, для вытирания посуды.

Эти обычаи подтверждают высказывавшееся различными антропологами утверждение, что традиционно понятие нечистоты и неприкасаемости,

---

[27] Название осквернения у американских кэлдэрарей, от **маг`римэ** [**mahrime**].

[28] Милър К. Американските роми и идеологията на омърсяването./Циганите. Издателство «Кралица Маб», България, 2003. С. 239.

получившее статус ритуальной и социальной установки (институции) в Индии, было напрямую связано с представлением о заразе, которая могла вызвать инфекционные заболевания. Воззрения представителей разных традиционных культур показывают, что в сознании членов традиционного общества болезнь связывается с вредоносной магией, поэтому понятие нечистоты физической у них неотделимо от представления о нечистоте ритуальной. Принцип ограничения общения между разными кастами в Индии (запрет на совместное принятие пищи, курение и принятие воды от низших каст) также изначально был основан на двойственном представлении о возможности взаимного физического заражения и ритуального осквернения людей, принадлежащих к разным общинам. Таким образом, и принцип неприкасаемости в Индии, и пережитки представления об осквернении у цыган восходят к архаическим традициям этнических культур.

Строгий контроль за использованием «правильных» и «чистых» предметов у цыган связан со страхом случайного осквернения, особенно для мужчины. В прошлом даже при случайном осквернении он становился **магердо** [**magerdó**], «осквернённым», а также «неприкасаемым»: с ним переставали контактировать, совместно принимать пищу, подавать руку при встрече, он не мог находиться в одном доме с другими людьми, посещать сборища, так как считается, что осквернение может передаваться при контакте, как зараза. Как правило, в этом случае избегание распространялось и на его семью. При таком случайном осквернении оно «снималось», но обычно не ранее, чем через год.

Социальное осквернение

Содержание понятия **магерипэ** не исчерпывается вышесказанным. Так, **магерипэ** выступает в качестве социальной санкции при совершении человеком преступлений, связанных с нарушением сексуальных запретов (соблазнение девушки женатым мужчиной или близким родственником, изнасилование и т.д.). Объявление человека **магердо** (осквернённым) и изгнание его из общины, на время или навсегда – самое большое наказание, которое может вынести ромский суд. Во времена кочевья **магердо** изгонялся из табора и не принимался другими таборами. Таким образом, он выпадал из цыганского общества (во всяком случае, из своего окружения). В ловарьском языке есть поговорка на этот счет: *ром. лов.* «**Щюдэнас лэс аври анда манушипэ**!» [**Shudenás les avrí ánda manushipé!**] («Его выбросили из общества!»).

До Второй мировой войны, еще во время кочевья, у одного цыгана-ловаря умерла жена, и он сам растил дочь. Когда она выросла, он вступил с ней в кровосмесительную связь. Его пожизненно объявили **магердо** (столь суровая санкция была вызвана обстоятельством кровосмешения).

В послевоенные годы у групп ловаря и кэлдэраря социальное магарипэ чаще всего накладывалось на определенный срок: на год или на несколько лет, в зависимости от тяжести провинности. В то же время, у цыган групп *русска рома* и кишиневцев традиционно человека объявляли **магердо** пожизненно, поэтому у них эта санкция применялась в исключительных случаях.

Когда человека объявляют **магердо**, то самое худшее заключается даже не в изоляции от общества, что все-таки в большинстве случаев является временной мерой, *а в резком понижении его социального статуса*, который, как бы он ни был высок до этого, никогда уже не станет прежним, потому что в памяти всех окружающих сохранится, что он был **магердо**. Осквернение распространялось и на семью объявленного «оскверненным» (что было связано с тем, что члены семьи разделяли с ним трапезу и вступали в близкий контакт), а в некоторых случаях могло иметь и более серьезные последствия, даже распространяясь на его род.

В наши дни, когда цыгане живут оседло, если человека объявляют **магердо**, он не может прийти на цыганские собрания, свадьбы, торжества и проч., где собирается большое количество народу. Если по какой-то причине он куда-то приходит, то его кормят отдельно и демонстративно разбивают посуду, из которой он ел, метят специальной наклейкой стакан, из которого он пьет, чтобы случайно не осквернриться. Если кто-то из цыган, зная о решении суда, тем не менее, нарушает табу и контактирует с **магердо**, в первую очередь, принимает с ним трапезу, то он тоже становится **магердо**.

Таким образом, **магерипэ / магеримос** является неоднозначным понятием, что видно по двум семантических рядам:

1) **джювли/жювли** [**džuvli/zhuvli**] «женщина» (нижняя часть тела) – марга «скверна, нечистота» (см. далее) – магерипэ «осквернение»
2) **безэх** [**bezex**] «грех» (преступание сексуального табу) – моральная нечистота – магерипэ «осквернение»

Ограничение межэтнических контактов и осквернение

Представления об осквернении играют еще одну роль: они влияют на ограничение межэтнических контактов. Так, цыгане считают, что раз у *гадже* нет представлений об осквернении, то, даже если они чистоплотны, то могут совершать действия, в результате которых станут осквернены. Поэтому в некоторых случаях, когда приходится принимать у себя дома не цыган, особенно малознакомых, рома́ используют одноразовую посуду. Традиционно существование идеи осквернения от *гадже* является причиной того, что цыгане, даже бедные, не покупают одежду в магазинах «сэконд-хэнд», а всегда только новую. Взять уже ношеную кем-то одежду можно только у близкого родственника.

Надо учитывать, что гораздо сильнее эти явления проявляются у наиболее ортодоксальных цыган группы кэлдэраря, и что переход к оседлости и усиление контактов с окружающим населением приводят к появлению «компромиссных» трактовок применения этих норм. Так, например, появилась такая норма: *магерипэ* действует только среди цыган, а среди *гадже*, у которых нет такой нормы, оно уже не «работает». Поэтому если цыган-магердо принимал пищу с *гаджо*, а потом этот же *гаджо* ест с другим цыганом, то *гаджо* не становится «каналом» передачи осквернения.

Точно так же раньше цыганка, которая выходила замуж за *гаджо*, автоматически становилась *магерды* и «умирала» для своего рода и общины. В наше время она находится вне общины, но не осознается как *магерды*, что проявляется в том, что она приходит к своим цыганским родственникам и принимает пищу вместе с ними. Интересно, что в 2007 году, когда на Украине (г. Харьков) цыгане-ловаря стали составлять сборник «цыганских законов», и его основной составитель Г.Кузнецов предложил записать, что цыганка, вышедшая замуж за *гаджо*, становится *магерды*, это предложение было одобрено большинством голосов.

Старые представления об осквернении постепенно смягчаются в большинстве цыганских групп. Но все же *отстраненность* от *гадже*, связанная с этно-культурной дистанцией, продолжает сохраняться, что ярче всего проявляется в избегании физического контакта: цыгане часто брезгуют принимать пищу у них дома, они могут выкинуть или передарить презенты от *гадже*, и никогда не будут использовать их одежду. Был случай, когда цыгане-кэлдэраря обидели представителей гуманитарной организации, которые привезли им «гуманитарную» (ношеную) одежду для детей. «Вы носите те вещи, которые мы вам передали?» – спросили представители санкт-петербургского фонда «Мемориал» у девочки-кэлдэрарки. «Да, спасибо, мы моем пол вашим пиджаком» – искренне ответила та.

!!!

Мы пишем о том, что в избегании «чужих» проявляются представления о нечистоте людей, имеющих иные культурные установки, из-за которых «чужие» могут нарушить традиционные запреты, принятые в культуре ромов. Таким образом, хотя мы в этой ситуации также употребили слово **магерипэ**, представляется, что традиция избегания не ромов основана на несколько иных, более общих нормах. Вспомним в этой связи этимологию слова *индоар.* **каччха** [**kaччa**], с которым связано происхождение *ром.* **гаджо** (глава 13). **Каччха** – «несовершенный», «не готовый к употреблению», в широком смысле – не инкультурированный к «своей» культуре, и именно поэтому су-

ществует опасность того, что чужой нарушит традиционные запреты, в том числе связанные с осквернением – **магерипэ**. Таким образом, **магерипэ** – более узкое и специальное понятие, связанное с физиологической нечистотой нижней части тела животных и человека, прежде всего самки и женщины.

*Происхождение слов **магерипэ** и **марга** в языке романи*

В языках цыган ловаря и кэлдэраря идея осквернения выражена целым рядом однокоренных слов.

Ловаря

marga	1) порча, осквернение 2) животное, мул
magerdo	оскверненный
mageripe	осквернение, опоганивание
magirij-pe	осквернриться

Цыгане-ловаря подгруппы унгри словом **марга** [**marga**] называют мула, видимо, используя общее старое слово «животное». Некоторые цыгане Венгрии для обозначения осла используют слово магара [**magara**][29] (о происхождении этих названий животных см. далее).

Кэлдэраря[30]

magra (*венг.*)	скот
magarimos	погань, нечистоты
mahrimos	погань, нечистоты
mahriv	1) поганить, опоганить 2) осквернить
mahriv-ma	1) опоганиться 2) обделаться, испачкаться
mahrime	1) опоганенный 2) поганый
magardo	1) опоганенный 2) поганый
mahrime	1) опоганенный 2) поганый

У цыган-кишиневцев «нечистота, осквернение» обозначается **mehrime/ magrimos**.

Что касается происхождения обозначения нечистоты и производных слов у ромов, то в греческом языке мы находим[31]:

μαγάρα ή [магара] 1) грязь, навоз, нечистоты

---

[29] Magyar – Cigany szotar. Cigany – Magyar szotar. Kolozsvar, 2000. P. 57.

[30] Термины кэлдэрарского диалекта цитируются по: Деметер, Деметер, указ. раб. С. 98.

[31] Хориков И.П., Малеев М.Г. Новогреческо-русский словарь под ред.П.Пердикиса и Т.Пападопулоса. Москва, 1980. С.488.

2) *перен.* дерьмо (о человеке)
3) *бран.* проститутка
4) магия, колдовство

μαγαρισμένος η [магаришменос]

1) *устар.* нечестивый, иноверный, неверный, поганый
2) запачканный, замаранный, загаженный
3) осквернённый, опоганенный
4) заразный

μαγρίτηςό [магритасо]

1) *уст.* вероотступник, нечестивец, неверный
2) бран. негодяй (о покойнике вместо μακάρίτης)

При добавлении суффиксов **-ипэ** [**-ipe**] или **-мос** [**-mos**] к *греч.* **магара** образуется *ром.* **магарипэ/магаримос**. Суффикс **-ипэ** – индоарийского происхождения, а **-мос** – греческого, и особенно характерен для языка *влашских* цыганских групп, в частности, цыган-кэлдэраря. Приведенные примеры являются для некоторых исследователей основанием считать, что как слово **магерипэ/магеримос**, так и само́ представление об осквернении являются в языке ромов заимствованными из греческих языка и культуры.

Что касается представлений об осквернении, то они являются культурной универсалией, и именно они лежат в основе института неприкасаемости в Индии, что говорит об исконности подобных же традиций у цыган[32]. Законы Ману указывают на нечистоту фертильной женщины, нижней части тела человека, и обнаруживают прочие параллели с установлениями ромов. Насильственное «опоганивание» за проступки, подтверждаемое этническим судом, и таким образом, получающее статус общественной санкции, как это мы видим у ромов, возможно, показывает, каким образом происходило формирование института неприкасаемости в древней и средневековой Индии.

Как показывают данные языка, и сама лексема **маг`ар/магра/марга** в современном языке романи имеет истоки в индоарийском. При этом уже в Индии обнаруживаются две семантические линии, очень возможно, восходящие к одной и той же лексеме.

[32] Законы Ману. V. 85, 132. Цит. по: Законы Ману. Пер. С.Д.Эльмановича. Москва, 1992.

1. Так, одно из значений *санскр.* **марга** [**mārga**] – «след или тропа дикого животного», а также «любая дорога, путь». В этих значениях это слово встречается в законах Ману, Махабхарате[33]. Сравнительный этимологический словарь индоарийских языков Р.Л.Тернера указывает, что в различных индоарийских языках, как современных, так и пракритах, другая форма **марга** [**margā**] также обозначает дикого, или горного козла, связанная с ней форма **марка**, или **маркара** [**markaṭa**] – обезьяну, **макара** [**makara**] – насекомое или маленькое животное (также личинки мухи в шкуре козла), и **макара** [**mágara**] или **магара** [**magara**] – крокодила[34]. Таким образом, мы видим, что основа **марга/магар (марка/макар)** в индоарийских языках связывается с животными. Эта семантика подтверждается данными ряда других индоарийских словарей[35]. Данные других языков показывают, что корень **ma(h)r/mar(h)** восходит к языку индоевропейской общности, а может быть, и к более раннему времени (см. Приложение 2, статью MAHAR).

О возможности существовании слова **марга** у цыган в довизантийский период и о его возможной связи с индоарийским **марга** говорит и свидетельство языка *ломаврен* армянских цыган. Так, К.П.Патканов приводит описательное название верблюда на ломаврен: **ворóв мадегáр** [**vorov madegar**][36]. **Ворóв**, чему в *романи* соответствует слово **барó**, означает «большой». Слово *лом.* **мадегар**, очевидно, обозначает животное, по аналогии с *ром.* **марга** (*ловар., кэлд.*). Форму *лом.* **мадегар**, возможно, следует связывать со словом *индоар.* **маркара** [**markaṭa**], при условии вариативности звуков **k/g** и **ḍ/r и ḍ/d**: *индоар.* **markaṭa** > *лом.** **maḍgaṭa**[37].

Обратим также внимание на то, что в романи обозначение животных от этого корня существует в разных формах. Так, у ловаря и кэлдэраря **magára** и **magári** – «осел» (видимо, из болгарского и румынского), но «скот» у кэлдэраря – **mahra** (формальная разница между **magára** и **mahra**, возможно, указывает на их происхождение из разных источников). У ловаря **marga** –

---

[33] Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London, 1962-1966. Includes three supplements, published 1969-1985. P. 579.

[34] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P.568, 554.

[35] Platts, op. cit. P. 274, 344, 980, 1058; Molesworth, J. T. A dictionary Marathi anfd English. 2d ed.Bombay, 1857. P. 624; Turner R. L. A comparative and etymological dictionary of the Nepali language. London, 1931. P. 487.

[36] Патканов К.П. Цыганы. Несколько слов о наречиях закавказских цыган Боша и Карачи. Санкт-Петербург, 1887. С. 95.

[37] В своем комментарии К.П.Патканов предполагает, что **мадегар** надо переводить как «нечистый», что является причастием, грамматическим аналогом **магердо**.

«животное», «мул», кроме того, **marga** означает также физическую нечистоту, связанную с животными и женщинами.

2. Лексема **mehar/mehararu** и ее вариации существуют во всех индоарийских диалектах Индии и являются самым употребительным названием женщины в хинди. Все эти формы восходят к *индоар.* **mahilā**, обозначающему женщину и корову (подробнее см. Приложение 2, статью MEHAR/MEHARARU).

!!!

Видимо, формы, соответствующие обеим указанным семантическим линиям, восходят к одной лексеме. Формы первой линии обозначали не просто животных, а, очевидно, **самок** животных, что видно по значениям ряда слов, приведенных в Приложении 2. Это объясняет близость ряда форм для обозначения женщины и животных. Наиболее яркая иллюстрация этого – форма *индоар.* **mahilā**, обозначающая одновременно женщину и корову, давшая в индоарийских языках распространенное обозначение женщины **meh(a)raru**. Таким образом, объединяющим признаком, который позволил обозначать женщину и животных одной лексемой, является пол. Соответственно эта же лексема может обозначать общие свойства, присущие животным и человеческим самкам, то есть их специфическую физиологическую нечистоту. Подтверждением этому является слово *индоар.* **mihirjaṇu** «быть в течке (о верблюдице или кобыле)», отмеченное в языке ранги Р.Л.Тернером[38] и объединяемое им с лексемой **mahilâ > meh(a)raru** (см. Приложение 2, статья MEHAR/MEHARARU).

Что касается фонетического соответствия *ром.* **magaripe/mehrime** и *индоар.* **meh(a)raru**, то Р.Л.Тернер указывает, что ранние формы индоарийской лексемы содержали гласный **a**: **mah**-, а форма на **e**: **mēh**- характерна для поздних среднеиндоарийских языков[39], что таким образом говорит о возможности присутствия этой лексемы у предков ромов.

Возможно, одним из значений лексемы *индоар.* **махар [mahar]** в прошлом была «нечистота», что могло определить обозначение этим словом **махаров [mahar]** – крупнейшей касты неприкасаемых в Махараштре. Дело в том, что не существовало универсального термина, которое бы обозначало неприкасаемость в Индии, также как и одного слова, которое бы выражало идею ритуальной и физической нечистоты. В разные периоды и в разных

[38] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 572-573.

[39] Ibidem.

индоарийских языках эти понятия могли выражаться по-разному. Так, в древний и средневековый период было слово **апапатра** [**apapatra**] «удаленный от посуды», чисто «технологический» термин[40]. В то же время, слово **махар** [**mahar**] могло быть региональным термином для выражения идеи нечистоты (ср.: хинди **mahar** «женщина», **mahrā** «мужчина, одетый в женщину»[41]). Так, махары переселились в область Махараштры из Южного Бихара (Чхотта Нагпур), племенной зоны, где слово **meh(a)raru** и его вариации обозначают одновременно женщину и жену (подробнее см. в Приложении 2). Это является указанием на сохранение *половозрастной* терминологии у местного населения и, очевидно, пережитков архаичных установок в социальном устройстве, в частности, половой сегрегации с системой «мужских» и «женских» табу. В то же время, в двух диалектах мунда, распространенных в области Ранчи (также Южный Бихар, Чхотта Нагпур), слова **māhrā** и **mahara** обозначают скотовода[42]. Так как основным традиционным занятием махаров (или магаров) в прошлом было скотоводство, возможно, их название связано с лексемой **mahar** через обозначение скота (ср. *кэлдэр.* **mahra** «скот»).

* * *

У ловаря и кэлдэраря сейчас **марга** означает ритуальное осквернение, распространяющееся на вещи, которые в силу этого становятся непригодными для употребления. Этим **марга** отличается от других видов грязи. Так, понятие грязи может быть передано также словами *ром.* **мэл** [**mel**] «грязь», или же **чик** [**chik**] «грязь, глина, слякоть». Хотя **марга**, как и эти слова, выражает понятие нечистоты физической, но, кроме этого, в ней присутствует оскверняющая субстанция, которую нельзя смыть. Свойством передавать **марга** обладают, таким образом, *только определенные виды нечистоты.* Например, земля или глина пачкают, но не оскверняют, а навоз или человеческие нечистоты оскверняют.

Определяя разницу между **марга и магерипэ**, информанты говорят, что **марга** присуще только предметам, а **магерипэ** – людям. Правильнее было бы сказать, что **марга** – это *свойство* предмета или животного, а **магерипэ** – это *процесс* распространения нечистоты и порчи (**марга**) и *результат* этого распространения, *проявленный в людях и предметах.*

---

[40] Комментарий Е.Н.Успенской.

[41] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 572-573.

[42] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P. 248-250.

Очевидно, что слово *ром.* **марга** [**marga**] восходит к очень старому словарному слою, и остальная однокоренная лексика является производной по отношению к нему. Полагаем, что мы привели достаточные доказательства того, что эта лексема, родственная соответствующим словам греческого языка, могла существовать в языке предков ромов до их появления в Византии. Это показывают и данные афганского языка, где существуют следующие слова[43]:

марг m (*перс.*)	смерть
маһиӑ f	стадо овец
маһирга f	эпилепсия, падучая болезнь

Эти примеры являются по-видимому, подтверждением того, что этот слой лексики имеет общеиндоевропейское происхождение, и дает развитие сходных форм: слово *афг.* **маһирга** и по форме, и по содержанию ближе всего подходит к *греч.* **μαγάρα** и *ром.* **магерипэ**. В греческом, кроме того, есть еще одно слово, сближающееся с афганской лексикой: **μάργιά** ή [маргиа] «овца, прекратившая давать приплод»[44]. По всей видимости, основа **марг** [**marg**] и ее вариации во всех индоевропейских языках содержат отрицательные смыслы, связанные со смертью, и, как мы покажем далее в этой главе, женской вредоносной магией. Поэтому, возможно, *ром.* **магерипэ / магеримос** можно рассматривать как контаминацию двух форм, с одной стороны – индийской или иранской, а с другой – греческой.

Осквернение и «женская» магия

Как мы видим, **магерипэ/маг`римос** связано не просто с нечистотой, а с *дополнительной субстанцией*, от которой нельзя избавиться обычными средствами. Эта субстанция в первую очередь связана с физиологией женщины и ее особой функцией рождения нового человека, что осознавалось как магический дар. В то же время, сам процесс рождения, то есть перехода от небытия к бытию представлялся чрезвычайно опасным, поскольку грань между жизнью и смертью в этот момент становилась как никогда тонка. Мужчина и женщина в традиционной культуре понимаются как существа разной природы, поэтому магическая природа женщины представляет большую опасность для мужчины, и женская магическая сила может становиться для мужчины вредоносной.

---

[43] Афганско-русский словарь. Составитель Зудин П.Б. Москва, 1950. С. 475, 492.

[44] Новогреческо-русский словарь. С. 496.

В индоевропейских языках существуют основы, восходящие к общему индоевропейскому корню, семантика которых с теми или иными нюансами восходит к обозначению ритуальных действий и магической силы. Так, *ав.* **mągra-** «молитва»[45] (ср. с *ром.* **mang-** «просить, молиться»), *тох. А* **muk-** « (божественная) сила»[46], ср.: *англ.* **make**, *нем.* **macken** «делать, творить», *ром.* **muk-/mek-** «пусть, пускать». *Лат.* **magus** I магический, волшебный; *лат.* **magus** II *m* 1) маг (жрец у персов) 2) волшебник, чародей[47]; *ром. кэлд.* **maho** *m* 1) мощь, сила 2) уверенность в своих силах; *и.-е.* ***mag-** «ворожить»[48], *и.-е.* ***mer-, *mar-** «чудо»[49].

В то же время, значения этого корня нередко соотносятся с отрицательными сторонами магической силы, то есть с порчей, осквернением: *лат.* **macŭla** *f* 1) пятно; 2) пятно, позор, бесчестье[50]; *ром. лов.* **marga/magra** порча, осквернение, но в то же время *лат.* **macto** соединяет в себе оба смысла: 1) славить, умилостивлять (жертвоприношением); 2) почтить кого-либо чем-либо; 3) карать, наказывать; 4) приносить в жертву (во славу богов); 5) жертвовать;б) убивать, умерщвлять, губить, уничтожать[51]. Очевидно, изначально лексема обозначала магическую силу, а положительный или отрицательный смысл приобретался ею в зависимости от употребления в конкретной ситуации.

Видимо, не случайно значения порчи и осквернения связаны с женщиной (*латыш.* **merga** – девочка, *исп.* **mujer** «женщина»). М.М.Маковский пишет: «Нередко женщина в мифопоэтической традиции рассматривается как символ нижнего мира, греховности, зла. Ср.: нем. **Weib** «женщина», но нем. **Úbel** «зло»; тох. А **kuli** «женщина», но русск. зло (и.-е. ***kel-**); и.-е. ***gen-** «женщина»<***(s)ken(d)**, но и.-е. ***kad-** «зло, ненависть»; латыш. **merga** «девочка», но русск. **мерзкий**; и.-е. ***sor-** - женщина, но ***suer-** - осквернять»[52]. Очевидно, не случайно также сближаются *латыш.* **merga** «девочка», *и.-е.* ***merk-** «темный»[53], *авест.* **mah** «луна»[54], *нем.* **Mahr** «дух, привидение», *русск.*

---

[45] Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. Москва, 2002. С. 274.

[46] Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Москва, 1996. С. 157, 221.

[47] Тананушко, указ. раб. С. 663.

[48] Маковский, указ. раб. С. 163.

[49] То же. С. 281.

[50] Тананушко, указ. раб. 659.

[51] Там же.

[52] Маковский, указ. раб. С. 147.

[53] То же. С. 199

[54] То же. С. 209.

мрак. Ср. *исп.* **mujer** «женщина» и *греч.* **μαγάρα** [магара] «нечистота, скверна, непорядочность». В мифологической бинарной оппозиции у разных народов мужчине соответствует солнце, тепло, свет, сухость, а женщине – луна, холод, тьма, влага, и т.п. (добавим здесь же, что луна связана с биологическим циклом у женщины). *В мифопоэтической логике осквернение, которое несет женщина, опасно в первую очередь для мужчины, и связано с принципиально различной природой мужского и женского начал:* «Особое мифопоэтическое значение имеет менструальная кровь женщины и связанная с этим вера в «нечистоту» женщины. Как отмечает В.В.Иорданский, «не утратившая способности к деторождению женщина оставалась в периодическом контакте с мифическим пространством, с мифическими силами. Месячные у женщин были как бы проявлением такого общения, а потому расценивались как свидетельство ее нечистоты. Без прямого вмешательства мифических сил архаичное сознание не представляло себе ни акта зачатия, ни акта деторождения»[55]. Считалось, что прикосновение женщины к какому-либо лицу или предмету в моменты менструации и после родов грозит магической опасностью, вредит промыслу (ср. предубеждение рыболовов против присутствия женщины в лодке или запрет женщине по суеверным мотивам спускаться в угольную шахту), навлекает болезни; присутствие женщины оскверняет святость некоторых наиболее священных мест. В связи с этим становится понятным, что слова со значением «кровь» могут соотноситься не только со значением «женщина», но и со значением «грязный, нечистый»...»[56]. Как мы показали выше, корень **ma(h)r/mar(h)** в большей мере является обозначением *женских половых* признаков и связанных с ними *оскверняющих свойств*, чем обозначением собственно женщины как человеческого существа.

В греческом языке существует слово **μέγαιρα ἡ [мегайра]** «мегера, ведьма, злая, сварливая женщина»[57]. Это обозначение, использующее основу **megr/magr** очевидно лексически выявляет магическую сущность женщины, вредоносную для мужчины. С этой же древнейшей основой, по всей видимости, связано название женщины во всех индоарийских языках: *индоар.* **mehrar/meh(a)rārū** (варианты – **mehar(a)yā/mehariyā** и проч.). Р.Л.Тернер показывает связь этого названия с *индоар.* **mahilā**, что связывается с обозначением магии потустороннего мира, греховности, зла (ср. *слав.* **могила**).

Мы видим, что и у цыган **магерипэ** особенно опасно для мужчин, что лишний раз говорит о связи ритуального осквернения с женской природой.

---

[55] То же. С.276.

[56] То же. С.205.

[57] Новогреческо-русский словарь.С. 502.

Подобные представления существуют в традиционных культурах всех народов (не только индоевропейских). В каждой культуре есть стандартный срок, в течение которого родившая ребенка женщина считается нечистой (обычно около сорока дней). У цыган в течение сорока дней после родов женщина традиционно находилась вместе с ребенком в отдельной палатке, и контактировали с ней только близкие родственницы, чаще всего кто-то один. После этого срока все личные предметы и посуда, которыми она пользовалась после родов, уничтожались.

Как показал анализ происхождения понятия **магерипэ/маг`римос**, в контексте ромского языка и культуры оно изначально связано с женской магией, которая в силу особенностей магической силы женщин обладает вредоносностью для мужчины.

В патриархальном обществе с главенствующей ролью мужчины женщина занимает подчиненное положение и, как правило, не имеет права голоса в решении общественных вопросов, но с возрастом ее статус повышается: примерно к шестидесяти годам, вырастив детей и заслужив уважение и положительную репутацию в своем клане, она приобретает авторитет, и к ее мнению прислушиваются на собраниях, а в случае смерти мужа, если она вторично не выходит замуж, она становится и экономическим главой семьи. Рост авторитета женщины к старости связан с тем, что замужние женщины не имеют кровной связи с патронимией своих мужей, но когда подрастают их сыновья, они через них приобретают вес в патронимии.

Кроме того, старая женщина уже не считается «нечистой», и может себе позволить вольно, и даже нецензурно выражаться в присутствии мужчин – явление недопустимое, по цыганским традиционным нормам, для женщины фертильного возраста.

Пережитки, связанные с представлениями о вредоносной женской магии, и являющиеся культурной универсалией, восходят к существовавшим в прошлом в рамках различных этнических традиций мужскому и женскому культурным комплексам, связанным не только с разделением социальных ролей мужчин и женщин и норм поведения, но глубже, с осознанием различной природы полов. Так, в ряде традиционных культур сохранились тайные женские и мужские ритуалы[58], а в некоторых культурах даже вырабатыва-

[58] Они описаны для культур аборигенов Австралии, Полинезии, Африки. Женские ритуалы, связанные с рождением ребенка, сохранились до наших дней в некоторых общинах Саудовской Аравии.

лись разные формы языка, «мужская» и «женская», которые были непонятны представителям противоположного пола[59].

Страх осквернения, существующий у мужчин-цыган, и осознание цыганками своей «вредоносной» силы иногда становятся последним аргументом в ссорах между мужчинами и женщинами. В качестве иллюстрации приведем фрагмент описания заключительного дня цыганской свадьбы из рукописи «Господа цыгане»[60].

«...Мы подошли к ограде. Небольшая толпа цыган расступилась: в центре ее Нинка, толстая мордастая баба, уже не визжала, а шипела, уперев руки в пышные бока и наступая на осанистого усатого цыгана, который, огрызаясь, пятился от нее. «С кем это она?» – спросила я. «Да с родственником своим, они всегда грызутся...»

Внезапно разозлившись, цыган рявкнул на Нинку басом и пошел на нее, закатывая рукава и показывая огромные кулачищи. И тут она снова взвизгнула, и, подхватив подол широкой юбки, стала махать им перед собой, приоткрывая полные ноги. Мужик отшатнулся от нее в ужасе, потом посмотрел с сожалением, смачно плюнул, повернулся и пошел к машине».

Магерипэ и пэкулюмос как санкции

Социальное **магерипэ** является, несомненно, вторичным по отношению к **магерипэ** физическому, то есть приобретенному через физический контакт с нечистотой. Почему же изгнанника объявляли оскверненным? Представляется, что человек, осужденный общественным судом к изгнанию, в прошлом подвергался насильственному физическому осквернению, что, в русле ритуальных представлений цыган, связанных с нечистотой, давало гарантию избегания его другими цыганами. Подтверждением этому являются обычаи, сохранившиеся в практике некоторых групп ромов. Так, в 1986 г. на Украине возник конфликт между двумя цыганами-ловаря из-за задержки выплаты денежного долга. Сторона, которая несла убыток, то есть не могла получить обратно свои деньги, решила наказать должника. Должник, придя к кредитору, в очередной раз стал откладывать срок выплаты. Когда он собрался уходить, то жена цыгана, ссудившего деньги, облила его на улице мо-

[59] Сепир Э. Мужской и женский варианты речи в языке Яна./Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 2002.

[60] Смирнова-Сеславинская М.В. Господа цыгане. Художественно-культурологическое исследование. 2002. Глава 6. Рукопись, находится в архиве автора.

чой, сделав таким образом магердо! Пострадавший обратился к уважаемым цыганам клана с просьбой созыва суда, так как он после осквернения остался в изоляции от ромского общества и считал себя несправедливо насильственно осквернённым. Дело в том, что насильственное осквернение связано с совершением *аморальных* поступков и не может применяться в данном конкретном случае. *Магердо* обратился к крису с просьбой о восстановлении справедливости. Ведущие крис вынесли решение, что он должен выплатить долг, после чего признать *магерипэ* в отношении него недействительным.

У цыган-кишиневцев насильственное осквернение традиционно делалось в случае тяжелых моральных проступков. Был случай, когда одна родная сестра отбила у другой мужа. Родственница (третья, старшая сестра) осквернила ее экскрементами. После этого «отбитый» муж ее сразу оставил. У кишиневцев осквернение не может быть назначенным, то есть умозрительным, оно существует только как реальное действие, поэтому его нельзя объявить недействительным, и **магердо** оказывается в полной изоляции. Поскольку осквернение совершается как наказание со стороны потерпевших, то параллельно может быть созван суд, который, как правило, изгоняет осквернённого человека из общества, и который в группах кэлдэраря и ловаря может социально «узаконивать» физическое осквернение.

Насильственное осквернение раньше было распространено достаточно широко в практике и других цыганских групп в наказание за аморальные действия, чаще всего связанные с незаконными сексуальными связями. Поэтому моральная составляющая комплекса наказания выражается понятием **стыд** – *лов.*, *кэлд.* **лажяипэ** [**lazhaipé**]. Такое комплексное наказание (физическое и ритуальное осквернение, сопровождающееся моральным осуждением общества и изгнанием), представляет собой архаическую форму общественных санкций, где ритуальные, моральные и правовые нормы предстают в их неразделенном единстве (синкретизме).

Как показывает практика, у некоторых групп цыган (например, ловаря, русска рома) при общественной провинности цыганки, например, при воровстве у цыган, *магердэ* объявляется ее муж и вся семья. Различные группы в наше время по-разному оценивают возможность осквернения женщины. Так, в подобной ситуации в некоторых общинах ловаря не делается акцент на осквернении самóй женщины, по-видимому потому, что считается, что она и так является носителем *магерипэ*. У кишиневцев, русских цыган женщина может быть *магерды*. Если цыганка изменила мужу с другим, то виновным в этом считается мужчина, который ее соблазнил. По традиции муж сам решал, как ему поступить в этой ситуации с женой. Чаще всего в таких случаях он ее оставлял, чтобы не потерять свое лицо перед соплеменниками. Наказа-

нию, как правило, *магерипэ*, подвергается мужчина-соблазнитель[61]. В то же время, как мы видели по приведенному выше примеру, у цыган-кишиневцев насильственное осквернение могло быть применено и к женщине.

Пэкулюмóс

В языке цыган-кэлдэраря существуют разные слова для обозначения осквернения физического – **магаримос** (**magarimos**) – и социального, сделанного специально, в наказание за совершение аморального поступка – **пекулюмóс** [**pəkulumos**], или **пэкэлимóс** [**pəkəlimos**]. С этим вторым понятием в кэлдэрарском языке связан целый ряд однокоренной лексики[62]:

pəkala	осрамить, очень оскорбить кого-либо
pəkəlime	осквернённый
pəkəlimos	осквернение
pəkaliv	осквернить мужчину юбкой (ненароком или специально)
pəkaliv-ma	осквернриться

Заметим, что весь ряд приведенных слов семантически дублирует ряд терминов, связанный с **магаримос** [**magarimos**]. Несмотря на указанное в словаре румынское происхождение этих слов, в румынском языке в указанных значениях они не обнаруживаются. В латыни есть ряд слов, восходящих к одной лексеме[63]:

peccātum i	грех, преступление, погрешность, проступок.
peccātus, ūs m	прегрешение
pecco, āvi, âre	1) грешить, ошибаться, делать промах 2) грешить, провиниться

В современном румынском этот лексический ряд дает[64]:

pācat	грех
a pācātui	грешить
pācātos	1) грешный 2) грешник

---

[61] У цыган-кэлдэраря, как мы увидим далее, в этом случае применяется другая норма.

[62] Термины приводятся по: Деметер, Деметер, указ. раб. С. 126.

[63] Тананушко К.А. Латинско-русский словарь. Минск, 2002. 818-819.

[64] Borş A., Zaporojan I. Dicţionar rus-român. Chişinău, 1999. P. 48.

Семантика этого последнего ряда хорошо вписывается в ситуацию употребления слова **пэкэлимос** [**pəkəlimos**] в языке кэлдэраря: человек, которого называют **пэкэлимэ** [**pəkəlimé**], является морально осужденным и одновременно ритуально осквернённым за совершение тяжелого проступка, греха. Возникновение формы **пэкэлимос** в такой интерпретации следует связывать со словом *кэлд.* **пэкала** [**pəkala**] «осрамить, очень оскорбить кого-либо», которое, возможно, связано с *лат.* **пессо** «грешить», отсюда **pəkəlimos** преступление, грех. Таким образом, **пэкэлимэ** [**pəkəlime**] – человек, совершивший преступление или грех, грешник. Осознание слова **пэкэлимос** как «осквернения» в языке кэлдэраря, очевидно, связано с бытовавшим традиционным обычаем одновременного «опоганивания» преступника и его изгнания из цыганского общества. У кэлдэраря это слово относится только к «социально» осквернённым, и видимо, изначально относилось только к «социальной» части наказания в виде изгнания. В языке цыган-кишиневцев, которые по происхождению связаны с кэлдэраря, нет слова **пэкэлимос**, но они также разделяют физическое ритуальное осквернение (**магримос**) и параллельное социальное наказание в виде изгнания, для обозначения которого у них нет специального слова.

В то же время, в латыни существует еще одно слово, близкое по форме к *кэлд.* **pəkulumos**, но имеющее совершенно иной смысл:

peculium *n лат.* 1) собственность, имущество
2) особенное имущество, сбережение
pecunia *f лат.* 1) имущество, имение
2) деньги, денежная сумма[65]

Ту же семантику сохраняют и производные от латинских формы в других романских языках: *итал.* **pagare**, *франц.* **payer** «платить»; *итал.* **paga**, *франц.* **paiment** «плата»; *франц.* **pièce** «монета». В современном румынском существует заимствованное из славянского **a plăti** «платить».

Обратим внимание на то, что *кэлд.* **pəkulumos** имеет греческое окончание **-mos**. Это означает, что оно могло войти в словарь предков кэлдэраря еще на территории Византии. Известно, что венецианские купцы вели большую торговлю с Византией, что может быть причиной очень раннего проникновения старого латинского слова **пекулиум** [**peculium**] в греческой форме в язык ромов, возможно, еще в византийский период, через *lingva franca* (язык межэтнического общения) рынка и торговли, который должен был включать

[65] Тананушко, указ. раб. С. 819.

в себя слова разных языков, связанные с торговлей и обменом, прежде всего греческие и латинские. Слово **пекулиум** являлось важнейшим термином этой сферы[66] и не могло быть неизвестно ромам Византии. Во всяком случае, новогреческий язык, как и латинский, дает нам слово **пекуния**: *новогреч.* **πεκούνια** «деньги»[67].

Не исключено, что значение и форма слова **пэкулюмос** у цыган-кэлдэрари контаминирует (собирает) в себе несколько значений и форм: производных от **рессо** «грешить» и от **пэкулиум** [**peculium**] «собственность, сбережения» или **пэкуниа** [**pecunia**] «денежная сумма», что дает значение «оплата за прегрешение». Развитие формы с таким смыслом в диалекте кэлдэраря может быть связано с традицией цыган-кэлдэраря заменять изгнание и **магаримос** денежным (или имущественным) штрафом. Традиция «откупа» чрезвычайно широко распространена у кэлдэраря. Даже в тех случаях, когда речь идет о соблазнении чужой жены или незамужней девушки, за что в других цыганских группах традиционно полагалось изгнание и объявление виновника **магердо**, у цыган-кэлдэраря речь идет об удовлетворяющей истца (мужа или отца соблазненной женщины) сумме штрафа. При этом жена, в зависимости от желания мужа, может остаться в семье. Очевидно, эту особенность социальных санкций у кэлдэраря надо связывать с обычаем выплаты выкупа за невесту: поскольку цену женщины можно выразить с помощью денежного эквивалента, так же можно выразить и ущерб, причиненный через нее семье. В других случаях, при возникновении семейных проблем, в результате которых молодая жена возвращается в дом отца, по своей воле или по желанию семьи мужа, как правило, семья мужа предъявляет материальные претензии семье невесты, и если они не приходят к взаимоприемлемому решению, то эту проблему решает этнический суд.

Возможно, одновременное существование санкций за моральные проступки (обычно связанные с незаконными сексуальными отношениями) и необходимости решения проблемы материальной компенсации, могло определить контаминацию (сочетание) двух значений слова **пэкулюмос** у кэлдэраря: греха, стыда и оплаты за грех. В кэлдэрарском языке есть даже специальное выражение на этот случай: «**тэ потинэл о лажяв**» [**te potinel o lazhav**] (дословно «платить за стыд»). Интересно, что подобные же обычаи откупа «за позор» распространены у кафиров (нуристанцев) Северного Панджаба.

[66] Подробнее см.: Бенвенист, указ. раб. С. 51-56.

[67] Хориков, Малеев, указ. раб. С. 613.

Там в этих случаях расплата производится скотом: одной или несколькими коровами[68].

!!!

Близкие к описанным индийские обычаи отражены в Законах Ману. Так, совершившие нарушение сексуального табу мужчины подвергались наказаниям, среди которых – обритие головы с мочой или же штраф[69]. В то же время, нельзя сказать, что происхождение традиций цыган напрямую и полностью связано с обычным правом, кодифицированным Ману. Так, Ману в первые века н.э. лишь зафиксировал существовавшие в брахманическом обществе традиционные нормы, которые сложились под влиянием ряда этнических культурных традиций. В целом представляется, что правовые установления цыган восходят к более архаичному слою культуры, этнические ценностные установки которого частично отразились в Законах Ману.

Кровная месть

Древнейшим социальным институтом, существование которого засвидетельствовано у различных традиционных обществ земного шара, является кровная месть. Некоторые читатели думают, что обычай кровной мести являлся особой санкцией, или общественным наказанием, за убийство. Правда состоит только в том, что кровная месть представляла собой один из наиболее архаических институтов традиционных обществ. В то же время этот обычай, широко распространенный в прошлом как у индоевропейских народов, так и у многих других, представлял собой отдельный институт, не имеющий никакого отношения ни к суду, ни к санкциям. Так, обычай кровной мести представлял собой отдельное право, которое появлялось у семьи, или рода, в котором был убит человек, убить равного по своим социальным характеристикам человека из семьи (рода) убийцы (как правило, жертвами и убийцами становились взрослые мужчины). Это право появлялось у родственников убитого в тот момент, когда совершалось убийство, и для его реализации не требовалось никаких специальных решений. Существование традиции кровной мести образно отразилось в старой поговорке: «Око за око, зуб за зуб». Теоретически считалось, что выяснение отношений с убийцей – это личное дело родственников убитого, и пострадавшая семья могла

[68] Робертсон Дж. Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906. С. 213.

[69] Законы Ману, Глава VIII.

сама решать, воспользоваться ли ей правом мести. Практически соображения чести почти никогда не оставляли ей выбора.

Самое большое преступление цыгана по отношению к цыганам – доносительство. Доносчик ставит себя вне «цыганского закона», и встретивший его имеет право сделать с ним все, что угодно. Бывали случаи, когда цыгане годами искали того, от которого сильно пострадали их родные (попали в тюрьму, были убиты и проч.), и при встрече лишали его жизни. Право разделаться с доносчиком фактически связано с институтом кровной мести у цыган, так как правовая практика европейских государств в разные периоды приводила к тому, что в результате доноса цыганская семья могла лишиться нескольких своих членов (как, например, в годы сталинских репрессий в России).

В основе кровной мести лежит древнее представление о том, что кровь принадлежит всему роду, и если она пролита, то такое же ее количество должно быть возвращено. Поэтому неважно, чья кровь будет возвращена: обидчика или его кровных родственников.

По многочисленным источникам, институт кровной мести существовал у индоевропейцев, и до позднего времени сохранялся в некоторых культурах, например, в Осетии, на Балканах, и т.д.[70]. В подавляющем большинстве индоевропейских культур (например, в осетинской, исландской, албанской) существовала традиция отсрочки кровной мести. Эта отсрочка предполагала определенный срок, в течение которого можно было уладить дело с помощью выкупа за кровь (изначально людьми и скотом)[71]. Этот выкуп назывался **вира**, словом, которое в индоевропейских языках обозначало взрослого сильного мужчину (протоиндоевропейское ***вирос** [***wiros**] «человек», которое признается источником санскритского вира [**vīra**], латинского **вир** [**vīr**], германского **вер** [**wer**], древнеирландского **фер** [**fer**])[72]. Таким образом, **вира** – это цена взрослого мужчины.

Обычай замещения кровной мести существовал и у других народов. Например, у якутов сородичей традиционно выдавали в рабство в качестве выкупа за кровь, а в обычном праве XVII века уже существует собственно откуп, аналогично древнерусской *вире*[73].

---

[70] Шрадер О. Индоевропейцы. С. 164-173; Орел В.Э. Об одном институте индоевропейского права. Опыт лингвистического комментария./Вестник древней истории, 1986, №1.

[71] Шрадер. Индоевропейцы. С. 165-169.

[72] Чаттерджи, указ. раб. С. 43.

[73] Лопуха А.Д., Зельцер И.М. Обычное право: вопросы теории и современная практика. Новосибирск, 2002. С. 92.

В России у ромов традиция кровной мести существовала в большей сохранности до 1960-х гг. XX века, то есть до окончания периода «кочевания». Убить или поранить из кровной мести (вернуть кровь за кровь) у ромов можно было любого совершеннолетнего мужчину из рода противника, включая стариков. Кровной мести не подлежали женщины и несовершеннолетние юноши. Особенностью ромской традиции было то, что у ромов не существовало обычая откупа, как и отсрочки кровной мести. Возможно, одно связано с другим, но отсутствие отсрочки надо, видимо, связывать с мобильным образом жизни ромов: пролившие кровь, как правило, принадлежат к другому роду, а значит – к другому табору, и надо было успеть отомстить, пока виновники не откочевали в другое место. Если не удавалось вернуть кровь за кровь сразу, то, бывало, люди годами искали обидчика или его родственников, чтобы осуществить возмездие. При случайной встрече «должника за кровь» или представителей его рода (брата, сына, отца, внука), даже если силы были неравны, потерпевшая сторона должна была обязательно попытаться физически отомстить, это было дело чести. Когда вражда затягивалась слишком надолго, то родственники обычно старались помирить стороны, что проще, когда речь идет просто о пролитии крови, а не об убийстве. Инициатива, как правило, исходила от провинившейся стороны. Отголоски обычая кровной мести еще сохранялись в и послевоенное время, но сейчас они практически сошли на нет.

Глава 16

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОБИЛЬНОГО УКЛАДА И ТРАДИЦИОННЫХ ЗАНЯТИЙ ЦЫГАНСКИХ ГРУПП

Предки цыган: каста или племя? – Хозяйственная специализация регионов Северной Индии – Традиционные занятия цыганских групп – Происхождение и особенности традиционных занятий цыган – Хозяйственно-культурный тип предков цыган

Предки цыган: каста или племя?

Некоторые авторы высказывают предположение, что традиционные занятия цыган связаны с профессиональной специализацией каст Индии, и делают из этого вывод, что цыганские общины – потомки переселившихся из Индии некоторых кастовых групп. О связи европейских цыган с кастами этнического происхождения *дом* неоднократно упоминалось в исследованиях XIX – XX веков. Между тем, проводимые аналогии не дают основания *однозначно* считать цыганские общины потомками именно *кастовых* групп.

Так, в любых племенных образованиях происходит выделение некоторых наиболее востребованных занятий и ремесел (так называемых *первичных профессий*), на которых начинают специализироваться отдельные роды племени. Принцип родовой профессиональной специализации является универсальным для традиционного общества и прослеживается в различных племенах мира. При этом специфика первичной специализации зависит от особенностей этнической культуры и социального и технологического уровня развития племени. Так, у полинезийских племен, которые были не-

знакомы с технологиями обработки металлов, выделились плетельщики из листьев и луба, гадатели. В племенной общности *гонда* (Центральная Индия) существуют роды профессиональных кузнецов, плотников, гадателей, музыкантов и танцоров.

Как нам известно, развитие системы каст в Индии шло двумя путями. Происхождение функциональных групп (варн) в индоарийском обществе было связано важнейшим разделением труда: с развитием технологий начали выделяться ремесленные профессиональные группы. Но в то же время, распространяясь географически, индусское общество занимало земли местных племен Индии, частью вытесняя их, частью включая в свою социальную структуру, где они занимали место в зависимости от уровня своего социально-экономического развития и способа хозяйствования. Так, например, традиционное занятие молочным скотоводством у ахиров, в генезисе которых, как считается, приняли участие арии, определило их как группу среднего кастового уровня[1]. Занятия тех скотоводческих групп населения Северо-Западной Индии, которые представляли потомков сако-тохаров, также восходят к их хозяйственно-культурному типу (ХКТ). Это, например, группы гурджаров-скотоводов, расселенные гнездами на территории от Южного Кашмира, Панджаба и Харьяны до Дели[2].

Племена, жившие присваивающим хозяйством (охотники и собиратели), попадали в низший слой неприкасаемых. Переходя на грязные и ритуально нечистые обслуживающие занятия, они деградировали, постепенно теряя важнейшие составляющие своей культуры. Описывая деградацию таких племенных общин, современный индийский социолог Рой Берман пишет: «...племена оказываются в положении маргинальных групп, которые уже теряют характерные для племен черты, но не являются и кастами»[3].

К какому из описанных типов обществ можно отнести предков цыган? Может быть, это была группа каст: скотоводов, кузнецов, артистов, ремесленников? Или же группа деградировавших лесных племен? Или занятия цыган восходят к хозяйственному укладу одной этнической общности?

В любом случае, невозможно говорить о предках цыган как об общности, чьи подразделения в период миграции были *гнездами* расселены среди других групп населения (как например, современные *домы* равнинных частей Индии, или *ламбади*). Насильственное переселение, а только оно могло

---

[1] Касту ахиров возводят к ахирам, или абхирам, скотоводческим племенам древности.

[2] Кудрявцев. Северные области... С. 37.

[3] Рой Берман, указ раб. С. 105.

переместить большую компактную общность от границ одного обширного государства (Ирана) к границам другого (Византии), не могло выборочно затронуть отдельные (причем только низшие) слои общества. Очевидно, *была переселена целиком большая территориально-языковая общность (или общности)*, возможно, *неоднородная в этническом и социальном отношениях.*

Что можно сказать о социально-экономическом развитии этой общности и о ее хозяйственной специализации в эпоху переселения? Рассмотрим для начала в этом аспекте западные области Северной Индии в период исхода предков ромов.

Хозяйственная специализация регионов Северной Индии

Хозяйственная специализация областей Северо-Западной Индии определилась еще в конце I тыс. до н.э. – начале I тыс. н.э. В I тыс. н.э складываются хозяйственно-культурные зоны Северной Индии, соответствующие в целом важнейшим государственным образованиям, и территории основных национальных групп, послуживших затем основой для образования крупнейших народов.

Записки китайского буддиста-паломника Сюань Цзяня, посетившего Индию в 630-645 гг. н.э., позволили уточнить распределение культурно-экономических зон Северной Индии в это время[4]:

- наиболее важной уже в VII веке, безусловно, становится область долины Ганга от Восточного Панджаба до Варанаси (центральная зона);
- на востоке – Бенгальская зона;
- Магадха – промежуточная зона;
- на западе очерчиваются две зоны: экономически развитые Мальва и Гуджарат и отсталая Раджпутана;
- на северо-западе – Панджаб и Синд, причем последний по типу хозяйства и общему уровню развития сходен с Раджпутаной, а панджабский район, хотя и походил на Джамна-Гангское двуречье, но большого самостоятельного значения в политической жизни не имел.

Крупнейшим городом Северной Индии в VII веке и позже была Каньякубджа, или Канаудж.

---

[4] Медведев. Города... С.175, 179-180.

Восточная Раджпутана – отсталая, преимущественно скотоводческая область. Также охарактеризован Сюань Цзянем и Синд, несмотря на благоприятные условия для выращивания пшеницы, проса и бобов. Как и в Раджпутане, в Синде сравнительно много городов. Как видно из этого краткого обзора, наиболее развитой зоной на западе в первой половине VII века был Гуджарат, а области Панджаба, Синда и Раджпутаны (которые соотносятся с предполагаемыми областями протоцыганских миграций) представляли собой наиболее отсталые и преимущественно скотоводческие районы. Й.Пржилуски также приводит данные более раннего периода о традиционном скотоводческом хозяйстве Северного Панджаба[5].

В оценке уровня социально-экономического развития населения в области протоцыганских миграций надо учитывать следующее:

1) Во-первых, характер социально-экономического развития северо-западных областей Индии.

Здесь надо принимать во внимание общий «очаговый» характер развития цивилизации в Индии до средневекового периода, преимущественно «сельский», а не «городской» характер культуры и немногочисленность крупных городов еще на границе дохристианской и христианской эр[6].

Возможные районы исхода, как показывают свидетельства, и в период миграций, и раньше, и позже, были преимущественно скотоводческими, социально отсталыми областями. В средневековье произошел общий упадок городов Северной Индии в связи с резким уменьшением объемов транснациональной торговли с Римом (примерно после III в н.э.). Он охватывал, прежде всего, западные области (Панджаб, Синд, Харьяну, Западную часть Уттар-Прадеша)[7]. По данным Сюань Цзяня, в VII веке количество городов не увеличилось, а некоторые сохранившиеся города, как, например, Шакала, столица Панджаба, пришли в упадок[8]. Кроме этого, распад империи Гуптов (VI в. н.э.) способствовал распаду межрегиональных связей. Другой стороной этих процессов стало развитие небольших местных рынков, «на которых продукция сельского хозяйства обменивается на ремесленные изделия, что позволяет на какое-то время замкнуть «нуклеарный район», а позже – и регион, в единый экономический комплекс»[9]. Этот процесс способствовал боль-

[5] Przyluski, op. cit. P.14-17.
[6] Самозванцев, указ. раб. С.260.
[7] Алаев, указ. раб. С.13-15.
[8] Медведев. Города... С.180.
[9] Индия и ее регионы. С. 24.

шей интеграции этно-территориальных хозяйственных общин в отношения торговли и обмена, как внутри нуклеарного района, так и внутри региона.

2) Во-вторых надо учитывать, длительную сохранность традиционных социальных структур, основанных на принципе родства, что характерно для социальной организации обществ Индии, и особенно актуально для населения племенных зон и отсталых скотоводческих районов.

Социальные структуры, основанные на отношениях родства, остаются в период средневековья основой социальной организации деревенских и городских общин. В прииндской зоне архаичные социальные отношения были усилены миграциями мобильных скотоводческих племен, для которых племенная организация являлась основой хозяйственного и военного управления (см. главу 5).

Массовое переселение скотоводческих племен джато-гурджаро-раджпутской общности способствовало сохранению скотоводческих традиций и консервации архаического общественного устройства, как в средневековом Панджабе, так и в Раджпутане. У раджпутов, параллельно кастовому структурированию, до сих пор сохраняется традиционная клановая система, восходящая к родоплеменному делению[10]. При этом, «раджпутское завоевание Северной Индии и связанная с ним архаизация господствующего класса (увеличение роли родовых / клановых отношений) возможно, привели к замедлению общественного развития Севера...»[11].

В дальнейшем в части прииндских районов, где расселены джаты, мобильный уклад сохранялся на протяжении столетий и менялся чрезвычайно медленно. Так, М.К.Кудрявцев пишет: «джаты Западного Панджаба со времени первого упоминания их в исторических источниках до позднего средневековья [конец XVII – начало XVIII вв. – М.С. и Г.Ц.] оставались преимущественно скотоводческими и в значительной мере полуоседлыми племенами[12]. Развитие земледелия в Центральном Панджабе при Моголах и могольская государственная система весьма поверхностно коснулись населения западных районов, исключая крупные города. Переход к земледелию и оседлости происходил здесь уже в период британского владычества, но и до сих пор

---

[10] Успенская. Раджпуты. С. 33-35, 103.

[11] Алаев, указ. раб. С.57.

[12] В исторических хрониках (Беладзури, Бабур) указывается на стада буйволов, которых традиционно разводили джаты. Белазури также пишет, что после переселения арабами части джатских племен в междуречье Тигра и Евфрата (современный Ирак) они и там продолжали разводить буйволов, так как болотистая местность Междуречья по условиям как нельзя более соответствовала пастбищам низовий Инда. – М.С. и Г.Ц.

он не вполне завершился. Еще в начале нашего века многие группы джатов делились здесь на племена с родовыми подразделениями, сохраняли общинный быт и самоуправление»[13]. И в наше время кастообразование в западных и особенно в горных областях Панджаба не завершено, а в районах проживания сикхов на социальные отношения оказывает значительное влияние идеология равенства, провозглашаемая сикхизмом.

Как показывают культурно-антропологические исследования, характерная черта кочевых и полукочевых скотоводческие племен, отличающая их от оседлых общин – воинственность и военизированная организация. Женщины в таких племенах более активны, чем у оседлых народов. В случае необходимости практически весь народ кочевого племени, включая женщин, мог составить военное ополчение[14]. Подобный мобильный военизированный быт был традиционно характерен для джатов северо-западных областей Индии. Основа этого уклада долго (вплоть до XIX века) сохранялась у них вместе с традициями полукочевого скотоводства, что поддерживалось культурно-географической спецификой областей их расселения в долине Инда, которые на протяжении всей истории Индии были районами постоянных военных агрессий. Общины джатов, как и раджпутские кланы, стали источниками формирования военных каст Индии, а раджпуты до сих пор составляют верхушку военного командования страны. Мобильно-военизированный характер племен Северо-Западной Индии, наряду с их приграничным положением, определили, по свидетельствам документальных источников, их самое активное участие в военных действиях периода мусульманских вторжений. Участие многих из этих племен в составе армий, например, турок-сельджуков, отражено в мусульманских летописях[15]. В других источниках отмечаются воинственность и мобильный образ жизни другой части прииндских племен, неоднократно переселяемых арабами в Месопотамию (современный Ирак)[16].

В общем, прослеживая соответствие занятий ромов видам кастовой специализации, мы должны иметь в виду следующее. Многие кастовые занятия в Индии явились относительно поздним результатом профессиональной специализации и продолжением социального расслоения, но некоторые из

---

[13] Кудрявцев. О роли джатов… С.8.

[14] Калиновская, Марков, указ. раб. С.184.

[15] См. Bosworth, C. Edmund, 1961. "Ghaznevid military organization," Der Islam, 63:37-77. Цит. по: Hancock I. On Romani origins identity: questions for discussion./Gypsies and the Problem of Identities. Transactions of the Swedish Research Institute in Istanbul. № 13. Malmö and Istanbul, 2003.

[16] Beladsori, см.: Liber expugnationis…

них, как, например, скотоводство, военное дело, были связаны с *традиционным хозяйственно-культурным типом (ХКТ)* местных племен.

Чтобы оценить хозяйственно-культурный тип предков ромов и характер их социальной организации, обратимся к тем занятиям цыган, которые можно считать исконными.

Традиционные занятия цыганских групп

Надо сразу сказать, что целый ряд современных занятий ромов в Европе надо связывать с групповой специализацией цыган в экономике той или иной страны, иначе говоря, с приспособлением к местным экономическим условиям стран проживания. Так, на Балканах некоторые группы занимаются продажей топлива. Возможно, кэлдэрари («котельщики»), которые формировались как этническая группа в Румынии, именно там стали специализироваться на изготовлении и лужении металлической посуды. Земледелие очевидно являлось для цыган вторичным занятием при переходе к оседлости: земледельческих терминов нет в исконном слое цыганской лексики, и обработкой земли для выращивания овощей (для себя) или сельскохозяйственных культур (для животных) занималась лишь очень небольшая часть оседлых цыган. Подавляющее большинство цыган Европы и Азии традиционно считали земледелие нецыганским делом.

Занятия цыган достаточно разнообразны, но можно выделить из них несколько, которые типичны и встречаются в цыганских общинах разных стран, а также наиболее часто упоминаются в исторических источниках как специфически цыганские. Очевидно, именно их можно с наибольшей степенью вероятности считать исконными и связанными с традиционным укладом предков ромов.

1) Это занятия с лошадьми (для мужчин): продажа, или продажа и лечение, или продажа лошадей и изготовление конской оснастки. Некоторые группы, как, например, *русска рома*, разводили коней на продажу; удачливый хозяин мог одновременно иметь до семи-восьми животных. Более крупное поголовье требовало, очевидно, собственных пастбищ или стационарного хозяйства, поэтому племенным разведением лошадей занимались среди цыган единицы, перешедшие к оседлости; как правило, такие предприниматели в царской России были приписаны к купеческому сословию[17].

[17] Как архетип это занятие сопоставимо с разведением буйволов джатами или с разведением волов группами ламбади (см. гл. 7). Как и у цыган, у этих групп животные используются как транспортное средство.

2) Из цыганских ремесел надо в первую очередь упомянуть обработку металла. Это кузнечество или изготовление изделий из металла по другой технологии и лужение (для мужчин, а для женщин – в основном реализация).

3) Изготовление бытовых предметов из дерева.

4) Изготовление плетеных предметов из лыка: сит, корзин и проч.

5) Работа с кожей.

6) Торговля, связанная с мобильным образом жизни, часто сопутствует другим видам деятельности у цыган, и ей занимаются как женщины, так и мужчины (в основном организуют крупные сделки).

7) Исторические источники представляют многочисленные свидетельства о службе цыган в профессиональной армии, как в Османской Турции, так и в странах Европы. Традицию обработки металла исследователи также нередко связывают с прошлой военной специализацией некоторых групп ромов на изготовлении оружия[18].

8) Гадание, которое является женским занятием, хотя есть сведения и о мужчинах-гадателях.

9) Воровство.

10) Практически во всех странах цыгане известны как музыканты, исполнители песен и плясок, дрессировщики, что часто сочетается с другими занятиями и с торговлей. Кроме этого, некоторые группы занимались дрессировкой животных, а в более ранние времена также демострацией фокусов; в Болгарии еще в предвоенные времена были известны цыгане-кукловоды[19], сами изготовлявшие марионетки.

Как мы видим по приведенному перечню, характер некоторых традиционных занятий (торговля животными, умение обращаться с животными, служба в войсках) действительно, может указывать на то, что культура предков ромов была укладу скотоводческой. О ее воинственном характере свидетельствует слой исконной лексики ромов. Он содержит слова для обозначения меча, копья, ножа, несколько глаголов для обозначения убийства, нападения и проч. Я.Хэнкок показал близость словаря ромского языка к военному *коинэ* [*koïné*] (языку межгруппового/межэтнического общения), или *military lingua franca*[20]. Язык **урду**, название которого произошло от турецкого **orda** «военный лагерь», был таким военным *коинэ*. Грамматика хинди и урду – одинаковая. По

---

[18] Марушиакова, Попов. Циганите в Османската... С.51.

[19] Марушиакова Е., Попов В. Цигани./Рома от старо и ново време. София, 2000. С.59.

[20] Hancock, The emergence...

исследованию Я.Хэнкока, более 50 % персидских слов в языке **романи** являются общими с **урду**. С другой стороны, полное отсутствие слов индоарийского происхождения, связанных с обработкой земли и сельским хозяйством, говорит о нетипичности этих занятий для предков ромов.

Проанализируем подробнее перечисленные традиционные занятия цыган, их происхождение и связанную с ними исконную лексику.

Происхождение и особенности традиционных занятий цыган

1. Уровень развития ремесел

Исходя из особенностей социально-экономического развития северо-западных областей Индии в период переселения оттуда протоцыганских групп, мы можем предположить традиционный мобильный характер культуры их предков. Очевидно, он был связан, полностью или частично, с традиционными скотоводческими занятиями населения прииндской зоны.

Исследователи культуры выводят такие закономерности развития хозяйства номадов, как **экстенсивность** и **застойность**. Экстенсивность означает, что развитие хозяйства связывается не с усложнением технологий производства, а с освоением все большей территории, то есть области его приложения. К.Калиновская и Г.Марков пишут: «Вследствие своей специфики экстенсивное скотоводческое хозяйство имело довольно примитивную производственную базу. Технологические приемы ведения хозяйства, орудия производства, качественный состав стад отличались застойностью, и практически мало совершенствовались. Все это объясняет, почему разделение труда в среде номадов не получило большого развития, оставаясь веками на низком уровне. Не выделилось в самостоятельную отрасль и ремесло»[21]. А.И.Треножкин отмечает слабое развитие ремесел у скифов[22]. Немалую роль в этом играли субъективные моменты, связанные с неприятием кочевниками иных, не связанных со скотоводством занятий. Об этом прямо пишет Геродот: скифы, как «и почти все варвары, считают тех, кто обучается ремеслам и их потомков менее почтенными, чем остальные сограждане, тех же, кто воздерживается от занятий ремеслами, они почитают благородными, и более

[21] Калиновская, Марков, указ. раб. С.184.

[22] Треножкин А.И. Об общественном строе скифов./СА, 1966, № 2. С. 43.

всего тех, кто занимается военным делом»[23]. Вступая в торговые отношения с земледельческими народами, кочевники и полукочевники получали от них многие ремесленные предметы и продукты, которые не производили сами. Застойность кочевых обществ и опережающее интенсивное экономическое развитие обществ земледельческих ставило первых в зависимость от обмена с земледельцами. Со своей стороны первое, что они могли предложить для продажи и обмена – животных как скот и средство передвижения. Поэтому кроме скотоводства, для кочевых и полукочевых обществ традиционным занятием всегда была продажа и обмен животных как транспортного средства (в нашем случае буйволов и лошадей). В этом типологически сходные занятия с европейскими цыганами обнаруживают и среднеазиатские люли, которые традиционно занимались торговлей и обменом ишаков.

Хотя в скотоводческих обществах ремесла не получали такого развития, как у земледельцев, а некоторые виды деятельности не выделялись в отдельную сферу производства, можно отметить несколько основных ремесленных навыков, составляющих в рассмотренный нами период часть хозяйственной деятельности практически любого общества на пространсте от Европы до Индии, независимо от его хозяйственной специализации, поскольку существование этих занятий являлось жизненной необходимостью. Подобные или сходные занятия (в зависимости от уровня технического развития общества) постепенно становятся специализацией отдельных родов племенной общности. Это работа с деревом и кожей, изготовление повозок и упряжи.

2. *Обработка дерева*

Археологические материалы и данные языка говорят о существовании в прошлом домóв-повозок у всех древних индоевропейских народов. «Такие крытые передвижные дома обнаруживаются в некоторых архаичных традициях, например в южнославянской, где в горных районах Югославии известны передвижные дома, которых тянули быки»[24]. Традиция их изготовления восходит к полукочевому образу жизни древних индоевропейцев. Точно такие же повозки, предназначенные для длительного жилья в них и ночлега, обнаруживаются и у индоиранцев. Т.В.Гамкрелидзе и В.В.Иванов пишут: «В древнеиндийском существование таких спальных повозок реконструируется на основании анализа преданий о «дворцах-повозках богов» (Hertel 1931:

[23] Геродот, II, с.167, цит по: Мурзин В.Ю. Происхождение скифов: основные этапы формирования скифского этноса. Киев, 1990. С.64.

[24] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т. 2. С.730.

277), а также по употреблению в «Ригведе» др.-инд. ánar-viś- «живущий в тяжелой повозке (ánaḥ)». То же описание лежит в основе ведийского гимна, в котором, в частности, говорится: **grhó yāmi áram-kṛto** «я еду в доме (на колесах), хорошо оснащенном» (RV X 119, 13)... Давно уже было высказано предположение о том, что в этих древнеиндийских представлениях отражены особенности быта арийских кочевников в эпоху их вторжения в Индию»[25]. Т.Елизаренкова пишет о том, что в Ригведе «обнаруживаются следы подвижного дома, т.е. дома на колесах»[26]. Модель древнего дома на колесах можно увидеть в Индии во время религиозных шествий, когда образ божества, обычно его нарядно украшенную статую, вывозят на специальной крытой и богато орнаментированной повозке из храма и провозят по улицам города.

Практически во всех странах цыгане традиционно передвигались на крытых повозках. У индоевропейских народов и у ариев различались: легкая двухколесная колесница, запряженная лошадьми, и грузовая повозка, в которую впрягались быки[27]. Буйволы, разведением которых занимались джаты в Индии и в Междуречье[28], очень долго использовались для перевозки больших грузов в Азии и Европе, а лошади – только для легких грузов и верховой езды. Образцы архаичного «дома на колесах» можно было увидеть в прошлом у цыган Боснии. А.Паспати пишет, что они пользовались «хижинами, крытыми корой деревьев и поставленными на колеса, которые везла упряжка из десяти или двенадцати быков, в то время, как вся семья следовала пешком за своим передвижным жилищем»[29]. Английские цыгане *тревеллерс* – единственные в наше время цыгане, изготовляющие так называемые «кибитки-дома», лучшие экземпляры которых являются настоящими произведениями искусства[30] (фото 26). Кроме этого, они изготовляют и легкие открытые двухколесные повозки (плоские повозки, или двуколки), которые используются для недалеких поездок. В то же время, если существование легкой повозки нельзя возводить к эпохе переселения английских цыган, так как, видимо, она была заимствована, то кибитки-дома, которые у цыган разных стран называются **вурдóн** [**vurdon**], или **урдó** [**urdo**] (в Англии **вардó**) – традиционный способ передвижения у «кочевых» цыган повсемес-

---

[25] То же. С.729.

[26] Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С.49.

[27] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т. 2. С. 728-729.

[28] Beladsori, см.: Liber expugnationis regionum... Цит. по: Rishi, 1996, op. cit. P.41, 43.

[29] Paspati, op. cit. P. 14.

[30] Подробнее о повозках английских цыган см.: Бакленд Р. Цыгане. Тайны жизни и традиции. М., 2003. С.48-58.



Фото 26. *Английский трэввелерс*
Reyners.A. Tsgane heureux situuelibre! Ed. UNESCO, 1988.

тно. Само слово происходит из средневековой иранской лексики: *среднеперс.* **wardyūn**, *осет.* **wærdon**[31].

Изготовление деревянных изделий сохраняется в традициях некоторых цыганских групп. С деревом работали, а в некоторых местах до сих пор работают лингурари (Молдавия, Венгрия, фото 27), и проч., среднеазиатские люли. В исконном словаре цыган существует слово для обозначения дерева как материала: *ром.* **кашт [kasht]** < *санскр.* **kāṣṭha**, *хинди* и *панджс.* **kāṭh** «дере-

[31] Boretzky, Igla, op. cit. P. 331.



Фото 27. *Цыгане – лингурари, вырезающие корыто. Венгрия, 1895.*
Szuhay P., Barati A. Pictures of the history of Gipsies in Hungary in the 20th century. Budapest, 1993.

во»[32], *ром.* **каштуно** [**kashtuno**] «деревянный»; основной инструмент для обработки дерева *ром.* **товэр** [**tover**] «топор» – происходит от *индоар.* **тальвар** [**talvar**] «сабля»[33], или же от персидского **табар** [**tabar**][34].

3. Плетение из прутьев и лозы

Плетение из прутьев и лозы – один из основных способов обработки дерева, и очевидно, самый ранний. Так, семантика одного из древнейших индоевропейских глаголов, обозначающих обработку дерева, связана с техникой плетения: *и.е.* ***p[h]lek[h]-** «плести, переплетать»[35]. Отмечается, что арийские кочевники использовали технику плетения из прутьев для изготовления крытой повозки. Так, «*др.-инд.* **vandhúra-** толкуется индийскими

---

[32] Rishi, 1981, op. cit. P. 74; Boretzky, Igla, op. cit. P.319.
[33] Rishi, 1981, op. cit. P. 147.
[34] Boretzky, Igla, op. cit. P.331.
[35] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т. 2. С.706.

авторами как **ráthanīda-** «колесница-гнездо»[36], то есть внутренняя часть крытой колесной повозки, где находился колесничий. Само слово **vandhúra-** этимологически объясняется как «плетение из прутьев» (*др.-инд.* **vandh-** < *и.-е.* ***ŭend[h]-** «плести»), Hauschild 1954: 260-262. Такое плетение из прутьев и образовывало верх крытой повозки»[37]. *Индоар.* **nīda** – «гнездо, место отдыха», *индоар.* **nīdhra** – «крыша, кровля»[38]. Плетение – один из основных видов хозяйственной деятельности, присутствующий практически у всех народов уже на самой ранней стадии развития. В Индии поэтому изготовление плетеных изделий является традиционной специализацией каст племенного происхождения; в основном дóмов (см. гл. 3), а также некоторых групп, чье происхождение связано с мунда.

Повозки с плетеным верхом, подобные описанным, использовались цыганами Молдавии, Югославии. Эти же группы традиционно занимались изготовлением и продажей плетеных из лозы изделий. С лозой традиционно работали, и частично работают до сих пор *лингурари*, *мачвая*, то есть те же группы, которые в тех же районах работают с деревом. Плетельщики корзин, сит и других изделий – цыгане Словакии, Венгрии (фото 28), боша или ломаврен (Армения), среднеазиатские люли[39].

Кроме основы *ром.* **банд-/банг-** [**bang-**] (*санскр.* **vaṅka-** «гнутый, кривой»[40]), которая в романи имеет значение «сгибать», такие основы, как *ром.* **кхув-** [**khuv-**] «плести» (*санскр.* **guph**, **guphati**), *ром.* **пханд-** [**phand-**] «связывать» (*санскр.* **bandh**, **badhnāti**, *пандж.* **bannhṇā**[41], ср *хинди* **bāndhnā** «связывать»[42]), *ром.* **накх-** [**nakh-**] «протаскивать» (*санскр.* **nakṣ**, **nakṣati** «попасть, достать до», *хинди* и *пандж.* **nikalṇā** «входить»)[43], также относятся к исконным и связаны с изготовлением изделий из волокон и с плетением корзин. Сохранение исконной основы *ром.* **сув** [**suv**] «игла» (*санскр.* **sūcī**, *пракр.* **sūī**, *хинди* и *пандж.* **sūī**), от которой происходит глагол *ром.* **тэ сувэс/тэ сивэс** [**te suves/te sives**] «шить» (*санскр.* **sīvyati**, *пандж.* **sīūṇā**[44], *хинди* **sīnā**[45]), связано

---

[36] *Др.-инд.* rátha «колесница», nīḍa «гнездо».

[37] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т. 2. С.729.

[38] Примечание Е.Н.Успенской.

[39] Мы перечисляем лишь некоторые группы, занимающиеся указанными ремеслами.

[40] Boretzky, Igla, op. cit. P. 312. Turner. Indoaryan languages dictionary. P. 652-653.

[41] Rishi, 1981, op. cit. P. 83.

[42] Примечание Е.Н.Успенской.

[43] Rishi, 1981, op. cit. P. 118, 104.

[44] Ibid. P. 138, 135.

[45] Примечание Е.Н.Успенской.



Фото 28. *Цыган – продавец корзин. Венгрия, 1911.*
Szuhay P., Barati A. Pictures of the history of Gipsies in Hungary in the 20th centry. Budapest, 1933.

с традиционным повседневным использованием бытовых навыков шитья (цыганки нередко сами вручную шили себе одежду или её отдельные части), а также, видимо, с использованием иглы в некоторых видах специализированной деятельности (например, при изготовлении кожаных изделий: ремней. конской упряжи, сит). Среди нецыганского населения России большая толстая изогнутая игла для шитья кожи и грубых материалов получила название «цыганской» иглы.

4. Работа с кожей

В Ригведе говорится об обработке кожи в связи с изготовлением повозок. Так, «деревянные части колесницы были связаны ремнями из коровьих шкур: **góbhih sárhnaddho asi** «ты связана коровами» (Rigveda, VI 47, 28)»[46]. Цыгане, занимавшиеся продажей лошадей, коновальством, нередко изготовляли и конскую оснастку[47]. Есть упоминание о том, что в 1348 году на территории Сербии цыгане изготовляли подковы и седла, а по документу из Дубровника 1362 года, в список изделий цыганских ремесленников входили кожаные ремни[48]. Если рассматривать занятия скотоводством и обработку кожи с точки зрения кастовой иерархии и кастового разделения труда, то они несовместимы, так как изначально скотоводство было почетным занятием ариев-завоевателей, и скотоводческие касты всегда занимали более высокую ступень в кастовой иерархии, чем ритуально и физически «нечистые» кожевенники[49].

В ромском языке существует два основных слова для обозначения кожи: *ром.* **чам/чамб [cham/chamb]** «кожа» < *санкр.* **crarma**, *пракр.* **cāmma**, *пандж.* **chamm** «шкура»[50], а также **морчи [morchi]** < *армянск.* **морт [morth]** «кожа, шкура»[51]. Ср. также *хинди* **мочи [mochi]** «кожевник, сапожник, шорник»[52]. В языке ромов-ловаря **чам** обозначает кожу головы, а **морчи** – кожу тела и материал для изготовления кожаных изделий.

5. Обработка металла

«Производство колесных повозок предполагает определенный уровень металлургии, необходимый для изготовления прочных деревообрабатывающих орудий... »[53]. Поэтому «существование у древних индоевропейцев металлургии и кузнечного дела можно было бы определить уже по наличию у них повозок и колесного транспорта, производство которых с несомненностью устанавливается по языковым данным»[54]. Имеются сведения о знакомстве с

---

[46] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т. 2. С.728.

[47] Например, цыгане в Вѐнгрии, России.

[48] Марушиакова Е., Попов В. Цыганите в България. София, 1993. С.29.

[49] Ритуальная нечистота кожевенников связана с постоянной работой с телами мертвых животных.

[50] Boretzky, Igla, op. cit.P. 314.

[51] Ibid. P. 332.

[52] Примечание Е.Н.Успенской.

[53] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т. 2. С.717.

[54] Там же.

металлами скифов. Один из скифо-осетинских этнонимов – **'Ιασα(ν)δάναχος (Т)=i-as-andan-ak** «стальной Ас», где **andān**, по разным языковым источникам, обозначает «сталь», «особый сорт стали»[55].

Среди автохтонных групп Индии носителями традиции кузнечества были аустроазиатские народы, родственные мунда, представители культуры «медных кладов», которые к I тыс. до н.э. продвинулись в район Панджаба. Раскопки индийских археологов, которые в общих чертах позволили восстановить материальную культуру аустроазиатских племен в прошлом, показали, что основным занятием у них являлось земледелие, хотя немалое значение продолжала сохранять и охота, население жило в примитивных глиняных постройках, но высокого развития достигла металлургия[56].

Что касается индоариев – создателей «культуры серой расписной керамики», то «археологические исследования выявили особую роль, которую в их жизни играли железо и лошадь, что соответствует данным ведийских сочинений. В ранний период ... они пользовались медными орудиями (об этом говорят новейшие открытия индийских археологов), позднее, продвигаясь на юг и восток, они перешли к широкому изготовлению железных орудий. Судя по раскопкам в верховьях Ганга и Джамны, железо появляется здесь не ранее 800 г. до н.э., а в центре Гангского бассейна – на столетие позже»[57].

В связи с началом развития металлургии в Индии, У.Крук приводит интересные данные о *домах* Северо-Западных Провинций[58]. Он пишет: «Для этнолога домы являются очень интересным предметом исследования. У них он находит некоторые очень любопытные пережитки примитивных практик. Их почтение к железу говорит о низком уровне их технологического развития, так как показывает, что только в относительно недавнее время они вышли из Каменного Века»[59].

Кузнечество упоминается как традиционное занятие цыган Азии и Европы. В то же время, возникает вопрос о времени и месте распространения традиций работы с металлом у цыган в качестве *монопрофессионального* занятия для *целой цыганской группы*. Так, данные культурной антропологии говорят о том, что первичной формой выделения ремесла как отдельного вида деятельности становится семейно-родовая специализация: традиция

---

[55] Словарь скифских слов... С.278.

[56] См. Sankalia. The Prehistory and Protohistory jf India and Pakistan. Poona, 1974. P. 397. Цит. по: Бонгард-Левин, 1979. Указ. наб. С. 16.

[57] Бонгард-Левин. К проблеме генезиса... С. 7.

[58] Современный Уттар Прадеш.

[59] Crooke, op. cit. P. 215-216.

ремесла передается внутри отдельного рода (родов) племени. Так, например, кузнечество было традиционным занятием отдельных родов у скифов, у арабских кочевых племен Африки (и у тех и у других оно считалось непрестижным).

В пользу первичной семейно-родовой ремесленной специализации цыган-кузнецов говорит тот факт, что, хотя существуют сведения о работе цыган с металлом, у нас нет данных, в том числе языковых, о широком распространении кузнечества как *группового* занятия у цыган Азии. На территории Европы групповая традиция кузнечества существовала у ряда групп, прежде всего на Балканах и в Восточной Европе. Так, до последнего времени в Болгарии кузнечеством продолжали заниматься группы цыган-*бургуджи* и некоторые группы *хораханэ рома*[60]; на территории Молдавии традиционно расселены цыгане-*чоконаря* (**чока**, или **чука** – «молоток»). Эти группы схожи с румынскими цыганами-*кэлдэраря*, у которых производство и лужение металлической посуды также традиционно являлось групповым. Это дает основание ряду исследователей искать истоки занятий этих групп в кастовом разделении труда в Индии. Но отсутствие технических терминов для обработки металла в исконном словаре цыган и заимствованные названия инструментов, например: *ром.* **копиди** [**kopidí**] «зубило» < *новогреч.* **κοπίδι**; *ром.* **чокано** [**chokáno**] «молоток» < *рум.* **ciocan** или *слав.* **čekan**; *ром.* **фиризо** [**firízo**] «пила» < рум. **firiz**[61] говорит о том, что эта специализация, скорее всего, возникла за пределами Индии.

Обращает на себя внимание тот факт, что цыгане-кэлдэраря (так называемые «котельщики») в основном были сконцентрированы в Румынии, откуда в XIX веке и началась волна их миграций по всему миру. Вместе с тем, специализация Балканско-Карпатского региона на добыче и обработке металла и появление там профессиональных этно-социальных групп металлургов ведут начало с глубокой древности. Исследователи пишут о серии «высокоразвитых культур медного века в Балкано-Карпатье, датируемых V – началом IV тыс. до н.э.[62] В их производстве исследователи вычленяют не только сложный и комплексный сельскохозяйственный цикл, но и прежде всего, удивительно высокопродуктивное горно-металлургическое дело. При этом практически не вызывает сомнений, что горняки, металлурги и литей-

---

[60] Денова С. Професионалната общност на циганите ковачи в Пловдив. Пловдив, 2005. С. 7.

[61] Boretzky, Igla, op. cit. P. 148, 51, 91.

[62] Черных Е.Н. На пороге несостоявшейся цивилизации./Природа, 1976. № 2. С. 58-69.

щики в этих общественных организмах были строго отделены от основной массы общинников, а это уже позволяет думать об этнокастовом характере общества[63]»[64]. Еще в начале нашей эры, во времена Римской империи, на территории Румынии, которая была одной из ее провинций, разрабатывались месторождения металлов, в том числе золота. Существовали целые коллегии ремесленников по обработке металла[65]. Золотодобытчики назывались *аурариями* (от *лат.* **aurum** «золото»). Позже *аурариями* традиционно называлась и одна из цыганских групп Румынии, другая группа называлась *рудари* – добытчики руды (*рум., срб.* **ruda** «рудник, копи»), а многочисленные *кэлдэрари* (дословно «изготовители ведер») специализировались на изготовлении и починке металлической посуды и других бытовых изделий.

Самые ранние письменные источники, сообщающие о цыганских ремесленниках, занимавшихся обработкой металла на Балканах, относятся к XIV веку. В Указе императора Иоанна V Палеолога от 1350 г. речь идет о земельных владениях в Византии, на которых проживают «египтокацивелос» (*кацивелос* – по-гречески «кузнец», а египтянами в то время называли цыган). Это ряд документов, относящихся к острову Корфу, первый из которых датируется 1375 годом и подтвержден документами 1386 года, а также следующего, XV века. В них говорится о существовании специально созданного «феодума ациганорума». Жившие в нем цыгане занимались кузнечеством, изготовлением котлов, и земледелием – оседлые[66]. В то же время, болгарские исследователи приводят данные устных источников, которые относят цыган-работников по металлу к IX веку. Так, одна легенда говорит о цыганах как о кузнецах, которым болгарский хан Крум поручил оковать серебром черепа убитых в битве в 811 году[67].

Хотя в ряде стран цыгане известны как кузнецы, и на Балканах до сих пор существуют целые цыганские группы, традиционно связанные с кузнечеством и обработкой металла[68], отмечается, что в определенные периоды в

---

[63] Черных Е.Н. Горное дело и металлургия в древнейшей Болгарии. София, 1978. С. 283.

[64] Черных, Венгеров, указ. раб. С. 35.

[65] Борецкий-Бергфельд Н. История Румынии (по изданию: Борецкий-Бергфельд Н. История Румынии. Спб., 1909)./История Валахии и Молдавии. История Румынии. Дракула. Подлинная история Влада Цепеша. Москва, 2003. С.117.

[66] Марушиакова, Попов. Циганите в Османската империя. С. 18-19.

[67] То же. С. 15.

[68] В наше время занятия, связанные с обработкой металла, отходят в прошлое. Часть групп, как, например, некоторые группы кэлдэраря, занимаются переделкой старых автомобилей, установкой парового отопления в домах, художественной ковкой, а часть вынуждена искать другие способы обеспечения семьи.

податных списках Османской империи кузнецы упоминаются чрезвычайно редко (например, в данных за 1522-23 годы только одно лицо обозначено как кузнец)[69]. Поэтому исследователи пишут, что «остается до конца невыясненным вопрос с цыганами кузнецами в Османской империи»[70]. Добавим, что в группе *русска рома*, которая обнаруживают языковую близость к некоторым восточноевропейским цыганским общинам, не отмечалось занятий кузнечеством.

Таким образом, мы не можем говорить о *групповой* специализации *предков цыган* на обработке металла. В то же время, работа с металлом могла быть специфической чертой *отдельных проторомских родов* уже на территории Индии. Так, цыгане-домари на Ближнем Востоке и в Азии традиционно занимаются кузнечным делом. У азиатских цыган-карачи сохранются слова индоарийского происхождения **lüh** «железо», **lühva chuj** «подкова», у других цыган Азии А.Паспати упоминает **lui** «железо», **loha** «наковальня», у цыган Сирии **lehhi** «железо»[71]. Этимология самоназвания родственной кэлдэрарям группы цыган-**ловаря** также может говорить о ее традиционной связи с обработкой металла: ср. *санскр.* **loha** «медь, железо, металл»[72], *индоар.* **lôhâ/lōwā/lauwā – löh/lūwö**[73] «металл, железо» > *ром.* **love** «деньги» (металлические), *индоар.* **lohar/lowar** «кузнец» > *ром.* **lovar** (название этнич. группы). Пожилые информанты-ловаря говорят о том, что раньше цыгане-кэлдэраря «были одной группой с цыганами ловаря и назывались так же, как и они, ловаря»[74]. Об общей истории этих двух групп в прошлом говорит их чрезвычайная языковая близость и общий слой румынских слов. Возможно, после отделения цыган-ловаря и их распространение в Венгрии, оставшиеся в Румынии цыгане стали называться словом румынского происхождения (от *рум.* **kelda**), что могло быть связано с конъюнктурным изменением их специализации – переходом на производство металлической посуды. В то же время, нет никаких оснований считать группу цыган-*ловаря* прямыми потомками предков современных представителей индийской касты **лохар [lohar]**. Слово *индоар.* **lohar/lowar**, наряду

[69] То же. С. 51.

[70] Там же.

[71] Патканов, указ. раб. С.133.

[72] Примечание Е.Н.Успенской.

[73] Чередование h/w наблюдается как в западной, так и центральной группе индоарийских языков. Grierson, op. cit. Vol. I-XI. Calcutta, 1904-1922. Vol. VIII, 1919, pt.1. P.577; Ibid., 1908. Vol. IX, pt.2. P.306-307; Ibid., 1916. Vol. IX, pt.1. P.574-575.

[74] Смирнова-Сеславинская М.В., Цветков Г.Н. Полевые материалы по социальной культуре цыган. 1990-2007. Находятся в полевом архиве авторов.

с указанными выше однокоренными обозначениями железа, могло сохраняться в языках предков современных цыган после их выхода из Индии, но и в тот период вовсе не обозначать целую этно-социальную группу, так как обработка железа, скорее всего, не была групповым занятием протоцыган, а скорее, наследственной специализацией некоторых родов.

К сказанному добавим снова, что, хотя ряд обозначений металлов у цыган (*ром.* **rup** «серебро», *ром.* **sumnakaj/sumnal** и проч. «золото», *ром.* **sastri** «железо», *ром.* **love** «металлические деньги» < *индоар.* **lo** «железо, металл») – индоарийского происхождения[75], важным фактором в решении вопроса непрерывности традиции кузнечества и ранней *групповой* специализации на обработке металла у цыган является отсутствие исконной лексики для инструментов и исконных технических приемов обработки металла. Кроме того, указанные обозначения металлов могли быть связаны в первую очередь с занятием торговлей и трезаврированием денег, а обозначение железа (*ром.* **sastri**), возможно, является указанием на военизированность, так как в Индии словом *древнеинд.* **śastram** «инструмент, оружие, железо» обозначалось холодное оружие. В то же время, заимствование названий инструментов может указывать и на то, что на территории Византии могла произойти смена кузнечного инструмента в практике кузнеческих родов цыган, что вызвало и смену его названия.

6. Военизированность и воинские занятия

По историческим документам XV-XVII веков известно, что рома нанимались на военную службу в европейских странах: Франции, Испании, Португалии, Швеции, Дании[76]. Так, в 1545 году король Франции бросил четыре тысячи цыган против Булони, когда ее заняли англичане. Большое количество цыган служили во французской армии при Людовике XIV и Людовике XV. Они также состояли в охранном полку гвардейцев и в королевском полку, в пехоте и кавалерии. Среди барабанщиков и трубачей в музыкальных подразделениях также были цыгане. Во время Первой французской республики большое количество цыган служило в военном флоте. В Савойе в середине XVII века цыгане пять лет служили на военной службе в кавалерии герцога Савойского. В этот же период цыгане зачислялись в Испанскую армию в Ломбардии. В Португалии более чем 250 цыган состояли в армии и в течении шести или семи лет после реставрации королевства (в 1640 году) с пы-

[75] Индоарийские аналоги этих слов во множестве представлены в диалектах Индии. Grierson, op. cit. Vol. I-XI.

[76] Приведенные ниже данные цитируются по книге: Rishi. Roma. P. 32-34.

лом и доблестью защищали его границы. Во время тридцатилетней войны в шведской армии был цыганский корпус, а в датской армии во время осады Гамбурга были три цыганские роты. В России в середине XVII века украинский национальный герой, Богдан Хмельницкий, включил цыган в свою армию во время военной кампании против Польши.

Обращает на себя внимание тот факт, что в большинстве случаев речь идет об армейских подразделениях, целиком сформированных из цыган. Это говорит о том, что цыганские воинские коллективы обладали *большой внутренней организованностью и несомненным бесстрашием*[77].

В 1541 г. в Османской Турции вышел закон о самоуправлении цыганских *санджáков*. Здесь слово *санджак* использовалось в особом смысле, и под ним в данном случае понималась не территориально-административная единица, как обычно, а определенная категория цыганского населения, вовлеченная в деятельность армии в качестве обслуживающих подразделений. Цыгане в достаточном количестве были привлечены и к службе в действующей армии, причем из них формировались отдельные воинские подразделения. В общем, согласно источникам, в Османской армии в XVI и XVII веках в различной форме состояло на службе от 15 до 20 тысяч цыган[78]. Практика включения цыганских полков в османскую армию сохранилась до конца XVIII века. Сербский монах, писавший тайное донесение о нуждах австрийской армии, докладывал в 1737 году, что защита Косова оставлена в руках цыган, а в 1788 году цыгане участвовали в защите Косова во время австрийского нашествия[79]. Русские цыгане, а также родственные им цыгане Польши и часть цыган Прибалтики раньше назывались *халадытка рома* (от слова *ром.* **халадо** [**xaladó**] «солдат»). В прошлом мужчины из этих групп цыган рекрутировались для службы в армии. Этимологически слово **халадо** означает «мытый», «чистый», от глагола *ром.* **халавэл** [**xalavel**] «мыть; полоскать» < *пракр.* **khalia** < *древнеинд.* **kṣālayati**[80]. Очевидно, название «мытый» перешло на служащих в армии, так как новобранцев остригали и мыли в бане.

Как показали результаты антропологических исследований, приведенных в главе 9, цыгане-рома по показателям сближаются с воинскими кастами Индии и с джатовами и раджпутовами.

---

[77] Подобная же самоорганизация характерна для раджпутов-военных, у которых действовала своя субординация, они подчинялись только «своим» и не шли под чужое руководство.

[78] Марушиакова, Попов. Циганите в Османската... С. 40.

[79] То же. С. 40-41.

[80] Boretzky, Igla, op. cit. P. 111.



Фото 29. *Офицеры, джаты-сикхи. Отец и сын.*
Cunningham J.D. History of the sikhs. Calcutta, 1903.

Как мы указали выше, на основе джатов и раджпутов формируются военные касты Индии; у джатов-сикхов военная подготовка до сих пор составляет один из основных элементов воспитания членов их общины, при этом девочки часто воспитываются как мальчики и обучаются владению оружием[81]. Культура многих «старых» народов прииндской зоны, ставших субстратом для формирования джатов и раджпутов, также имела богатые воинские традиции. Среди них мадра, удумбара и шальва индийских и ан-

[81] Гусева. Сикхи… С..55.

тичных источников. Вспомним также о группах «свирепых домов», упомянутых в кашмирских летописях XV века в качестве воинских подразделений Сайф-уд-дина.

Нестабильность обстановки на западных границах Индии способствовала поддержанию военизированного быта населявших эти земли джатов. Начиная с VIII века арабские письменные источники рисуют нам джатов как скотоводческие племена и наиболее крупную группу населения, оказывавшую упорное сопротивление арабским завоевателям («Чач-намэ», Белазури, Масуди, Ибн Хордадбех). Индийский исследователь В.Риши пишет: «Если бы история Индии была написана беспристрастно и непредвзято, то героические дела этого мужественного народа, джатов, который останавливал наступление ислама в течение двух столетий, наверняка получили бы признание, которое они со всем основанием заслужили»[82].

А.Паспати в своем исследовании о цыганах Азии (XIX век) подчеркивает воинственность, дикость и «свирепость» как характерные черты «кочевых» цыган, которые в области бывшей Румелии (Византии) называются запáри [*Zapari*]. Он пишет: «Эти цыгане – самые свирепые люди в своей расе. Они водят медведей и обезьян по большим городам и ярмаркам. Некоторые из них зимой зарабатывают кузнечеством. Они все мусульмане. Это из этого класса населения набираются палачи для государственной службы. Как перелетные птицы, запари переходят с одного места на другое, так что с ними очень трудно сблизиться или даже узнать что-то об их обычаях. Они носят огромные головные уборы и широкие панталоны. У них дикий взгляд, гордая походка. Три года назад группа запари убила двоих деревенских сторожей, которые неучтиво поговорили с их женщинами, а затем исчезла из области Константинополя, пройдя ее за три часа. Они пригвоздили свои жертвы к земле, воткнув им в головы деревянные колья. Эти цыгане не составляют отдельного класса среди других цыган, но их дикость и грубость отличают их от других»[83].

Колья, о которых пишет А.Паспати, представляли собой большие палки, и не имели другого практического назначения, кроме их использования в драках. Эти колья назывались **кхúя**, или **кúя**. Вот что пишет И.М.Андроникова об обычаях цыган группы *русска рома*: «...некоторые локальные группы цыган брали с собой в путь большую палку, называемую *кхия*, *кия*. Эта своего рода «палица»... применялась по большей части в драках. Клали ее на теле-

[82] Rishi. Roma. P. 42.

[83] Paspati, op. cit. P. 22.

гу сбоку, так чтобы удобно было схватить в любой момент для защиты. На Псковщине в окрестностях Дубков и Острова в начале XX века была известна большая патронимическая группа, которая получила среди цыган прозвище Дубковские киевники, сами себя они называли по имени знаменитого предка Парно – Парнэнгирэ. Прозвали их именно из-за пристрастия к решению дел путем кия, в частности, на конском торгу в городе Острове, где, как рассказывают, «киевники брали верх» над другими лошадниками-цыганами, изгоняя конкурентов с помощью кия»[84]. «До сих пор потомки Парно гордятся этой кличкой...»[85].

Цыгане в России заливали конец палки металлом, получалось что-то типа палицы, на тот случай, если на табор кто-то нападет. Если из соседней деревни приходили мужики и назревала большая драка, то телеги ставились в круг и внутрь прятали стариков и детей; в драке участвовали мужчины и даже некоторые женщины[86]. В России в патронимии Чабаша цыган-ловаря еще поколение назад передавались по традиции специальные приемы военной борьбы с большой палкой (шестом), что позволяло мужчинам делать большие прыжки[87].

В Индии палками (дубинками) вооружаются невоинские касты, которым нельзя носить оружие[88]. В то же время, словарь цыган-ромов, кроме обозначения палки, включает также слова, обозначающие холодное оружие: нож (чюри), топор (товэр), саблю и меч (ханро). Эти слова – индийского и иранского происхождения, так что речь идет о непрерывной традиции использования этих боевых предметов. На гобеленах начала XVI века цыгане-солдаты изображены держащими палку в руке или через плечо и с подвешенным на поясе кинжалом, а также с прямым мечом или изогнутой саблей[89]. Возможно, можно говорить в этой связи и о существовании в прошлом собственной традиции изготовления оружия, так как в Османской Турции цыгане широко использовались как оружейники при армии.

Современный словарь ромов содержит большое количество слов, связанных с военным делом. Все они исконного индоарийского происхождения[90]:

---

[84] Андроникова, указ. раб. С. 604.

[85] Там же. С. 588.

[86] Смирнова-Сеславинская М.В., Цветков Г.Н. Полевые материалы по социальной культуре Цыган 1990–2007.

[87] Цветков. История и социальное развитие цыган-ловаря. С. 475.

[88] Примечание Е.Н.Успенской.

[89] Rishi. Roma. P. 32.

[90] Boretsky, Igla, 1981, op. cit.

РОМАНИ	РУССКИЙ	САНСКРИТ	ПАНДЖАБИ	ПЕРСИДСКИЙ
chin	резать	chid, chinatti	kaṭṭṇā	
churi, chhuri	нож	kṣuri	chhurī	
kanro, kando	крючок	kaṇṭaka шип, колючка	kanḍā	
xanro	сабля, меч	khaṅḍaka «меч»	khanḍā	
kur	бить, ковать	kuṭṭ, kuṭṭyati колотить, толочь	kuṭṭṇā	
mar	бить	mṛ, māraya	mārnā	
mudar	убивать	mṛ	mārnā	
pusav	колоть			
phager	разбить, сломать	bhanj, bhanakti		
pharav	рвать, рубить, колоть	sphātaya, sphāṭayati	phāṣnā	
shenger	порвать от ром. shenga рога			иран. saka, shaka рога
tover	топор	индоар. talvar сабля		tabar
xachker	жечь, палить	kṣa	josh	
xasar-I	терпеть убыток, терять		kasar khāṇā	khasāra
xasar-II xasjker	разрушать	kshi	khai karnā	
xyvar	дырявить, прткнуть от ром. xiv/xev дыра	khāta яма khan копать	khāī	

Некоторые слова, как мы видим, имеют иранское происхождение, но известно, что часть боевой лексики проникала из иранского в индоарийский язык, в частности, названия некоторых видов оружия, которые экспортировались из Ирана, например **тальвар** [**talvar**].

Ром. **мар** [**mār**] «бить» – от *санскр.* **mar** «умирать», **mārna** «убивать», *хинди* **māra** «смерть»[91] – формы, происходящие от старой индоевропейской основы. От нее происходит боевой клич скифов **марг`а!** [**marha!**] (ср. осетин. **марга!** [**margæ!**]! «**Бей! Убивай! Смерть!**»)[92]. Этой традиции наследуют рад-

[91] Примечание Е.Н.Успенской.

[92] Словарь скифских слов... С. 295.

жпуты с кличем **Мар! Мар! [Mar! Mar!] «Смерть! Убей!»**[93] Боевой клич **Мар! Мар!** сохранился и у цыган-ромов.

Основа **пхарав [pharav]** «рубить, колоть» в виде идиомы **пхаравес лэс опре [pharaves les opre]** (дословно «колоть его сверху») означает «разорвать, вспороть кому-либо живот». Еще одно ромское слово **карье [karje]** «убийство» входит в состав идиом **тэ кэрав карье, тэ дав карье [te kerav karje, te dav karje]**, что означает «убить, совершить убийство». Слово карье [**karje**] происходит от той же основы *индоар.* **кар/кэр/кур [kar/ker/kur]**, что и глагол *ром.* **тэ курэс [te kures]** с широким спектром значений, в основе которого лежит обозначение механически повторяющегося действия.

7. Торговля и посредничество

Многие группы ромов занимаются торговлей и посредничеством в разных областях. Прежде всего, это традиционная перепродажа и мена лошадей (так называемое барышничество). На этом специализировались русские цыгане – *русска рома*, венгерские *ловаря* и др. Кроме этого, и другие цыганские группы, чьим основным занятием было какое-либо ремесло, всегда сами реализовывали свои ремесленные изделия. Некоторые группы занимались мелкой уличной торговлей, чему соответствовал мобильный образ жизни, позволявший учитывать конъюнктурный спрос на товары в разных районах ареала миграции.

Хотя в России гужевой транспорт использовался довольно долго, еще и после Второй мировой войны, конная торговля в России прекратилась после закрытия конных рынков и запрета частной торговли в конце периода НЭПа. Цыгане в условиях российского потребительского дефицита переориентировались на перепродажу товаров народного потребления, мелкооптовую и в розницу. Конкурентов у них было мало, поскольку частная торговля на территории Советского Союза подпадала под уголовный закон о спекуляции, и в любом случае спрос на товары во много раз превышал предложение. Мобильный образ жизни только способствовал этой деятельности, и даже Указ об оседлости 1956 года, окончательно посадивший российских цыган на землю, не мог полностью помешать их периодическим переездам. Занимаясь частной торговлей и услугами, цыгане оказались в нелигитимном положени. Нередко они попадали в тюрьму на небольшие сроки «за спекуляцию». В более позднюю эпоху, в 70-80-е гг. XX века, они участвовали в развитии так называемой «черной экономики», занимаясь подпольным производством

[93] Успенская. Раджпуты. С. 27.

товаров народного потребления, в основном одежды, или взяв партии на реализацию, торгуя на рынке.

В 90-х годы, после «освобождения» экономики, в сферу торговли устремилось большое количество предпринимателей, конкуренции с которыми цыгане в своей подавляющей массе выдержать не могли, и оказались, в силу своего уровня образования, по большей части вытеснены из этой сферы. Вместе с тем очень небольшая часть богатых цыганских семей смогла устоять. Они приобрели небольшие магазины и остались на плаву, войдя в средний класс российского общества. Как правило, это семьи, которые к моменту «освобождения» экономики смогли скопить некоторый начальный капитал.

Еще одна торговая сфера, в которой цыгане смогли найти себе успешное применение – торговля автомобилями. Как правило, ею занимаются представители тех цыганских групп, которые в прошлом имели отношение к барышничеству – торговле лошадьми.

Со сферой обмена и торговли у ромов связаны три исконных глагола индоарийского происхождения: **кин-** [**kin-**] «покупать» (*пандж.* **kiṇāti** < *санскр.***kriṇāti** «обменивать, покупать»), **бикин-** [**bikin-**] «продавать» (*пандж.* **vikkiṇāti** < *санскр.* **vi-kriṇāti**) и **парув-** [**paruv-**] «менять» (*пандж.* **pāreti** < *санскр.* **pārayati**)[94]. Кроме того, сохранение слов *ром.* **love** «металлические деньги», **rup** «серебро» и **sumnakaj** «золото», видимо, надо связывать больше с занятиями торговлей и традициями трезаврации средств, чем с традицией обработки металлов.

8. Коновальство (и мена лошадей), дрессировка животных

Хотя конная торговля упоминается нами в контексте общей торговой и посреднической деятельности цыган, мы считаем необходимым отдельно выделить продажу, выращивание, мену и лечение лошадей как важный аспект мобильного уклада ромов. Как мы писали выше, значимость коня для цыгана выходила за рамки его практической ценности.

Традиционно продажей и меной лошадей занимались группы *русска рома* в России, *ловаря* в Венгрии, *сэрвы* (южнорусские и украинские цыгане), английские *трэвеллерс* и др.

Основное название коня у ромов – заимствование из армянского: *ром.* **грас(т)/грай** [**gras(t)/graj**][95]. Обозначение кобылы образуется с помощью флексии от **грас** – *ром.* **грасни** [**grasni**]. Это общее название для лошади как

[94] Boretzky, Igla, op. cit. P. 319, 313, 323.

[95] Ibid. P. 332.

вида животного. В то же время, осталось еще одно индоарийское название: *ром.* **кхуро** [**khuro**] «жеребец»< *санскр.***ghoṭa**[96], а также однокоренное название копыта *ром.* **кхур** [**khur**] *санскр.* **khura**, *пандж.* **khur**[97].

Видимо, частичное вытеснение старого индоарийского обозначения лошади армянским **грас** произошло в связи с тем, что, попав на территорию исторической Большой Армении, цыгане стали использовать местные породы лошадей. Передняя Азия, была областью первоначального развития коневодства, и именно на территории Армении, близ озера Севан были найдены кости предка первобытной лошади. Известно, что в древности переднеазиатское коневодство первоначально длительное время успешно развивалось в горных районах Анатолии, Армянского Нагорья и Ирана, в особенности приурмийские районы славились наивысшим уровнем коневодства. Область озера Урмии была специально выделена царем Урарту для выращивания урартской конницы. Страбон упоминал, что как Мидия, так и Армения были исключительно обильны конями[98]. Он писал, что сатрап Армении ежегодно посылал персидскому царю 20 000 жеребят на праздник, называемый Митракинами[99]. И в более позднее время Армения продолжала пользоваться известностью как коневодческая область.

Часть лексики, обозначающей конскую оснастку, восходит к индоиранскому словарю. Это слово очень старого слоя индо-иранской лексики, *ром.* **ашвар** [**ashvar**] «конская оснастка, уздечка». У ведийских ариев с эпохи арийской древности существовал древнейший ритуал, кульминационным моментом которого было жертвоприношение коня – **Ашвамедха**. Обозначения ряда предметов конской оснастки – иранского происхождения. Например, *ром.* **зэн** [**zen**] «седло» – от *перс.* **зэн** [**zēn**] «седло»[100]. Слово *ром.* **чупны/чугни** [**chupni/chugni**] «кнут, хлыст» лингвисты также относят к индо-иранскому словарю: *pers.* **čābuk** *или* **čukni** *санскр.* **čuknuti**[101]. Слово **дэсто** [**desto**] «древко, кнутовище» определяется как персидское[102], слово «дуга» *ром.* **банга** [**banga**] «дуга» (часть конской упряжи) – возможно, калька с русского на индоарийской основе (*санскр.* **vaṅka**- «гнутый, кривой»)[103]. Иранское происхождение названий основных частей упряжи, очевидно, связано с тем, что в

---

[96] Rishi, 1981, op. cit. P. 83.
[97] Ibidem.
[98] Страбон. География. XI,XIII,7.
[99] То же. XI, XIV, 9.
[100] Boretzky, Igla, op. cit. P. 331.
[101] Ibid., 329.
[102] Ibidem.
[103] Ibid. P. 312; Turner. Indoaryan languages dictionary. P. 652-653.

Индии в качестве военного животного в основном использовались слоны, так как климат основной части индийского субконтинента для лошадей был неподходящий, выращивать их было трудно. Лошади часто ввозились из областей Восточного Ирана, как и конская оснастка. Также и многие виды оружия, распространенного в Индии, прежде всего в раджпутской среде, были персидского происхождения[104].

В России «кочевые» цыгане из группы *русска рома* выращивали в таборе свиней, при переездах привешивая поросят в особую люльку у задка телеги[105]. В довоенной Словакии часть цыган с 1918 года и до Второй мировой войны занималась транспортировкой и продажей свиней[106]. Некоторые перешедшие к оседлости русска рома теперь держат коров и свиней, для собственного пропитания и на продажу, а некоторые – одного или нескольких коней, не для практической пользы, а из «романтических чувств». Иногда кое-кому из сельских цыган удается выкупить у собирателей старинную пролетку, или экипаж, и считается особым шиком провезти в ней молодых в день свадьбы. В таком старинном экипаже человека провожают и в последний путь.

Цыгане, которые занимались продажей лошадей, обладали глубокими познаниями в области лечения лошадей и животных. Даже и сейчас в России среднее поколение ромов помнит по именам стариков, владевших секретами исцеления, которые до сих пор недоступны современным ветеринарам. Вот как Милорд Чокещи (Цветков, род. 1893 – ум. 1962), цыган-ловаря, чья семья традиционно занималась продажей лошадей, описывает процесс диагностики больной лошади: «Нужно сесть на низкую скамеечку, и пусть мальчик не старше двенадцати лет возьмет коня за поводья и ведет коня прямо на тебя, а потом ведет по кругу». Это называется «проводка». Во время этой процедуры по известным цыганам-лошадникам признакам они определяли болезни и пороки лошади, и потом применяли специальные методы их лечения. Среди этих болезней были, например, «лошадиная астма» (это называлось **пхурдыно грас [phurdynó gras]** «тяжело дышащая лошадь»), **лымало грас [lymaló gras]** «сопливая лошадь», наросты на ногах (**поко [póko]** «нарост»)[107].

---

[104] Успенская. Раджпуты. С.152-172.

[105] Андроникова И.М. Способы и средства передвижения./ Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М.Андрониковой. С.-Петербург, 2006. С. 606.

[106] Хюбшманова М. Икономическа стратификация и взаимодействие: ромите, една етническа страта в източна Словакия./Циганите. Издателство «Кралица Маб», България, 2003. С. 298-300.

[107] По сведениям Милорда Ардомовича Цветкова (Чокещи).

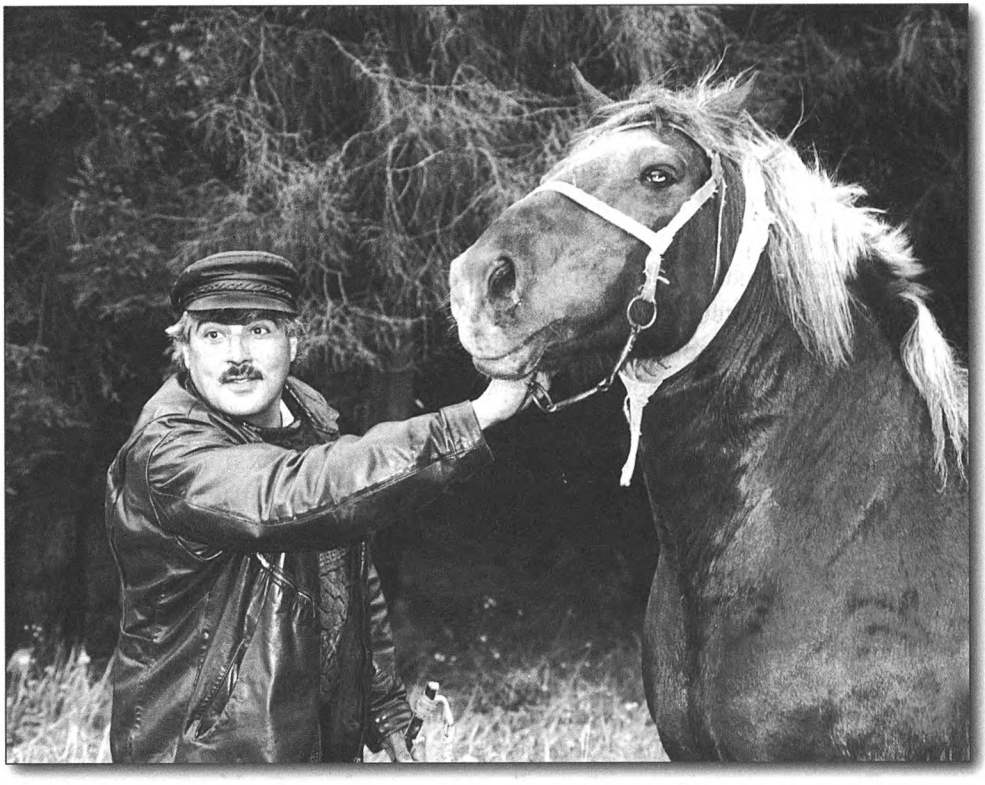


Фото 30. *Володя, русский цыган. Вологда, 2001 г. Фото Михаила Иванова.*

Для развлечения публики некоторые группы цыган водили животных, как правило, обезьянок (на Балканах), или медведя (молдавские цыгане-*урсари*, от слова *рум.* **урс** [**urs**] «медведь»).

Есть сведения о сохранении до наших дней уникальных способов дрессировки. В сущности, это не дрессировка, а особое умение общаться с животными. В наше время это уже редкое явление, но раньше среди ромов такие люди встречались чаще. В Подмосковье в 2007 году умер удивительный цыган, которого называли Цыно Йоза – Маленький Йоза. Про него, обладавшего уникальными способностями, Г.Н.Цветков написал рассказ. Вот отрывки из него:

«Цыно Йоза был небольшого роста с постоянной улыбкой на лице. Его выразительные серые глаза излучали доброту, покой и умиротворение. Так у этого удивительного цыгана вместо собаки жил настоящий дикий заяц, который даст фору любому псу, а гусь приносил тапочки. И еще много чего

другого происходило у него дома... Он, например, шепнет утке, что у него во дворе важно похаживает, так она идет в дом и, ухватив его жену за подол тянет во двор, к хозяину!... Мы сидели у Йозы и пили чай. Во время нашего разговора в комнату вошла утка. Хлопнув крыльями, забралась на диван, и, положив голову на подушку, прикрыла глаза.

– Это любимица моей внучки, вот и разбаловали, - словно оправдываясь, сказал Йоза.

– А где гусь, который тапочки приносит?

– А здесь, во дворе гуляет. Позвать?

– Да, если можно, - улыбнулись мы. Через несколько минут Йоза вернулся в сопровождении обычного серого гуся.

– Жя, э мануш камэн пэ тут тэ дыкхэн (Иди, люди хотят на тебя посмотреть), – сказал хозяин гусю. Сев за стол, он нагнулся и что-то зашептал птице. Гусь ушел в другую комнату, через некоторое время вернулся ни с чем, а затем, потоптавшись на месте, пошел под стол. Хозяин вдруг заерзал на стуле:

– Фу ты, я забыл, что тапочки на мне! – Гусь вышел из-под стола. В клюве он держал тапок хозяина...

– Скажи, а как ты его дрессируешь?

– Да никак.

– Но он как-то тебя понимает, - не унимался я.

– Видишь, это у нас семейное. Дед, потом мой отец... Мы просто нашептываем, чтобы гусь, к примеру, настроился читать мои мысли.

– Это же чистая телепатия – прорыв можно сказать, в науке!

– Я человека малограмотный, - сконфузился Йоза, - в науках не разбираюсь... Просто нашептываю и представляю себе, значит, картинку, что бы я от него хотел, - вот и весь секрет. Главное – четко представить картинку. Вижу я, что гусь несет мне тапки – он и несет».

В ромском языке исконными являются названия некоторых домашних животных, таких как: **гурув** [**guruv**] и **гурувни** [**guruvni**], «бык» и «корова» (*пракр.* **gorūva**), **бакро** [**bakro**] «баран» (*санскр.* **varkara**, *пандж.* **bakkarā**, *хинди* **bakrā**), **бало** [**balo**] свинья, поросенок (*санскр.* **bāla** «молодой», детеныш, откуда – «молодая свинья»)[108], возможно **каг`ни/кхайни** [**kahni/khajni**] «курица» (ср. *пандж.* **kukkaṛī** < *санскр.* **kukkuṭi**)[109].

[108] Boretzky, Igla, op. cit. P. 317, 312.

[109] Rishi, 1981, op. cit. P. 71.

9. Гадание

Сведения о гадалках появляются уже в самых ранних упоминаниях о расселении цыган в Европе, и гадание рассматривается всегда как одно из основных цыганских занятий. Одна из ранних и подробных хроник рассказывает о появлении цыган в Болонье 18 июля 1422 года и об их пребывании там. Хроника гласит: «Как прибыли в Болонью, то устроились возле Галиерских ворот и спали под портиком (воротами), и только их герцог остановился в королевской гостинице. Они оставались в городе пятнадцать дней. Много народу ходило посмотреть на них, потому что говорили, что жена герцога умела читать судьбу [по линиям руки], да предсказывала будущее, да отгадывала настоящее, и сколько детей, и какая жена, и еще многие другие вещи. Многое из того, что она говорила, было правдой»[110].

Гадание – это типично женское цыганское занятие: если мужчины у цыган зарабатывали ремеслом и торговлей, то женщины, кроме торговли – предсказанием судьбы и ворожбой. В то же время изредка встречаются упоминания про мужчин-гадателей, как в настоящее время, так и в прошлом. Вот какое родовое предание сохранилось у ловаря Чокещи. Раньше род Чокещи занимался в основном торговлей и меной лошадей. В начале XX века поехали Чокещи на крупную ярмарку. По дороге они встретили чужих цыган с необычной внешностью: все мужчины этого табора носили длинные волосы, заплетенные в косы. Эти цыгане-мужчины занимались хиромантией: гадали по линиям руки, в то время как цыгане в России это гадание не практиковали. По их словам, они были проездом из Германии. Возможно, это были румынские цыгане, мигрировавшие в Германию. На некоторых архивных фотографиях у румынских цыган (мужчин) можно увидеть косы, заплетенные надо лбом, а также по сторонам головы, правда, не длинные (фото 31)[111]. Среди Чокещи была одна цыганка, с детства убогая, с высохшей рукой. Прозвище у нее было Банги, что значит «кривая, косая»[112], а звали ее Мара. Она общалась с этими цыганами, пока таборы стояли рядом, и пришлые цыгане научили ее своим приемам гадания. После этого все женщины клана Чокещи освоили эти приемы от Банги и стали развивать их, и Чокещи постепенно разбогатели. С тех пор, чтобы сохранить тайну гадания внутри своей группы, они изменили

[110] Лиежоа, указ. раб. С. 24.

[111] Ср.: по древнеиндийской традиции, сохранившейся до наших дней у йогов, сикхов, некоторых групп брахманов, мужчины отпускают на макушке длинные волосы, которые завязывают в жгут (фото 18).

[112] Банги была родной тетей Нэны, жены информатора, Милорда Ардомовича Цветкова (Чокещи).



Фото 31. *Цыганские мужчины с детьми. Венгрия, 1905 г.*
Szuhay P., Barati A. Pictures of the history of Gipsies in Hungary in the 20th century. Budapest, 1993.

брачную политику и стали эндогамны (не отдают замуж своих дочерей цыганам других групп, только внутри своей родовой группы). Гадание у них стало основным источником дохода всей патронимии, а не вспомогательным занятием, как у других групп цыган. В отличие от уличных гадалок, цыганки-чокещи принимают клиентов только дома. Поскольку материально они целиком зависят от клиентов, часть из которых пользуется их услугами постоянно, эти семьи живут только в крупных городах. После экономических реформ 90-х гг. XX века, когда частная торговля вновь стала легальной, некоторые мужчины Чокещи стали заниматься частным бизнесом.

К гаданию и ворожбе восходит целый ряд исконных цыганских слов: *ром.* **драбарка** [**drabarka**] «гадалка», *ром.* **драбарипэ** [**drabaripe**] «гадание, ворожба». Эти слова – производные от *ром.* **драб** [**drab**], восходящего к древне-индоарийскому **дравья** [**dravya**] – «медикаменты, снадобье, лекарство», а также «наркотическое вещество», «субстанция»[113]. От исконных индоарийских основ происходят *ром.* **кэрипэ** [**keripe**], или *ром.* **кэримос** [**kerimos**] «порча, сглаз, приворот» и проч., производные от *ром.* **тэ кэрав** [**te kerav**]

[113] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 378.

(*пракр.* **karoti**; *хинди* **karnā**) «делать, совершать»[114], глагола с очень широким спектром значений. Основное значение слова *ром.* **драб** говорит о том, что гадалка была одновременно ворожеей и знахаркой. Происхождение слова **драбарка** показывает, что не всякое цыганское гадание является обманом, как полагают некоторые, тем более, что у цыган традиционно существовало и «гадание для себя». При этом, если некоторые способы гадания для «для гадже» включали специальные хитрости и мошеннические приемы, то для себя гадали иначе. Так, до сих пор русские цыгане на Крещенье и «Старый новый год» устраивают гадáнье с вызыванием духа умерших родственников. Некоторые приемы гадания для себя и для чужих одинаковы, например, гадание на картах.

В отличие от уличного гадания, которое в большинстве случаев нацелено на выманивание денег, гадание и ворожба «на дому», которое практикуют в наши дни оседлые гадалки, и деревенские, и городские, связано с достижением определенного результата. У таких гадалок заводятся постоянные клиенты, новые посетители нередко приходят по рекомендации, некоторые цыганки дают рекламные объявления в газетах.

В прошлом основная гадалка табора была также знахаркой, которая обслуживала и лечила самих цыган. Если кто-то заболевал, то пока больному не становилось лучше, до тех пор табор не мог тронуться с места. В лечении использовались знахарские приемы, связанные с местной экологией и флорой. Поэтому в каждой стране приемы цыганского знахарства связаны с местными традициями. В России, действительно, деревенские цыганские гадалки из группы *русска рома* – одновременно знахарки, и используют традиционные старорусские приемы знахарства и заговоров.

10. Воровство

Во многих традиционных культурах воровство является преступлением только по отношению к членам своего племени или патронимии. Это связано с этнокультурными особенностями традиционных обществ, в которых воинские занятия являлись престижной сферой деятельности, а грабеж и воровство составляли часть военного дела. С другой стороны, обман и жульничество были неотъемлемой частью профессии торговцев. Эти представления отражены в традиционных мифологических образах и древних культах. Например, древнеримский бог торговли Меркурий являлся одновременно богом обмана и воровства. У цыган хитрость в торговой сделке даже со сво-

[114] Boretzky, Igla, op. cit. P. 319.

им соплеменником традиционно считалась показателем ловкости продавца и считалась удальством и молодечеством.

В то же время, как правило, воровство никогда не бывает основной специализацией этногруппы, а только сопутствует ее традиционным занятиям. Воровство у членов других этических групп связано с *ограниченным пониманием полноценного человека как члена только собственного племени* в традиционных культурах, и может сохраняться как пережиток очень долгое время. Так, когда начинается сезон миграции групп среднеазиатских бродячих люли, продающих деревянные бытовые предметы, среднеазиатские хозяйки замечают у себя пропажу некоторых мелких предметов утвари. При путешествии групп низкокастовых раджастханцев в другую местность (по торговым и иным делам), они нередко «прихватывают» понравившиеся им мелкие предметы и товары других торговцев. В этом смысле так называемая «специализация» некоторых цыганских групп на мошенничестве и воровстве – довольно позднее явление. Его причины лежат в утере некоторыми цыганскими мигрантами своих привычных ниш в экономике, что стало следствием неоднократных переездов и смены территории проживания, а также правовой ситуацией в странах Европы, не позволявшей цыганам торговать своими изделиями или получать за них адекватную затратам труда оплату. Такая «специализация» может носить временный характер, пока группа не найдет другую хозяйственную нишу, но в сложных для цыган экономических обстоятельствах она может стать постоянной, что свидетельствует омаргинализации группы.

Такие ромские слова, как «обманывать» и «воровать» – индоарийского происхождения: *ром.* **тэ хохавав** [**te xoxavav**] обманывать (*санскр.***kakh** «смеяться»), *ром.* **тэ чорав** [**te chorav**] воровать (*хинди* **churna** «отнимать»)[115].

11. Музыкальное и артистическое исполнительство[116]

Исполнительство у цыган имеет свои особенности.

Во-первых, все цыганские группы Европы, условно можно разделить на два пласта:

1) группы «ремесленные» (кэлдэраря, ловаря, чоконаря, лингураря и проч), «немузыкальные», представители которых не только не зарабатывали на жизнь музицированием, но их культура не так ярка в музыкальном отношении, как культура групп «музыкальных»;
2) «музыкальные» группы, которые регулярно выделяют из своей среды профессиональных музыкантов (синти и мануш в Германии,

[115] Комментарий Е.Н.Успенской.

[116] Подробно музыкальная культура цыган рассматривается в главе 18.

Франции и Италии, финские каалэ, испанские калэ, группа русска рома некоторые, цыгане Венгрии).

Во-вторых, в «музыкальных» группах только часть цыган зарабатывает на жизнь исключительно музицированием. В целом, в отношении этого слоя цыганского населения нужно говорить о двойных занятиях, из которых наиболее распространенные – торговля, в том числе лошадьми, гадание, попрошайничество, иногда кузнечество. Очень редко цыгане начинали жить исключительно за счет исполнительства, и как правило, в больших городах. История музыкального искусства цыган в Европе наглядно показывает, что предки всех «аристократических» цыганских исполнительских семей были уличными певцами, танцорами и музыкантами[117].

Как кузнечество, так и музыкальное исполнительство и другие артистические представления у цыган восходят к очень давней традиции и связаны, по всей видимости, с профессиональной специализацией отдельных родов. Эти занятия оказались востребованы в странах расселения цыган, что привело в определенный период времени к их широкому распространению в среде ромов. Так, в работниках по металлу нуждалась Османская армия, на Балканах традиция добычи и обработки металла еще издавна вызвала появление специализированных профессиональных групп, и цыганские общины, оказавшиеся в зоне конъюнктурного спроса, приобрели соответствующую специализацию. Сходные процессы привели как к родовой специализации на музицировании части цыганских групп в Азии и Европе, так и к первичному выделению групп музыкантов в разных обществах Индии. В Индии, как и цыгане, представители «музыкальных» каст практикуют двойные занятия, по большей части обеспечивая свое существование ремеслом и торговлей или сельским хозяйством.

Прямое соотнесение современных цыган с современной индийской музыкальной кастой **дом** [**ḍom**] прииндской зоны вряд ли возможно, так как источники («Дешинамамала» Хемачандры) показывают, что в период позднего средневековья название дом [ḍom] начало использоваться как генерализированное обозначение низшей касты и распространяться на целый ряд других каст того же уровня (см. главу 8).

С музыкальным творчеством у ромов связан целый ряд исконных индоарийских слов. Это *ром.* **гилы** [**gily**] «песня»; «петь» в ряде ромских диалектов – **тэ гилабэс** [**te gilabes**], в русско-цыганском диалекте – **тэ багас** [**te**

[117] Смирнова-Сеславинская М.В. Генезис музыкальной культуры ромов (цыган) в связи с особенностями их этно-социального происхождения и формирования./Творчество как принцип антропогенеза. Москва, 2007

bagas] «петь», **тэ башавэс** [**te bashaves**] (*лов., кэлд.*) «звучать» (об игре на музыкальных инструментах), в ряде диалектаов слово *ром.* **тэ кхэлэс** [**te kheles**] – «играть», и у всех цыган **тэ кхэлэс** [**te kheles**] – «танцевать, играть»[118].

Хозяйственно-культурный тип предков цыган

Мы рассмотрели основные традиционные занятия цыган, которые, как показывает анализ лексики ромов, мы можем предполагать как исконные, то есть традиция передачи которых не прерывалась на протяжении многих столетий и связана с особенностями хозяйственно-культурного типа их предков. Анализ характера этих занятий и мобильного уклада цыганских групп в сопоставлении с особенностями социально-экономического развития зоны исхода протоцыган показывают большую степень вероятности *скотоводческо-торгового характера* культуры предков цыган.

Как мы указали, в среде мобильных скотоводов ремесла развиты слабо. Это означает, что некоторые самые необходимые ремесла могут быть выделены в качестве основного или вспомогательного занятия для ограниченного числа родов, а часть продолжает оставаться на уровне бытовых навыков всех членов общества. В этом смысле происхождение в цыганской среде целых групп ремесленников по металлу и по дереву можно трактовать двояко.

Во-первых, мы должны учитывать, что ромские группы оказывались тем жизнеспособнее, чем быстрее они реагировали на конъюнктуру, на спрос на услуги в той или иной стране, поэтому такая специализация обусловлена процессами групповой стратификации и монопрофессионализации цыган в странах проживания. Такое приспособление к экономическим условиям встречается в этнических субкультурах, сохраняющих пережитки традиционного уклада, и примеры этого можно встретить и сегодня. Например, корейцы занимаются продажей национальных блюд, европейские евреи, начиная со средневековья, были ростовщиками и финансистами, и т.д. Каждая этническая диаспора находит нишу в той сфере экономики, которая соответствует ее традициям, образовательному цензу, и проч.

Во-вторых, такая специализация может восходить к традиционным занятием некоторых протоцыганских родов еще в зоне исхода. Существующие в Индии специфические представления об иерархической статусности некоторых профессий дают представление о связи кастовых занятий с постепенно выделявшимися ремесленными занятиями в традиционных обществах: «Хотя во многих районах есть самостоятельные касты плотников (сутар) и

[118] Boretzky, Igla, op. cit. P. 316, 312, 320.

кузнецов (лохар), плотничье и кузнечное дело не считаются разными профессиями с кастовой точки зрения. Нередко в деревне есть либо один плотник, который также и кует, или же кузнец, который работает по дереву»[119]. Обратим внимание на то, что речь идет не просто об одинаковом статусе двух занятий, а об их совмещении. Подобные представления, по-видимому, являются отражением ранней неразделенности ремесленных занятий и их связи с хозяйственной деятельностью каждого члена общины. Именно эти два вида ремесла, или умения, наиболее широко распространены среди различных цыганских групп.

Переходя на ремесленное производство, мобильную торговлю, артистические занятия, цыганские роды сохраняли мобильный образ жизни, подстраивая к нему свою хозяйственную деятельность. Они объезжали определенный ареал, предоставляя местному населению товары и услуги. Таким образом, постепенная модификация скотоводческого уклада в мобильный могла начаться у протоцыганских групп еще на территории Индии. Именно такой уклад можно и сейчас наблюдать у групп **ламбади** (см. гл. 7), **канджаров** (см. гл. 18), изготовляющих и продающих металлическую посуду[120], так живут «кочующие кузнецы» – **годиа лохар**. Важно при этом, что в основном остается неизменной традиционная модель социальной организации, при которой патронимии закрепляют за собой определенные ареалы территории, на которых продолжает осуществляться экономическая деятельность племени. Основным условием существования любого племени является получение продукта с контролируемой территории, и при смене среды обитания и эколого-климатических условий может происходить смена традиционного занятия (например, переход от скотоводства к земледелию). Если племя лишается права на землю и не может заниматься земледелием и скотоводством, то оно переходит к занятиям ремеслом и торговлей. По-другому модель контроля территории сохранилась у скотоводческих по происхождению раджпутских патронимий: если в Восточном Иране их предки закрепляли за собой пастбища, то в условиях средневековой Индии раджпуты контролировали территории для сбора налогов.

Сведения о положении общин джатов в обществах средневековой Индии показывают, что существовала зависимость между сохранением традиционных племенных территорий и уклада общины – и социальным стату-

---

[119] Алаев, указ. раб. С.34.

[120] Канджары связываются по происхождению с гурджарами. Антропологические материалы института Рупайян Санстхан (Джодхпур, Раджастхан) / Смирнова-Сеславинская М.В. Полевые материалы по музыкальному фольклору Раджастхана. Лето 1987. Находятся в полевом архиве автора.

сом ее членов. Так, исследователь джатов М.К.Кудрявцев пишет: «Достоверная история джатов начинается... с упоминаний их в письменных источниках, т. е. с завоевания арабами Синда в начале VIII в. н. э. В арабском сочинении «Чач-намэ», написанном вскоре после завоевания Синда, сообщается, что еще до появления арабов среди покоренных Чачем племен едва ли не самым значительным были джаты. Уже тогда это была крупная, широко расселившаяся группа полукочевых племен, преимущественно скотоводческих. Но были и оседлые джаты, особенно в городах на Инде. Вооруженные отряды джатов состояли на службе у раджей династии Чач[121]. Есть сведения и о том, что оседлые джаты занимали приниженное положение в существовавшем в Синде брахманско-раджпутском государстве»[122].

Таким образом, общины, продолжавшие вести традиционный образ жизни и сохранявшие традиционную родовую структуру и тип хозяйствования, связанный с *экономическим контролем территории*, сохраняли не только этническую идентичность (самосознание), но и культурную автономность. Те группы, которые попадали в культурное пространство кастового общества с главенством брахманской идеологии и селились в зонах крупных городов, изменяя традиционный образ жизни и переходя к оседлости, начинали занимать приниженное положение, их культура «нивелировалась» под культуру общего слоя низших каст.

!!!

Традиционный мобильный уклад оставил свой след в языке романи. Так, в цыганском языке древнейший индоарийский глагол в форме *ром.* **бэш [besh]**, происходящий от индоевропейского **виш [viç]**, сохранил свое архаическое значение «находиться, временно пребывать», что ярче всего проявляется в употреблении идиоматического выражения: *ром.* **Кай бэшэн? [Kaj beshen?]** «Где стоите табором?» «Где живете?», существующего практически у всех цыганских групп Европы. При этом в других ситуациях глагол *ром.* **бэш** может иметь другие значения. В части цыганских групп, прежде всего на Балканах, он сохраняет свою старую семантику, обозначая, в зависимости от ситуации, «сидеть», «стоять», или «лежать» (то есть «пребывать»), а также «жить» в значении «существовать», в то время как в других группах он обозначает только «сидеть». Как показывают лингвистические исследования, указанные старые значения берут начало в архаическом слое индоевропейской

[121] На военную службу поступали «дикие» кочевые джаты. Воинственность кочевых джатов и их сопротивление арабским войскам в более поздние эпохи были описаны арабскими историками.

[122] Кудрявцев. О роли джатов... С. 2-3.

лексики и связаны с «дооседлым» мобильным укладом ранних скотоводов и земледельцев, где жизненное пространство племенных групп определялось ареалом, достаточным для осуществления хозяйственной деятельности и поддержания жизни общины, передвигавшейся в его пределах в подвижных домах-кибитках (подробнее см. Приложение 2, статья BESH–VAS).

* * *

В ромском языке нет слов, связанных с такими ремеслами, как ткачество, изготовление посуды. Нет и слов, показывающих связь цыган с занятием земледелием, хотя есть исконные обозначения зерна, например овса и пшеницы, муки и хлеба, а также «торговая» лексика. Это говорит об участии предков цыган в групповом разделении труда и в отношениях торговли и обмена на территории Западной Индии. В то же время, нет оснований считать предков ромов *кастами*, поскольку, как мы показали, разделение труда, на уровне как соседских общин, так и региональной специализации, еще не означает специфически кастового структурирования. Так, скотоводческие общины сохранялись на периферии земледельческих цивилизаций, и основным условием поддержания их хозяйственной модели была возможность хозяйственного обмена с земледельцами.

Анализ индоарийского слоя лексики ромского языка подтверждает традиционность тех занятий, которые нами названы как исконные, и воинственный характер культуры проторомов. Анализ традиционных занятий и уклада цыган говорит о том, что занятия, выделенные нами в качестве основных, связаны с первоначальной функциональной специализацией внутри племен и хозяйственными навыками, которые необходимы для поддержания существования любой общины. Расширение круга «профессий» и специализаций цыган в Европе (производство кирпича, метел и проч.) является следствием их экономической интеграции; при необходимости может совершаться смена группового занятия.

Важной чертой социально-экономического уклада цыган является то, что *хозяйственная специализация, как правило, распространяется на всю патронимию и передается по наследству внутри нее.* М.Хюбшманова пишет: «Монопрофессионализация скорее возможна в кочевых группах, чем в оседлых, так как спрос на определенные услуги или продукты очевидно более высок на пространстве более обширного района, чем более ограниченного»[123]. При этом любое *основное* занятие у цыган сопровождается одним или несколькими дополнительными: торговля – гаданием и музицированием, ремесло – гада-

[123] М.Хюбшманова. то же. С. 294.

нием и торговлей. Так, *русские цыгане* традиционно специализировались на торговле лошадьми и исполнении музыки, *кэлдэраря* – на изготовлении и лужении металлической посуды и гадании, *влахи* – на кузнечестве и торговле, и проч. *Непрерывность сохранения основных традиционных занятий цыган на протяжении сотен лет и их связь с хозяйственно-культурным типом их предков* становятся вполне очевидными в свете приведенных выше данных, *что исключает предположение о маргинальности вышедшего из Индии населения.*

Очевидна и этическая природа протоцыганских общин. В то же время, наряду с данными антропологических исследований, традиционные занятия цыган, возможно, могут быть свидетельством этнокультурной разнородности племен проторомов. Так, изготовление плетеных изделий в Индии связывается с арьянизированными адиваси (аборигенными племенами), вошедшими в классическом индусском обществе в состав низших каст, при том, что основные антропологические данные указывают на близость ромского населения Восточной Европы к группам Северо-Западной Индии с выраженной европеоидной антропологией, происхождение которых связано с джато-гурджарской миграцией. Надо учитывать возможность того, что в состав проторомских мигрантов могли входить несколько этнических групп с общими чертами мобильного уклада, возможно, неравнозначных по численности.

Вспоминая о джатах как о наиболее многочисленных группах населения на границах с Ираном и о том, что их название стало нарицательным у арабов для обозначения индийцев, надо добавить, что **джат** [**jat**] означает не «племя» в общераспространенном смысле, а «народ» (на-род), и по значению, и по этимологии, с оттенком смысла «простой народ»[124]. Известно также об этнической неоднородности племен, из которых сложилась общность джатов.

Очевидно, мы должны говорить об индийских предках цыган как о представителях *этно-территориальных общин, хозяйственно-культурный тип которых, восходя к скотоводческому или полускотоводческому укладу, был связан с торговыми перевозками, некоторыми ремеслами и исполнительством и определял сохранение большой мобильности в пределах традиционных ареалов. Эти общины сохраняли традиционную социальную организацию и этническую идентичность/идентичности в рамках средневековых государственных образований.* Нет никаких оснований считать, что в период исхода эти общины были именно *кастовыми* группами в классическом понимании этого слова, что не исключает их экономической и социальной интеграции в полиэтнические государственные образования прииндской зоны.

[124] Эта семантика отражена и в словаре Р.Л. Тернера. См. Приложение 4, статья JANA.

Глава 17

ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА КУЛЬТУРНОЙ МАТРИЦЫ РОМОВ

Самоидентификация ромов – Характеристика культурной матрицы ромов – Экономические причины межобщинной эндогамии – Экономическое благосостояние и социальный статус – Особенности хозяйственно-культурного типа ромов – Этническая идентичность и индивидуальный социальный статус у ромов – Этническая идентичность у пуштунов – Происхождение культурной матрицы цыган – К проблеме «кастового» и «этнического» в культуре цыган

В предыдущих главах мы рассмотрели основы социальной организации и хозяйственно-культурного типа цыган. Здесь мы дадим общую характеристику культурной матрицы цыган и определим условия самоидентификации ромов, то есть сформулируем, какими качествами должен обладать человек, чтобы он сам и члены его ингруппы считали его полноценным ромом.

Самоидентификация ромов

1) Как мы писали выше, организация цыганского общества основана на принципе родства. Поэтому каждый цыган относится к какой-либо патронимии (то есть к роду по отцовской линии). С помощью серии вопросов всегда можно выяснить, к какой этнической цыганской группе относится говорящий, к какому подразделению группы, к какому роду и ветви рода.

Выяснив это, собеседник определяет степень своего родства к говорящему (если оно есть).

2) Но родиться среди цыган – это значит не только быть цыганом по крови. Для того, чтобы быть полноценным членом общества, ромом, нужно обладать рядом социальных качеств, прежде всего, быть носителем этнических ценностей и норм, которые составляют ядро цыганской культуры – **романипэ.** Освоение этих норм начинается уже с раннего возраста и длится до того момента, когда молодой человек готов вступить в брак.

3) Важнейшим признаком принадлежности к цыганскому обществу является владение родным языком.

4) Цыганские группы, формировавшиеся в зонах распространения разных конфессий, нередко исповедуют разные религии. Основное конфессиональное разделение между цыганами Европы – это деление на христиан и мусульман. Возможно, в силу особенностей истории ромов, для них во взаимоотношениях с другими людьми (также и с не цыганами) важна не столько сама конфессиональная принадлежность человека, сколько его религиозность, прежде всего, осознание им существования бога-творца. Поэтому одна из важных характеристик настоящего цыгана – его религиозность.

В культуре разных цыганских групп существуют различия, связанные с национальными особенностями районов их формирования в Европе. Каждая из таких этнических групп ромов считает свою культуру «правильной», а культуру других ромских групп – «искаженной». Кроме этнокультурных *различий*, существует также понимание *степени сохранности* культуры, что нагляднее и ярче всего проявляется в степени сохранности языка. Цыганская культура в принципе является культурой диаспоральной, чьи носители не имеют в настоящее время своей метрополии, или национальной территории, и государственности, и расселены в разных странах отдельными общинами среди окружающего населения. В некоторых цыганских сообществах произошла сильная языковая ассимиляция, в результате которой они утеряли или почти утеряли свой родной язык. Прежде всего это касается тех цыганских общин, чья численность, а значит, и плотность расселения на национальных территориях невелика (среди цыган Великобритании, Швеции, Финляндии – 5-20 % говорящих на родном языке), или же «искомных» цыганских общин тех стран, где проводилась политика интенсивной ассимиляции (Испания и Португалия – 0 %[1], цыгане-мадьяры, бывшие подданные Австро-Венгрии – 0 %).

[1] Лиежоа, указ. раб. С. 56-57.

Кроме того, большое значение имеет и сохранность некоторых важнейших социальных традиций и норм. Мы уже писали о том, что самыми ортодоксальными цыганскими сообществами Европы являются так называемые *влашские цыгане*, на территории России представленные группами *кэлдэра́ря*, *лова́ря* и *вла́хуря*. Также группу, близкородственную *кэлдэраря*, представляют *кишиневцы*. Эти группы, в первую очередь *кэлдэраря* и *ловаря*, сохранили в наибольшей полноте не только свои языки (которые в настоящее время являются наиболее богатыми и цельными изо всех цыганских языков Европы), но и основы социальной культуры и традиционные обычаи, а также наибольшую глубину родовой памяти, которая доходит до 10 поколений. В России у *кэлдэраря* и *ловаря* хорошо сохранился институт этнического цыганского суда, а также (в большей степени у кэлдэраря) – обычай, связанные с представлениями о *магерипе/магримос* («осквернениеми»). До массового перехода к оседлости те цыгане, которые уже жили стационарно, признавали цыган «кочевых» и сохранявших ортодоксальные нормы «истинными, настоящими» цыганами. При этом сохранение мобильного образа жизни не всегда является необходимым и достаточным условием сохранности этнического культурного комплекса. Так, институт цыганского суда может сохраняться у оседлых групп при условии их компактного расселения и достаточно большой численности, и в то же время быть утерянным у некоторых мобильных групп с высокой степенью деградации этнической культуры[2].

Дистанция в отношениях между представителями различных цыганских групп зависит, несомненно, от степени сохранности «ядра» культуры, в первую очередь языка и системы норм (*романипэ*). По этим признакам цыгане ортодоксальных групп определяют, «настоящий ром» перед ними или нет. Социально-культурная дистанция между ромскими группами выражается в том, ка́к они называют друг друга. Так, в России все цыгане называют себя **ром**, но по-разному – представителей других этнических групп ромов, и для каждой группы существует своя иерархия в том, что касается степени близости к ним других цыган. Рассмотрим, как определяют свое положение друг к другу цыгане России. За точку отсчета возьмем цыган-ловаря:

1) Одним из важных признаков является языковая близость. В этом отношении к *ловаря* ближе всего стоят *кэлдэраря*, затем цыгане-*кишиневцы*, после них *влахи* и *сэрвы*. Дальше всего от *ловарей* отстоят *русска рома*. *Крымские* цыгане по структуре языка ближе к группе *русска рома*, но обилие тюркских слов делает их диалект малопонятным для носителей большинс-

[2] Marushiakova, Popov, op. cit.

тва ромских диалектов в России. Ближе всего по языку к крымским цыганам – группы балканских цыган (так называемые цыгане-*эрлиа*).

2) Кроме этого, для ромских групп с высокой степенью сохранности социальной культуры (в первую очередь, норм обычного права) важнейшим критерием оценки является подобная же степень ее сохранности у других групп. Именно этот признак является определяющим, кто называет кого основным этнонимом **ром**. Так, *ловаря* используют название **ром** в отношении цыган-*кэлдэраря*, *кишиневцев*, *крымов*, а представителей таких групп, как *русска рома*, *сэрвы* и *влахи* называют **ромýнгры**[3], обозначая этим меньшую степень сохранности их культуры и/или языковую ассимиляцию. *Крымские* цыгане говорят **ром** в отношении *ловаря*, *кэлдэраря* и *кишиневцев*, а все остальные для них **лáхос**. Для *кэлдэрарей кишиневцы*, *ловаря* и *крымы* – **ром**, а все остальные – **лыéца**. Более ассимилированные группы по отношению ко всем другим группам употребляют слово **ром**.

Межгрупповые браки, которые были редкостью в старое время, и тенденция к которым в большей степени проявилась в России в последние десятилетия (в зоне крупных городов), также в основном заключаются между представителями групп, близких друг к другу в языковом и культурном отношениях. Так, *ловаря* иногда берут в жен *кэлдэрарок* и *кишиневок*, женятся между собой *кишиневцы* и *кэлдэраря*, берут друг у друга невест *русска рома* и *сэрвы*.

Таким образом, взаимоотношения между цыганскими этническими группами не только отражают осознание существования границ собственной этнической группы, но и осознание «близости» и «далекости» разных этнических культур ромов и *степени сохранности* традиционного культурного комплекса (романипэ).

Представители такой этнической группы, как цыгане-*мадьяры*, в качестве незаконных временных мигрантов появившиеся в последние полтора десятка лет на территории России, находятся за пределами круга осознаваемой близости, и представители всех других цыганских групп не считают мадьяров даже ассимилированными цыганами. Венгероговорящие мадьяры, полностью утерявшие язык и ромскую идентичность – «продукт» жесткой политики на ассимиляцию Австро-Венгрии времен Марии-Терезии. Вместе с частью территории Австро-Венгрии земли расселения мадьяров перешли к Чехии, и они, утерявшие свою культуру, и сейчас считают себя «мадьяра-

[3] Это слово ловаря России принесли с собой из Венгрии, где они называли ассимилированных цыган ром-унграми, то есть ромами-венграми.

ми». Социально-культурная деградация мадьяров привела к утере ими ряда важнейших норм культуры ромов, в том числе в отношениях между полами и распределении гендерных ролей[4].

Характеристика культурной матрицы ромов

Для наиболее полной характеристики хозяйственно-культурного типа цыган мы опираемся на культурные реалии тех групп ромов России, где язык, традиционные нормы и ценности, глубина родовой памяти (и соответственно ей внутреннее структурирование), а также традиционные социальные институты сохранились в наибольшем объеме. Это прежде всего группы кэлдэраря и ловаря[5]. Для примера рассмотрим социальную структуру цыган-ловаря.

Традиционная социальная структура

Ловаря, расселенные в России и на Украине, – небольшая этническая группа, котороя делится на три подразделения: унгри, бундаша и чокещи, которые, в свою очередь, состоят из патронимий (чокещи, относительно недавно отделившаяся эндогамная патронимия – на паронимические ветви). Эти три подразделения являются предпочтительно эндогамными; всего в три подразделения ловаря входит пятнадцать патронимий (виц). Кэлдэраря, самая многочисленная этническая цыганская группа во всем мире, в России является второй по численности, после русских цыган, и состоит из большого количества виц, число которых в России превышает, по меньшей мере, восемьдесят.

Каждая патронимия восходит к одному предку по мужской линии; глубина родовой памяти составляет, как правило, 10 поколений, благодаря чему в структуру осознаваемого родства оказываются включены примерно до 600-700 живых и умерших человек. У ловаря при подсчете численности живущих людей в вице за среднее принималось число 500. По данным Р.С.Деметера, собравшего сведения о вицах молдавских и венгерских цыган, одна вица мо-

---

[4] О социальной культтуре мадьяров см.: Бессонов Н. Игры детей и молодежи в цыганских кочевых таборах // Наукові записки. Т. 15. Тематичний випуск «Роми України: із минулого в майбутнє». Київ, 2008. С. 70.

[5] Кэлдэраря – самая многочисленная в мире этничсекая цыганская группа, ловаря составляют относительно небольшую группу, родственную кэлдэрарям по языку и культуре.

жет объединять от 80 до 800 членов[6]. По всей видимости, вицы с маленьким количеством членов являются «угасающими». Если название вицы происходит от имени его основателя, (например вица ловаря-Чокещи – от предка Чоко), то названия *ветвей* вицы восходят к именам его младших родственников (основные ветви вицы Чокещи – Мишкещи и Дошкещи – восходят к племяннику и внуку Чоко, Мишке и Дошке). У кэлдэрарей основная вица называется *ви́ца бари́* (большая вица), а ее ветви – *ви́ца цигни́* (маленькая вица)[7]. У русских цыган патронимия называется ро́до (род), у крымских цыган – *тухуме́я*.

Патронимии экзогамны (то есть берут и дают невест вне границ своей общности), в то время как племена (этнические группы ромов и их подразделения) эндогамны, и браки совершаются предпочтительно внутри их границ. Основной *мобильной* локальной единицей у ромов традиционно являлся *табор*, основу которого составляла одна или несколько расширенных патриархальных семей. Как правило, эти расширенные семьи состояли в родстве (во главе их стояли родные братья), но к ним могли присоединяться и другие семьи, хотя часто они все-таки также состояли в отношениях родства, пусть и неблизкого, или свойства́. Во главе табора как правило стоял старший в старшем поколении (старший из братьев – глав расширенных семей), но бывало, что личные деловые качества ставили на первое место и кого-то из младших братьев.

Традиционная большая, или расширенная, патриархальная семья состоит из пожилой пары, их взрослых сыновей с семьями и незамужних дочерей. Глава одной из расширенных семей является главой локальной группы (раньше – табора, теперь – локального компактного поселения в сельской местности).

При замужестве молодая жена переходит в семью мужа, и, не являясь членом его рода, входит в его клан[8]. Молодая семья не сразу отделялась от родителей, а традиционно не раньше, чем после рождения второго ребенка. Хотя молодые жили в отдельном шатре, но продолжали составлять часть отцовской семьи и экономически от нее зависеть: доходы, которые они зарабатывали, шли в «общий котел». Это выражение надо понимать и в прямом смысле: они не готовили пищу на отдельном костре, а питались вместе с от-

---

[6] Деметер, Бессонов, Кутенков, указ. раб. С. 84.

[7] Там же.

[8] Род, в отличие от клана, не локален, так как выходящие замуж дочери уходят в семьи мужей и нередко уезжают в другой поселок или город. Клан локален, и включает в себя, в отличие от рода, не только кровных родственников, но и невесток, иногда свойственников, проживающих (ранее мигрировавших) на определенной территории.

цовской семьей. Это двух-трехлетнее, а нередко и более долгое совместное проживание, было связано с «отработкой» средств, потраченных родителями на свадьбу (хотя об этом никогда не говорилось вслух, но подразумевалось в связи с логикой экономической организации большой семьи). Признаком отделения малой семьи являлся переход к «отдельному котлу» (ср. *ром. лов.* **тэ киравэн ригатэ** [**te kiraven rigate**] «готовят пищу отдельно»). Младший сын с семьей оставался с родителями до их смерти, после чего к нему переходило их имущество.

Во время перехода к оседлости такие таборы, включавшие расширенные семьи, селились кучно в частных домах, образуя «цыганскую слободу». Сейчас взрослые женатые сыновья могут отделяться от родителей почти сразу, но и теперь, как и раньше, со стариками остается обычно младший сын. Наиболее тесное общение сохраняется в пределах этой большой семьи, то есть между двоюродными и троюродными родственниками.

Особенности социальной организации

Хозяйственно-культурный уклад ромов определяет важнейшие характеристики цыганской социальной культуры. Выделяются такие ее черты, как **сегментарность** и **эгалитарность**.

Сегментарность означает, что цыганские таборы каждой этнической группы распределены по территориям стран проживания *сегментами*, или «гнездами». Они периодически посещали одни и те же города и села, обычно выбирая постоянные места зимовок в пределах одного ареала (как правило, для этого снимались дома у местных крестьян). По экономическим причинам существование другого табора, оказывавшего те же услуги на этой же территории, не представлялось возможным. В то же время, в пределах одного ареала могли сосуществовать цыганские общины, принадлежавшие к разным группам, имевшим различную профессиональную специализацию (например, русска рома и кэлдэраря, или ловаря).

Анализируя миграции русских цыган-барышников, И.М.Андроникова, заставшая в живых старшее поколение, которое еще помнило «кочевание», показала, что территория двух-трех областей могла «прокормить» одну большую патронимию (350-400 чел.); границы этой «хозяйственной» территории строго охранялись от экономической экспансии представителей других патронимий[9]. Она писала: «...миграции русских цыган – отнюдь не

[9] Андроникова И.М. Закономерности расселения русских цыган в связи с их миграциями./Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М.Андрониковой. Санкт-Петербург, 2006. С. 588.

анархические, неорганизованные перекочевки с места на место в произвольных направлениях. Их определял ряд социально-экономических причин, в результате которых патрилинейные общинно-родовые группы цыган... рассредоточивались среди русского населения в пределах определенной территории и существовали на базе основного занятия – барышничества лошадьми. Специфика миграций русских цыган в том, что они осуществлялись в рамках ареалов, исторически закрепленных за определенными миграционными группами»[10]. «Ветвление» патронимии и появление новых названий родов надо связывать с «отпочковыванием» новых семей и их переходом на соседние территории, в основе чего лежат экономические причины. В наше время, когда «кочевание» ушло в прошлое, связь модели хозяйствования с родовым делением уже не столь очевидна, а родовая память в ортодоксальных цыганских группах еще сохраняется. В связи с этим, а также, по-видимому, с сокращением количества детей в семьях в последнем поколении, за последние десятилетия не происходит заметного «отпочковывания» новых патронимических ветвей. Очевидно, это стало причиной того, что патронимии стали более крупными (например, у ловарей они состоят из 500-600 человек).

Другая важная черта цыганской культуры – это ее *эгалитарные установки*, что проявляется во взаимном *равенстве* членов цыганских общин, прежде всего, представителей родов, или их частей, или отдельных семей, друг перед другом (этот принцип не отменяет существующей половозрастной иерархии). Установления обычного права в равной мере применяются ко всем членам цыганской общины, вне зависимости от их социального статуса. Другая сторона принципа эгалитарности – *коллективистские установки* цыганской культуры, с чем связаны *монопрофессионализация* группы (основное традиционное занятие распространялось на всех членов патронимии – см. гл. 15), а также система долевого распределения доходов при коллективных заработках: так, каждый участник *кумпаныи* у кэлдэараря получает равную с остальными долю, организатор работы – дополнительную долю. Такой же принцип используется в работе музыкантов, в прошлом – при выполнении сезонных работ русскими цыганами. В языке ловаря существуют связанные с этим принципом идиоматические выражения **тэ улавэл аври** [**te ulavel avri**] «разделить между всеми», **тэ дэн партя** [**te den partja**] «отдать долю». Еще в 70-х годах XX века у *русских цыган* сохранялся обычай *дележки*. И.Андроникова пишет: «...он так и назывался по-русски – *дележка*. Когда

[10] То же. С. 591.

кто-то забивал барана или другое животное, то обязан был наделить всех: или раздать мясо кусками в сыром виде, или угощать уже приготовленной пищей, с тем, чтобы ничего не сохранять («дележкой» называется также раздел денег, например, за украденного коня, или раздел какого-либо барыша между участниками дела). При этом возврат и отдаривание не предполагаются ни в какой форме. Избежать дележки можно было только на постое, когда таборная община дробилась в зимний период на отдельные семьи, рассредоточиваясь по крестьянским домам. Летом же «делились» все»[11].

В цыганской социальной традиции нет единого предводителя, или вождя. Появление цыганских «князей», или глав цыганских общин, о которых можно прочитать, в первую очередь в европейской литературе о цыганах, является результатом «коллективного общественного договора» между цыганской общиной и государственной администрацией. Существование такого представителя, «старосты», или «бургомистра», было изначально связано с организацией сбора налогов и разрешением проблемных ситуаций с местными властями. Для этого из уважаемых и опытных цыган выбирался человек, который пользовался доверием цыган и обладал необходимыми качествами для общения с не цыганами. Таким образом, де-факто роль представителя интересов администрации делегировалась главе одной из территориальных общины (таборов). Определенная искусственность этой конструкции для самóй цыганской культуры состоит в том, что главы расширенных семей традиционно являются *взаимно равноправными*, в то время как возведение одного из них в должность «бургомистра», «старосты» и проч. нарушало традицию эгалитарности, но в то же время являлось способом интеграции цыган в макрообщество, которая происходила не на индивидуальном уровне, а на уровне общин, при сохранении автономии цыганского коллектива в решении своих внутренних проблем.

Принципы миграций

Традиционные миграции территориальных общин цыган проходили в соответствии с несколькими принципами:

1) Во-первых, они ограничивались рамками определенного *ареала* и проходили по *постоянным миграционным путям.*
2) Во-вторых, миграционная *территория* была *источником существования* ромских групп и территорией хозяйствования (сбыта ре-

[11] Андроникова И.М. Пища традиционная и современная./ Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М.Андрониковой. Санкт-Петербург, 2006. С. 608.

месленной продукции, гадания, барышничества и проч.); каждый ареал мог «прокормить» строго определенное количество цыганских семей.

3) В-третьих, миграционные территории распределялись *в соответствии с родо-племенным делением.*
4) Сохранявшиеся до последнего времени принципы брачной политики у некоторых подразделений цыган следует связывать со стремлением ограничения границ родственной группы для *контроля традиционной территории* миграции и/или *сферы экономической деятельности.* Так, кочевавшие в соседних Смоленской и Псковской областях патронимии русских цыган-барышников, Мурашкиных и Головешкиных, составляли *дуально-экзогамную общность* (брали невест только друг у друга), причем эти патронимии восходили к родным братьям[12].

Таким образом, *правила миграции были неотъемлемой частью социальной организации цыган и их племенного структурирования; родо-племенное деление, в свою очередь, являлось способом социальной организации и контроля территории.*

Надо учитывать, что черты описанной модели в более определенном виде проявлялись у мобильных групп, сохранявших монопрофессионализацию и родовое структурирование, а также, видимо, стабильно проживавших в одном и том же регионе. В то же время, уже в ранний период у различных цыганских общин Европы в большей или меньшей мере должны были проявляться черты деградации этой модели, что связано с утерей традиционных занятий, сгоном с территорий, распадом общинно-родовой структуры и утерей родовой памяти, маргинализацией культуры. Представляется неслучайным, что в Европе в наибольшей своей полноте традиционная культурная матрица сохранялась у *влашских* цыганских групп Европы, расселенных в патриархальных районах Румынии и Венгрии: свобода передвижения и сохранявшийся спрос на их услуги в индустриально неразвитых областях, где социально-экономические отношения во многом сохраняли феодальный характер, очевидно, на несколько столетий «законсервировали» и патриархальный уклад местных цыганских групп, затормозив распад традиционной хозяйственно-культурной модели, который в наибольшей полноте дал себя знать в XX веке. Так, если территориальное распределение у мобильных цыганских групп России еще сохранялось в первой трети XX века, то после перехода к оседлости оно постепенно перестало быть структурообразующим

[12] Андроникова. Закономерности расселения... С. 587-590.

фактором. Цыганские семьи, в поисках источников дохода, заняли различные ниши в «дефицитной» российской экономике, что отсрочило кризис хозяйственно-культурной модели цыган, проявившийся в России во всей полноте с 90-х гг. XX века.

Экономические причины межобщинной эндогамии

Нельзя сказать, что дуально-экзогамная организация является характерной для всех ромских общин. Так, в большинстве случаев браки могут совершаться между членами различных патронимий одного племени (этногруппы) или его территориального подразделения. Описанная И.М.Андрониковой дуально-экзогамная организация в группе *русска рома* обусловлена экономическими причинами: контролем территории одной разделившейся на́двое родовой группой. Тот же механизм ограничения границ родовой общины в целях ограничения конкуренции сохраняется в наше время в условиях больших городов у ловаря-Чокещи. Рассмотрим историю и механизм выделения ловаря Чокещи в эндогамное подразделение[13].

Основными подразделениями цыган-ловаря в России и некоторых других странах, куда они мигрировали позже из России, являются *бунда́ша* и *у́нгри*. Каждое из подразделений делится на патронимии (у ловаря и кэлдэраря они называются **ви́ца**, от *рум.* **vica** «род»). Так, в подгруппу *бундаша* входят четыре вицы, а в подгруппу *унгри* – шесть. По утверждениям представителей старшего поколения, *чоке́щи* выделились из *унгрей* еще на территории Венгрии и состоят из следующих патронимий:

Ловря – Чокещи
- Дошкещи (от мужского имени Дошка)
- Мишкещи (от мужского имени Мишка)
- Болтошещи (от мужского имени Болтош)
- Кежещи (от женского имени Кежа)
- Сиркещи (от женского имени Сирка)

Будучи самым маленьким из всех подгрупп ловаря по количеству своих членов, подразделение *чокещи* в сущности является выделившийся (ставшей эндогамной) патронимией, начало которой восходит к предку Чоко (вероятно, от *лов.* **чоко** «ворон»), который, по генеалогическим подсчетам, родился

[13] Опубликовано в: Цветков Г.Н. История и социальное развитие цыган-ловаря./Наукові записки. Т. 15. Тематичний випуск «Роми Украини: із минулого в майбутнє». Київ, 2008.

на рубеже XVIII и XIX веков. По сведениям некоторых представителей клана Чокещи, живущих в настоящее время в Швеции, Чоко был офицером австрийской армии (в ту эпоху Венгрия была частью Австро-Венгрии). Говорят, что у него не было своих детей, что, возможно, было связано с его профессиональной службой в армии.

С начала XX века вица Чокещи стала эндогамной, то есть она стала вести себя как отдельная этническая ромская группа, или племя, ограничивая брачные связи своими собственными границами. Михаил, или Мишка, стоявший во главе одной из основных ветвей патронимии, был племянником Чоко. Выше за условную дату рождения Михаила мы взяли 1834 год. Другие примерные расчеты (с учетом количества детей в семьях и возраста родителей) дают иную дату его рождения – 1848 год. 14 лет являются вполне допустимой погрешностью для тех девяти поколений, что прошли со времени первого появления Чокещи в России. Потомок другого брата Чоко, его внук, от которого пошли Дошкещи, звался Дошка. Он прожил 115 лет, поэтому дата его рождения известна точно: 1850 год. Мишка и Дошка стали родоначальниками двух основных ветвей Чокещи, которые по ним стали называться Мишкещи и Дошкещи. Что же послужило причиной изменений брачной политики у Чокещи?

Появление Чокещи в России в XIX веке было связано с экономической миграцией. В то время они еще вступали в отношения брачного обмена с патронимиями из подразделений *бундаша* и *унгри*. В начале XX века Чокещи занимались торговлей и обменом лошадьми, и в этот период (до Октябрьского переворота) у Чокещи произошла смена основного занятия. Выше, в главе о цыганских занятиях, мы писали о том, как Банги из рода Чокещи научилась приемам гадания у незнакомых цыган-гадателей. После этого все женщины клана Чокещи освоили эти приемы от Банги и стали гадать так же. Клан Чокещи разбогател, и с тех пор, чтобы сохранить тайну гадания внутри своего рода и не иметь конкурентов, Чокещи никогда не отдают своих дочерей замуж за цыган другого рода. Так они стали эндогамной группой, фактически – отдельным племенем[14]. Кажется неслучайным и их разделение на два основных рода, Дошкещи и Мищкещи. Время происхождения ветвей Болтошещи, Кижещи и Сиркещи установить невозможно, но они очень немногочисленны, а две последние ветви являются угасающими. Мишкещи и Дошкещи – основные и самые старые ветви и возникли как две половины дуально-экзогамной группы в результате ограничения браков самóй вицей

[14] Напомним, что эндогамия очерчивает границы племени.

Чокещи. Иногда Чокещи берут замуж русских цыганок, так как Чокещи, переехав в Россию из Венгрии, как и русские цыгане, занимались торговлей лошадьми и барышничеством и имели с ними тесные связи: дружили, крестили детей.

Мы видим на этом примере, что *занятие, обеспечивающие выживание родовой группы, является одной из главных ценностей у цыган, и определяет такую важную сторону их жизни, как брачная политика.* Главное занятие общины, до тех пор, пока оно остается эффективным, как правило, практикуется всей патронимией. На протяжении всего XX века Чокещи занимались гаданием, и весьма успешно, что выделило их из других ловарей в уровне и материальной, и социальной культуры. Надо сказать, что ловарьское гадание с самого начала имело совершенно другое качество, чем традиционный промысел уличных и базарных гадалок. Ловарьки гадали в основном городским образованным клиентам, что потребовало смены традиционного женского костюма цыганки на европейское городское платье и усвоения навыков правильной речи и манер. Чокещи раньше других ловаря стали оседать в городах, уже с начала XX века, и с тех пор основным местом их расселения являлись ареалы крупнейших городов России и Украины[15].

Экономическое благосостояние и социальный статус

Таким образом, клан Чокещи занял очень высокую социальную позицию среди ловаря и до сих пор признается самой статусной группой, что и является причиной развития эндогамии этой патронимии в XX веке.

Вот патронимии (вицы) двух других подгрупп ловаря, бундаша и унгри:

Ловаря-бундаша:

- Метещи (от мужского имени Метя)
- Янкещи (от мужского имени Янко)
- Мадяреща (от прозвища и цыганского имени основателя рода: Мадьяр, то есть Венгр)
- Кошереща (от мужского имени Кошер)

Ловаря-унгри:

- Андришещи (от мужского имени Андриш)

[15] После взрыва в Чернобыле почти все Чокещи переехали в Россию и в основном живут в Москве и Московской области, где их насчитывается примерно 1000 человек. Таким образом, небольшая численность группы Чокещи также показывает, что по своему происхождению она является эндогамной патронимией.

- Пэкещи (от прозвища Пэка – Пекарь, основателя патронимии Йошки)
- Божещи
- Чабаша
- Кангляра (от слова ром. *канглí* «расческа», так как кангляри изготовляли расчески и гребни)[16]
- Богещи (от слова ром. *бóго* «кляча», так как Богещи, будучи самыми бедными из ловарей-унгров, ездили на плохих лошадях)[17]

Представленные патронимии даны в порядке убывания социально-экономического престижа[18]. Каждая из них восходит к предку-мужчине по отцовской линии, глубина которой определяется 8-10 поколениями. Сейчас патронимия включает примерно 500-600 человек живых членов. Статус каждой патронимии определяется ее экономическим положением по отношению к другим подразделениям, что связано с характером занятий и благополучием (зажиточностью и социальной стабильностью) относительно других ловаря. В зависимости от объективных и субъективных условий та или иная патронимия может с течением времени опускаться ниже или подниматься выше по иерархической лестнице. Так, например, еще на территории Венгрии из двух «верхних» кланов цыган-унгри Пэкещи были первыми: основатель патронимии, Йошка, открыл свою пекарню (отсюда прозвище Пэка-Йошка, то есть Йошка-пекарь) и разбогател. После миграции на территорию России более преуспел клан Андришещи, и Пэкещи передвинулись на вторую позицию. То же у ловаря-Чокещи: если в начале XX века Мишкещи занимали самое высокое место в иерархии внутри подгруппы, то в начале 60-х годов XX века их потеснили Дошкещи. В качестве объективного условия выступает конъюнктурный спрос в макро-обществе на товары или услуги, предоставляемые конкретной цыганской общиной. Субъективные условия – талант и удача, сопутствующие деловой активности семьи, а также умение быстро приспосабливаться к конъюнктурно меняющемуся спросу. Преуспевшие семьи поднимают общий престиж всего клана и патронимии.

С одной стороны, этот социально-экономический престиж вич является категорией условной, но в то же время он имеет вполне конкретные про-

---

[16] Ср. хинди **кангха** [**kaṅghā**] «гребень», **кангхи** [**kaṅghī**] «расческа», инд. топоним **кангра** [**kangra**] «зубчатая стена крепости». – Примечание Е.Н.Успенской.

[17] Ср. хинди **бага** [**bāga**] «поводья, вожжи». – Прим. Е.Н.Успенской.

[18] Хотя представители каждого подразделения считают себя выше других, тем не менее, мнение представителей других подразделений из всех трех подгрупп ловаря позволяет достаточно точно определить место каждой патронимии во внутренней «иерархии престижа» среди подразделений ловаря.

явления: более богатые патронимии пользуются реальным преимуществом в выборе невест и женихов, так как все стремятся с ними породниться. При выборе брачного партнера учитываются деловые качества не только будущих супругов, но и деловые успехи всего рода и его главы. Девушкам из небогатых кланов часто труднее найти хорошего жениха, но это меняется при изменении материальных обстоятельств существования патронимии. Как правило, если одна из семей находит хорошее дело, куда можно вложить деньги, то к участию привлекаются семьи ближайших родственников.

Такой эмпирический принцип распределения подразделений племени по экономическому благосостоянию находит параллели у других народов этнических групп других культур. Так, например, дóмы [Doom] индийского штата Джамму делятся на четыре подразделения, из которых высшее называется **Барвала [Barwala]**, ср. с *ром.* **барвало [barvalo]** «богатый»[19].

Характеризуя мобильный образ жизни цыган, исследователи называют передвигающиеся ромские группы «мобильные группы», чтобы избежать неправильного в этом случае названия «кочевая» или «полукочевая» группа. Отличие миграций цыган от миграций кочевников заключается в отсутствии у цыган *прав на землю и на пользования ею*, и тем, что их миграции не были связаны с сезонным отгоном стад. Передвижения цыган, во-первых, соотносились с сезонными колебаниями рынка услуг и товаров (например, таборы цыган-барышников в России в определенное время двигались в направлении крупных сезонных конных ярмарок в Нижнем Новгороде, Петербурге). Во-вторых, они были связаны с зимовками (в холодном климате цыгане до полугода проводили на зимнем постое). В-третьих, миграции цыганских таборов проходили *через населенные пункты*, в которых осуществлялась торговля и оказание услуг местному населению. Вместе с тем, восприятие традиционного ареала «кочевания» как территории рода и соответствующие родовое структурирование и социальные взаимоотношения, включая брачную политику, на протяжении веков являлись принципами общественной организации у ромов. Со временем подразделения этнических групп цыган получают названия по региону или области расселения (ср. подразделения у русских цыган *сибирска* рома, *смоленска* рома, у крымских цыган – *барэпаненгирэ*, так. наз. «приморские», в районе Черного моря, у кэлдэраря – *грекуря*).

Эта модель и способы экономической интеграции цыган в общества государств Европы объясняют как стремление ромских групп к передвижению в прошлом, когда с помощью законов их стремились посадить на землю,

[19] Census of India, 1901. P. 76.

так и сохранение повышенной мобильности цыган в наши дни, когда подавляющая часть цыганского населения Восточной Европы перешла к оседлости. Эта модель реализуется через воспроизведение стереотипа этнического поведения в каждом новом поколении. Так, частые разъезды представителей различных цыганских групп России связаны: с торговлей, гаданием, выполнением ремесленных заказов, автомобильным бизнесом и прочей коммерческой деятельностью. Таким образом, у цыган продолжает сохраняться **архетип** *традиционной хозяйственно-культурной матрицы.*

Некоторые «социологи» иногда пытаются проводить параллель между принципами территориального распространения ромов и организацией преступных группировок. Хочется отметить в этой связи, что в категорию «преступников» попадает, таким образом, большое количество племен, еще сохраняющих традиционный уклад и социальную организацию, например, многие так называемые «народы Севера». К преступным кланам таким образом можно отнести и промышленные корпорации, да и любые торговые предприятия, поскольку их цель – экономическая экспансия на новые территории.

В то же время, принцип экономической деятельности, связанный с распределением зон влияния – типичный признак сетевой структуры. Он может присутствовать в различных типах хозяйствования, в том числе в укладе традиционных обществ. Например, на том же принципе было основано традиционное экономическое доминирование раджпутов: перелившиеся в Индию бывшие скотоводы вместо пастбищ получили территории для сбора налогов.

Главная причина, которая заставляет племенные сообщества сохранять архаические способы территориального распространения – специализация на одном или ограниченном количестве занятий, связанная с коллективистскими принципами общественной организации и застойностью способов производства.

Особенности хозяйственно-культурного типа ромов

Выше мы писали о таких закономерностях развития хозяйства кочевых народов, как *экстенсивность* и *застойность*. Мы наблюдаем такие же особенности в традиционном способе хозяйствования у ромов. Это экстенсивность освоения «среды обитания», с той разницей, что средой обитания у ромов являются социально-экономические пространства различных стран. Принципы действия экстенсивного экономического механизма

подробно описаны в работе М.Хюбшмановой о занятиях ромов Словакии[20]. Она показала, как умножавшиеся семьи цыган-кузнецов распространялись географически в результате отселения сегментов патронимий в деревни, где кузнецов не было. При насыщении рынка этой услугой («кризисе перепроизводства»), семьи, которые не могли прокормить себя кузнечным делом, стали переходить на музыкальное исполнительство. При перенасыщении рынка музыкантами и кризисе кузнечного ремесла часть цыган начала осваивать другие занятия: плетение корзин, изготовление метел, различные виды неквалифицированных работ.

Застойность такой экономической модели выражается в *неизменности традиционных приемов* производства, а главное – в *неизменности технологии решения* периодически возникающей *проблемы выживания*. Иначе говоря, *не меняется хозяйственная матрица*. Так, при изменении внешнего конъюнктурного спроса на товары и услуги, предлагаемые цыганами, меняется тип товара или профиль предлагаемых ими услуг, но не происходит перехода к технологически более сложному типу работ, причем под технологичностью здесь понимается не только овладение новыми технологиями производства, но и возможность выстраивания сложных бизнес-схем. *Упрощенной технологической модели экономики соответствует модель семейной социализации*, в рамках которой специализированная профессиональная подготовка может существовать в ограниченном диапазоне (например, семейное обучение работе с металлом у кэлдэрарей, где используются традиционные приемы обработки металла). Модель семейной социализации является одной из причин прекращения посещения школы детьми в период созревания в большинстве традиционных цыганских семей.

Этническая идентичность и индивидуальный социальный статус у ромов

В то же время, «недополучение» среднего образования связано не только с традиционной экстенсивностью экономики ромов, но и с *традиционными представлениями о жизненном цикле и с половозрастной иерархией*. В период взросления подросток особенно стремится соответствовать этничес-

[20] Хюбшманова, указ. раб. По комментарию Е.Марушиаковой и В.Попова, модель, представленная М.Хюбшмановой, для Словакии является реконструкцией, но отражает механизм, еще действующий на территории России, с той разницей, что в России цыгане в основном занимались торговлей, небольшая часть – музыкой, а из ремесленных групп представлены кэлдэраря и часть влахов.

ким ценностным представлениям, генерированным собственной культурой, чтобы занять как можно более высокое место в этнической социальной иерархии. В то же время, социально полноценным в традиционном обществе является женатый и экономически независимый человек. Женившийся сын может отделиться от семьи отца только через несколько лет после свадьбы, и постепенный рост социального статуса мужчины происходит с ростом количества зависимых и младших членов семьи, включая жену, детей, невесток и внуков, а также с развитием его деловой активности. Такое понимание социального статуса в традиционном патриархальном обществе наглядно иллюстрирует семантика этнонима **ром** (*ром.* цыган, муж, мужчина). Только женатого человека называют *пативало́ ману́ш, пативало́ ром*[21] (см. гл. 14). Именно он обладает всей полнотой прав в ромском обществе.

Стремление стать полноценным членом общины и реализация этнической жизненной модели – основная причина ранних браков. Такая модель входит в противоречие с основной моделью социализации в макро-обществе, где период учебы растягивается на пятнадцать лет и более, а относительно поздний брак становится все более и более частым явлением. В связи с сохранением половозрастной иерархии у ромов в главе 21 мы подробнее рассмотрим ее отражение в языке.

!!!

Ценности ромов

В связи с изложенным очевидно, что главной *ценностью* у ромов являются **род и семейные и родственные связи**, одним из проявлений чего является культ предков, сохранившийся в пережиточной форме. В инородном окружении основными условиями стабильности и выживания становились поддержка семьи и родственного коллектива, соблюдение традиционных норм общения с окружающим населением и властями, а условием сохранения основ своей культуры – соблюдение традиций и обычаев. Поэтому **романипэ**, как комплекс традиционных обычаев и норм, и сама цыганская культура, как результат сохранения этих норм, являются, наряду с семьей и родом, важнейшей ценностью у цыган. Среди самоназваний цыганских этнических групп нередко можно встретить название «настоящие цыгане» (например, молдавские кэлдэраря *ле рром ле чаче* [*le rrom le chache*] и проч.); как правило, это название носят традиционно мобильные группы.

[21] Уважаемый человек, цыган. В среде русских цыган нередко говорят еще «авторитетно ром», «авторитетно мануш» – «авторитетный человек».

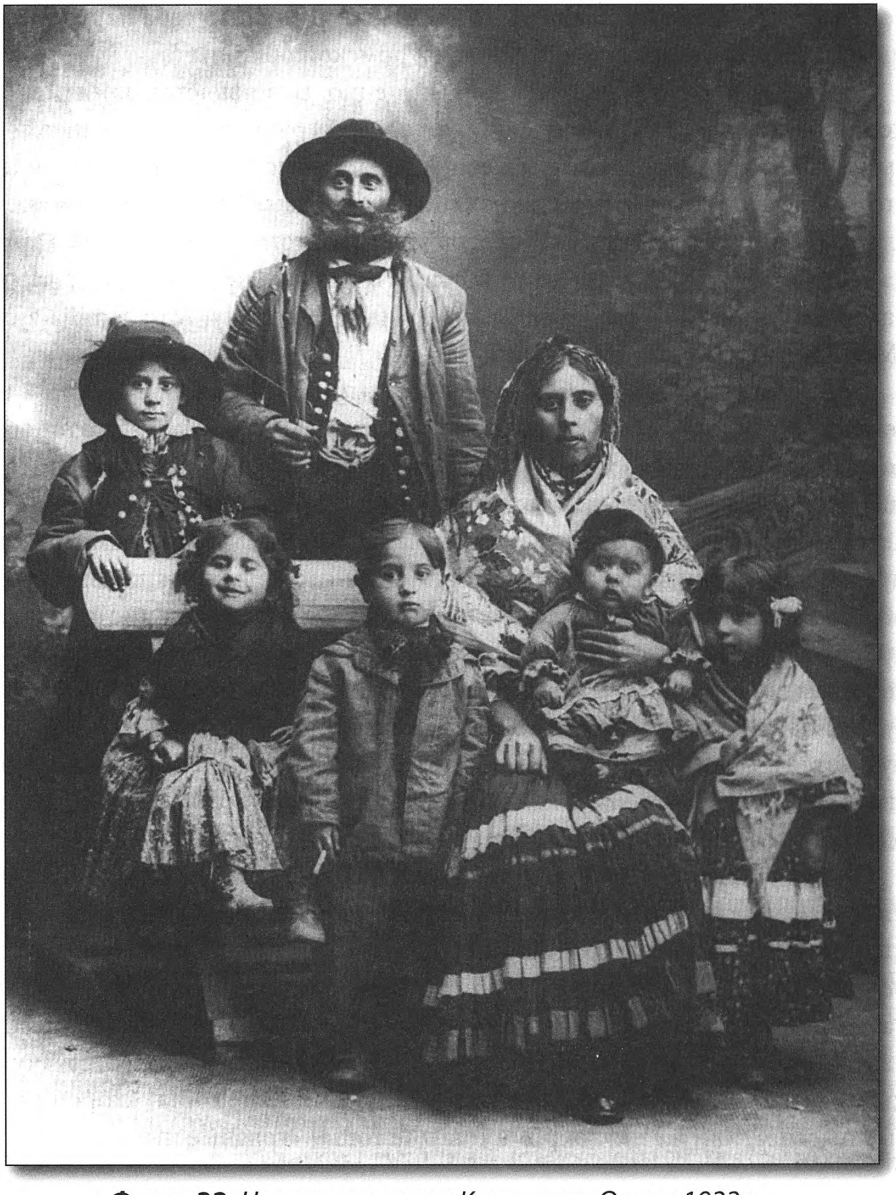


Фото 32. *Цыганская семья Коломпар. Около 1922 г.*

Из архива Ласло Мадярещи. Pictures of the history of Gipsies in Hungary in the 20th century. Budapest, 1993.

Поскольку моральная составляюшая является важнейшим регулятором поведения в традиционной культуре, постольку важнейшим качеством человека является *ром.* **лажяипэ** [**lazhaipé**] «стыдливость»; когда у человека

нет стыда (*ром.* **лажяв** [**lazhav**]), то он может позволить себе нарушать нормы поведения, что опасно для единства ромской общины[22].

Как мы писали выше, важнейшей ценностью является **занятие, обеспечивающие выживание** семейной и родовой групп. В культуре цыган идея выживания проявляется во всей своей первобытной материальной силе, и в этом смысле богатство и публичная (перед цыганами) демонстрация материальных возможностей семьи – продолжение все того же ценностного архетипа «сильного рода». В песне цыган-эрлия (Болгария) поется: «Мири фамилия барвалы! Мири фамилия зуралы!» [Miri familia barvaly! Miri familia zuraly!] (Моя семья богатая! Моя семья сильная!)

В иерархии ценностей не менее ценным, чем принадлежность к роду, семье и общине является **социальный статус**, для достижения которого человек должен пройти основные иерархические жизненные ступени (о чем мы писали выше) и реализовать традиционную жизненную модель. В этой иерархии значимость **богатства** связана с материальными возможностями **публичной реализации статуса**: организации угощения, помощи членам общины, участия в праздниках и проч. Поэтому традиционно цыгане, как правило, относительно легко тратят деньги на эти «представительские» расходы. Еще одна важная черта: если в семье есть «лишние» деньги, то крупные суммы почти никогда полностью не хранятся, хотя бы часть их обязательно пускается в дело, в традиционный бизнес и коммерцию. Показателем богатства и благополучия сейчас являются хороший дом и автомобиль, хорошая одежда и золотые украшения, как у женщин, так и у мужчин.

Важнейшей ценностью и достоинством цыганского дома является его **чистота** (так как грязь может привести к осквернению – **магерипэ**). Богатые цыганские дома даже у традиционно «кочевых» групп – также результат переосмысления ценностей в результате перехода к оседлой жизни, но главное качество любого дома, богатого или не очень – его опрятность (*кэлд.*, *лов.* **ужипэ** [**uzhipe**] «чистота»). Цыгане, оценивая по этому качеству «чужих» цыган, говорят о них: *кэлд.*, *лов.* **ужэ ромá** [**láshe, uzhé romá**] «хорошие, чистые цыгане», или же **нáужэ ромá** [**náuzhe romá**] «грязные цыгане».

[22] В наше время бывают случаи невыполнения решения цыганского суда (в основном представителями более молодого поколения), что связано с процессами трансформации традиционной культуры. Но чаще «бесстыдные» цыгане стараются избежать тем или иным способом самой процедуры, уехав туда, где их никто не знает, в другой город подальше, или даже в другую страну.

* * *

Патив – основной концепт культуры ромов, и один из путей реализации тех принципов поведения мужчины, которые делают его уважаемым человеком (см. гл. 14). В общем, реализация статусных качеств мужчины, настоящего цыгана (ро́ма), того, кого можно назвать **пативало мануш**, происходит несколькими путями.

1) Один из них – осуществление принципа «гостеприимства» (дословно **тэ кэрэл патив** [**te kerel pativ**]) и демонстрация своих экономических возможностей и социальной власти (авторитета) в своей общине (см. гл. 14).

2) В условиях существующих принципов эгалитарности, способом выработки решений по значимым вопросам (разрешение конфликтов или разработка плана совместных действий) являются *мужские собрания*, или сходки. Эти собрания обладают важнейшим социальным смыслом, являясь не только способом разрешения социально значимых проблем, но и представляя собой так называемые *форумы*, где социально полноценные члены общества, представленные в основном мужской его частью, могут полностью реализовать свои значимые качества: рассудительность, бесстрашие, ум, нравственность, умение разрешать конфликты. Более специализированной формой таких сходов стали так называемые *цыганские суды*. Именно через участие в разрешении проблемных ситуаций и конфликтов мужчина может повысить свой авторитет, так как умение найти правильное решение обеспечивает такой важный принцип сходок и судов, как их *согласительность*, то есть доведение до консенсуса, когда с решением будут согласны все присутствующие.

3) Такое важнейшее качество, как «маскулинность», или мужественность, может получать различное наполнение и по-разному осознаваться мужской или женской частью общества. Общение с женщинами – членами своей семьи так, как оно происходит реально, в домашней обстановке, может исказить публичный имидж мужчины. С другой стороны, некоторые способы публичного общения, принятого между мужчинами, как считается, могут оскорбить женщину. Поэтому, как правило, на общих публичных собраниях (общих сходах или праздниках) женщины и мужчины держатся отдельно. Хотя у цыган не существует такой строгой изоляции женщин, как у некоторых других народов, тем не менее, традиционной установкой является избегание непосредственного личного публичного общения между мужчиной и женщиной, не входящими в одну семейную группу. И общение мужа с женой в публичной обстановке также сводится к минимуму, он находится в «мужской» группе, а его жена и сестры – в «женской». Реальные способы общения

между мужем и женой, таким образом, находятся вне общественной сферы, и публичный образ мужчины формируется в мужской аудитории.

Отсутствие строгой изоляции женщин у цыган – с одной стороны, и крайняя зависимость публичного имиджа мужчины от их поведения – с другой, делает строгость поведения женщин, как в семье, так и публично, важнейшим принципом их воспитания. Понятие «**патив**» по отношению к женщине означает, прежде всего, сохранение чести семьи.

Этническая идентичность у пуштунов

Такая культурная матрица имеет аналогии в социальном устройстве некоторых народов, расселенных в областях предположительного формирования индийских предков цыган. Описанные антропологами особенности социальной организации пуштунов поражают своей близостью к принципам социальной организации цыган. Крупнейший антрополог XX века Фредрик Барт так кратко описывает принципы социальной идентичности пуштунов[23]:

1) патрилинейное происхождение;
2) принадлежность к правоверной исламской вере;
3) соблюдение пуштунских обычаев:

а) владение языком пушту;

б) соблюдение строгого кода поведения, что иллюстрирует поговорка: «Пуштун – это тот, кто поступает по-пуштунски, а не (просто) говорит по-пуштунски».

Основные ценности и нормы культуры, присутствующие в ментальности и поведении настоящего пуштуна, называются **пуштунвали**.

Ясно, что такие универсальные архетипы культуры, которые лежат в основании этнической идентичности, характерны для всех народов. Они включают принадлежность к родственному линиджу (при этом патронимическая система родства – самая распространенная в мире), владение родным языком и владение всеми элементами культуры, определяющими нормативность поведения. Поэтому обратимся к основным установкам пуштунской культуры, анализ которых представлен Ф.Бартом: «Лежащие в... основе [пуштунской культуры] ценностные ориентации подчеркивают мужскую автономность вместе с равенством и агрессивностью, выражающимися в

[23] Барт Ф. Пуштунская идентичность и поддержание ее сохранности./Этнические группы и социальные границы. Москва, 2006 (репринт с 1969). С. 144-145.

синдроме, который может быть резюмирован посредством понятия «честь» (иззат)...

Проведенный ниже анализ процессов поддержания сохранности границ [этнической идентичности – М.С. и Г.Ц.] в разных частях пуштунской территории требует понимания трех институтов, в которых преобладают три обширные сферы деятельности. Это *мелмастия* – гостеприимство и достойное пользование материальными благами, *джирга* – совет и достойное поведение в общественных делах и *прудах* – изоляция и достойная организация домашнего быта.

Гостеприимство связано с набором условностей, в соответствии с которыми человек, находящийся у себя дома, принимает на себя обязательства по отношению к пришельцу: он обязан инкорпорировать пришельца в местную группу, временно нести ответственность за его безопасность и заботиться об удовлетворении его нужд. В свою очередь, гость обязан признавать власть хозяина над собственностью и присутствующими в доме людьми. В отношениях «гость – хозяин» каждая отдельная встреча носит временный характер, а потому эти статусы обратимы и взаимосвязаны, и гостеприимство легко становится стереотипом, выражающим равенство и союз между сторонами. Напротив, односторонние отношения «гость – хозяин» ведут к зависимости и политическому подчинению гостя...

Совет у пуштунов – это собрание мужчин, созванных одним или несколькими участниками для того, чтобы прийти к общему решению по значимому для всех вопросу; поэтому советом может называться любое собрание, созванное ad hoc, и институционализированный сход. Значимым для всех вопросом может быть конфликт между присутствующими сторонами или планирование совместных действий. Взаимоотношения между членами совета – это отношения между равными: здесь нет ни ораторов, ни лидеров; равенство подчеркивается тем, что все участники садятся на землю в круг и имеют равное право говорить. Собрание не приходит к решению методом голосования: обсуждение и переговоры ведутся до тех пор, пока решение не перестанет встречать хоть какое-то сопротивление и не будет, таким образом, принято единогласно и недвусмысленно каждым из участников индивидуально. Группа, не принимающая общего решения, может только отказаться от обязательства и выйти из круга в знак протеста.

Итак, совет является форумом, на котором демонстрируются такие важные пуштунские достоинства, как смелость, рассудительность, надежность и нравственность, а влиятельность индивида и оказываемое ему уважение становятся ясно зримыми благодаря соответствующим процедурам.

На более фундаментальном уровне организация советов подтверждает базовую самодостаточность и автономность индивидов и фундаментально добровольную природу общественного договора у пуштунов. Советы позволяют группе людей прийти к общему решению без ущерба для независимости кого-либо из участников; благодаря им возникают обязательные коллегиальные решения о совместных действиях, которые не разрушают равновесия **эгалитарных сегментов** структуры и не дают никому права командовать.

Наконец, **изоляция** производит организацию деятельности, которая одновременно подчеркивает мужественность и примат мужского общества и мешает реальным показателям домашнего быта влиять на публичный имидж индивида. Пуштунские ценностные ориентации обнаруживают ряд противоречий, если их поведенческая релевантность проявляется в присутствии смешанной аудитории. Так, акцент на мужестве и мужественности приобретает аспект сексуальной привлекательности – тогда как стремление потворствовать самому себе считается проявлением «мягкости» и служит предметом жестоких насмешек. Агнатическая идеология и подчеркивание мужского начала предполагает более высокую оценку мужчин и мужского общества по сравнению с женским; однако мужское начало полностью реализуется именно в присутствии женщин. Наконец, остается проблема уязвимости из-за «вещей» и проблема нарушения прав. Мы видели, как гостеприимство... способствует высокой оценке свободы и автономности, отрицая привязанность к вещам и их значимость. Однако права мужчин на женщин – на жен и сестер – не могут быть поставлены под сомнение и ликвидированы таким же образом: мужчина зависит от своих женщин и уязвим из-за них.

Адекватным поведенческим решением этих противоречий является изоляция женщин и инкапсуляция домашней жизни. Благодаря этому становится возможной организация домашнего быта, обеспечивающая реалистическую адаптацию супругов»[24].

Происхождение культурной матрицы цыган

Прежде, чем перейти к сравнению культур цыган и пуштунов, уточним понятие гостеприимства у пуштунов, которое выражается у них словом **милма́стия** (ж.р.). Это слово означает: 1) приглашение; 2) прием, банкет; и происходит от родственного слова **милма́** (м.р.), что означает «гость», «по-

[24] Барт, указ. раб. С. 145-149.

сетитель»[25]. Семантика слова *патив* восходит к соответствующему индоарийскому слову, обозначающему главу рода и домохозяйства, *милмастия* наоборот, восходит к слову, обозначающего пришедшего в дом. Но у одного и другого слова есть общий смысл, который можно выразить словом «банкет, угощение». Таким образом, гостеприимство, то есть уважительность по отношению к членам своей и чужой общины выражается через организацию угощения. Регулярная организация угощения или другая форма одаривания и перераспределения материальных благ, как социальный акт поддержания своего статуса, характерна для традиционных культур коллективистского общинного типа в разных концах мира: у индейцев северной Америки (так называемый *потлач*), у нуристанцев (Кашмир) и т. д.

В свете изложенного возникает вопрос: не является ли сходство культурных матриц цыган и пуштунов следствием проявления культурной универсалии, иначе говоря, не является ли их родство *типологическим*, присущим *ряду культур*? Или же между ХКТ цыган и пуштунов существует родство генетическое? Традиция организации угощения как поднимающего статус общественного действа – основа социальной жизни северных соседей пуштунов, кафиров, которые считаются потомками первой волны ариев, предшествовавших последней волне – скифо-сакам. Но если и гостеприимство, и пережиточные социальные традиции половой дихотомии могут трактоваться как *типологическое* сходство, то такие свойства культур цыган и пуштунов, как клановая *сегментарность* и *эгалитарность*, выражающаяся в социальном равноправии родов, видимо, могут говорить об общих культурных корнях. Ведь и пуштуны, и предки цыган перед переселением формировались как этнические общности практически в одной географической зоне, при участии ряда общих этно-культурных компонентов. Очень близки к пуштунским культурные установки соседей пуштунов – *кохистанцев*, которые формировались в том же регионе. В то же время, у *белуджей*, переселившихся в X-XI веках из западных областей Ирана, живущих в смежных с пуштунами зонах и имеющих сходные занятия, социальная система отличается от пуштунской.

Эти факты позволяют предполагать, что родство культурных матриц у цыган и пуштунов может иметь генетические корни. Ю.В. Ганковский пишет: «Представляется, что образование союза восточноиранских в своей основе племен, который стал исходным этническим пластом пуштунского этногенеза, относится к середине I т. н.э. и связано с распадом эфталитских объеди-

[25] Афганско-русский словарь. Составитель Зудин П.Б. Москва, 1950. С. 494.

нений»[26]. Пуштуны формировались в сер. I тыс. н.э. в районе Сулеймановых гор. Пураны и Брихатсамхита пишут о народе *авагана* и *апага*, который располагался, возможно, на северо-западной границе индийского культурного ареала[27]. Как мы показали выше, антропологически и культурно цыгане Европы связаны с джато-раджпуто-гурджарской общностью, формирование которой также связывается с переселениями эфталитских и родственных и смежных с ними племен.

В то же время, влияние на формирование сходных культурных типов у нескольких групп населения, по-видимому, оказала и сама эколого-климатическая зона бассейна Инда и западных частей Раджастхана и Гуджарата, которая способствовала скотоводческо-торговым занятиям. Сравнивая некоторые важные аспекты культур пуштунов и цыган, обратим внимание на то, что речь идет в первую очередь о близости *культурных матриц* (а не культур), то есть *общей структуры социальной организации и принципов хозяйствования*, что может объясняться общими условиями их формирования в далеком прошлом. При этом неоспоримы существующие большие отличия в самих *культурах* цыган и пуштунов, что естественно, учитывая, что обе культуры, по крайней мере, тысячу лет находятся в зоне влияний двух различных крупнейших цивилизаций: христиано-европейской и арабско-мусульманской. Существующие различия в самих культурных матрицах связаны, во-первых, с религиозными традициями, а во-вторых, с поведением женщин: женщины у цыган в гораздо меньшей степени изолированы, чем у пуштунов. И здесь мы должны учитывать реальные условия жизни одного и другого народов. Особенностью культуры цыган является то, что традиционно у них женщина играет большую роль в обеспечении семьи. В то же время, ее свобода весьма условна. Цыганка находится в двойственном положении: в цыганском обществе ее поведение связано с целым набором традиционных условностей и ограничений, но при этом она должна проявлять максимум деловых качеств вне дома, проявляя находчивость и расторопность. Отправляясь на заработки, женщина, почти никогда не уходит из дому одна, а только в сопровождении других женщин, как правило, родственниц. Активность женщин в обеспечении семьи у цыган была бы невозможна при их полной изоляции. Тем не менее, механизм публичного разъединения мужчин и женщин разных семей несколько иначе, чем у мусульман, действует и у цыган.

---

[26] Ганковский. Народы Пакистана. С. 129.

[27] Там же.

И, наконец, хочется обратить внимание на одну характерную традиционную норму цыганской социальной жизни еще сохраняющуюся у цыган России: цыган никогда не станет работать по найму на цыгана из другой семьи, так как это неизмеримо понизит престиж его самого́ и его рода в глазах других соплеменников, поскольку принцип *эгалитарности* в этом случае окажется нарушен. Кроме того, это будет означать, что его семья, которая не может организовать собственное дело, социально несостоятельна. Эта норма полностью соответствует такой же норме у пуштунов: ни один пуштун никогда не пойдет работать по найму в хозяйство другого пуштуна. В экологически неблагоприятных районах, где природные условия не позволяют достичь достаточного уровня благоденствия (как правило, на границах распространения пуштунских племен), пуштуны могут скорее пойти на смену этнокультурной идентичности, войдя в состав племен белуджи, так как в этом случае их социальный статус пострадает гораздо меньше[28].

Традиционные занятия пуштунов – скотоводство, торговля скотом и перевозка товаров и грузов, в городах – ремесла. Плужное земледелие для них – относительно новое занятие. Такая же хозяйственная модель с поздним развитием земледелия характерна и для джатов. Близкие к пуштунским характеристики определяют социальную культуру родственным джатам раджпутов. В ее основе лежат те же клановые эгалитарные сегменты. Е.Н.Успенская пишет об особенностях раджпутского управления: «Исследователи отмечали, что самые «незначительные» члены правящего клана считают себя равноправными с раджей, а раджу – всего-навсего первым среди равных. И что власть в раджпутском государстве принадлежит всему клану в целом»[29]. А.Ч.Банерджи писал: «Идентификация клана с государством была наиболее характерной особенностью средневекового раджпутского государственного устройства... В каждом раджпутском государстве центральная власть была поэтому постоянно слабой»[30]. Подобная разъединенность отдельных родовых и территориальных общин, являющаяся следствием принципов эгалитарности и сегментарности – характерная черта и цыганской культуры.

Как мы видим, среди части народов в зоне современной Северо-Западной Индии и Пакистана распространились сходные модели социального устройства, связанные со сходным хозяйственно-культурным типом. По результатам культурно-антропологических исследований, пуштуны, рад-

---

[28] Барт, указ. раб. С. 150-153.

[29] Успенская. Раджпуты. С. 41.

[30] Banerjee A. Ch. Lectures on Rajput History. Calcutta (s.a.) P. 110-113. Цит. по: Успенская, указ. раб. С. 41.

жпуты и кохистанцы обладают общим этногенетическим и этнокультурным компонентом: эфталиты, и, особенно, саки и тохары сыграли важную роль в этногенезе пуштунов и индо-арийских народов Западного Пакистана, а также в формировании этнических элементов, из которых сложились современные гуджаратский и раджастанский народы[31]. Несомненно, обращает на себя внимание также и то, что пуштуны и западные раджпуты формировались в примерно в той же эколого-географической зоне, в которой предки цыган пребывали, по крайней мере, последние несколько веков перед своим переселением на запад.

К проблеме «кастового» и «этнического» в культуре цыган

Периодически высказываются предположения, что групповая специализация цыган на определенных занятиях (кузнечество и работа с металлом, плетение корзин, музыкальное исполнительство и проч.) является доказательством их кастового происхождения. В то же время представляется, что существование хозяйственных предпочтений в этнических субкультурах – культурная универсалия, часто встречающаяся в доиндустриальных полиэтнических обществах. Ее следствием становится этно-социальная стратификация этнических субкультурных групп в макро-обществе и их экономическая интеграция, при сохранении большей или меньшей социальной герметичности. Кастовое структурирование является частным, специфическим случаем этой этно-социальной стратификации, при этом социальная культура кастовых обществ Индии многое наследовала от культуры этнических групп, вошедших в их состав, в первую очередь традицию внутригрупповой эндогамии и представления об осквернении, генетически связанные с идеей неприкасаемости.

Анализ этно-социальной истории зоны долины Инда показывает, что в период формирования протоцыганской общности в этой области не было условий для развития «классического» кастового общества, при этом в племенах могли существовать выделенные профессиональные родовые группы, а в зонах немногочисленных на тот период городов – социальное расслоение.

Анализ структуры исконных занятий цыган и их предков говорит в пользу их племенного происхождения, скотоводческих и торговых традиций и возможности специализации отдельных родов на некоторых ремеслах и

[31] Ганковский и др., указ. раб. С. 95-96.

занятиях, осознаваемых как специфически цыганские. К этим занятиям относятся: кузнечество, плетение изделий из луба и веток, плотницкое дело, гадание, исполнение музыки и танцев. Эти типичные виды специализации отдельных родов отмечаются в разных племенах мира при сохранении основного занятия (скотоводства или земледелия) у большей части племенных подразделений. Представляется, что, еще сохраняя скотоводческий хозяйственный тип, предки цыган уже в период расселения в зоне долины Инда занимались торговлей, а отдельные их патронимии специализировались на указанных занятиях. В результате депортации и переселения на границы Византии они лишились прав на пастбища. Поэтому при постепенно деградирующем остаточном скотоводческом хозяйственно-культурном укладе они переходили на вторичные занятия, прежде всего на мобильную торговлю, и, в зависимости от конъюнктурного спроса, на другие виды деятельности.

Уклад цыганских групп Европы следует рассматривать как модификацию архаического полукочевого типа хозяйствования торговых полускотоводческих общин в социально-экономических условиях общества Византии, а затем обществ Европы. Социально-экономические системы западноевропейских стран XV-XVII вв. с их жесткой сословной организацией отторгали племенные общины мигрантов, чей уклад и общественные отношения сформировались в иной эколого-климатической и культурной обстановке, и цыганам удавалось интегрироваться лишь на периферии экономической жизни. Например, в Валахии и Молдавии до середины XIX века они представляли собой формально зависимое население, «рабов» государства и бояр. Этот чрезвычайно низкий социальный статус, хотя и не ограничивал свободу передвижения «кочевой» части цыганского населения этих областей, вменяя в обязанность ежегодную уплату дани, но имел следствием ограничение целого ряда личных прав, в первую очередь, оседлой части цыган[32]. В относительно лучших условиях цыгане оказались в России, где по отношению к ним не было специальной политики, и они приписывались к различным сословиям: военным, крестьянским (сначала крепостным, после 1861 года – к свободным сословиям) в городах – к торговым и мещанским[33].

Уровень социальной интеграции этнической общности и ее хозяйственная специализация в макро-обществе определяются спецификой этнического уклада и культуры. Вплоть до настоящего времени цыгане сохранили архаическую модель социально-экономического устройства. Низкая техно-

[32] Kogalnichan M. L'histoire des moeurs et la langue des tsiganes. Berlin, 1837.

[33] Марушиакова, Попов. Studii Romani. С. 59-73.

логичность хозяйственной деятельности в рамках социальной организации, основанной на системе родства, специфика этнических ценностей и норм и связанный с этим низкий образовательный уровень делают их экономически неконкурентоспособными в условиях индустриального и постиндустриального общества и недостаточно социально интегрированными. Цыганские общины оказываются отодвинуты на низы социальной иерархии и традиционно подвергаются экономической и социальной дискриминации.

Глава 18

АРХЕТИПЫ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ЦЫГАН

Генетические связи музыкальной культуры цыган – Роль танца в традиционной культуре – Музыкальная и танцевальная манера российских цыган – Канджары и их танцевальная традиция – Древние архетипы в танце «Чакри» – Ранние источники танца цыган

Цыгане во всем мире известны как яркие и талантливые исполнители-музыканты. В некоторых европейских странах цыганские кланы долгое время являлись самыми многочисленными (и чуть ли не единственными) исполнителями народного фольклора, причем не только цыганской, а в первую очередь местной национальной музыки, отчего именно они оказались хранителями местных музыкальных традиций[1]. При этом народы разных стран безошибочно отличают цыганского исполнителя, даже если он играет «нецыганскую музыку», что связано с сохранением собственно музыкального архетипа цыган, берущего начало в древневосточных принципах музицирования.

Почти в каждой стране цыгане, переработав местные музыкальные традиции, создали свой музыкальный стиль или привнесли новые элементы в национальную манеру. В ряде стран можно говорить об активном участии цыган в создании национальных музыкальных форм: венгерского музыкального стиля вербункош, испанского фламенко, русского романса. В последние годы все большей популярностью пользуется музыкальный стиль

[1] Мануш. Еще раз... С.69-70; Мануш Л. К проблеме музыкального фольклора цыган./Советская этнография. 1985, .№5. С.54, 56.



Рис. 1. *Танец хоровой цыганки. Худ. Н.В.Бессонов.*

балканских цыган. Именно цыганские исполнители из этих стран получили наибольшую известность, и можно сказать, что цыганский музыкальный архетип проявился в их исполнительской манере наиболее ярко. Музыковед Т.Щербакова пишет: «Трудно представить себе что-нибудь внешне более контрастное, чем cante flamenco и протяжные песни русских цыган, напевы Индии и Венгрии. И тем не менее наиболее художественно яркие музыкальные «диалекты» цыган *родственны* между собой. Родство проявляется как в некоторых сторонах исполнительской формы, так и в психологических, эмоционально-смысловых, и в собственно музыкальных элементах содержания. Есть возможность говорить о национальной самобытности «диалектной» формы и об основополагающей *роли* корней языка цыганской музыки различных «диалектов». По-разному и те, и другие категории все же раскрывают природу и содержание истинно цыганского»[2].

Генетические связи музыкальной культуры цыган

Тему цыганского исполнительства затрагивают в своих работах музыковеды разных стран. В то же время, специальных исследований по цыганскому фольклору не так много. Это работы венгерских исследователей А.Хайду, Б.Шароши и Р.Вига[3], испанского композитора М. Де Фалья[4], а так-

---

[2] Щербакова Т. Цыганское музыкальное исполнительство и творчество в России. М., 1984. С.92.

[3] Hajdu A. Les Tsiganes de Hongrie et leur musique./Études tsiganes. 1958, № 1; Hajdu A. Le folklore tsigane./ Études tsiganes. 1962, № 1-2; Hajdu A. La loki djili des Tsiganes kalderaš./ Arts et traditions populaires. Paris, 1964, a. 12, № 2; Sárosi B. Cigányzene... Budapest, 1971; Vig R. Magyarországi cigány népdalok. Budapest, 1976. Все цит. по: Мануш, 1985, указ. раб. С.47-48.

[4] Фалья М. де. Статьи о музыке и музыкантах. М., 1971.

же ряд работ по фламенко других испанских авторов, статья П.Ялканена по музыке цыган Финляндии[5]. Проблема истоков цыганской музыки, затрагиваемая в указанных работах в небольшой степени, почти не разработана. В российской научной литературе связь принципов цыганского музицирования с основами восточной музыки, и в частности, древнеиндийской, была рассмотрена в работах Т.Щербаковой и Л.Мануша. Так, была показана связь принципов ритмико-мелодического развития цыганских «транскрипций» русских песен с импровизационными формами восточной музыки[6]. Улавливается связь цыганского интонирования на четверти и менее тона с индийской системой музыкальных интервалов («шрути») и принципов цыганской импровизации – с ладово-тоновой организацией раги.

В своем исследовании Л.Мануш показал связь музыкальной системы Северо-Западной Индии с наиболее часто встречающимися ладовыми вариациями цыганской музыки[7]. Он пишет: «...по нашему мнению, индийским предкам современных цыган была хорошо известна высокоорганизованная музыкальная система *гандхарва-сангита*»[8]. В этой связи автор определяет район распространения носителей этой системы в Индии: «Название индийской свары гандхара (gāndhāra), т.е. тона *е*, по-видимому, выступающего и под названиями gandharvá и gândharvá, а также названия строящегося от этого тона звукоряда *гандхара-грама* (gāndhāra-grāma) указывают на место его распространения – историческую область Гандха́ру, страну по среднему течению Инда и его правым притокам (север современного Пакистана и восточная часть Афганистана)»[9]. Действительно, жители Гандхары настолько славились своими прекрасными голосами, что их название стало в индийской мифологии обозначением небесных певцов и музыкантов – гандхарвов, услаждающих слух богов[10]. Несколько ниже исторической Гандхары, соприкасаясь с ней с юга, находится область Синд, о музыкальности жителей которых писал басриец ал-Джахиз (ум. в 868 г. н.э.): «Говорят, что зинджи могут похвастаться отличными глотками и прекрасными голосами, и эти качества встречаются у рабынь, что являются дочерьми ас-Синда...»[11].

---

[5] Jalkanen P. Suomen mustalaisten musiikista./Zirickli. Helsinki, 1971, № 1 (kultuurinumero). Цит. по: Мануш, 1985, указ. раб. С.48.

[6] Щербакова, указ. раб. С.57-59; 89-98.

[7] Мануш, 1999, указ. раб. С.78-81.

[8] То же. С.79.

[9] То же. С.78.

[10] Бируни, указ. раб. С.117.

[11] Tria opuscula auctore Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz Basrensi, Ed. G.Van Vioten, Lugduni-Batavorum, 1903. P.٨٤ - ٨٥. Цит по: Халидов А.Б., Эрман В.Г. Предисловие

Данные, опубликованные в работах разных авторов и представленные в статье Л.Мануша, говорят о том, что распространение некоторых инструментов и музыкальных форм в Турции и на Балканах следует связывать исключительно с цыганской эмиграцией на запад[12]. Интересно, что в турецких военных оркестрах существовал специальный вид барабанов под названием **удумбара** [**udumbara**] (!). Это барабаны самой большой величины, которой только бывают эти инструменты, и звук из них извлекался специальной колотушкой. Рокот барабанов-удумбара использовался в целях устрашения войск противника. При том, что корень **домб** [**ḍomb**] получил широкое распространение в Азии как обозначение разных видов ударных инструментов, а также инструментов с резонатором в виде круглой полости (первоначально изготовлявшейся из тыквы)[13], аутентичная форма названия турецкого барабана заставляет задуматься о путях его проникновения в турецкий язык.

Интересную информацию предоставляют и материалы о связи цыганских танцевальных форм с народными и классическими стилями Индии. В отличие от вокальных и музыкальных форм, которые напрямую связаны с национальным языком песни, язык танца более универсален, что, видимо, и объясняет относительно бóльшую устойчивость танцевальных форм по сравнению с музыкально-вокальными. Кроме того, существование этнического архетипа движения объясняет тот известный многим профессиональным исполнителям факт, что фольклорная танцевальная манера очень трудно поддается копированию носителями других культур. Являясь частью этнического культурного комплекса, она связана со средой формирования и обитания этноса, его антропологическими особенностями, хозяйственной деятельностью, образом жизни, обычаями, языком, этнической психологией и физиологией. Поэтому нам представляются важными изыскания, основанные на подлинном знании фольклора, результаты которых говорят о близости танцевальной культуры цыган и народов Индии. Есть большая доля вероятности того, что совпадение пластических архетипов разных этносов не случайно. Так, материалы наших полевых исследований во время работы с исполнителями из штата Раджастхан Северо-Западной Индии (1987 г.) по-

ко второму изданию Бируни абу Рейхан. Индия. М., 1995. С.9. Синдом арабы и вообще мусульмане называли область вдоль нижнего течения реки Инд, включая часть Белуджистана (Юго-Восточный Иран). То же. С.545.

[12] Л.Мануш, 1985, указ. раб. С.53-54.

[13] См.:Przilusky, op. cit.



Фото 33. *Цыганские музыканты-эрлия. Болгария, конец XIX – начало XX века.*
Из фондов архива «Студии Романи» Отела балканистики Этнографического института Болгарской академии наук.

казали близость целого ряда базовых танцевальных движений и элементов манеры русских цыган к танцам канджаров и родственных им гурджаров[14].

Проблема цыганского музыкального фольклора регулярно затрагивается только в работах испанских авторов, посвященных фламенко. Исследователи всегда отмечают ту роль, которую сыграли цыганские исполнители в становлении стиля фламенко. При этом в том, что касается музыкальных и вокальных форм, не все специалисты находят в них «цыганские» стилеобразующие признаки. Некоторые считают, что цыгане внесли в испанское «канте хондо» свою особую интонацию, будучи в первую очередь неподражаемыми интерпретаторами[15], другие подозревают влияние на музыкальные формы так называемого «предфламенко» «примитивных» цыганских мелодий[16]. В то же время, большинство авторов разделяет мнение, что определяющую роль в становлении фламенко сыграл андалузский фольклор, а

[14] Смирнова-Сеславинская М.В. Магия женского тела в истоках цыганского таборного танца./ЭО. 1995. №3.

[15] De Silva T.A. Antologia del Cante Flamenco. Madrid, 1954. P.13.

[16] Arrebola A. Introduccion al folklore andaluz y cante flamenco. Cadiz, 1991P.39.

между тем в его развитии начиная с XV века принимали участие переселившиеся туда и осевшие цыганские группы, о ритмическом и имитационном искусстве которых писал Пемартин[17]. М.Р.Руиз, называя фламенко цыганско-андалузским искусством, вместе с ним разделяет мысль о том, что цыгане были не только интерпретаторами, но и создателями этого стиля[18]. Видимо, причина такого феномена – отсутствия очевидного свидетельств формального участия цыганской культуры в становлении музыкальных и вокальных форм фламенко – связана с *интерпретационной природой* цыганского музицирования и с достаточно долгим отрывом цыганских групп от родины, где сложились стилеобразующие признаки и ладовые основы музыкальной культуры их предков. Сама природа импровизации (на которой основаны принципы раги) связана с интерпретированием и музыкальным развитием традиционных ладов, обычно в своем первоначальном виде представленных в народных напевах. Именно такой тип импровизационного творчества мы можем видеть у музыкальных каст Северной Индии. Так, народные исполнители из каст *лангов* и *манганьяров* берут за основу для своих импровизаций звукоряд из тех народных песен, которые они постоянно слышат вокруг себя[19]. Очевидно, музыкальный фольклор предков андалузских цыган влился в музыкальную культуру Испании, «напитавшись» перед этим музыкой Ближнего Востока и Северной Африки. В то же время, как мы писали выше, в силу своей природы танцевальные формы сохранялись дольше и оказывались более устойчивы.

Что касается танцевальных форм фламенко, то в их развитии участие цыганской культуры бесспорно. И.Брикэй, много лет изучавшая североиндийский класический танец *Катхак*, а затем фламенко, отмечает близость ритмической организации обоих стилей, а также использование стилем фламенко архаических принципов стиля *Катхак*[20]. Проходки-связки между законченными танцевальными фрагментами, некоторые позиции рук, вращения с перегибом корпуса – все эти элементы, как и общее построение традиционных сольных танцевальных композиций, сближают два стиля. И хотя во фламенко сильно чувствуется и арабское влияние (основные позиции и движения рук и кистей, характерные покачивания бедрами в некото-

---

[17] Ruiz M.R. Introduccion al Cante Flamenco. Madrid, 1988. P.31-33.

[18] Ibid. P.33.

[19] Смирнова-Сеславинская М.В. Полевые материалы по музыкальному фольклору Раджастхана. Лето 1987. Находятся в архиве автора.

[20] Brikey I. The Kale and Flamenco: influence from ancient Indian dance./Roma. № 50-51. Chandigarh. January – july 1999. P.10.

рых элементах, подача корпуса), его индийская составляющая не вызывает сомнений. В то же время, хотя можно согласиться с автором в том, что изо всех классических стилей к фламенко ближе всего стоит именно Катхак[21], надо учесть, что принципы композиции и ритмической организации Катхака имеют много общего и с танцевальными стилями Южной и Восточной Индии, (Бхарата-Натьям, Одисси, Кучипуди), Индокитая (классический танец Кампучии), и что в становлении композиционно-ритмической организации, очевидно, сыграла роль контаминация нескольких культурных влияний – арийского, дравидского, и, возможно, аустроазиатского. Кроме того, целый ряд характерных позиций и движений рук, и в особенности низкая постановка ног в «приседе» во фламенко гораздо ближе к юго-восточным стилям, в основе развития которых лежит культура автохтонных народов Индии. Этот факт дал основание А.Гобэну писать о прямой связи между фламенко и юго-восточными стилями Индии[22]. В.Р.Риши, так же, как и И.Брикэй, указывает на связь между северо-индийскими стилями танца и цыганским танцевальным фольклором. Он пишет об общих чертах движений фламенко и Катхака, а также о близости ритмических композиций фламенко, исполняемых под хлопки в ладоши, и панджабской Гиддхи[23].

В утверждениях разных авторов нет противоречия, так как сама индоарийская культура складывалась под воздействием разных культурных влияний. В частности, исследователями отмечается присутствие в древности сильного дравидского субстрата в западных областях Индии, а брахманские предписания еще в начале нашей эры запрещали ариям посещать Синд как «нечистый» край. Вероятно, можно говорить о некоторых различиях в локальных культурах, в том числе музыкальных, разных групп населения приндской области, что связано с различиями в этническом субстрате разных племен и с различными культурными влияниями со стороны соседей. Возможно, часто встречающаяся фамилия цыганских исполнителей фламенко – Варга – связана с традиционным названием рода **варга** [**varga**] у дравидов и веддов Индии, которые ныне оттеснены в южные и восточные области субконтинента[24].

---

[21] Ibid. P.11.

[22] Gobin A. Le Flamenco. Paris, 1975. Цит. по: Robbins N.H. The Story of Roma is in the Dance./Roma. № 48-49. Chandigarh. January – july 1998. P.59.

[23] Rishi W.R. Romani Flamenco: mixture of Punjabi Giddha & classical Kathak./ Roma. № 50-51. Chandigarh. January – july 1999. P.13.

[24] Чатопадая, указ. раб. С.436-440. Будучи заимствованным санскритским словарем, это слово в санскрите стало обозначать группу, разряд, класс, сословие, даже касту.

Этническая история западных районов Индии была очень бурной: в разные периоды истории через горные проходы в регион проникали волны переселенцев и захватчиков. Вплоть до начала нашей эры эти переселения усиливали арийский элемент в культуре области, кроме этого, прииндские территории (с двух сторон Инда) в разные периоды то отходили к Ирану, то входили в состав индийских царств. Таким образом, западное влияние, начиная от ранних ариев и заканчивая саками и иранцами, к середине I тысячелетия н.э. определило особенности культуры Северной Индии, в частности, ее западных областей. Как мы увидим ниже, можно говорить о влиянии на архетипы танцевальной культуры цыган танцевально-пластической культуры народов Северо-Западной Индии, связанных с саками, или скифо-иранцами.

Особенности музыкальных традиций предков цыган нашли прямое отражение в языке. Так, в языках Северо-Западной Индии, в частности в панджаби, существует основа индоевропейского происхождения **кхэл** [**khel** < ***kheḍ**], «вибрировать», «играть», а также «развлекаться, забавляться»[25]. У цыган этот корень обозначает и игру, и танец, в то время как в Индии и у ближневосточных цыган-домов в наши дни танец обозначается корнем *индоар.* **нач** [**nach**]. Причина подобной разницы, возможно, связана с различной этнической природой двух слов и связанными с ними культурными архетипами. О.Трубачев, проанализировав значения различных индоевропейских производных от ***k(ŭ)el-**, указывает: «Рассмотренные значения позволяют видеть в нем термин отсчета времени, настоящий технический термин, образованный от названия действия «вертеться, поворачиваться», ср. *греч.* **πέλω**, *слав.* **kolo**, колесо, т.е. «то, что вертится», ср. другие названия времени, в основе которых лежит признак «вертеться».

Индоевропейский корень ***k(ŭ)el-** дает в санскрите несколько производных с разными значениями: **kālá** «время, срок, час», **čakra** «колесо»[26]. В романи мы можем указать также две основные формы: **khel-** «играть, танцевать» и *ром. балканск.* **kal** «время»[27] (от последнего также **kala** «возле, близко»[28]). Первая является основой для образования глагольных и производных от них

[25] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 207-208.

[26] Семантическое развитие этого индоевропейского корня дало в разных языках термины для обозначения времени и обозначение рода от «обернуться > стать». См.: Трубачев, 1959, указ. раб. С. 148, 150. См. тж.: Г.Льюис и Х.Педерсен. Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М. 1954. С.56. Цит. по: Трубачев, 1959, указ. раб. С.150.

[27] Rishi W.R. Romani – Punjabi – English Dictionary. Patiala, 1981. P.72. Это слово сохранилось в языке балканских цыган.

[28] Ibidem.

форм в значении «танцевать, играть», что говорит о ее связи с метрическим, то есть временным значением. Ромское **кхэл** [**khel**] является продолжением индоарийской формы: ср. *хинди* **khelnā**, *пракр.* **khelaï**, *санскр.* **krīdati**[29]. Представляется неслучайным, что танец у цыган обозначается корнем, первоначальный смысл которого связан с идеей вращения: ***k(ŭ)el-** «оборот, вращение». Так, в нашей работе о связях танцевальной манеры цыган с народными танцами Северной Индии мы проследили связь движений женского бытового танца канджаров с танцем российских цыган. Но, кроме этого, у канджаров существует также специальная форма танца, ритуального происхождения, включающая огромное количество вращений[30]. Повороты в этом танце занимают центральное место, являясь главным элементом ритуала. Название танца также символично: **чакри** [**čakri**] «поворот, вращение». Как показывает подробное исследование Э.Королевой о ранних формах танца, танцевальные ритуалы подобного типа были направлены на увеличение плодовитости животных[31], а значит, составляли часть ритуальной культуры скотоводческих обществ. Большое количество поворотов, а также предпочтительное направление вращательного движения «посолонь» говорят и о солярных смыслах ритуала. Такая вращательная техника составляет особенность танцевальной культуры Северо-Западных индийских штатов Раджастхан и Панджаб и не характерна для танцевальной культуры автохтонного населения Индии. Подобные же вращательные движения составляют одну из главных черт техники североиндийского классического танца Катхак. По сведениям Е.Шепинской (Р.Даял), глубоко изучившей стиль танца Катхак и преподававшей его в Индии, учителя танца Катхак донесли до наших дней информацию о том, что он восходит к традиции солнцепоклонников.

Обозначая не только игру на музыкальных инструментах, но и танец в языке романи, слово **кхэл** [**khel**] очевидно, сохранило связь с вращательной танцевальной техникой арийских (иранских) племен, восходящей к ритуалам солнцепоклонников.

В языке ромов нет специального слова, обозначающего творчество. Глагол **тэ кэрэс** [**te keres**] имеет общую семантику «творить, делать» с широким спектром значений. Он восходит к корню **кар/кэр/кур** [**kar/ker/kur**],

---

[29] Boretzky, Igla, op. cit. P. 320.

[30] Смирнова-Сеславинская. Магия… Мы не находим в танцевальной технике российских цыган элементов сильного вращения, в то же время мы находим много общего в других движениях и способе их исполнения с танцами Северо-Западной Индии, особенно в танцах канджаров и гурджаров.

[31] Королева Э.А. Ранние формы танца. Кишинев, 1977.

также, как и родственный ему глагол **тэ курэс** [**te kures**] «убивать», «бить» и проч., связанный с идеей механически повторяющегося действия. **Тэ кэрэс** [**te keres**] дает производные слова: существительное **кэрипэ** [**keripe**], или **кэримос** [**kerimos**], дословно «делание», обозначает магическое действие, обычно порчу – значение, в котором выражена сверхъестественная сила действия (ср. родственное индийское слово **карма** [**karma**]). Еще одно слово – *ром.* **kiral** «творог», что семантически и морфологически повторяет ту же пару в русском языке: творог – творить.

Слова, связанные с музыкальным творчеством: *ром.* **гилы** [**gily**] «песня» (*санскр.* **gīti**, **gīta** «песня»)[32]. Это слово дает **тэ гилабэс** [**te gilabes**] «петь» в ряде ромских диалектов. *Ловар.* **тэ башавэс** [**te bashaves**] «звучать» (*санскр.* **vaśaya** «издавать звук»)[33] означает игру на музыкальных инструментах в одних диалектах, а в русскоцыганском его производное – **тэ багас** [**te bagas**] «петь». И наконец, **тэ кхэлэс** [**te kheles**] во всех диалектах означает «играть» и «плясать».

В языке цыган-ловаря сохранилось два исконных слова: *лов.* **пурина** [**purina**] «сказка (ср. *индоар.* **пурана** [**purana**], что означает «старинное предание», «сказание», «завет предков»), а также глагол **тэ пурис** [**te puris**] – «рассказывать о чем-то давнем или тайном», или «рассказывать по секрету»[34]. Сакральная сущность этого старого исконного корня проступает в его семантике.

Роль танца в традиционной культуре

Культура цыган, в своих материальных аспектах зависимая от окружающего населения, сохранила в первую очередь свои внутренние основы, своего рода архетипическое культурное ядро, проявляющееся как модель функционирования культурных традиций в различных сферах: обычном праве, организации социума, способах ношения костюма, приемах ремесла и музицирования. Музыкальное творчество цыган, будучи связанным с музыкальными традициями окружающего населения, в то же время глубоко затрагивает психофизиологию самих цыганских исполнителей. Поэтому музыкальная культура и фольклор цыган разных стран сейчас отражают ту культурную дистанцию, которая возникла между различными цыганскими

[32] Boretzky, Igla, op. cit. P. 316.
[33] Rishi, 1981, op. cit. P. 38.
[34] Цветков. Полевые материалы...

этническими группами за многие века их контактов с различными национальными окружениями. Цыганские общины были достаточно замкнуты по отношению к нецыганскому населению, чему способствовал мобильный образ жизни цыган и отчужденность населения стран Европы, связанная с расовыми и культурными различиями. В то же время музыкальное «обслуживание» европейских народов и освоение локальных музыкальных стилей и форм, а также языка окружающего населения, постепенно формировали местную цыганскую музыкальную культуру в различных странах.

В бесписьменных культурах, какой в сущности является до сих пор культура ромов, музыкально-пластические традиции играли особую роль: это способ и форма образного восприятия и осмысления мира. Но современные цыгане, формируя и сохраняя свою собственную субкультуру внутри других культур, сами составляют часть современного мира, и их древние традиции дошли до наших дней в трансформированном виде. То же касается танца, пения и музыки, которые у ряда цыганских этнических групп стали *занятием для развлечения не цыган*. В то же время, у предков цыган, как и у других народов, музыкально-пластические формы в прошлом не только составляли важнейшую часть ритуальных действ, но и несли в себе многие функции, в дальнейшем ими утерянные или перешедшие к другим видам деятельности. Так, пантомимы и песни в бесписьменных культурах передавали сакральную информацию о происхождении племени, земли и территории, на которой оно проживало и т.д. Специальные ритуалы производили магическое воздействие, которое улучшало плодовитость скота, обеспечивало приход весны, появление дождя или солнца, исцеляло больных и проч. Освоение традиционных танцев как составной части культуры племени было обязательным для молодежи, и знание танцевально-ритуальной культуры для участия в массовых ритуалах было необходимо при прохождении инициаций.

Танец, или согласованное с ритмом движение, занимало ведущее место в ритуале как его бóльшая и наиболее важная часть. Часто ритуал представлял собой синкретическое действо, которое могло содержать, кроме зачатков танца, элементы других пластических искусств, если это было обусловлено предназначением действа: пантомимы, а также акробатики, жонглирования и проч. В любом случае главной чертой таких действ является их согласованность с ритмом, задаваемым музыкальными, в первую очередь, ударными инструментами. Как пример большой ритмичности и танцевальности

традиционных пластических форм можно привести упражнения-фрагменты восточной борьбы, которые традиционно исполнялись под ритмическое сопровождение[35]. Другой пример – традиционный танец *Тератали*, исполняемый кастой *камад*, члены которой живут в индийских штатах Панджаб и Раджастхан. Он исполняется в сидячем положении и основан на элементах игры на металлических тарелочках и эквилибра[36]. Сейчас доказана важнейшая роль танца и ритмико-пластических действ в бесписьменных традиционных культурах, где они занимают важнейшее место и выполняют большое количество функций[37]. Особую устойчивость форм танца определила, видимо, и сама его образная, невербальная природа, а также традиционная связь танцевальных форм с особенностями этнической культуры, ментальности и физиологии.

В духовной жизни общества древние традиции могут сохраняться очень долго, подчас они оказываются устойчивее, чем материальная культура, быстро приспосабливающаяся к изменениям внешних условий. Они могут напоминать о прошлом народа тогда, когда его образ жизни уже давно изменился. Этнограф и исследователь танцевальной культуры народов Севера М.Я.Жорницкая писала: «Народная хореография может шире использоваться при разработке проблем этногенеза, этнической и культурной истории»[38].

В искусстве цыган до настоящего времени также в той или иной степени сохраняются черты древнего наследия. Мы их можем найти, в частности, в музыкальном фольклоре: они лежат в основе инструментального, вокального и танцевального творчества. Выше мы уже писали о принципах музицирования у цыган и о том, что в основе их музыкальной манеры лежит древневосточная система музыкальной импровизации. Рассмотрим под этим же углом зрения и танец.

Как в каждой стране цыгане, опираясь на традиционный древневосточный музыкальный архетип, создали разные стили цыганской музыки, так же они создали и разные оригинальные танцевальные формы. Мы рассмотрим танец российских цыган, который при ближайшем рассмотрении обнаруживает общие черты с танцевальными стилями населения Северо-Западной

---

[35] Анарина Н.Г. Японский театр Но. Москва, 1984. С. 195.

[36] Сеславинская М.В. Танец Тератали в земледельческих ритуалах Раджастхана./ Советская этнография. 1990, № 3. С. 121, 122.

[37] Королева, указ. раб.; Федорова Л.Н. Африканский танец. М., 1986.

[38] Жорницкая М.Я. Народное хореографическое искусство коренного населения северо-востока Сибири. Москва, 1983. С. 4.

Индии. Пожалуй, ближе всего с манерой танца российских цыган сближается стиль танца группы *канджар*, которая, по свидетельству индийских антропологов, родственна гурджарам[39]. Перед тем, как перейти непосредственно к сравнению танцевальной манеры одних и других, остановимся на принципах музицирования и танцевальной импровизации российских цыган.

Музыкальная и танцевальная манера российских цыган

Как показывают данные лингвистики, в Россию цыгане пришли из Германии через Польшу, отделившись от «музыкальных» групп Европы *синти* и *мануш* (отдельной ветвью этих же цыганских групп являются испанские *калэ*). Именно группы, пришедшие этим путем, составили основное цыганское население России, которое носит название *северно-русских* или, короче, *русских цыган*. Оно формировалось в Центральных и Северо-Западных районах России, начиная примерно с конца XVII века. Именно их язык и музыкальная культура представляют лицо российских цыган. В XX веке, когда некоторые семьи других ромских групп, переселившихся в Россию позже, также занялись артистической деятельностью (в основном *сэрвы* и *крымские цыгане*), то, выходя на профессиональную сцену, они в первую очередь осваивали репертуар русских цыган. Музыкальная культура русских цыган того периода, когда они пришли в Россию (из Германии и Польши) не сохранилась, но это должна была быть сильная традиция, потому что, соединившись с русской национальной манерой, она дала жизнь особому музыкальному стилю. Передача приемов матерства у цыган происходит внутри родового коллектива. Клановый принцип распространяется и на музыкальную культуру: музыкальные традиции передаются внутри одной большой семьи от старших родственников к младшим. Именно благодаря этой родовой традиции за несколько сот лет, что цыгане живут в России, они сохранили основные принципы музыкального мышления, генетически связанные с древневосточной музыкальной традицией. Отличительные черты цыганского пения и музыки – варьирование мелодии, игра на мельчайших нюансах тона, разнообразие модуляций на основе заданного музыкального лада.

Музыкальные структуры, будучи очень подвижны по своей природе, гибко реагируют на постоянное воздействие какой-либо музыкальной манеры. Кроме этого, огромное влияние на изменение музыкального стиля име-

[39] По свидетельству сотрудников антропологического института «Рупайан Санстхан» в Джодхпуре (Раджастхан).

ет и язык окружающего населения и вызванное им неизбежное пополнение репертуара. Исполняя русские песни, цыгане по-своему перерабатывали их, создавая так называемые «транскрипции»[40]. При этом неуловимо менялась их ритмико-мелодическая структура, а в текст часто добавлялись цыганские слова. Нередко такие транскрипции настолько неузнаваемо меняли песню, что можно говорить о появлении нового произведения на основе русского фольклора. Это, например, «Хозяйка», созданная на основе переработанной старинной русской песни:

«Ай, да, нэ, ту, хозяйка,
Ту хозяйка, открывай-ка ли, пхэнэн, ворота,
Ай, да, ну ли, да нэ-нэ-нэ-нэ,
Загоняй-ка, да ту ли серого, да нэ, коня...»[41]

Усвоив русскую музыкальную традицию (видимо, за одно-два поколения), переселившиеся в Россию цыгане стали создавать новый музыкальный фольклор на цыганском языке. Таборная музыкальная культура, хотя и не была оторвана от российской почвы, в большей степени отвечала духовным потребностям самих цыган. Это видно по тематике таборных песен: кроме вечных проблем любви и смерти, в них описываются трудности кочевой жизни, повседневного быта. Цыганский язык обладает своим ритмом и музыкальностью, поэтому эти песни несут особое очарование и мелодичность, а кроме этого, свою собственную систему образов.

Песня и танец всегда были частью цыганской жизни и в таборе (сейчас – в селе), и в городской артистической среде. Ни один праздник не обходится без песни и пляски, ни одно застолье – без лирической песни. Цыганский музыкальный фольклор так и можно разделить по форме и предназначению на две большие группы: протяжные лирические песни («подколесные», «застольные») и плясовые[42]. Протяжные песни раньше называли «подколесными» за протяжную мелодию и медленный, «под скрип колес», ритм. Если в них пелось о тяжелой цыганской доле, то их называли также «долевыми». Теперь, когда кочевье ушло в прошлое, протяжные песни чаще называют «застольными», когда их поют собравшиеся за накрытым столом родственники и друзья.

---

[40] Щербакова, указ. раб. С.57-74.

[41] Опубликовано в: Барэ дрома. Традиционная музыка русских цыган. Музыкальный альбом. Москва, 2001.

[42] Форма и тех, и других, генетически связана с русским фольклором.

Веселые песни частушечного характера по самой своей природе связаны с пляской. Это неотъемлемая часть любых праздников: Рождества, Пасхи, дня рождения, крестин. Но самое яркое и многолюдное торжество – это свадьба, собирающая подчас огромное количество родственников и гостей из разных районов России. Чем больше праздник, чем больше на нем гостей – тем сильнее магнетизм ритма, в который вовлечены все: поющие, танцующие и просто подпевающие и хлопающие в ладоши. В веселых песнях часто отражается свадебная тематика: ухаживание, сватовство, шутливая перебранка между супругами. Плясовой песенный репертуар в сельской среде беднее городского. Тем не менее, есть целый ряд песен, которые последние десятилетия популярны и в городе, и в деревне. Это, например, «Сашенька-Машенька», в профессиональной среде больше известная как «Шэл мэ вэрсты...», представляющая собой переложение русской песни, или «Кхэроро»:

«Со за кхэроро бистолбэнгиро,
Продживас а-я-да зима бигадженгиро.
Со кэрэла пэ, закэрэла пэ?
Ром ромняса, чавалэ, са кошэла пэ »[43].

Некоторые плясовые могут исполняться и как собственно песни, а другие состоят всего из нескольких строчек или вообще не имеют текста, потому что существуют только в единстве с танцем. Если плясовая песня почти не имеет текста, то поются ритмические звуки типа «ой да нэ-нэ», «ай таритари» и прочее. Плясовая песня, как и сама пляска, как бы не имеет начала и конца. Часто ее структура довольно рыхлая, и в нее может быть добавлено любое количество куплетов. Обычная плясовая мелодия имеет ритм 4/4 и квадратичную структуру. Законченный танцевальный фрагмент вписывается в музыкальную фразу, которая укладывается в 16 долей. Такая структура называется музыкальным квадратом. Один куплет песни состоит из 16 или 32 долей (одного или двух квадратов). Такая ритмическая структура – одна из наиболее частых и в фольклоре других танцевальных культур мира. Она чрезвычайно удобна для сольной импровизации, в форме которой и существует традиционный цыганский танец[44]. В приведенном ниже отрывке из ру-

[43] «Что за домик [стоит] без опор? Проживем эту зиму сами [без чужой помощи]. Что же это там делается, что происходит? Цыган с цыганкой все ругается». Опубликовано в: Барэ дрома.

[44] Образцы импровизации приведены в нашей работе Смирнова-Сеславинская М.В. Цыганский танец в России./ Цыгане. Москва, 1999. С.106-110, 128.

кописи «Господа цыгане»[45] дается описание фольклорной таборной пляски и ее характерных черт:

«Вот гости наговорились, все уже слегка навеселе, настроение приподнятое, музыка звучит, не прекращаясь. Одна из цыганок подходит к микрофону и поет цыганские частушки:

Яв кэ мэ ту, чайори,
Ту явэса бахталы,
Пал-о-ром мэ лава тут,
Мэ кинав бравинта бут.
Ай, далю, далю-даля,
Лю-далю, далю-даля,
Ай, далю, далю-даля,
Лю-далю, далю-даля.[46]

Постепенно в голосе певицы появляется едва заметная пульсация. Она подчеркивает не столько слова, сколько четкий ритм песни. Пульсация тут же передается всем находящимся во дворе дома гостям. Ее трудно уловить внешне, но она чувствуется в темпе дыхания, в колебании воздуха, даже в звуке голосов. Все полторы сотни человек начинают жить в одном ритме. Внезапно певица смолкает и тут же начинает другую песню. Ее пронзительная и четкая мелодия как куполом накрывает весь двор. В воздухе накапливается напряжение, как электрические заряды перед грозой. И когда оно доходит до предела – плотная толпа внезапно расступается и посреди нее образуется кружок. В нем легко и упруго танцует девушка. Ее ноги, полупальцами касаясь земли, ударяя одна о другую и слегка подпрыгивая, рисуют на плотно утрамбованной земле замысловатый и бесконечный узор. Вот она закончила танцевальную связку, повернулась и пошла, танцуя, вдоль плотной стены зрителей. Ее тут же сменяет другая танцовщица, затем третья... Тут песня закончилась, и танца как будто и не было...

---

[45] Смирнова-Сеславинская М.В. Господа цыгане. Художественно-культурологическое исследование. 2002. Рукопись, находится в архиве автора. Эта информация приводится также в: Смирнова-Сеславинская, 1999, указ. раб. С. 93-106.

[46] «Подойди ко мне, девушка,
Ты будешь счастлива,
Я возьму тебя замуж,
Куплю [на свадьбу] много вина.»
Опубликовано в: Деметр П. Эх раз, еще раз! Музыкальный альбом. М., 1994. Частушечная форма часто встречается в фольклоре русских цыган, в чем явно влияние русского фольклора.

Этот танец – без начала и без конца, рождающийся и умирающий вместе с песней – цыгане танцуют для себя. Танец в хорах, в ансамблях, на сцене – все это было потом, а сначала была только эта бесконечная пляска... Ее танцуют без выхода, вступая в круг и сразу начиная движения с *чечеток* (или, искаженно, *мечеток*) – так называют небольшие танцевальные связки для ног. *Мечетка* или *чечетка* – самая мелкая единица танца[47]. По количеству этих единиц, которые знает танцовщица, определяется ее мастерство. Мать Авеля, кудрявого парня из соседнего поселка, очень хорошая танцовщица, она знает больше сорока «мечеток». Такая танцовщица может танцевать без остановки до 15 минут, и все время на разных движениях. Это одно из основных качеств, которое определяет хорошего танцора.

Другой критерий – это легкость исполнения, ненапряженность, расслабленность тела. При правильном движении вся нагрузка приходится в основном на икры ног. Такое распределение напряжения исторически связано, вероятно, с кочевым образом жизни, когда цыганам приходилось много ходить. В движении человеческого тела всегда действует закон экономии энергии, поэтому правильное движение – то, в котором задействованы только необходимые мышцы, которые последовательно напрягаются и расслабляются. Поэтому цыганский танец предполагает сильные ноги и легкость, особую пластику других частей тела. В фольклорном танце есть еще одна черта – то, что он может исполняться на маленьком, ограниченном пространстве. Это, очевидно, тоже связано с кочевьем: на природе трудно найти ровную большую площадку, трава и неровности почвы будут мешать танцору. Особо ценятся танцоры, который умеют танцевать на одном месте, но об этом сейчас больше говорят пожилые люди[48]. Возможно, из-за маленького пространства и довольно большой плотности движений техника фольклорного танца довольно мелкая. Впрочем, это в большей степени относится к женской пляске, так как из-за представлений об осквернении женщины стараются не поднимать высоко ноги и придерживать юбку.

Кроме всего этого, цыгане, оценивая танцора или танцовщицу, особо обращают внимание на индивидуальные особенности манеры, то есть на способ исполнения того или иного движения. Если внимательно вглядеться в технику фольклорного танца, то можно увидеть, что в нем используется

---

[47] Название «чечетка» перешло из профессионального танца, но не отражает реальной техники фольклорной цыганской пляски. Настоящий народный танец, «таборны» – легкии, бесчечеточный.

[48] Когда устраивается праздник на природе, то на землю, на траву бросают квадратный кусок фанеры размером примерно метр на метр – для танцев.

не так уж много базовых комбинаций. Оригинальные сочетания привычных всем движений, необычная координация рук с ходом ног, особая пластика – все это создает своеобразие личной манеры».

Способ исполнения танца является отражением человеческих взаимоотношений[49]. Один из наиболее важных аспектов танца проявляется на больших праздниках, обычно на свадьбах, куда съезжаются представители разных семейных кланов. Во время пляски в круг выходят по очереди члены разных семей. По традиции танец начинают самые старшие. При этом, приглашая пожилого человека, обычно мужчину, главу большого семейства, выйти станцевать, цыгане говорят этикетную фразу: «Кэр патив амэнгэ, кхэл!»[50]. Мужа выходит «поддержать» жена, и они танцуют рядом, каждый по-своему. Этот момент отражен в песне сибирского музыканта-самородка Михаила Дмитриевича Бузылева:

«Ай, забаганте, ромалэ, е-гиля,
Ай, джан кхэлэн, джан рома, о-пхурома,
Ай, помангаса, амэ лэн помангаса,
Да е-гиля лэнгэ сбагаса.
Ай, како Санька, ту дроби, дроби,
Да е-усэнца, морэ, шевели,
Ай, бибо Клашка, подбодри,
Да о-вастэнца разводи!»[51]

Затем выходят все остальные члены семьи, от детей до внуков, в порядке убывания старшинства, и также поддерживают их пляской. Таким образом, танец демонстрирует сплоченность рода, и в то же время отделяет одну семью от другой. Кроме того, веселая песня и танец через плясовой ритм дают мощный объединительный импульс всем присутствующим. Это отражается и в «объединительной» форме круга, в котором стоят гости. Во время свадьбы пляска и песня могут символически «преподноситься в дар» молодым. В этом случае представители семейного клана громко желают молодым счастья и здоровья и танцуют для них, затем выходит другая семья,

---

[49] Социальная роль танца у цыган также описана в: Смирнова-Сеславинская, 1999, указ. раб. С.93, 95; Смирнова-Сеславинская, 2002.

[50] «Окажи нам честь, потанцуй!»

[51] «Запойте, цыгане, веселые песни,
Пусть потанцуют старые цыгане,
Мы их попросим, еще раз попросим,
Мы им веселые песни споем!
Ай, дядя Санька, ты дроби, дроби.
Да ты усами, дружище, шевели,
Ай, тетя Клашка, подбодри,
Да ты руками разводи!»
Опубликовано в: Барэ дрома.

и так далее. Так же поздравить жениха и невесту песней или танцем может любой гость.

Цыганских девочек, начиная с определенного возраста, традиционно воспитывают, ограничивая контакты с мальчиками из чужих семей, и обычно девушки и женщины танцуют только с мужчинами из своей семьи. Посторонний (не родственник) не может пригласить девушку, это считается неприличным. Традиционно молодежь разных полов может более свободно общаться лишь в определенных ситуациях, при этом традиция публичного исполнения плясок на всеобщих праздниках играла особую роль – оценки потенциального партнера и выбора будущих жениха и невесты. Характерно, что во время сватовства, когда жених получает согласие девушки и ее родителей, он тут же выходит в круг и исполняет танец со свой невестой. Этот дуэт символизирует возникновение новой семьи.

Этот вид творчества лежит в основе домашней музыкальной культуры цыган, где бы они ни жили, в селе или в городе. Базовый набор традиционных движений довольно прост, и здесь мы перечислим некоторые из них, которые схематично приведены на рисунках. В описании мы основываемся на формах танцевального сельского фольклора, который в большей степени связан с традиционной цыганской средой, чем со средой исполнителей-профессионалов, работавших для российского зрителя, и форма танца которых в связи с этим претерпела определенные изменения.

Условно говоря, в композиции танца русских цыган можно выделить так называемую *выходку* и собственно танцевальную импровизацию ногами. Именно так называемый «танец ногами» и является основой танцевальной импровизации. Базой движения, как и в любом традиционном танце, является ритм. Обычно первое движение, которое осваивают дети – это притоптывание под музыку и на его основе – так называемый *трепак*. Даже не умеющие танцевать цыгане, как правило, всегда могут исполнить одно-два движения, из которых основное – «трепак». Само это название – русского происхождения (*рус.* трепак). По всей видимости, это слово перешло к русским цыганам от названия русской дроби. В то же время, сам *цыганский трепак* не имеет отношения к русскому фольклору и не встречается в русских танцах. Он исполняется на трехдольный ритм, и, накладываясь на четырехдольный ритм плясовой песни, как бы «скользит» по нему переезжающей сильной долей, в диалоге с аккомпанементом создавая своеобразный ритмический рисунок. Такая же «скользящая» синкопированная ритмика характерна для других трех- и даже пятидольных движений, которыми насыщена старая таборная манера. *Выходка* в цыганском танце появилась под влияни-



Рис. 2.
Выходка
Худ. Н.В.Бессонов.

ем русского танца «с выходом» и основана на том же переменном шаге, с которым делается «выход» в русских плясовых (рис. 2).

Еще одно традиционное, женское, движение, которое как правило используется в части «с выходом» – это *цыганский батман*, как его иногда условно называют профессиональные цыганские исполнители (рис. 10а, б)[52]. Эти два движения – основные для части с выходкой, которая может состоять только из них. Как правило, танец сельских цыган, если использует движения «выходки», то в минимальной степени. Как отдельная композиционная часть она получила большее развитие в городском сценическом танце под влиянием других танцевальных форм.

Трепак представляет собой так называемое «сквозное» движение, на которое как бы «нанизываются» другие «мечетки», или отдельные танцевальные элементы. Поскольку танец – это импровизация, то танцор, исполнив на музыкальный квадрат или часть квадрата ту или иную связку, вспоминает следующую, а в это время делает трепак. Приведем примеры нескольких базовых элементов танца. Это, например, движение, представляющее собой отбрасывание ноги назад – в сторону (рис. 3а), «ключ» (рис. 4а), движение руками на рис 8а. К тому же типу старинной таборной техники принадлежит и женское движение, основанное на тряске плечами (рис. 12). Наряду с этими движениями в нашем сопоставлении танца цыган и канджаров для нас представит особый интерес движение «батман», а также сопровождающее его традиционное движение рук, которое часто сочетается с другими базовыми движениями, в том числе с трепаком (рис 8а, б).

[52] Название взято из терминологии европейского классического танца для обозначения движения с выносом ноги, но само движение, как и сопровождающее его движение рук, традиционно цыганское.

Канджары и их танцевальная традиция

Канджары – одна из низших каст, ведущая мобильный образ жизни, распространенная в Северной Индии, преимущественно в ее западных областях: Уттар Прадеше, Панджабе, Раджастхане, в долине Джамму, встречается она и в Центральной Индии. Исследователи XIX века нередко объединяли канджаров по общности некоторых занятий и образу жизни с *натами*, функциональной кастой танцоров, заклинателей змей, акробатов и дрессировщиков животных; но эти две группы отделяют себя одна от другой. Прежде всего, канджары являются кастой этнического происхождения. По сведениям сотрудников антропологического института Рупайан Санстхан (Джодхпур, Раджастхан), канджары находятся в близком родстве с гурджарами[53], низкокастовые группы которых расселены в тех же областях. Таким образом, и те, и другие ведут свое происхождение от раннесредневековых переселенцев, членов джато-гурджаро-раджпутской общности, появление которых на территории Индии связывается с продвижением ирано-скифских племен саков. Их связь с этими группами проявляется в европеоидных чертах их внешности и часто встречающемся довольно светлом цвете лица (фото 16-4; 34). Они в гораздо большей степени похожи на европейских цыган, чем, например, *домы*, что и является причиной того, что с позапрошлого столетия их пытаются рассматривать как «цыганское» племя, о чем мы писали в начале нашей книги. Мы полагаем в этой связи, что предки канджаров, наряду с домами, *участвовали в этногенезе* того населения северо-западных прииндских территорий, которое попало на границы Византийской империи и стало известно в Европе под названием цыган.

Также и занятия канджаров родственны занятиям цыган. Так, в Раджастхане канджары являются изготовителями и продавцами металлической посуды: тазов, ведер, горшков и проч., но исследователи XIX века описывали канджаров Уттар Прадеша и Панджаба, включая район Дели, как изготовителей плетеных изделий: корзин, веревок, циновок и прочей утвари[54]. Они также занимаются знахарством. Некоторые из их подразделений имеют профессию птицеловов, и есть сведения, что еще в XIX веке в Северной Индии некоторые их группы почти все время жили в джунглях[55].

---

[53] Смирнова-Сеславинская. Полевые материалы по музыкальному фольклору Раджастхана.

[54] Ibbetson, op. cit. P. 316; Sherring, op. cit. Vol. I. P. 389; Baines, op. cit. P. 106.

[55] Baines, op. cit. P. 106.

Авторы XIX века приводят сведения о том, что часть канджарских женщин занималась проституцией, а также другую интересную информацию: «Канджары территории Дели... говорят, делят своих девушек на два класса; на одних они женятся сами, и они не являются проститутками; других они предназначают для целей проституции. *Джаллады [Jallâds]* из Амбалы, говорят, являются потомками семьи *канджаров*, которые были прикреплены к Делийскому Двору как палачи, и чьи функции заключались в том, чтобы сечь, увечить, казнить; они назывались *джалладами* или «кожевенниками», от слова *джалд [jild]*, или «кожа». Представляется, что канджары обладали более высоким статусом, чем наты, впрочем, они обязательно относятся к низшим кастам. Они поклоняются Мате [Mâta], которую они также называют Кали Маи [Kâli Mâi]; но трудно сказать, связано ли их верование с Кали Дэви [Kâli Devi] или с Ситала [Sítala]; более вероятно, с первой. Они также почитают Гуга Пира [Gúga Pír]. Говорят, что Дели играет роль центра для панджабских канджаров»[56].

Канджары являются групповыми исполнителями танцев и песен для низших каст (так называемыми «кастовыми» исполнителями). Это занятие является дополнительным, сочетаясь с другими занятиями, то есть с ремеслами, о которых мы писали выше. Главную роль в этих выступлениях играют канджарские девушки, исполняющие песни и танцы, а мужчины им аккомпанируют, причем в качестве аккомпанемента используются в основном ударные инструменты, барабаны *дхол* и *даф*.

Чрезвычайный интерес представляет и сама танцевальная манера канджаров: из всех танцевальных стилей Северной Индии как по общей манере движения, так и по целому ряду элементов она близко подходит к особенностям танцевальной манеры русских цыган. В этом нет ничего удивительного: танец, как и речь, является одним из языков культуры, и влияния, прослеживающиеся в нем, могут отражать реальные связи между различными народами.

Многие базовые ходы канджарского танца основаны на так называемом «хромом» шаге с акцентом-припаданием на правую ногу, что вообще составляет характерную черту практически всех фольклорных танцевальных стилей Раджастхана. В то же время, особенность канджарского танцевального стиля состоит в использовании пружинистых движений и ходов, создающих колебания корпуса вверх-вниз, периодически переходящих в подпрыгивания, и в общем большая резкость и акцентированность танца. Это

[56] Ibbetson, op. cit. P. 316.

сильно отличает их танец от более плавных вариаций местной танцевальной манеры. В основе танцевальной техники канджарок лежат энергичные движения, разнообразие которых создается сочетанием различных положений и движений рук с несколькими базовыми движениями ног (рис. 36 – 86). Ходы и движения на месте часто сопровождаются покачиванием бедрами (или одним бедром) и подпрыгиваниями.

У канджарок существует особая, «главная» форма танца, аккумулирующая особенности их танцевальной манеры. Она имеет, очевидно, ритуальное происхождение, поскольку девушек приглашают на свадьбы для ее специального исполнения. Это танец «*Чакри́*», который, как представляется, является пережиточной формой обряда, связанного с ритуалами, посвященными плодородию. «*Чакри́*», что в переводе означает «волчок, поворот», как показывает его название, содержит большое количество поворотов и вращений (в слове *санскр.* **чакри** выражена идея вращения, причем обязательно в горизонтальной плоскости: диска, колеса, гончарного круга, даже жернова[57]). Стремительность поворотов подчеркивается развевающимися юбками: в основе праздничного и танцевального костюма канджарок – чрезвычайно широкие юбки, по низу достигающие ширины в 10 метров и более.

Кроме этого, канджарки танцуют под любые известные народные песни и мелодии, но эти выступления уже не содержат вращений, хотя и основаны на описанной выше технике, в первую очередь на «хромом» шаге. Нередко они сами исполняют песни, под которые танцуют, и тогда их танец становится более медленным и спокойным. Движения танца чаще всего никак не соотносятся с традиционным содержанием песен, представляя собой только лишь их зримое ритмическое сопровождение. Так, двудольный «хромой» шаг, соответствующий греческим размерам ямбу или хорею, подчеркивает слабые и сильные доли ритма.

Кроме свадеб, канджарок приглашают для выступлений и на другие праздники. Тем не менее, исполнению танца «Чакри» придается особое значение, что очевидно связано с его традиционной ритуальной функцией, имеющей давние корни. С этой его особенностью определенно связан и состав исполнительниц: в нем участвуют только незамужние девушки. Как правило, участие в танцевальных выступлениях начинается примерно с 12 лет и прекращается с замужеством. Раньше, когда возраст невест был низким, танцы исполнялись очень молодыми девушками, но за последние два-три десятилетия он поднялся до 20-22 лет, в связи с чем вырос и возраст канджарок-

[57] Комментарий Е.Н.Успенской.

танцовщиц. При этом основное требование – чтобы исполнительница была незамужней – сохраняется.

Танец канджарских девушек представляет собою живописное зрелище. Обычно он исполняется довольно многочисленной, красочно одетой группой в 10 и более танцовщиц. Как вообще в женской одежде всей провинции, в костюмах преобладают яркие, насыщенные, контрастные тона: синий, красный, зеленый, малиновый, оранжевый, голубой, розовый и др. Колышущиеся юбки огромной ширины по низу отделаны блестящей серебряной тесьмой, на головы наброшены большие тонкие покрывала, расшитые серебром (Фото. 34). В ушах, на груди, на запястьях – большое количество характерных для племен массивных дутых украшений из белого серебра. На ногах, кроме традиционных бубенчиков *гхýнгру* – широкие серебряные браслеты. Вся эта живописная звенящая группа появляется на танцевальной площадке под рокочущие звуки барабанов *даф* и *дхол*, на которых играют несколько мужчин-канджаров. Один из мужчин отбивает размер танца на металлических тарелочках (*манджирах*).

Девушки выходят чередой, медленным танцевальным шагом обходя площадку, в их плавное движение вкраплены резкие акцентные переступания, сопровождающиеся вздрагиванием кистей рук, которые они переносят то справа, то слева от корпуса (рис. 8б). Продолжая двигаться танцевальным шагом, танцовщицы выстраиваются в две линии лицом друг к другу, после чего ритм барабанов резко меняется, становится более энергичным. Исполнительницы начинают ритмично постукивать правой ногой, как бы подыгрывая ритму барабанов. Постепенно их движения становятся все оживленнее, к танцу подключаются руки, переступание переходит в подпрыгивание; в игре барабанов появляется перемена ритма (так называемый «ритмический ключ», использующийся на конце музыкально-ритмической фразы), означающая, что через определенное количество тактов надо будет сменить танцевальную фигуру. Движение танцовщиц на какие-то секунды успокаивается, и вдруг резко меняется: вот они уже исполняют стремительные вращения, таким образом поддергивая полы юбок, что каждая из девушек напоминает вертящийся волчок, а все они вместе – венчики огромных цветов, распустившихся на танцевальной площадке. Еще одно неуловимое изменение ритма – «цветы» закрываются, и две линии девушек, покачивая бедрами, продвигаются навстречу друг другу (рис. 6б). Энергия ритма возрастает, и в самый его кульминационный момент, танцовщицы, чуть-чуть не дойдя до свой противоположной пары, отступают обратно, двигаясь спиной в исходную точку. Еще через несколько мгновений они уже летят по кругу, почти касаясь одна другой раскрытыми полами юбок (рис. 9). И вот они опять выстроились в



Фото 34. *Канджарская девушка в праздничном костюме. Раджастхан, 1987 г.*

Из архива М.Смирновой – Сеславинской.

две линии и стремительно вращаются на месте, создавая ветер резко взлетающими юбками. В танце не так много композиционных фигур: это параллельные линии и круг, иногда девушки рассыпаются по всей площадке. Сами движения также повторяются в разных сочетаниях, и исполняются долго: по 20-30 секунд. Но синхронность и ритмичность этого действа, энергичность танца и волнообразно нарастающий темп, подхлестываемый рокотом барабанов, делают его разнообразным и эмоционально насыщенным, доводя до кульминации, которая знаменуется большим количеством бешеных, исполняемых по кругу поворотов.

Рис. 3 *а цыганские движения*

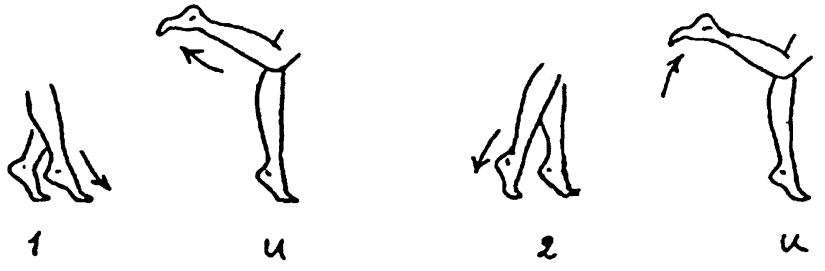


Рис. 3 *б канджарские движения*

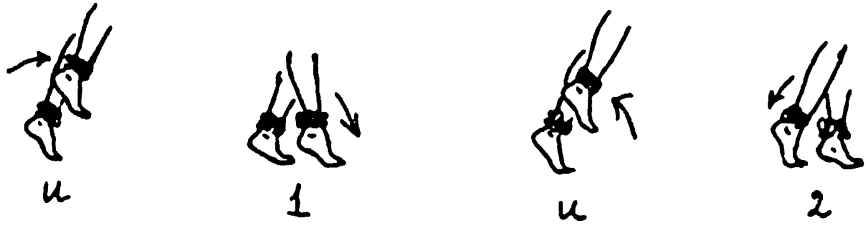


Рис. 4 *а цыганские движения*

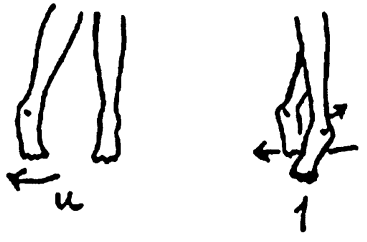


Рис. 4 *б канджарские движения*

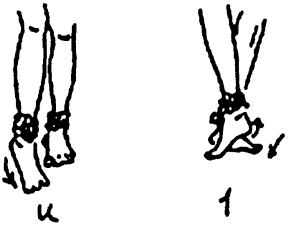


Рис. 5 *а цыганские движения*

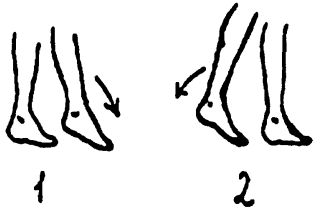


Рис. 5 *б канджарские движения*

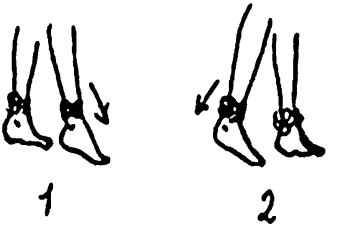




***Рис. 6** а*
цыганские движения



***Рис. 6** б*
канджарские движения

***Рис. 7** а*
цыганские движения



***Рис. 7** б*
канджарские движения



***Рис. 8** а цыганские движения*

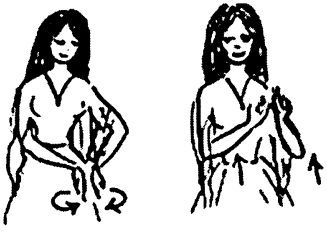


***Рис.9** канджарские движения*



***Рис. 8** б канджарские движения*



Древние архетипы в танце «Чакри»

Что касается техники танца, то ряд основных канджарских движений мы встречаем в базовой лексике цыганского танца (рис. 3–8). Та небольшая разница, которую можно заметить между двумя этническими вариантами одного и того же движения, связана со стилистикой и со сдвигом ритмического акцента, что вполне естественно, если вспомнить о различной музыкальной основе танцевальных стилей цыган и канджаров[58]. Более того, некоторые пожилые сельские цыганки, просмотрев танец канджарок, назвали некоторые канджарские движения в числе старинных ходов таборного танца (рис. 4, 6, 8).

При том, что часть движений канджарских и гурджарских танцев являются общими для всех групп Раджастхана, другая их часть является специфичной именно для указанных групп, и именно эти последние движения мы находим и в танце цыган. В канджарском танце присутствует та же пружинистость икр ног, что и в манере «кочевых», или «таборных» цыган[59], но выражена более остро, как вибрация вниз-вверх и подпрыгивание. Таким образом, два танца не только обнаруживают общие элементы, но прежде всего – сходство манеры исполнения, что можно связывать с близким пластическим архетипом: «При первом взгляде на танцующих канджарок, даже если не вдаваться в тонкости их танцевальной техники, испытываешь ощущение встречи с чем-то давно знакомым… кажется, что видишь цыганский танец, но только… более древний и первозданный»[60].

Есть также еще одно общее движение, которое стоит того, чтобы посвятить ему отдельное описание. Яркое и запоминающееся, оно придает характерный пластический образ танцевальной композиции. В цыганском танце это описанный нами выше «батман», который представляет собой ход на месте. Традиционно в этом элементе руки делают своеобразное дугообразное движение и переносятся то справа, то слева от корпуса, то к правому, то к левому бедру. В танце русских цыган эта танцевальная связка считается одной из самых старинных. Кроме того, используемое в ней движение рук

---

[58] Эта ритмическая разница связана с особенностями местных музыкальных субстратов, под влиянием которых формировались региональные цыганские музыкальные культуры.

[59] Под таборными цыганами здесь понимаются сельские цыгане, родители и деды которых продолжали вести мобильный образ жизни еще в середине XX века.

[60] Смирнова-Сеславинская. Магия… С. 73.

в разных вариациях сопровождает также и другие танцевальные связки и в определенном смысле является основой пластики рук. (рис. 10)



Рис. 10 *Движение «батман». Худ. Н.В.Бессонов.*

Этому элементу в точности соответствуют характерные движения рук канджарок, сопровождающие один из их традиционных ходов (рис. 8аб). У канджарок это движение несколько «мельче» по пластике, так как ритм, в котором оно исполняется, идет в более быстром темпе. Как и в цыганском танце, основной ход, с которым сочетается это движение рук, можно увидеть в самых начальных частях танцевальной композиции или в проходках. Он близок к некоторым вариантам исполнения цыганского «батмана».

На раскопках в Хараппе (долина Инда) была обнаружена статуэтка танцора, которая в точности повторяет это движение в его более широком «цыганском» варианте (рис. 11). Хотя рисунок дает нам изображение статуэтки со спины, отлично виден характерный для исполнения этого элемента поворот спины и плеч и перекрестное движение рук. Здесь руки показаны в их нижней фазе (то есть на половине траектории движения). На иллюстрации к цыганскому «батману» (рис. 10) мы видим конечную фазу того же движения рук.

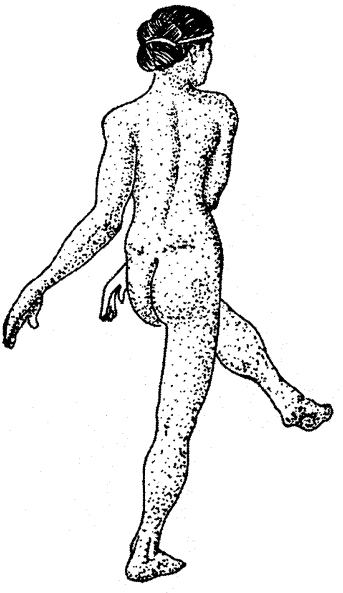


Рис. 11 *Г. Глиняная статуэтка танцора из Хараппы. Реконструкция Маршалла, 1931.*
Kenoyer J.M. Ancient cities of the Indus valley civilization. Oxford, Islamabad, 1998.

Символика танца

Так как в комплексах традиционных бесписьменных культур танец составляет часть ритуальных синкретических действ, то на технику танца, во всяком случае, на первоначальном этапе ее формирования, оказывают огромное влияние представления людей об окружающем мире и о человеке. Поэтому, когда речь идет о танце, который составляет или составлял ранее часть ритуального или обрядового действа, можно попытаться проанализировать в этом ключе заложенную в нем символику.

Танец «Чакри», как мы упомянули выше, представляет собой особую композицию, которая исполняется по специальным случаям, в первую очередь на свадьбах. Движения юбки – необходимый элемент именно в этом танце, и сама широкая юбка – главный элемент торжественного праздничного женского костюма. Намеренное и подчеркнутое ее использование в «Чакри», наряду с вращениями, явно несет важную смысловую нагрузку.

Символика юбки, связанная с магическими свойствами нижней части женского тела, составляет часть древнейших традиционных воззрений у всех народов. В главе 15 мы писали в основном об оскверняющих маги-

ческих свойствах женского тела и юбки. Мы писали также о том, что особо вредоносные свойства присущи природе *замужней* женщины и ее одежде, в отличие от девушки. Очевидно, что одежда незамужних девушек у канджаров также традиционно не считалась нечистой, и, видимо, это причина, по которой они могут исполнять танец, при котором юбка открывает нижнюю часть тела, прикрытую только шальварами. Но этого мало. Еще раз обратим внимание на то, что юбка в канджарском танце *функциональна* и несет важную смысловую нагрузку.

Исследователь традиционных форм танца Э.А.Королева указывает, что символика ранних форм женского танца обычно восходит к представлениям о магии женского тела[61]. Существовали специальные ритуалы, в которых магия женского тела оказывала *благотворное* воздействие на человека, его хозяйственную деятельность и окружающую природу. При этом важнейшее значение придавалось магии нижней части тела, поэтому техники женских ритуалов включали целый ряд специфических движений. Кроме разнообразных поворотов и вращений всего корпуса, которые составляли их важную часть, Э.А.Королева указывает на такие движения, как вращения и подергивания бедрами, в разных вариантах встречающиеся в танцах современных африканских и полинезийских племен. Это, должно быть, одна из самых ранних техник женского танца, распространенная у разных народов, которая вошла составной частью танцевальные культуры народов разных регионов[62].

Композиция Чакри и способ исполнения движений в этой танцевальной форме со всей очевидностью показывают, что ее истоки восходят к древнейшим ритуальным формам, основанным на долгих, многократных и монотонных повторах одного движения и нагнетании ритма, своеобразной «ритуальной медитации», участники которой нередко входят в трансовое состояние. Такие формы танцевальных ритуалов описаны у австралийских аборигенов, племен Африки, народов Севера и т.д. Такая интерпретация функции танца предоставляет нам возможности рассмотреть его с точки зрения ритуальной символики. Но с каким типом ритуалов надо связывать этот танец?

1) Земледельческие ритуалы

Как упоминалось выше, «Чакри» исполняют на свадьбах молодые незамужние девушки. Танцы молодых незамужних девушек традиционно яв-

---

[61] Королева, указ. раб. С. 65, 71.

[62] У античных авторов мы находим упоминание о танце Афродиты, основанном на том же ряде движений.

лялись частью обрядовых комплексов земледельческих народов, а образы стройной молодой женщины или девушки с изящными формами характерны для культуры земледельцев[63]. Их танцы выражали идею потенциального плодородия, заключенного в главном богатстве земледельца – зерне. Молодая девушка в этом смысле, как и зерно – обещание урожая. Поэтому такие танцы были многофункциональны, исполняясь как на свадьбах, так и в ритуалах, предваряющих засев поля, а также, видимо, в любых торжественных случаях, требующих обрядов благотворного магического воздействия. По традиционным представлениям земледельцев, незамужние девушки еще не растратили свою сексуальную и детородную силу (так называемое «потенциальное плодородие»)[64] и обогащали ею невесту во время танцевального свадебного ритуала. В этих условиях магическая сила юбки была благоприятной. Здесь важно обратить внимание на то, что одновременно существовало представление и о вредоносной магии замужней женщины и ее одежды. И это, очевидно, также была одна из причин, почему участницы ритуала должны были быть незамужними. Основные композиционные фигуры в Чакри – параллельные линии и круг. Считается, что в земледельческой культуре круг символизирует солнце, а символика параллельных линий может быть связана с бороздами распашки поля и с рядами всходов, так как эти фигуры используются в подобных ритуалах разных народов. Как отмечает Э.А.Королева, сопоставительный анализ материалов разных культур показывает, что подпрыгивание – очень характерный элемент танцев земледельцев, символ быстрого роста всходов в высоту.

2) Скотоводческие ритуалы

В то же время, в Чакри видны явные параллели с ритуальным действом другого типа. Так, в отношении базовых элементов композиции, фигур танца и исполнителей, мы неожиданно находим ему аналогию, отображенную в древнейшем археологическом памятнике. На фреске из пещеры Когул (Испания) изображен ритуальный танец, исполняемый женщинами[65]. Они по пояс обнажены, а снизу одеты в колоколовидные юбки, которые, видимо, предназначены для исполнения вращательных движений. На рисунках выделены груди женщин, что должно указывать на то, что в танце исполнялись

[63] Королева, указ. раб. С. 62.

[64] То же. С. 65.

[65] Обермайер Г. Первобытный человек. Санкт-Петербург., 1913. С. 50; Абрамова З.А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. Москва-Ленинград, 1966. С. 86.

движения груди, что, очевидно, имело символическое значение. Об этом свидетельствует также женская, а не девичья форма груди. Женщины расположены кру́гом, в центре которого находится мужчина с большим фаллосом. Танец, по-видимому, предназначен для увеличения плодовитости животных, так как рядом с танцующими женщинами изображено несколько животных и множество других – рядом с картиной ритуального танца.

В танце канджарок также принимает участие один взрослый мужчина. В течение всего танца он исполняет одно-два движения, часто имитирующие женские движения покачивания бедром, или постукивает в ритм ногой, подыгрывая танцовщицам на тарелочках. Он находится в середине композиции, иногда сбоку, но в кульминационные моменты танца снова входит в круг. Он «выводит» девушек на танцевальную площадку в начале танца и «уводит» в его конце, однако его роль в нем невозможно объяснить ни с точки зрения композиции, ни с точки зрения «руководства» действом: в смене фигур танца девушки ориентируются в основном на изменение ритма и на старших ведущих танцовщиц. Ситуативное совпадение на фреске и в живом танце поразительное. Наблюдается также сходство и в конструкции юбок танцовщиц. У канджарок они точно такой же колоколовидной формы, что и на фреске, только, пожалуй, несколько шире. Не исключено, что корни танца Чакри уходят за пределы земледельческой культуры, а также, что в нем заложена идея плодородия женщины, в реализации которой мужчина играет одну из главных ролей. Здесь мужчина явно выступает как символ оплодотворения женского начала. Поэтому не случайно в танце участвует мужчина зрелого возраста. На фреске этот смысл совершенно очевиден.

Танцевальный ритуал, изображенный на фреске, предназначен для увеличения плодовитости животных. Э.А.Королева связывает его, таким образом, с обществами преимущественно скотоводческого типа. В таких обществах большой ритуальной ценностью обладали женщины, уже имеющие детей, и именно на них падала бóльшая символическая нагрузка в ритуале. Об этом говорит и форма груди изображенных женщин: это грудь кормящих или кормивших матерей. Подчеркнутое изображение обнаженной груди и способ ее изображения показывают, что в танце, очевидно, присутствовали специфические движения грудью: вращения, подергивания, тряска и проч.

Грудь – вторая важнейшая часть тела, после бедер, с которой в традиционных культурах связывалась магическая функция плодородия. Но если женские бедра ассоциировались с родящими силами человека и земли, то грудь – с их кормящими, питающими силами. Движения груди в ранних формах женского танца часто исполнялись одновременно с движениями бедер. Так,

колыхание груди как символический элемент присутствует в ритуальных танцах народов Австралии[66]. С различными нюансами технику движений плечами и грудью можно встретить у разных современных народов Востока, сохранивших традиционную культуру танца, в том числе у некоторых народов Северо-Западной Индии и Пакистана. Поскольку функционально-символический смысл в танце придавался только женской (т.е. «кормящей») груди, как правило, ритуальный танец девушек эти движения не использовал, а был основан на движениях нижней части тела.

Как мы видим, в Чакри есть несколько отличий от ритуала, изображенного на фреске:

1) Он исполняется незамужними девушками.
2) Движения плечей и груди, которые в нем присутствуют, не имеют самостоятельного значения, исполняясь лишь как сопроводительный к другим движениям элемент (например, с движениями рис. 6б, 7б) и в сильно редуцированном (ослабленном) виде.
3) Кроме круга, используется композиционная фигура в виде параллельных линий.
4) Присутствуют некоторые другие движения, в основном подпрыгивание.

Здесь, видимо, перед нами пример наложения одной танцевальной формы на другую, вернее, соединения первоначальной танцевальной формы (использовавшейся в скотоводческих ритуалах) с элементами другого танцевального стиля. Такие «многослойные» традиционные танцевальные композиции возникают, когда ритуал, возникший в предшествующий период, приспосабливается под новое содержание, символическим выражением которого выступают новые танцевальные элементы. «Раскрывая» и «снимая» разные временные слои, мы таким образом получаем возможность прочитывать историю танца, как книгу.

Канджары составляют близкородственную общность с гурджарами, которые при появлении в Индии в составе племен саков представляли собой скотоводческие племена. Осев в западных частях Северной Индии, гурджары вступали в разнообразные этно-культурные контакты с местным населением, постепенно, в течение веков, формируя новые виды этнической культуры на индийской почве. В юго-западных частях Северной Индии многочисленные гурджарские племена, смешавшись с местным населением, стали основой для формирования народа *гуджаратцев*, имеющего свою террито-

[66] Королева, указ. раб. С. 67.

рию под названием Гуджарат и представленного на всех кастовых уровнях. В других областях, сохранив старое название *гурджары*, вместе с другими родственными племенами они превратились в касты невысокого уровня. Занятия земледелием могли быть частью культуры гурджаров еще при их появлении в Индии, но скотоводческий тип хозяйства был определяющим. Таким образом, самый глубокий слой их ритуальной культуры связан с обрядностью скотоводческих племен. Техники, включающие вращения и повороты, характерны для всех провинций Северо-Западной Индии – Раджастхана, Панджаба, Гуджарата. Они являются отличительной чертой всех танцевальных стилей танцев этого региона – от фольклорных до классических форм, – и связываются индийскими наследственными учителями традиционного танца с иранским влиянием[67]. В то же время, в формировании современного облика танцевальных стилей этнических групп Северной Индии принимали участие и автохтонные субстраты, многие из которых еще в ведийский период представляли собой земледельческие общины.

Еще одна женская цыганская танцевальная манера обращает на себя внимание своей связью с базовыми движениями стилей Северо-Западной Индии: это женская манера цыган Венгрии. Если женский и мужской танцы российских цыган основаны на одном и том же наборе базовых движений, то женский танец цыган Венгрии значительно отличается от мужского. Мужской танец имеет общие черты с танцем российских цыган, в то время как женский силно отличается, и в первую очередь постановкой корпуса. Женские движения основаны на том же «хромом» шаге, который лежит в основе танцевальной ритмики Раджастхана и Гуджарата, но техника его исполнения ближе не к манере канджаров, а к манере других проживающих там групп, например, камадов. Исполнительница, припадая на одну ногу, как бы наклоняется корпусом к земле, вынося руки вверх-вперед, отчего вся ее фигура кажется сгорбленной. Движения ног очень однообразны и состоят из одной-двух дробей, которые исполняются с тем же положением корпуса. Все вместе составляет разительный контраст с мужским танцем (особенно если исполняется с ним дуэтом). Такая специфическая постановка корпуса с наклоном его вперед-вбок составляет характерную черту танцевальной манеры Раджастхана, которая также включает в себя большое количество вращений.

[67] По свидетельству Р.Даял (Е.Шапинской), много лет прожившей в Индии, исполнительницы и педагога североиндийских стилей танца в Академии танца (Джайпур).

Может быть, преимущественно вращательные техники танца Северо-Западных районов Индии были причиной того, что слова «танец» и «танцевать» у европейских цыган обозначаются корнем *ром.* **кхэл** [**khel**][68], который в Индии сейчас обозначает игру на музыкальных инструментах? Возможно, в средние века население прииндской зоны также использовало не слово **nach** «танцевать, танец», а слово **khel**, что значит «поворот, оборот» (танец *Чакри – индоар.* **čakri** «поворот, волчок»).

Ранние источники танца цыган

Близкие архетипы базовых движений у цыган и канджаров, а также сходная техника и манера их исполнения, возможно, говорят о том, что в основе танца канджаров и ранних форм цыганской (протоцыганской) танцевальной манеры лежали близкие танцевальные стили или даже один и тот же источник, а значит, о том, что основа этих двух танцевальных стилей должна была формироваться в одном культурном регионе. Это были области Северо-Западной Индии вдоль долины Инда и, возможно, немного восточнее, куда в средние века шло переселение групп саков.

Собственно цыганская танцевальная манера, как и музыка, корни которых уходят в древневосточную культуру, менялись под воздействием музыкальных и танцевальных стилей окружающих народов. Так, возникновение описанного нами движения «трепак» можно отнести к влиянию танцевального фольклора народов Европы, а «выходку» в начальных частях танца – к влиянию манеры русского народного танца. В то же время, некоторые реликтовые формы ритуального танца цыганок, еще сохранявшиеся в Европе в XX веке, возможно, указывают нам на ту роль, которую он мог сохранять в течение ряда предыдущих веков. Так, по свидетельству Н.Г.Деметер, у цыган-кэлдэрарей Европы существует массовый женский танец «Штромфо». Он исполняется на свадьбах и других праздниках только под сопровождение импровизированных ударных инструментов. Его основные композиционные фигуры – параллельные линии и круг.

Продолжая «читать» цыганский танец, как книгу, мы, кроме древнейшего индийского слоя, обнаруживаем в нем и более поздние элементы. Так, некоторые движения, часто встречающиеся в танце российских цыган, находят целый ряд удивительно точных параллелей в танце арабских бедуинов.

---

[68] **Кхэл** [**khel**] обозначает кружение сфер в творении в космогонических теориях индуизма. –Комм. Е.Н.Успенской.

Это очень характерное движение, которое профессиональные исполнители называют «загоном», потому что оно эффектно смотрится в заключительных частях танца, исполняющихся в быстром темпе. Помимо целого ряда сходных движений, одинаков принцип составления небольших, двух-трехдольных связок для ног, которые характерны для бесчечеточной «таборной» техники. Ее отличительные черты – сложные синкопы, чередующиеся по интонационному принципу акценты, и при этом – что характерно для старого цыганского танца – использование в больших количествах трехдольных связок, наложенных на четырехдольный музыкальный ритм, что при разнообразной акцентировке движений, включающих легкие и тяжелые удары о землю, создает рисунок музыкально-ритмического «диалога» ног танцора с музыкальным сопровождением. Другая яркая черта цыганского танца – тряска плечами (рис. 12), которая, в сочетании с аналогичными цыганским движениями ног, присутствует у арабских танцовщиц.



Рис. 12. *Тряска плечами в цыганском танце. Худ. Н.В.Бессонов.*

Специально нужно подчеркнуть, что в культуре цыган Европы прослеживаются параллели не с тем видом арабского танца, который в наши дни неправильно называют «танцем живота», или по-английски, *беллидансом*, а

с элементами танцевального стиля кочевых бедуинов. Тот танец, который в Египте носит название *беледи*[69] и основан на разработанных движениях бедер, живота и груди, восходит к бытовому танцу, генетически связанному с танцем обрядовым и ритуальным, основанному на «женских» техниках. Ритуальные формы этих техник почти на всем пространстве арабского мира к настоящему моменту потеряли свою изначальную сакральность и функциональность, за исключением, пожалуй, некоторых областей Саудовской Аравии и Марокко. Бытовые формы этой старой традиции получили импульс к развитию в качестве сольного светского танца, а также домашнего танца, когда арабы стали оседлым народом. Последнее надо связывать с эпохой развития городской арабской культуры, наступившей после периода широкой экспансии арабских племен с Аравийского полуострова и географического расширения их жизненного пространства[70]. Так называемый «танец живота» составляет сейчас часть музыкальной культуры балканских цыган, в частности, *эрлиа*, на что оказала большое влияние культура Османской Турции. Как считается, он был заимствован турками у арабов, так как традиционно назывался «египетским танцем».

В то же время, по-видимому, относительно непродолжительный период контакта предков европейских цыган с арабами вблизи византийских границ должен был попасть в промежуток с конца VII до начала IX веков н.э., когда арабы по большей части сохраняли элементы бедуинской культуры.

Древнейшими и основными массовыми танцами арабов, восходящими к культуре кочевников, были и до сих пор остаются традиции танцев *халиджи* и *дабка*. Первая по предназначению, очевидно, является женским ритуальным танцем, в то время как *дабка* восходит к мужским военным ритуалам. Тем не менее, тот и другой танцы нередко исполняются представителями противоположного пола, что, очевидно, имеет давнюю традицию. Как и другие народы[71], арабы, очевидно, исполняли ритуальные танцы представителей противоположного пола как с ритуальной целью (для усиления эффекта ритуала), так и в светской, бытовой танцевальной традиции. Принципы танцевальной техники и композиции, близкие описанным нами выше для

---

[69] Слово беледи было неправильно интерпретировано англичанами как *беллиданс*, что в переводе с английского и значит «танец живота».

[70] Смирнова-Сеславинская М.В. Полевые материалы по танцевальной традиции арабов. 2004-2007 гг. Находятся в полевом архиве автора.

[71] Исполнение танцев представителями противоположного пола часто встречается в культурах разных народов. См.: Королева, указ. раб.

таборного цыганского танца, ярко выражены в традиции мужской круговой *дáбки*.

Дабка по композиции и структуре очень близка греческому *сиртáки* или кавказским мужским круговым танцам. Основное значение придается сложным движениям ног, ритмический размер которых нередко не совпадает с квадратичным размером музыки, соответствуя трем или пяти долям, а ритм отличается синкопированностью. Таким образом, сильная доля движения как бы «переезжает» по танцевальному размеру, создавая своеобразный и сложный ритмический рисунок, являющийся результатом взаимодействия музыкантов и танцоров. Мужчины танцуют, положив друг другу руки на плечи и исполняя движения с продвижением по кругу, по большей части против часовой стрелки, иногда с небольшим возвратом в противоположную сторону. В танце есть ведущий, который находится в начале цепочки и задает движение. Через какое-то время ведущий меняет танцевальную связку, затем возвращается к предыдущей, затем использует третье движение, опять возвращается к начальному, и т.д. Танец постепенно усложняется, «накручивая» одно движение на другое и ускоряя темп. При этом особо подчеркиваются сильные доли ритма, с помощью притопывания и вскриков, которые экстатически усиливаются.

Целый ряд наиболее распространенных движений ног цыганского «таборного» танца практически идентичны старым бедуинским танцевальным связкам, причем в ритмическом отношении синкопированная манера «таборного» танца наиболее точно передает ритмическую организацию танца бедуинов. Это является одним из аргументов существования контактов между предками цыган Европы и предками современных арабов[72].

[72] В связи с представленной информацией Е.Н.Успенская замечает, что бедуинское влияние в Синде явно было более значительным, чем думает наука. Это влияние происходило со стороны Омана, который входит в географо-климатическую зону, восточные пределы которой лежат в Гуджарате и Раджастхане, в нее же входит и Синд. Арабы стали проникать на территорию современного Омана еще в IX в. до н.э., и поэтому уже к VII в. н.э. население Омана было обращено в ислам.

Часть IV

Терминология родства и половозрастного статуса у ромов



Глава 19

ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА РОМОВ

Этнолингвистические исследования – Принципы анализа терминологии родства – Термины родства в языке романи – Родовая организация ромов – Терминология общественного строя и половозрастная иерархия у ромов – Другие имена родства

Этнолингвистические исследования

Зачем нужен анализ терминологий, что он нам дает для изучения культуры цыган и истории их предков? Как мы уже писали, языковые (в данном случае – этнолингвистические) методики исследования – тот «ключ», который может нам помочь приоткрыть тайны истории и происхождения этноса. Если мы выпишем исконные слова цыганского языка, связанные одним общим принципом, или общей темой, например, темой родственных или социальных отношений, то, при внимательном анализе получившегося списка, мы сможем заметить в нем определенную систему, которая, с учетом принципов устройства цыганского социума, и станет ключом к пониманию тех общественных отношений, которые существовали в период, когда сложилась эта терминология.

Так можно в самом обобщенном виде описать цели и принципы анализа терминологии родства. На самом деле все обстоит значительно сложнее. Так, социальный строй общества может меняться не один раз, а поскольку термины, отражающие предшествующие этапы развития общества, сохраняются в языке, то они могут приобретать новые значения и продолжать функционировать наряду с новообразующимися терминами. Таким образом, каждая новая смена общественного устройства сопровождается посте-

пенно развивающимся новым слоем лексики, который усваивает и старые слои слов, вместе с их более архаичными и более новыми значениями. Разобраться в этом «слоеном пироге» бывает очень сложно, а если прибавить к этому еще и заимствования из других языков, то эта задача кажется и вовсе непосильной. Вместе с тем, даже попытки реконструкции картины общественных отношений прошлого через анализ терминологий могут добавить много нового к нашим знаниям о культуре и истории народа.

Исследования, связанные с изучением терминологий родства и систем родства, а также с историческими реконструкциями общественных систем через изучение терминологий родства и общественного строя, ведутся почти полторы сотни лет, и относятся к междисциплинарной области: в равной мере как к сфере этнологии, так и лингвистики. «Причина функционального расчленения данного объекта состоит в том, что ученые сразу обратили внимание на термины родства как на структурно обособленную группу языковых знаков, которая отражает определенные синхронные и диахронные характеристики[1] социальной системы и обнаруживают устойчивую тенденцию к последовательной исторической трансформации»[2].

Принципы анализа терминологии родства

Термины родства, система родства и система терминов родства

Следует различать термины родства и терминологию родства (ТР), собственно систему родства (СР) и систему терминов родства (СТР).

Терминология родства (ТР) представляет собой совокупность всех существующих на данный момент в языке терминов, которые выражают категории родства. Система родства (СР) – это абстрактная *система социальных отношений*. Система терминов родства (СТР) – *лексическая система*, выражающая эти отношения.

Особенность терминов родства как объекта исследования

При анализе ТР исследователи сталкиваются с такой их особенностью, как *полисемия*, или многозначность. Так, А.А.Бурыкин пишет: «Для ТР, как и для любых других общеупотребительных слов, характерна многозначность

[1] Синхронные характеристики – относящиеся к одному временно́му периоду, диахронные характеристики – относящиеся к разным временным периодам.

[2] Дзибель Г.В. Термин родства и система терминов родства: лингвистический контекст в отношении к этнографическому/Алгебра родства. Вып.2. Санкт-Петербург, 1998. С. 89.

(полисемия), при которой часть значений слов выходит за пределы лексико-семантической группы названий родственных отношений – ср. русское *отец* в таких словосочетаниях, как *святой отец, отец водородной бомбы*, или в сочетании с именем, как обращение к священнику, например, *отец Ипат*... Слово *мать* употребляется в значении «недавно родившая женщина, родильница», слово *брат* и *сестра* используют в обращении к монахам и монахиням соответственно. ТР обладают способностью входить в синонимические ряды в своих переносных значениях или формировать синонимические ряды, в которые входят имена родства, ср... синонимический ряд «отец»: *отец, родитель, папа, тятя, papa* (как галлицизм), *батя, старик, предок, кормилец* и т.п.».[3]

Действительно, мы уже показали в главе 14, что рассмотренные нами термины половозрастной иерархии ромов одновременно выступают как термины родства или свойствá. Так, слово *ром.* **ром** [**rom**] может обозначать или взрослого мужчину-цыгана, или мужа, *ром.* **чаво/щаво** [**chavo/shavo**] – или парня (молодого цыгана), или же сына.

Многозначность проявляют ТР многих языков, при этом среди исследователей существует мнение, что ТР относятся к одному из наиболее устойчивых пластов лексики. По этому поводу Н.А.Добронравин пишет: «В действительности, данные тщательно выполненных лингвистических реконструкций позволяют прийти к выводу о том, что к устойчиво сохраняющейся лексике относятся не столько ТР, сколько слова, обозначающие принадлежность *к определенному возрасту или полу* [выделено нами – М.С. и Г.Ц.], и лишь не осознаваемая авторами реконструкций значимость ТР в современном обществе приводит к «восстановлению» псевдосвойственной семантики протоформ (например, «девочка, дочь», «мужчина, муж» и т.п.), затем попадающих в работы этнографов. Кроме того, как лингвисты-компаративисты, так и этнографы обычно недооценивают всю сложность проблем, связанных с определением «терминов родства» и их статусом в языке. Дело не сводится к постепенно осознаваемому исследователями несовпадению СР и СТР. Проблема состоит, прежде всего, в том, что так называемые «термины родства» входят в состав не одной, а *нескольких заметно различающихся между собой лексико-семантических групп любого языка* [выделено нами – М.С. и Г.Ц.]»[4].

---

[3] Бурыкин А.А. Термины родства как объект лингвистического анализа (Круг проблем и аспекты исследования)/Алгебра родства. Вып. 2. Санкт-Петербург. С. 79-80.

[4] Добронравин Н.А. Термины родства, имена родства и компаративистика /Алгебра родства. Вып.2. Санкт-Петербург, 1998. С. 42.

Рассматривая эту проблему на материале индоевропейских терминов, С.В.Кулланда доказывает, что праязыковые этимоны[5] были показателями принадлежности к общественному классу, а не обозначениями личного статуса индивидуума. Иными словами, речь идет о том, что термины, осмысляемые теперь как денотаты (указатели) категорий кровного родства, в прошлом обозначали целый класс, или общественную группу. С.В.Кулланда пишет: «...мы реконструируем этимон, рефлексы[6] которого могли осмысляться и как ТР, и как показатели принадлежности к некровонородственной общности, в значении «член половозрастного группирования». Такого рода термины, определявшие общественное положение групп индивидов, В.А.Попов предложил называть *соционимами*[7]. Поскольку принадлежность к половозрастному группированию на определенном этапе социогенеза, скорее всего, являлась единственным показателем общественного статуса, постольку, как можно судить по приведенным материалам, именно эти соционимы с развитием общественных отношений и эволюцией счета родства могли быть осмыслены и как ТР и как титулы»[8].

В качестве реконструируемых соционимов протоиндоевропейской общности С.В.Кулланда выделяет *pətér[9] и *mātēr, которые объединяли в общественные классы «старших взрослых» мужчин и соответственно «старших взрослых» женщин, имевших взрослых сыновей брачного возраста, прошедших инициацию. И.-е. *bhrātēr автор реконструирует как класс «младших взрослых» мужчин (25-35 лет), чьи дети не вступили еще в брачный возраст. Молодые женщины группируются в группу *dhugətēr («дочерей»), которые не могут вступать в брачные отношения с членами своего племени или экзогамной группы, и которые становятся женами мужчин другой экзогамной группы или племени. Класс молодых женщин, который обозначается как *ienətēr (*рус.* «ятровь», то есть жена брата мужа), принадлежит к другому экзогамному подразделению племени, и из него берут жен мужчины собственной ингруппы. Таким образом, реконструкция С.В.Кулланды доходит до половозрастных классов, обозначения которых содержат суффикс *tēr,

---

[5] Этимон – в языкознании: восстанавливаемые изначальные формы и значение исходного слова или вообще языковой единицы, от которых произошло слово данного языка.

[6] Рефлексы – дошедшие до нас более поздние формы.

[7] Попов В.А. Системы родства аканов как этносоциологический источник //АЭС. Вып. 13. Л., 1982. С. 60.

[8] Кулланда С.В. Системы терминов родства и праязыковые реконструкции/Алгебра родства. Вып. 2. Санкт-Петербург, 1998. С.68.

[9] Звездочка перед словом обозначает восстановленную праформу.

очевидно, являющийся маркером для классификационных терминов, обозначающих социальные группы. Проведенный анализ индоевропейской (ИЕ) терминологии родства позволил автору предполагать, что в основе ИЕ СР лежала половозрастная стратификация, уже в ПИЕ (протоиндоевропейском) обществе эволюционировавшая в сторону классификационного родства[10].

Этапы социогенеза – через половозрастные классы к классификационному родству и затем к современной генеалогической системе родства – являются общекультурной универсалией, что подтверждается параллельными данными лингвистики, истории и этносоциологии[11]. Каждому из этапов соответствует формирование соответствующей лексики и системы терминологий, причем на каждом этапе язык сохраняет и рефлексы предшествующего периода.

У ромов при патронимическом роде сохраняются пережитки половозрастной стратификации, а этимология некоторых основных ромских терминов родства и свойства́ и их употребление в языке характеризуют их одновременно как маркеры и кровнородственных отношений, и половозрастных классов. В то же время, достаточно ли у нас языкового и этнографического материала, чтобы заглянуть в прошлое настолько, чтобы предположить, что́ собой представляла в плане социальной организации община проторомов в период перед исходом из Индии и что́ повлияло на формирование СТР современных цыганских групп Европы?

Некоторые исследователи утверждают, что сама социальная система ромов «заимствована» в результате долгих миграций, а номенклатура родства представляет собой набор терминов различного происхождения. Мы рассмотрим происхождение и этимологию ТР ромов, а потом в целом их СТР. Для начала определим принципы анализа.

Принципы анализа терминов родства (ТР) и системы терминов родства (СТР)

В результате этнолингвистических исследований в области ТР, СР и СТР и многочисленных дискуссий последних лет между этнографами и лингвистами, российскими учеными был сделан ряд «методологических постула-

---

[10] Кулланда, указ. раб. С. 72.

[11] Так, в качестве типологической параллели к ПИЕ половозрастной стратификации С.В.Кулланда приводит возрастные степени восточноафриканских кикуйю, где различаются класс женщин, ставших матерями, и класс женщин, чьи сыновья прошли церемонию обрезания. Кулланда, указ. раб. С. 58.

тов», сформулированный В.А.Поповым[12]. В общем виде их можно представить так:

- необходимость точной фиксации терминологии родства и грамматических норм ее употребления в языке (как в синхронном состоянии, так и в исторической динамике);
- необходимость разграничения не только референтивной (указательной, номинативной) и вокативной лексики (обращения) в СТР, но и разграничение собственно терминов родства (ТР) и имен родства (ИР), и иных обозначений людей, попадающих в терминологическое поле родства, а также ИР, которые образуются как производные слова от других групп слов, от существительных, обозначающих половозрастные категории, и т.п., или же от слов, образованных как метафоры и эвфемизмы;
- надо обязательно учитывать изменчивость отдельных терминов родства и их частных микросистем (семантика, этимология[13]).

Кроме этого, в ходе дискуссий были предложены решения давно обсуждаемых проблем, в том числе, таких важнейших, как объяснение многозначности слов, выступающих как ТР, и проблема связи ТР с «детской» лексикой:

- праязыковые этимоны (то есть восстанавливаемые изначальные формы и их значения) носят групповой (классификаторский) характер, причем древнейшие этимоны являются соционимами, обозначающими принадлежность к определенным социальным группированиям или статусам (включая пол и возраст), которые впоследствии могут трансформироваться как в ТР, так и в потестарную (то есть властную) терминологию или в титулатуру[14];
- привычные представления об исторической связи ТР с ИР детского языка, или лепетной лексикой (Lallwörter) являются заблуждением[15]. Этот вывод подкрепляется и результатами исследований создателей теории имитативов как звукоизобразительных средств языка[16].

---

[12] Попов В.А. Номенклатура родства и система терминов родства: соотношение лингвистического и этнографического // Алгебра родства. Вып. 2. Санкт-Петербург,1998. С. 137.

[13] Семáнтика (от греч. σημαντικός «обозначающий») – раздел языкознания, изучающий значение единиц языка; этимология (от греч. Ётυμον «истина» и λόγος «понятие, учение») – раздел лингвистики, изучающий происхождение слов.

[14] Подробнее см.: Добронравин, указ. раб.; Кулланда, указ раб.; Попов В.А. Тетраидность и тетраидная теория: некоторые заключительные замечания // Алгебра родства.

[15] Бурыкин, указ. раб. С. 83-84.

[16] Подробнее см.: Дзибель, указ. раб. С. 115-116.

Термины родства (ТР) и имена родства (ИР)

Н.А.Добронравин, определяя понятие «термины родства», впервые обратил внимание на то, что это название используется в применении к трем лексическим группам:

1) кодифицирующая лексика, составляющая собственно термины родственной номенклатуры;
2) имена родства: «детские» наименования родственников, слова-обращения, смыкающиеся с ними возрастные наименования лиц мужского и женского пола и т.п.;
3) относительно устойчивые описательные сочетания с узнаваемой мотивировкой и, очевидно, единственным значением, столь характерные для этнологических анкет.

Из работы Н.А.Добронравина следует, что более широкое значение следует придавать не ТР, а именно ИР, распространяя это название на все три подгруппы. Так, кодифицирующая лексика, которой собственно являются ТР, «сходна с научно-технической и даже в некотором смысле является прародительницей последней. Независимо от того, что́ лежит в основе идеала кодификации, очевидно стремление к однозначному определению-терминотворчеству... Только такая лексика, на наш взгляд, должна рассматриваться в качестве ТР»[17].

Строго говоря, к ТР относятся только слова первой группы. С.В.Кулланда на основе анализа индоевропейской лексики и ее типологического сопоставления с другими ТР и СТР предположил, что «жестко специализированные ТР и свойства́ появились, в рамках протоиндоевропейской общности, позже синонимов»[18].

В качестве ИР могут выступать несколько слоев лексических единиц, пользуясь которыми говорящий может в разных ситуациях обозначить родственные отношения с другими людьми. Кроме ТР, это так называемые ИР «детского» языка, например: «мама», «папа», и проч., причем уже доказано, что эта лексика формируется у детей при активном участии взрослых, которые изо всех звуков, издаваемых ребенком, выделяют те, которые осознаются ими как «детские» названия родственников, и закрепляют их поощрительными действиями. Другой тип ИР – обращения, которые могут совпадать по звучанию с собственно ТР (Отец! Мать!) или с ИР «детского»

[17] Добронравин, указ. раб. С. 43.
[18] Кулланда, указ. раб. С. 70.

языка (Деда! Баба! Папа!); при этом в некоторых языках в остаточной форме обращений могут сохраняться и слова, раньше бытовавшие как названия половозрастных статусов, обозначения людей и проч., в этих прошлых формах уже утерянные.

В качестве ИР могут выступать эвфемизмы. Эвфемизмом, например, является традиционное обозначение жены в присутствии посторонних у цыган – кэлдэраря и ловаря: **мури жювли** (*досл.* моя женщина).

Третий тип ИР – описательная лексика. Этот тип лексики может включать «устойчивые сочетания, с безошибочно узнаваемой носителями данного языка мотивировкой». К описательной лексике примыкают слова, используемые только с притяжательными местоимениями (например, **tsoho-na**, «мой старик», по отношению к отцу у хауса). Появление таких слов носит случайный характер и связано «с возникающими в конкретном обществе или вне его ситуациями, когда требуется называние не существующего/несущественного для данного общества статуса индивида... Как подчеркивал еще Д.А.Ольдерогге, «наличие в записях системы родства хауса множества чисто описательных терминов родства указывает на то, что категории родства, выраженные таким способом, не имеют значения и для них нет специальных терминов. Все эти описательные термины представляют собой ответы на расспросы настойчивых этнографов, желающих получить возможно более полную запись системы родства» [т.е. СТР – Н.Д.]»[19]. К такому типу относятся, например, описания: «жена брата мужа», «сестра жены брата» и проч.

Термины родства в языке романи

Терминология родства ромов

Названия основных слов, использующихся для обозначения ближайших родственников (в пределах нуклеарной семьи), совпадают у европейских цыган разных групп, что очевидно говорит об однородности этого слоя лексики и одновременности формирования его семантики для всех групп ромов. Как мы увидим далее, все эти слова – индоарийского происхождения (см. главу 20). Вот список общих исконных терминов родства, сохранившихся у всех групп ромов. Через черту вторым словом обозначены варианты форм, кото-

[19] Добронравин, указ. раб. С. 43-44.

рые характерны для так называемых *влашских ромских диалектов* (в России – для кэлдэраря, ловаря, влахов, кишиневцев).

rom	мужчина (цыган); муж
romni	женщина (цыганка); жена
dad	отец
daj /dej	мать
chavó/shavó	парень, мальчик; сын
chaj/shej	девушка, девочка; дочь
chavorá/shavorá	дети; внуки
charó	парень, мальчик; сын (рома-сэрвы)
charí	девушка, девочка; дочь (рома-сэрвы)
pshal/phral	брат (родной, двоюродный и проч.)
phen/phej	сестра (родная, двоюродная и проч.)
borí	невестка
dzhamutró/zhamutró	зять

Кроме того, встречаются категории родства и свойствá, которые выражаются в разных ромских диалектах лексемами различного происхождения[20]:

mámi (индоар./греч.)	бабушка (в большинстве ромских групп)
pápo/*крым.* pápus (индоар./греч.)	дедушка (в большинстве ромских групп)
bába (слав.)	бабушка (сэрвы, русска рома)
dédo (слав.)	дедушка (сэрвы, русска рома)
bejáto (индоар.)[21]	ребенок (сэрвы, влахи)
bibí (иран., индоар.?)	тетя (родная, двоюродная и проч., в большинстве ромских групп)
náno (индоар., рум.?)[22]	дядя (родной, двоюродный и проч., ловаря, кэлдэраря и др.)
kak (индоар., слав.?)[23]	дядя (-«-) (русска рома и др.)

[20] Этимологии приводятся по: Boretzky, Igla, op. cit. или по словарям соответствующих языков.

[21] Об этимологии см. главу 20.

[22] Об этимологии этого слова см. далее, а также в Приложении 4.

[23] Boretzky, Igla, op. cit. P. 132: *хинди* **kâka**, *дравид* **kakka** «дядя», но возможен и славянский источник, см.: Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Москва, 1959.

sastró (индоар.)[24]	тесть (русска рома, сэрвы, крымы)
sasúj (индоар.)[25]	теща (русска рома, сэрвы, крымы)
sókro (рум.)[26]	тесть (ловаря, кэлдэраря)
sókra/sácra (рум.)	теща (ловаря, кэлдэраря)
sálo (индоар.)[27]	брат жены (балканские цыгане)
sáli (индоар.)	сестра жены (балканские цыгане)
nepót (рум.)[28]	внук и племянник у ромов Восточной и Западной Европы (в России у кэлд.)
njámo (рум., индоар.)	родственник (ловаря, кэлдэраря)
njámura (рум., индоар.)	родственники, родня (ловаря, кэлдэраря)
xanamíki/xanamichi (арм.)[29]	сваты, тесть и теща (ловаря, кэлдэраря, крымские цыгане)
péskire	свояки, свои, калька с русского (о семьях, породненных через сватовство, русска рома)
shurjáki (слав.)	шурин (русска рома)
shvágro (нем.)	шурин (синти)

Как мы видим, различия в терминах связаны в большинстве случаев с заимствованиями из языков стран проживания. При етом происхождение некоторых терминов можно трактовать по-разному. Так, например, названия с основами **pa-** и **ma-** составляют часть лексики как индоарийских, так и европейских языков, но из последних именно в греческом, как и в романи, они обозначают деда и бабку. Это явилось причиной того, что эти термины трактуются как заимствования из греческого. Между тем, происхождение основ **pa-** и **ma-** в романи может восходить к индоарийским языкам, куда они могли попасть из индоевропейского (арийского). Так, социолингвистические исследования реконструируют значения древних терминов от этих основ как соционимов, обозначающих группы старших мужчин и женщин[30]. Рефлек-

---

[24] Ibid. P. 256. *Ром.* **sastro** < *пракр.* **sasura** < *древнеинд.* **śvaśura** «свекровь».

[25] Ibid. P. 257. *Ром.* **sasuj** < *пракр.* **sassū** < *древнеинд.* **śvaśrū**, ср. *хинди* **sās(u)** «свекор».

[26] Ibid. P. 262.

[27] Ibid. P. 254. Ром. **salo** < древнеинд. **sālya** «брат жены», с флексией ж.р. «сестра жены».

[28] Ibid. P. 196.

[29] Ibid. P. 112.

[30] См.: Бенвенист, указ. раб. С. 147-151, 184; Кулланда, указ. раб. С. 52-58, 65-72.

сы этих древних этимонов в языках обществ с линейной системой родства уже обозначают старших глав патриархальной семьи, то есть деда и бабку по отношению к младшему ego, а с распадом патриархальной семьи – глав нуклеарной семьи, то есть отца и мать. В Индии лексема **ma** обнаруживается и в других, неиндоевропейских языках (например, в сино-тибетских языках Индии), где она также обозначает старшую женщину.

Практически во всех ромских группах названия семьи и рода являются заимствованными. Так, у русских цыган семья называется *рус.* **се́мья**, а род – *рус.* **ро́до**, **рода**, у крымских цыган, испытавших влияние тюркской культуры, «семья» – **хорандáс** (ср. *тур.* **horánta**). У цыган-ловаря семья называется **челэдо** (ср. *венг.* **család**), у цыган-кэлдэраря – **фамилия** (ср. *романск.* **familia**), у ловаря и кэлдэраря патронимический род обозначается словом **вица** (ср. *рум.* **vica**). Слово **фамилия** как обозначение семьи сейчас встречается в речи многих цыган, живущих в Западной и Восточной Европе, а также в Америке. На Балканах в ромских диалектах для обозначение рода встречаются слова **андан/хандан** [**andan/xandan**] и **эндайя** [**endaja**], связанные с иранской основой **кханд** [**khand**] > **кхандан** [**khandan**], но предполагается, что эти слова попали в романи не из иранского, а опосредованно, возможно, через турецкий язык. Кроме того, название родственников у ловаря и кэлдэраря – **нямура** [**njámura**] (ед.ч. **нямо** [**njámo**]), ср. *рум.* «племя, род, родня»[31], также *пракр.* **nâma** < *санскр.* **nâman**; *хинди* **nâm** «имя»[32]. С этой же индоарийской основой связывается происхождение *санскр.* **nāman**, (оттуда же *ром. лов., кэлд., крымск.* **anav** «имя»). Таким образом, происхождение слов **нямо**, **нямура** связано с обозначениями родственников, носящих одно родовое имя, то есть с представителями своей патронимии. У цыган-кэлдэраря и ловаря есть слово **нипо/ныпо** [**nipo/nypo**], обозначающее род, племя, патронимию. Указывается его венгерское происхождение[33], но оно очевидно связано со словом **непот**, восходящим к латинской традиции[34]. У русских цыган есть еще одно слово для обозначения семьи и родственников: **ири** [**irí**]. Варианты его происхождения, которое неясно, рассматриваются в Приложении 4.

В романи есть слово, обозначающее беременную, которое существует в двух основных формах: *ром. лов., кэлд., крымск.* **кхамны/кхамни** [**kham-**

---

[31] Boretzky, Igla, op. cit. P. 197.

[32] Ibid. P. 6.

[33] Деметер, Деметер, указ. раб. С. 111.

[34] Тананушко, указ. раб. С. 734.

ni][35], откуда *лов.*, *кэлд.* **кхамнював** [**khamnjuvav**] «забеременеть» и *русском. и проч.* **кхабны** [**khabni**]. Его этимология обычно выводится из *древнеинд.* **garbhinî** > *пали* **gabbhini** (ср. *хинди* **gâbhin**)[36]. Между тем происхождение этого слова можно связать со словом *индоар.* **кхамп** [**khamp**], которое обозначает **род** у раджпутов[37]. **Кхамп** [**khamp**] распространено в том же значении у родственных раджпутам джатов и, очевидно, является вариантом *иран.* **кханд** [**khand**] «род, клан». Эти диалектные слова не упомянуты в известных индоарийских словарях, но о них можно прочесть в работах этнографов. Как мы показали в предыдущих главах, на последнем этапе формирование протоцыганской общности в Индии проходило под сильным генетичским и культурным влиянием джато-раджпуто-гурджарской общности, и вполне возможно, что слово *индоар.* **кхамп** [**khamp**]обозначало род у предков цыган. По-видимому, начальная форма ромского слова была ***кхамбни** [***khambni**], из которой в одних диалектах выпал звук **м** [**m**], а в других **б** [**b**]. Для семантического развития ***кхамбни** из **кхамп** ср. связь в русском языке слов **род** и **роженица** «женщина, собирающаяся родить», **родильница** «родившая женщина».

Родовая организация ромов

В то же время нет оснований считать, что ромы заимствовали структуру родства у народов, у которых они заимствовали некоторые термины. Так, у всех ромских групп основой родовой структуры является патрирод, который представляет собой наиболее распространенную форму традиционной социальной организации у большинства народов мира[38].

Патрирод – это «отцовский род». Все рождающиеся в семье дети принадлежат роду отца[39], который называется по старшему предку (так называемый патронимический счет родства). Дочери после замужества переходят в клан своих мужей, и молодая семья живет в доме родителей мужа (в доме отца) или поблизости. Так же и сыновья, когда женятся, приводят невесток

---

[35] Цветков. Романэ ворби. С. 52; Деметер, Деметер, указ. раб. С. 91; Торопов В.Г., Гумероглый П.Б. Словарь языка крымских цыган. Москва, 2001. С. 17.

[36] Boretzky, Igla, op. cit. P. 155.

[37] Успенская. Раджпуты, 2000. С. 72.

[38] См.: Мердок Дж.П. Социальная структура. Москва, 2003.

[39] Раньше при разводе супругов, что у ромов происходило гораздо реже, чем сейчас, жена возвращалась в род отца. При этом иногда ее отец мог настоять, чтобы маленькие дети перешли в его семью.

в поселение (у ромов – раньше в табор) отца. Такой брак называется патрилокальным.

Однолинейную родовую систему можно представить себе в виде дерева, где корни – предки, ствол – основатель рода, по которому называется патронимия, ветки – ответвления рода. Корнями род уходит далеко в прошлое. Его название происходит чаще всего от имени (или прозвища) самого старшего предка, который сохранился в родовой памяти. От того, насколько глубоко в прошлое простирается родовая память, зависит глубина, или длина рода, и количество его членов: реально единым родовым коллективом осознают себя люди, возводящие себя к одному предку. Все они носят единое родовое имя, которое и является настоящей цыганской «фамилией». В прошлом, а чаще всего и сейчас в паспортах у цыган пишется не настоящее родовое имя, а фамилия, характерная для культуры народа, среди которого живет данная ромская группа. Так, например, цыгане-ловаря из патронимии Пекещи, формировавшейся на территории Венгрии, теперь живущие в России, носят или венгерские фамилии (Шаркози), или русские (Кузнецовы).

В России сейчас самая большая глубина родовой памяти сохраняется у цыганских групп ловаря и кэлдэраря, у части цыган-влахов, а также в некоторых родах близких к группе кэлдэраря цыган-кишиневцев и доходит 10-ти поколений. Соответственно родовой памяти сохраняется и сложное родовое структурирование: от большого рода отходят ветви, возглавляемые прямыми потомками основателя рода, но простирающиеся на меньшую глубину (на 7-8 поколений). Принцип такого деления связан с дроблением большой патриархальной семьи и выделением семей сыновей, что имело следствием в дальнейшем разделение разраставшегося локального родового коллектива (мобильной группы) на несколько новых. Цыгане одной этнической группы, даже никогда не встречавшиеся ранее, назвав друг другу свои родовые имена, могут, таким образом, понять, есть ли между ними родство, и определить его степень.

Основной социальной единицей у ромов всегда оставалась патриархальная семья, и связи между входившими в нее членами были самыми тесными. Патриархальная семья, как правило, состоит из пожилой пары и ее взрослых сыновей с семьями; после смерти главы патриархальной семьи руководство большой семьей переходит к старшему сыну, и в таком составе самые тесные связи между ее членами поддерживаются до тех пор, пока у всех братьев не вырастут и не женятся свои сыновья.

Экономические условия существования цыган и связанный с ними мобильный образ жизни способствовали делению крупных таборов на более

мелкие. Очевидно, поэтому у цыган, в отличие от оседлых жителей больших локальных поселений, не развивалась и не сохранялась исконная лексика непрямого родства и свойствá: связи, ей обозначаемые, не поддерживались настолько тесно, как связи внутри патриархальной семьи. Общие принципы социальной организации определили одинаковую сохранность терминов, обозначающих степени родства и свойствá в пределах патриархальной семьи (с учетом фонетических диалектных различий) у всех групп ромов, которые не утеряли свой язык. Все эти термины являются общими для цыган-ромов, в том числе для тех, которые проживают на территории России: русска рома, ловаря, кэлдэраря, кишиневцы, сэрвы, влахи, крымские цыгане, плащуны, несколько семей синти.

Терминология общественного строя и половозрастная иерархия у ромов

Терминология родства и терминология половозрастного статуса

Тот список из десяти терминов, который мы привели как основные термины ближайшего родства и свойствá, является общим для всех групп ромов, и в основном охватывает круг нуклеарной и трехпоколенной семьи. Как мы уже показали в главе 14, два важнейших термина из этого списка ТР одновременно входят в список терминов половозрастных статусов (ТПВС). Приведем эти общие части списков в сопоставлении одна с другой.

ТПВС		*ТР*
мужчина	**rom**	муж
женщина	**romní**	жена
парень, мальчик	**ch(h)avó**	сын, ребенок
девушка, девочка	**ch(h)aj**	дочь
ребенок	**ch(h)avoró**	маленький ребенок, внук

Другие термины половозрастного статуса (ТПВС)

phuró	1) старый; старик 2) старший
phurí	1) старая; старуха 2) старшая
phuromá *рус.цыг.*	идиоматические выражение, означающее очень пожилых, уважаемых цыган (стяжение из phuré romá «старые ромá»)

pativaló rom, pativaló manúsh	высокостатусный взрослый цыган, обычно принимающий участие в цыганских судах и сходках
pativalí romní	уважаемая взрослая цыганка, имеющая взрослых детей
lachi-chaj	невинная девушка (русскором.)
ternó *прил.*	1) молодой 2) младший
tiknó *прил.*	маленький
baró *прил.*	1) большой 2) синоним к phuró – старший
manush	человек (мужчина)
mursh	мужчина (основной термин для обозначения мужчины) с выраженным мужскими качествами (сила, агрессия, деловые качества)
dzhuvlí	женщина (основной термин для обозначения женщины)

Дополнительные обозначения

manushní	женщина, произв. от manush (русскором. кэлд., лов., крымск.)
murshní	деловая женщина, бой-баба, с качествами характера, присущими мужчине (рус.рома, кэлд., лов., крымск.)
hárniko *прилаг.*	женщина, умеющая добывать средства к жизни (украинские ловаря)
xaranó (í) *прилаг.*	деловой (ая), удачливый (ая) (русскомром., сэрв., кэлд., лов.)

Что касается этого последнего списка, то совершенно ясно, что приведенные обозначения должны входить в другой синонимический ряд. Так, несмотря на то, что они обозначают ценные для ромов качества, они не могут изменить половозрастной статус человека и перевести его из одной половозрастной категории в другую. Положительный эффект этих качеств проявляется в том, что человек, ими обладающий, имеет бóльшие социальные возможности в границах, определяемых своим половозрастным статусом. Для мужчин это бóльшие возможности выбора жены себе или своему сыну, при условии, что сын также имеет положительную репутацию, а также проявление бóльшего уважения со стороны других мужчин, что проявляется в том,

что уважаемого человека будут часто приглашать на этнические суды в качестве судьи. Для женщин это также возможность выбора брачного партнера, но женщина, какими бы деловыми качествами она ни обладала, не может пользоваться привилегиями другой половозрастной категории (пожилых женщин), что связано с представлениями о нечистоте женщины в фертильном периоде. С точки зрения сказанного, указанная лексика не относится к половозрастной терминологии.

Метафоры и эвфемизмы[40]

murí raï	о дочери, внучке, жене «моя принцесса»
[41]muró rakló кэлд *лов.*,	о сыне, эвфемизм, дословно «мой сын»; обращение «мой молодец»
muró rakloró *кэлд. лов.*	ласковое обращение к мальчику цыгану и нецыгану
zhuvlí *кэлд.*, *лов.*	о своей или чьей-либо жене, эвфемизм, досл. «женщина»
manúsh *кэлд.*, *лов.*	о своем или чьем-нибудь муже, эвфемизм, досл. «человек»
cháje/shéjo *лов.*	обращение к жене, эвфемизм, дословно «девушка, цыганка»
tiknó mas *сэрв.*	о грудном ребенке, дословно «маленькое мясо», «маленькое тело»

Жювли [**zhuvli**] – этикетное название своей или чьей-либо жены в ортодоксальных группах, прежде всего кэлдэраря и ловаря; так принято говорить о жене в присутствии посторонних, так как считается неприличным говорить **мури ромни** [**muri romni**] «моя жена», или **лэски ромни** [**leski romni**] «его жена». Так же употребляется и слово **мануш** [**manush**] в значении

[40] Метафора (греч. «перенос») – троп или фигура речи, состоящая в употреблении слова, обозначающего некоторый класс объектов (предметов, лиц, явлений, действий или признаков), для обозначения другого, сходного с данным, класса объектов или единичного объекта; напр.: волк, дубина, змея, лев, тряпка и т.п. в применении к человеку; острый, тупой – о свойствах человеческого ума и т.п.

Эвфемизм (греч. «благоречие») – стилистически нейтральное слово или выражение, употребляемое вместо слова, которое представляется говорящему неприличным, грубым или нетактичным (или «запрещенным» к употреблению); эвфемизмы нередко вуалируют, маскируют суть явления; например: *скончаться* вместо умереть, *говорить неправду* вместо врать и проч.

[41] Цветков. Полевые материалы по цыганским языкам России; Деметер, Деметер, указ. раб. С. 132.

«муж». Сейчас нередко наблюдается избегание, хотя, видимо, не осознаваемое, называть жену по имени в присутствии посторонних, во всяком случае, у ловаря и кэдэраря. Очевидно, в прошлом это избегание было нормой. Так, румынский писатель Захария Станку в своей книге «Шатры», посвященной румынским цыганам, упоминает о том, что один цыган не называл свою жену по имени несколько десятков лет[42].

Выше мы писали о том, что в традиционной культуре мальчик становится взрослым мужчиной и полноправным членом общества только после женитьбы, что является рубежом его перехода в возрастную категорию «взрослых мужчин» (то же относится и к женщине). Ромская терминология наглядно демонстрирует в действии этот универсальный принцип: обозначения **ром** [**rom**] и **ромни** [**romni**] в языке романи точно соответствуют социальным ролям, которые играют их носители.

Употребление в романи указанных терминов половозрастных статусов в качестве терминов родства невозможно без притяжательных местоимений. Так, даже с частицей, играющей роль определенного артикля, слова **ром** [**rom**], **ромни** [**romni**], **чаво** [**chavo**] и **чай** [**chaj**] будут обозначать просто мужчину, женщину, парня (мальчика) и девушку (девочку) цыганского происхождения. С притяжательными местоимениями они становятся обозначениями родства и свойства́: **мури ромни** [**muri romni**] «моя жена», **лакиро чаво** [**lakiro chavo**] «ее сын». В этом качестве они теряют то значение этничности, которое приобретают в системе половозрастных категорий (см. гл. 14) и могут быть использованы в речи по отношению как к цыганам, так и не цыганам.

Все другие термины родства и свойства́ также функционируют в романи только с притяжательными местоимениями, что, впрочем, характерно и для других языков. В то же время, существование указанных пар терминов в романи имеет существенную особенность. Так, как показано исследователями терминологий родства, в современных языках можно встретить остаточное употребление терминов родства в качестве терминов половозрастного и социального статуса. Напомним: *рус. простонар.* **отец** и **мать** в качестве обращения к пожилым людям, *тж.* **сынок, дочка** как обращение к младшим по возрасту, и проч. Но в современном русском использование непрямых значений таких ТР, как «отец» и «мать» воспринимается рядовыми носителями языка как переносное, метафорическое, а упоминание о **доблестном муже** (в значении «мужчина) или о **праведной жене** (в «значении «женщина») будет

[42] Stancu Z. Şatra. Bucureşti, 1992.

уместным только в летописях или в церковнославянских текстах, в то время как для современников такие выражения – давно отошедший в прошлое анахронизм. Как мы видим, в языке романи ситуация совершенно иная.

Таким образом, анализируя функционирование основных ромских ТР, мы можем сделать следующие заключения:

1. Особенность указанных пар терминов ромского языка (rom-romni, chavo- chaj) **– то, что их роли в двух терминологических системах – системе терминологии родства и системе половозрастных статусов – равнозначны.**

Лингвистически это имеет еще одно следствие: эти слова нельзя считать собственно терминами родства, а именами родства, так как их значения не являются жестко конкретизированными. Остальные же термины родства в современном языке романи – кодифицированные ТР (то есть привязанные к одному определенному значению).

2. Речь идет о совмещении в ромской СТР двух систем терминологий: арийского (индоевропейского) и неарийского происхождения, которым, очевидно, соответствовали различные социальные системы и особенности социальной культуры.

Кроме того, в отличие от индоевропейских, в том числе славянских, народов, у которых существование в далеком прошлом половозрастной стратификации определяется методом лингвистического анализа и социолингвистической реконструкции, **у ромов половозрастная стратификация все еще сохраняется на уровне существенных пережитков в социальной жизни, и на языковом уровне выражается в актуальном функционировании терминов половозрастных статусов.**

3. Видимо, именно неарийские элементы в социальной культуре ромов (проторомов) и явились фактором привнесения соответствующих же элементов в их СТР.

Что́ именно было привнесено в язык и социальную культуру ромов ариями, а что́ – автохтонным населением Индии – мы попробуем выяснить далее.

В качестве обозначений женщины и мужчины мы описали в главе 14 слова **мануш** [**manush**] (человек, мужчина), а также **мурш** [**mursh**] (мужчина с) и **джювли** [**dzhuvlí**] (женщина), а также другие слова. Но надо учитывать, что частота употребления пар слов **ром, ромни, чаво** и **чай** для обозначения цыгана и цыганки по сравнению с другими названиями выше. Цыган скорее

скажет о другом цыгане «**ром**», чем «**мануш**», о цыганке – «**ромни**», и «**романы чай**» чем «**джювли**». Указанные две пары обозначений – основная этническая лексика половозрастных статусов. Другие же обозначения мужчин и женщин, как мы показали, несут дополнительное смысловое наполнение, указывающее на особые «мужские» или «деловые» качества их носителей.

Половозрастная иерархия у ромов

Сохранению системы половозрастной терминологии (или ее остатков) у ромов соответствуют некоторые традиции социальной культуры. Прежде всего, это половозрастная иерархия. Ромское общество делится, с одной стороны, на старших и младших, где статус старших членов при других равных качествах всегда оказывается выше, а с другой – на мужчин и женщин, причем статус женщины изначально ниже мужского.

Как мы писали, традиционно взрослым молодой человек считается с момента, когда он заводит свою семью. Несмотря на то, что он продолжает еще некоторое время жить в доме своего отца, еще не отделяясь экономически, он становится полноценным членом мужской части общества и может участвовать в мужских сходках и судах. Следующий этап повышения общественного статуса мужчины – это его участие в цыганских судах в качестве выборного судьи. Как правило, в этом качестве выбираются мужчины, уже имеющие взрослых детей, которые сами завели свои семьи. Таким образом, в категорию «судей» попадают мужчины от 35-40 лет и старше.

Половозрастные статусы женщин выражены не так явно, так как они не участвуют в активной общественной жизни, что традиционно является «мужской» сферой. В определенной мере это, очевидно, связано с тем, что все замужние женщины, как правило, принадлежат к другим патронимиям, и таким образом наиболее тесными узами родства оказываются связаны только мужчины локальной группы. Выходя замуж, молодая жена переходит в категорию замужних женщин, но, попав в чужую семью, она оказывается в самом низу социальной иерархии. Ее статус начинает повышаться с рождением детей и продолжает расти по мере их взросления. Значение имеет возраст детей, особенно сыновей (так как они, в отличие от дочерей, останутся в клане мужа женщины и будут защищать ее интересы перед другими членами патронимии). Эту связь статуса женщины с детьми надо рассматривать через призму укрепления ее положения в клане мужа, где с каждым родившимся ребенком она приобретает кровного родственника. С приходом в дом невестки статус женщины также повышается, что выражается, например, в том, что она может послать невестку вместо себя прислуживать за столом своему

свекру и свекрови. Самый высокий статус женщина приобретает в старости, когда у нее становятся взрослыми внуки.

Кроме упрочения положения в клане, повышение социального статуса женщины в старости следует связывать с еще одной причиной: с наступлением менопаузы. Она перестает быть «нечистой» в физиологическом и ритуальном планах, в отличие от молодых женщин. Нечистота молодых женщин связана и с частыми родами, которые также осознаются как «нечистый» процесс. У ромов традиционно существовал запрет на упоминание всего, что связано с деторождением и отношениями между супругами, и это проявляется в языковом табуировании. Так, у ортодоксальных групп цыган, ловаря и кэлдэраря, вместо того, чтобы сказать «она родила ребенка», «я родился» и т.д. используются эвфемизмы: «у нее нашелся ребенок» *лов.*, *кэлд.* **ла́тэ аракха́дилас щаворо́** [**late arakhádilas shavoro**], «я нашелся» **мэ аракха́дилэм** [**me arakhádilem**].и т.д. Так как моральное, ритуальное и физическое тесно связаны между собой, то женщина традиционно по своей природе считается греховной и склонной к пороку. Все это является дополнительной причиной более низкого статуса женщин по сравнению с мужчинами; исключение составляют очень пожилые женщины, вышедшие из фертильного периода, статус которых повышается. Так, они имеют право присутствовать на цыганских этнических судах в качестве наблюдателей и брать слово. С наступлением старости, если женщина вырастила детей и ничем себя не запятнала, о ней говорят как о **пативалы джювли** [**pativali dzhuvlí**] (как мы писали, так называют женщину, чье поведение в течение всей жизни полностью соответствует моральным нормам). Особое положение занимают вдовы, не выходящие замуж повторно и руководящие большой семьей. Они через своих сыновей могут оказывать значительное влияние на отношения в общине (таборе). Такие женщины пользуются большим уважением, и бывает, что их имя ложится в основу названия патронимии. У русских цыган особым отношением пользуются старые девы, что в цыганской среде встречается очень редко. Их почитают за особую «чистоту», как женщины, так и мужчины.

Что касается возрастного статуса, то младшие должны беспрекословно слушаться старших, и разница между детьми даже в несколько лет дает преимущество старшим. Возрастное преимущество сохраняется при всех прочих равных данных и в отношениях между взрослыми людьми. Например, невестка старшего брата в большой семье в большей степени может выражать собственное мнение, чем невестка младшего брата. На больших публичных собраниях женщины сидят обычно отдельно от мужчин, и традиционный «мужской» стол, где на почетных местах сидят старшие по возрасту

и уважаемые мужчины, является наглядной демонстрацией их социального статуса.

Даже в таком «пережиточном» состоянии система половозрастных статусов цыган соотносится с типологически близкими социальными системами других этнических обществ. Так, у аборигенов Австралии существуют подклассы «младших» (до 35 лет) и «старших» (после 35 лет) мужчин, причем старшие обладают привилегиями и контролируют общественную жизнь. Как мы показали (гл. 14), слово *ром.* **пативало** [**pativalo**] имеет потестарную (властную) семантику, будучи связанным с *иран.* **pati** или *индоар.* **patih**, восходящим к *и.-е.* ***pətér**. Как показал С.В.Кулланда, в протоиндоевропейском обществе этот термин обозначал класс старших мужчин, заседавших в совете, что отразилось в одном из его более поздних рефлексов, означавших «сенатор» (в римском обществе). Все эти параллели соотносятся с существующими традициями ромов.

Другие имена родства

Обращения[43]

Обращения в романи образуются от имен существительных следующим образом: в единственном числе – переносом ударения на второй слог от конца слова (при этом в односложных словах появляется окончание в виде добавочного гласного); во множественном числе – к существительному множественного числа добавляется окончание **-ле** [**-le**]. Например: Дадо! [Dádo!] (Отец!); Ромалэ! [Romále!] (Цыгане!). Вместе с тем, образование обращений от терминов родства и половозрастного статуса в разных диалектах языка романи имеет различия. Вот список обращений, которые существуют у всех групп ромов:

romále – к цыганам-мужчинам или к мужчинам и женщинам

romnjále – к цыганкам-женщинам

chavále/shavále – к цыганам-мужчинам молодого и среднего возраста

chajále/shejále – к цыганкам- женщинам молодого и среднего возраста

chavorále/shavorále – к мальчикам и юношам

chajorjále/shejorjále – к девочкам и девушкам

---

[43] Мы не приводим обращения от терминов, явно заимствованных из европейских языков, например, от таких, как **дед** и **баба** у русских цыган, и проч.

dádo – к отцу

dáje – обращение к матери (русска рома, сэрвы, крымские цыг. и др.)

dále – обращение к матери (кэлд., лов.)

pápo – к деду

mámi – к бабке

pshála/phrála – к брату

phénori *русска рома* – к сестре или к родственнице, равной по возрасту (рус. ром.)

phéjo, phénje (редко) – к сестре или к родственнице, равной по возрасту (лов.)

chajorí/shejoré – к девочке

У разных групп ромов могут наблюдаться различия в некоторых обращениях единственного числа:

róma - к мужчине (ловаря)

romnjé – к женщине (ловаря)

shavá – к мужчине-ровеснику (ловаря, кэлэраря)

cháva – (редко, среди молодых цыган) (рус. ром)

chaj – обращение к женщине любого возраста (русскором.)

káko – уважительное обращение к старшему мужчине (восточноевр. рома)

shéjo – к женщине-ровеснице (ловаря, кэлэраря)

dóike – «тетушка» обращение к пожилой женщине (кэлд.)

dóda – к очень пожилой женщине (устаревшее, лов.), которая имеет много внуков и возглавляет патриархальную семью, например **dóda Borka**

bibé – к старшей женщине (лов.): **bibé Sirka**

náno – к гораздо более старшему мужчине (лов.): **náno Ardom**

nene/nenea – мама, слово детской речи (крымские цыг.)[44]

pápo – к пожилому мужчине (кишиневцы)

bre – обращение к мужчине у цыган-кэлдэраря, у балканских цыган

moré (mo) – обращение мужчины к мужчине, равному по положению и возрасту (русска рома, сэрвы, балканские рома)

móri – обращение к молдой женщине (Балканы)

[44] Торопов В.Г., Гумероглый П.Б. Словарь языка крымских цыган. Москва, 2001. С. 20.

Обращает на себя внимание, что семантика этих вокативных форм (обращений) связана с половозрастным статусом, а не с родственными отношениями. Так, слово **dóda**, однокоренное с **dad** и **daj**, используется как обращение к пожилой женщине, то есть распространяется на всю группу пожилых женщин, что указывает на то, что в прошлом оно использовалось как классификационный термин. Эта форма, очевидно, является этимоном по отношению к *ром.* **daj** «мать», так как в ней еще сохраняется межвокальное **d**, редуцированное в **daj**. Обращение к старшей женщине **bibé** (от **bibi** «тетя») обнаруживает такую же классификационную природу, также, как и обращения к старшему мужчине **náno** (от **nano** «дядя») и к пожилому мужчине **pápo** (от **pápo** «дед»), и т.д. Отдельный интерес представляет этимология слова **moré**, которое существует только в качестве обращения у ряда цыганских групп, распространенных в Греции и других балканских странах, а также у некоторых цыган Европы, в том числе у цыган-*сэрвов* Украины. В России оно более характерно для группы *русска рома.*

More

Обращение *ром.* **more** (на Балканах также в женском роде **mori**) является чрезвычайно распространенным, в России оно было, по-видимому, заимствовано у русских цыган другими группами. Н.Борецкий и Б.Игла приводят различные формы этого обращения (more, mora, mori), которые определяют как восклицательную частицу: «Эй!», «Хэй!» или пейжоративное обращение. Приводимая ими этимология: *ром.* **more** < *греч.* **μωρέ**, *слов.* **móre**[45].

Хотя у цыган России эта лексема является специализированным обращением только мужчины к мужчине, равному по возрасту, на Балканах его формы являются обращением к мужчине (**морэ** [**more**]) и женщине (**мори** [**mori**]).

Многочисленные лингвистические данные позволяют соотнести эту пережиточную вокативную форму с древнейшим праиндоевропейским этимоном ***mer(io)**, чье значение реконструируется как обозначение класса молодых людей брачного возраста, и который имеет рефлексы в ряде языков. Это *греч.* **meîrax** «(молодая) девушка», **meirákion** «мальчик», *лат.* **maritus** «женатый (владеющий молодой девушкой)», *пехл.* **mērak** «молодой муж»[46]. Древнее индо-иранское слово того же происхождения **márya** Э.Бенвенист определяет как обозначение молодого человека в социальном статусе потен-

[45] Boretzky, Igla, op. cit. P. 184.

[46] Бенвенист, указ. раб. С.169.

циального мужа, то есть человека, достигшего брачного возраста[47]. В современных языках это значение находит развитие в рефлексах *франц.* **mari**, *итал.* **marito** «муж, супруг»). Э.Бенвенист предположил, что в далеком прошлом этот термин обладал институциональной значимостью и обозначал класс молодых воинов, поскольку «термин **maryanni**, обозначающий класс воинов, фигурирует среди индо-иранских терминов, которые обнаруживаются в текстах Митани XIV в. до н.э...»[48]. Т.Гамкрелидзе и В.Иванов в этой связи, анализируя тот же производный термин и ссылаясь на Грассманна, определяют *др.-инд.* **márya** как «молодой человек», «мужчина, входящий в культовое объединение»[49]. Современные работы в области социолингвистики подтверждают эти выводы. Так, анализируя весь спектр значений этимона ***mer(io)**, С.В.Кулланда пишет: «В свое время Л.Рену охарактеризовал его как mi-érotique, mi-guerrier («полуэротический, полувоенный»). В самом деле, термин этот, с одной стороны, постоянно употребляется в эротическом контексте: приближаться или стремиться «как юноша к девице» (márya ná yóshâm) – устойчивое словосочетание в Ригведе, а с другой стороны, именно этим словом обозначается воин-Индра и воины-Маруты. Сходные пучки значений дают и рефлексы правосточнокавказского *marga, связанного ИЕ, согласно С.А.Старостину, то ли на уровне глубинного родства, то ли очень древнего (ностратического времени) заимствования: 1) «самец» (дарг. marga), 2) «муж, храбрец»[50] (инг., бацб. mar; чеч. majra); 3) «воин, представитель привилегированной социальной группы (урарт. mare – «привилегированная социальная группа»; хурр. mari(j)anne – «колесничий»)»[51]. И далее: «Все вышеприведенные значения легко возводятся к праязыковому «член половозрастного группирования юношей-воинов», в мирное время угрожающих спокойствию социума, а во время войны составляющих ударную воинскую силу и при условии воинской доблести получающих право перехода в следующую возрастную степень и вступления в брак»[52]. Так же трактуют этот этимон и Э.А.Грантовский и Вс.В.Иванов.

Анализируя антропонимы языков Индии, мы обнаруживаем, что эта же основа составляет часть лексики как индоарийских, так и автохтонных дравидских языков, причем в последних она явно входит в слой исконной

---

[47] Там же.

[48] Там же.

[49] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2. С.727-728.

[50] Starostin S.A. Nostratic and Sino-Caucasian / ЛРДИВ. Ч. 1. С. 118.

[51] Кулланда, указ. раб. С. 60-61.

[52] То же. С. 61.

лексики, о чем говорят ее формы и способы функционирования. Так, в дравидских языках основа **mār** обозначает сына, иногда, с соответствующими окончаниями, – сына и дочь. Кроме того, и некоторые ее формы в индоарийских диалектах можно трактовать как заимствования из дравидского. Употребление слов **mār, marai** и их вариаций, а также их распространение в языках Индии и Афганистана заставляет задуматься о том, насколько широко мог быть употребителен в прошлом этот термин на пространстве от Индии до Балкан. В конце Приложения 4 мы подробно рассматриваем индийские формы, а также афганские, параллельные ромскому и греческому **more**, на предмет возможного существования основы **mar** с указанной семантикой в языке предков ромов.

Что касается двойственной природы основы **mâr**, что позволяет трактовать ее происхождение как из арийских, так и из автохтонных языков Индии, то С.В.Кулланда пишет по этому поводу: «О глубокой (доиндоевропейской) древности данного этимона свидетельствует то обстоятельство, что он регулярно восходит к праностратическому[53] *mairV, рефлексы которого имеются в афразийских (араб. mar` - «мужчина, муж» и пр.), дравидийских (брагуи mar – «сын» и пр.) и других ностратических языках; кроме того, как показал С.А.Старостин[54], возможно и еще более глубинное, праностратическо-северо-кавказское происхождение данного этиомона»[55].

Имена собственные

Как мы писали, у цыган существует система двойных имен и фамилий. Нередко в паспорте ставится одно имя, характерное для языка окружающего населения, а реально ребенка называют другим, ромским именем. Теперь в качестве «ромских» имен нередко фигурируют те же заимствованные у окружающего населения имена, а с другой стороны, бывает, что в паспорт пишется ромское имя, а другое ромское же имя используется как «настоящее». В нашем исследовании нас интересуют только те имена, которые генерированы самой циганской культурой и/или имеют давнюю традицию использования.

Образование собственных этнических имен до сих пор продолжает оставаться сферой творчества у ортодоксальных групп ромов, и в этом оно

---

[53] Ностратическая лингвистика (от латинского noster — «наш»)— раздел сравнительно-исторического языкознания, теория, доказывающая родство языков разных семей (алтайской, уральской, индоевропейской, картвельской, дравидийской).

[54] Starostin S.A. Nostratic and Sino-Caucasian//ЛРДИВ. Ч.I.

[55] Кулланда, указ. раб. С. 60.

тесно смыкается с образованием прозвищ. Но между одними и другими есть существенная разница. Так, прозвища возникают в течение жизни человека и, указывая на какую-либо его отличительную черту (физическое качество или особенность характера), могут нести как положительную, так и отрицательную эмоциональную нагрузку, например: Банго/Банги [Bangó/Bangí] «Кривой(-ая)/Косой(-ая)», Коро/Кори [Koró/Korí] «Слепой(-ая)» и проч., или же гротескное отражение физических и личностных качеств: Шошóй (Заяц), Бегемóто (Бегемот). При добавлении к имени собственному, прозвища могут играть роль дифференцирования, или различения: «Саво Боря? – О Шукó!» (Какой Боря? – Худой!).

Что касается имен, то они даются на всю жизнь, и выбор имени связан с «проектированием» свойств личности и судьбы. Поэтому этнические имена отражают ценности и идеалы этнической культуры, обозначая положительные и ценные качества предметов и явлений. Перечислим некоторые категории имен, генерированных самой ромской культурой:

Женские имена, производные от названий плодовых деревьев и плодов:
Пхабай [**Phabáj**] ловаря (яблоко)
Кириш [**Kíriš**] ловаря (вишня)
Драк [**Drak**] ловаря (виноград)

Мужские имен и прозвища, связанные с флорой и фауной
Мужские имена тоже могут быть связаны с природным миром, но будут подчеркивать «мужские» качества:
Вошо [**Vósho**] кэлдэраря, от **вэш** [**vesh**] «лес»
Рува [**Ruva**] русска рома, от **рув** [**ruv**] «волк»

Мужские и женские имена, производные от обозначений благородных металлов и камней:
Рупа [**Rúpa**] мужское имя, ловаря от *ром.* **руп** [**rup**] «серебро»
Рупиш [**Rúpish**] женское имя, от *ром.* **руп** [**rup**] «серебро»
Золотой [**Zolotój**] мужское имя, ловаря
Злата [**Zláta**] женское имя, большая часть ромских групп
Сумнакуны [**Sumnakuný**] женское имя, ловаря от *ром.* [**sumnakuný**] «золотая»
Червонца [**Tchervónca**] женское имя, ловаря
Червоня [**Tchervónja**] мужское имя, цыгане-крымы
Алмаза [**Almáza**] женское имя, русска рома, сэрвы

Нейтральные имена, мужские и женские, могут характеризовать какой-либо физический наследственный признак, из которых наиболее частый – цвет кожи:

Например, у ловаря-чокещи и бундаша в качестве имен используются обозначения, которые могут образовываться и как нейтральные прозвища: **Кало** [**Kálo**] (Черный), **Кали** [**Káli**] (Черная), **Парно** [**Párno**] (Белый), **Парны** [**Párny**] (Белая).

Имена, происходящие от обозначений социальных статусов и категорий родства

К этой категории относятся несколько имен, которые существуют в языках ортодоксальных ромских групп, и которые можно соотнести с обозначениями социальных статусов или категорий родства. Как правило, эти имена имеют давнюю традицию и широко распространены. Связь некоторых из них с категориями социального статуса осознается носителями языка, благодаря совпадению формы имени собственного с соответствующей формой нарицательного существительного, сохраняющейся в языке, значения других имен поддаются реконструкции.

Патиаш [**Pátiash**] (крымские цыгане) – мужское имя, чье значение очевидно идентично *ром.* **pativalo** «высокостатусный взрослый мужчина старшего возраста, обладающий властью над представителями своего рода».

Цыно [**Cíno**] (ловаря) – традиционное, широко распространенное мужское имя. Семантика этого имени представляется очевидной современным носителям языка романи (ловаря). Так, оно происходит от прилагательного **цыно** [**cinó**] «маленький, младший». Это трансформированная форма из общеромского **тыкно** [**tiknó**], развившаяся в результате фонетических изменений в так называемых *влашских* ромских диалектах: [**tikno**] > [**tsikno**] > [**tsino**]. Оно восходит к ИЕ этимону ***tek-no**, который дал рефлексы в *греч.* τεκνον – «дитя», *нем.* Degen – «витязь, герой», *др.-в.-нем.* Thegan – «Edelmann, Krieger, Held, Diener (благородный, воин, герой, слуга)» *др.-англ.* thegn – «дружинник», позднее – «тан, представитель родовой знати»[56]. С.Кулланда полагает, что этот этимон был еще одним обозначением возрастной степени, обозначаемой этимоном ***mer-(io)**[57]. Действительно, это реконструируемое праиндоевропейское значение объясняет традицию использования фор-

[56] Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern-München. 1959. P. 1057. Цит. По: Кулланда, указ. раб. С. 61.

[57] Кулланда, указ. раб. С. 61.

мы **цыно** [**cino**] у цыган в качестве мужского имени, так как нелогично для общества, в котором старшинство и мужской статус выступают одними из главных ценностей, называть мужчину «маленьким» и «младшим».

Мурша [**Múrsha**] (кэлдэраря, ловаря) – традиционное, распространенное мужское имя (от *ром.* **mursh** «мужчина с выраженными мужскими качествами»). Это имя происходит от *индоар.* **mursh**, которое и сейчас обозначает мужчину в диалектах Индии.

Маита [**Maíta**] (ловаря) – традиционное, распространенное женское имя. Его основа **mai-** соотносится с древнейшим этимоном, **ma-** «мать», который обнаруживается у разных народов. О.Н.Трубачев и А.К.Шапошников указывают, что ***maita-** – «производное с суффиксом **-ta-** от имени «матери», ср. др.-инд. **māyā**»[58]. Таким образом, ***maita-** «дети матери, материнские, меоты». Основное значение «материнские» О.Трубачев связывает с отголоском материнского культа. Меоты – самоназвание переднеазиатских ариев[59]. Таким образом, указанная форма может восходить к древнейшему арийскому этимону. В связи с его древностью трудно наверняка сказать, вошло ли оно в язык предков ромов еще на территории Индии или же из других языков в процессе позднейших миграций через Иран и Переднюю Азию.

Бóри [**Bóri**] – старинное женское имя у ловаря, видимо, генерировано самóй культурой ромов и происходит от *ром.* **бори** [**borí**] невестка, в свою очередь происходящего от одной из форм индоарийского слова, обозначающего жену или женщину. Так, «жена» может обозначаться: в бхили **bairî**, в зап. хинди **baiyar/bauriyā**, в ранги **bair(a)bānī**, в гуджарати **bāirī**, в маратхи **bâil/bâila**[60].

Нэны [**Nény**] (ловаря-чокещи) – женское имя. Возможно, связано с индоарийской основой **нан** [**nan**], которая обозначает в современных индоарийских языках женщину старшего поколения, иногда – ребенка. Многочисленные лингвистические данные показывают, что в индоарийских языках **нана** и **нани** называются старшие родственники со стороны матери, как пра-

---

[58] Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. Москва, 1999. С. 253. См. о др.-инд. mâyâ T.Burrow BSOAS XLIII, 2, 1980; Cunningham. Anc. geogr. 63, 311: Mâyâ, the mother of Buddha. Сближение Μαιητις и др.-инд. Maha-Mai см. уже Ritter, 58. Цит. по: Там же.

[59] Там же.

[60] Grierson G.A. Lingvistic Survey of India. Vol. I-XI. Calcutta, 1904-1922.

вило – дед и бабка[61]. Кроме того, в языке кховар, а также в большей части нуристанских диалектов Северо-Западной Индии, название матери образуется от основы **nan**[62] (*индоар.* **a** в ударной позиции может регулярно переходить в **e** в ромском), **нани** [**nāni**] – «жена» в одном из диалектов пахари, **науно** [**naunô**] – «ребенок» и «сын», **науни** [**nauni**] – «дочь» в некоторых диалектах пахари. Словарь Борецкого-Иглы, наряду с индоарийской этимологией основы **nan**, указывает на ее возможную связь с обозначением старшей сестры в балканских языках[63]. В языке крымских цыган, которые переселились с Балкан, и чей язык близок к языку балканских цыган-эрлия, **нэнэ/нэнэа** [**nene/nenea**] – обращение к матери, слово детской речи.

Нонея, или **Нанея** [**Nonéya/Nanéya**] – мужское имя, встречается у цыган-кэлдэраря; возможно, связано с обозначением дяди *кэлд.* **нано** [**nano**] из румынского, или же восходит к основе *индоар.* **nan** (*пракр.* **nanna** «старший брат», *хинди* **nānā** «дедушка»)[64]. Окончание **-еуа**, возможно, обозначает младшего родственника «происходящий от» (ср. *шалвейя* «происходящие от шалвов» и проч. (главы 4, 10), в таком случае **нанея** может означать «дядин», или «дедушкин». Ср.: *хинди* **naniyā** «относящийся к деду матери»[65]. Суффикс также может нести значение уменьшительности, и тогда имя означает «дядюшка», «дедушка» (ср. с традицией обозначения внука именем деда в различных культурах).

Кроме перечисленных, назовем еще несколько ромских имен, связь которых с категориями родства не представляется столь очевидной.

Балак [**Bálak**] (крымские цыгане) – мужское имя. Его этимология в индоарийских языках – обозначение мощи, силы, также встречается *индоар.* **balaka** «сильный»[66]. Этимология второй группы значений *индоар.* **bal** восходит к «маленький», и соответственно «ребенок, сын»[67]. Р.Л.Тернер указывает как на возможность европейской, так и неиндоевропейской природы

---

[61] Turner. Dictionary of Indoarian languages. P. 405. Н.Г.Краснодембская, которой предоставил данные хиндиязычный житель Бихара пишет, что **nana** и **nani** – родители отца, а **dada** и **dadi** – родители матери (Краснодембская Н.Г. О терминах и категориях родства у народов Южной Азии //Алгебра родства. Вып.3. Санкт-Петербург, 1999. С. 257), но в свете других многочисленных данных представляется, что термины употребляются наоборот.

[62] Grierson, 1919. Vol. VIII, pt.2. P. 12-13.

[63] Boretzky, Igla, op. cit. P. 194.

[64] Ibidem.

[65] Turner. Dictionary of Indoarian languages. P. 405.

[66] Ibid. P. 517. См. Приложение 4.

[67] Ibid. P. 514. См. Приложение 4.

основы этих терминов в индоарийских языках. Действительно, основа **bala** «ребенок» распространена в тюркских языках, от которой происходит имя **Балаш** с ласкательным суффиксом. Уже в XV веке это имя широко бытовало в русской народной среде. Одно из родо-племенных подразделений кочевых тюрок также называется Балаш[68]. Поскольку на территории России имя Балак встречается только у крымских цыган, испытавших влияние со стороны тюркско-мусульманской культуры еще с «балканского» периода своей истории, нет уверенности в индоарийском происхождении этого имени.

Па́пуш [**Pápush**] (кэлдэраря, ловаря) – традиционное, распространенное женское имя. Больше распространено у кэлдэраря, а у ловаря в форме **Папу́ша** [**Papúsha**]. Возможно, оно произошло от *ром.* **pápo**, *крымск.* **papus**, с этимологий «принадлежащая к роду деда [papo]»). Хотя имя Па́пуш чаще всего осознается цыганами как «кукла» (ср. *рум.* **papúsha** «кукла»), возможно, что такое осмысление является результатом так называемой народной этимологии, то есть неправильного понимания происхождения слова через лексику другого народа. Так, ударение в цыганском имени падает на первый слог (в отличие от *рум.* papúsha) , что сближает имя Па́пуш с *ром.* па́по [papo]. Также и при обращении к Папуш ее обычно называют Па́пу[69].

Бобо [**Bóbo**] (ловаря-бундаши) – мужское имя. Эту форму можно возвести к обозначению старшего предка от *индоар.* **pap/bab**.

Обратим внимание на то, что все эти имена, даваемые при рождении, могут быть осознаны в рамках системы ценностей и статусов патриархального общества. Так, мужские имена или выражают потестарную (властную) категорию (**Патиаш**, возможно, **Бобо**), или мужские качества, поднимающие статус мужчины и дающие возможность социальной власти в будущем (**Цыно, Мурша**). Женские имена соответственно связаны с высшей ступенью социального статуса женщины: **Маита** (ср. с *ром.* **mami** «бабушка») и главной социальной ролью женщины (**mai** «мать»). Как обозначение уважаемой женщины, принадлежащей к старшей половозрастной группе, осмысляется имя

[68] Комментарий Суперанской А., доктора филол. наук. Опубликовано в: Российская газета, № 4454 от 31.08.2007.

[69] Как указывают В.И.Гохман и Т.И.Оранская, в Панджабе детей часто назвают ласкательными именами: **баблу**, **паппу**, **гуллу**. См.: Гохман В.И., Оранская Т.И. Формы воспитания детей и подростков у пенджабцев Индии // Этнография детства. С. 186. Как указывают авторы, эти слова не имеют смысла. Тем не менее, возможно, они связаны с названиями старших родственников (соответственно с **бап**, **баба**) через лексику «детского» языка.

Нэны (ср. тж. *ром.* **нано** [**nano**] «дядя»). Собственный социальный статус молодой женщины невысок, она обладает большей значимостью как невеста, принадлежа к богатому и уважаемому роду, поэтому статус женщины часто связывается с ее принадлежностью к патронимии, то есть роду деда (так можно трактовать имя **Папуш**, то есть «внучка» **папо**, деда, главы патронимии). Так же можно объяснить и имя **Бори** (невестка уважаемого человека). Хотя цыгане не осознают связь некоторых имен, таких, как Маита, Папуш, с категориями родства и социального статуса, они хорошо понимают этимологию таких имен, как Патиаш, Мурша, Цыно. В последнем имени, правда, осознается связь с прилагательным *ром.* **tikno/cino** (маленький, младший), а не с древним социальным статусом молодого человека брачного возраста.

Форма некоторых из этих имен указывает на то, что они имеют связь с обращениями, образованными от соционимов. В них очевиден сдвиг в ударении на один слог, характерный для обращений, ср.: **borí** – **Bóri**, **mursh** – **Múrsha**, **cinó** – **Cíno**. По-видимому по тому же принципу образовано имя **Neny** (*индоар.* **nan** > *ром. обращ.* **Nény**).

* * *

Анализ этимологии терминов и имен родства в языке романи наглядно показывает, что номенклатура ближайшего родства у ромов формировалась в «индийский» период (см. Приложение 4). Обратимся теперь к свидетельствам языков Индии, которые, возможно, помогут нам понять, каким образом формировалась система терминологии родства у предков цыган Европы.

Глава 20

ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА В ЯЗЫКАХ ИНДИИ И В РОМАНИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Методика исследования: что мы хотим узнать из анализа терминологии родства языков Индии – Номенклатура родства в романи и индоарийских языках – Обозначения родителей – Обозначения детей – Этнонимы (антропонимы) как источники терминов родства и половозрастного статуса – Брат и сестра – Обозначения мужчины – Обозначения женщины

Методика исследования: что мы хотим узнать из анализа терминологии родства в языках Индии

Просмотрев номенклатуры (состав) терминов родства в языках Индии, мы обнаружили, что подавляющее большиство обозначений родственников в языке романи находит соответствия в номенклатурах родства индоарийских языков. Для анализа мы воспользовались многотомным изданием начала XX века Дж.Гирсона «Лингвистический обзор Индии»[1], в котором приведены описания языков Индии, включающие списки терминов родства. Преимущества использования этого издания состоят в том, что все описания сделаны по одной методике, охватывают языки всей территории Индии в границах владений Британскойи мперии на тот период, включая территорию современного Пакистана и Кашмир, и сопровождаются картами распростра-

[1] Grierson G.A. Lingvistic Survey of India. Vol. I-XI. Calcutta, 1904-1922.

нения диалектов. Недостатки – чисто лингвистический характер данных, отсутствие специального подхода к сбору материала по терминологии родства. Мы можем только догадываться, какие «огрехи» с точки зрения современных методов социологического исследования повлияли на полученные данные. К тому же в сборе данных участвовал не один человек (различные исследователи и информанты), таким образом, добавляется и «человеческий фактор».

Эти недостатки в определенной мере нивелируются тем, что на подавляющей части территории распространения индоарийских языков основой структуры родства уже не одно столетие является патрилинейный род, и тем, что в нашем исследовании нас не столько интересовало соотношение СТР ромов с конкретными СР народов Индии, сколько:

1) распределение индийских терминов, происходящих от тех же этимонов, что и ромские термины, по территории Индии и диалектам;
2) диалектное распределение индоарийских терминов, наиболее близких к ромским также и по форме;
3) СТР, близкие к ромской, и их распространение.

Наиболее вероятным недостатком, последствия которого могут отразиться на результатах исследования, может оказаться неразличение или недостаточное различение составителями анкет и сборщиками информации, с одной стороны – кодифицирующей лексики, а с другой – других имен родства (прежде всего обращений). Так, в одних языках издание указывает по одному термину для обозначения той или иной степени родства (причем это одни из наиболее распространенных терминов для всех индоарийских языков в целом), а в других – несколько. Действительно, данные словаря Р.Л.Тернера показывают более широкое распространение некоторых антропонимов, чем об этом можно судить по обозначениям степеней родства, представленных «Лингвистическим обзором», поэтому в нашем исследовании мы воспользуемся информацией из обоих изданий.

Все же мы должны учитывать, что со времени миграций предков цыган прошло не одно столетие, за это время в Индии происходили миграции населения, распад одних этнических общностей и генезис новых. Поэтому даже самая точная терминологическая картина на начало XX века, которую нам удалось бы восстановить, не дает возможности напрямую соотносить современные группы носителей индоарийских СТР с предками ромов.

Цель этого анализа – понять принципы формирования СТР у ромов и как они соотносятся с формированием основных региональных СТР в Индии, что́ из арийской и неарийской культуры и языка повлияло на образова-

ние терминологии родства ромов. Вошли ли в ТР ромов распространенные индоарийские термины или она представлет собой особый диалектный феномен? В связи с этим нас интересует природа основных терминов родства в романи (их происхождение) и их распространение в языках Индии.

«Лингвистический обзор Индии» Дж.Грирсона не приводит таких степеней родства, как дед, бабка и внуки, но этот недостаток в значительной степени компенсируется данными словаря Р.Л.Тернера. В то же время, лингвистический характер этой объемной работы определил то, что в состав словарного списка попали обозначения женщины, мужчины и ребенка, то есть слова, которые мы можем определить как «антропонимы» – категорию более широкую, чем собственно термины родства, и важную с точки зрения изучения общественных отношений и СТР. Напомним, что к устойчиво сохраняющейся лексике относятся не столько ТР, сколько слова, обозначающие принадлежность к определенному возрасту или полу. Поэтому полученный в результате выборки материал может оказаться достаточно репрезентативным.

Для исследования нас интересуют следующие антропонимы:

1. Лексемы, обнаруживающие соответствия следующим формам в языке романи:

а) обозначениям мужчин и женщин старшего возраста по отношению к ego:

mami	dad / dadi / daj
papo	pshral / phral
kak	phen / phej
bibí	nano

б) обозначениям детей:

Chavo(i)/ chavoro(i) / shavo(i)/ choro(i)
bejáto
raklo / rakli и некоторые ругие обозначения

в) соционимам, обозначающим человека, мужчину и женщину, мужа и жену:

bori, manush, dzhuvli, mursh, dzheno, more.

г) другим значимым терминам социальной лексики ромов:
pativ, maharipe/mehrime.

Из списков слов, представленных в издании Дж.Грирсона, мы выбрали 10 терминов для обозначения следующих половозрастных и родственных

категорий: отец, мать, брат, сестра, мужчина, женщина, жена, ребенок, сын, дочь. Этот материал мы дополнили данными из «Сравнительнооого словаря индоарийских языков» Р.Л.Тернера 1969-1985 гг. и статьями из еще нескольких словарей языков Индии, что расширяет номенклатуру родства, вводя обозначение деда и бабки, и более полно представляет распространение терминов родства в индоарийских языках. В настоящей главе мы делаем ссылки на эти издания, а более подробные сведения и цитаты по соответствующим терминам приведены в Приложениях 3 и 4.

Номенклатура родства в романи и индоарийских языках

В большинстве индоарийских языков присутствуют следующие основы для обозначения старших родственников: **bap/bab** для мужчин и **ma** для женщин, где они обозначают в большинстве случаев отца и мать. В романи эти основы присутствуют со сдвигом на одно поколение, обозначая деда и бабку. Основа на **pā**, восходящая, очевидно, к арийским производным от *и.-е.* ***pɔ̄ter**, в романи в референтивной (называющей) форме отсутствует, а существует только в форме качественного прилагательного **pativalo**, выражая, таким образом, не социальный статус, а качество.

Достаточно широко распространена основа **dad**, в части индоарийских языков представленная как обозначения отца, в части – как обозначение деда и бабки, а в части – как обозначение старшего брата или сестры. В романи отец обозначается термином **dad**, родственным *арийск.* **tata/atta**, *санскр.***tât** и *индоар.* **dad**, **dada**; мать, в отличие от наиболее распространенного *индоар.* **mâ**[2] и его вариантов, обозначается термином, однокоренным с **dad**: **daj**.

Для обозначения детей, дочери и сына в индоарийских языках часто используются термины, которые можно признать рефлексами основы, к которой восходит *ром.* **c(h)havo**, также распространена сама основа *индоар.* **chhawa**. Кроме того, в диалектах Индии широко используются такие обозначения детей, как **larka(i)** (родственное *ром.* **raklo(i)**, см далее) и **beta(i)**, (ср. с *ром.* **bejato**). В Индии эти указанные обозначения детей часто выступают как синонимы. В то же время, наибольшее количество вариативных названий наблюдается в диалектах, а так называемые «стандартизированные» индоарийские языки дают по одному термину на каждую категорию родства, что, очевидно, надо связывать с кодификационным идеалом. Также в

[2] Происхождение *индоар.* может быть осознано как производное или от *и.-е.* ***māter**, или от аустроазиатского **may**, или как контаминация обоих слов.

некоторых индоарийских диалектах представлены обозначения, близкие по форме обращению *рус.ром.***more**. Чрезвычайно широко, почти в каждом индоарийском диалекте, и даже в части автохтонных диалектов, распространена индоевропейская форма, обозначающая брата и родственная *ром.* **phral**. Названия сестры, связанные с *ром.* **phen**, настолько же употребительны, при этом сама форма генерирована уже индоарийским языком. Обозначения же для старших мужчин **kak** и **nano** встречаются редко, а обозначение старшей женщины **bibi** – часто.

Отдельные термины или группы терминов ромской номенклатуры родства имеют аналоги в различных индоарийских языках; в то же время, если рассматривать в целом всю систему терминологии родства (СТР) ромов, то полностью она находит соответствия только в нескольких диалектах (то есть она является одним из вариантов индоарийских терминологий). Прежде, чем перейти к более подробному рассмотрению терминов и систем терминов, дадим общую харатеристику особенностям ТР ромов и обозначим происхождение ее отдельных элементов.

Особенности ТР ромов

При общем взгляде на систему ромской терминологии родства обращает на себя внимание одна особенность. У ромов, как и в ряде диалектов Центральной и Северо-Западной Индии, основные формы для обозначения ближайших родственников восходят к древнейшим терминам родства, недифференцирующим по половому признаку. Так, например, отец и мать – *ром.* **dad** и **daj**, сын и дочь – **chavo** и **chaj**, в части ромских диалектов дядя и тетя – **kak** и **kaki**. При этом термины, обозначающие старших родственников говорящего (ego) – индоевропейского происхождения: **dad**, **kak**. Поскольку в далеком индоевропейском прошлом эти слова могли обозначать родственников как мужского, так и женского пола, то в ходе дальнейшего развития языков получилось так, что сейчас в одних индоевропейских языках они обозначают родственников мужского пола, а в других – женского. Как можно заметить, форма таких недифференцирующих терминов отличается простотой, часто она представляет собой один повторяющийся слог.

О.Н.Трубачев пишет по этому поводу: «используя некоторые из многочисленных фактов совмещения мужских и женских значений ...сравним следующие морфемы: *греч.* **τέττα** (о мужчине) – *слав.* **teta** (о женщине) – *литовск.* **tètis** (о мужчине); *лат.* **acca**, *греч.* **Αχχώ**, *болг.* **káka** (о женщине) – *польск. диал.* **kåk** (о мужчине); *санскр.* **atta-**, **atti-** (о женщине) – *готск.* **atta** (о мужчине). Если взглянуть на эти многочисленные факты так, как

А.Соммерфельт смотрел на генезис соответствующей терминологии аранта[3], то хаос, обычно констатируемый для индоевропейских «Lallwörter» [слов детского языка – М.С. и Г.Ц.] лингвистами, приобретает известную стройность... Нам кажется, что принципиального отличия между системой родства и всем мировоззрением первобытного австралийского племени аранта и исторически вероятной системой родства индоевропейцев нет. Напротив, ...мы отмечали много общих моментов в обеих системах, причем документированное знакомство с родственной организацией аранта помогает правдоподобно объяснять различные моменты древнеиндоевропейской системы. В упоминавшихся неоднократно простейших названиях родства мы имеем древнейшие индоевропейские термины, носящие на себе следы родственной системы, которая не делала принципиального различия между мужчиной и женщиной...»[4]. Восходя к классификационной системе терминологии родства, термины этого типа в прошлом могли относиться к кровным родственникам одного половозрастного класса разной степени близости (например, к матери и тете) или наоборот, дифференцировать не возрастные различия, а боковое родство (при такой номинации одним термином обозначается, например, старшая сестра и тетя – сестра матери), или родственников со стороны отца и матери (тогда дядя по матери может называться термином, производным от названия матери). Этим объясняется, например, существование *болг.* **káka** «старшая сестра», но *польск. диал.* **kåk** «дед» и проч[5].

Данные, которыми мы располагаем, показывают, что термины родства в ромском, обозначающие членов нуклеарной семьи – смешанного, «арийско-автохтонного» происхождения, и при этом термины **rom-romni** и **chavo-chaj** определяют существование половозрастной терминологии в романи и ее непосредственную связь с терминологией кровного родства. Очевидно, неоднородность происхождения социальной терминологии в романи является следствием процесса генезиса индоарийских общностей, когда арийские/индоарийские элементы культуры и языка усваивались носителями таких социальных отношений, которые сильно отличались от социальных отношений у ариев индоариев. Чрезвычайно сложно, а может быть, и невозможно определить, на каком этапе развития индоарийской терминологии она была усвоена предками носителей языка романи: то ли они участвововали в генезисе собственно индоарийской терминологии и социальной культуры, то ли

[3] Первобытное австралийское племя.

[4] Трубачев. История... С.196-197.

[5] То же. С.71.

их собственная терминология и культура постепенно изменились под воздействием индоарийских.

Мы видим, что хотя часть слов ромской терминологии ближайшего родства принадлежит к арийскому словарю, ромскую номенклатуру родства нельзя считать простым продолжением арийской, из которой просто «выпали» отдельные термины и были заменены словами автохтонного происхождения (например, вместо слов, происходящих от таких индоевропейских праформ, как ***swesor** > *скр.* **svasar** «сестра», ***dhugh(д)ter** > *скр.* **duhitar** «дочь», ***mātēr** > *скр.* **mātar** «мать» в ромском языке присутствуют **phen** «сестра», **chaj** «дочь», **daj** «мать»). В романи основные термины родства обозначаются терминами *иного типа*: как родители, так и дети и супруги у цыган обозначаются *недифференцирующими терминами*.

Перейдем к анализу ТР. Для лингвистов, культурологов и тех читателей, которых интересуют подробности этого анализа, мы в Приложении 3 поместили перечни диалектного и частотного распространения основных терминов родства, общих для романи и индоарийских языков. Согласно этим исследованиям, нами составлена «Карта распространения индоарийских терминов родства, родственных ромским» (карта 19). В Приложении 4 приведены словарные статьи из «Сравнительного словаря индоарийских языков» Р.Л.Тернера и некоторых других словарей, касающиеся выбранных для анализа терминов: их форм, этимологии и распространения в индоарийских языках. Согласно статьям словаря Р.Л.Тернера составлена дополнительная карта (карта 20).

Обозначения родителей и других старших родственников

В ромских языках отец и мать обозначаются **dad** и **daj/dej**. Обозначения матери и отца в индоарийских языках Индии в начале XX века были представлены несколькими основными формами. Рассмотрим названия отца. Самые распространенные названия в индоарийских языках – различные варианты форм **бап** [**bap**], **дад** [**dad**] и различные рефлексы **питар** [**pitar**], которое является производным от **патер** [**pəter**].

Производные от pater

По данным «Лингвистического обзора...», производные от ***pдter**, в основном встречаются в языках северо-западных районов Индии, и их употребление снижается при продвижении на восток, там, где оканчивается тер-

ритория распространения языков хинди[6]. При этом в языках центральной зоны Индии распространены названия отца, производные от **dad**, также индоевропейского происхождения. Такое положение, возможно, связано с тем, что **dad**, будучи разговорной формой, как это видно по его семантике в санскрите, в качестве основного термина перешел в пракриты из разговорного языка ариев. Кроме того, возможно, что причина более частого употребления слова **dad** в ряде областей Индии лежит в различиях самóй семантики слов **pater** и **dad**. В том, что касается значений *и.-е.* **pater**, обратимся к А.Эрну и А.Мейе. Они пишут о *лат.* **pater**, что оно «...не обозначает физического отцовства, которое скорее обозначается словами parens и genitor. Pater имеет социальную значимость. Это глава дома, dominus, pater familias...»[7]. Таким образом, **pater** обозначал у индоевропейцев главу родственного коллектива, но его семантика связана в первую очередь с социальным статусом, а не с кровным родством. В патриархальном обществе, где социальная организация строится на основе отцовского рода, власть **pater**'а распространяется на возглавляемые им структуры патронимии. Отсутствие слов, производных от *и.-е.* ***pater** в ряде индоевропейских языков, по мнению О.Н Трубачева, ставит вопрос о существовании индоевропейской праформы этого термина[8] и о времени появления и распространения его у части индоевропейцев. В части индоевропейских языков названия отца происходят от древнейшей основы **-at/ta-**[9]. Так, в славянском отец обозначается *слав.* ***отьсь** (*рус.* **отец**, *пол.* **tata**, *чеш.* **tata**), *лит.* **tetis**[10], *осет.* **æda**[11], *хет.* **atta**, *гот.* **atta** [12]. В других языках формы этого слова существуют (или существовали) наряду с производными от ***potis**: *греч.* **pater** и **atta**, **tata**, *лат.* **pater** и **atta**, **tata**, *рум.* **tata**, *санскр.* **pitar** и **tata**, при этом **tata** в ведическом, греческом , латинском и румынском – традиционное ласковое обращение детей к отцу[13]. Из современных языков нам представляет пример английский, в котором одновременно существующие

---

[6] При этом следует учитывать, что речь хиндиязычного населения других диалектных областей, например, Бихара, содержит референтивный термин pita-ji «отец».

[7] Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. T. I,II. Paris, 1951. T. I. P.8.

[8] Трубачев. История... С.181.

[9] Эта лексема существует в индоевропейских и сопредельных языках в различных формах, как atta, tatta, dada, dad. Подробнее см.: Трубачев. История... С.22-26.

[10] То же. С.24.

[11] Зализняк А.А. О характере языкового контакта между славянами и скифо-сарматскими племенами./Краткие сообщениия Института славяноведения АН СССР. Вып. 38. Москва, 1963. С.14.

[12] Бенвенист, указ. раб. С.147.

[13] То же. С.147-148, 293.

формы **father** и **dad** сохраняют в наше время различие в статусности, которое выражается в том, что второе слово принадлежит к разговорному стилю речи и предполагает фамильярность между говорящими. Основываясь на лингвистическом анализе этих терминов в разных индоевропейских языках, Э.Бенвенист убедительно показывает, что **tata/atta** обозначает «природного отца» и отца-кормильца, который растит ребенка, в то время как **pater** – термин, обозначающий статус главы родственного коллектива[14]. В современных индоевропейских языках термины, соответствующие **pater**, в основном значении используются для обозначения кровного отца. Так, *англ.* **father**, *франц.* **père**, *итал.* **padre** «отец» (но в то же время *итал.* **padre** «священник, глава прихода»). Это изменение значения термина следует связывать с процессом распада большой патриархальной семьи и с тем, что основой европейских обществ стала нуклеарная семья, на главу которой переместилось название **pater**. Представляется, что одновременное существование терминов **pater** и **dad** могло иметь давнюю традицию и восходить к раннему этапу социогенеза индоевропейцев, когда в основе их социальной терминологии лежала половозрастная стратификация.

В индоарийских языках существует два вида основ от *индоевр.* **pəter**: на **pát-** и на **pit-**. Первая продолжает семантику социально-родственного статуса (**páti** m – хозяин, супруг, «Ригведа»[15]), а вторая обозначает отца («Ригведа»)[16].

По данным «Лингвистического обзора...», производные от *индоар.* **pitar** «отец» мы встречаем: в одном из пяти диалектов раджастхани, в трех из пяти диалектов панджаби, во всех трех диалектах лахнда и во всех четырех диалектах синдхи. На востоке Северной Индии они встречаются в двух из двенадцати диалектов бихари, в одном из трех ассамских диалектов и в разговорном бенгали. Эти сведения дополняются данными словаря Тернера, который указывает на существование основ на **pit-** в языках хинди, ранги, шина, орисси.

Интересно, что в диалектных формах бенгали основа **pit-** не зафиксирована изданием Дж.Грирсона, что, возможно, надо связывать с тем, что в диалектном разговорном языке меньше проявляется влияние арийской кодифицирующей лексики, к которой надо относить указанную основу; термин **pitā** отмечен только в двух диалектах соседнего языка бихари. Это не значит, что в других диалектах совершенно отсутствует указанная основа, но информанты,

[14] То же. С.147-148.

[15] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 436.

[16] Ibid. P. 462.

очевидно, называли наиболее употребительные слова, возможно, вокативные термины, которыми они *называют* отца и супруга, и это оказались другие основы[17]. Так, по этнографическим данным, собранным у хиндиязычного жителя Бихара, основа **pita** присутствует в хинди как «официальное» название отца (**pita-ji**), а как «домашнее» название и обращение – **abba**[18].

Словарь Р.Л.Тернера отражает относительно менее широкое употребление основы **pát-** «супруг, хозяин» как самостоятельной лексической единицы. Он указывает ее в языках синдхи, панджаби, кумаони, непали, ассами, в стандартизированном бенгали, а в диалекте каччхи языка синдхи – как обозначение отца (**pai**)[19]. В соседнем катхиаварском диалекте гуджарати **patya** (< **pati**) также обозначает отца[20], что указывает на развитие обеих индоарийских основ (**pit-** и **pát-**) из одной общей праформы. В индоарийских языках существует и женская форма, **patnī** «жена, хозяйка», что отражено еще в текстах Ригведы[21]. Кроме того, как было показано в главе 14, **pati-** в индоарийских языках традиционно входит в состав сложных слов, где выявляется его семантика, восходящая к обозначению главы родовой группы.

Вызывают вопросы тайские (сиамско-китайские) диалекты Ассама. Так, во всех пяти отмеченных диалектах в качестве обозначения отца указано **po/pō** (а для матери – **me/mē**)[22]. В то же время, по-видимому, здесь идет речь о языковой универсалии, поскольку эти же основы широко участвуют в образовании других антропонимов тайских диалектов[23], что указывает на их исконность в этих языках Ассама.

Bab, pap и dad

Происхождение различных форм *индоар.* **bap** формально можно трактовать двояко. Так, **bap** можно рассматривать как вариант **pap**, который, в свою очередь, является сокращенной формой **pater** (без суффикса **-ter**). При

---

[17] Данная проблема относится к методологии сбора лингвистического материала по терминологии родства, который, как известно, представляет большое количество синонимов. Как мы писали выше, можно догадаться о том, что в большом количестве случаев для издания Дж.Грирсона в качестве терминов родства фиксировалась только часть существующей лексики, по-видимому, в каких-то случаях – наиболее употребительная, в каких-то – кодифицирующая, то есть «официальная».

[18] Краснодембская, указ. раб. С. 257.

[19] Ibid. P. 436.

[20] Grierson, op. cit., 1908. V0l. VIII, pt. 2. P. 462-463.

[21] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 437.

[22] Ibid., op. cit., 1904. Vol. II. P. 216-217.

[23] Ibidem.

этом существенное значение имеет «...оценка дифференцирующих [по половому признаку – М.С. и Г.Ц.] терминов родства **patēr, māter** как вторичных, а остатков недифференцирующих терминов, неверно относимых лингвистами к области детского языкового творчества (pa-pa, ma-ma, ba-ba, ta-ta, at-ta), как древнейших обозначений родства»[24]. Формант **-ter** сыграл важнейшую роль в преобразовании древнейших имен родства, в частности, в появлении пары **pater – mater**, которая является проявлением *супплетивизма*[25] в индоевропейском[26].

Указанные первичные недифференцирующие термины – первые, которые ребенок усваивает с помощью взрослых. О.Н.Трубачев связывает давно подмеченные у этих слов звуковые колебания, например, **b/p** и **d/t** в **pap/bab** и **tat/dad** с «...повышенной эмоциональностью, которую родители сообщают первым словам, услышанным от них ребенком»[27]. К.Онезорг связывает колебания звонкий/глухой с большей трудностью произнесения звонких согласных в период усвоения речи[28]. Таким образом, **bap-** и **pap-** могут являться вариантами одного и того же древнейшего термина, исторически более раннего, чем **pater** и генетически с ним связанного. В части индоевропейских языков первые постепенно были вытеснены в сферу семейного, интимного общения между близкими, в отличие от второго термина, сохранившего широкую сферу стилистического использования. Так, французы назовут отца в кругу семьи «**papá**», но говоря о нем в третьем лице при посторонних, его всегда назовут только «**père**» (то же касается «**maman**» и «**mère**»). В итальянском отец – «**padre**», при фамильярном обращении – «**babbo**». Корень **bap/pap** относится к слою языка, уходящему корнями в протоиндоевропейское прошлое, и, как показывают социолингвистические исследования, с формантом **-ter** он, скорее всего, входил в систему терминов общественного строя, классифицирующих по половозрастному признаку[29]. Поэтому в индоевропейских языках он сохранил также потестарное (властное) значение (*лат.*

---

[24] Трубачев. История... С.197.

[25] **Супплетивизм** – образование словоизменительной формы некоторого слова уникальным для языка образом (часто – от другого корня и/или при помощи уникального чередования). Такая форма называется супплетивной формой или супплетивом. Исторически супплетивизм объясняется как объединение форм двух первоначально разных лексем в одной словоизменительной парадигме (например, он и его).

[26] Osthoff H. Vom Suppletivwesen der indogermanischen. Sprachen. Akademiche Rede. Heidelberg, 1899. P. 4, 16.

[27] Трубачев. История... С.195.

[28] Ohnesorg K. Fonetickà studie o dětské řečí. Praha, 1948. С.45-46.

[29] См.: Кулланда, указ. раб.

«сенатор», обычно во множ. числе: **patres**; *итал.* **Papa** – глава Римско-католической церкви). До сих пор в Северной Индии традиционно употребляется слова **baba** для обозначения уважаемого человека, старца, в частности, оно ставится перед именем гуру, духовного наставника[30].

В то же время, как отмечает В.А.Старостин, форма ряда ТР обладает универсальностью[31]. К таким универсальным формам относится **-ma** в индоевропейских, сино-тибетских и юто-ацтекских языках. Мать на языке австралийского племени аранта обозначается **maia**[32], как и в ряде индоевропейских и неиндоевропейских языков Индии. Видимо, такой же универсальностью обладает форма **-ba/-pa**. Так, термин **bap** в различных формах – единственный и всеобщий для обозначения отца во всех диалектах мунда[33] и в трех из одиннадцати диалектов дравида[34], при этом еще два дравидийских обозначения отца можно трактовать как вариативные формы этого же термина[35]. Наверное, в связи с этим мы можем согласиться с В.Чатопадая в том, что слово **bap** – автохтонного происхождения[36] (возможно, аустроазиатского), что не исключает, однако, присутствия лексемы **ba-** и в языке ариев. Поэтому определение природы этой основы для обозначения старшего предка в индоарийских языках может быть затруднительным. Кроме того, в индоарийских языках существует близкая форма **appa** дляобозначения отца, которая, как и **amma** для обозначения матери, считаются дравидскими лексемами.

Судя по данным «Лингвистического обзора...», а также словаря Р.Л.Тернера, в языках Индии как обозначение отца более всего распространена форма **bap** и ее варианты, в меньшей степени – варианты форм **pitar** и **dad**, причем **dad** (а также его производные женского рода), по Дж.Грирсону, в значительной мере – в восточном хинди, частично в западном хинди, в восточных диалектах раджастхани и ранги, в Мальве, в Нижнем Синде и Северном Гуджарате, а также в пригималайской зоне, среди носителей дардских и

---

[30] Ahuja, op. cit. P.92.

[31] Старостин С.А. Праенисейская реконструкция и внешние связи енисейских языков / Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Ленинград, 1982. С. 202.

[32] Sommerfelt A. La langue et la societé. Caractères sociaux d'une langue de type archaïque. Oslo, 1938. P.159. Цит. по: Трубачев, 1959, указ. раб. С.16.

[33] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P.244-247.

[34] Сходное или одинаковое название рода у некторых племен дравида и мунда (kiri-kili), указывает на древнейшие культурные контакты и процессы метисации у автохтонных племен Индии. См.: Чатопадая, указ. раб. С.440.

[35] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P. 650-653.

[36] Чатопадая, указ. раб. С.433.

нуристанских («кафирских») языков, которые в прошлом назывались языками пишачи[37]. Основа **dad** отмечена в нескольких диалектах бхили и бихари. В то же время, Р.Л.Тернер фиксирует ее также и в лахнда, панджаби, гуджарати, западном пахари, кумарни, непали, ассами, бангали и маратхи. По данным Р.Л.Тернера, в перечисленых им языках (см. Приложение 4) **dad** обозначает преимущественно деда по отцу (*или* старшего брата, см. далее), а **dadi** – мать по отцу. Очевидно, что обе основы, **bab/bap** и **dad**, изначально обозначали старших родственников ego различных степеней родства, так как в современных индоарийских языках они (в разных диалектах) обозначают отца, дедушку, чаще с отцовской стороны, старшего брата. Производные женского рода от **dad** обозначают старшую сестру, мать отца, редко – мать.

Именно основа на **-da** обозначает отца и мать во всех цыганских языках Европы. И хотя в языке армянских ломов и ближневосточных домари отец обозначается иначе (*дом.* **bây**[38] *индоар.* **bap** (или, возможно, заимствованное) и *лом.* **baph/pap**[39]), вряд ли можно считать *ром.* **dad/dada** заимствованием греческого аппелятива **tata**, так как в обоих языках эта основа присутствует как обозначение матери: *дом.* **daj**, *лом.* **deth**, **tet**, **teth**[40] (рефлекс ***dadha/*dadi**)[41].

Из индоарийских языков **bap/bab** и их производные распространены как обозначения отца во всех семи диалектах раджастхани и во всех семи диалектах гуджарати, в трех из пяти диалектов ранги (*или* данги)[42], в четырех из пяти диалектов бхили, во всех двенадцати диалектах бихари, в обоих диалектах ория, во всех восьми диалектах маратхи, во всех тринадцати диалектах бенгали, во всех трех ассамских диалектах, в четырех из пяти диалектов панджаби, в семи из девяти диалектов западного хинди, в шести из восьми диалектов восточного хинди, в двух из четырех диалектов синдхи, в одном из семи диалектов дардов и нуристанцев, во всех четырех диалектах кхас-кура (непали), во всех шести диалектах центрального пахари, а также в других пахарских диалектах. Список словаря Р.Л.Тернера (см. Приложение

---

[37] Grierson, op. cit., 1904. Vol. VI P.262-263; Ibid., 1916. Vol.IX, pt.4. P.706; Ibid., 1919. Vol.VIII, pt.1. P.216-217; Ibid., 1916. Vol.IX, pt.4. P.356-357, 630-631, 706.

[38] Matras, op. cit. P.13.

[39] Патканов, указ. раб. С.92.

[40] Там же.

[41] Возможно, такое перераспределение значений в терминах родства ломов связано с распадом неразделенной семьи, в результате чего **pap**, ранее обозначавший главу патриархальной семьи, стал обозначать кровного отца.

[42] «Холмистый край на юге от Бхаратпура в Караули, и на западе от Джайпура называется Ḍâñg, а диалект живущих в этих холмах гурджаров называется Ḍâñgī…». Цит по: Grierson, op. cit, 1916. Vol.IX, pt.1. P.70.

4) пополняет этот список языками лахнда и кумаони, а также указывает на вариативность самантики этих терминов, которые могут обозначать другого старшего родственника: мужчину или пожилого человка.

Dad, daj, ma

Что касается основы **dad**, то она образует архаичнейшие недифференцирующие термины, которые распространились в языках индоевропейцев и сопредельных с ними народов Передней Азии. В связи с арийским происхождением лексемы, **dad** представляется существенным присутствие ее формы примерно в половине дардских и нуристанских диалектов: разговорный ведический язык, наряду со словом **pitar**, содержал слово **tata**. Так, **tata** как обозначение отца встречается в Ригведе, в качестве уважительного или ласкательного термина по отношению к старшему или младшему – в Шатапатха Брахмане, как обозначение отца или старшего – в Махабхарате[43]. **Tata** использовался только в ситуации ласкового обращения детей к отцу, что говорит о его употреблении ведическими ариями только в домашней, интимной речи[44]. При этом, как известно, именно разговорные формы ведической речи стали основой развития индоарийских диалектов.

!!!

Т.Борроу приводит слово **дадде** [**daḍḍe**] в дравидском языке телугу, с общим значением «самка животных и птиц» и «самка млекопитающих»[45], что может указывать на существование второго направления этимологизации основы **da-** в индоарийских языках из автохтонных субстратов. В то же время, вопросом является происхождение этой основы в языке телугу.

* * *

В любом случае не вызывает сомнения происхождение в ромском обоих названий, отца и матери, от основы **da-**, недифференцирующей по половому признаку: *ром.* **daj** < ***dad + i** < **dada/dad**. В то же время, издание Дж.Грирсона показывает, что в подавляющем большинстве диалектов индоарийских языков Северной Индии название матери образовано от основы **ma-** (варианты – **amma** и **may/maya**). Это относится ко всем диалектам лахнда, синдхи, панджаби, раджастхани, к шести из семи диалектов гуджарати, к четырем из пяти диалектов ранги, ко всем девяти диалектам западного хинди, к пяти из

---

[43] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 327.

[44] Бенвенист, указ. раб. С.148.

[45] Burrow T. A Dravidian etymological dictionary. Oxford, 1984. P. 264. См. также Приложение 4, статья DAD, TAT.

восьми диалектов восточного хинди, к четырем из пяти дилектов бхили, к двум из восьми диалектов маратхи, ко всем тринадцати диалектам бенгали, к двум из трех ассамских диалектов, к стандартному диалекту ория, ко всем диалектам бихари, кроме тхару, к трем из четырех диалектов непали, а также к дардским диалектам, кроме кховар, в котором, наряду с нуристанскими, название матери образуется в подавляющем большинстве случаев от основы **nan**. Чрезвычайно широкое распространение названия матери от основы **ma-** практически во всех индоарийских языках подтверждается словарем Р.Л.Тернера.

«Лингвистический обзор ...» показывает, что в диалектах пахари преимущественно используются основы **ma** и **amma**, встречается обозначение **ijâ**, в трех диалектах центрального пахари и в одном диалекте ранги мать обозначается **bôī/baī/bajyô** (очевидно, варианты форм **bairi, bai** – см. Приложение 4, статьи BAIRI, BAI). Только в четырех из восьми диалектов восточного хинди мать обозначается **dâī**, где эта форма параллельна обозначению отца **dâdâ**, а также в диалекте тхару языка бихари; в большей части случаев эта основа обозначает старшую сестру. Основа **ma-** для обозначения матери в индоарийских языках соотносится как с арийской формой **matar**, так и с формой **maia**, происхождение которой может трактоваться как арийское[46] или как автохтонное. Лишь в некоторых случаях форма слова определенно указывает на его арийское происхождение (например, **matârī** в некоторых диалектах хинди и бихари[47]), в других случаях направление заимствования проследить не представляется возможным. В автохтонных языках основа на **ma-** обозначает мать в четырех из двенадцати диалектов мунда, причем в двух случаях это вариант **may**[48] – форма, которая часто встречается и в индоарийских языках (напомним, что **may** – обозначает мать у австралийцев, но эта же форма отмечается в ономастике[49] ариев). Лишь термины двух из одиннадцати дравидских диалектов можно трактовать как варианты **ma-** основы: **amma** и **ãmna**[50]. Выше мы писали об универсальности формы ряда ТР у разных народов, к которым отсится и **ma**, что, как пишет Г.В.Дзибель,

---

[46] Трубачев, Indoarica... С. 253.

[47] Grierson, op. cit., 1904. Vol. VI. P. 262-263; Vol. IX., 1916. Pt. 1. P.576-577; Vol. V, 1903. Pt. II. P. 330-333.

[48] Ibid., 1906. Vol. IV. P.244-247.

[49] Ономастика изучает имена, начиная от имен собственных и заканчивая обозначениями географических объектов: топонимов (обозначениями местностей), гидронимов (обозначениями рек и озер), и проч. Эти имена относятся к дренейшим и наиболее устойчивым пластам языка.

[50] Ibid., 1906. Vol. IV. P. 650-653.

«вряд ли можно расценить как свидетельства древнейших генетических связей»[51]. Не рассматривая эту проблему, отметим, что присутствие основы **ma** в романи было очень вероятным при исходе проторомов, хотя бы ввиду ее широкой распространенности, в том числе в арийских языках, к которым относились и диалекты иранских скифов, принявших как представляется, очевидное участие в генезисе проторомов на территории Северо-Западной Индии. Как и **appa**, лексема **amma** – дравидского происхождения, и очень распространенная, нередко она употребляется параллельно с лексемой **ma** в одном диалекте. Все это показывает, что этимологии разных обозначений матери с основой ma в индоарийских языках проследить трудно. По всей видимости, нужно считать, что безоговорочно арийскими являются только форма **matar** и ее производные.

!!!

Принцип образования названия матери от названия отца в ромском оказывается типологически близок образованию аналогичных терминов в автохтонных диалектах. Ср.: *ром.* **dad-daj** (***dadi**), *дравид.* **âvu- āmna, gâv-gâmma, abba-ayya, taňdri-talli, tande-tâyi, tagappanâr-tayâr, dâdâl-dâī**[52]. Последняя пара названий, фактически идентичная ромским, относится к диалекту *го́нди*. Из трех диалектов восточного хинди, где также обнаруживается пара **dâdâ – dâī** для обозначения родителей, названия двух – *багхели гонди* и *гондвани* – прямо указывают на гондский субстрат.

Историческая область Гондвана связана с *аустроазиатами*, и известно, что в центральных частях Северной Индии аустроазиатские племена, в частности, мунда, переходили на дравидские языки. Так, указанный *диалект гонди языка дравида* находится в районе Мандлы, за пределами собственно дравидских племенных территорий и ареала распространения дравидских языков, уже на территории восточного хинди. Собственно и названия местных диалектов вост. хинди (*багхели гонди* и *гондвани*) указывают на то, что они формировались под воздействием аустроазиатских диалектов Гондваны.

Парное обозначение отца и матери от одной основы (**dâdâ – dâī**) – явно неарийский принцип. Интересно, что ряд языков мунда содержит основу **da**-, которая образует обозначения страшей сестры и старшего брата (см. таблицу 3 в главе 21). Как мы показали выше, в родовом обществе обозначения старших родственников не было непосредственно связано с категорией кровного родства, и нет препятствий к тому, чтобы связывать происхожде-

[51] Дзибель, указ. раб. С. 118.

[52] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P. 650-653.

ние основы **da-** в ромском с носителями языков мунда, которые участвовали в генезисе предков ромов. Показательный пример в этом смысле дает терминология языка *тхару*, аустроазиатского племени, расселенного в районе Чампаран штата Бихар (в районе, соседнем с Горакхпуром), язык которого стал субстратом для формирования диалекта *тхáру* языка бихари[53]. По изданию Дж.Грирсона, в диалекте *тхару* мать, старший брат и старшая сестра обозначаются основой **da-** (в других диалектах бихари для этого используются **mây** и **mâtâ** и их вариации, **bhâī** и **bahin** соответственно). Все другие термины в *тхару* родственны формам современного романи (см. таблицу 1 в гл. 21).

* * *

В языках пахари названия **dada** и **dadi** (старший брат и сестра) распространены очень широко, так же как и в бенгали **dada** (старший брат).

Этимология основы **da/dad** в индоарийских языках характеризует ее как недифференцирующую по половому признаку, а если сравнивать между собой различные индоарийские диалекты – то также как классифицирующую по возрастному признаку, так как она обозначает старших родстенников ego. Ср.: *вост. хинди* **dādā**, **dāī** «отец, мать», **dādā**, **dīdī** «брат, сестра», *синдхи* **adā/adhā**, **adhī** «брат, сестра», а также *зап. лахнда*[54] **dada** «дед со стороны отца», **dadi** «мать отца». В качестве обозначения старшего брата слово **dada** широко распространено в языке бенгали. В языке ловаря сохранилась старая форма **dóda**, которая еще поколение назад использовалась при обращении к пожилой женщине (ср. *индоар.* **dādī** уважительный термин для обозначения пожилой женщины[55]). У кэлдэрарей в этом же качестве используется обращение **dójke**. По мнению Э.Бенвениста, в индоевропейских языках указанная основа номинирует старших родственников, *принимающих непосредственное участие в воспитании ego*. Поэтому, видимо, не случайно в Индии наблюдаются колебания в обозначении этой основой различных степеней родства среди старших родственников (отец или брат, мать или сестра).

В части индоарийских диалектов основа **da/dad** используется для обозначения родства на уровне родителей, а в других диалектах – для обозначения старшего брата или сестры. Часто – для обозначения отца, параллельно

---

[53] Тхару – автохтонное племя аустроазиатского происхождения. Это до сих пор «отсталое» племя в пригималайской области. – Примечание Е.Н.Успенской.

[54] Jukes, op. cit. P.164.

[55] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 358-359.

с основой **ba**, что, возможно, является более фамильярной формой[56]. Употребление терминов **dada** «дед со стороны отца» и **dadi** «бабушка со стороны отца» в некоторых диалектах[57] связано с разделением родственников с материнской и отцовской стороны, когда названия родственников обоего пола со стороны отца или матери ego образуются от одной основы, обозначающей соответственно отца или мать, что позволяет различать «материнских» или «отцовских» родственников.

Термины, повторяющие или варьируюшие формы **dad** и **ba/pa** для обозначения отца и брата или старшей сестры, встречаются в ряде автохтонных языков: мунда, в меньшей степени – в дравидских языках. Происхождение *мунд.* **āpā**, **āpū** и *дравид.* **abba**, **āpā** – автохтонное, *мунд.* **bābā**, **bôbā**, и *дравид.* **bābā** можно толковать двояко, но вероятно, и они генерированы самими языками мунда и дравида как вариации первого ряда терминов (ср., например, другие близкие формы: *мунд.* **waṅ,wā**, **āpāṅg**, *дравид.* **āvu**, **bāvah**). В то же время, формы терминов *мунд.* **dādā**, **dhāī**, **dīdī**, **dāī**, *дравид.* **dādā**, **dīdī** не вариативны и в подавляющем большинстве случаев обозначают всегда старшего брата или сестру (редко – отца или мать), иногда параллельно с другими неарийскими автохтонными терминами[58].

* * *

Таким образом, сама основа терминов **dad** – **dai** в ромском, очевидно, арийского происхождения. При этом сложение индоарийской СТР, которую продолжает терминология ромов, видимо, происходило под влияним автохтонного субстрата.

Бабушка у ромов назыается **mami**. Обычно исследователи считают это слово заимствованием из новогреческого[59], наряду с **papo**, обозначающим деда. Так, в языке крымских цыган дед – **papus** (ср. *новогреч.* аппелятив **pappos**). При этом, учитывая проделанный нами анализ терминологии родства в индоарийских языках, а также в языках ломаврен и домари, где прсутствуют термины **bap/pap** (см. Приложение 5), и широкое распространение основ **pa** и **ma** в языках Индии, нельзя однозначно сказать, что они не существовали в языке предков цыган до их прихода в Византию. В языке маратхи даже существует форма, близкая к греческой – **bâpus** «отец»[60].

---

[56] К сожалению, издание Дж.Грирсона не разделяет референтивные («называющие») формы и вокативные, или обращения.

[57] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 358-359.

[58] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P. 244-247, 650-653.

[59] Например, см.: Деметер, Деметер, указ. раб. С.115.

[60] Grierson, op. cit. Vol. Vii, 1905. P. 394.

В трактовке особенностей СТР у ромов нельзя забывать, что вплоть до последнего времени у ромов сохранялась, а у ортодоксальных групп до сих пор сохраняется неразделенная патриахальная семья, в которой реальную власть имел экономический глава рода. Как правило, рост статуса мужчины происходил в 35–40 лет, когда он женил сыновей, и у него уже появлялись внуки, то есть он становился дедом (**папо** [**páро**]). При знакомстве цыгане всегда называют имя своего деда как главы большой семьи, в которой они родились и выросли. Эта система является наглядной иллюстрацией к структуре патриархального общества с половозрастной иерархией и к функционированию потестарных (властных) значений слов *ром.* **pāpo**, **pativ**, < *индоар.* **pati** < *и.-е.* ***pəter**

Обозначения детей

В ромском языке, так же, как и **dad** – **daj**, пара **chavo** – **chaj** (сын – дочь) происходит от одной недифференцирующей основы с помошью флексий женского и мужского рода (впрочем, для **chavo** основной формой, видимо, являлась форма мужского рода: ср. *санскр.* **çavâ** «детеныш животного» > *ром.* **chavo/shavo** «мальчик, сын»). В дальнейшем в термине женского рода в большинстве ромских языков звук **v** перешел в нулевую позицию: **chavi** > **chai**, **chaj**. Но в некоторых диалектах, например, у испанских калэ, английских трэввелерс этот термин сохранился в архаичной форме.

Как мы показали выше, названия сына и дочери совпадают в ромском языке с названием молодого человека и девушки, то есть с терминами, обозначающими половозрастные статусы (гл. 14, 19). Те же термины с уменьшительными суффиксами **-oro** и **-ori** обозначают маленьких девочку и мальчика: *ром.* **chavoro** и **chajori**[61]. Дети, свои и чужие, **chavora** (мн.ч.). Это же название **chavora** обозначает и внуков в ромском. В дилектах ромов-сэрвов вместо **chavi** и **chaj** фигурируют **charó** и **charí**, и отдельное название для ребенка – **beato/bejato** (сэрвы, влахи). Как мы видели выше, у всех ромов есть еще одна общераспространенная основа для обозначения детей и молодых людей не цыган: **raklo**, **rakli**. Рассмотрим теперь обозначения детей в индоарийских языках и сравним их с соответствующим словарем ромов.

Обозначения детей в современных индоарийских языках очень разнообразны, нередко в диалектах одного и того же языка используются разные названия, кроме этого, в одном и том же диалекте могут присутствовать сразу

[61] В цыганском языке они также могут обозначать внуков.

несколько синонимических названий. Помимо того, что обозначения степеней родства синонимичны, что связано с их антропонимической природой, это усугубляется явлением так называемого «языкового дрейфа», или «лингвистической непрерывности», характерной для лингвистической картины равнинных областей Индии. Так, при постепенном продвижении от одного населенного пункта к другому, язык в них меняется незаметно, но если сравнить крайние западные и восточные (или северные и южные) диалекты одного языка, то между ними обнаружатся существенные различия. Создается картина постепенного «перетекания» одного языка в другой, и разница между соседними диалектами разных языков может быть значительно меньше, чем между крайними диалектами одного и того же языка. В зоне «пограничных» диалектов нередко распространяются элементы лексики соседнего диалекта или языка, что касается и терминов родства. По-видимому, можно предполагать, что этнонимы, лежавшие в основе некоторых обозначений человека/людей в местных диалектах[62], могли распространиться и в речи населения соседних районов тогда, когда этническая природа этих обозначений уже была забыта.

Для нас в этой ситуации, пожалуй, важнее географическое распространение того или иного термина, родственного ромскому, и определение этнического субстрата или суперстрата, участвовавшего в формировании диалекта.

Среди индоарийских имен для обозначения детей, во-первых, есть несколько, которые используются чаще остальных, и, во-вторых, употребление каждого из них варьирует в разных районах. Мы рассмотрим индоарийские основы и их вариации для обозначения ребенка, сына и дочери, родственные ромским **чаво(и)** [**chavo(i)**], **беато/беято** [**beato/bejato**], **ракло(и)** [**raklo(i)**], **балак** [**balak**], а также пару *индоар.* **путра** [**putra**] – **духитар** [**duhitar**], корни которой прослежиаются в языках романи и домари,

Из этих обозначений детей *ром.* **чаво, беято и ракло** восходят к недифференцирующим индоарийским основам, отчего в языках Индии соответствующие им термины используются как для обозначения сына и дочери, с флексиями мужского и женского рода, так и для обозначения ребенка; эти термины, во всяком случае, два последних – неарийского происхождения. Арийские **путра** и **духитар** обозначают сына и дочь, **балак** (видимо, тюркизм) обозначает сына.

[62] По-видимому, этнонимическая природа диалектных антропонимов (обозначений людей) связана с этническими субстратами, на основе которых формировались современные этнические общности Индии (см. далее).

Chavo – chhavva

В первую очередь наше внимание привлекают различные формы, связанные с ромскими **chavo – chaj (chavi)**, а также **charo – chari**. Это *индоар.* **chhauvvā** и его варианты (**chhōk(a)rō, chhōhr, chhōrō** и проч.). Эти названия достаточно широко распространены в индоарийских диалектах, но сама форма **chhauvvā**, наиболее близкая к ромской – только в диалектах языков бихари (в трех из двенадцати), в двух из трех ассамских диалектов (в формах **sowāli** и **sau**), в бенгали (всего одном из тринадцати), диалекте *гондвани* в Мандле, одном из восьми диалектов восточного хинди. Кроме того, в той же форме это наименование присутствует в дравидском языке гонди (диалект Мандлы).

Другие формы, которые надо трактовать как производные от **chhauvvā**, характерны для диалектов гуджарати (от **chhōk(a)rō** до **tshaiyō**[63]), пахари (**cheori** и **chotta** «малый»), в меньшей степени – для панджаби, западного и восточного хинди, бенгали, бихари, четырех из пяти диалектов бхили (причем в двух – в формах: **sōrū** и **saiyū**), в форме **sōk(a)rā** – в одном диалекте маратхи, в основном диалекте непали, в формах **chhōrā** и **chhōrī** – у банджаров Панджаба и Берара (Махараштра). Близкие по форме термины обозначают детей в части языков пишачи: **žau** – «сын» (прямой падеж, косвенный – **žawo**) в языке кховар[64]; **chu** – «дочь» в языке калаша[65]; **n'ačuw** – «сын» в языке кашмири[66]. Только одну форму в одном диалекте лахнда можно трактовать как родственную *ром.* **chavo**: *лахн.***zāh**[67]. Родственным термином, возможно, можно считать **jugur** в нуристанском диалекте башгали[68] и обозначение женщины в дардском диалекте *шина*: **chei**[69] .

Кроме этого, в языках гуджарати и кашмири тем же термином, что и сын, обозначается ребенок[70]. Формы **chhōta – chhōti** широко используются в диалектах пахари для обозначения как ребенка, так и сына и дочери. В диалектах пахари уменьшительные производные формы **chhēōri** и проч. обозначают жену и женщину. Все это говорит о классификационной и недифференцирующей природе основного термина. Очевидно его общее происхождение с соответствующими ромскими словами. Так, суффикс со значением

---

[63] Ibid., 1908. Vol. IX, pt.2. P. 464-465.

[64] Языки мира. Дардские и нуристанские языки. Москва, 1999. С. 64; Grierson, op. cit., 1919. Vol. VIII, pt.2. P.15.

[65] Языки мира. С. 68; Grierson, op. cit., 1919. Vol. VIII, pt.2. P.14.

[66] Языки мира. С. 32; Grierson, op. cit., 1919. Vol. VIII, pt.2. P.15.

[67] Grierson, op. cit., 1919. Vol.VIII, pt.1. P.578.

[68] Ibidem.

[69] Ibid., pt.2. P. 13.

[70] Ibid., 1908. Vol. IX, pt.2. P. 464-465; Ibid., 1919. Vol. VIII, pt.2. P.15.

уменшительности *ром.***oro-ori** соответствует *индоар.* **arā-ari/ōrō-ōrī**, поэтому *ром.* **chavoro** и **chajori** соответствуют *индоар.* **chorarā и chohari**, а **chavo-chavi** – *вост.хинд.* **chhauwā**, *дравид.* **chhavvā**, *пишач.* **žau, žawo, čhu**. Форма, соответствующая *индоар.* **chhōrō – chhōrī**, существует вместо *ром.* **chavo – chaj** в языке цыган-сэрвов (Украина): *ром. сэрв.* **charo** (сын, парень) – **chari** (дочь, девушка).

Что касается происхождения *ром.* **chavo** и соответствующих идоарийских терминов, то Р.Л.Тернер приводит длинный список индоарийских обозначений, указывающий на первоначальную этимологию этого слова: детеныш или молодая особь животного или человека (см. Приложение 4). Термин приведен и в диалектных индоарийских словарях (см. то же). Р.Л.Тернер указывает, что формы **chāva** и **sāva** встречаются в пракритах[71], и эти слова и их производные обозначают молодое животное (тексты Махабхараты), и, в форме **śāvaka**, мальчика и ребенка в Варахамихире и Брихат Самхите[72]. Обилие в индоарийских диалектах в качестве обозначений детей уменьшительных форм от **chavva**, **chāva**, или, как вариант, от **śawa**, подтверждает их семантику, но происхождение начального этимона, *древнеинд.* **çava**, от автохтонных языков, как это можно было бы предположить, вызывает сомнения, так как, несмотря на распространенность его форм, они не представлены ни в дравида, ни в мунда. В языке испанских цыган-калэ есть два слова, которые оба можно трактовать как производные от **chavva**; они, очевидно, являются результатом смыслового и формального разделения начальной лексемы[73]:

chajuri [**chahuri**] *f*	корова, телка
chajurú [**chahuru**] *m*	теленок
chavo, chavoro *m*	парень, сын
chavi, chavori *f*	девочка, дочь

Ср. также указанное Р.Л.Тернером у европейских цыган: **chavri** «молодая курица (Приложение 4).

Это направление развития семантики для основ, обозначающих молодую особь, находит типологические параллели в других языках. Ср. в латинском[74]:

juvenca *f*	1)молодая девушка 2) телица, телка
juvencus *m*	1) молодой человек 2) молодой бык

---

[71] Turner. A comparative and etymological dictionary of the Nepali language. P. 196; Turner. Dictionary od Indo-Aryan languages. P. 275.

[72] Turner. Dictionary od Indo-Aryan languages. 719.

[73] Llorens, op. cit. P.129.

[74] Тананушко, указ. раб. С. 604.

В отношении различий диалектных форм терминов **chavoro/chahoro/chahuru** надо отметить, что в индоарийских языках наблюдается колебание **v – h** (ср. **chhavoro > chhoharâ** с колебаниями в некоторых диалектах *зап. хинди* **lōhâ/lauwâ** «железо», также *раджаст.* **löhö/lūwö**, *лахнда* **lōhâ/lōwâ**[75]). Форма **chhōrō**, очевидно, произошла в результате фонетического стяжения из **choharō**. Вариантом **chhōrō-chhōrī** следует считать и формы **chhōta-chhōti** и **chhōṭṭa-chhōṭṭi** в диалектах пахари. В языке панджабских белуджи было зафиксировано: **cuhur** – мужчина, а **cuhur-bal** – мальчик, где, **bal** - маленький (ср.: *скр.* **bala** *adj* – маленький, молодой, глупый; *m* – ребенок); там же **cuhir** – девочка. Судя по всему, приведенные слова белуджей относятся к одному из диалектов панджаби, так как А.Вилькинс, который цитирует их в своем издании, говорит, что язык исследованных им белуджей фактически идентичен панджаби[76]. Эти слова, возможно, являются диалектным вариантом *индоар.* **chohará** и **chohari**, как и нуристанское **juguṛ** «женщина» (диалект башгали)[77].

Обратим внимание на то, что, в сочетании с парой **dadal – dai**, обозначение детей в форме **chhavvā** распространено в дравидском языке *гонди* в районе Мандла, и в форме **chhauwā** – в диалекте *гондвани* восточного хинди, также в районе Мандла (это формы, наиболее близкие к *ром.* **chavo**). Фактически идентичные формы характерны для диалекта *сираки* языка бенгали (**chhāwā,** район Ранчи) и трех диалектов бихари: *панч паргана* и *нагпуриа* (**chhuwâ** и **chhauá**, также район Ранчи) и *курмали* (**chhā**, Манбхум). Район Мандлы – с запада, а Ранчи и Манбхаум – с востока, – ограничивают область под названием Чхотта Нагпур, зону, традиционно заселенную автохтонными племенами (см. гл. 10). Сейчас эта область выделена в племенной штат под названием Чхаттисгарх (см. карту 3а).

Обращает на себя внимание морфологическая структура названий детей в индоарийских языках соседствующих районов Ранчи и Манбхаума:

	ребенок	*сын*	*дочь*
Бенгали (*сираки*)	chhāwā	bēṭā–chhāwā	bēti–chhāwā
Бихари (*курмали*)	chhuwā	bēṭā–chhuwā	bēṭī–chhuwā
Бихари (*панч паргана*)	chhā	bēṭā–chhā	biṭī–chhā

[75] Grierson, op. cit., 1916. Vol. IX, pt. 1. P.574-575; Ibid., 1908. Vol. IX, pt.2. P.306-397; Ibid., 1919. Vol. VIII, pt. 1. P.577.

[76] Вилькинс, указ. раб. С.440-441.

[77] Подробнее проблема соотношения **chuhur** и **chhoharo**, **chhavva** будет рассмотрена в главе 21 в связи с анализом происхождения слова **chavo.**

Мы видим, что добавочные элементы **bēṭā** и **bēṭī** в таких композитах служат для различения пола детей. Это показывает, что, видимо, основа **chhāwā** не имела флексии женского и мужского рода для различения пола, и получила их в процессе развития, очевидно, в индоарийских языках.

Подобный же принцип образования названий для ребенка, сына и дочери прослеживается в языках мунда, распространенных в том же ареале (Ранчи и Сантал паргана, Западная Бенгалия и Бихар), а также в области Мирзапур, которая прилегает к Чхотта Нагпуру с северо-запада[78]:

	ребенок	*сын*	*дочь*
Мундари (Ранчи)	hân	kōṛā hân	kūṛī hân
Дхангар (Сантал паргана)	hân	kōṛā hân	kūṛī hân
Бирхан (Сантал паргана)	hâpân, hân	kōṛā hâpân	kūṛī hâpân
Махле (Сантал паргана)	gīdrā, hâpân	kōṛā hâpân	kūṛī hâpân
Сантали (Сантал паргана)	gīdrā, hân, hâpân	hân, hâpân, kōṛā hâpân	hâpân ērā, kūṛī hâpân
Корва (Мирзапур)	chõṛī	koṛā hoponi	koṛī hoponi

Именно в этих зонах, находящихся под влиянием автохтонных языков, обозначение **chhāwā** сохраняется в своем первоначальном виде, и по форме, и по семантике (ср. *скр.***çava** «детеныш животного»), практически идентичном формам в языке романи. Отсутствие грамматических флексий женского и мужского рода, очевидно, связано с первоначальной семантикой слова, в которой пол детеныша представлялся несущественным.

Bejato – bēta

У двух ромских групп на территории России и Украины, влахов и сэрвов, существует еще одно слово для обозначения ребенка – **beato/bejato**. Оно представляется родственным *индоар.* **bēṭa-bēṭī**.

Индоарийская форма **bachchā**, может, восходить к той же основе, поэтому мы учли ее присутствие в индоарийских языках при составлении перечня терминов родства. В части индоарийских диалектов **bēṭa** используется в речи параллельно различным формам **choharā /chhôrô**. В.Чатопадая указывает на автохтонное происхождение обозачения **bēṭā**, которое не встречается в арийских языках. Очевидно, у цыган сохранилась более архаичная форма этого слова, так как индоарийские формы мы можем объяснить стяжением двух гласных в одну долгую: **ea** > **ē**. В свою очередь, в ромском должна была произойти децеребрализация дентального: **ṭ** > **t**. Одновременное употреб-

[78] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P. 248-249.

ление двух терминов у ромов-сэрвов и некоторых групп кэлдэраря, как и в части индоарийских языков, указывает на их одновременное присутствие в языке предков ромов в период исхода, что, впрочем, не свидетельствует о присутствии **bejato** во всех говорах или диалектах исходящих групп.

Bēṭa-bēṭi в издании Дж.Грирсона обозначены как основные термины для ребенка и/или сына и дочери в восточном и западном хинди и в раджастхани, в половине диалектов бенгали и почти во всех диалектах бихари, кроме одного, на котором говорит брахманская группа Дарбханга Брахман, и в котором используется арийская основа **put** для обозначения дочери и сына. В панджаби, а также в гуджарати издание Дж.Грирсона отмечает **bēṭa** только в одном диалекте для обозначения сына. Словарь Р.Л.Тернера указывает на присутствие **biṭṭa** «мальчик» и **biṭṭī** «девочка» в пракритах и на более широкое использование этих терминов в индоарийских языках, упоминая их также в синдхи, лахнда, кумаони, непали, ассами, хинди, маратхи, западном пахари. Видимо, в прошлом это слово обозначало ребенка неарийского происхождения (см. Приложение 4).

Как указывалось выше, в нескольких диалектах бихари и в одном бенгали эта основа с флексиями женского и мужского родов входит, вместе с **chhāwā**, в состав композитов для обозначения сына и дочери.

Putr u duhitar

В языке цыган-ромов нет тех терминов общеиндоевропейского происхождения для обозначения детей, которые, наряду с вышеприведенными терминами, присутствуют в санскрите и в части индоарийских языков. Это производные от *индоар.* **duhitar** «дочь», **sunu** «сын». Но в языке ближневосточных цыган-домари дочь обозначается **dīr**[79] (что, очевидно, является производным от **duhitar**), а сын – **putrə**, что в части индоарийских языков обозначает ребенка и сына, часто в паре с **duhitar** «дочь».

Обратим внимание на то, что вышеозначенные термины происходят от дифференцирующих основ, каждая из которых предназначена для обозначения ребенка конкретного пола. Это связано с тем, что значение этих основ выходит за рамки простого обозначения детеныша. Так, термин *санскр.* **putra**, *авест.* **puθra** в иранском и индоарийском означает сына «зачатого», то есть принадлежащего отцу, в противоположность термину *скр.* **sūnu**, означающего сына «рожденного матерью», восходящего к *и.-е.* ***sŭnu** от ***su-** «рождать»[80].

---

[79] Matras, op. cit. P. 21.

[80] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2. С.766; Бенвенист, 1995, указ. раб. С.162.

Первый термин очевидным образом связан с наследованием по отцовской линии и патронимическим счетом родства. Это значение сохранилось в языках цыган-ромов в основе **putr**-: *рус. цыг.* **te putravav** с семантикой, связанной со значением «зачинать», в других диалектах **te putrav** «начинать», которое дало семантическое развитие «открывать». Между тем, это не отразилось на терминологии родства цыган-ромов. В домари же слово **putr**[81] в сочетании с **dīr** может характеризовать систему терминологии родства домари как более близкую к индоиранской (арийской) по сравнению с ромской. Но при этом у домари сохраняется основа *индоар.* **chhavva/chhoro** в словах для обозначения мальчика – *дом.* **čonə**, и детеныша – *дом.* **čmæri** (см. Приложение 5).

В то же время, кавказские цыгане-карачи, относящиеся к группе **dom**, в качестве обозначения ребенка и детей еще в XIX веке сохраняли термин **chuldari/chuldara**[82], что очевидно является родственным *ром.* **chavori/chavora**. Ср. **chhele**, **chhĕl(y)a** как обозначение ребенка в диалектах бенгали. У цыган-ломов **džoqi** для обозначения ребенка и **čhoki/čoki** для обозначения дочери (все три, видимо, являются разными вариантами одного слова) можно соотнести с *индоар.* **chhōk(a)rō/chhōk(a)ri**, что является вариацией **chhoharo/chhowaro**.

Термин *индоар.* **putra**, по сведениям «Лингвистического обзора...», широко распространен в северо-западных и горных приграничных районах, в диалектах синдхи, панджаби, лахнда, пишачи, пахари. Встречается только в одном диалекте языков гуджарати, западного и восточного хинди, в двух диалектах бхили. Распространен в части диалектов языков маратхи, бенгали, в трех из двенадцати диалектов бихари, как единственное обозначение сына – в ассамских индоарийских диалектах. Словарь Р.Л.Тернера, упоминая присутствие формы **putta** в пракритах как обозначение сына, расширяет зону использования термина на языки кумаони, непали, гуджарати, ория (орисси). В орисси Р.Л.Тернер указывает форму **puta**[83], в то время как издание Дж.Грирсона упоминает местные термины, **puā** для обозначения сына, и **pilā** («ребенок» и «сын»)[84]. Интересная особенность этой основы в некоторых индоарийских диалектах – то, что с флексиями женского рода она используется для обозначения дочери (например, в бихари, диалект Майтхили, группа дарбханга брахман: **putra** «сын», **putri** «дочь»[85]).

---

[81] Matras, op. cit. P.20,21.

[82] Патканов, указ. раб. С.129.

[83] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 468.

[84] Эти последние термины, возможно, можно трактовать как автохтонные.

[85] Grierson, op. cit. Vol. V, pt.II, 1903. P. 334.

Производные от арийского **duhitar**, по многотомнику Дж.Гирсона, широко распространены в панджаби, синдхи и лахнда, в меньшей степени – в пишача и пахари, присутствуют в диалекте *марвари* языка раджастхани. В гораздо меньшей степени его рефлексы встречаются при передвижении к востоку: в западном хинди – в диалекте верхнего Доаба и в смешанном диалекте – вместе с парой **pūtu**, в одном из двенадцати диалектов бихари, в двух диалектах маратхи (в форме **dhūv** в паре с термином **pūt**), в стандартизированном бенгали (в паре с **putra**). Словарь Р.Л.Тернера указывает на присутствие этого слова также в языках ория, ассами, гуджарати, кумаони и гархвали. Вопрос вызывает происхождение основы для обозначений сына и дочери **dīk(a)rō** и **dīk(a)rī** в трех диалектах языка бхили, и двух – гуджарати, в том числе стандартизированном, и в диалекте *марвари* языка раджастхани.

Raklo – larka

Выше (в гл. 14), мы рассмотрели значение еще одной ромской основы, от которой обозначаются молодой человек и девушка нецыганского происхождения: **raklo** и **rakli**. Это слово очевидно является результатом метатезы (перестановки звуков) в более раннем *индоар.***laṭka**: ср. современные *панджаби* и *хинд.* **laṛkā** – молодой человек. Такого мнения придерживались еще в XIX веке А.Ф.Потт, А.Паспати, позже – Р.Л.Тернер[86].

Термин **laṭka** как обозначение ребенка и/или сына и дочери, по Дж.Гирсону, присутствует в синдхском диалекте *лари* и в одном диалекте в языках пахари, панджаби и гуджарати. Он распространен почти во всех диалектах раджастхани и в других языках центральной части Северной Индии: в половине диалектов восточного и западного хинди, в двух из пяти диалектов ранги, в половине диалектов бихари, в форме **larā** – в одном ассамском диалекте. Возможно, его форма дала рефлексы **lēkā** «ребенок», **lēkī** «дочь» в диалекте *бхатри* языка ория, а также в двух диалектах маратхи. Р.Л.Тернер добавляет распространение этого слова в языках кумаони и бенгали, а в переносных смыслах (как ласкательный термин) – в непали и маратхи.

Видимо, этимологию распространенного сейчас индоарийского названия ребенка, сына и дочери **larkō/laṭkō – larkī/laṭkī** надо возводить к этнониму **lari**, от которого они произошли как уменьшительные слова с суффиксом **-k-**. Формально такому толкованию ничто не препятствует. В названии ре-

[86] Pott A.F. Die Zigeunerin Europa und Asien. Ethnographisch-linguistische Untersuchung, vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache, nach gedruckten und ungedrukten Quellen. Halle 1844-1845. Vol. 2. P.269; Paspati, op. cit. P. 454. Turner. Dictionary od Indo-Aryan languages. P. 633.

бенка наблюдается такое же колебание **r/ṭ(ḍ)**, характерное для дравидских языков, что и в топониме **Лардеша/Латадеша**. Традиционно этимология **laṭka** возводится к *скр.* **laṭ** (быть ребенком) или *скр.* **laḍ, lal** «играть, веселиться»[87]. В то же время, направление этимологизации, очевидно, можно повернуть в обратную сторону: семантика глагола **laṭ** (быть ребенком) показывает, что он сам мог являться производным от существительного **laṭka** «ребенок». Видимо, эти глаголы являются производными от этнонима **lar**, и относятся к категории *деши* (т.е. вошли в санскрит из словаря автохтонных народов). В этих случаях в индоарийских языках, в частности, в санскрите, слова с этнонимической этимологией часто используются во вторичных смыслах (как это произошло со словом **varga**: оно обозначает «род, линидж» в автохтонных языках и «сорт, род» в индоарийских[88]).

На изначальную этнонимическую семантику корня **lar/laṭ**, возможно, указывает то, что, по изданию Дж.Грирсона, в языках панджаби и пахари в гораздо большей степени, чем **laṭka**, распространено название **lāṛī** «жена» (диалекты *догри* и *кангра* языка панджаби, половина диалектов *чамели* языка пахари, два из трех диалектов групы *манди* языка пахари – см. Приложение 4). Словарь Р.Л.Тернера также указывает на употребление слов **lāṛā** и **lāṛī** для обозначения мужа и жены и жениха и невесты в кашмири, панджаби и западном пахари. В то же время, производные слова (от *пракр.* **lāḍya** «играть», «ласкать», «портить» и проч.) распространены в индоарийских языках гораздо шире (по Р.Л.Тернеру – в языках синдхи, лахнда, кумаони, хинди, марвари, гуджарати, маратхи), что можно трактовать как распространение вторичных смыслов автохтонной основы.

Как мы упоминали, в соседней с районом Чаттисгарха Ориссе диалект *чаттисгархи* раньше назывался **лари**, а область его распространения – **Лариа**. Есть основания полагать, что это старое название восходит к этнониму **лари** (**lari**), который был достаточно широко распространен в Северной Индии. Так, в отличие от других обозначений детей, существующих в диалектах области, в диалекте *чаттисгархи* ребенок обозначается словом **laṛ(a)kā**.

Напомним, что в Синде и Южном Гуджарате существовали две племенные территории с таким названием, и что первые упомянутые в источниках мигранты из Индии назывались **лори/лури**. Видимо, обозначение ребенка, сына и дочери (*индоар.* **larka–larkō–larkī**) этимологически также связано с этим этнонимом. В то же время неизвестно, на каком этапе эта основа вош-

[87] Rishi, 1981, op. cit. P.124. См. статью LARKA из словаря Р.Л.Тернера в Приложении 5.

[88] Чатопадая, указ. раб.

ла в язык предков ромов (*ром.* **raklo–rakli**): то ли в период, когда она еще осознавалась как этноним, непосредственно из автохтонных языков, то ли как одно из обозначений ребенка уже индоарийского языка. Возможно, на то, что в период миграций в языке романи это уже могло быть нейтральное обозначение ребенка, косвенно указывает эвфемизм *лов.* **муро ракло** [**muro raklo**] в значении «мой сын».

Balak

Это название ребенка и/или сына распространено в части индоарийских языков (см. Приложения 3,4). Корень **bal** в индоарийских языках связывается с представлениями о силе, мощи (Ригведа), откуда **balaka** «сильный»[89]. Близкое по звучанию обозначение мальчика, ребенка предполагает различные варианты произношения в языках Индии: со звуком **l** и с церебральным **ṭ/ṛ** (в Ригведе и Атхарваведе, см. Приложение 4). В то же время, происхождение этой основы может быть связано и с позднейшими неиндоарийскими заимствованиями. Так, *тюркск.* **bala** – также «ребенок, детеныш».

Это название в исследовании Дж.Грирсона упомянуто почти во всех диалектах языка ранги, в трех из восьми диалектов западного хинди, в основном диалекте непали. Достаточно часто встречается в языках раджастхани, а также в пахари для обозначения ребенка, в синдхи только в одном диалекте, в одном диалекте гуджарати, где обозначает сына, в дардском диалекте *шина* в форме **bal** «ребенок»[90].

В некоторых цыганских языках Ба́лак встречается в качестве личного мужского имени (например, в России – в языке крымских цыган), турецкая форма имени – Ба́лаш. Крымские цыгане, у которых встречается это имя, испытали значительное влияние тюркско-мусульманской культуры, как и лексика их языка, поэтому сохраняется вероятность заимствования ими этого имени из тюркского языка. Поскольку в ромском это имя встречается редко, то мы не нанесли его на карту.

---

[89] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 517.

[90] В словаре Р.Л.Тернера нет сведений о распространении основы со значением «ребенок», а основа со значением «сила» распространена в языках кховар, кашимири, лахнда, панджаби, кумаони, непали, ассами, бенгали, ория, хинди, гуджарати, синдхи, но в большинстве случаев эти слова не являются соционимами.

Этнонимы (антропонимы)как источники терминов родства и половозрастного статуса

Известно, что к устойчиво сохраняющейся лексике относятся не столько ТР, сколько слова, обозначающие принадлежность к определенному возрасту или полу, то есть обозначения людей, мужчин, женщин и детей. Со временем и в соответствии с изменениями, происходящими в обществе: эволюцией общественной структуры, развитием представлений о кровном родстве и систем счета родства – развивается и семантика указанных терминов. Поэтому нередко оказывается, что половозрастные обозначения, лежащие в основе диалектных терминологий, восходят к антропонимам/этнонимам субстратного населения: в качестве обозначения детей, супругов, мужчины и женщины могут выступать родовые, племенные и тотемные названия. Ср.: *мунд.* **kol**[91] «женщина», *мунда* **kūṛī**[92] «дочь», **lari** «жена» в диалектах пахари и панджаби, **jātuk** как обозначение ребенка в одном из диалектов лахнда (возможно, от названия этнической общности **Jāt**). Слово **muṇdā** диалектах панджаби обозначает ребенка и сына, там же одно из названия дочери – **kuṛī**. При этом в языках панджаби и пахари существуют и параллельные термины для обозначения детей – арийского происхождения: **puttar** и **dhī**[93].

Подобный состав ТР, очевидно, связан с особенностями местной этносоциальной истории: с традицией брачных контактов или с этническим субстратом (**lari** как обозначение жены). О.И.Оранский указывает, что в языке гиссарских парья, среднеазиатских эмигрантов из Северо-Западной Индии, **laro** и **lari** обозначают жениха и невесту[94]. Лингвистические исследования показывают, что на формирование части диалектов панджаби оказал влияние мундский субстрат. Этногенетические корни местного населения проявляются и в функционировании в речи этнонимических названий для обозначения детей (**muṇdā**, **kuṛī**). Очевидно, этнический субстрат определил и широкое распространение этнонима **lari** (с уменьшительным суффиксом **-ik-**) для обозначения ребенка в ряде областей Северной Индии. Если бы **lara/lari** изначально обозначало детей, то вряд ли бы понадобился уменьшительный суффикс.

---

[91] Kol – самоназвание у некоторых групп аустрического происхождения, а также обозначение рода. Чатопадая, указ. раб. С.461.

[92] Обозначение рода.

[93] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P.246-247; Ibid., 1916, Vol. IX, pt. 4. P.866-867; Ibid., 1916. Vol. IX, pt.1. P.810-811.

[94] Оранский И.М. Фольклор и язык гиссарских парья. Москва, 1977.

Как видно из списков терминов, приведенных в «Лингвистическом обзоре Индии», в современных индоарийских диалектах **laṛkā-laṛkī** обозначает сына или дочь, или ребенка, нередко параллельно с терминами **beṭa-beṭī** и **chhoharā-chhohari**, а в северо-западных областях – жену (**lāṛī**). По-видимому, группы этнической общности, обозначаемой этнонимом **lāṛī**, смешивались с другими этническими общностями, и в процессе этого генезиса ушли на уровень этно-генетического субстрата.

Брат и сестра

Обозначения брата и сестры в ромском – **phral/pshal** и **phen**. Им соответствуют в санскрите: **bhrātṛ** «брат», **bhagini** «сестра». В пракрите *ром.***phen** соответствуют **bahini**, **bhāini**. В отличие от других терминов, варианты индоарийских форм для обозначения брата и сестры (**bhāī/bharā/bhāū**, **bhain/bahinī/bāī**) встречаются практически во всех рассмотренных нами диалектах индоарийских языков, в большинстве случаев являясь единственным наименованием этой категории родства[95].

!!!

В то же время, как мы писали в начале исследования, нет уверенности в том, что при сборе материала для издания Дж.Гирсона фиксировались все имена, которые используются в речи для обозначения категорий родства. Так, возможно, записывались преимущественно кодифицирующие термины, и, таким образом, из поля зрения исследователей могли выпадать обращения, которые сохраняют важную информацию о диалектных и устаревших формах. Это становится очевидным, если сравнить, например, данные, собранные этнографами об именах родства в панджаби и хинди[96], с терминами «Лингвистического обзора Индии». Мать в панджаби может называться несколькими разноосновными именами, в издании же Дж.Гирсона только в одном диалекте из пяти приведено второе название. То же с обозначением сестры, для которой практически во всех языках приводится только один термин, кодифицирующий.

---

[95] Ibid., 1919. Vol.VIII, pt.1. P.577; Ibid., 1919. Vol.VIII, pt.1. P.216-217; Ibid., 1908. Vol. IX, pt.2. P. 306-307; Ibid., 1908. Vol. IX, pt.2. P.462-463; Ibid., 1916. Vol. IX, pt, 1. P.368-369; Ibid., 1916. Vol.IX, pt.1. P.808-809; Ibid., 1916. Vol.IX, pt.1. P.574-577; Ibid., 1904. Vol.VI. P.262-263; Ibid., 1919. Vol. VIII, pt.2. P.12-13; Ibid., 1916. Vol.IX, pt.4.

[96] Гохман В.И., Оранская Т.И. Формы воспитания детей и подростков у пенджабцев Индии / Этнография детства. Москва, 1988; Краснодембская, указ. раб.

Брат

Во всех диалектах всех индоарийских языков в качестве обозначения брата у Дж.Грирсона указаны производные от индоевропейского этимона ***bhrātēr** (ср. *санскр.* **bhrātṛ**), что соответствует широкому распространению этого термина в Индии (см. Приложение 4). Кроме того, в издании в редких случаях указаны дополнительные названия для брата. Так, в диалекте *халаби* языка маратхи в одном диалекте указана добавочная форма **dādā**, то же в диалекте *авадхи* восточного хинди (там же добавочное название сестры – **dīdī**), в одном ассамском диалекте дополнительное название брата – **kākāi**, в панджаби в один диалект добавляется обозначение **vir**, в лахнда – **lālā**, в пахари в одном диалекте добавочный термин **dada**, в другом **dada** указан как единственный в качестве названия брата, то же и в диалекте *тхару* языка бихари (**dādā**). В двух дардских диалектах (*шина* и *кохистанском*) дополнительные формы – **jrā/jā** и **zhā**, а в одном нуристанском диалекте форма **wayeh**, по-видимому, является трансформацией от **bhāī**. По данным «Лингвистического обзора», в диалекте *лари* языка синдхи отец, брат и сестра обозначаются **adā/adhā, adhī**, в ряде диалектов пахари брат обозначается **dādā**, **dai/dādē**, причем в гархвальских диалектах, в том числе стандартизированном, указано, что **dādā** – старший брат, также как и в непали: **dājyū** – старший брат.

В то же время, судя по словарю Р.Л.Тернера, очевидно, что форма **dada** для обозначения брата используется более широко: в языках хинди, бенгали, ория, ассами, маратхи, кумаони, непали она обозначает старшего брата (см. Приложение 4). По-видимому, речь идет о параллельном использовании двух форм, **bhai** и **dada**, как референтивного термина и обращения. По этнографическим данным, в хинди **dādā** и его вариации обозначают старшего брата[97]. Так, среди бенгальцев **dada** – старший брат[98], в то время как обычное обозначение для брата в Бенгалии – **bhāi**[99]. Н.Г.Краснодембская указывает, что в хинди термином **bhāīā** называют старшего брата, в то время как младшего (младших) называют просто по имени, так как при обращении к ним не требуется ообой уважительности в речи, как по отношению к старшим[100].

---

[97] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 358-359.

[98] Краснодембская, указ. раб. С.263; см. также цитату DADA из словаря Тернера в Приложении 4.

[99] Grierson, op. cit., 1903. Vol. V, pt. 1. P. 356-357.

[100] То же. С. 258.

Сестра

Точно так же, как самые распространенные обозначения брата восходят к *индоар.***bhrātṛ** < *индоевр.* ***bhrātēr**, самые распространенные обозначения сестры восходят к одной форме, *пракр.* **bha(g)iṇī**, происхождение которой связано с индоарийской традицией. От нее происходят формы **bain, bhai, bhen** и проч., распространенные в подавляющем большинстве индоарийских языков.

Кроме того, в целом ряде диалектов сестра и мать обозначаются терминами от основы **dad**, которая, как мы видим по данным ряда диалектов, относится к старшим родственникам ego. Издание Дж.Грирсона уазывает, что в восточном хинди, где в половине диалектов мать называется **dadi**, в диалекте *авадхи* сестра – **didi**. В трех из двенадцати диалектов бихари сестра называется **didi**, а в семи диалектах пахари – **dadi**, с легкими вариациями, причем в диалекте *джаунсари* и двух диалектах гархвали эта форма указана как обозначение *старшей сестры*, как и в непали. От других языков сильно отличаются языки пишачи (дардов и нуристанцев). Так, только в диалекте *кашмири* сестра обозначается формой **běñě**, в пяти других диалектах – формой, восходящей к *и.-е.* ***swesor**, а в одном случае – **baba**.

Этнологические исследования и исследования терминологии родства конца XX века показывают, что обозначения от основы **dad** и других основ используются как вокативные термины для сестры, и распространены гораздо шире, чем об этом можно судить по данным «Лингвистического обзора», особенно **didi, dadi** и проч. Так, в панджаби, кроме кодифицирующего обозначения **bhain**, дополнительные названия для старшей сестры – **džīdžī, bobbo**[101], в хинди «официальный» термин для сестры – **bahin**, старшая сестра – **didi**. Младшую сестру, как и младшего брата, называют просто по имени[102]. Как показывает словарь Р.Л.Тернера, форма **dadi** и ее варианты в большинстве случаев обозначают или старшую сестру, или мать с отцовской стороны[103].

Формы, связанные с *санскр.* **bhrātṛ** и **bhagini**, а также с основой **dad**, распространены в автохтонных языках. Так, Дж.Грирсон указывает, что в восьми из двенадцати языков мунда два из нескольких названий брата восходят к *индоар.* **bhāī** и **dādā** (последнее для обозначения старшего брата), а в пяти диалектах старшая сестра обозначается производными от **dādā**, в двух

---

[101] Гохман, Оранская, указ. раб. С. 183.

[102] Краснодембская, указ. раб. С. 258.

[103] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 358-359.

– производными от **bhain**[104]. Из одиннадцати современных дравидских языков процесс заимствования индоарийских названий брата и/или сестры затронул только четыре, включая гонди[105].

Семантика *и.-е.* ***bhrātēr** и его связь с классификационной системой родства хорошо освещены в научной литературе[106]. Так, *греч.* **phrātēr** обозначало не кровных братьев, а достаточно широкий круг лиц, относивших себя к единой общности. В латинском языке для обозначения кровного брата добавлялся уточняющий термин: frater **germanus** (единокровный брат), то же в древнеперсидском[107]. Также и в русском языке словом «брат» обозначается и близкое родство, по родителям, и более отдаленное.

Не вызывает сомнений прямая связь между указанными индоарийскими терминами для обозначения сестры и брата, и цыганскими. В хиндиязычном ареале братьями и сестрами называются старшие кузены, когда нужно, их статус уточняется через название конкретных дядей и тетей[108]. В романи **phral** и **phen/phei** также называют братьев и сестер различных степеней родства (родных, двоюродных, троюродных). Эти слова не восходят к одной недифференцирующей основе, как **dad – daj** и **chavo – chaj**. Если **bhrātṛ**, от которого происходит *ром.* **phral** – по происхождению арийский термин, то **bhagini**, лежащее в основе *ром.* **phen/phei**, имеет индийскую этимологию, возможно, связанную с родовыми и брачными обычаями ариев и дравидов, в частности, с *авункулатом* и предпочтительностью брака с дочерью дяди по матери (от *лат.* avunculus «дядя по матери»).

Обычай авункулата связан с матрилинейной системой родства и с порядком наследования, при котором мужчина становился наследником своего дяди по матери. В XIX веке в связи с открытием Л.Г.Морганом принципа счета родства по материнской линии, был ошибочно сделан вывод о существовании в прошлом матриархата как социальной организации, где главные социальные роли играла женщина. В дальнейшем антропологи, изучившие связь систем родства с другими социальными институтами общества, показали, что счет по материнскому роду связан с принципом наследования *мужскому родственнику по материнской линии*, а не с низкой ролью мужчины в обществе. Принцип авункулата основан на важной социальной роли старшего брата женщины, на которого были возложены обязанности воспи-

---

[104] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P.244-247.

[105] Ibid. P. 650-653.

[106] См., например: Бенвенист, указ. раб., С. 149, 154-155.; Трубачев, указ. раб. С.59.

[107] Бенвенист, указ. раб. С.149-150.

[108] Краснодембская, указ. раб. С. 258.

тания племянников мужского пола. Пережитки авункулата у индоевропейцев обнаруживают тесные связи между племянником и дядей по матери[109]. Этнографические материалы показывают, что в традиционных обществах с обычаями авункулата дядя ego по матери исполнял по отношению к нему функции отца. Обычаи авункулата включают в себя принцип авункулокального поселения сына (то есть сын женщины с определенного возраста должен жить в доме ее брата). В свою очередь, его мать должна с такого же возраста воспитывать в своей семье сына сестры своего мужа. Таким образом, племянники мужского пола в течение ряда лет воспитываются в дядином доме, и один из них наследует ему. Предпочтительным браком для семей матери и дяди edo со стороны матери становится его брак с дочерью дяди[110], то есть кросс-кузенный брак по линии матери.

Индоарии старались отойти от обычаев авункулата, но эта традиция, очевидно, успела оставить некоторый след в индоарийской культуре и языке. Следы почитания дяди по матери прослеживаются в древнеиндийской традиции, начиная с Ригведы. Так, в связи с совершением обряда о дочери дяди по матери говорится, что она является «долей» (**bhaṅgá**) для мужчины[111]. Посмотрим теперь, что говорят лингвисты об этимологии слова **bhagini** «сестра». Словарь Р.Л.Тернера указывает несколько значений слова **бхага**:

1. **bhága** m. счасте; удача; сексуальное удовольствие
2. **bhaga** m. вульва [ассоциируется с **bhága**1, но первоначально соотносится с **bhaṅgi** «изогнутый, кривой»].

Дж.Гонда приводит аргументы того, что слово **bhaginī** «сестра» произошло от **bhaga** «вульва». **Bhaṅgi** «изогнутый, кривой», с которым этимологически соотносится в этом случае **bhaga**, является однокоренным словом с **bhaṅgá** («разламывать, разделять», ср. с *ром.* **phag-** с тем же значением). При этом одно из основных значений **bhaṅgá** – «доля, часть»[112]. Таким образом, этимологию названия сестры **bhagini** можно связывать с традицией авункулатного брака: брак с двоюродной сестрой при авункулате связан с правом наследования («долей»), которое переходит от дяди к племяннику. Предложенная этимология термина *индоар.* **bhagini** соотносится с закономерностью, показывающей, что «в условиях предпочтительности брака с «дочерью

[109] Бенвенист, указ. раб. С.145, 153-154; Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2. С.772-774. Тотров В.К. Пережитки авункулата у осетин в прошлом./Известия Юго-Осетинского НИИ АН ГССР, выпуск XV, 1968; Шрадер. Индоевропейцы. С.147-148.

[110] Мердок, указ. раб. С.58.

[111] Ригведа, Гимн X, 35,7-8. Цит по: Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2, С.773.

[112] Подробнее об этом см. статью BHAGA, BHAGINI из словаря Р.Л.Тернера в Приложении 4.

брата матери» один и тот же термин будет в тенденции употребляться для обозначения... «дочери брата матери» и «жены» и/или «сестры жены»...»[113].

Культурные традиции, связанные с авункулатом и счетом родства по материнской линии, очень долго прослеживались у части групп Северной Индии. Так, Т.В.Гамкрелидзе и В.В.Иванов отмечают, что «др.-инд. **mātulá-** «дядя по матери» образованное от основы **mātár-** «мать», представляет собой новообразование, заменившее в индоарийских и нуристанских языках (ср. ашкун **maū**, вайгали **möl** «дядя по матери», Morgenstierne 1954, 275[114]) древнее индоевропейское название «дядя по матери», восходящее к индоевропейской основе ***HauHo-**. В древнеиндийском при сохранении особой значимости родственного отношения меняется признак, по которому оно называется: взамен отождествления этого отношения с отношением к «деду» оно связывается прежде всего с «матерью»»[115]. Дж.Грирсон зафиксировал в дардских языках формы **mālō**, **mōl(u)**, **mhāla** для обозначения отца[116]. В культуре раджпутов подобная связь с материнским родом сохранялась в традиции обязательного возвращения женщины в дом отца или старшего брата для рождения первого ребенка, и по желанию, последующих детей[117]. Этот обычай соблюдается и у пахари, а также у панджабцев[118]. Очевидно, он является наследием традиций матрилинейности и матрилокальности (то есть счета родства по материнской линии, принадлежности детей к роду отца матери и брачного поселения молодоженов вблизи старших родственников жены). Такая традиция, видимо, указывает и на нестабильность малой (нуклеарной) семьи в древности и на существование форм временного брака.

У некоторых групп индоариев долго сохранялись пережитки социальной системы, связанной с материнским родом. Так, пережитки матрилокальности вместе с другими культурными элементами, говорящими о значимости материнского рода в прошлом, еще в начале XX века сохранялись в

---

[113] Мердок, указ. раб. С,208. Составленные автором таблицы соотношений между системами родства и особенностями терминов родства сделаны на основе широких статистических данных и используются в качестве статистической базы культурологических исследований.

[114] Morgenstierne G. The Waigali language («Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap», Bd. 17), 1954. Цит. по: Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2. С.773.

[115] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2. С.773.

[116] Grierson, op. cit., 1919. Vol. VIII, pt.2. P.12-13.

[117] Успенская. Раджпуты. С.208, 223.

[118] Успенская Е.Н. Раннее детство у пахари пригималайских районов Северной Индии / Этнография детства. Москва, 1988. С. 163; Гохман, Оранская, указ. раб. С. 178.

большой полноте у осетин[119]. Осетинские традиции авункулата являются их составной частью[120]. В то же время, обычай кросс-кузенного брака в Индии, сопровождающий традиции авункулата, традиционно связываются с культурой автохтонного населения, в первую очередь, дравидов[121]. Так, у индоевропейцев развитие патрилинейности и патриархальной системы социальной организации произошло не одно тысячелетие назад, в отличие от автохтонных групп Индии. Несмотря на то, что ко времени прихода ариев у части местных общин основой социальной организации был патрирод, у многих групп сохранялись обычаи авункулата при матрилинейном счете родства и дуально-экзогамной организации общества (в первую очередь у дравидов)[122]. Кросс-кузенный брак с дочерью дяди по матери до сих пор распространен в Южной Индии как пережиточный обычай[123].

Ко времени прихода ариев авункулокальный брак сохранялся в Северной Индии и у групп дравидов, уже перешедших на патронимический счет родства[124]. В.Чатопадая пишет в этой связи, что «...развитие скотоводства и пастушеской жизни среди большого числа племен в течение неолитического периода повело к переходу от наследования по материнской линии к наследованию по отцовской линии, с сохранением пережитков... в брачных обычаях и экзогамных ограничениях и тотемизме, в культе и табу»[125].

Обозначения мужчины

Наиболее частые обозначения мужчины в романи – **ром, романо чаво** [**rom, romano chavo**] (для цыган), **мануш** [**manush**], **мурш** [**mursh**] (этнически нейтральные названия).

---

[119] Косвен М.О. Из истории родового строя в Юго-Осетии./Советская этнография, 1936, №2. С.9-11.

[120] Там же; Тотров В.К. Пережитки авункулата у осетин в прошлом./Известия Юго-Осетинского НИИ АН ГССР. Вып. XV, 1968.

[121] Дхармашастры не одобряли кросс-кузенные браки, хотя в среде индоариев они встречались, а в среде доарийского населения они широко распространены даже сегодня. – Комментарий Е.Н.Успенской.

[122] Ghurye, op. cit. P. 131, 132.

[123] Дюмон Л. Homo hierarchicus. Опыт описания системы каст. Санкт-Петербург, 2001. С.141-142.

[124] Мердок, указ. раб. С.314.

[125] Чатопадая, указ раб. С.431.

Manush

Мануш, как упоминалось, является общим обозначением человека как мыслящего существа. Очевидно его происхождение от соответствующей индоарийской (и индоевропейской) основы.

Таким образом, основные значения слова **мануш:** 1) человек 2) мужчина.

Различные формы, родственные *ром.* **manush** и восходящие к пракритским формам, в качестве обозначения мужчины широко распространены в индоарийских языках. Это самое употребительное слово в языках пахари, в стандартизированном непали, оно доминирует во всех диалектах бенгали, бихари, ория, ассами, маратхи и гуджарати, используется во всех диалектах панджаби, ранги, в большинстве диалектов раджастхани, бхили, восточного хинди, в половине диалектов западного хинди и синдхи, и в одном из четырех дардских языков (**manujro**). Словарь Р.Л.Тернера дополняет этот список языками лахнда, бихари, кумаони и проч. Кроме того, формы слова **manush** (**manushya** и проч.) употребительны в трети диалектов дравида.

Mursh

Семантика слова **мурш** связана с маркировкой пола человека, а значит, тех качеств мужчины, которые определяют его как представителя своего пола. Разницу между словами **мануш** и **мурш** в романи можно выразить с помощью вопросов и соответствующих ответов:

1) Kon phirel avri? Manush vaj zhukel? (Кто там ходит снаружи? Человек или собака?)
2) Kon avilas? Mursh vaj zhuvli? (Кто пришел? Мужчина или женщина?)

Основные значения слова **мурш**: мужчина; человек-самец.

По этимологии Р.Л.Тернера, **mursh** является видоизменением слова **manush** ; он цитирует эту и близкую к ней форму для языков северо-западных районов Индии, часть из которых сейчас находится на территории Пакистана (см. Приложение 4). По данным издания Дж.Грирсона, форма, близкая к *ром.* **mursh**, как обозначение мужчины не характерна для основной части языков Индии. Это слово широко распространено в дардских и нуристанских диалектах Кашмира, в нуристанских во всех трех диалектах в форме **mush/mach**, и в трех из четырех дардских диалектов в форме **māsh/mōsh**. Из всего множества диалектов пахари оно, может быть, определяется только три раза как **machh** (что Р.Л.Тернер, напротив, возводит к форме **mártya**, о которой мы скажем ниже), а в синдхи – в одном из четырех диалектов. Близкие формы присутствуют также в двух диалектах дравида (**muṛse** и **māṛsāl**), хотя **māṛsāl** все же должно трактоваться как собственно драидская форма (см. далее).

Dzheno

В романи существует форма, происходящая от *индоар.* **jana,** «человек, существо» > *ром.* **dzheno**. Она существует только в составе композитов: **jek-dzheno** «сам», «один», **duj-dzhene** «сами», «вдвоем», **but-dzhene** «много народу», в женском роде – только в единственном числе: **jek-dzheny** «сама», «одна».

Эта форма ведет происхождение от древнейшего индоевропейского корня ***gen-** с семантикой рождения, который в индоевропейских языках образует основу с суффиксом **-t-** или без него, с производным значением «народ, племя» и составляет часть древнейшей социальной терминологии индоевропейцев[126]. Э. Бенвенист указывает на то, что корень ***gen-** «обозначает рождение не просто как естественный факт, а как факт социальный», и подтверждает это анализом ряда производных существительных[127].

Производные от *индоар.* **jana** как обозначение мужчины у Дж.Гирсона отмечены очень мало: в одном диалекте гуджарати, в одном диалекте бихари, в также в двух диалектах пахари. В этом значении **jana** чаще встречается в лахнда (в двух диалектах из трех). Представляется, что такое редкое использование этого слова в качестве термина родства связано с тем, что в индоарийских языках, как и в романи, оно употребляется в основном как вспомогательное слово, что соответствует его основному значению («существо») и употреблению в романи. Так, Р.Л.Тернер указывает на употребление **jana** в раджастхани, гуджарати, хинди, маратхи, бихари, бходжпури, западном хинди, бенгали, ассами, где его основное значение сопоставимо с употреблением в романи: «персона, личность». Р.Л.Тернер указывает также на его использование как числительного в некоторых языках горной зоны, что соответствует такому же употреблению в романи (см. Приложение 4).

More

В главе 19 мы указали на широкую распространенность этого обращения в ряде групп цыган, в частности, на Балканах, на Украине, в России, и указали на его связь с обозначением половозрастного статуса у мужчин (иногда – и у женщин), как у индоевропейцев, так и в языках народов Индии. Подробный анализ употребления и этимологии ром. more см. в конце Приложения 4.

---

[126] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. С. 748-749. Бенвенист, указ. раб. С.209-210; Шрадер О. Сравнительное языковедение и первобытная история. Москва, 2003. (Санкт-Петербург, 1886. Репринтное издание). С. 419.

[127] Бенвенист, указ. раб. С.209.

Обозначения женщины

В романи женщина обозначается **romni** и **romani chaj** (цыганка), а в качестве этнически нейтральных обозначений используются **джювли** [**dzhuvli**], **манушни** [**manushní**] и **муршни** [**murshní**].

Manushní

В романи слово **манушни́**, производное от **мануш**, с достаточной периодичностью встречается в разговорной речи. Как мы указывали, оно используется, когда подчеркиваются общечеловеческие качества женщины. Р.Л.Тернер указывает на существование соответствующих женских форм от **мануш** в языках Индии. Уже в Махабхарате встречется форма **мануши** [**mānuṣī**] (см. Приложение 4). В некоторых языках женские производные от *индоар.* **manush** образуются как композиты: *станд. бенгали, разг. бенгали* **meye manush**, *вост. бенгали* **māiyá manush**, **bāy(a)kō-mānus**, *маратхи* **bāil munis**, **bāil manushya**, *пахари джаунсари* **beti-manukh**. Их можно перевести как «женщина-человек». Такой способ словообразования, как представляется, является калькой с некоторых автохтонных языков. Вот другие примеры подобного образования названий женщины в языке бенгали:

Зап. Бенгали (Манбхум)	měyā(y)-lōk
Сев Бенгали (Динагепур)	bēṭī chhawā[128]

Ни в языках аустроазиатов (мунда и мон-кхмер), ни в языках дравидов не является типичным такой способ словообразования. В то же время, в тайских языках Ассама мы встречаем[129]:

Мужчина	*Женщина*	*Сын*	*Дочь*
kūn	kūn-mī	luk-mān	luk-nüng
pā-chai	pā-ying	lūk-chai	lūk-shau
kun pā-chai	kun pā-ying	lūk-chai	lūk-sau

Такой тип словообразования не является типичным также ни для стандартизированной арийской речи, ни для языка романи.

---

[128] Интересно, что в последнем случае chhawā обозначает взрослого мужчину, что характерно и для употребления слова chavo в романи.

[129] Grierson, op. cit., 1904. Vol. II. P. 216-217.

Dzhuvli

Самое распространенное название для женщины в романи после **ромни** и **романы** чай, **джювли/жювли** [**dzhuvli/zhuvli**]. Слова **муршни** и **манушни**, как мы показали, являются производными от основ, обозначающих существо мужского пола, женский род в них образуется с помощью флексии женского рода. Семантика названий женщин в этих парах продолжает смыслы основного «мужского» термина. Так, если **manush** – «*человек как вид существа*», то **manushní** – «**manush** женского пола»; **murshní** обозначает женщину с выраженными *мужскими качествами* («**mursh**» женского пола). Поэтому, несмотря на то, что эти слова переводятся с романи как «женщина», их смысловые оттенки связаны с семантикой их «мужских» пар.

Несмотря на одноосновность, пара **rom** и **romni** в значениях «мужа» и «жены» содержит дополняющие смыслы, связанные с социальными ролями мужа и жены. В то же время, этнонимическое происхождение основы **rom** определяет и смысловое единство пары как обозначение мужчины и женщины, *принадлежащих к общности ромов*.

Между тем, *антонимом* (словом, выражающим противоположный смысл) к слову «мужчина» – **mursh** в романи, несомненно, является **dzhuvli** «женщина». Сама форма этого слова, происходящая совершенно от другой основы, показывает, что она выражает качества, характерные именно для представительниц женского пола, и которые поэтому не могут быть переданы с помощью основ, предназначенных для обозначения мужчин и их качеств. При этом, если поиски этимологии слова **mursh** и не приведут нас к объяснению формы слова, то благодаря очевидным параллелям и фонетическим соответствиям в славянских языках (ср. *рус.* муж, мужчина), вполне подтвердят его семантику.

Этимология *ром.* **dzhuvli** очевидно связана с *санскр.* **yuvti** «молодая женщина», а также с *пандж.* **yuvati, javan istrī**[130], восходя к индоевропейскому этимону (ср. *лат.* **juvenca** *f* «молодая девушка»). Рефлексы этого слова отмечены у Дж.Грирсона в основном в диалектах пахари как обозначение жены, в меньшей степени – женщины[131]: *падари* **dzail, zö(i)l(ï)**, *кулуи* **jo, dzoï**, *сайнджи* **joē, jö, dzoē**, *кумаони* **jōi, jwē**, *чурари* **jo**, *пангвали* **jolli, dzolli** – как обозначения жены; *сирмаури дхартхи* **jawanas**, *хандуру* **jawánas**, *куитхили* **jwānas** – как обозначение женщины. (Обозначения **jnanas, jnánsá** в диалекте *багхати*

[130] Rishi, 1981, op. cit. P. 71.

[131] Grierson, op. cit., 1916. Vol. IX, pt. 4. P. 358-359, 532-533, 630-633, 707, 866-867, 916.

«женщина» и «жена» следует возводить к основе **jan**). Р.Л.Тернер указывает на его более широкое распространение, упоминая в языках лахнда, синдхи, ранги, хинди, бихари.

Chajori/shejori – chheri/chhewri

В языках пахари в качестве названия женщины и жены настолько же часто, как и предыдущее обозначение, встречается уменьшительная форма от **chhāwā**, соответствующая *ром.* **chajori/shejori**[132]:

Сирмаури Гирипари	**chhéwri**, **chhewré** «женщина, жена»
Багхати	**chhéorí** «жена»
Джаунсари	**chhéurí** «жена»
Сираджи Симла	**chhēōri** «жена»
Сорачоли	**chhewrí** «женщина»
Куитхали	**chhēwrí** «женщина», **chhēwrí** «жена»
Содочи	**chhēwrí** «женщина»
Внутренний сираджи	**tsheurí** «жена»
Манделu пахари	**chhĕôṛī** «жена»

В дардском диалекте *шина* женщина обозначается **chei**[133] (ср. во влашских диалектах цыган-ловаря **shej** «женщина-цыганка»). В романи значение **chajori/shejori** – «девушка, молодая женщина» (в обращении – «девушка», «женщина», «жена»). Это очевидно соответствует употреблению **chhēōri** и проч. в пахари, где, таким образом, значения **chhēōri** идентичны значениям **jolli**, **jawanas**, **dzoē** и проч.

Dzheny

У ромов сохранилась основа, с помощью которой образуются названия для обозначения женщины и жены в некоторых индоарийских языках. Это основа **dzhan**, происходящая от *индоар.* **jana,** «человек, существо» > *ром.* **dzheno**. Как мы писали выше, она существует только в составе композитов: **jek-dzheno** «сам», «один», и проч., и в форме женского рода – только в единственном числе: **jek-dzheny** «сама», «одна».

Обозначения женщины и/или жены от этой основы отмечены Дж. Гирсоном в форме **janī** в четырех диалектах языка бихари и в двух диалектах западного хинди; в форме **janānā** с небольшими колебаниями – в двух диалектах панджаби, в ряде диалектов пахари, в том числе гархвали, в двух

---

[132] Ibid., 532-533, 630-633, 663-664, 707, 761.

[133] Grierson, op. cit., 1919. Vol. VIII, pt.2. P. 13.

диалектах лахнда (**zanāni**), в дардском диалекте кашмири (**zanāna**), возможно, в нуристанском (**jah**). Словарь Р.Л.Тернера добавляет распространение этого термина как обозначения женщины в ассами, бенгали, маратхи, гуджарати и синдхи[134].

Bori – bairi

В языке ромов слово **бори** [**borí**] обозначает невестку. В. Риши, прослеживая его параллели в индоарийских языках, связывет его происхождение с *санскр.* **varorū** «невеста» и *пандж.* **baīar** «замужняя женщина»[135]. Он также указывает другие формы в панджаби, которые связывает с той же санскритской основой: **bahū** «невестка» и **vahuṭī** «невеста»[136].

Формы, близкие к *ром.* **borí** в индоарийских языках (**bairī**, **bayī**, **baī**, **baiyari**, **bāyākō**, **bāilī** и проч.) обозначают женщину и жену. Как указывает «Лингвистический обзор», с их помощью называется женщина во всех диалектах гуджарати, в части диалектов – жена, в двух диалектах раджастхани – женщина, и в одном – жена; эти термины чрезвычайно употребительны в ранги, в обоих смыслах (для женщины в форме **bair(a)bānī**), в трех из пяти диалектов панджаби (жена), в трети диалектов западного хинди, во всех диалектах маратхи (почти везде в обоих смыслах), во всех диалектах бхили (в разных смыслах), только в трех диалектах бенгали (жена), в одном диалекте ория (оба смысла), в одном – синдхи (женщина), в форме **wauhṭi** в одном диалекте лахнда (жена), в части диалектов пахари (в обоих смыслах). Словарь Р.Л.Тернера добавляет языки бихари, ассами, кумаони и гархвали.

* * *

Это то, что можно сказать о происхождении и распространении терминов половозрастного статуса и родства, родственных ромским, в диалектах Индии. Подытожим теперь результаты нашего исследования и посмотрим, в каких диалектах Индии лексические комплексы, обозначающие родственные и половозрастные отношения, оказались ближе всего к таким же системам терминологий у ромов.

---

[134] Grierson, op. cit., 1903. Vol. V, pt.2. P. 32-337; Ibid., 1916. Vol. IX, p.1. P.576-581, P.808-811; Ibid., 1916. Vol. IX, pt.4. P. 356-359, 533, 630, 760; Ibid., 1919. Vol. VIII, p.1. P.577-578; Ibid., 1919. Vol. VIII, pt. 2. P.10-15.

[135] Rishi, 1981, op. cit. P. 43. Подробно этимологию по Р.Л.Тернеру см. в статье BAIRI, BAI в Приложении 4.

[136] Ibidem.

ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ТЕРМИНОЛОГИИ РОДСТВА В РОМАНИ

Расширенная номенклатура терминов родства и половозрастного статуса у ромов – Системы терминов родства в языках Индии и романи – Chhavvā –Элементы классификационности в романи и в индоарийских языках – Проблема терминологического «сдвига» – Проблема генезиса TP и ТПВС в средневековых диалектах Индии и романи – Заключение

Расширенная номенклатура терминов родства и половозрастного статуса у ромов

В главе 19, кроме двух основных списков терминов (кровного родства и свойства́ и половозрастных статусов), мы привели перечни других имен родства. Эти антропонимы (названия людей) представлены во вторичных или устаревших значениях слов, в форме обращений или эвфемизмов – то есть в формах, указывающих на то, что в прошлом они были синонимами других антропонимов, которые теперь являются терминами родства. Эти дополнительные термины расширяют состав обеих номенклатур и показывают:

1) пути развития обеих терминологий (родства и половозрастных статусов),
2) возможно – характер изменений, происходивших в общественных отношениях.

Включив дополнительные слова, согласно их вторичным или остаточным значениям, в номенклатуру обеих терминологий, мы расширяем списки обеих терминологий[1]:

		ТР	*ТПВС*	
	муж	**rom**	**rom; sháva / cháva, *moré**	мужчина
	жена	**romní, *chaj / shej, *dzhuvli**	**romní, chaj / shej, dzhuvli**	женщина
Д –	ребенок	**chavoro, charo**	**chavoro, charo, bejato**	ребенок
Дм –	сын	**chavo, charo**	**chavo, charo**	парень, мальчик
Дж –	дочь	**chaj, chari**	**chaj, chari**	девушка, девочка
ДмД –	внук	**chavoro**	**chavoro**	маленький мальчик
ДжД –	внучка	**chajori**	**chajori**	маленькая девочка
Рм –	отец	**dad**		
Рж –	мать	**daj / dej**	**dóda, dojke, bibé**	*вок.* пожилая женщина
ДмРР –	дядя	**kak, nano**	**kako, *náno**	*вок.* пожилой мужчина
РмР –	дед	**papo**	***pápo**	*вок.* пожилой мужчина (кишин.)
			phurodad	старый мужчина
РжР –	бабка	**mami**	**phuridaj**	старая женщина

Системы терминов родства в языках Индии и романи

В предыдущей главе мы рассмотрели отдельные термины, их этимологию и семантику, и их распространение в различных языках Индии. Эти термины мы нанесли на диалектные карты Индии, и получили *картину распространения терминологических номенклатур* (по изданию Дж.Грирсона, см. карты 19–19а). Эта картина уточняется данными словаря Р.Л.Тернера, которые в значительной мере корректируют и дополняют сведения первого источника (карта 20). Эти дополнения в основном сводятся к следующему:

1) Термин **chawa/chhavva** именно в этой изначальной форме распространен гораздо шире, чем это показано на карте 19: во-первых, он охватывает также диалекты, в которых в качестве термина родства

[1] В крайнем левом столбце категории родства переданы с помощью кодификационной системы Ю.И.Левина. См.: Левин Ю.И. Об описании системы терминов родства /Советская этнография, 1970. № 4.

у Дж.Гирсона указаны его вариации в формах **chorro**, **chohara** и проч. (непали, западный пахари, раджастхани, гуджарати, хинди); во-вторых, в этой изначальной форме он присутствует и в других, не указанных Дж.Гирсоном западных языках: марвари (в форме **sawa**, Западный Раджастхан), синдхи, лахнда, панджаби, а также в ория и майтхили (северный бихари).

2) Также гораздо шире распространен термин **dad**, и данные Р.Л.Тернера показывают, что в основном – как обозначение деда, а также старшего брата; формы женского рода – в основном как обозначения бабушки и старшей сестры.
3) Слово **pati** очень употребительно как обозначение супруга (то есть женатого мужчины, главы семейной группы) на севере и на северо-западе Индии (синдхи, включая каччхи, лахнда, панджаби, пригималайская зона, включая Непал).
4) Обозначения женщины и жены, близкие по форме к *ром.* **bori** «невестка» существуют во всех индоарийских языках, возможно, кроме ория.
5) Обозначения детей **beta/beti** – также распространены шире, включая территории языков лахнда и синдхи.

Очевидно, недостаточное отражение терминов **dad** и **chhavva** в издании Дж.Гирсона связано с тем, что часто они относятся к некодифицирующей лексике (притом названия деда и бабки в «Лингвистическом обзоре» вообще не даются). Кроме того, форма **chhavva** в ряде языков, как и в пракритах, продолжает обозначать детеныша животного, наряду с человеческим, что, очевидно, также выводит его за рамки кодифицирующей лексики. Название супруга у Дж.Гирсона также не приводится.

При всех этих оговорках, представляется, что терминологическая картина, полученная в результате сравнения двух карт, дает достаточно объективное представление об употреблении *кодифицирующих* терминов в индоарийских языках. Так, практически во всех языках основы на **ma** и **ba** в настоящее время обозначают отца и мать, **bhai** и **bhaini** и их варианты – брата и сестру, основа **pat** – супруга. Основа **dad** в форме женского и мужского рода – старших родственников, как правило, деда и/или бабку, в других случаях – старшего брата и/или сестру, иногда брата отца; как правило, все это родственники по отцовской линии. Различия в терминологях ближайшего родства (на уровне нуклеарной семьи) в большинстве языков связаны с разницей в преимущественном использовании терминов для обозначений детей, сына и дочери, женщины, жены, мужчины, деда и бабки. Но кроме того, сущест-

вует ряд языков, в которых терминологические отличия более существенны, так как они могут затрагивать обозначения родителей и/или сиблингов (брата и сестры). В первую очередь это касается горных языков пахари, дардских и нуристанских.

Сравнив полученные в результате исследования номенклатуры с терминологией языка романи, мы смогли выделить в Индии несколько диалектов и диалектных зон, системы основных терминов которых оказались ближе всего к системам терминологий в романи. Мы их представили в таблице 1, в сопоставлении с лексикой языка романи. Это диалекты языка ранги (5 диалектов), диалекты пахари группы куитхали (4 диалекта), диалект гондвани восточного хинди (область Мандла), дравидский язык гонди (область Мандла) и диалект тхару языка бихари (область Чампаран). Кроме этого, мы внесли сведения о некоторых терминах родства восточного хинди области Бихар из работы Н.Г.Краснодембской[2].

Мы видим, что приведенные списки по-разному соотносятся со списком терминов языка романи, и при этом обращают на себя внимание некоторые особенности:

1) Близость формы одного из главных элементов обеих ромских терминологий, родства и половорастных статусов, *ром.* **ch(h)avo,** к форме **chhavvā** дравидского языка *гонди* в области Мандлы и **chhauwā** диалекта *гондвани* восточного хинди в той же области.
2) Что касается *системы терминологии*, то по значениям основных терминов, составляющих «костяк» обеих номенклатур (родства и половозрастных статусов), к романи оказываются наиболее близки следующие языки и диалекты: дравидский язык *гонди*, диалект *тхару* языка бихари и диалект *гондвани* языка хинди. Хотя эта характеристика затрагивает ограниченный набор терминов, но это *определяющие термины* трех терминологий, которые в диалекте *гондвани* языка хинди и дравидском языке *гонди* также и по форме идентичны соответствующим терминам романи (**dadal-daj, chhauwā**). Обозначение мужчины **mārṣāl** в *гонди*, происходит от дравидского антропонима **mar**[3].

[2] Краснодембская, указ. раб.
[3] См. Приложение 4.

ТР и ТПВС	Зап. пахари *диал. группа Куитхали (Зап.Гималаи)*	Вост.Хинди *(Бихар)*	Диал. *Гондвани* Вост.Хинди *Мандла (Бихар)*	*Диал. Мандла* дравидского языка *гонди (Бихар)*	*Диал. Тхару*** языка Бихари *Чампаран (Бихар)*	*Диал. Ранги** гурджаров *(Вост. Раджастхан)*	Романи
Дед *уважаемый человек	–	**Nana Dada**	–	–	–	–	**Papo, papus pativalo rom, nano** (дядя)
Бабка, *уважаемая женщина	–	**Nani Dadi**	–	–	–	–	**Mami pativali romni,** ***Maita**
Отец	Baba	**Pitadži *abba**	**Dādā**	**Dadal**	**Bābā**	**Dāū (dādō, dājū), bāp**	**Dad**
Мать, *пожилая женщина	**Ammā, ay**	**Ammi *mā**	**Dāī**	**Dāī**	**Daïyō**	**Mā, maiyā, bajyō**	**Daj,** ***doda, *doike**
Брат	**Dādā, bhai**	**Bhāīyā** (разной степени)	**Bhāīyā, dāū**	Tammur	**Dādā**	**Bhāī, bhiā**	**Phral** (разной степени)
Сестра	**Dādē, daē,** bobo, **bone**	**Bhain** (разной степени)	**Bāī**	**Dīdī**	**Dādī**	**Džīdžī**	**Phen, phei** (разной степени)
Мужчина	**Manichh, machh**	**Manaī**	Daukā	**Māṛsāl**	**Mānisē**	**Mānikh, mōṭyār,** ād(a)mī, mard	**Rom, murš, manuš,** ***more, *Balak, *Naneya***
Женщина	**Jwanas, chhēwri**	–	Daukī	Ār	**Janī**	**Bair**(**a**)bānī, **baiyar,** lugāī	**Romni, džuvli, manušni, muršni,** ***mori *chaje, *Neny***

Муж	–	–	–	–	–	–	**Rom**
Жена	**Chhēwri, chhēőri, boti**, bahū	–	Dul(a)hin	**Māyjū**	**Janī**	**Bair(a)**bānī (1), lugāī, **bhauṭīyā**, aurat	**Romni, *<u>džuvli</u> bori** (невестка) ***chaje, *Bori, *Maita**
Ребенок	**Chohtú, chohta**, bhāú, lōbrē	–	**Chhauwā**	**Chhavvā**	**Chhok(a)nā Chhok(a)nī**	**Bālak, chhōṭō, bachchā**	**chavo, chavoro, charo, bejato**
Сын	**Beta**, bapa bhāú, **chhāngtū**	–	**Bēṭā**	**Marrī**	**Bēṭā Chhok(a)nā**	**Chhōrō, bēṭō, mōṛā, lar(a)kō**	**chavo, charo**
Дочь	**Chhōti, bēti, chhāgti**	–	**Bēṭī**	**Miār**	**Bēṭā Chhok(a)nī**	**Chhōrī, bēṭī, mōṛī, lar(a)kī**	**chaj, chari**

Таблица 1

Звездочкой обозначены термины, о которых точно известно, что они в данном значении используются как обращения. Звездочкой и курсивом выделены имена собственные. Подчеркнуты термины, использующиеся как замена основного термина при табуировании. После термина, обозначающего жену или невестку в языке ранги, в скобках указан номер значения.

***Ранги [Ḍ āňgī]** называется диалект гурджаров, живущих в холмистом крае на юге от Бхаратпура в Караули и на западе от Джайпура, носящем название **Ранг [Ḍ āňg]** – Grierson, op. cit, 1916. Vol.IX, pt.1. P.70.

** **Тхару** – диалект языка бихари, на котором говорят тхару, аустроазиатское племя. G.Grierson, op. cit., 1903. Vol. V. Pt. II. P. 333-337.

Эта основа, обозначающая молодого мужчину, как мы подробно показали в гл. 19 и Приложении 4, имеет множество параллелей в ряде языков (индоевропейских, иранских, дравидских, индоарийских), что, видимо, говорит о том, что она является культурной универсалией и/или восходит к древнейшему языковому слою. Лингвантропологические данные указывают на возможность индийского происхождения *ром.* **more** и/или его контаминации с другими терминами той же природы. По набору основ, используемых для обозначения различных степеней родства и половозрастных статусов, из исследованных языков к романи ближе всего стоят диалекты *ранги*. Вместе с тем обозначения старших родственников ego от основ **ba** и **ma** в *ранги* (отец, мать) оказываются «сдвинутыми» на поколение по сравнению с романи (соответственно дед и бабка). Пахарские диалекты *куитхали* несколько дальше отстоят от терминов романи по своей форме, но сама система терминологии представляет почти все основные термины ближайшего родства. Опять же наблюдается сдвиг на одно поколение в обозначении родственников, старших по отношению к ego, по сравнению с терминологией цыган-ромов. На третьем месте по набору терминов стоит диалект *тхару* языка бихари, в котором формы слов близки к ромским, кроме обозначения детей **chhok(a)n-ā/ī**. Терминологический сдвиг в *тхару* затронул только «мужские» термины. В диалекте восточного хинди *гондвани* нет терминологического сдвига, но отсутствует основа **mar**, и вместо автохтонного термина для обозначения брата представлен арийский. С диалектом *мандла* дравидского языка *гонди* диалект *гондвани* восточного хинди сближает то, что там наблюдается использование основы **da-** одновременно для поколения родителей и старшего брата или сестры. Наличие или отсутствие поколенного сдвига, возможно, является критерием близости или удаленности этих систем терминов родства друг от друга. Рассмотрим по порядку все эти особенности.

Chhavvā

У Дж. Грирсона такое обозначение ребенка, сына и дочери в указанной форме было зафиксировано, в начале XX века, кроме дравидского языка гонди и диалекта гондвани восточного хинди, только на близко расположенных к ним территориях диалектов бихари и бенгали (в Ранчи, Манбхуме, Пурнеа, Динаджпуре), которые находятся в местности Чхотта Нагпур, и в наши дни

населенной автохтоными племенами, а также на близких к ней землях юго-востоку. Как форма, так и этимология этого слова указывают на него как на недифференцирующий по половому признаку термин: *санскр.* **çava**, **chāpa** «детеныш животного и человека», «молодой»[4].

Возможно, традиция употребления основы **bēṭā** в этой зоне в качестве обозначения сына и дочери имеет даже более длительную историю, чем основы **chhavva**. Так, диалект *панч паргана* (Ранчи) языка бихари представляет обозначение ребенка в форме **chhuwā** и обозначения сына и дочери в формах **bēṭā-chhuwā** «сын» и **bēṭi-chhuwā** «дочь», где **bēṭā** и **bēṭi**, имеющие флексии мужского и женского рода, являются уточняющими терминами, а слово **chhuwā** предстает в своей первоначальной форме, без этих флексий. В диалекте бихари *курмали* (Манбхум) **chhā** «ребенок», **bēṭā-chhā** «сын» и **bēṭi-chhā** «дочь», в *нагпурия* (Ранчи) **chhauā** «ребенок»[5]. То же для языка бенгали: в диалекте *сараки* (Ранчи) **chhāwā** «ребенок», **bēṭā chhāwā** «сын» и **bēṭi chhāwā** «дочь». В бенгальском диалекте *сирипурия* (Пурнеа): **chhōä** «ребенок» и **betï chhōān** «женщина»; то же в северном бенгали (Динаджпур): **chhōā** «ребенок» и **bētī chhawā** «женщина».

Представляется, что дравидский язык *гонди* в области Мандла испытал большее влияние со стороны индоарийского языка, чем другие зафиксированные Дж.Грирсоном дравидские языки, что подтверждается распространением языка *гонди* фактически уже на территории восточного хинди (это хорошо видно на диалектной карте индоарийских языков Дж.Григрсона начала XX века). Таким образом, отсутствие термина **chhāwā** в автохтонных языках и его распространение, вместе с производными, в индоарийских языках, указывают на его возможную арийскую природу. Кроме того, нельзя забывать о том, что Гондвана – территория традиционного распространения аустроазиатов в прошлом, и названия обоих диалектов в дравида и хинди являются указанием на то, что их субстратом является язык аустроазиатов.

В языке хинди «молодой, юный» обозначается как **yuvā** (ср. *санскр.* **juvan**) или же **jawān** (ср. *перс.* **jàvān**). Чередование **j/ch** часто встречается в индоарийских языках (ср. **gajjha/kachha**), поэтому арийское **jawā** теоретически может дать индоарийское **chhawā**. Арийский корень восходит, в свою очередь, к общеиндоевропейской основе, ср.: *русск.* юный, *лат.* juvēnis, *франц.* jeune, *валлийск.* ieuanc и проч. Семантика индоарийских, цыганских и индоевропейских производных этих основ идентичны:

---

[4] Grierson, op. cit., 1903. Vol. V, pt. II. P. 334-337.

[5] Idid., 1903. Vol. V, pt.1. P.356-357.

Русский	*Романи*	*Индоарийские языки*	*Санскрит, пракрит*	*Латынь*
детеныш животного	**chavri** молодая курица (Тернер)	**chāwā, chāuro, chaunā** (Тернер)	*скр.* **çava,** *пкр.* ***śāva,** ***chāva** молодое животное	
ребенок	**chavo, chavoro, charo**	**chhawā, chhoā chhohar, chhorro, choṭa, chokaru**	*пракр.* **sāva, sāvaya**	
сын *молодой человек **мужчина	**chavo** (все значения)	**beṭa-chhawā, chhohar, sāw** ****chuhur chhorro, choṭa, chokaru**	*пракр.* **sāva, sāvaya** мальчик	***juvencus**
теленок *молодой бык	**chajurú** [**cahuru**] (кало)		*санскр.* **śāvaḥ** молодое животное (Тернер)	***juvencus**
девочка, дочь *молодая девушка **женщина	**chaj, chajori chavi, chavori, chari** (все значения)	**beṭī-chhawā,** ****bētī chhawā, chhohari, chokari, chhorri, choṭi**		***juvenca**
корова, телка	**chajuri** [**cahuri**] (кало)			***juvenca**

Таблица 2

!!!

В индоевропейских языках мы видим такое же семантическое развитие основы: «...сербохорв. jуґнац, род. п. jуґнца "бычок", jу°ница "телка", словен. junoŕta, собир., ж. "молодежь", juґnЌc "бычок, жук-олень", др.-чеш. junec "бычок", junoch "юноша", чеш. jinoch "юноша", слвц. juna ж. "молодежь", junaŕk "парень, смельчак", польск. junosza, junoch "юноша", juniec "бычок", junak "юноша", н.-луж. диал. junk "бычок", полаб. j„ŕunac "бычок, тягловый скот»[6]. Если речь идет действительно об общем происхождении приведенных индо-

[6] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Электронная версия. Москва, 2004. Т. 4. С. 531.

арийских и индоевропейских слов, то их общая семантика говорит, очевидно, о большой древности лежащего в их основе этимона.

Один из рефлексов праиндоевропейской основы, указанный Ю.Покорным – as. **jugu**[7]. В языке панджабских белуджей, как было зафиксировано А Вилькинсом, **cuhur** – мужчина, а **cuhur-bal** – мальчик, где, **bal** – маленький (ср.: *скр.* **bala** *adj* – маленький, молодой, глупый; *m* – ребенок); там же **cuhir** – девочка[8]. Эти слова очевидно восходят к одной основе, так как у нуристанцев (диалект башгали) **jugu̯** «женщина»[9]. Ср. с формами **chohará, chohari** и **chokar**. Трактовка происхождения форм **chhawā** и **chhoharā/chhokar** требует отдельного лингвистичского исследования. Так, эти слова можно трактовать как производные от разных форм, восходящих к одной основе, **chhawā** – от **juvan/jawān**, а **chhoharā/chhokar** – от **jugu**, но может быть и вариант развития **chhawā** > **chhawāru** > **chhaharā**. При этом не исключено, что прибавление формана **ar** – **aru** связано с развитием **chhawā** как классифицирующего термина[10].

Элементы классификационности в романи и в индоарийских языках

В индоарийских языках некоторые формы антропонимов, семантика которых связана с обозначением половозрастных статусов, образованы при помощи суффикса **-tar (-ar)**. Это следующие термины:

Обозначения матери

matārī / mah(a)tārī (зап. хинди: *бундели, бундели банапхари, бундели бхадаури и гвалиор*)

Обозначения сына

putar / puttur (синдхи: *каччхи*, гуджарати: *катхиявари*, разговорный бенгали)

churraṭ (зап. хинди: *бангару*)

---

[7] Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1, 2. Bern – Munchen, Franche, 1959-1961. P. 510-511: ***i_uu_ent-, i_uu_nĕt-:*** ai. *yu/vant-*, f. *yuvati/-h.* `jung; Jungfrau'; ahd. *jugund*, as. *jugu*, ags. *geogu* (*g* statt *w* nach **duz|uni-* `*Tugend*, Tu"chtigkeit'), got. *junda* `Jugend' (**i_uu_nĕ-ta:*); lat. *juventu:s, -tu:tis* `Jugend' (*ju:venta* = got. *junda*?) = air. *o:etiu, o:itiu*, Gen. *-ted* `Jugend' (**i_ou_nĕ-tu:t-s*, umgebildet aus *i_uu_nĕ-tu:t-*, s. oben zu *o:ac*).

[8] Вилькинс, указ. раб. С.440-441.

[9] Grierson, op. cit., 1919. Vol. VIII, pt. 2. P. 10-11.

[10] Возможен и третий вариант направления исследований о происхождения chhawā в языках Индии. Так, у арабов есть слово shāb «парень», что возможно, указывает на существование этого корня в ностратических языках.

chauṭṭā (зап. хинди: *брадж бхаша*)
chelh(a)rā (вост. хинди: *авадхи гонди*)
chhok(a)ṛā (бхили: *кхандеши*, бихари: *бходжпури шахабад*)
mōṭyār – сын и дочь (гуджарати: *чаротари*)

Обозначения мужчины
mōṭyār (ранги: *караули, джайпури, калимал джайпури*)
motyär/ mötyär (раджастхани: *мевати и джайпури*)

Формант терминов индоевропейского (**matārī**) и индоиранского (**putar**) происхождения очевидно восходит к индоевропейскому *-**ter** (*-**tel**)[11]. Выше (в главе 19) мы упоминали, что исследования соционимов индоевропейских языков показывают, что термины, которые сейчас осмысляются как обозначения кровного родства, в прошлом обозначали социальные группы (половозрастные классы). Маркером для этих терминов в индоевропейском явился суффикс ***tēr**. Этот суффикс сохранился в индоиранских языках в терминах, связанных с обозначением степени родства и половозрастного статуса. Таково происхождение слова **putar** «сын зачатый» от основы **put** «зачинать» (что отражает принцип филиации по отцовской линии). Возможно, так же образован **mōṭyār** «мужчина» в языках раджастхани и ранги, ср.: *ранги караули* **mōṭyār** «мужчина», **mōṛā** «сын», **mōṛī** «дочь»[12]. В данном случае происхождение **mōṭyār**, как мы показали в главе 19 и Приложении 4, скорее всего, связано с обозначением класса молодых мужчин – членов мужского союза, что обусловливает использование конечного форманта *индоар.* **-tar** в этом слове, в отличие от обозначений сына и дочери.

У индоевропейцев, переход которых к патрилинейной системе родства произошел за много тысячелетий до расселения их индоиранской ветви по территории Индии, сохранялась и половозрастная стратификация общества в виде значительных пережитков. Переход к патрилинейности у автохтонов Северной Индии происходил значительно позже, и принцип половозрастной стратификации для автохтонных общин Индии являлся актуальным, что выражалось в соответствующей социальной терминологии. Языки этих общин, в процессе метисации с которыми происходил этногенез индоарийских групп, явились субстратом для образования индоарийских диалектов. Поэтому принципы образования соционимов в автохтонных языках оказали

[11] Мейе, указ. раб. С. 283.

[12] Напоминаем, что влияние языков дравида определяет колебание **r /ṭ /ḍ** также и в индоарийских языках.

очевидное влияние на формирование социальной терминологии в индоарийских языках. С этой точки зрения интерес вызывает терминология дравидского языка *гонди* в Мандле, где отец обозначается **dadal**, а мужчина – **māṛsāl**. Возможно, конечный формант **-al** является аналогом **tar**, поскольку индоевропейское ***-ter** могло давать форму ***-tel**[13] (на развитие **l** вместо **r** в арийских словах и формантах влияли особенности речи носителей неарийских диалектов, прежде всего в восточных районах Индии[14]). Не исключено, что **-al** бы генерирован самóй дравидской культурой. Ср. в дравидских языках:

āḷ / āl	«мужчина» (*малаялам, курукх*)
ār	«женщина» (*гонди*)
magal / magaḷ / magaḷu	«дочь» (*тамил, малаялам, каннара*)

Действительно, в дравидских языках указывается «суффикс собирательных имен» **-l**[15].

Не рассматривая здесь проблему соотношения такого типа словообразования в индоевропейском и дравидском, отметим, что суффикс **–l** (происхождение которого, возможно, связано с обозначением мужчины/женщины/человека **-al/-ar**) в составе композитов, видимо, участвует в образовании терминов для обозначения общественных классов (**dadal** – «старшие», «отцы», чье положение связано со вступлением их сыновей в брачный возраст, **māṛsāl** – очевидно, младшие молодые мужчины-воины брачного возраста). Такая трактовка терминов дравидского языка гонди не только соответствует универсальным этнографическим данным об обществах с сохраняющейся половозрастной стратификацией, но и пережиткам половозрастной иерархии ортодоксальных групп цыган Европы.

Этот же суффикс для образования соционимов можно встретить в некоторых индоарийских языках при образовании форм *терминов родства/половозрастного статуса*:

tātala «отцовский»; старший родственник (< **tātá**)[16]

sáwāl «ребенок» (восточный бенгали: *силхет и качар*)

sowāli «ребенок» (ассами: *сибзагар*)[17]

---

[13] Мейе, указ. раб. С. 283.

[14] Чаттерджи, указ. раб. С. 86-87.

[15] Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. Москва, 2003. С. 14.

[16] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 327. См. тж. Приложение 4.

[17] Для этого слова Р.Л.Тернер указывает значения «мальчик, сын». Turner. Dictionary of Indoaryan languages. P. 275 (Приложение 4).

chāyāl «парень, потомки» (бенгали)[18]
mōṛ(a)lā «ребенок» (зап. хинди: *бунделu*)

Возможно, к этой же категории можно отнести:
mōṭyār «мужчина» (диалекты ранги и раджастхани)
machhuṛ «мужчина» (нурист.: *башгали*)
manujrā «мужчина» (дард.: *шина*)

В языке романи формант **-l** сохранился в вокативах: звательном падеже существительных множественного числа: **Ромалэ! Чавалэ!** [**Romále! Chavále!**], **Ромнялэ! Чаялэ!** [**Romnjále! Chajále!**][19]. Этот суффикс в языке романи является явно остаточным, и его употребление указывает на то, что он предназначен для обозначения множественного числа существительных. Сопоставление его значений в романи с приведенным выше употреблением в дравидском языке гонди показывает, что суффикс по своей природе являлся маркером классификационных терминов, обозначавших *социальные классы*.

Проблема терминологического «сдвига»

Это так называемый «поколенный сдвиг значений», который описан исследователями В.И.Гохманом и Т.И.Оранской в языке панджаби[20]. Они указывают, что в панджаби в вокативных терминах (обращениях) существует сдвиг на одно-два поколение по отношению к референтивным (называющим) терминам. Так, по отношению к матери, которая называется **amma** (вокативное **man**), реально используется обращение **džidži** (**didi**) и **bobo** – «старшая сестра»; иногда **bhabi** – жена старшего брата, и даже **bahu** – жена сына. Отмечается, что при обращении к мужским родственникам такое не-

[18] Здесь ясно проступает собирательный смысл этой формы. Значение приводится по словарю Р.Л.Тернера. Ibidem

[19] Множественные формы существительных в романи образуются прибавлением окончания **-э** [**-e**] в мужском роде и **-а** [**-a**] в женском: **чавэ** [**chavé**], чая [**chajá**] (парни и девушки). Для звательного падежа единственного числа прибавляется окончание **-э** [**-e**] или **-а** [**-a**]. При этом ударение переносится с последнего на предыдущий слог основы: **чáва!** [**cháva!**], **чáйе!** [**cháye!**]. Во множественном числе ударение переносится обратно на последний слог основы: **Чавáлэ!** [**Chhavále!**] **Чаялэ!** [**Chhajále!**], что косвенно указывает на присутствие в этом слоге в прошлом длинного гласного, образованного прибавлением к основе суффикса **-al**: **chavo + al = chavāl + e = chavāle , chai + al = chajāl + e = chajāle.**

[20] Гохман, Оранская, указ. раб. С. 183-184.

соответствие двух терминологических систем встречается реже. Попытки объяснения причин этого сводятся к следующему:

«Сдвиг терминов обращения к матери по отношению к референтивным исследователи объясняют социальными и культурными причинами. Первые связаны с составом и структурой большой семьи, члены которой, объединенные кровным родством, стремятся подчеркнуть принадлежность нового члена своей группе и ослабить его связь с представительницей чужой семейной группы. Главная роль в этом принадлежит свекрови, она учит внуков называть себя мамой, что должно утверждать ее функциональное тождество матери. Бытует мнение, что «невестке следует деиндивидуализировать» отношение к ребенку, чтобы любая женщина в доме могла за ним ухаживать и заботиться о нем[21].

Культурные причины связаны со стилем поведения, который определяется уже упоминавшимся нами понятием «шарм». Поскольку материнство является, как всем известно, результатом интимных отношений с мужем, его следует стыдиться, особенно в присутствии старших. Проявление материнских чувств контролируется, их не следует демонстрировать. Еще более тщательно до́лжно скрывать свое отношение к мужу. С ним не принято даже разговаривать в присутствии старших»[22].

Терминологический сдвиг как культурная универсалия

Представляется, что сдвиг терминологий не является исключительной особенностью индоарийских языков. Самый доступный пример универсальности этого явления – разница между референтивным термином **father** «отец» и вокативным **dad** в английском языке. По поводу основы **dad/tat** Э.Бенвенист, на основе подробного анализа ее семантики, высказал мнение, что в индоевропейских языках она номинирует старших родственников, *принимающих непосредственное участие в воспитании ego*. В то же время, развитие семантики **pater** убедительно показывает его связь не с кровнородственными отношениями, а с социальной властью над коллективом. С.В.Кулланда, сделав ретроспективный анализ системы социальной терминологии индоевропейцев, показал, что генезис слова **pater** связан с обществом, основанным на принципе половозрастной стратификации, и обозначал в прошлом класс старших мужчин, управлявших коллективом. Они относились к возрастной

[21] Vatuk S. Forms of Address n the North Indian Family: An Exploration of the Cultural Meaning of Kin Terms – Consepts of Person, Kinship, Caste and Marriage in India. London, 1988. P. 93-94.

[22] Гохман, Оранская, указ. раб. С. 184-185.

категории отцов, чьи дети вступили в брачный возраст. То же можно сказать и о термине **mater**, который являлся «женским отражением» **pater**: это был класс старших женщин. С переходом общества к патриархальному роду как основе социальной организации названия **pater** и **mater** «спроецировались» на структуру рода, и стали обозначать самых старших живущих членов рода.

Современное значение этих «статусных» терминов как обозначение кровных отца и матери, прежде всего в индоевропейских языках Европы, следует связывать с процессом распада большой патриархальной семьи и с тем, что основой европейских обществ стала нуклеарная семья, на глав которых переместилось название **pater** и **mater**. Традиционную связь терминологии с социальным укладом хорошо иллюстрирует терминология родства ромов, где главы больших семей – пожилые пары со взрослыми женатыми сыновьями и их детьми – называются **papo** и **mami**[23].

В сущности, говоря о развитии терминологии в ретроспективе (в прошлом), *мы должны, по-видимому, учитывать возможность параллельного существования двух терминологических систем: половозрастных статусов и кровного родства*, как мы это показали на примере языка ромов[24]. При этом половозрастной статус является категорией абсолютной: он определяется принадлежностью человека к определенному половозрастному классу. Так, принадлежность к *статусным категориям* **pater** и **mater** в прошлом, являлась объективной (что проявляется в сохранении таких старых обращений к пожилым людям, как *рус.* **отец** и **мать**). В противоположность этому категории родства являются относительными и условными, они связаны с «точкой отсчета» от говорящего (ego). Так, мать взрослой женщины (**mater**) будет бабушкой по отношению к ее ребенку. Причем, как это видно по остаточному (или «переносному») употреблению терминов родства в индоевропейских языках, некоторые обозначения входили в обе терминологические системы: ср. *рус.* **мать** (обозначение родителя женского пола) и **мать** (обращение к женщине), то же *рус.* **отец**, *ром.* **chavo** (сын и парень), различные рефлексы

[23] Мы не знаем, являются ли эти формы заимствованными из греческого в «византийский» период истории ромов, или восходят к индоарийскому лексическому пласту, но их употребление соответствует традиционному типу общественного и хозяйственного устройства ромов.

[24] При переходе общества к социальной организации на основе патрирода речь идет, в сущности, не о смене одних представлений и ценностей другими, а о наложении одних на другие. Таким образом, статусы половозрастной иерархии получили вторые значения в системе патрирода и кровнородственной филиации по отцовской линии.

индоевр. ***patər**, со значениями кровного родства или потестарности (властности), и проч.

Рассматривая с этой точки зрения проблему «терминологического сдвига», мы предполагаем, что его причины связаны не с реальным «сдвигом значений» терминов, а с *параллельным функционированием двух терминологий (половозрастного статуса и кровного родства) в речи. Поскольку часть терминов в них совпадает, это создает эффект «сдвига»*. Причем обращения, которые ребенок усваивает в семейном кругу в очень раннем возрасте, являются чрезвычайно консервативным слоем лексики и, очевидно, сохраняют старое «статусное» значение слов, которое является абсолютным, а не относительным по отношению к ребенку. Естественно, такое употребление исходит со стороны взрослых. Когда бабушка в Панджабе называет себя **amma**, она тем самым подспудно называет себя самой главной по статусу женщиной в семье (то есть категорию половозрастного статуса), а мать – **dji-dji** (та же категория), что соответствует предложенной Э.Бенвенистом трактовке основы **da/ta** как обозначения любых старших родственников, принимающих непосредственное участие в воспитании ego.

!!!

Эта некодифицированная часть лексики, присущая разговорной речи, по-видимому, сохраняет архаичное употребление, ведущее происхождение от терминологии половозрастного статуса, и именно эти формы терминов представлены в *терминологии ромов*, которая таким образом, *по происхождению является терминологией половозрастных статусов*. Действительно, «терминологический сдвиг» в СТР романи по сравнению с подавляющей частью индоарийских терминологий можно объяснить тем, что термины «родства» в романи обозначают не кровнородственные связи, а социальные роли: **papo** и **mami** – экономические главы большой семьи, а **dad** и **daj** – старшие члены семьи, «принимающие непосредственное участие в воспитании ego».

* * *

Представление о том, что ребенка стараются включить в общий родственный коллектив и ослабить его связь с представительницей чужой семейной группы, кажутся не совсем логичными. Так, в большой индийской семье может быть несколько невесток, которые, как и их свекровь, принадлежат к «чужим» патронимиям. Возможно, такой архетип отношения к ребенку в большей степени следует связывать с пережитками общественного устройства, где важную роль играет половозрастное деление родового коллектива.

В.И.Гохман и Т.И.Оранская указывают на то, что в языке панджаби процесс «сдвига» в меньшей степени проявляется в отношении родственников-мужчин[25]. Это может быть связано с тем, что как правило мужчины, во-первых, больше времени проводят вне дома, и ребенок чаще *слышит о них, а не называет их*. Таким образом, в отношении мужчин чаще употребляются референтивные термины, а не обращения. Кроме того, статус мужчины выше, чем статус женщины, и поскольку в индийской семье очень следят за употреблением «правильных» терминов по отношению к более статусным по отношению к ego родственникам[26], то и проявляться это должно, в первую очередь в отношении мужчин. Подобный пример, возможно дает диалект *тхару* языка бихари, где отец обозначается **bābā**, а мать и страшие брат и сестра – основой **da-**. Впрочем, данные о других индоарийских языках (бенгали, бихари, хинди, пахари) также показывают колебания в обозначении основой **da-** различных степеней родства среди старших родственников (дед, отец или брат, мать или сестра)

Таким образом, терминологический сдвиг может объясняться тем, что в обращениях некоторые термины продолжают функционировать как обозначения половозрастного статуса (который является абсолютным), в то время как они по большей части уже воспринимаются как термины кровного родства (и которые являются относительными к ego).

Сравнительная таблица терминологий романи и индоарийских языков показывает нам, что в языке романи существует такой же «сдвиг» по отношению ко всем приведенным индоарийским терминологиям, что и сдвиг обращений по отношению к референтивным терминам, описанный в языке панджаби. Так, в отличие от индоарийских терминологий, мать и отец в романи обозначаются терминами, производными от основы **da**: **daj** и **dad**. Исключение составляют терминологии дравидского языка *гонди*, диалекта *гондвани* вост. хинди, частично – диалекта *тхару* языка бихари, где эти термины соответствуют ромским.

Проблема генезиса ТР и ТПВС в средневековых диалектах Индии и романи

Термины для обозначения отца, матери и ребенка в дравидском языке *гонди* в области Мандла не находят аналогий в других дравидских языках.

---

[25] Гохман, Оранская, указ. раб. С. 183-184.

[26] То же. С. 185.

Как мы показали выше, образование названий отца и матери от одной основы типологически похоже на образование этих названий в других диалектах дравидских языков, ср.: *ром.* **dad-daj** (***dadi**), *дравид.* **āvu- āmna, gāv- gāmma, abba-ayya, taṇdri-talli, tande-tāyi, tagappanār-tayār,** *гонди* **dādāl-dāī**[27]). В то же время, сама основа **da-** зафиксирована в ряде языков мунда (см. таблицу 3), а такие обозначения отца и матери в мундских диалектах, как **āpū-umā, āpā-āyâ** указывает на дравидское влияние, что является свидетельством этнокультурных контактов между дравида и мунда, которые происходили в центральных частях Северной Индии. Диалект *мандла* дравидского языка *гонди,* очевидно, является результатом перехода части аустроазиатского населения на дравидские языки, на границе распространения которых он зафиксирован.

Что касается обозначения ребенка с использованием термина **chhavvā**, отдельным словом или в составе композитов, то издание Дж.Грирсона зафиксировало это в некоторых диалектах языков бихари и бенгали, что объясняется, очевидно, воздействием автохтонного субстрата в районах, входящих в область Чхотта Нагпур и прилегающих к ней.

Терминологии диалектов, приведенных в таблице 1, по-видимому, представляют собой примеры усвоения автохтонами некоторых арийских терминов и приспособления их к выражению своих культурных реалий (речь идет в первую очередь об основах **da-** и **chav-**). Можно сказать, что они являют собой примеры того, *каким образом* могло происходить в прошлом формирование терминологий родства и половозрастного статуса в языках индоарийских обществ в процессе их генезиса, ставшего результатом взаимодействия между этническими группами ариев и автохтонов. Диалекты: *мандла* дравидского языка *гонди, гондвани* восточного хинди, *тхару* языка бихари, языки *ранги* и пахарские диалекты *куитхали* – возможно, указывают на то, *откуда* и *в каком направлении* развивался ряд локальных индоарийских терминологических систем. Так, названия *тхару* и *ранги* [*Ḍangi*] указывают на аустроазитский субстрат, а на дравидском языке *гонди* скорее всего говорило аустроизиатское население, перешедшее на дравидский язык в контактной зоне. Обращает на себя внимание, что все перечисленные диалекты были распространены в горных зонах, а диалекты *гондвани* вост. хинди, *мандла* языка гонди и *тхару* языка бихари – в зонах распространения племенных групп, и это значит, что они в меньшей степени подвергались влиянию стандартизированных языковых форм, чем диалекты равнинных

[27] Grierson, op. cit., 1906. Vol. IV. P. 650-653.

областей, и потенциально более архаичны. Возможно, ареалы распространения указанных локальных терминологий (см. карту 21) являются осколками той лингвистической картины, которая могла быть характерна для более обширных областей в эпохи, когда происходило интенсивное взаимодействие культур и языков ариев и автохтонов.

Отсутствие терминологического сдвига в диалекте *гондвани* восточного хинди сближает его с диалектом *мандла* дравидского языка *гонди* и ставит вопрос о том взаимном влиянии, которые оказывали друг на друга арийские и автохтонные языки. Очевидно, можно согласиться с мыслью, высказанной В.Чатопадая о том, что индоарийская терминология родства использовала арийские термины, приложив их к автохтонной системе родственных отношений[28]. Анализ терминологий показывает, что *происходило «прорастание» индоарийской и автохтонных терминологических систем друг в друга, как и глубокое взаимное социокультурное влияние ариев и автохтонов, стоящее за этим лингвистическим феноменом.*

Повторим, что при оценке изложенных лингвистических фактов надо учитывать, что на дравидские языки переходили группы мунда в зоне контакта с дравидским населением (например, в области северного берега бассейна Ганга и южнее, в центральных частях Индии). Так, сейчас часть народов мунда Чхотта Нагпура, Бихара и Западной Бенгалии говорит на индо-арийских и дравидских языках[29]. В этих контактных зонах между разными автохтонными группами происходило взаимовлияние и культурное сближение, и особенности терминологии дравидского языка *гонди* следует связывать не с дравидским а с аустроазиатским влиянием. Так, основа **da-**, обозначающая старших родственников ego, не встречается в дравидских языках, но распространена в языках мунда (см. таблицу 3).

По данным индийских исследователей, (например, В.Чатопадая), у многих автохтонных групп ко времени прихода основной волны ариев существовал патрилинейный род. С другой стороны, переход к патрироду совершился у этих групп гораздо позже, чем у индоевропейцев (ариев); в других автохтонных группах существовала филиация по материнской линии, в третьих – половозрастная стратификация, групповой брак и т.д.[30] Поскольку социальная терминология инертна, то она может долго отражать особенности предшествующего общественного строя. Поэтому, очевидно, в пери-

---

[28] Чатопадая, указ. раб. С. 433.

[29] Ghurye, op. cit. P. 132.

[30] Об этом мы можем судить по современным этнографическим данным народов Индии.

од появления ариев большая часть терминологических систем автохтонных языков могла носить классификационный характер, а некоторые, возможно, даже соответствовать обществам с социальным устройством по принципу половозрастной стратификации.

Эти языки по-разному контактировали с языком ариев, но очевидно, что они прежде всего воспринимали разговорную арийскую лексику. Так, на примере обозначений старших родственников ego в ряде языков мунда мы видим присутствие основы **da-**, которая обозначает старшую сестру и старшего брата:

Языки мунда[31]	Сантали	Махле	Мундари	Бирхор	Дхангар	Корва
Отец	apāt «его отец»	**bābā, āpā**	āpū	**bōbā, āpā**	**bābā, āpā,** **āpū-**n (īy) **āpū-**nu (ее отец), **āp(ū)-**tet (его отец)	**āppā**
Мать	eṅgāt «его мать»	**māe**, gē, gō, eṅyā	eṅgā, **umā**	āyā, eṅgā	ēṅgā	iṅgā
Брат	boha, **dādāt** «его старший брат», bâkât «его младший брат»	bâhiâ, **dādā** старший bâkâ младший	**bāū** старший, bōkō младший	boēha, **dādā** старший bâkâ младший	hāgeā, bōhiā, **dādā** старший	bhāī, **dāda** старший, boho младший
Сестра	misērā, ājīt его старшая сестра, bâkât его младшая сестра	**dīdī** старшая сестра, māsāt «ее младшая сестра»	mīsī, bōkō kūrī младшая	bōeha rā, **dīdī** старшая сестра, bâkâ kūṛī	**dīdī** старшая, bâkâ-n kūṛī «моя младшая с.»	**dāī** старшая, misīn младшая

Таблица 3

Несмотря на некоторые сомнения в происхождении основы **da-** (см. главу 20), все же представляется, что ее появление как в мундском, так и в индоарийских языках, надо связывать с арийскими разговорными диалектами. Во-первых, она оказывается нехарактерна для обозначений степеней родства в дравидских языках, а в мундских ее присутствие обнаруживается

[31] Griesson, op,cit., 1906. Vol. IV. P. 244–245.

наряду с формой **bhāī** и ее вариациями – **bāū**, **bâhiâ** «брат», арийское происхождение которой не вызывает сомнений.

Как мы писали выше, основы **ma-** и **ba-/pa-** для обозначения старшего родителя (или людей, принадлежащих к старшим половозрастным классам) присущи различным языковым системам, поэтому мы не можем утверждать, что они были заимствованы из языка ариев, к тому же формы **amma** и **appa** – автохтонного происхождения. Основа **ba-/pa-** в издании Дж.Грирсона представлена во всех двенадцати языках мунда, а основа **ma-** – в пяти из двенадцати.

Больший интерес в терминологиях языков мунда для нас представляет распределение терминов с основами **ma-**, **ba-/pa-** и **da-**. Мы видим, что обозначения отца и матери соответствуют индоарийским (**ma-**, **ba-/pa-**), как и использование основы **da-** для обозначения старших брата и сестры. Интересная особенность наблюдается в терминологии мундского диалекта *курку*:

Отец	**ābā, bā, bā-te**
Мать	**māy, ānte**
Брат	**dādā, dhāī** (старший), **bōkō** (младший)
Сестра	**dji-dji** (старшая), **bōkō-ji** (младшая)

Anti в хинди называется жена брата отца, и использование этого слова для обозначения матери говорит о принципе классификационности, существовавшем в терминологии курку, при котором мать и тетя обозначались одним термином.

В связи с генезисом индоарийской терминологии родства интересны данные о дравидах, язык которых, ввиду их широкого расселения в Северной Индии в древности, оказал значительное влияние на формирование индоарийских языков. Так, Дж.Мердок пишет, что изначально протодравиды имели социальную структуру *ирокезского* типа[32]. В дальнейшем североиндийские дравидские племена перешли к социальной организации так называемого типа *дакота* с патрилинейным счетом родства, и это дало возможность сохранения генерационной (возрастной) классификационной терминологии в дравидских обществах, и авункулокального брака[33], а при определенных условиях – *возможность сохранения сходного звучания терминов родства*

[32] Мердок, указ. раб. С.431.

[33] То же. С.314, 291. Авункулокальный брак – с проживанием сына у дяди по матери, что сопровождается женитьбой на дочери дяди мо матери.

для сестер и кросс-кузин (дочерей брата матери и дочерей сестры отца)[34]. Напомним, что авункулокальный брак, при котором предпочтительной становится женитьба на дочери брата по матери, был широко распространен в древней Индии, о чем, по нашему мнению, свидетельствует происхождение всеобщего индоарийского термина для обозначения сестры (*ром.* **phen/phei**)[35]. Представляется, что это обозначение сестры унаследовнано в языке предков ромов из индоарийского, а сама социальная терминология предков ромов формировалась в индоарийском языке при участии аустроазиатского (мундского) субстрата.

Заключение

На основе проведенного исследования можно сказать, что цыганеромы с периода индийского средневековья сохранили как СТР для категорий ближайшего родства и свойствá в пределах патриархальной трехпоколенной семьи, так и параллельно функционирующую ТПВС, что изначально было обусловлено автохтонным (скорее всего, аустроазиатским) влиянием, культурным и языковым. Основой социальной организации предков ромов при исходе из Индии, по-видимому, являлся патрирод с сохранением половозрастной стратификации, что проявляется в половозрастной иерархии, сохраняющейся до настоящего времени, и в распределении социальных ролей, связанных со вступлением в определенную возрастную фазу жизни. При том, что основой устройства общества предков цыган был патрирод, анализ терминологии родства ромов показывает, что она отражает более ранний генерационный принцип, очевидно, лежавший в основе социального устройства тех их предков, которые, наряду с ариями, участвовали в этногенезе проторомов в Индии. Реконструируется *социальный* смысл терминов в романи, сейчас воспринимаемых исключительно в качестве терминов для обозначения категорий кровного родства:

Papo – старший (главный) мужчина в общине (расширенной семье), распорядитель имуществом и хозяйством

Mami – старшая (главная) женщина в общине (расширенной семье), распорядительница хозяйством

Dad – старший родственник-мужчина ego, принимающий участие в его воспитании

---

[34] То же. С.431.

[35] См. главу 20.

Daj – старшая родственница – женщина edo принимающая участие в его воспетании

Эта семантика сохранилась только в вокативных формах (обращениях). Другие термины *в равной степени* являются как терминами родства, так и терминами половозрастных статусов:

Chavo – мальчик, еще не вступивший в брачный возраст, неженатый парень

Chaj – девочка, еще не вступившая в брачный возраст, незамужняя девушка

Rom – женатый мужчина – полноправный член общины ромов

Romni – замужняя женщина – член общины ромов

И последнее обозначение, которое выступает в качестве социального статуса, соответствующего определенной половозрастной категории и социальному положению:

Pativalo rom – женатый мужчина с детьми, *отделившийся от отца* и ведущий свое хозяйство (*экономически самостоятельный*), который имеет возможность организовывать **патив** [**pativ**], или угощение членам ромской общины; из этой половозрастной категории приглашаются судьи для этнического суда.

Возможно, у предков цыган существовало индоарийское или иранское слово, **more/mori**, которое обозначало молодого мужчину брачного возраста, или мужчину-сверстника, члена мужского союза. Его существование определяется гипотетически.

Все эти обозначения, кроме последних двух, при употреблении в речи с притяжательными прилагательными, становятся терминами кровного родства и свойства́: **lako rom** «ее муж», **muro chavo** «мой сын».

В патриархальном обществе женщина зависима, а статус ее принижен. Поэтому возрастная иерархия появляется там гораздо четче в мужских статусах. Сохранившиеся термины позволяют нам представить условную «иерархическую лестницу», которой соответствуют термины половозрастного статуса в языке романи:

chavo → [**mora* ?] → rom → pativalo rom → papo

Хотя не все эти сохранившиеся в романи термины осознаются как статусы, стимул к социальному развитию человека внутри цыганской общины определяется традиционной системой ценностей. Поэтому, начиная с переходного возраста, когда подростки начинают взрослеть, они стремятся про-

двигаться вверх по иерархической лестнице, причем их главное стремление – стать **pativalo rom**, а для этого надо жениться, завести детей и быть удачливым в делах. Поднятие собственного престижа в глазах других благодаря возможности устроить богатый свадебный стол, а при женитьбе первого ребенка – значительный рост социального статуса – стимулируют отцов из ортодоксальных цыганских групп пораньше подыскивать невест для своих сыновей. Поэтому в период «перестройки», когда цыгане получили возможность открывать кооперативы и зарабатывать бóльшие деньги, чем во времена «плановой экономики», возраст женихов и невест снизился. Для иллюстрации хотелось бы в заключение привести фрагмент из книги Олега Петровича (Мурши Сапоррони) «Бароны табэра Сапоррони», происходящего из вицы Сапоррони этнической группы цыган-кэлдэраря:

«... за последние 20 лет возраст женихов резко помолодел. Если 20 лет назад даже в 18 лет жених читался молодым и в 25 лет парни женились, то сейчас 15-летний жених вызывает сомнения: не был ли он женат до этого сватовства? Сейчас нормальным считается возраст жениха от 12 до 14 лет, в 15 лет он уже считается взрослым.

Произошла эта перемена после перестройки, когда открылись кооперативы, пошли довольно приличные заработки. Многие молодые бизнесмены почувствовали богатство, похвалу от окружающих собратьев... ... И вот человек, почувствовав славу и внимание к своей персоне, хочет усилить впечатление окружающих его людей: он считает, что для этого ему надо женить сына... ...И вот он уже в поисках невестки. Он уже не смотрит в метрическое свидетельство своего сына. А там значится, что его сыну 13, максимум 14 лет»[36].

[36] Петрович О. Бароны табэра Сапоррони. Санкт-Петербург, 2007. С. 244-245.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ГЕНЕЗИС ПРОТОРОМОВ И БАЗОВЫЕ УСТАНОВКИ РОМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Генезис проторомов – Этническое имя дом – Ареал расселения – Культурная матрица проторомов – Уровень интеграции проторомов в региональную культуру Северо-Западной Индии – Базовые установки культуры ромов – Природа проторомских общин – Распад традиционной социальной организации ромов

Генезис проторомов

Мы собрали максимально возможную информацию о происхождении цыган, для чего использовали данные истории, культурной и физической антропологии, социологии и лингвистики. Подытоживая анализ этого разнообразного материала, который не всегда поддается однозначной трактовке, мы постарались воссоздать в общих чертах картину генезиса предков цыган и их социального развития перед исходом из Индии.

Представляется, что сложение индоарийской общности, к которой восходит происхождение предков цыган, происходило на базе двух основных этнических массивов: автохтонных групп, преимущественно аустроизиатского происхождения (ветви мунда) – и ариев, в основном в их иранской модификации, со значительным сакским и эфлатитским элементом.

Очевидно, с самого начала у аустроазиатских племен с тотемным/родовым названием **дом/домба** [**Ḍom/Ḍomba**] > **удумбара** [**Uḍumbara**], которые участвовали в этногенезе предков ромов, не было явной монголоидной примеси, которая прослеживается у мунда, что указывает на то, что их путь продвижения к долине Инда пролегал не через горные отроги южных Гималаев, где часть аустроазиатов смешивалась с тибето-бирманцами, а южнее, через

северную часть бассейна Ганга. Именно этим племенам современные цыгане обязаны своими самоназваниями **ром, дом** и **лом**.

В VII-VI вв. до н.э. племенной союз шальвов аустроазиатского происхождения, в составе которого были племена удумбара, обнаруживается в Восточном Раджастхане, откуда к VI-V вв. до н.э. его подразделения продвигаются в Северный Панджаб. VI-IV вв. до н.э. – период расселения племен удумбара вдоль долины Инда, преимущественно за счет их продвижения в низовья Инда и на соседние территории Западного Раджастхана и Северного Гуджарата.

Это расселение, вероятно, сопровождалось частичной метисацией с местным (дравидским и, возможно, связанном, с ариями) населением. Часть Панджаба и Синд были генетически и культурно тесно связаны вплоть до X – XIII вв., когда в Мультане произошло образование карматского княжества, включенного затем в состав государств, которые тяготели к Лахору и Дели. Поэтому между северными и южными территориальными подразделениями удумбара в районе Инда в период древности и средневековья, очевидно, сохранялись культурные и генетические связи.

В то же время, широкое расселение подразделений племени со временем, видимо, стало причиной развития локальных различий, связанных как с местными этно-культурными связями различных общин, так и с локальными изменениями в культуре и языке. На племенных территориях в районе Северного Панджаба влияние арийских генетических и культурных элементов, в том числе в их иранской модификации, изначально было, возможно, сильнее, чем в племенных подразделениях (или уже отдельных племенах, сохранявших общее название) в районе Западного Раджастхана и Северного Гуджарата.

К концу I тыс. до н.э. – началу I тыс. н.э. социальное развитие северной племенной территории привело к появлению ранней государственности, что сопровождалось производством собственных металлических денег. Южные племена не достигли такой стадии общественного развития ни в тот период, ни позже. Представляется, что местом формирования предкиов ромовстали территориальные образования в зоне Раджастхана и Гуджарата. Так, по теории Р.Л.Тернера, основанной на сравнительном анализе индоарийских языков и романи, с которой согласны большинство современных лингвистов, проторомская общность сначала формировалась в области распространения так называемых «внутренних» индоарийских языков, а за несколько столетий до миграции на запад передвинулась в зону распространения «внешних» языков, что прослеживается по дардским элементам в языке романи. *Панд-*

жаби, *лахнда* и *синдхи* относятся к «внешним» языкам, где наблюдается дардское влияние, распространяшееся на всю прииндскую зону. Языки *раджастхани* и *гуджарати* относятся к так называемым «внутренним» индоарийским языкам, и в зону их распространения попадают территории южных племен удумбара. Племена Северной Удумбары были, по всей видимости, племенем, *родственным* племенам предков современных цыган, которое, очевидно, поддерживало с ними культурные, в том числе торговые связи.

С начала н.э. с территории Ирана начинает усиливаться интрузия кочевых и полукочевых сакских и эфталитских племен, сыгравших большую роль в формировании джато-гурджарской общности, и которые к VI веку н.э. начинают массовое переселение на западные земли Северной Индии. Их генетическое и культурное влияние на население прииндских областей с этого периода значительно усилилось, определив близость современных цыган к гурджарам и джатам и их социальной верхушке – раджпутам. Как показали исследования, в антропологическом смысле к европейским цыганам-ромам ближе всего стоят индоарийские группы, которые образовались в результате метисации этих пришлых племен с автохтонным населением (см. гл. 9).

Исследования, проведенные в первой, второй и четвертой частях книги, показали высокую степень вероятности этно-культурной и генетической связи протоцыган с мунда. На это указывают природа названия **дом** [**ḍom**] и зона его распространения в прииндской зоне, пересекающаяся как с областями распространения мундского языкового субстрата, так и с районами обнаружения археологических культур, соотносимых с крайними западными ветвями мунда. Исследования этнического фенотипа дали значительный процент «узнаваемости» аустроазиатского фенотипа для носителей ромской культуры и исследователей цыган. Исследования терминологии родства ромов показали связь системы ромской терминологии с терминологиями индоариев, формировавшимися под влиянием мундского языкового субстрата.

Вместе с тем, как исследования этнического фенотипа, так и данные антропологических исследований, проведенных за последние полвека, в сочетании с историческими данными по этнической истории Северной Индии и социально-антропологическим анализом основ хозяйственно-культурного типа населения Северо-Западной Индии и цыган, показывают большое генетическое и культурное влияние ариев в их иранской модификации, на формирование протоцыганских групп перед их переселением в Иран.

Этническое имя дом [Ḍom]

Каким образом предки ромов сохранили этническое имя, восходящее к *индоар.* **дом/домба** [**Ḍom/Ḍomba**], несмотря на значительную роль в их этногенезе арийских и сако-эфталитских по происхождению групп населения? По-видимому, интрузия иранских племен, происходившая веками, постепенно меняла антропологический облик населения прииндской зоны. При этом, как известно, в обществе с патролинейной системой родства сохранение родового имени происходит по мужской линии. При межэтнических браках в этом случае ребенок также относится к этнической группе (и патронимии) отца, наследуя его родовое и племенное имя. Женщина, приходя в семью мужа, инкультурируется в ней, но, поскольку она в гораздо большей степени, чем муж, связана с ребенком в его младенческом и раннем возрасте, то она, кроме генетики, передает детям часть своей культуры и языка (в большей степени первым детям). Кроме того, в основное племя могут вливаться, в качестве отдельных подразделений, и другие племена, находящиеся в зоне его политического влияния. Консолидируясь с более сильными и крупными племенами, они, как правило, принимают их общее племенное имя, сохраняя собственное название как название подгруппы. Входя в состав племен прииндской зоны, домы также принимали их общее название, и, как показывают данные о племенном составе Пакистана, оставались их крупнейшими подразделениями (приобретая двойную идентичность); в то же время, среди средневековых переселенцев на запад, попавших в конце концов на территорию Византии, носители самоназвания **дом** [**ḍom**], очевидно, составляли большинство.

Проблема гетерогенности (неоднородности) ромского населения проявляется не только на уровне различных фенотипов в одной патронимии, но и на уровне этнических цыганских общин, имеющих разные антропологические характеристики. Л.Калайджиева и др. объясняют проблему гетерогенности возможными генетическими процессами, происходящими при близкородственных браках в закрытых эндогамных общностях, какими были цыганские общины при расселении по Европе. В то же время, это не снимает проблемы антропологической неоднородности проторомских патронимий при их исходе, разнородность которых могла продолжать служить исходным материалом для более поздней генетической дивергенции ромов. Нам видится, по крайней мере, два явных генетических пласта среди ромского населения Европы: низкорослое население, имеющее некоторые аустроазиатские признаки, и население с выраженными европеоидными признаками в их индийской модификации.

Ареал расселения

Саки и эфталиты сыграли важнейшую роль в распространении (и сохранении?) полукочевого уклада населения прииндской зоны. В результате их смешения с местным племенами образовались племена джатов и народ гуджаратцы; гурджары отдельными традиционно скотоводческими племенами расселены в Панджабе, Харьяне, Уттар Прадеше. Традиционно мобильный уклад Западного Раджастхана и Северо-Западного Гуджарата, а также части Синда и Западного Панджаба (в чем большую роль играл экологический фактор) стал основой формирования полускотоводческо-торговых групп, характерных для социального профиля западных индийских штатов. Данные лингвистики говорят о том, что племена **ламбади** – наиболее многочисленная группа перевозчиков товаров и грузов во всей Индии, традиционно ведущая мобильный образ жизни, – происходят именно из области Северо-Западного Гуджарата. По-видимому, предки современных **ламбади** входили в группу племен, которые по происхождению были связаны с проторомами. Очевидно, уже в период древности мобильные группы **домба/ламба** занимались перевозками соли из Кача в отдаленные от побережья районы, разводили на продажу буйволов, а также занимались исполнением музыки. Мобильные племена, жившие на границе культурного ареала, должны были быть в постоянной боевой готовности и уметь себя защитить. Это определило традиционно воинственный характер культуры прииндских племен, в том числе занимавшихся караванной торговлей – опасным предприятием в древности и средневековье, да и в более поздние времена.

Перечисленные выше торговые занятия являются традиционными для ламбади и до сих пор представляют основной способ обеспечения проживания в их племенах, сохраняющих мобильный уклад. Будучи торговым племенем, ламбади были двух- и даже трехъязычными, что и сейчас характерно для тех из них, что сохраняют традиционные занятия, как и для занимающихся торговлей цыган Западной и Восточной Европы. За несколько столетий до исхода предки ромов, очевидно, трансформировали свой ареал «кочевания», передвинув его с территорий Гуджарата и Раджастхана в районы Синда и/или Панджаба. Представляется, что это передвижение к западу в III-IV вв. н.э. могло быть вызвано упадком международной торговли, пришедшейся на тот же период, и «натурализацией» хозяйства Индии. Упадок платежеспособности населения во внутренних частях Индии мог стать фактором поиска новых клиентов и рынков сбыта, в результате чего племена проторомов стали совершать рейды не во внутренние районы, а во «внешюю» зону, сделав ее области частью своего традиционного ареала «кочевания».

Культурная матрица проторомов

В сложении культурной матрицы проторомов, несомненно, сыграли большую роль экологические факторы зоны их расселения, с одной стороны, мало способствовавшие занятию земледелием, а с другой – благоприятствовавшие скотоводческим традициям в регионе и занятиям торговлей. О прошлых скотоводческих традициях культуры ромов говорят не только данные языка и социального уклада, но и некоторые сохранившиеся и уже уходящие в прошлое культурные обычаи: традиция принесения в жертву барана у цыган-кэлдэраря и ловаря, обмазывание палатки кровью барана при ритуале отселения семей сыновей у цыган-кэлдэраря, и прочее. Хозяйственно-культурный тип цыган, основанный на мобильном укладе, типичен для современных племен населения прииндской правобережной зоны и западных частей Раджастхана и Северного Гуджарата: полускотоводческий и полускотовоческо-торговый уклады в различных модификациях сохраняются у пуштунов, белуджей джатов, а также у некоторых каст этнического происхождения, сохранивших черты племени, таких, как ламбади, рабари.

Представляется, что изо всей индийских этнических и этно-социальных групп в настоящее время ламбади по своему хозяйственно-культурному типу ближе всех стоят к ромам. Язык ламбади формировался как отдельная ветвь раджастхани, а их традиционное занятие, связанное с перевозкой и продажей соли, указывает на их связь с областью Кача. Традиционно занимаясь разведением буйволов и перевозкой товаров и грузов, ламбади в то же время являются наследственными кастовыми исполнителями музыки и танцев. Ламбади считаются отдельным племенем (встроенным в кастовую систему), они сумели сохранить особенности своей этнической культуры, некоторые черты которой имеют сходство с особенностями культуры ортодоксальных этнических групп ромов. Так, архетипы ношения костюма, прически, табуирование, связанное с половой дихотомией и представлениями о нечистоте женщин, – в ряде черт напоминают традиции цыган-кэлдэраря и ловаря. Кроме ареала формирования ламбади, который соответствует представлениям об области формирования проторомов, само их название имеет общее корни с названием дом/домба [Ḍom/Ḍomba].

Исконность мобильного уклада у цыган и непрерывность его сохранения подтверждаются сохранением архаической семантики глагола **тэ бэшэс** [**te beshes**] и «пребывать». О том же говорит и традиция *минората* – наследования всего имущества отца младшим сыном, что характерно для групп с непрерывной традицией поколенного пространственного распростране-

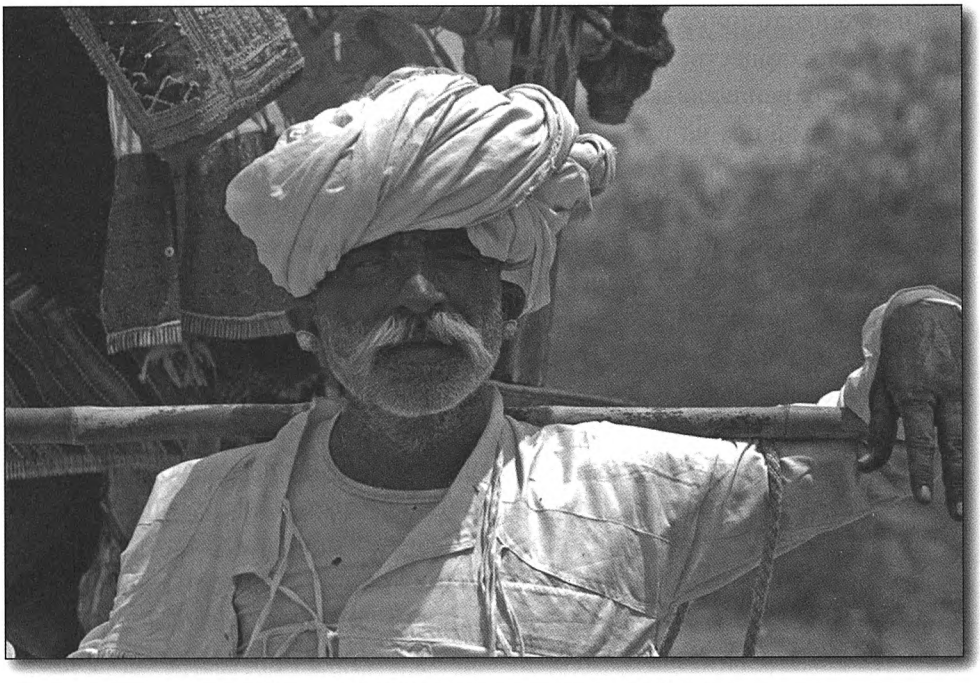


Фото 35. *Мужчина племени рабари.*
www.shunya.net/Pictures/Highlights/People-India-WesternIndia.htm

ния и повышенной мобильностью уклада. В противоположность этому, в культурах, где отселение сыновей на другие территории прекращается (под воздействием экологических, экономических и других факторов), возникает обычай *майората* – наследования отцу старшим сыном.

Что касается социальной организации предков ромов, то, как показали последние главы, можно говорить о патронимическом роде с пережитками половозрастной социальной организации с высоким социальным статусом главы семейно-родови гръппы. Представляется, что традиционная социальная институция, выраженная понятием **патив**, является типично арийским родоплеменным наследием, существовавшим на западных границах Индии, архаический архетип которого усилился там в результате джато-гурджарского переселения. Термин, обозначающий беременную – **кхамны/кхабны** – говорит о том, что род у предков цыган назывался, как и у раджпутов и джатов, **кхамп**, что является вариантом иранского **кханд**. При том, что патрирод был основой устройства общества уже у предков цыган, анализ терминологии родства ромов показывает, что она отражает более ранний классификационный принцип, которому соответствует сохранившаяся до

сих пор генерационная (возрастная) классификационная терминология в автохтонных обществах Индии. «Деиндивидуализация» отношения матери к ребенку, сохраняющаяся в семейной культуре индоариев Панджаба, видимо, является одним из проявлений пережитков в обществе, где в прошлом принадлежность человека к общине была более значимым фактом, чем его принадлежность к конкретной малой семье. С тем же обычаем «деиндивидуализации» отношений между мужем и женой связано и традиционное ограничение публичных проявлений чувств между ними[1] (что также характерно и для культуры цыган); это, очевидно, связано с представлением о том, что сильные связи внутри малой семьи создают угрозу распада патриархального родового коллектива.

Ведение хозяйства большесемейными коллективами, разделение территории расселения на зоны, контролируемые отдельными патронимиями (или ветвями патронимий) и отсутствие единого вождя, система постоянных переговоров на мужских собраниях для решения проблем конкуренции, хозяйственной деятельности и взаимодействия общин – те черты социальной организации, которые берут начало в «индийском» периоде, что подтверждается развитием тех же черт социальной культуры у других племен, формировавшихся в этом же регионе – раджпутов, пуштунов и кохистанцев.

Большое место в духовно-религиозной жизни предков ромов занимал культ предков, достаточно хорошо сохранившийся в семейной культуре раджпутов; гипотетически определяются остатки солнечного культа. Чрезвычайная музыкальность протоцыганских племен, очевидно, была связана с музыкально-пластической формой их ритуалов, традиция чего сохраняется в ряде каст этнического происхождения современной Индии.

Важнейшие концепты культуры ромов: дихотомия «**рома – гадже**» и соответствующие дихотомии в языках домари и ломаврен, как и архаичнейшие представления об осквернении и связанные с ними традиции, – восходят к «индийскому» периоду. Цыганский этнический суд, даже в наиболее развитой своей форме, является продолжением и развитием традиции общинных собраний, которая существует столько же, сколько существуют цыганские (а до этого – протоцыганские) общины, и до сих пор остается важнейшей институцией ромских общин, сохраняющих этнический культурный комплекс.

[1] Успенская Е.Н. Раннее детство у пахари…

Уровень интеграции проторомов в региональную культуру Северо-Западной Индии

Существование дихотомии «рома – гадже» говорит о том, что ко времени исхода индийские предки ромов были интегрированы в социальные отношения «**пакка – качча**». Вместе с тем, как мы писали в главе 13, существование этого принципа взаимоотношений вряд ли могло быть «навязано» брахманской идеологией, поскольку традиционному обществу, которое само вырабатывает принципы межэтнических отношений, очень трудно что-то навязать. Очевидно, брахманская идеология переработала этот традиционный концепт межплеменных отношений, центральную часть которого составляло пищевое табу, что в зоне индийского культурного ареала сложилось в дихотомию «пакка – качча». Вопрос касается положения, которое в системе региональных этно-социальных отношений занимали предки ромов.

По всей видимости, они участвовали в общественном разделении труда, разводя и продавая скот, используемый и как транспортное средство; они также, очевидно, были торговцами и/или перевозчиками грузов. На это указывает существование в языке романи исконной лексики для обозначения денег и металлов, игравших роль денежного эквивалента, глаголов, связанных с обменом и торговлей, а также чрезвычайно развитая система счета. Дополнительные занятия – музицирование и гадание, скорее всего, были вспомогательными, но при «перепроизводстве» носителей основных занятий, некоторые патронимии, возможно, начинали в большей степени заниматься музицированием, обработкой металла и проч. (гл. 16). Исконные названия основных домашних животных, основных продуктов, включая зерно, муку, молоко, сливочное масло, мясо, хлеб, яйца, рыбу, некоторые названия предметов посуды и домашнего обихода, но при этом полное отсутствие исконных слов земледельческого словаря – все это характеризует предков цыган как народ, не занимавшийся земледелием, но участвовавший в торговом обмене.

Из слов индийского происхождения, которые использовались в качестве институциональных и всеобщих терминов социальной организации на территории Индии, в цыганских языках сохранились по-видимому, только производные от *индоар.* **деша** [**deçá**] «страна, территория» и *индоар.* **грама** [**grâma**] «деревня». С *санскр.* **deçá** связаны две этимологически родственные формы, *ром.* **диз** [**diz**] и **дас** [**das**]. *Ром.* **диз** – *лов., кэлд.* «за́мок, дворец»[2],

[2] Цветков. Романэ ворби. С 39; Деметер, Деметер, указ. раб. С. 66.

крымск. «город»[3] – связаны с семантикой *индоар.* **деша** [**deçá**] поздней древности и средневековья. **Лех** [**leh**] («деревня» в ломаврен)[4] и **дех** [**deh**] («деревня» в языке цыган-карачи)[5] можно возвести к иранской форме или к северо-западным диалектам индоарийских языков, где слово **деша** нередко принимает форму **дех/деха** [**deh/deha**].

Кроме этого, в языке крымских цыган есть слово **даси** [**dasi**] *m* «слуга»[6], также, как и у балканских цыган: **дас** [**das**] *m* «слуга» – **дасни** [**dasni**] *f* «служанка»[7]. Они восходят ко второму этимологически родственному слову *индоар.* **дасью** [**dasyu**] > **дас** [**das**], означающему «слуга» или «раб», или «член служебной касты». Словом **дас** или **дасиканэ** рома традиционно мобильные группы ромов называли оседлое и частично ассимилированное ромское население на Балканах, в частности, в Болгарии. Употребление слова *ром.* **дасикано** в таком контексте восходит к той его семантике в средневековой Индии, когда оно обозначало слой зависимого и производящего населения (а не специально раба!)[8]. Эта семантика характерна для обществ, в которых главным социальным делением является разделение на правителей и остальную часть населения, причем принадлежность к правящему слою связана с принадлежностью к местным правящим патронимиям (см. главу 5).

Ром. **гав** [**gav**] восходит к *индоар.* **грама** [**grâma**] («деревня») поздней древности и средневековья, так как *санскр.* **grâm** > *пракр.* **gâma** > *пандж.* **gâô** «деревня»[9]. **Граму** С.К.Чаттерджи определяет для ранней эпохи как кочующую семейно-родовую группу[10], что в более обобщенном смысле можно обозначить как локальный родственный коллектив. **Грама** периода «Артхашастры» (конец дохристианской – начало христианской эры) – объединение групп домохозяйств во главе с домохозяевами. Это объединение, которое и в этот период продолжает оставаться родственной общиной, в равной степени относится как к структуре деревни, так и города (в период индийской древности и средневековья трудно провести четкую грань между городом и деревней, поскольку «последний часто возникал из сельской общины путем

---

[3] Торопов В.Г., Гумероглый П.Б. Словарь языка крымских цыган. М., 2001.С.12.

[4] Патканов, указ раб. С.86.

[5] То же. С.123.

[6] Там же.

[7] Rishi, 1981, op. cit. P.54.

[8] О специфике понимания терминов, которые сейчас осознаются как обозначения раба или слуги, см.: Новосельцев, Пашуто, указ. раб.

[9] Rishi, 1981, op. cit. P.63.

[10] Чаттерджи, указ. раб. С.76.

развития промыслов и торговли»[11]). Общинно-родственный характер грамы – свидетельство того, что пережитки общинно-родового стоя пронизывали всю структуру городов раннего средневековья[12]. Возможно, это причина того, что в ромских языках в первую очередь сохранилось слово **гав** [**gav**], которое в современном романи обозначает деревню, а город у большинства цыганских групп обозначается греческим словом **фóро** [**foro**].

Традиционные занятия ромов, сохранявшиеся на протяжении веков, и в основном этно-культурный, горизонтальный характер дихотомии «рома – гадже» – характеризуют их как племена, безусловно сохранявшие свою идентичность (и, в большей или меньшей степени, родовые структуры), что не ставит вопрос ни о неприкасаемости предков ромов в Индии, ни об их исключительно *кастовом* статусе. Проторомы на территории индийского культурного ареала представляли собой или племена, или региональную этно-социальную группу, развивавшуюся в этно-кастовую общность (ЭКО)[13]. В прииндской зоне в предположительный период их переселения (по-видимому, не позже VII-VIII вв. н.э.) происходила интеграция в периферийные индийские общества прииндской зоны сакских племен и активная «приватизация» земель раджпутской общностью. При формировавшейся при этом социально-экономической системе главной обязанностью населения была уплата дани при сохранении внутреннего самоуправления, которое было характерно для деревень и городских общин средневековой Индии. В этой ситуации племена, представлявшие собой в административном смысле такую же отдельную общину, являлись, с одной стороны, частью общества, занимавшей хозяйственную нишу, характер которой определялся ее традиционным типом хозяйствования на данной территории и правом пользования землей (или осуществления на ней своей хозяйственной деятельности). С другой стороны, эти племена представляли собой отдельную этническую общность/общности, сохранявшую идентичность в окружении других групп, идентичность, которая носила этнический или этно-социальный характер. Принцип сохранения механизмов культурной идентичности выражен в главном культурном концепте родового общества «**свои – чужие**», и этот принцип был заложен в протоцыганской культуре еще в индийский период ее развития.

---

[11] Медведев. О самоуправлении... С.104.

[12] Там же.

[13] Пример современных ЭКО – раджпуты, сохранившие этническое самосознание и племенную структуру, джаты в районах Панджаба, ламбади. Об ЭКО см.: Успенская Е.Н. Раджпуты: традиционное общество, государственность, культура. Санкт-Петербург, 2003. С. 7-8, 43-64.

Базовые установки культуры ромов

Несомненно, в течение веков содержание норм и ценностей этнической культуры претерпевает изменения в зависимости от меняющихся обстоятельств жизни и окружения народа, но в то же время ядро культуры, обладающее большей устойчивостью, чем ее периферийные элементы, может достаточно долго определять принципы взаимодействия этнической общины с ее окружением, принципы ее жизнеобеспечения, физического воспроизводства и воспроизводства парадигмы данной этнической культуры. Эти принципы определили *парадигму усвоения* элементов иноэтничных культур в ромской культуре и *способы использования* этих элементов при сохранении базовых культурных установок ромов (и проторомов).

Такие особенности культуры ромов, как дихотомия «рома – гадже», маркирующая сохраняющийся традиционный механизм дистанцирования от других сообществ, этническая эндогамия, мобильный уклад и традиционные занятия, социальная организация, основанная на родовой структуре, с сохраняющимся институтом регулирования нормативности поведения – этническим судом, сильные пережитки половозрастной стратификации и половая дихотомия, монопрофессионализация, определяющая, при патрининейной системе родства принцип «поколенческого распространения» ветвей патронимии (М.Хюбшманнова), представления о нечистоте женщин и табуирование некоторых сторон жизни, и, в ослабленном виде – сохранение культа предков, – все это было, очевидно, вынесено цыганами с их прародины из северо-западных областей Индии.

Все эти черты являются своеобразным «**конструктом**» традиционной цыганской культуры, связанным с традициями родового коллектива, на многие века определившим парадигму существования цыганских общин в Азии и Европе. Вместе с тем, конкретные варианты *этно-культурного наполнения этого «конструкта»* явились причиной возникновения культурных различий между разными группами цыган, проживавшими в различных странах, и определили формирование различных этнических групп ромов. Усвоение цыганской культурой иноэтнических элементов на начальном этапе, видимо, было связано с соответствием местных нецыганских традиций принципам родового общества ромов, и, очевидно, культурные элементы, наиболее близкие принципам цыганской культуры, усваивались ромами легче всего и в дальнейшем сохранялись дольше. Так, например, целый ряд элементов молдавской народной свадебной традиции, усвоенный культурой цыган-кишиневцев, находит параллели в свадебных традициях индоариев. Из погре-

бальных традиций православного христианства у ромов России соблюдается обычай вычитывания покойного три ночи (что уже не сохранилось у окружающего населения), и в ромских этнических группах, где социальная организация сохранилось в большем объеме, при этом обряде в доме покойного обязательно присутствует максимальное количество членов патронимии, в том числе из других городов, что связано с традициями культа предков. Очевидно, на начальном этапе расселения цыган в Европе традиции ромов определили преимущественные заимствования в ромскую культуру из других культур, при сохранении перечисленных выше основополагающих *принципов*, или культурных *установок*, само́й ромской культуры (как у венгероговорящих *мадьяров*).

В то же время, различные цыганские общины Европы до нашего времени сохранили эти базовые культурные составляющие в разной степени, и наибольшая утеря традиционных культурных установок наблюдается у давно перешедших к оседлости и относительно более ассимилированных групп (как например, *эрлия*, *дасиканэ рома* на Балканах), вплоть до потери некоторыми общинами ромской идентичности.

В наиболее полном виде комплекс традиционных культурных установок удерживался и частично удерживается еще сейчас в сохранявших мобильность до середины XX века ромских общинах, принадлежавших прежде всего к *влашским* группам, проживавших в аграрных и индустриально и/или социально слабо развитых областях Восточной Европы, таких, как области Валахии, Бессарабии, Трансильвании, европейской части Российской империи (позже – СССР), что традиционно было связано с неразвитостью инфраструктуры и с сохранением там феодальных по природе принципов этно-социальной стратификации общества, при которых цыганские общины, интегрируясь в общество экономически, могли сохранять высокую степень социальной изоляции, традиционный мобильный уклад, социальную организацию и традиционные торговые и ремесленные занятия.

Природа проторомских общин

В свете того, что мы знаем о социальном развитии областей расселения носителей названия **дом** [**Ḍom**], мы можем сказать, что протороме должны были представлять собой территориальную общину/общины, носившие общее самоназвание, в прошлом, видимо, распространявшееся и на ее/их территорию. Теория переселения отдельной этно-социальной группы проторомов (торговой, ремесленной и проч.), носившей название **дом** [**Ḍom**],

как представляется, не выдерживает критики, так как торговые миграции обычно связаны с ограниченной группой переселенцев, которые при столь далеком уходе от родины должны были раствориться в окружающем населении и быстро ассимилировать. Таким образом, речь идет о переселении большой территориальной общины, которая могла быть социально неоднородной, включая как более «высокие» по происхождению патронимии, так и более низкие. Также речь может идти и об этнической неоднородности, о чем мы писали выше. При таком подходе возможны оба варианта – и насильственное переселение, и военная кампания на запад, так как в обоих случаях предполагается этническая и социальная неоднородность переселенной группы. В то же время, в случае военной кампании подавляющее большинство населения могло представлять собой пехоту, которая рекрутировалась из основной части населения, и раджпутов-конников. Значительную часть военной группы представляло торгово-оружейное обеспечение армии (ср. участие ламбади в военном обеспечении могольской армии). Но в этом случае мы должны предполагать относительно небольшое количество переселенных женщин, по сравнению с мужчинами, так как пехотинцы, составлявшие большинство в такой группе, должны были уходить в поход без семей. Поэтому нам представляется, что основной массив мигрантов состоял из насильственно переселенного населения прииндской зоны, видимо, во время «Синдской» компании арабов в 712 году, что, впрочем, не исключает и другие, «дополнительные» потоки мигрантов с войсками, о которых писал аль-Табари. С указанной датой и джатскими колониями в Ираке и их переселением на границы Византии хорошо согласуется последующая датировка появления цыган в пределах Византийской империи (см. главу 1).

Что касается «каст», из которых состояли мигранты, то, как мы писали выше, речь может идти вовсе не о кастах, а об обычном социальном расслоении. При этом, поскольку были неоднократно переселены большие группы мигрантов, которые продолжали сохранять компактность расселения на Ближнем Востоке, то дальнейшее полное «смешение» патронимий различного социального и этнического происхождения становится необязательным. Различавшиеся по генетическим и этно-культурным компонентам подразделения территориальной общности могли продолжать стремиться сохранять эндогамию в рамках своего социального и/или этнокультурного слоя, как, например, это мы и сейчас видим у цыган России. Антропологические исследования Л.Калайджиевой и ее соавторов показали, что цыгане в Европе существовали эндогамными малочисленными группами, что говорит о том, что они выбирали брачных партнеров в своей

общине. В любом случае представляется, что «высшие группы» составляли меньшую часть протоцыганского населения, которое в основном представляло собой торгово-скотоводческое население (с пережиточными формами скотоводства), воинственное по своей природе, связанной с типом их социальной организации (см. главу 16).

Распад традиционной социальной организации ромов

Переход части цыганского населения, на Балканах и в других областях Восточной Европы, на «обслуживающие» занятия, что типологически схоже с процессом образования низших каст Индии, связан, очевидно, с «перепроизводством» цыганского торгового и ремесленного населения в этом регионе. И эта же причина объясняет сохранение традиционной мобильности цыган и преимущественно их торговую и «музыкальную» специализации там, где их плотность была небольшой, в частности, в России. Видимо, поэтому переселившиеся туда относительно поздно (II пол. XIX – начало XX вв.) патронимии кэлдэраря и ловаря практически почти не осваивали новых занятий, продолжая заниматься традиционными «профессиями» и торговлей, в чем проявились механизм «поколенческого распространения» племени и тенденция к монопрофессионализации. На непрерывность сохранения последнего культурного феномена у ромов указывает традиция минората (наследования имущества младшим сыном), характерная для обществ, не перешедших к постоянной оседлости. С принципами и механизмами хозяйствования ромов связана родо-племенная организация, одна из функций которой – регуляция хозяйственного контроля территории патронимией. При этом другая важнейшая ее роль – регуляция брачных отношений – неотделима от первой, так как и способ пропитания, и продолжение рода являются основами выживания и отдельной патронимии, и этногруппы в целом.

О неразрывности этих двух сторон существования цыганской группы и их связи с племенной структурой как инструментом контроля *экономических* границ общины говорит тот факт, что при утере *монопрофессионализации* на уровне патронимии, связанной с хозяйственным контролем территории, родовая структура начинает постепенно распадаться, как мы это видим например, у кэлдэрарей на Балканах, которые являются во всем мире одной из самых ортодоксальных групп в том, что касается эндогамии и сохранения традиционных институций. Этот распад выражается, прежде всего, в «укорочении» родовой памяти, которая сокращается до трех, максимум – четырех поколений. В России этот процесс еще не получил такого развития, что

связано с тем, что на протяжении всей второй половины XX века «экономика дефицита», способствовавшая развитию цыганской «спекулятивной» торговли, способствовала и сохранению традиционной социальной структуры. На примере одной группы цыган-ловаря мы показали, что традиционное монозанятие, пока оно остается эффективным, способствует и сохранению традиционной родовой структуры, и механизмов контроля границ группы (эндогамии). При этом память о родственных связях и генеалогии группы и входящих в нее патронимий и их ветвей выступает инструментом брачной политики. В свою очередь, более строгие традиции эндогамии группы связаны и с достаточно строгим контролем поведения женщин.

В современных условиях сохранение традиционных форм жизнеобеспечения родового общества становится невозможным: в обществе постиндустриального и информационного типа это может привести к культурной деградации народа. С макроэкономическими и социальными изменениями в современном мире связан переход большинства ромских групп к оседлости, распад традиционной родовой структуры и кризис традиционной культуры, проявлющийся в конфликте между традиционными ценностями и принципами жизнеобеспечения и реалиями современной цивилизации. Необходимы усилия, как самих цыганских общин, так и социальных институций, чтобы процесс интеграции ромов в современное общество происходил наименее болезненно, и представляется, что свою роль в этом процессе должен сыграть колоссальный жизненный потенциал само́й ромской культуры.

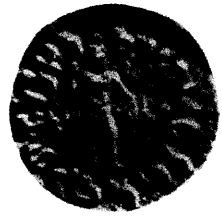
ПОСЛЕСЛОВИЕ

Мы постарались в этом издании собрать всю возможную информацию о носителях самоназваний дом/домба в древней и средневековой Индии и с помощью современных методов социально-антропологического анализа ответить на некоторые принципиально важные вопросы, связанные с происхождением индийских предков цыган. Надеемся, что нам удалось прояснить некоторые белые пятна в истории генезиса ромов, и что представленные нами результаты помогут другим ромологам продвинуться дальше в своих исследованиях.

Мировая история и культура – это история целых цивилизаций – греко-римской, арабской, европейской, славянской, африканской, индийской... Но это также история и культура отдельных крупных и малых народов, каждый из которых имеет право знать и изучать свою историю и культуру. В XX веке появилось много изданий, посвященных основам культуры разных народов и целых культурных регионов, и это не случайно: знание своей истории и понимание истоков своей культуры – необходимое условие дальнейшего развития, а понимание культуры соседей – основа существования без потрясений, связанных с конфликтом этнических ментальностей и культурных укладов, основа сближения культур. Цыгане составляют часть населения многих стран мира, а между тем возможность изучать свою собственную историю и культуру появилась у них гораздо позже, чем у других народов. Мы надеемся поэтому, что эта книга, наряду с рядом других изданий о цыганах, появившихся в последние десятилетия в разных странах, будет способствовать восполнению этого пробела.

М.В.Смирнова-Сеславинская
Г.Н.Цветков

Приложения



Я. МАТРАС

Обзор ромологических работ по довизатийскому периоду истории цыган[1]

Теории о происхождении цыганского населения

Лингвистические свидетельства предоставили важнейшие доказательства того, что Индия была местом происхождения цыган, а также определили ранние пути миграций [протоцыган], как в самóй Индии, так и за ее пределами. В то же время, в целом они не смогли помочь объяснить причины ромской миграции или социальные и этнические связи предков ромов. Нам неизвестны письменные свидетельства о миграциях из Индии в Европу в период средневековья, которые можно было бы безоговорочно соотнести с предками современных носителей языка ромов. Попытки реконструкций причин миграций к западу заключались в соединении в одно целое не связанных друг с другом описаний событий, которые могли бы подвигнуть носителей индоарийского языка мигрировать далеко от Индии и в конечном счете попасть в Европу, сохранив при этом особенности своей этнической культуры и языка. Научная дискуссия на эту тему, которая всегда несет эмоциональную составляющую, может быть рассмотрена с точки зрения исследований, сделанных еще Рудигером (Rüdiger 1782) и Грельманном (Grellmann 1783). Рудигер, который симпатизировал цыганам и рассматривал их как жертв социального угнетения и предвзятости (ср. Matras 1999), предполагал, что их предки, будучи в страхе от наступавших войск, могли быть, в социально и политически беспокойные времена, насильно изгнаны из их прежней родины. Другой автор, Грельманн, сторонник курса насильственной ассимиляции в Европе, объявший нищенское положение цыган их отказом от интеграции,

[1] Данный обзор сделан Яроном Матрасом в его книге «Язык романи. Введение в изучение», опубликованной в Кембридже в 2002 г. См: Matras Y. Romani. A Lingvistic Introdaction. Cambridge, 2002. P. 14-18. Перевод авторов.

приводил доводы в пользу их происхождения от низко-кастового населения Индии, или шудр. В тех или иных вариациях, обе эти идеи проявляются в сегодняшних дискуссиях.

Центральную значимость для дискуссий о происхождении цыган имеет присутствие, начиная со средневекового периода, различных групп индийского происхождения, за пределами Индии, в частности, на Ближнем Востоке и в Средней Азии. Как и ромское население, представители этих групп чаще всего специализируются на мобильной торговле, на предоставлении хозяйственных и иных услуг, главным образом, на работах по обработке металла и музыкальных представлениях. Эти группы в своем большинстве маргинализованы окружающим большинством, то есть оседлым населением, и их контакты с окружением обычно сведены к экономическим сделкам. Некоторые из этих групп сохраняют индоарийские языки: домы, карачи, или курбати Ближнего Востока (Сирия, Палестина, Иордания, а в более раннее время также Ирак, Иран и Азербайджан) говорят на языке домари (Pott 1846, Patkanoff 1907-8, Macalister 1914, Matras 1999a); парья Таджикистана говорят на разновидности языка раджастхани (Оранский 1977, Payne 1997); инку и джаты Афганистана также сохраняют язык Центральной Индии (Rao 1995), как и домs [ḍoma] долины Ханза в Северном Пакистане, которые говорят на думаки [dumâki] (Lorimer 1939). Другие группы кочевых [мобильных] торговцев[2], от Кавказа на севере и до Судана на юге, по сообщениям, пользуются секретным лексиконом, который полностью или частично состоит из индоарийской лексики. Сюда входят группы митрип и карачи из Курдистана (Benninghaus 1991), карачи, лути и каули из Ирана (Amanolahi, Norbeck 1975, Gobineau 1857), гхагар и навар из Египта (Hanna 1993, Newbold 1856), бахлаван из Судана (Streck 1996: 290-303), и поша или ломы из Армении, язык которых упоминается как ломаврен (Fink 1907, Patkanoff 1907-8). Этот феномен говорит или об утере наследственного языка индоарийских общностей и избирательном сохранении только словарного состава, или же о тесных контактах перечисленных сообществ с носителями индоарийских языков, что послужило источником материала секретной лексики. В обоих случаях мы имеет очевидные свидетельства связи между носителями индоарийских языков и представителями кочевых торговых групп за пределами Индии.

Потт (Pott 1844: 42) поддерживал предположение, сделанное Германом Брокхаусом, который первым обратил внимание на возможность непосредственной связи между ромами и кастами мобильных торговцев в самóй Индии. Потт приводит слово *ḍombâ*, которое появляется в средневековых тек-

[2] В тексте – commercial nomads.

стах из Кашмира как обозначение членов низкой касты странствующих музыкантов и танцоров (см. также Grierson 1888, Woolner 1913-14). Термин *ḍom* продолжает обозначать кастовую принадлежность в современной Индии и используется для обозначения категории населения, специализирующегося в различных районах на разных обслуживающих занятиях: это работники по металлу, изготовители корзин, разного типа уборщики, включая мусорщиков и сжигателей трупов, также это музыканты и танцоры, которые среди прочих упоминаются чаще всего (ср. Grierson 1922, XI: 143 ff). Слово *ḍom*, несомненно, этимологически родственно не только названиям *ḍom* (долина Ханза) и *dom* (Сирия, Иордания и Палестина), но также названию *lom* (Армения) и *rom* (Европа). Многие из групп, обычно относимые к коммерческим номадам индийского происхождения, также используют термин, обозначающий чужого, который не принадлежит к их этнической группе: ром. *gadžo* «не цыган», дом. *kažža*, лом. *kača*. Гриерсон (Grierson 1922, XI) отмечает родственное название в различных языках бродячих групп самóй Индии: у домов [Ḍom] *kâjwâ*, у канджаров [Kanjari] *kâjarô*, у саси [Sasi] *kajjâ*, нати [Nati] *kâjâ*. Это слово часто употребляется с дополнительным значением «оседлый» или «фермер», усиливая впечатление от исторической самоидентификации ингруппы как неоседлой. Пишель (Pishel 1900) впервые высказал мнение о происхождении этого слова от древне-индоарийского (OIA) *gârhya* «домашний», через срене-индоарийское (MIA) **gajjha* (ср. Soravia 1988: 8). Было сделано предположение, по большей части на основе особенностей занятий и социального положения этих групп, а также на основе того, что они обычно рассматривались оседлым населением как «темнокожие», что *домы [ḍom]* могли быть потомками дравидских племен из Южной Индии, которые были поглощены кастовой системой индусов и отнесены к нижнему слою неприкасемых групп (ср. Woolner 1913-14; Grierson 1922, XI: 5-11).

Раннее свидетельство об обслуживающем населении, мигрировавшем на запад, которое привлекло большое внимание в исследованиях цыган – поэма одиннадцатого века «Шахнамэ» персидского поэта Фирдоуси. Она включает историю персидского правителя Бахрам Гура, который, приблизительно в 420 году н.э., пригласил около 10 000 музыкантов под названием *лури* прийти в Персию, чтобы стать официальными музыкальными исполнителями. После того, как попытки посадить их на землю провалились, лури остались бродячими исполнителями. Эта история получила подтверждение в различных арабских и персидских хрониках, имеющих по крайней мере один источник, свидетельство Хамзы Исфаханского, который является более ранним, чем поэма Фирдоуси (Grierson 1887). Иммиграции различных групп населения Северной Индии в область Персидского залива в течение правле-

ния того самого Сасанидского царя Бахрама V лучше описаны византийскими историками (ср. Wink 1990: 156). Музыкантов лури часто связывают с предками ромов, несмотря на то, что между ними не может быть установлено прямой связи. Название *лури* (также *люли* и *лути*), однако, обнаруживается в Иране в самоназваниях общин странствующих торговцев, о некоторых из которых известно, что они используют секретные лексиконы, содержащие словарь индоарийского языка (ср. напр. Amanolahi, Norbeck 1975).

Гипотеза происхождения от домов Индии позволяет в большей степени соотнести социально-этнические характеристики, присущие *ромам*, *ломам*, *домам*, *лути*, или *курбати*, и *домам* [*ḍom*] Индии с прошлыми присущими им всем традициями, чем рассматривать их как случайно схожие сообщества или группы, которые приобрели эти характерные черты по отдельности, в разное время и в различных местах. Самоназвания могут также рассматриваться как этнонимы, которые произошли от кастовых названий, некоторые из которых используются несколькими группами (ром, дом, лом), включая также общие названия для обозначения «чужих». Более того, этот подход позволяет легче согласовать их миграции к западу, допуская повторяющиеся рискованные предприятия отдельных групп, ищущих возможность применения своим профессиональным навыкам. Некоторые авторы начали разрабатывать идею общего происхождения языка этих групп. Более всего это направление исследований было разработано Сэмпсоном (Sampson 1923, 1927), который рассматривал языки романи, домари и ломаврен как ветви одного праязыка, и Лэсни (Lesny 1941), который добавил к этой группе язык думаки. С другой стороны, лингвистические различия, заставили Тернера (Turner 1927), а позже Хэнкока (Hancock 1995, 1998) выразить скепсис по поводу общего языка и истории этих групп. Что делает, однако, притягательной гипотезу происхождения от домов, так это именно то, что она может объяснить сходство в социальной организации и этнической идентичности, допускающее в то же время лингвистическое многообразие: кастовое происхождение не требует полного совпадения географических и языковых истоков, сверх того, что все рассмотренные группы происходят из Индии и говорят на индоарийских языках. Таким образом, предки ромов, домов и ломов и других групп могли действительно быть географически рассредоточенным и лингвистически разнообразным населением, имеющим единую этно-социальную идентичность.

Дополнительные названия, которые регулярно появляются в связи с группами торговых «номадов» Ближнего Востока – *джат [Jat]*, или, в его арабской форме – *замм [Zuṭṭ]*. Эти названия используются в отношении разных групп населения индийского происхождения, в разное время находившихся

среди арабов. Эти группы включают в себя группы иммигрантов, которые появляются в Персии, Месопотамии и Сирии уже в пятом веке, так же, как и рабов, взятых в плен во время арабских военных кампаний в провинции Синд в Северо-Западной Индии, и депортированных в Ирак в течение восьмого и девятого веков (Wink 1990: 156-73). *Джат* является самоназванием некоторых групп торговых номадов в Афганистане (Rao 1995). *Jamm* в наши дни – уничижительный термин, используемый арабами, параллельно с термином навар [nawar] для обозначения домов Сирии, Иордании и Палестины. Этот термин также обнаруживается в арабских исторических источниках, обозначая кочевое население индийского происхождения. Он также использовался Хамзой Исфаханским, который писал на арабском языке в XI веке, для обозначения потомков музыкантов лури Бахрам Гура (Grierson 1887). Батайяр (Bataillard 1875) поэтому рассматривал джатов как племя кочевых музыкантов, а ромов – как их потомков, что часто цитировалось.

Как вариант гипотезы кастового происхождения, де Гойе (De Goeje 1903, впервые опубликовано в 1875) рассматривал цыган как группы кочевых исполнителей, которые были потомками джатов или заттов. Позже он считал их населением, происходящим от военных групп Синда, которые служили в армии Сасанидов и были позже посажены на землю при арабской династии Омейядов в VII веке. Де Гойе упоминает тексты XII века арабского историка Табари, который описывает переселение не менее 30 000 зоттов к византийским границам, в сирийскую Аинзарбу, где они были взяты в плен во время нападения византийских войск в 855 году. Дата этого события и количество населения, если они точны, в самом деле могут хорошо соответствовать появлению значительного ромского населения в Европе в средневековый период, о чем свидетельствуют лингвистические данные (см. ниже).

Пишель (Pishel 1883) доказывал существование непосредственной связи между ранними миграциями и политическими волнениями в средневековой Индии в результате исламских завоеваний. Продолжая подобную аргументацию, сторонники этой позиции стали недавно утверждать, в контексте движения за гражданские права ромов, что цыгане могут быть действительно потомками военных каст, или раджпутов, которые оказывали сопротивление мусульманскому вторжению (см., например, Kochanowski 1990, 1994, Hancock 2000; ср. дискуссию в: Hancock 1988: 204). Было выдвинуто предположение о связи проторомских миграций к западу с разгромом раджпутов в битве против мусульманских правителей Газневидов, обосновавшихся в Афганистане в XII веке (см. также Pishel 1883: 374). Риши (Rishi, цитируется в Soravia 1988: 8) также связывает слово *gadžo* «не цыган» (в интерпретации «чужестранец», «враг») с именем Махмуда Газневи, а Хэнкок (Hancock 2000)

добавляет к предложенной этимологии из OIA gârhya «домашний» значение «гражданский», в попытке установить дихотомию между ромами, как военными, – и гражданским неромским населением. «Раджпутская» гипотеза вызывает, как указывает Фрезер (Fraser1992: 143), хронологические сложности: и исторические свидетельства (ср. Soulis 1961), и лингвистические данные (особенно сильное греческое влияние во всех диалектах романи) указывают на то, что предки ромов появились в Византии самое позднее – в XI веке; по степени греческого влияния на язык, оно должно было продолжаться в течение значительного периода до распространения отдельных диалектов романи по Европе, начиная с XIII или XIV века и далее. К тому же считается признанным, что персидские и армянские элементы в романи свидетельствуют о длительном присутствии ромов на Ближнем Востоке перед их переселением в Византию. Это, а также отсутствие сколько-нибудь значительного арабского влияния на язык ромов, может указывать на заметную миграцию из Индии, вероятно, около VIII или IX века.

Кохановский (Kochanowski 1994) пытается разрешить эти хронологические несоответствия, предлагая гипотезу нескольких волн индийских мигрантов, которые встретились в Византии и объединились в одно ромское население. Хэнкок также допускает военные истоки предков цыган (Hancock 1988: 204), и в другой попытке соединить их с социально-экономическими характеристиками кочевого торгового населения индийской диаспоры, он предлагает (Hancock 1991, 2000) следующий сценарий: раджпутские группы смешанного среднеазиатского и дравидского происхождения, которых во время похода сопровождали неприкасаемые низкокастовые группы, будучи частью анти-исламской военной кампании, двинулись на запад к Персии. Когда они значительно отдалились от своей родины, кастовые различия перестали играть важную роль, и в отношениях между группами определяющей стала этническая идентичность (см. Kenrick 1993, где излагается похожая точка зрения).

Вопрос, как реконструировать процесс возникновения цыганского населения и историю ранних миграций остается, в сущности, в рамках дискуссии о том, как интерпретировать возможные связи между лингвистическими особенностями и этно-социальными характеристиками, также, как и профиль традиционных занятий и этнические названия. Проблема исхода неминуемо затрагивает имидж этнической общности и ее представление о само́й себе, и таким образом, дискуссия продолжается. Неоспоримо, однако, многовековое присутствие на Ближнем Востоке различных групп населения индийского происхождения, специализирующихся на различных занятиях, сохраняющих мобильный уклад и отчетливую этническую идентичность,

также, как и характерные особенности языка, соответствующие периоду до появления ромов в Византии в IX веке или ранее.

ЛИТЕРАТУРА К ОБЗОРУ Я.МАТРАСА

Amanolahi S., Norbeck E., 1975. The Luti, an outcaste group of Iran / Rice Univercity Studies 61(2): 1-12.

Bataillard P., 1875 The affinities of the Gypsies with the Jats / Academy 7: 583-5.

Benninghaus R., 1991. Les Tsiganes de la Turquie orientale. Etudes Tsiganes 3-91: 47-60.

De Goeje M.J., 1903. Mémoires su les migrations des tsiganes à travers l'Asie. Leiden: brill.

Fink F.N., 1907. Die Sprache der armenichen Zigeuner: St.Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Fraser A., 1992. The Gypsies. Oxford: Blackwell.

Gobineau A. Persische Stidien. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 11: 689-99. 1857

Grellmann H.M. 1783 [1787] Historischer Versuch über die Zigeuner, betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksade dieses Volkes seit seiner Erscheinung in Europa und dessen Ursprung. Göttingen: Dietrich.

Grierson G., 1888. Ḍoms, Jats, and the origin of the Gypsies. JGLS 1: 71-6.

1922. Linguistic survey of India. Vol. XI. Gipsy languages. Calcutta.

Hancock I.F. 1988. The development of Romani linguistics. In: Jazayery and Winter, eds. 183-223.

1991. Romani foodways: the Indian roots of Gypsy culinary culture. The World and I. April 1991: 12-26.

1995a. A handbook of Vlax Romani. Columbus: Slavica.

1995b. On the migration of the Ḍômba: Iranian words in Rom, lom and Dom Gypsy. In: Matras, ed. 25-51.

1998. The Indian origin and westward migration of the Romani people. Ms University of Austin, Texas.

2000. The emergence of Romani as a Koïné outside of Indja. In: Acton, ed. 1-13.

Hanna N.S. 1993. Die Ghajar. Munich: Trickster Verlag.

Kenrick D. 1993. Gypsies from India to the Mediterranean. Toulouse: CRDP Midi Pyrénéés.

Kochanowski, V. de G. 1990. Migrations aryennes. Diogènes 149: 119-41.

1994. Parlons tsiganes. Histoire, culture et langue du people tsigane. Paris: L'Harmattan.

Lesný V. 1941. Die Zigeuner sind ursprünglich die indischen Dôms, Archiv Orientálni 12: 121-7.

Lorimer D.R.L. 1939. The Ḍumâki lamguage. Nijmegen: Dekker and Van de Vegt.

Macalister R.A.S. 1914. The language of the Nawar or Zutt, the nomad smitshs of Palestine. (Gypsy Lore Siciety Monographs 3.) London: Edinburgh University Press.

Matras Y. 1999. Johann Rüdiger and the study of Romani in eighteenth-century Germany. JGLS, 5th series, 9: 89-106.

Newbold F.R.S. 1856. The Gypsies of Egypt. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1856: 285-312.

Oranskij I.M. Folklor I jazyk gissarskix Parja Sredneja Azija. Moscow: Akademija Nauk.

Patkanoff K.P. 1907/1908. Some words on the dialects of the Transcaucasian Gypsies. JGLS, new series, 1: 229-57; 2: 246-66, 325-34.

Payne J.R. 1995. Inflecting postpositions in Indic and Kashmiri. In: Plank, ed. 283-98.

Pishel R. 1900. Grammatik der Prakrit-Sprachen. Strasburg: Trübner.

Pott A.F. 1846. Über die Sprache der Zigeuner in Syrien. Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache 1: 175-86.

Rao A. 1995. Marginality and language use: thr examples of peripatetics in Afghanistan. JGLS. 5th series. 5: 69-95.

Rüdiger J.Chr. 1782 [1990]. Von derSprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien. In: Neuester Zuwachs der teutschen, fremden und allgemeinen Sprachkunde in eigenen Aufsätzen, 1. Stück. Leipzig. 37-84. Hamburg: Buske.

Sampson J. 1923. On the origin and early migration of the Gypsies.JGLS, 3rd series, 2: 156-69.

1927. Notes o Professor R.L.Turner's «The position of Romani in Indo-Aryan». JGLS, 3rd series, 6: 57-68.

Soravia, G. 1988. Die alcune etimologie zingarche. Archivo Glottologico Italiano 73: 1-11.

Soulis G.C. 1961. The Gypsies in the Bizantine Empire and the Balkans in the later Middle Ages. Dumbarton Oak Papers 15: 143-65.

Streck B. 1996. Die Halab. Munich: Tricksyter Verlag.

Turner R.L. 1927. The position of Romani in Indo-Aryan: a reply to Dr. J. Sampson. JGLS, 3rd series, 6: 129-38.

Wink A. 1990. Al-Hind. The making of the Indo-Islamic world. Volume 1. Leiden: Brill.

Woolner A.C. 1913-14. The Indian origin of the Gypsies in Europe. Journal of the Punjab Historical Society, 2: 136-41.

Приложение 1
(К главе 9)

Антропологические исследования цыган-ромов и населения Северной Индии

Гематологические исследования – Результаты исследования В.Бхалла

ГЕМАТОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

О степени влияния на формирование предков цыган тех групп населения западных частей Северной Индии, в формировании которых принимали большое участие сако-тохарские племена, мы можем судить по результатам гематологических исследований (сопоставительных исследований крови). Ниже приведены описанные Я.Кохановским исследования, в проведении части которых он принял участие. Они показывают, что по распределению групп крови европейские цыгане очень близки к воинским кастам Северной Индии, прежде всего к раджпутам и смешанным по статусу воинским кастам северо-запада (Раджастхана, Панджаба и Уттар Прадеша), см. таблицу 1.

Таблица 1. Распределение групп крови групп населения Раджастхана, Харьяны, Уттар-Прадеша, Панджаба и цыган Европы[1].

Каста *	Количество тестируемых	% A	% O	% B	% AB
1. Уттар-Прадеш, кшатрии	416	26.70	30.80	32.70	9.64
2. Цыгане	1575	26.20	31.00	33.90	8.90
3.Джодхпур (смешанные касты)	1521	26.00	31.50	34.32	8.00
4. Раджпуты DC	303	24.00	34.00	34.00	7.00

[1] Gila-Kochanowski V. de. Parlons tsigane. Histoire, culture et langue du peuple tsigane. Paris, 1994. P. 57.

5. Панджаб, раджпуты	118	27.90	28.80	33.00	10.00
6. Патханы	150	31.30	29.30	33.30	6.10
7. Уттар-Прадеш, кхатри	126	24.00	32.00	36.60	10.40
8. Джайпур(смешанные касты)	6339	22.40	33.60	36.90	7.20
9. Лакхнау, брахманы-студенты	816	29.57	27.96	38.48	6.99
10. Горные домы	125	20.00	36.00	33.60	10.40
11. Пенджаб, кхаттри	1108	21.37	30.03	40.63	7.96
12. Арора	1598	21.46	28.91	41.23	8.37
13. Чамары	150	18.67	36.62	39.33	5.33

Таблица 2. Распределение групп крови групп индийского населения Джамму и Кашмира – с одной стороны, и Афганистана – с другой[2].

Каста	количество	% A	% O	% B	% AB
1. Джамму, смешанные касты	7361	21.2	36	35.2	7.6
2. Кашмир, смешанные касты	3008	14	47	32	7
3. Афганистан, дари-говорящие, пушту-говорящие	2139 3241	17.8 27.6	48.7 46.5	29 19.2	4.5 6.7

Я.Кохановский так комментирует результаты исследования: «Распределение групп крови от Джамму и до Кашмира, то есть с юга на север, и от Кашмира к Афганистану, то есть к западу, показывает нам возрастание показателей группы О за счет группы А.

Если мы сравним таблицы 1 и 2 с распределением групп крови групп населения Европы, отмеченным А.Е.Мураном [A.E.Mourant], Адой С.Копец [Ada C. Kopec] и К.Доманевска-Собчак [K.Domanjewska-Sobczak][3], то мы заметим, что европейцы,

[2] Ibid. P. 58.

[3] Mourant A.E., Kopec Ada C., Domanjewska K.-Sobczak. The distribution of the Human Groups Blood and other Polymorphisms. London, 1976.

которые больше всего сближаются с индоариями и афганцами в процентном соотношении группы В, это поляки (Belostok: 19.52), моравцы: 18.31, богемцы: 17.02, словаки: 18.8, венгры (Bacs: 18.40, Budapest: 17.76, Kamaron: 17.57), хорваты: 17.48, македонцы: 18.25.

Все эти данные показывают нам, что распределение групп крови в высоких воинских кастах Индии и у цыган более всего соотносится с индоевропейскими народами... Приведенная выборка образцов групп крови показывает, что Раджпуты и Кшатрии – цыгане Европы – являются частью одного сообщества»[4].

ИССЛЕДОВАНИЕ В.БХАЛЛА

ДИСКУССИЯ И АНАЛИЗ

«Для дискуссии о сравнительном генетическом родстве цыган Восточной Европы с народами Северо-Западной Индии мы использовали в этой статье имеющиеся в опубликованной литературе биоантропологические данные (главным образом гематологические). Настоящая статья является попыткой рассмотреть [пока] оставшиеся без ответа вопросы:

I. Каков масштаб внутригрупповых различий среди цыганского населения Восточной Европы?
II. Являются ли эти различия значительными?
III. Отражают ли они изначальные стратификационнные различия цыганского населения, или они возникли позже, как последствия дрейфа[5] и/или последствия примеси окружающего нецыганского населения?
IV. В какой степени генетические признаки говорят о родстве цыган с одним или несколькими народами Индии?»[6]

«Анализ генных пропорций обнаруживает значительные межгрупповые вариации у цыган, указывающие, что даже внутри закрытых географических границ Восточной Европы они не составляют гомогенную группу. Бернасовски [Bernasovsky] (1983) указал на присутствие четырех субэтнических элементов среди цыган одной только Чехословакии»[7].

«Анализ соотношений генетических данных обнаруживает высокий уровень генетической дифференциации у цыган Восточной Европы. Свидетельства серогенетики позволяют подтвердить, что главной причиной замеченного генетического разнообразия у восточноевропейских цыган является генетический дрейф. Он воздействовал на антропологические характеристики цыган, группы которых развивались в изоляции в течение столетий как маленькие эндогамные коллективы с высоким уровнем инбридинга (близкородственных связей)...[8].

---

4 Ibid. P. 58-59.

5 Генетический дрейф – постепенное генетическое изменение, эволюция.

6 Bhalla, op. cit. P. 192-193

7 Ibid. P.194.

8 Здесь и далее: Ibid. P.196-198. Далее текст приводится в сокращении.

Анализ генетической дистанции:
В результате рассмотрения различных теорий о происхождении цыган, что было сделано выше, мы выбрали для анализа генетической дистанции пять групп населения Северо-Западной Индии, а именно группы *домов, коли, раджпутов, джатов-сикхов и панджабцев-индусов*. В то время, как первые две (дом и коли) принадлежат к низшим социальным стратам индийского общества, другие три (раджпуты, джаты-сикхи и панджабцы-индусы) представляют высшие социальные страты. Для определения генетической близости восточноевропейских цыган с некоторыми выбранными группами населения Северо-Западной Индии были использованы два различных показателя измерения генетической дистанции, а именно **GS2**, предложенный Балакришнаном [Balakrishnan] и Сангви [Sanghvi] (1968), и **fθ**, предложенный Кавалли-Сфорца [Cavalli-Sforza] (1969). Первый, т.е. **GS2**, предоставляет критерий генетических расхождений, основанный на различиях в аллелях частот выше номера локуса (положения гена в хромосоме), в то время как последний, т.е. **fθ**, использует ангулярные (угловые) трансформации, чтобы отразить популяцию как точку в многомерном пространстве, где координаты являются квадратными корнями частотности генов. Была разработана компьютерная программа на одной из последних версий языка Фортран, чтобы осуществить объем арифметических действий, включенных в расчет «генетической дистанции и Chi квадрата (X2) оценки.
Расчеты генетической дистанции... являются средними вычислениями, полученными с помощью суммирования всех вариативных данных *локусов* (положений гена на генетической карте или в хромосоме) после введения номеров (числа) аллелей каждого локуса, и деления полученной суммы на количество рассмотренных локусов. Средне-дистанционные значения, полученные таким образом, обнаруживают общее более близкое генетическое родство восточноевропейских цыган с группами населения [Индии], представляющими высшие социальные слои населения, чем с низшими социальными стратами. На дистанционной шкале цыгане находятся дальше всего от *коли*, далее по степени генетической близости идут *домы*. Согласно оценкам дистанции, рассчитанным по методу **GS2** (таблица 11), ближе всего к цыганам располагаются *раджпуты*, за ними в этом ряду следуют *джаты-сикхи* и *панджабцы-индусы*, показатели которых очень близки к показателям раджпутов. Но показатель генетической дистанции **fθ** располагает ближе всего к цыганам *джатов-сикхов*. Далее близко идут панджабцы-индусы и раджпуты. Каждый показатель (критерий измерения) генетической дистанции имеет свои преимущества. Преимущественная ценность каждого из них зависит от ситуации, в которой находится конкретная популяция. В то время как некоторые критерии расхождения используются при предположении, что дрейф является главной причиной дифференциации, некоторые другие критерии являются значимыми для дифференциации, связанной с локальными различиями в интенсивности отбора. Реальные данные в большинстве популяций находятся между двумя крайними показателями единственного дрейфа или единственного дифференциального отбора (Cavalli-Sforza Bodmer, 1971. P. 707). Предполагая, что дрейф является главной причиной рассмотренных изменений в частоте

генов у цыган, критерий **fθ** представляется более уместным в данной ситуации. Другими словами, это, видимо, означает, что восточноевропейские цыгане ближе к *джатам-сикхам – панджабцам-индусам*, чем к раджпутам.

Интерференция (взаимное усиление или ослабление), однако, должна приниматься с ограничениями, главным образом по двум причинам. Во-первых, действительное различие в данных о дистанционном различии у джатов-сикхов, *панджабцев-индусов* и раджпутов настолько незначительно, принимая во внимание, какие использовались критерии расхождения, что порядок их расположения по отношению к цыганам представляется несущественным. Во-вторых, скудость данных, которые, в некоторых цыганских группах, ограничены до данных только системы ABO (группы крови ABO), не гарантирует их полноценность, придавая слишком большое значение дистанционным оценкам.

Результаты дистанционного анализа, однако, очевидно опровергают теорию происхождения от *домов*, которая устанавливает происхождение европейских цыган от некоторых «низкокастовых» групп населения Северной Индии, таких, как *домы*. Генофонд восточноевропейских цыган в большей степени соответствует группам индийского населения, представленным *джатами-сикхами, панджабцами-индусами* и *раджпутами*, которые происходят от одного этнического субстрата, преимущественно средиземноморского. Доминантный этнический элемент у *домов* и *коли*, двух представителей так называемого «низкокастового» населения – протоавстралоидный, и не отражен в сколько-нибудь значительных пропорциях в генетическом комплексе восточноевропейских цыган.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании серогенетических данных можно сказать, что [генетическая] межгрупповая вариативность у сегодняшнего цыганского населения Восточной Европы носит экстенсивный (пространственный) характер [имеет пространственные причины]. Главной причиной современной гетерогенности является генетический дрейф, который в течение столетий оказывал влияние на биологическое развитие небольших эндогамных цыганских групп в условиях их изоляции. Генофонд восточноевропейских цыган заметно отличается от генофонда окружающего не-цыганского населения. Очень высокие значения показателя квадратичной величины **Chi** (Таблица А), отмеченные в сопоставлениях между цыганами и коренными группами европейского населения, являются очевидными. Величины расхождения (дивергенции) обнаруживают минимальную дистанцию между восточноевропейскими цыганами и группами населения в Индии, представленными этническим комплексом *джаты-сикхи – панджабцы-индусы*, с их центральным расположением в прошлых Паджабских долинах и прилегающих пространствах Раджастхана и Уттар-Прадеша. Полученные данные совместимы с гипотезой, связывающей цыган с народом (населением) Северо-Западной Индии, конкретнее с кастами, относящимися к высшим социальным стратам (слоям), преимущественно «средиземноморского» происхождения».

Таблица А.
Сравнительный анализ генных пропорций X^2 у цыганского и нецыганского населения Европы

Сравниваемое население	X2	d.f.	p
1	2	3	4
ЧЕХОСЛОВАКИЯ			
Словакия (ц) и Словакия (нц)	200.84	7	<.001
Подскалка (ц) и Словакия (нц)	86.61	5	<.001
В.Словакия (ц) и Словакия (нц)	84.57	3	<.001
ЮГОСЛАВИЯ			
Словения (ц) и Словения (нц)	46.42	7	<.001
Апатин Бацка (ц) и Словения (нц)	25.26	2	<.001
Бацка Моностор (ц) и Словения (нц)	0.58	2	>.95
ВЕНГРИЯ			
Венгрия I (ц) и Будапешт (нц)	223.08	6	<.001
Венгрия II (ц) и Будапешт (нц)	121.69	5	<.001
Дебрецен (ц) и Будапешт (нц)	181.37	2	<.001
Монор (ц) и Будапешт (нц)	12.47	4	.05>p>.01
РУМЫНИЯ			
Н.Трансильвания (ц) и Трансильвания (нц)	73.51	2	<.001
С-В. Трансилвания (ц) и Словения (нц)	71.82	2	<.001
Трансильвания, Думбравени (ц) и Словения (нц)	6.09	3	.20>p>.10
СССР			
Самарканд (ц) и узбеки	7.25	2	.05>p>.01
Самарканд (ц) и русские	5.89	2	.10>p>.05

Примечания
Вероятность (p) случаев прочтений оценки X^2 приведена ниже:
>.05 является незначительной при 5% уровне вероятности.
>.01 является незначительной при 1% уровне вероятности.
<.01 является значительной при 1% уровне вероятности.
<.001 является значительной при .01% уровне вероятности.

Обозначения в скобках: Ц – цыгане и НЦ – не цыгане.

Таблица Б.
Метрическая вероятность основанная на анализе генетических пропорций X^2. Цыгане и население Северо-Западной Индии

Цыгане	Раджпты	Джатысикхи	Панд. Инд.	Коли	Домы
1	2	3	4	5	6
ЧЕХОСЛОВАКИЯ					
1. Словакия	<.001	<.01	<.001	<.001	.20>p>.10
2. Подскалка	<.001	<.001	<.001	<.001	<.001
3. Вост.Словакия	<.001	<.001	<.001	<.001	<.001
ЮГОСЛАВИЯ					
4. Словения	<.001	<.001	<.001	<.001	<.001
5. Апатин, Бацка	<.001	<.001	<.001	.20>p>.10	<.01
6. Бацки Моностор	<.001	<.001	<.001	<.001	<.001
ВЕНГРИЯ					
7. Венгрия I	<.001	<.001	<.001	<.001	<.001
8. Венгрия II	.20>p>.10	.30>p>.20	.05>p>.01	.20>p>.30	.90>p>.70
9. Дебрецен	20>p>.10	.10>p>.05	.05>p>.01	<.001	.05>p>.01
10. Монор	<.001	<.001	<.001	<.001	<.001
РУМЫНИЯ					
11. Н. Трансильв.	.70>p>.50	.50>p>.30	.50>p>.30	<.01	.30>p>.20
12. С-В.Трансильв.	<.001	<.001	<.001	<.001	<.001
13. Трансилвания, Думбр.	<.001	<.001	<.001	<.001	<.01
СССР	<.001	<.001	<.001	<.001	<.001
14. Самарканд (Уз)					

Примечание: вероятность (p) может быть прочитана так, как указано в Таблице А.

НЕКОТОРЫЕ УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

A	ассами	**H**	хинди	**N**	непали
Aú.kāl	период Ашоки	**K**	кашмири	**Or**	орисси
Av	авадхи**?**	**Kho**	кховар	**P**	панджаби
awāṇ.	авадхи**?**	**Kmd**	Катманду (столица Непала)	**Pa**	пали
B	бенгали	**Ku**	кумаони	**Pk**	пракрит
Bi	бихари	**Kui**	куи (дравида)	**Sh**	шина
Bhoj	бходжпури	**L**	лахнда	**S**	синдхи
Ḍ	данги	**M**	маратхи	**Si**	сингали
Drav	дравида	**Marw**	марвари	**Tel**	телугу (дравида)
G	гуджарати	**Mth**	маратхи**,** майтхили**??**	**WPah.**	зап. пахари
Garh	гархвали	**Mu**	мунда	**WPah. jaun**	зап. пахари, диалект джаунсари
Gy. pal.	цыг. палест.	**mult**	мультани		

Приложение 2
(к частям I, III и IV)

Термины социальной организации и этимология некоторых индоарийских названий в романи

I. Употребление и этимология некоторых индоарийских имен и названий

LAVANA

Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London, 1962-1966. Includes three supplements, published 1969-1985.
P. 637
lavaṇá n. соль AV., adj. соленый MBh. [J. Charpentier IL ii 55 < **ravaṇa* -- . -- Скорее MIA. < *lavana* -- (ср. láva -- 1) и **lūṇa** -- (ср. Pk. **lūṇa** --) *кусок горной породы -- соль (J. C. W.)]
Pa. Pk. **lavaṇa** -- , **lōṇa** -- n. соль, Pk. **lūṇa** -- n., Gy. eur. **lon** m., arm. **nol**, pal. **lōn**, kar. **nul**, Dm. **lōn**, Tir. **lōṇ**, Paš.lauṛ. **lūn**, ar. **len**, dar. **lōṇ**, gul.nir. **lūṇ**, Niṅg. **lṍ**, Shum. **lōn**, Woṭ. **lōṇ** f., Gaw. **loo̯°ṇ**, Kal.rumb. **lv̆ŕ**, Kho. **lon**, Bshk. **luṇ**, Tor. **lo̯əṇ**, Phal. **lo(h)o̯ṇ** m., Sh.koh. **luṇi**, gur. **lūṇi̯** f., jij. **lū ̀ṇi**, pales. **lo̯əṇ**, **lūəṇī**; K **nū ̆n**,. **lun** m. соль, **nunu** соленый, также соль; S. **lūṇu** m. соль, L. **lūṇ**, (Ju.) **loṇ** m., awāṇ. **lū ̆ṇ**, mult. **lūṇī** f. соленое масло (rather than < návanīta -- ; P. **lūṇ**, **nūṇ** m. соль, ludh. **nūn**, WPah.bhad. **luṇ** n., bhal. khaś. **lūṇ** n., Ku. **lūṇ**, **nūṇ**, N. **nun**, A. **lon**, B. **lon**, **lun**, (Manbhum) **nūn**, Or. **luṇa**, **nuṇa**, Mth. **non**, Bhoj. **nūn** (**lōnā**, **nōnā** соль); OAw. **lonā** соляной, lakh. **lōn** соль, H. **lon**, **lūn** m. (**lonā**, **lūnā** солоноватый, бесплодный), Marw. **lūṇ** m., G. **luṇ** n.; M. **loṇ** f., **loṇā** m. соленость почвы; OSi. **loṇa** соль, Si. **luṇu**, Md. **lonu**.
Приложение: **lavaṇá -- :** WPah.kṭg. (kc.) *lv̄ṇ* m. соль, J. **lūṇ** m., Garh. **loṇ**.

MAHAR, MAGAR

Индоевропейская этимология этого названия прослеживается в ряде слов, обозначающих скот или животное в индоевропейских языках, ср.: *др.-инд.* **mahila** «корова». В *исланд. устар.* **mar** «кобыла, лошадь», *ирланд.* **marc**, *кимвр.* **march**, *галс.* **mərkan**, *албанск.* **mez**, *др.-верхн.-нем.* **marah**, *севернонем.* **məhre** – «кобыла, лошадь». В *болг. диалектн.* **мака** скот, *болг.* **магара** «осел», *сербск.* **магарац**, *румынск.* **măgar**.

В свою очередь, происхождение этой формы связывается с добавлением слога **ma-** к формам *тохарск.* **khare**, **khara**, откуда пуштунское **khara/hara** и хотаносакское **khadara** «осел», «мул». Эта основа широко распространена в иранских диалектах

приграничной с индийским ареалом зоны, также, как и в дардских и нуристанских языках и языках Индии. Ее происхождение связывается с Передней Азией, где она обозначала осла. Именно в передней Азии была одомашнена лошадь, и это название стало использоваться для обозначения лошади. Так, И.Дьяконов пишет, что лошадь уже была известна шумерам, которые называли ее **ansu-kur-ra** и переводит это как «горный (восточный) осел». **Ansu** означает «животное», а **kur-ra** – лошадь. Таким образом, это название развилось из обозначения осла, что видно по лексике курдского языка, где осел обозначается **ker**, а жеребенок **kurruk**. Основа **gar/khar/har** не была зафиксирована в тохарском языке с препозитом **ma-**, и определяется там косвенным путем. Так, в виде **m`a** она фиксируется в китайском, куда она попала, очевидно, от тохаров, часть которых была там расселена. С.А.Старостин указывает на присутствие обозначений коня в форме **morv** – в алтайском, **mori** – в монгольском и **murin** в тунгусоманчжурском, **mār** в корейском, что связано, по Л.Клейну, также с контактами с тохарами, в период их этногенеза.

Как мы видим, в индоевропейских языках наблюдается вариативность корня **marh/mahr**, причем это название связано не только с обозначением кобылы, но и с более «старым» обозначением осла. Очевидно, к тому же корню восходит *греч.* **μάργιά** [**márgia**] «овца, прекратившая давать приплод»[1].

MEHAR / MEHARARU

Turner. Ibid. P. 572-573

mahilā f. женщина Hit., **°hēlā** -- Nalac., **°hīlā** -- , **mēhilā** -- , **°halā** -- , **°halī** -- lex. [**mēh°** формы X поздние MIA. ***mehlā*** < **mahilā** -- infl. perh. by forms of √**mih2** (cf. **mahilā**<-> любовница Bhām., **mēhanā** -- (= **mahilā** --) lex. Насколько **mahilā** -- и **l** -- формы MIA. и NIA, происходящие из Aś. *mahiḍā* -- (Lüders Philind 559) неточно. Формы Bi. Mth. Aw. H. содержат любой -- **ḍ** -- или -- **l** -- , но S. с -- ***r*** -- указывает раннее -- **l** -- . Если < ***mahiṣ** -- в **máhiṣī** – главная жена (отмечен смысл как «первая жена» в Bi.ниже) ~ Khot. **mijṣe'** женщина < ***mazišī***, тогда -- **ḍ**<-> в **mahiḍā** -- и -- ***l*** -- в **mahilā** – может независимо происходить из ***mahiẓ*** -- (H. W. Bailey BSOAS xiv 433, согласующееся с **mahīlukā** -- f. корова AV., v.l. **mahilōkā** -- Paipp.). Но скорее **mahīlā** -- (**mahēlā** --), ***mahīlū*** -- (**mahīlukā** -- , **mahilōkā** --), ***mahīḍā*** -- (**mahiḍā** --) является расширением от **mahī** <-> *самка, корова Naigh. lex. (**mahī gaúḥ** RV., **maȟā** -- корова lex., **māhēyī** -- MBh.) которое X **máhiṣī** -- *самка (Khot. **mijṣe'** женщина), буйвол дает **mahilā** -- , **mahiḍā**<-> женщина и ***mahīṣa*** -- (Pa. **mahīsa** -- , NWPk. **mahēṣa** -- : см. **mahiṣá** --) буйвол, ***mahīṣī*** -- (Pa. **mahēsī** -- PTSD s.v. и **agga** -- **mahçsī** --) жена (J. C. W.)]

Pa. **mahilā** -- f. женщина, Pk. **mahilā** -- , **°liyā** -- , **mahēlā** -- f., Aś.gir. **mahiḍā** -- ; Ḍ. **mçli** f. женщина; S. **mihirī** f. женщина, **mihirjaṇu** быть в течке (о верблюдице или кобыле); P. **mihrī** f. женщина (← H.?); N. **meheri** пассивный гомосексуалист; Bi. **mehrī** первая жена; Mth. **mehar** женщина, жена, OAw. **mahari** f.; H. **mahar**, *°rī*, **mehar**, **mihariyā** f. женщина, **mahrā** мужчина одетый в женщину, **mihlā**, **mihrā** женоподобный;

[1] Хориков, Малеев, указ. раб. С. 496.

OG. **maheli** f. женщина, G. **meḷā, merī** (N dial.?) f.; Si. **meheli, mähäli** старая женщина (специально используется как обращение к собственной жене) скорее, чем < **mahallikā** -- s.v. **mahallaka** -- .
***mahilārūpa** женщина. [mahilā -- , rūpá --]
Bi. **mehrārū** жена; Mth. Bhoj. **meharārū** женщина, жена; Aw. **meharārū, mēdhārū, meheruā, meharuā** женщина BRS 43, 90., H. **mahirārū, mihr°, mahr°** f.

!!!

По «Лингвистическому обзору...» Дж.Гирсона, в некоторых диалектах центральных и восточных областей Северной Индии лексема **meh(a)r/mah(a)r** обозначает и женщину, и жену, и ареал ее диалектного употребления распространяется на восемь из двенадцати диалектов бихари, на шесть из восьми диалектов западного хинди, на два из восьми – восточного хинди, на диалект *халаби* языка маратхи. Мы видим, что все указанные диалекты, кроме западного хинди, входят или вплотную примыкают к племенной области Чхотта Нагпур и даже прямо соотносятся с племенами этой области[2].

З.Хинди – Kanauji Cawnpore, Bundeli (Banaphari)
В.Хинди – Awadhi (Gonda), Awadhi (Central Partabgarh), Awadhi (Baiswari, Unao), Ragheli (Rewa), Bagheli Gondi (Rewa), Bhulia (Sonpur State)
Маратхи – Hal(a)bi (Bastar)
Бихари – Magahi (Gaya), Kurmali (Manbhum), Pach Pargania (Ranchi), Bhojpuri (Shahabad), Bhojpuri (North Centre of Saran), Sarwaria (Basti), Western Bhojpuri (Jaunpur), Madhesi (Champaran)

ROMAKA

Turner. Ibid. P. 624
***rumaka** солончак [Ср. **rumā** -- f. название соляного прииска lex., (с или без lavaṇa --) **rōmaka** -- , **raumaka** -- (Suśr.), **rauma** -- (lex.) n. солончак]
Kho. **ruṅ** белый солончак, соль в земле (или < **raṅga** -- 5?)

Кроме этого:
***rum** перекатываться. 2. ***rumal -- .** 3. **rul -- .**
1. G. **rumvũ** блуждать около
2. N. **rumalinu** слоняться; M. **rõvaḷṇẽ, rõḷṇẽ** мыть рис.
3. Pk. **rulaï** ложиться; S. **rulaṇu** блуждать около; P. **rolṇā** отделять рис от шелухи; OG. **rulivaüṁ** n. блуждающий, G. **roḷvũ** катиться M. **ruḷṇẽ** катиться, следовать вдоль.

[2] Grierson, op. cit., 1916. Vol. IX, pt. 1. P. 576-581; Ibid., 1904. Vol. VI. P. 262-264; Ibid., 1905. Vol. VII. P. 397; Ibid., 1903. Vol. V, pt. 2. P. 330-337.

II. ТЕРМИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ИНДОАРИЕВ И ИХ ПАРАЛЛЕЛИ И ПРОИЗВОДНЫЕ В ЯЗЫКЕ РОМАНИ

ViŚ – BESH

Исследователи индоевропейской культуры и языка давно выделяют термины социальной организации, формы которых прослеживаются в разных индоевропейских языках[3]. Эти термины, родственные индоарийским **дам** [**dam**], **вис** [**viś**] и **джанту** [**jantu**], принадлежат к древнейшему слою индоевропейской социальной лексики. Э.Бенвенист в своей известной работе «Словарь индоевропейских социальных терминов», впервые изданной в 1970 г., проводит подробный анализ их диахронического[4] употребления в индоевропейских языках и выстраивает их в иерархическую структуру. Вот как выглядит социальная организация индоевропейцев, которая у Бенвениста названа «кругами социальной активности» и фактически вырастает из системы племенной организации[5]. Эта структура явственнее всего проявилась в Древнем Иране и сохранялась там дольше:

1) **дам** [**dam**], **дамана** [**dɛmāna**], **нмана** [**nmāna**-] «семья, дом»; (осн. форма – dam, от которой образованы две последующие)
2) **вис** [**vīs**] – род, объединяющий несколько семей;
3) **занту** [**zantu**] – «племя», то есть совокупность лиц, связанных общим рождением.
4) **дахью** [**dahyu**], что можно перевести как «страна».

В индийских (арийских) и в классических европейских языках эта лексика также сохранилась, «но она более не образовывала особого ряда»[6], что было связано с социальными изменениями в обществах: с переходом к соседской общине в Греции и Риме и к кастовой системе – в Индии. Для каждого иранского термина Э.Бенвенист указывает соответствующий термин в санскрите: **дам** [**dam**] – «дом» (*авест.* **dam**-); **вис** [**viś**] – «общность, народ» (*авест* **vīs**-); **джанту** [**jantu**][7] – «существо, тварь» (*авест.* **занту** [**zantu**-]); **дахью** [**dahyu**-] «страна» в авестийском, с которым в санскрите этимологически связаны два слова: **деша** [**deçá**] – «страна, сторона, место» и **дасью** [**dasyu**] (враг, раб) (последний термин существует только в словаре индо-иранцев).

---

[3] См. Шрадер. Сравнительное языковедение… С. 419; Мейе, указ. раб. С.393.

[4] Диахронный – существующий в разных временных периодах.

[5] Бенвенист, указ. раб. С.197. Указанная работа – результат исследования как «культурных концептов» - основных ценностей духовной культуры, так и этимологии и истории соответствующих слов.

[6] Там же.

[7] В системе социальной терминологии индоарьев использовались другие родственные формы – jati и jana.

Иерархическое расположение терминов **dam, vīs** и **zantu** соответствует уровням родственных древнеиндоарийских терминов: **дам/дама** [**dam/dama**] (семейно-родовая группа), **виш** [**víṣ**] (поселение и племя) и **вишáйя** [**viṣaya**] (территориальное подразделение и народ, в нем проживающий), **джáти** [**jati**] (племя, род) и **джáна** [**jana**] (народ). Четвертый термин, существующий только в индо-иранских языках, очевидно, происходит от названия дравидских племен, живших в Восточном Иране и на сопредельных территориях в эпоху переселения арьев: **даса-дасью** [**dāsa-dasyu**] в индоарийском и **даха-дахью** [**dāha-dahyu**] в иранском. Его значение в домаурийскую эпоху – «страна», под чем понималась традиционная территория племени или этнической группы. Таким образом, этот уровень социальной организации (**деша** [**deçá**]) соответствует локальным границам племени.

Все четыре указанные основы демонстрируют тенденцию с отождествлением родовой группы или племени и места их проживания[8].

Общецыганское слово **besh** происходит от основы *индоар.* **vīs/viś**, родственные именные формы которой можно найти почти у всех индоевропейцев, исключая кельтов (*индо-ир.* **viś**, *гот.* **weihs**, *лат.* **vicus**, *ст.-слав.* **visi**, *греч.* **(w)οικος**). Социальный характер значений этих форм, генетически производных от ***weik-**, ***woiko-**, обозначающих общность, образованную из нескольких семей, подтверждается анализом их этимологии и семантики: «на исторически засвидетельствованном материале можно видеть, что в индоевропейском этот термин обозначал принадлежность к определенному социальному кругу»[9]. Э.Бенвенист замечает, что в большинстве языков в процессе изменения общественного строя произошло «смещение» семантики этой именной формы «в сторону материального характера»[10] (ср. *франц.* **ville** и **village** – «город» и «село, деревня», где эти слова обозначают совокупность соседских жилищ в городе или деревне, от *лат.* **vicus** – ряд домов, квартал, улица; деревня, хутор;[11] тж. *пандж.* **vasti** – «деревня»[12], *ст.- слав.* **visi** «деревня», тж. *русск.* «ездить по городам и **весям**»).

Но в отличие от **dom-/dam-**, и от корневого слова **jant-/zant-**, которые выражали идею рождения и размножения, корень ***weik-**, видимо, изначально выражал идею жизни как существования (во времени и пространстве). Ср. основные значения глагола *лат.*vivĕre: 1) жить, оставаться или быть в живых 2) пользоваться жизнью, благоденствовать, и как одно из значений указывается «жить где-либо, находиться, пребывать»[13]. Вероятно, ранний синкретизм двух значений (существовать и находиться) выражается в именной основе сочетанием значений «род, племя» и «местонахождение», что дает «родственное поселение». Дальнейшее

---

[8] Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. С. 742-743.

[9] Бенвенист, указ. раб. С.205.

[10] Там же.

[11] Тананушко, указ. раб. С.1183.

[12] Из: Вилькинс, указ. раб. Цит. по: Патканов, указ. раб. С.118.

[13] Тананушко, указ. раб. С.1191.

развитие семантики производных от *weik- в индоевропейских языках очевидно связано с переходом от родовой общины к соседской (в основе чего лежали социально-экономические причины) и утратой термином значения родства, отчего семантика сместилась в сторону обозначения локальности (например, *слав.* visi «деревня»). На то, что традиционные поселения у индоевропейцев очень долго оставались родственными, указывает О.Шрадер[14].

В двух латинских именах продолжились в одном – развитие значение локальности (**vicus** *m* – ряд домов, квартал, улица; деревня), в другом – в большей степени семантика существования (**vita** *f*, дающее основные значения 1) жизнь 2) род жизни, образ жизни[15]). Таким образом, мы видим, что древнейшая морфема дает расщепление смысла. Очевидно, в более ранние эпохи одна форма могла обозначать родовой коллектив и его локализацию. Т.Елизаренкова, анализируя текст Ригведы, пишет: «Типично для семантики слова **víç-**[16] в РВ обозначение места и группы людей, живущих в этом месте, т.е. «поселение» и «племя». Эти два значения во многих контекстах неразделимы, отсюда и разногласия между интерпретаторами. Нередко **víç-** имеет коннотацию – «поселение, где совершаются жертвоприношения» и «племя, приносящее жертвы в этом поселении». Если **víç-** и встречается в РВ в редких случаях в значении «дом», то физической реальности дома-строения это слово не выражает»[17]. А также: «Анализ употребления существительного **víç-** в гимнах РВ показывает, что значение «дом», «жилище» (а не «поселение», «местожительство») у него можно предположить с некоторой долей уверенности всего несколько раз (это существительное встречается в РВ около 200 раз). Все эти примеры встречаются в *поздних частях памятника* [выделено М.С. и Г.Ц.]»[18].

В социальной терминологии индоарьев рубежа новой эры в качестве обозначений племени используется **jati**, а рода – **gotra** (см. далее)[19]. Производные от **viç**-именной основы и **viç**-глагольной основы сохраняют значения поселения, местопребывания: *санскр.* **vas** – жить; **viç** – селиться, входить, проникать; **vasatí** *f* – «жилище, ночь» (что следует, видимо, понимать как ночлег); **vāsá** *m* – жительство[20]. В Индии эпохи Маурьев существовало название **viṣaya**, которое обозначало страну, или же территориальное подразделение империи и народ, в нем проживающий[21] (такая динамика смысла связана с присоединением к империи

---

[14] Шрадер. Индоевропейцы. С.60-61. Автор приводит названия родовых поселений, которые были широко распространены в Европе. Названия как греческих, так и немецких, русских, черногорских деревень свидетельствуют о том, что изначально эти поселения были родовыми.

[15] Тананушко, указ. раб. С.1189.

[16] Индоарийский термин в латинской транскрипции может передаваться или как viś, или как víç.

[17] Елизаренкова. Слова и вещи… С.41.

[18] То же. С.40.

[19] По данным «Артхашастры» Каутильи.

[20] Кочергина В.А. Начальный курс санскрита. М., 1956. С.183-184.

[21] Sankalia, op. cit. P. 23-25.

больших племенных территорий). В конце сложных слов используется компонент **vāsin** (живущий, *скр.*), его аналогия в современном хинди дает: **māskovāsī** «житель Москвы», «москвич», **bhārat** «Индия» > **bhāratvāsī** «житель Индии», «индиец»[22].

В современных ромских языках мы встречаем две производные от древнего ***weik-**, *вед.* **viś-**: **vica** и **besh**. Первый термин, **vica** «патрирод», очевидно, заимствован из румынского, составляя часть социальной терминологии европейских цыган-ловарей и кэлдэрарей, долгое время пребывавших в Румынии. В то же время, наличие форм второго слова **ves/besh** у всех трех линий цыган – ломов, домов и ромов и общая семантика говорят о его общей индоарийской этимологии.

Так, в большинстве цыганских языков глагольная основа *ром.* **бэш [beš]** сейчас означает «сидеть, садиться», при этом **b** является отражением *индоар.* **v**, хотя у некоторых групп ромов встречается и вариант произношения на **v: вэш/бэш – вэшэндо/бэшэндо [ves/beš – vešendo/bešendo]** (сидеть – сидя)[23]. У цыган-ломов в Армении сохранился старый, индоарийский вариант произношения: *лом.***ves [вэс]** «сидеть»[24]. На Балканах, например, у цыган Болгарии, Сербии эта же лексема выражает более широкий спектр значений: «стоять, лежать, сидеть», то есть более общий смысл – быть, находиться. Видимо, это последнее значение является более старым и основным, так как оно сохраняется во многих ромских диалектах в идиоматических выражениях типа: **Кай бэшэна? [Kaj bešena?], Амэ бэшаса пашэ Москва [Ame bešasa paše Moskva]** («Где вы стоите табором (находитесь, пребываете)?», «Мы стоим под Москвой»). В этих выражениях основа **бэш [beš]** выражает идею поселения, установления, достаточно широкого смыслового диапазона, которая восходит к архаическому значению корня ***ves**. В этой связи сошлемся на А.Мейе, который указывает на две формы древнейшего индоевропейского корня: ***awes**- «проводить ночь, укрываться на ночь» (ср. *санскр.* **vasatí *f*** «жилище, ночь») и ***wes**- «жить»[25]. То же значение для корня *индоевр.* ***aw** «проводить ночь, спать» указано в словаре Ю.Покорного (см. ниже).

Этимологию *ром.* **beš** надо очевидно возводить к архаичному значению этой древней лексемы, чья семантика связана с подвижным образом жизни ранних индийских ариев[26]. В сохранении этого архаичного значения у ромов, видимо, можно усматривать свидетельство непрерывного сохранения их предками мобильного уклада. Хотя в большинстве случаев более поздние значения индоарийской лексики, производной от этой индоевропейской основы ***awes**-/***wes**-, говорят о преобладании в ней семантики стационарной локальности, архаическое значение указанной основы сохранилось в ряде индоарийских диалектов, что демонстрирует приведенная ниже статья из словаря индоарийских языков Р.Л.Тернера.

---

[22] Дымшиц, указ. раб. Т.2. С.92.

[23] Rishi, 1981, op. cit. P.157.

[24] Патканов, указ. раб. С. 86, 100.

[25] Мейе, указ раб. С.389.

[26] О полукочевом образе жизни ариев см. Гамкрелидзе, Иванов, указ. раб. Т.2, С. 729-730; Елизаренкова. Слова и вещи… С.31; Чаттерджи, указ. раб. С. 76.

VAS

Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages.
P. 420
nivāsa m. место для отдыха, жилище, ночной квартал MBh. [√**vas**2]
Pa. **nivāsa** -- m. стоянка, Pk. **ṇivāsa** -- m.; OAw. **nevāsu** m. жилище; OG. **nivāsi** loc. sg. m. пребывание; Si. **navā** отдых, **nivā -- tāna**, **nav**° дом для отдыха, отдых, место, закрытое от ветра (или < **nivātá** -- 1 или < ***nirvāta** -- 2 s.v. **nírvāyati**); -- cp. Ni-Doc. **nivasaǵa** сосед.
nivāsin -- .
nivāsayati см. nivastē.
nivāsin m. житель Mn. [nivāsa --]
Pa. **nivāsin** -- , °sika -- жиище; Pk. **ṇivāsi** – останавливающийся в; H. *niwāsī* m. житель.
niviḍá – см. **nibiḍá** -- .

Turner R. L. Ibid.
P. 667
vásati пребывание, проживание. 2. **uṣṭa** -- 1 в составе композитов (**vyuṣṭa**- пребывавший, остававшийся MBh.), **uṣita** -- BrahmaP. 3. **vāsáyatç** временное проживание ŚBr. (°*ti* MBh., °**tē** ночевка Lāṭy.). 4. Pass. ***vasyatē.** [√vas2]

1. Pa. **vasati** жить, пребывать (caus. **vasāpēti**), Aś. **vasati**, Pk. **vasaï**; Wg. (Lumsden) "*wass -- ún*" оставаться; Kt. **wəs** – проводить ночь; Pr. **wō˘zə** -- (или деном. < **vāsá**); Tir. **bāzum** я сижу, imper. **bēza**; Kal. **bāsem** я провожу ночь; Sh. **bǎyóĭkį** проживать, задерживаться, сидеть; K. **wasun** всадиться из лодки, сходить (**basun** пребывать и проживать долго ← H.); L. (Ju.) **ḇahaṇ** сидеть, присесть; P. **vahiṇā**, **ba**° сидеть (кауз. **bahāuṇā**), bhaṭ. **bauhṇā**; WPah.cur. **basṇā** жить; Ku. **basṇo** проживать, жить, быть живым, сидеть; N. **basnu** оставаться, населять, сидеть; A. **bahiba** сидеть, B. **basā**; Or. **basibā** пребывать, сидеть, опуститься, сворачиваться ; Mth. **basab** проживать, оставаться, быть; OAw. **basaï** проживает, Iakh. **basab**, H. **basnā** (caus. **basānā**); OMarw. **basaï** обосновывается, G. **vasvũ** (caus. *vasāvvũ*), M. **vasṇẽ**; Si. **vasanavā** пребывать, проводить время (caus. *vasavanavā*). -- X úpaviśati q.v.
2. G. **vuṭhvũi** проживать, с **v** -- из **vásati**; -- X ***vasta** -- : Pa. Pk. **vuttha** -- , K. **wothu** pp. **wasun**.
3. Pa. **vāsēti** временно пребывать, помещать на; Aś. **vāsāpetaviye** желать быть помещенным на проживание; Kho. **baséik** tr. помещать на ночь, расквартировывать; WPah.roh. (Hendriksen) **bāsi** позже, потом; A. **bahuwāiba** причина размещения ; Or. **basāibā** основать (деревню &c.); G. **vāsvũ** колонизировать.
4. L. **vassaṇ** проживать; P. **vassṇā** быть населенным > act. проживать.

Приложение: **vásati**.
1. WPah.kṭg. (kc.) **bɔsṇõ** проживать, J. **basṇu**. -- X upaviśati: J. **baśṇu** заселять, проживать; kc. **bɔśṇo** сидеть, caus. **buśaḷno** усаживаться, следоват. Wkc. **bośṇo** сидеть.
2. **uṣṭa -- 1:** WPah.kc. **bvṭho** (pret. of **bɔśṇo**) cf. G. **vuṭhvũ** проживать; следоват.WPah. поэт. **bɔṭhṇo** сидеть, kc. **boṭhṇo**, Wkc. pret. **boṭho**.

3. **vāsáyatç2:** WPah.ktg. **básṇõ** проживать, postp. **bássi** после (или < 4. ***vasyatē** Him.I 137).
5. †***vasta --**. (X **uṣṭa** -- 1) Pa. Pk. **vuttha** -- ; K. **wothu** pp. от **wasun** сходить с лодки. В ряду 3 – чит. °*ti* делать остановку RV.

vasana2 n. жилище, пребывание MBh. [√vas2]
Pa. **vasana** -- n. Место жительства ; Pk. **vasaṇa** -- n. пребывание (исп. в композитах, напр. **vasaṇa** -- **gāma** --); S. **vahaṇu** m. деревушка; Or. **basaṇi** пребывание; -- Si. **vasan** -- *a* дом, жилище ← Pa.?

P. 702
vēśá1 m. житель (от **víś** --), сосед RV. [**víś** -- f. племя, жилище RV. -- √viś] Kho. Kal.rumb. **gram -- bešu** сосед (< ***vēśaka** -- BelvalkarVol 90).
vēśa2 m. жилище VS. (= *víś* -- : VS. **vēśān** *dhāraya* ~ RV. **viśāṁ dhártṛ** --), дом Daś. –

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1, 2. Bern – Munchen, Franche, 1959-1961.
№ 129 по электронной версии / http://www.garshin.ru

***aw –** проводить ночь, спать

VATRA

Родственные цыганские таборы, как правило, передвигались в пределах досягаемости друг друга и оставляли друг для друга на дорогах специальные знаки (*лов.*vurma «след»), указывавшие направление движения табора. В среднем в табор входило от 20 до 50 человек. Неразделенная семья обычно экономически являлась единым коллективом и подчинялась отцу или старшему брату. Каждая нуклеарная семья табора имела свою повозку и ставила отдельный шатер во время стоянки. На стоянке шатры ставились кругом (или полукругом), а посередине делался большой общий костер (когда табор был большим, то одновременно делались и несколько маленьких костров). Все выходы из шатров были обращены вовнутрь круга, в сторону большого костра. Для обозначения такой локальной родовой стоянки у некоторых ромских групп существует слово **vatra** *f*:
кэлд., лов. **vatra** [рум.]
1) место стоянки табора; место стоянки шатра
2) потухший костер (у шатра)
крым. цыг. **vatra, vatres** *ж* место, на котором разводили костёр; костёр
Рассмотрим этимологию этого слова. Его формы существуют в разных индоевропейских языках:
и.-е. ***ater-** «гореть, огонь»[27]

[27] Маковский, указ. раб. С. 240, 243

лат. **atrium** *n* – 1) атрий (в римских частных домах главный большой крытый зал, в котором стояли брачное ложе и изображения предков и который служил комнатой для сбора семьи и приемной для друзей и клиентов); 2) жилище, дом, дворец; 3) общественное здание; 4) передний зал в храме; [28]
греч. **ἑστίη [hestiē]**? очаг
иран. **ātar** – огонь [29]
осет. **art** – огонь, очаг [30]
скиф. **ātar, art, āθr**- – «огонь», авест. **ātarš**, вин.п. **āθrem** «огонь», *ос.* **art**[31].
скиф. **arta** → **ard** – одно из важнейших религиозных понятий иранского мира, «божество», «олицетворение света, правды», *др.-перс.* **arta**-, *авест.* **aša**-, *ос.* **ard** «клятва», первоначально «божество, которым клянутся»[32].
радж. **arti** – ритуальный огонь, божество, олицетворяемое огнем[33].

Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages.
P. 59
rātrika n. ночной ритуал с раскачиванием лампы перед изображением божества AVPariś., раскачивание светильника Śaṁkara [***ārātri** --]
Pk. **ārattiya** -- n.; K. **āratī** f. специальный способ обращения к богу; S. **āratī** f. церемония **ārātrika**, P. **ārtī**, Ku. **ārti**; N. **ārati** песня, исполняемая на этой церемонии; A. B. **ārati** церемония, ритуал, Or. **āratī, āḷati**; Bi. **ārtī** лампа с четырьмя или пятью фитилями, используемая в церкви; Aw. **ārati** церемония, ритуал, H. **ārtī** f., **ārtā** m. свадебный ритуал, во время которого используют раскачивающуюся лампу; G. M. **ārtī** f. церемония, ритуал, M. **ārat** f.

Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. P. 349-350

ром. **thar** «гореть» < *санскр.* **dagdh‡** горелый, жженый AV. [прич. прош. врем. от **d‡hati**. -- Ādah] > Pk. **daddha** --. **d*lda** сожженный, горелый, Pa. в композитах -- **daddha** горелый, жженый, Pk. **daddha, daddha**.

Ср.: *радж.* пустыня **Тар [Thar]**

Как мы видим, эти названия, обозначающие огонь, несут дополнительные оттенки смысла: огонь выступает или в качестве божества или домашнего очага, то есть символа социальной, родовой единицы. Эти два смысла, проявляющиеся в разных языках, являются, видимо, различными рефлексами более емкого древнего значения этого слова, обозначавшего и место жертвоприношения огню и

[28] Тананушко, указ. раб. С. 141.
[29] Бенвенист, указ. раб. С. 188.
[30] Косвен, указ. раб. С.4; Основы... С. 282.
[31] Основы... С. 282.
[32] Основы... С. 282.
[33] Сеславинская. Танец Тератали...; Смирнова-Сеславинская М.В. Полевые материалы по музыкальному фольклору Раджастхана. Лето 1987.

сам огонь как божество. Анализ текстов Ригведы показывает: «Прослеживается тенденция связывать культ определенных богов с тем или иным названием дома: Агни с dáma- (дом с очагом)...»[34] Лексема **art/atr** обозначала, очевидно, божество огня и домашнего очага, связанное с родовым коллективом, приносившим ему жертвы, и которому оно было покровителем: «Тесно связанными оказываются понятия места и людей или богов, так или иначе ассоциирующихся с этим местом. Слова dám- и dáma- ...означают, скорее, семью, домашнее хозяйство или жертвенную общину. Названия дома в РВ часто обозначают места, где приносят жертвы»[35]. Как мы видим по списку слов, в греческом и латыни развивается социальная семантика этого слова, делающая очаг дома символом единства родового коллектива. Именно этим социальным наполнением объясняется значение латинского слова **atrium** (**atr-i-um**), обозначавшего основное, центральное помещение жилища, в котором находился **очаг**. Обратим внимание на то, что в **атрии,** то есть в главном зале дома, стояло брачное ложе хозяев и висели портреты предков. Таким образом, социальная, родовая семантика домашнего очага переносилась на все помещение, в котором он находился. Недаром именно единый очаг символизировал единую, неразделенную семью. При этом совместное приготовление пищи и проведение общей трапезы выражало единство родового коллектива. Так, у ромов экономическое выделение семей сыновей из неразделенной семьи выражалось в первую очередь в том, что они разжигали отдельный костер, на котором отдельно готовили пищу.

В то же время, в иранских языках, в том числе в скифском, «родовая» семантика **arti** развития не получила. Это обозначение огня, *авест.***ātar**, известно и в Индии, где огонь и как материальная, и как мифологическая сущность именуется **agni** (*лат.* **ignis**, *ром.* **jag**). Так, Е.Н.Успенская упоминает ведический индуистский обряд **aratti**: во всех ритуалах на подносе выносят светильник и обносят им благославляемого (над головой, вокруг головы и т.д.). Этот обряд как элемент сложного танцевального сидячего ритуала Тератали присутствует в музыкально-пластической культуре Северо-Западной Индии: в Панджабе и Раджастхане[36]. Сохранение слова **arti** для обозначения священного огня, поддерживалось, возможно, сакским влиянием. С.К.Чаттерджи указывает, что переселявшиеся из Сакистана, или Шакастхана, как его называли в Индии, скифские жрецы, пополнявшие брахманскую касту на северо-западе Индии, возродили в этих областях культ огня[37]. Здесь надо напомнить о «лингвистической непрерывности на всем протяжении от Западного Ирана до Панджаба с тех пор, как там возникли первые поселения ариев»[38]. В определенном смысле мы, видимо, должны говорить и о культурной непрерывности. **Arti** в диалектах Раджастхана и Панджаба является очевидным сохранением иранского, видимо, скифского слова, что подтверждается наличием

---

[34] Елизаренкова. Слова и вещи... С. 48-49.

[35] Там же.

[36] Сеславинская. Танец Тератали...

[37] Чаттерджи, указ. раб.

[38] То же. С.78.

метатезы **tr>rt**, которая встречается в скифском, хорезмийском и древнеперсидском его вариантах, а также в более позднем осетинском. Специфическими для осетинского являются некоторые метатезы согласных, самый распространенный вид которых – метатезы с участием **r**, всегда переходящим на первое место со второго. Это же самое явление имеет место и в скифском. Так, **dr**una→a**rd**un, su**xr**a→su**rx**, Также и **āθr→ārθ** (*oc.***art**)[39]. На наш взгляд, различная степень сохранности этого термина и роли обозначаемого им явления в ритуалах различных арийских этносов стала препятствием для Э.Бенвениста при анализе семантики слов **ātar** (*up.*, огонь) и **āθravan** (жрец). По его мнению, «если с формальной точки зрения такое сближение [обоих слов – М.С.] заслуживает внимания, то в отношении самого понятия мы сталкиваемся с серьезной трудностью: у нас нет никаких доказательств, что **āθravan** – это жрец огня... Функция этого лица определяется таким образом, что в Иране проявляется исключительно ее религиозный аспект, а в Индии – магический. Но в его роли нет ничего такого, что напоминало бы нам именно об огне. В иранском слова **ātar** и **āθravan** никогда не состояли в этимологическом родстве. Вторая трудность заключается в том, что это обозначение огня, *ав.* **ātar**-, совершенно неизвестно в Индии, где огонь как материальная и как мифологическая сущность именуется термином **agni**- ...

Поэтому связь между словом **ātar**- и обозначением жреца **āθravan** ни в коей мере не возможно считать доказанной»[40]. Мы должны, по-видимому, считать, что изначально **āθravan** – это жрец, осуществлявший ритуалы, связанные с культом предков, которые являлись хранителями домашнего очага как базовой социальной единицы рода. Изначально, видимо, он осуществлял и ритуалы, связанные с огнем, в первую очередь – жертвоприношения предкам (акцент должен делаться не на огне, а на предках). В ритуалах Северо-Западной Индии **arti**, по объяснению специалистов Антропологического института Джодхпура, выражает одновременно идею бога и установления связи с ним, движения к нему. В раджастханской касте **камад** ритуал с **arti** начинается возжиганием огня и чтением молитвы, которое производит сидящий в кругу родственников старейшина рода, выступающий в качестве родового жреца[41]. В этом мы должны видеть осуществление связи с предками через возжигание огня (на котором раньше, видимо, осуществлялось жертвоприношение). Эта же идея связи с предками, непрерывности рода и объединения его живых членов вокруг домашнего очага присутствует и в атриуме. Таким образом, семантика основы **art/atr** связывется с локальным родовым коллективом. Сохранившиеся в Индии ритуалы с **arti** должны быть наследием очень глубокой древности, так как полностью сохраняют свой родовой смысл, утерянный в иранских параллелях.

В языки ромов попала румынская форма этого слова, производная от латинской: *рум.* **vatră** «очаг». Важнейший социальный смысл домашнего (родового) очага **vatra** в описанной выше организации стоянки цыганского табора передает по-

[39] Основы... С. 333.

[40] Бенвенист, указ. раб. С. 188.

[41] Сеславинская. Танец Тератали...

говорка: **bārilas pe strīna vātri** (*лов.*) «вырос у чужих костров (у чужих очагов, в чужих таборах)».

Не исключено, что у предков ромов это слово могло существовать сначала в индо-иранской форме, а в период пребывания в Румынии заменилось на близкое по звучанию румынское. Такой процесс, являющийся контаминацией двух слов, возможно, мог происходить и с некоторыми другими исконными ромскими словами арийского происхождения, являющимися частью общеиндоевропейского лексикона: магарипе/мехримэ, патив (см. главы 14, 15).

GRĀMA

Граму [**grama**] С.К.Чаттерджи определяет для ранней эпохи как кочующую семейно-родовую группу[42], что в более обобщенном смысле можно обозначить как локальный родственный коллектив. Грама периода «Артхашастры» (конец дохристианской – начало христианской эры) – объединение групп домохозяйств во главе с домохозяевами. Это объединение, которое и в этот период продолжает оставаться родственной общиной, в равной степени относится к структуре как деревни, так и города (в период индийской древности и средневековья трудно провести четкую грань между городом и деревней, поскольку «последний часто возникал из сельской общины путем развития промыслов и торговли»[43]). Общинно-родственный характер грамы – свидетельство того, что пережитки общинно-родового стоя пронизывали всю структуру городов раннего средневековья[44].

DEÇÁ

Это слово происходит от этнонима дравидского происхождения **daha** в Восточном Иране. В результате переноса названия народа на его территорию и генерализации термина, **daha-dahyu** в иранском получило свое основное значение «страна, край», и стало термином административного деления. В санскрите существуют два этимологически родственные слова: **deçá** (основное значение «страна, сторона, место») и **dasyu** («враг»). **Dasyu** сначала обозначало автохтонных жителей Восточного Ирана и Северо-Западной Индии, которые часто выступали по отношению к ариям как враги и становились их рабами, когда их захватывали в плен. В результате генерализации значения термина *индоар.* **das** стало означать, в зависимости от социальной ситуации и смыслового наполнения слова, «слуга» или «раб», или «член служебной касты», или же основное производящее и зависимое население (в ганах и сангхах докастового типа).

Значения слова **deçá** в санскрите – 1) место, местность; 2) страна, край; 3) деревня; 4) государство; 5) город[45]. В надписях Маурийского и Гуптского периодов это слово обозначает крупнейшее территориальное подразделение в составе импе-

---

[42] Чаттерджи, указ. раб. С.76.

[43] Медведев. О самоуправлении…С.104.

[44] Там же.

[45] Кочергина. Санскритско-русский словарь. С.286.

рии, сохраняющее принципы самоуправления[46]. Вне состава империй оно обозначает просто страну. Позже, в текстах «Артхашастры» Каутильи (КА), «Яджнавалкья-смрити» и «Вишну-смрити» этот термин выступает как синоним джанапады, обозначая крупную территориальную общину[47]. А.Самозванцев указывает, что во всех остальных случаях **деша**, по-видимому, достаточно локальная местность или область: «В частности, когда в ходе судебного разбирательства от человека требуют сообщить о «своей **деше**» - собственной или другого человека, это слово едва ли может значить «страна»[48]. Аналогичным образом при судебном разбирательстве принимаются во внимание обычаи, установления **джанапад**[49], в числе которых могут фигурировать и нормы наследственного права[50], специфические скорее для местности (макрообщины), чем для страны... Крупная территориальная община – **деша/джанапада** находит соответствие в соседской макрообщине, для обозначения которой КА использует устойчивое выражение «**панчаграми-дашаграми**»[51], т.е. объединение 5-10 деревень»[52]. Развитие последнего значения слова **деша** «город» надо, по-видимому, связывать с тем, что большой город выступал как главный экономический, административный и политический центр области/края/страны, при этом нередко объединяя большие массы населения, сопоставимые с населением нескольких сельских населенных пунктов.

Племенная территория (**deçá**) древности может дробиться на территориальные подразделения между входящими в племя родами, но она традиционно занята этнически однородным населением. Деша/джанапада (**deçá**/janapada) индийских государственных образований конца I тыс. до н.э. – начала I тыс. н.э. в социальном отношении уже представляет собой иное образование. Она объединяет представителей разных каст (джати), в том числе принадлежащих к различным этническим общностям.

---

[46] Sankalia, op. cit. P. XXX.

[47] Ману VIII.3, КА III.18.12, Яджн. II.211, Виш.V.31. Цит. по: Самозванцев. Указ раб. С.264.

[48] КА III.I.17, IV.6.2, 8.1. Цит. там же.

[49] Ману VIII.41. Цит. там же.

[50] КА III.7.40. Цит. там же

[51] КА II.35.2, III.9.10, IV.13.12. Цит. там же.

[52] Там же

Приложение 3
(к главе 20)

Распространение терминов родства, родственных ромским, в индоарийских языках (по Дж. Гирсону)

1. Диалектное распространение терминов родства

Это приложение является комментарием к карте распространения терминов родства в языках Индии. Каждый столбик, содержащий названия языков и диалектов, посвящен одному термину: dad, bap, beta и так далее. В скобках рядом с названием термина указано его наиболее распространенные значения в языках Индии, например: dad, dada (отец, брат). Если разброс значений велик, то значения приводятся рядом с названиями диалектов. В левой части каждого столбца указано название индоарийского языка, в котором встречается данный термин, а в правой – название диалектов этого языка. Например, термин **dada** встречается в языке раджастхани, в диалектах Мальви и Нимади. В скобках указана или особенность диалекта, или, чаще, местность или город, в котором проживали опрошенные информанты по данному диалекту.

Если рядом с названием диалекта не указано значение термина, то это значит, что оно совпадает со значением, которое указано в скобках первым.

Другие значения указаны рядом с диалектами. Так, в диалектах языка раджастхани слово **dad** обозначает отца, в диалекте *хелеби* языка маратхи – брата. В диалектах, обозначенных звездочкой (*), значения терминов отличаются от основных и приводятся рядом с названием диалекта, например: в диалекте сирипурия [Siripuria] языка бенгали, распространенном в Пурнэа слово **chavi** обозначает женщину, а не ребенка или дочь.

В качестве «заголовков» для каждого столбца индоарийских терминов приведены их наиболее распространенные формы, в то время как реально существуют и другие диалектные формы этих терминов. Например, термины, обозначенные как **dad** или **dada**, могут в разных диалектах выглядеть как **dādā**, **dāi** и проч. Если принадлежность таких специфических диалектных форм к основному термину очевидна, мы не указываем их отдельно, в тех случаях, когда отличия более существенны, мы приводим диалектные формы рядом с названием диалекта, например: в диалекте брадж бхакша [Braj Bhakha] западного хинди [W.Hindi] термин **dad** существует в форме **dau**.

DAD, DADA (*ОТЕЦ, БРАТ*)

Раджастхани – Malwi (отличный от Rangri), Nimadi (Nimar)

Ранги – Dangi (Karauli), Dangi (Jaipur), Kalimal of Jaipur, Digar-wara of Jaipur

Зап. хинди – Braj Bhakha[1] [dau]

Вост. хинди – Awadhi (Gonda), Awadhi (Central Partabgarh), Awadhi (Baiswari, Unao) **брат**,

Маратхи – Hal(a)bi (Bastar) – **брат**

Бенгали – половина диалектов – **брат**

Бхили – Bhili (Mahikantha), Bhili (Edar)

Бихари – Western Bhojpuri (Jaunpur), Tharu (Champaran) **брат** Ragheli (Rewa), Bagheli Gondi (Rewa), Godwani (Mandla), Chattisgarhi (Raipur)

Синдхи – Lari (adā – **отец**, adā, adhā – **брат**)

Дардские и нуристанские – Bashgali (tot), Kalasha (dada), Kho-war (tat)

Пахари – *group Kuithali*: Handuri – **брат**, Simla Siraji – **брат**

– *group Baghati*: Sirmauri (Giripari and Bissah) – **брат**, Baghati – **брат**

– *group Central Pahari*: Garhwali (standard) – старший брат, Garhwali (Tehri) – старший брат

Кхас-кура, или непали – Khas-kura or Naipali – **старший брат** [dājyū]

Неиндоарийские

Дравида – Gondi (Mandla), Kui (kholamals) – **старший брат**

Мунда – Santali (Sonthal Parganas), Mahle (Sonthal Parganas), Birhar (Sonthal Parganas), Dhangar (Sonthal Parganas), Korwa (Mirzapur) – **старший брат** (везде)

DAI, DADI (*СЕСТРА, МАТЬ*)

Вост. хинди – Ragheli (Rewa), Bagheli Gondi (Rewa), Godwani (Mandla), Chattisgarhi (Raipur), Awadhi (Baiswari, Unao)* **сестра** [didi]

Бихари – Magahi (Gaya) и Bhojpuri (Shahabad) – **сестра** [dīdī], Tharu (Champaran) – **сестра** [dādī], **мать** [daïyō]

Синдхи – Lari (adhī – **сестра**)

---

[1] Диалект Брадж Бхакша – смешанный во всех индоарийских языках, поэтому существование слова с основой на **dad** в этом диалекте зап. хинди может означать, что раньше это слово существует в других диалектах зап.хинди и не попало в список Дж.Грирсона, или существовало ранее.

Пахари – *group Kuithali*: Simla Siraji – **сестра**, Śoracholi – **сестра**, Śodochi – **сестра**

– *group Baghati*: Jaunsari – **старшая сестра**, Sirmauri (Giripari and Bissah) – **сестра**

– *group Central Pahari*: Garhwali (standard) – **старшая сестра,** Garhwali (Tehri) – **старшая сестра**

Кхас-кура, или непали – Khas-kura or Naipali – **старшая сестра** [dīdī]

Неиндоарийские

Дравида – Gondi (Mandla) – **мать** [dāi], **сестра** [dīdī]

Мунда – Mahle (Sonthal Parganas), Birhar (Sonthal Parganas), Dhangar (Sonthal Parganas), Korwa [dai] (Mirzapur) – **старшая сестра**: во всех диалектах

ВАР, ВАВА (*ОТЕЦ*)

Раджатхани – все диалекты

Гуджарати – все диалекты

Ранги – Kalimal of Jaipur, Digar-wara of Jaipur, Dangbhang

Зап. хинди – Во всех диалектах, кроме Braj Bhakha

Вост. хинди – Awadhi (Gonda), Awadhi (Central Partabgarh), Awadhi (Baiswari, Unao), Ragheli (Rewa), Bagheli Gondi (Rewa), Bhulia (Sonpur State)

Бхили – Bhili (Mahikantha), Bhili (Edar), Khandesi (Khandesh), Kun(a)bau (Khandesh)

Маратхи – все диалекты

Бенгали – все диалекты

Ассамский – все диалекты [bābā/bopāi/bapōk]

Бихари – все диалекты

Ория – оба диалекта

Панджаби – Majh (Amritsar), Maluai (Ferozepore), Dogri, Kangra

Синдхи – Lari, Kachchhi

Дардский – Kohistani

Пахари – *group Kuithali*: Kuithali* – (**отец, сестра**), Handuri* – **отец, сестра**, Simla Siraji, Śoracholi, Śodochi

– *group Baghati*: Jaunsari, Sirmauri (Dharthi)* – **отец, брат** [bobo]**,** Sirmauri (Giripari and Bissah), Baghati* – **отец**, [bobbo] – **старший брат**

– *group Central Pahari*: все диалекты

– *group Mandi*: все диалекты
– *group Chameali*: все диалекты
– *group Bhadrawah*: все диалекты

Кхас-кура, или непали – все диалекты

Неиндоарийские

Мунда – Mahle (Sonthal Parganas), Murdari (Ranchi)* – **старший брат** [bāū], Birhar Sonthal Parganas), Dhangar (Sonthal Parganas)

PITA (*ОТЕЦ*)

Раджастхани – Malvi (Rangri)
Панджаби – Majh (Amritsar), Powadhi of Ambala, Maluai (Ferozepore) [piu, peo]
Бангали – Standard, Colloquial
Ассамский – Assamese (Sibsagar)
Бихари – Maithili (Darbhanga Brahman), Bhojpuri (North Centre of Saran)

PAT

Гуджарати – Kathiyawad (Jhalawadi)– **отец** [patya]
Бенгали – Standard – **муж** [pati], **жена** [patni]
Бихари – Maithili (Darbhanga Brahman) – **жена** [patnī]

KAK, KAKKA

Зап. хинди – Braj Bhakha – **отец**, Bundeli (Bhadauri of Gwalior) – **отец**
Бихари – Western Bhojpuri (Jaunpur) – **отец**
Панджаби – Majh (Amritsar)* – **дочь** [kākki]
Синдхи – Lari* – **сын**

CHAVA(I) (*РЕБЕНОК, СЫН, ДОЧЬ*)

Зап. хинди – Godwani (Mandla)
Бенгали – Standard [chhele], Colloquial [chhele], Saraki (Ranchi) – **ребенок** [chhāwā], **сын** [bēṭā chhāwā], **дочь** [bēti chhāwā], Western Bengali (Manbhum) [chhel(y)a], Siripuria (Purnea)* – **женщина** [betï chōān], **ребенок** [chhōä], Northern Bengali of Dinagepore*– **женщина** [bētī chhawā], **ребенок** [chhōā], E.B. (Sylhet and Cachar) [sāo, sawāl]
Ассамский – Assamese (Sibsagar) – [sowāli], Mayāng (Manipur and Sylhet) – [sau]

Бихари – Pach Pargania (Ranchi), Nagpuria (Ranchi) [chhauá], Kurmali (Manbhum) [chhā]

Дардский – Shina* – **женщина** [chei]

Пахари – *group Kuithali*: Kuithali* – **жена, женщина** [chhewri], Śoracholi* – **женщина** [chhewri], Śodochi* – **женщина** [chhewri]

– *group* Baghati: Sirmauri (Giripari and Bissah)* – **жена, женщина** [chhewri(e)]

– *group Central Pahari*: chelo(i) – Kumauni(standard), Kumauni (Khasparjiya), Kumauni (Soriyali)

Неиндоарийские

Дравида – Gondi (Mandla)

CHHORRO(I) (*РЕБЕНОК, СЫН, ДОЧЬ*)

Раджастхани – Mewati, Malvi (Rangri), Nimadi (Nimar)

Гуджарати – Standard, Charotaru, Patani

Ранги – все диалекты

Зап. хтнди – Bangaru, Braj Bhakha

Бхили – Bhili (Mahikantha) и Bhili (Edar) [sōrū, sōrō, sōrī], Baori (Lahore) [chhiō, chhōrī]

Бихари – Bhojpuri (Shahabad) [chhauṛā]

Синдхи – Kachchhi

Маратхи – Chitpavani (Ratnagiri) [chēḍ]

Пахари – *group Kuithali*: Handuri [chhoti], Simla Siraji* – **ребенок** [chohtu (a)], **сын, дочь** [chhangtu(i)], **женщина** [chheori], Śoracholi [chhagtu(i)], Śodochi [chhoti]

– *group Baghati*: Jaunsari* – **ребенок** [chheru], **жена** [chheuri], Sirmauri (Darthi) [chhotu], Baghati* – **жена** [chheori], Sirmauri (Giripari and Bissah) [chhota]

– *group Mandi*: Mandeali Pahari* – **жена** [chheori]

– *group Central Pahari*: Garhwali (standard), Garhwali (Rathi), Garhwali (Tehri)

Кхас-кура, или непали – Khas-kura or Naipali

Не-индоарийские

Мунда – Korwa (Mirzapur) [choṛi]

CHHOHAR(I), CHOKARU/A (I) (*РЕБЕНОК, СЫН, ДОЧЬ*)

Раджастхани – Marwari, Thali or Jaisalmer

Гуджарати – Standard, Sursti, Charotaru, Patani, Kharwa, Kathiyawadi (Jhalawadi) [sok(a)rû]

Зап.хинди – Kanauji Cawpore, Bundeli (Bhadauri of Gwalior)

Маратхи – Koli (Thana) [sōk(a)rā, sōk(a)rī]

Бхили – Khandesi (Khandesh)

Бихари – Bhojpuri (Sahabad), Tharu (Champaran)

Вост.хинди – Awadhi (Gonda) [chelh(a)ra]

Панджаби – Maluai (Ferozepore) – [chhohr]

Синдхи – Kachchhi

Пахари – *group* Baghati: Sirmauri (Dharthi) [chakar]

– *group Mandi*: Mandeali, Mandeali Pahari

Маратхи – Koli (Thana) [sok(a)ra, sok(a)ri]

BETA, BETI (*РЕБЕНОК, СЫН, ДОЧЬ*)

Раджастхани – Marwari, Jaipuri, Mewati, Malvi (Rangri), Nimadi (Nimar)

Гуджарати – Kathiawadi (Jhalawadi), Sursti [bachchu]

Ранги – Dangi (Jaipur), Kalimal of Jaipur, Digar-wara of Jaipur, Dangbhang

Панджаби – Maluai (Ferozepore), Majh (Amritsar) [bachcha]

Зап.хинди – все диалекты

Вост.хинди – Awadhi (Gonda), Awadhi (Central Partabgarh), Awadhi (Baiswari, Unao), Ragheli (Rewa), Godwani (Mandla), Chattisgarhi (Raipur), Bhulia (Sonpur State)

Бихари – все диалекты

Бенгали – Colloquial, Western Bengali (Manbhunm), Saraki (Ranchi), Northern Bengali of Dinagepore, Siripuria (Purnea)* – **сын, дочь, женщина** [betï chōān], Eastern Bengali (Sylhet and Cachar)* – **женщина**, Eastern Bengali (Mymensingh and weast Silhet}* – **женщина**

Синдхи – Lari, Kachchhi* – **женщина**

Пахари – *group Kuithali*: Handuri

– *group Baghati*: все диалекты

– *group Chameali*: все диалекты

– *group Mandi*: все диалекты

– *group Central Pahari*: Garhwali (Tehri)

Неиндоарийские

Мунда – Mundari (Ranchi)

LARKA(I), LARI (*РЕБЕНОК, СЫН, ДОЧЬ*)

Раджастхани – Nimadi (Nimar), Malvi (Rangri)

Ранги – Dangbhang

Зап.хинди – Hindostani (Delhi), Bundeli, Bundeli (Banaphari)

Вост.хинди – Awadhi (Baiswari, Unao), Ragheli (Rewa), Ragheli Gondi (Rewa), Chattisgarhi (Raipur)

Маратхи – Hal(a)bi (Bastar) [lēkā, lēkī]

Бихари – Magahi (Gaya), Bhojpuri (Shahabad), Bhojpuri (North Centre of Saran), Sarwaria (Basti), Western Bhojpuri (Jaunpur), Madhesi (Champaran)

Ассамский –Assamese (Sibsagar) [lara]

Ория – Bhatri [lēkā, lēkī]

Панджаби* **жена** [lari] – Dogri, Kangra

Пахари* **жена** [lari] – *group Baghati*: Jaunsari

– *group Mandi*: Mandeali, Suketi

– *group Chameali*: Chameali, Gadi or Bharmauri

– Kului

Group Central Pahari: Garhwali (Rathi) – **ребенок**, **сын**, **дочь** [laur(i)]

MUNDA (*РЕБЕНОК*)

Панджаби – Maluai (Ferozepore), Powadhi of Ambala

MŌṚA(I) / MĀRŪ / MĀR (*СЫН, ДОЧЬ, РЕБЕНОК, МУЖЧИНА*)

Ранги – Dangi (Karauli) – **сын**, **дочь**

Зап.хинди – Bundeli – **ребенок** [mōṛ(a)lā], дочь [mōṛī]

Синдхи – Lārī – **мужчина**, Kachchhī – **мужчина**

Пахари – Bhadrawahi – **сын**, **ребенок** [māṭṭhū, moṭṭhū], обозначаются двумя терминами каждый

– Mandeali pahari – **ребенок** [maṭṭā]

– Mandeali – **ребенок** [maṭṭhā]

Неиндоарийские

Дравида (сын, дочь)

Gondi (Mandla)* – [marrī-miār], **мужчина** [mārṣāl]

Kui – mriēnju–mrāu

Telugu – kumārudu–kumārte[2]
Tamil – kumarān–kumārtti
Brahui – mār–maser

В значении **раб**

Кхас-кура (непали) – основной диалект [kamārā, kamārō]
Дардские – 4 – marai, maristan, meristā (3)
Гуджури – 5 – mrayō (1)
Кхасси (мон-кхмер) – 5 – mrāw (2)

MOŢYAR (*МУЖЧИНА*)

Раджастхани – Jaipuri, Mewati
Ранги – Ḍangi (Karauli), Ḍangi (Jaipur), Kalimal of Jaipur,
Гуджарати – Charotari* – **сын, дочь**

Не-индоарийские

Дравида – Gondi (Mandla) [māṛsāl]

BORI (*ЖЕНЩИНА, ЖЕНА*)

Раджастхани – все диалекты
Гуджарати – все диалекты
Ранги – Karauli, Jaipur, Kālīmāl of Jaipur, Daṇbhaṅg
Панджаби – Mājh (Amritsar), Pōwādhī of Ambala, Mālwāi (Ferozepore)
Зап.хинди – Hindōstānī (Delhi), Vernacular Hindōstānī, Bāngarū, Braj Bhākhā, Bundēlī
Маратхи – все диалекты
Бхили – все диалекты
Бенгали – South-Western Bengali, Eastern Bengali (Sylhet and Cachar), South-Eastern Bengali
Ория – Bhatrī
Синдхи – Kachchhī
Пахари – Haṇdūrī, Chamēālī dialects (4), Garḥwālī (Tehrī)

MEH(A)RĀRŪ / MEHAR / MEHARIYĀ (*ЖЕНЩИНА, ЖЕНА*)

[2] Некоторые дравидские языки, видимо, благодаря давнему контакту с мундскими, используют префикс, или инструментальную частицу ko-/ku- в начале слов.

Зап.хинди	– Kanauji Cawpore, Bundeli (Banaphari) – в обоих смыслах
Вост.хинди[3]	– Awadhi (Gonda), Awadhi (Central Partabgarh), Awadhi (Baiswari, Unao), Ragheli (Rewa), Bagheli Gondi (Rewa), Bhulia (Sonpur State)
Маратхи	– Hal(a)bi (Bastar)
Бихари	– Magahi (Gaya), Kurmali (Manbhum), Pach Pargania (Ranchi), Bhojpuri (Shahabad), (Bhojpuri (North Centre of Saran), Sarwaria (Basti), Western Bhojpuri (Jaunpur), Madhesi (Champaran)

Неиндоарийские

Мунда – Mundari (Ranchi)* [**māhrā**], Khaşiā (Ranchi)*– **скотовод** mahara]

MAG / MAUG / MAUGĪ (*ЖЕНЩИНА, ЖЕНА*)

Бенгали	– Colloquial[4] – **жена** (просторечное) [mag], Northern Bengali of Dinagepore, Haijong (Mymensingh) [māgu], Chākmā [mog]
Бихари	– Chhika-chhiki (Bhagalpur), Bhojpuri (Shahabad), Magahi (Gaya)

Magal (*дочь*), **mag** (*сын*)

Неиндоарийские

Дравида – Tamil (Poona), Korvi (Belgaum), Malayalam, Kanarese (Belgaum)

2. ЧАСТОТНОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ ТЕРМИНОВ ДЛЯ ОБОЗНАЧЕНИЯ БЛИЖАЙШЕГО РОДСТВА В ЯЗЫКАХ ИНДИИ

Ниже приводятся данные о частоте употребления терминов, принятых для обозначения основных степеней родства в индоарийских языках, а также в языках дравида, мунда и мон-кхмер. Цифра, стоящая после названия языка, указывает на число диалектов каждого языка. Цифры, стоящие в скобках после каждого термина, указывают, в скольких диалектах данного языка встречается этот термин. Как правило, общее число терминов, обозначенных в скобках, превышает общее число диалектов языка, так как в некоторых диалектах для обозначения степени

[3] В диалектах районов Унао (Unao) и Рева (Rewa) это слово используется в обоих смыслах.

[4] Colloquial – разговорный язык.

родства используется несколько терминов. Список начинается с обозначений отца и матери[5].

ОТЕЦ

Примечание: по данным Краснодембской Н.Г.,, основа **ba-** (в форме **abba**) используется в языках хинди как вокативный термин (обращение). Референтный термин – **pitadji**[6].

Раджастхани – 7 – bäp, bäbö (7), dada (2), pītä (1), ji (1)
Гуджарати – 7 – bāp/bāpā (7), patyā (1)
Ранги – 5 – dādō и производные (4), bāp (3)
Панджаби – 5 – piu (3), bap/babb (4/5)
Зап. хинди – 9 – bāp/bābbū (7), dāū (1), kakā/kakkū (2)
Вост. хинди – 8 – bāp (6), dādā (6)
Маратхи – 8 – bāp/bāpus (8)
Бхил – 5 – bāp (4), ātō/āgō (3), dādō (2)
Бихари – 12 – bāp/bābā (12), pitā (2), kakā (1), dadā (1)
Бенгали – 13 – bāp (9), bābā (3), bajān/baazi (2), bāphu (1), pita (2), bār (1)
Ория – 2 – bāpa/bābā (2)
Ассамез – 3 – bāpāk/bāpōk/bābā (2), bopāi (1), pita (1)
Лахнда – 3 – piō и варианты (3) addha (обращение) (1)
Синдхи – 4 – piu/pē (4), bābā/bāpā (2), abā (1), adā (1)
Дардские и нуристанские – 7 – dāda/tat/tōt (3), mālō/mōl(u) (3), bap (1), yā (1)
Непали – основной – bābu/bā (1)
Пахари[7] – bab/bap/baba
Дравида – 11 – āvu/bāvah/gāv/abba/bābā/ābā (6), tānji/taṇdri/tande (3), tagappanār (1), achchhan (1), dādāl (1)
Мунда – 12 – bābā/āpā/bā и др. варианты (11), waṇ, wā (1)
Мон-кхмер – 5 – pa/u pa/u kpa (5), kōn (1)

МАТЬ

Раджастхани – 7 – mā (6), māmāya (1), jiji (1)
Гуджарати – 7 – mā (6), mādī/mādī (2), bā (1), āyī (1)
Ранги – 5 – mā/maiyā (4), bajyō (1)

---

[5] Grierson, op. cit., 1908. Vol. II, IV–IX.

[6] Краснодембская, указ. раб. С. 257.

[7] В языках пахари очень большая диалектная дробность на относительно небольшой территории, поэтому перечисляем термины в порядке убывания употребительности без указания количества языков и диалектов.

Панджаби – 5 – mā (5), ammā (1)
Зап. хинди – 9 – mā (4), maiyā (2), matārī (3)
Вост. хинди – 8 – mah(a)tārī (3), māī/māē (2), ammā (1), dāī (4), dīdī (1)
Маратхи – 8 – āvai/āyē (6), māy/mā (2)
Бхил – 5 – āī (4), mā/māy (4)
Бихари – māi/mā (9), mah(a)tārī/mātā (5), āyō (1), daiyō (1)
Бенгали – 13 – mā (11), mai (1), maiya (1), māo (1), mata (1)
Ория – 2 – mā (1), āyā (1)
Ассамез – 3 – māiok (1), māk (1), āī (1)
Лахнда – 3 – mā (2), ammā (1)
Синдхи – 4 – mā (4), mātā (1), amā (1), aī (1), jījā (1)
Дардские и нуристанские – 7 – nū/nan (3), mālī/möj(u) (3), aya/yai (2)
Пахари – mā, ammā, ij, mai, mahtārī
Непали – основной – āmā
Дравида – 11 – āmna/gāmma/ /lummah/amma/ayya/iyā (6), talli/tāyi/tayār (3), iṇguō (1), dāī (1)
Мунда – 12 – māy/ma/umā (5), ēṇgā/iyoṇg/yā (8), ānte (1), boira (1)
Мон-кхмер – 5 – ka mai/g'maw/a-mai (3) mā (1), kybei/ka bei (2), ka kymī (1)

Названия сына и дочери могут восходить как к недифференцирующим основам, так и к дифференцирующим. Поэтому мы приводим раздельные списки употребления терминов для обозначения ребенка, сына и дочери[8]:

РЕБЕНОК

Раджастхани – 7 – balak (4), tabar (3), bachcho (1), chhōro (1)
Гуджарати – 7 – chhōk(a)rū/tshayū (5), bachchu (1)
Ранги – 5 – bālik/bālak (4), bachchā(2), chhōṭō (1)
Панджаби – 5 – bachchā (1), putt (мальчик)/dhi (девочка) (1), chhōhr (1), jātak (1), muṇdā (1)
Зап. хинди – 9 – bachchā (3), bālak (3), chhōro (2), jātag-bālç (1), ulād, mōṛ(a)lā, lauā (1)
Вост. хинди – 8 – larikā (4), gadelā (2), chhauwā (1), chelh(a)rā (1), pilā (1)
Маратхи – 8 – bhurge/ pōr/pōr(a)ga (4), mul(a)gā/mūl (2), lçkā(2), chedū (1)
Бхил – 5 – sōrū/chhōk(a)rā (3), saiyū (2), pōr (2), chhiō (1)

[8] Grierson, op. cit., 1908. Vol. II, IV–IX.

Бихари – 12 – larikā (6), chhuwā/chhauṛā/chhok(a)nā (5), nēnā (2), bachchā (2), bed(a)ra (1), jātak (1), santān (1), gadēlā

Бенгали – 13 – chhāwā/chhōā/sáwāl (4), chhele (2), shantan/santān (2), paṛek (1), poā/pwa (2), hāpāl (1), chengṛā (1)

Ассамез – 3 – sowāli/sau (2), larā (1), apā/api (1), jipat (1)

Ория – 2 – pilā (1), lēkā (1)

Лахнда – 3 – jātuk (1), naddhā (1), naṇdā(мальчик), kuṛhi (девочка) (1)

Синдхи – 4 – bbār(u)/ggabhar(u) (4), bbachō (1), bbālak (1), ninghrō (1)

Дардские – 7 – parmṇ (1), tshātak/jadak (2), kiur (1), shūō/shur(u) (2), azhēli (1), lakūṭōr (1), и нуристанские mōsum/māsūm (2)

Пахари bālak, bachcha, chhōta, maṭṭā, naunō, lauṛō

Непали – основной – bālakh

Дравида – 11 – piḷḷai (2), gunti (2), kuṭṭi (1), kūsu (1), khadd (1), maqeh (1), midā (1), chhavvā (1), chūcah (1)

Мунда – 12 – hān/hāpān (5), gīdṛā (2), lānā (1), sānī (1), koṇdu (1), ōdu-ōn (1), ōn (1), pasi (1), irhodki (1), chŏṛī (1)

Мон-кхмер – 5 – i khūn/i hūn (3), khōndīnj (1), kha-m/khawn (1), i-det (1)

СЫН

Раджастхани – 7 – betō (5), chhōro (2), lad(a)ko (2), dik(a)ro (2)

Гуджарати – 7 – chhōk(a)rō/tshayō (6), baṭō (1), bāl(a)kō (1), dik(a)ro (3/7), putar (1)

Ранги – 5 – bēṭō (4), chhōrō (4), laṛ(a)kō (1), lālā (1), mŏṛā (1)

Панджаби – 5 – putt(ar) (5), bēṭā (1), jātak (1), muṇdā (1)

Зап. хинди – 9 – bēṭā (7), lar(a)kā (3), pūtu (1), lalā (1)

Вост. хинди – 8 – bēṭā/bēṭ(a)wā (7), larikā (2), gadelāī (2), pūt (1)

Маратхи – 8 – pūt (2), mul(a)gō (2), pōr(a)ga (2), lēkā (1), sōk(a)rā (1)

Бхил – 5 – dīk(a)rō (3), sōrō/chhōk(a)rā (3), saiyŭ (2), āṇdōr (2)

Бихари – 12 – bēṭā (11), chhuwā/chhā/chhok(a)ṛā (4), pūt (2), laṛ(a)kā (1)

Бенгали – 13 – bēṭā (4), bēṭā chhāwā (1), putra/puttur/put (3), chhele (2), pō/pola/pua (4), suta (1), mapat pwā (1)

Ассамез – 3 – putak/pūtā (2), po (1)

Ория – 2 – puā (1), pīlā (1)

Синдхи – 4 – puṭ/putar (4), kākū (1), chhōrō (1)

Лахнда – 3 – puttr (2), zāh (1)

Дардские и нуристанские – 7 – pūtr (5), nĕchyuv(u) (1), zhau (1)

Пахари – beta, chhōta, putar, chelo, sohrū, māṭṭhū, kuā, laṛik, naunō, lauṛō

Непали – основной – chhōrō

Дравида – 11 – marrī (2), kumārudu (2), mriēñju (1), mavu (1), gōva (1), maga (2), eṇgadeh (2)

Мунда – 12 – kōṛā hāpān/kōṛā hān (6), hān/hāpān (1), kōn-te (1), kōn/koṇda (3), lānā (1), beţa (1), oṇēr-ōn (1), ōdu-ōn (1)

Мон-кхмер – 5 – u khūn/u hūn (3), khōn kohrang (1), kawn i-mai (1)

ДОЧЬ

Раджастхани – 7 – bētī (5), chhōrī (2), lad(a)kī (2), dik(a)rī (2)

Гуджарати – 7 – chhōk(a)rī/tshayō (5), bāl(a)kī (1), dik(a)rī (3)

Ранги – 5 – bēţī (4), chhōrī (4), laṛ(a)kī (1), lālī (1), mőṛī (1)

Пенджаби – 5 – dhī (5), kākki (1), kurī (3/5)

Зап. хинди – 9 – bēţī (7), lar(a)kī (1), chhōrī (2), dhī (1)

Вост. хинди – 8 – bēţī (7), gadelī (2)

Маратхи – 8 – mul(a)gī (3), dhūv (2), chēd (1), pōr(a)gī (1), lekī (1), sōk(a)rī (1)

Бхил – 5 – dīk(a)rī (3), sōrī/chhōrī (3), āṇdēr (2), pōţţī (1)

Бихари – 12 – bēţī (10), chhuwā/chhā/chhok(a)ṛī (4), lar(a)kī (2), bhawānī (1), chēgā (1), but(a)ru (1), dhīā (1)

Бенгали – 13 – biti /beti (3), bēti chhāwā (1), māia/meye (4), jhi/zhin (4), kanyā/konne (2), duhita (1), khuki (1)

Ассамез – 3 – zi/ziak (2), jilō (1)

Ория – 2 – jhia (1), lēkī (1)

Синдхи – 4 – dhī (4), niāṇī (2), chhōkri (1), kanā (1)

Лахнда – 3 – dhī (3), kāků (1)

Дардские и нуристанские – 7 – ju/juk (1), chhu (1), lushtu (1), dī (2), zhur (1), kūr(u)

Пахари – beti, chhōti, sohri, cheli, dhiū, kōī/kuṛi, lauṛī, naunī

Непали – основной – chhōrī

Дравида – 11 – mrāu/miār (2), kumārţe (2), eṇgadith (2), magaď/maga (4), peṇgir (1), masiṛ (1)

Мунда – 12 – kūṛī hāpān/kūṛī hān (6), hāpān ērā (1), kon-jē (1), kon-chilani (1), selo-ōn (1), nō-ōn (1), perījo (1), beţi (1)

Мон-кхмер – 5 – ka khūn/ka hūn (3), khōn 'rāw-k'māw (1), kawn i-pan (1)

МУЖЧИНА

Раджастхани	– 7 (6)[9] – admi (6), motyär (2), manakh (4), mard (1)
Гуджарати	– 7 – māṇas/māṇah (7), jaṇ (1), bhāg-dō (1)
Ранги	– 5 (4)[10] – manikh (4), mötyar (3), ad(a)mi (2), mard (1)
Панджаби	– 5 – admi (5), manukh (5), mānas (3)
Зап. хинди	– 9 – admi (5), mans/manas (4), marad (3), lōg
Вост. хинди	– 8 – manaī/manush (6), ḍauka (2), ād(a)mi (1)
Маратхи	– 8 – māṇūs/manikh (8)
Бхил	– 7 – manukhō(4), ād(a)mi (2), bondō (1)
Бихари	– 12 – manukhya/manush (6), ad(a)mi (6), mard (2), jan (1), lōg (1)
Бенгали	– 13 – manush (12), admi (1), beta (1), lōk (1)
Ассамез	– 3 – mānuh/māni (3)
Ория	– 2 – manush/manukh (2)
Синдхи	– 4 – mānhū (2), mard (2), mārū/mādu (2), murs(e) (1)
Лахнда	– 3 – janā (2), admi (1)
Нуристанские	– 3 – mush/mach (3), warje (1)
Дардские	– 4 – māsh/mōsh (3), manujro (1), mahanyuw (1)
Пахари	– manukh/manas/manus/maīs (20), admi (8), mard (7), machh (3), jana (2), thind (1), belkora (1), kawāsā (1)
Непали	– основной – mānis, mānchchē
Дравида	– 11 – manushya/-»- (4), muṛse/māṛsāl (2), āl (2), purushan (1), urāpāi (1), mnēhēnju (1), lōku (1), bandagh (1)
Мунда	– 12 – hāṛ/hāṛäl/hāṛär/hoṛ/kōrō (7), mānchho (1), manas (1), mar (1), maṇdrā (1), dotā (1), lebu (1), rīmal (1), lōk (1)
Мон-кхмер	– 5 – u brīw/u bru/breo (3), korang/kerame (2), u juprēw (1) imai (1)

ЖЕНЩИНА

Раджастхани	– 7 – lugái (5), ḅair(a)báni / bir(a)bani (1), baira (1), aw(a)rat (1)
Гуджарати	– 7 – bairī / bairū / baī / bayī (5), bāy(a)ḍī / bār(a)ḍī / bay(a)rū (4)
Ранги	– 5 (4)[11] – bair(a)bānī (4), baiyar (1), lugāī (1)
Панджаби	– 5 – tīvī / tīwī / tīmī (3), janānī / janānnā (2), junās (1), trīmat (1), buḍḍhī (1)

[9] В раджастхани указаны названия мужчины только для шести диалектов.

[10] В ранги указаны названия мужчины только для четырех диалектов.

[11] В ранги указаны названия женщины только для четырех диалектов.

Зап. хинди – 9 – lugāī / logāi (4), aurat (3), bayyer / baiyari (2), bīr-bānni(1), mihariyā (1), janī (1)

Вост. хинди – 8 – meh(a)rārū / mehariā (5), ḍaukī / dōkī (3), māejhi (1)

Маратхи – 8 – bāy(a)kō (3), bāil munis / bāil manushya (2), bāilī (1), strī (1), asturī (1), laksīmī (1)

Бхил – 7 – bairī /bairū / bāī / bīr (4), lāgāī (2), bāy(a)kō – mānus (1), man(a)sī (1), buḍḍī / buḍḍhī (1), ammā / ammā (1), lawāni (1)

Бихари – 12 – meh(a)rārū (7), mehrār (1), janī (3), maugī (2), strī (2), mēyā-lak (1), janiaurī (1), aurat (1), jhoṭ(a)hā (1)

Бенгали – 13 – māyā mannis / meye mānush (4), měyā(y)-lōk / maïyā lok / meye strīlōk (3), bētī chhawā / betï chhōān (2), beti (2), strīlōk (1), mēhrāru (1), timat (1), mog (1), māiyā pōā (1)* – **девушка**

Ассамез – 3 – maiki mānah (1), tīrota (1), zīāsālī (1), jelā (1)

Ория – 2 – maikiniā (1), bāilī (1)

Синдхи – 4 – zāl(a) (3), ōrat(a) (1), ōlath(a) (1), bāeḍī / bāvaḍī (1)

Лахнда – 3 – zanāni (1), rann (1), bēbē (1)

Нуристанские – 3 – juguṛ (1), istri-jah / westi (2)

Дардские – 4 – chei / shī (2), zanāna (1), triy (1), īs (1), gěryū / gharī (1), mulai (1), kimēri (1)

Пахари – janānā / jawanas / jnanas / janānī (8), chhewri / tshěuri (5), bhāi / bhaū (6), betri (4), syaiṇi / syāni (3), khihōn / ghiōn (2), sisnī (1), beti-manukh (1), betikūri (1), bairbān (1), kajān (1), ţhdī (1), astrē (1)

Непали – основной – āimāi, strī

Дравида – 11 – āḍadi / vārāti / urti (3), stirī / strī (2), ālī / ār (2), āsā (1), heńgasu (1), pelith (1), za`īfah (1)

Мунда – 12 – māejiū / māyā (2), āemāe / āimāi (3), ērā (3), kūṛī (2), koṛī hon (1), jāpāī (1), kol (1), kumbaī (gunni) (1), konselḍu (1), tirla (1), juāŕgḍe (1), inselo / selo (2)

Мон-кхмер – 5 – ka brīw, ka kynthei, rāw-k`māw, ka bru, ka kynthāi, ka juprēw, ka hyntāi, i-păn (wa, rapōn) (khamūk, sim-kün), (mōn, brao)

ЖЕНА

Раджастхани – 7 – baú / bhaú / bahú / waū (5), lugai (3), báy(a)kï (1), läda (1), jorayat (1)

Гуджарати – 7 – wahu / wáú (5), bāirī / baïrū (2), bay(a)ḍī (2), bāy(a)kō (1), astrī (1)

Ранги – 5 – lugāī (3), bair(a)bānī (2), bhauţīyā / bhaū (2), aurat (1)

Панджаби	– 5 – bauhṭī / wōhṭī / wanṭī (3), lāṣī (2), rann (1), trīmat (1), janānnā (1), junās (1)
Зап. хинди	– 9 – lugāī (3), ghar-wālī / ghar-bālī / ghar-bārī (3), meh(a)rārū / mihariyā (2), bahū (1), janī (1), baiyar / bauriyā (1), aurat (1), bīwī (1)
Вост. хинди	– 8 – mehar(a)yā (3), dul(a)hin / ḍōkī (3), kaniā (1), basahī (1)
Маратхи	– 8 – bāy(a)kō / bāyākō (5), bāil / bāila (2), laksīmī (1), nav(a)rī (1), mēh(a)rār (1)
Бхили	– 7 – bairī / bairū / bāī (3), nawarī (2), bāy(a)kō (1), bāwan (1), ōral (1), gōḷaṇī (1), buddī / buddhī (1), lawānī (1)
Бихари	– 12 – mēhar / mehar (4), meh(a)rārū (1), māug / maugī (2), bahū (2), janī (2), strī (1), meyā (1), janāna ad(a)mī (1), kabilā (1), parāni (1), bas(a)hī (1), patnī (1), dērāk lōg (1), ġhar-ke lōg (1), ghar(a)nī (1), jōru (1), kanaïyā (1)
Бенгали	– 13 – strī / stri / istiri (5), māg (просторечное)/ māug / māgu (3), māiya / měy(y)ā (2), kapila / kopl(y)ā (2), baü / ban (2), bhāj(y)ā (1), si lōk (1), tir-māt (1), pwa (1)
Ассамез	– 3 – tiri / tirota (2), ghāīnī (1), moīlōk (1)
Ория	– 2 – māipa (1), bāilī (1)
Синдхи	– 4 – jō(e) / zāl(a) (3), wahu / waü (2), wanī (1), garawāri (1), kūwār (1)
Лахнда	– 3 – tarīmut / trīmat (2), wauhṭi (1)
Нуристанские	– 3 – ishtri / westi (2), jah (1)
Дардские	– 4 – grein / garīn / gĕryū / ghari (3), jamāth (1), kŏlay (1), īs (1), shi (1), bōk (1)
Пахари	– jo / jōi / jwē / joē/ dzoē / zőili (11), chhēōri / chhēwri / tsheuri (7), lari / lāṣī / lahri (5), syaiṇi / swain / sain / swin (5), boti / betri / betari (3), jórú (2), ṭhḷī (1), nabi (1), nāni (1), janānī (1)
Непали	– основной – swāsni
Дравида	– 11 – khudĭúi / kudĭúi (2), peṇḍadi / heṇḍatī (2), peṇḍlāmu (1), ghāryya (1), ḍānith (1), kḍuā (1), mukkā (1), māyjū (1), arvat (1)
Мунда	– 12 – ērā (3), ōrak`hār / ārak`hār (3), kutumain / kumbaī (kādamānī) (2), airan (1), jāpāī (1), kol (1), konslḍu (1), ḍukri (1)
Мон-кхмер	– 5 – ka tynga, konthāw, ka shkāw, ka khynang, pui (kha-mūk, tum-kaw)

Списки обозначений мужчины, женщины и жены также сделаны по: Grierson, op. cit. Vol. II, IV–IX.

Приложение 4

Данные некоторых лингвистических источников по этимологии индоарийских соционимов в языке романи

ṬUMBA – ḌOMBA - UḌUMBARA

Turner R. L. A comparative and etymological dictionary of the Nepali language. London, 1931.
P. 261.
ḍumri , s. – особое дерево со съедобными плодами, Ficus glomerata. -- ḍ° *-caur* место, где растет дерево **ḍumri** [Sk. **udumbáraḥ, udumbálaḥ** m., class. **uḍumbaraḥ** m.: B. **ḍumbar, ḍumur**, H. **ḍūmar** m.; -- **udumbáraḥ** появляется в Pa. **udumbaro** m., Pk. **umbara**- m.; MS. **udumara**-, Pk. **umbara**- m.; H. **umari** f., Sgh. **dumbul**; -- poss. also Deś. **umbara**- m. порог; B. **umbar** верхняя часть порога; G. **ũbar** m. порог, M. ũbrā m. Согласно Й.Пжилускому, JA. 1926, p. 1 ff., слово аустроазиатского происхождения.

ḌAMA, ḌOMBA...

Cologne Digital Sanskrit Lexicon / http://webapps.uni-koeln.de/tamil

ḍama m – презренная смешанная каста (гимн. Брахмапурана).
ḍomba m – упоминается в Варахамихире, Брихатсамхите [id. VarBr2S]. lxxxvii , 33 (v.l. %{Dumba}) Katha1s.xiii , 96ff. Раджтарангини [Ra1jat]. vf.; название [N]. мужчины, vii , 1070 and 1136 ; (%{l}) f. сорт драмы (упоминается в Дашарупа) i, 8 Schmidt (1928)

Cappeller C. A Sanskrit-English Dictionary. Strassburg, 1891/ http://www.dsal.uchicago.edu/dictionaries/list.html
dama m название касты

Molesworth J.T. A dictionary Marathi and English. Bombay, 1857.
P. 354
domba [**ḍômba**] *m* – (H) Низкая каста или ее представитель. Их повсюду нанимают при организации похорон и сожжения умерших.
dombari или **dombhari** [**dômbārī** или **dômbhārī**] m – каста акробатов или ее представитель.

Biswas S.S. Bengali-English dictionary. 3rd ed. Calcutta, 2000.
P. 436
doma [**dôma**] n – индусская каста, чьей обязанностью является сжигание умерших и уход за крематорием (ср. владелец похоронного бюро).

Ṭurner R. L. A comparative and etymological dictionary of the Nepali language. London, 1931.
P. 261.
ḍum – особая низкая каста; член этой касты (*санскр.* **ḍomba** m ; *пракр.* **ḍumba, ḍomba;** *еврором.* **rom** m. цыган, *арм.* **lom** m., *cир.* **dôm** m.; K. **ḍūmb** m низкая каста, ночной сторож; A. **ḍom** рыбак; B. **ḍom** низкая каста плетельщиков корзин, H. **ḍom** m; P. **ḍūm, ḍomṛā** m бродячий музыкант, **ḍūmṛā** m каста плетельщиков корзин, L. **ḍūm** m бродячий музыкант, S. **ḍūmu** m; M. **ḍõb** m.
Как было установлено Й.Пжилуским, JA. 1926, p. 35, название связано с аустроазиатским словом, обозначающим тыкву, из которой делались музыкальные инструменты, ср. *lauko*).
ḍumini – женщина касты **ḍūm**; презрительный термин для **damini** (санскр. **ḍombinī** f.: *ром.* **romni** f. цыганка; K. **ḍūmbi**, A. **ḍumuni**, B. **ḍumni**, H. **ḍomni** f, P.L. **ḍūmṛī** f; -- f. of **ḍūm**).

Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London, 1962-1966.
P. 313-314
ḍômba m. – человек низкой касты, живущий исполнением музыки.
Kathās, **ḍôma** m. lex., **ḍômbinī** f (соотносится со словом мунда для обозначения барабана PMWS 87, EWA i 464 with lit.). *Пракр.* **ḍoṁba, ḍuṁba, ḍoṁbilaya** m.; *еврором.* **rom** m; мужчина, муж; **romni** f. женщина, жена. *SEeur.* **rom** цыган, *pal.* **dôm** цыган Нури, *арм., аз.* (боша) **lom** цыган, *перс.* **damini** женщина; Ḍ. **ḍôm** (pl. **ḍôma**); a **Ḍom**; *Paš.* **ḍômb** парикмахер; *Kho.* (Lor.) **ḍom** музыкант, оркестрант; Sh. **ḍom**, a **Ḍom**, K. **ḍūmb, ḍūm** m., **ḍūmbiñ** f.; S. **ḍūmu** m., **ḍūmṛī** f. – каста странствующих музыкантов, L. **ḍūm** m., **ḍūmṇī** f., (Ju.) **ḍom** m., **ḍomṇī, ḍomṛī** f., *mult.* **ḍôm** m., **ḍômṇī** f., awāṇ. *naṭ* -- **ḍūm** слуга; P. **ḍūm, ḍomrā** m., **ḍūmṇī** f. бродячий музыкант, **ḍūmṇā** m. каста плетельщиков корзин; WPah. **ḍum** очень низкая каста темнокожих людей; *Ku.* **ḍūm** m., **ḍūmaṇ** f. аборигенное горное племя; N. **ḍum** низкая каста; A. **ḍom** m. рыбак, **ḍumini** f.; B. **ḍom, ḍam** m.; a **Ḍom, ḍumni** f. низкая каста; рыбак, (*OB.* **ḍombī**); Or. **ḍoma** m., **ḍomaṇī** f., **ḍuma, ḍomaṇī, ḍamba, ḍama, ḍomaṇī** низкая каста, которая плетет корзины и играет на барабанах; *Bhoj.* **ḍôm**, каста низкокастовых музыкантов, H. **ḍomb, ḍom, ḍomṛā, ḍumār** m., **ḍomnī** f., *OMarw.* **ḍūma** m., **ḍūmaṛī** f., M. **ḍõb, ḍom** m. производное *ром. уэлльское* **romanô** adj. (f. **ḍomnī**) цыган, **romanô rai** m., цыганский «предводитель», **romanī čib** f. цыганский язык.

Дополнение: **ḍômba -- :** *евроцыг.* **rom** m., **romni** f. цыган или цыганка;
WPah.kṭg. **ḍôm** m. член низкой касты музыкантов, **ḍv̄m** m.;
Garh. **ḍom** неприкасаемый.

***ḍômbakuṭaka** хижина, жилище до́ма [ḍômba -- , kuṭī --]*Ku.* **ḍumauṛo** жилище до́мов.
***ḍômbadhāna --**, or ***ḍômbādhāna** -- , поселение домов. [*ḍômba -- , dhāṅa -- or ādhāna --]
Ku. **ḍumāṇo** поселение до́мов.
Дополнение: ***ḍômbadhāna --** or †***ḍômbādhāna --**.
Garh. **ḍumāṇu** часть деревни, где живут домы.

KAJJA – KACCHA

Turner R.L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London, 1962-1966.
P. 130
kaccha m. край, берег, болотистая земля MBh. [связано с kákṣa -- (EWA i 139) сомнительно, но см. kacchapa --]
Pa. **kaccha** -- n. болотистая почва; Pk. **kaccha** -- m. край, берег, затопленный лес, земля вблизи реки, огород для выщивания редиса &c, **kacchara** -- m. слякоть, ил, тина, болото; Sh. (Lor.) **k*lč** возле, рядом, **k*lči** нареч. около, близко, **k*lčilo** прилаг.; P. **kāchaṛ**, **°al** f. берег реки; N. **kachār** склон горы, холма, подножие; B. **kāchāṛ** крутой откос; Bi. **kāch** болотистая низина; H. **kachār** m. сырая болотистая низина у реки, **kāchī** m. каста огородников и рыночных зеленщиков (< ***kacchin**), **kachiyānā**, **kachwārā** m. огород, надел земли для выращивания овощей.

The Pali Text Society's Pali-English dictionary. Pali Text Society, London. Chipstead, 1921-1925.
P. 175.
kaccha (ср. *санскр.* **kaccha**, возможно, диалектное) – болотистая земля, болота; длинная трава, камыш, тростник.

Platts J.T. A dictionary of Urdu, classical Hindi, and English. London, 1884 /
http://www.dsal.uchicago.edu/dictionaries/list.html
P. 819
kaćća, в просторечии **kaććh** – земля, граничащая с водой; берег, отмель, водянистая почва, болотистая почва, местность.

Biswas S S. Bengali-English dictionary. 3rd ed. Calcutta, Sahitya Samsad, 2000.
P. 192.
kaci [kaci] (о фрукте и т.д.) свежий, нежный; зеленый, незрелый (о детях, плодах и т.д.) очень молодой и нежный, тонкий; (о юном человеке и т.д.) свежий, тонкий (мягкий), **kaci ama** зеленое манго, мякоть которого еще не созрела.

kacu [kacu] – пригодный в пищу съедобный корень; (презрит.) мелочь, безделица, бессмысленный человек, ничто. **kacu kara** *v.* быть способным ничего не делать; быть способным не делать вред, зло. **kacu khaoẏa** *v.* (презрит.) ничего не есть или ничего не получить, ничего не делать; быть лишенным, обманутым, разочарованным. **kacu bojha** *v.* не хватать чтобы понять или осмыслить. **kata** *a.* тонко наре-

занное. **kacukata kara** *v.* рубить или резать легко и сильно; тонко рубить. **ghecu** *n. pl.* никчемные, никуда не годные овощи; обычно несъедобные овощи; пустяк, мелочь.

Kaccha [**kaccha**] берег, побережье; прибрежный район; болотистое место; Кач [Kutch].

К ТЕРМИНОЛОГИИ РОДСТВА

BAL, BALAK

Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London, 1962-1966.
P. 514
baṭu m. мальчик (в частности молодой Брахман), презрительный термин, обращенный ко взрослому MBh., **baṭuka** -- m. Kathās. [PMWS 99 of Mu. происхождения: возможно, «один из группы». Искаженное, ср. ***baḍu** -- s.v. **baṇḍá** -- и ***bçṭṭa** -- . <-> Здесь появляется основа **bẵ**-- в обоих, индоевроп. и неарийск. Искаженное и детское слово и восклицание: ср. **batá** – негодяй RV., **bālá** – дурак, ребенок, **balā** – младшая сестра lex., ***bā** -- , *Lat.* **bārô** дурак ; **bata, báṭ, baḷā** RV., **bāl** AV., *Av.* **bā, bāda** восклицания. Попытки различения между индоевропейской и неиндоарийской основами и спонтанными образованиями (с ***bẵ**-- ~ ***vẵ**) кажутся плодотворными (J. C. W.)];
Pk. **baḍu, baḍua** m. мальчик, *Ku.* **baṛuā** каста низших брахманов, жулик; *B.* **baṛu** брахманский титул; *Or.* baṛu слуга; *H.* **baṛuā** m. мальчик-брахман, ученик; *OG.* **baḍūu**, *G.* **baṛvɔ** m. мальчик-брахман, проходящий посвящение.

P. 517
bála n. мощь, сила RV. 2. крепкий lex.
1. Pa. Pk. NiDoc. **bala** -- n. сила; *Kal.*rumb. **bau**, gen. **bālas** армия, *Kho.* **bòl**; *K.* **bal** m. сила; *L.* (Ju.) **ḅal** m. сила, возможность (→ S. **ḅalu** m.), *P. Ku.* **bal**, *gng.* **baw**, *N. A. B.* **bal**, *Or.* **baḷa**, *Mth.* **bal**, *OAw.* **bara** m., *H.* **bal** m., *G. M. Ko.* **baḷ** n. (*G.* также армия); *Si.* **balaya** сила, армия; -- **bálēna**: *K.* **bali** внезапно, без причины;
OH. **bare** насильно, *OG.* **baliiṁ**, *G.* **baḷe_**, *M.* **baḷē**, *OSi.* **belen**.
2. *Pa.* **balaka** -- сильный; *K.* **bolu**, f. **büjü** выздоровевший
(или < **bhalla** -- 1); -- *Pk.* **balaya** -- m. бык (см. **balivárda**)?

BAP, BAB

Turner. A comparative dictionary…
P. 520
***bāppa** отец. 2. ***bābba -- .** [Ср. ***bā** -- . – детское слово]
1. *Pk.* **bappa** -- m. отец, *Цыг. арм.* **bap**; *Dm.* **bàp** отец, дедушка; *Gaw. Tor.* **bāp** отец; *L.* **bāpū** m. дедушка; *P.* **bāp, bāpū** m. отец, *N.* **bāp**; *A.* **bāp** отец, **bāpā** обращение к отцу или выражение привязанности к молодому человеку, **bāpu** обращение к ученому

Брахману; *B.* **bāp** отец, **bāpu** отец, ребенок; *Or.* **bāpa** отец, **bapā** ласкательный термин по отношению к молодому человеку, **bāpu** обращение к отцу или к молодому человеку , (*Puri*) **bāpā** отец отца; *Mth.* **bāp, bappā** отец, *Aw.lakh. H. G. M.* **bāp** m., *Si.* **bapa**.
2. Ḍ. **baba** отец, брат отца (pl. **piāra** < **pitr̥** --), **b*lbó** m. дедушка; *Paš.ar.* **bāba** отец, *Shum.* **bābā**; *Bshk.* **bab** отец, **bobə** брат отца; *Sv.* **bāb, bābu** отец; *Phal.* **bābu** отец, **bābá** брат отца; *Sh.gil.* **bābu̯** m. отец, *pales.* **bubā**; *K.* **bab** m. отец, дедушка, **bāb** m. отец, *rām.* **babb**, *pog.* **baub**, ḍoḍ. **babbô**; *P.* **bābbā** m. отец, дедушка, **bābū** m. термин уважения, *kgr.* **babb** m. отец, *WPah. bhad.* **bābô**, *bhal.* **bāb**, *cur.* **bābb**, cam. **babb**, *khaś.* **babb** (вокат. **bāvā**); *Ku.* **bābu** отец, **babā** выражение нежности к отцу или ребенку; *N.* **bābu** отец, **bābai** обращение к ребенку, **babuwā** отец, (*Tarai*) выражение нежности к сыну; *B.* **bābā** отец, ребенок, **bābu** человек благородного происхождения; *Or.* **bābā** отец, **babā** старший брат отца, **bābu** человек благородного происхождения, **babuā** ласкательный термин по отношению к младшему; *Mth.* **baba̐** отец, **bābu** титул, выражающий уважение; H. **bābū** m. отец, **babuwā** m. ребенок; G. *M.* **bābū** m. термин выражения уважения; *M.* **bābḍā** ласкательный термин по отношению к ребенку.

Addenda: ***bāppa** -- . 1. *WPah.kṭg.* (kc.) **bāp** m. отец, *kṭg.* **bapu** m. (использ. Раджпутами), *J.* **bāpū** m., *Md.* (высший класс) **bappa**, (низший класс) **bafā**.
2. ***bābba** -- : *WPah.kṭg.* (kc.) **bāb** m. отец, **babu** (использ. Раджпутами), *J.* **bābū** m.

BEṬĀ

Turner. A comparative dictionary...
P. 522
***biḍḍa** искаженное 2. ***bēṭṭa** -- . 3. ***bēḍa** -- . 4. ***bēḍḍa** -- . 5. ***bēṇḍa** -- . [Ср. **nibiḍa** -- 2 кривоносый
Kāú., низкий *Kād.* and ***bhēḍḍa** -- and **viṭa** -- : см. список s.v. *bukka -- 4]
1. *L.* **biḍḍā** плосконосый.
2. *Pk.* **biṭṭa** -- m. мальчик, **biṭṭī** -- f. девочка (= ***beṭṭa** -- ?); *Phal.* **bēṭī, bēṭṭí** ягненок; *K.* **bīṭh** -- **cod** m. виновный в инцесте с дочерью; *S.* **ḇeṭo** m. мальчик, **ḇeṭṭī** f. девочка, *L.* **beṭī** f., *P.* **beṭā** m., **beṭṭī** f., *Ku. N.* **beṭo** m., **beṭṭi** f.; *A.* **beṭā** мальчик, **beṭi** девочка-рабыня; *B.* **beṭā** сын, **beṭṭi** дочь, *Mth.* **beṭā, beṭṭuā** m., **beṭī, beṭṭiā** f.; *OAw.* **beṭā** m. мальчик, *lakh.* **biṭiyā** дочь, *H.* **beṭā** m., **beṭī, biṭiyā** f., *Marw.* **beṭo** m., **beṭṭī** f., *G.* **beṭɔ** m., **beṭṭī** f., *M.* **beṭā** m., **beṭṭī** f.
3. *Ash.* **beṛā** немой; *Wg.* **beṛe** немой, глупый, сумасшедший; *Paš.kuṛ.* **beṛṓ** глухой, *dar.* **beṛā** немой, *ar.* **bäṛo** глупый; *Woṭ.* **bē̆ṛa** немой (Buddruss Woṭ 93 < **badhirá** -- с **ṛ** из **boṛ** глухой, см. ***bôḍa** --); -- альтерн. < ***bēḍḍa** -- : *Or.* **beṛā** немой, идиотский; *M.* **beḍūk** m. лягушка, **beḍkī** f. маленькая лягушка (~ **maṇḍūka** --).
4. *L.* **bēḍā** принадлежащий к простым, *awāṇ.* **bēḍā** глупый
5. *M.* **bẽḍū** маленький и крепкий (о человеке или животном).
Приложение: ***biḍḍa** -- . 2. ***bēṭṭa** -- : *WPah.kṭg.* **beṭṭɔ** (voc. **beṭṭa**) m. сын, **beṭṭi** f. дочь, девочка; *J.* **beṭā** m. сын.
5. ***bēṇḍa** -- : *WPah.kṭg.* **bīṇḍ** m. холостяк

6. †***binta** -- : *WPah.kṭg.* **bindɔ** m. ребенок с аномалией (например, с двумя головами, четырмя руками, или одним глазом на лбу) *Him.*I 146.

BHAGA, BHAGINI

Turner. A comparative dictionary...

P. 531

bhága1 m. счасте, удача, сексуальное удовольствиеRV. [√bhaj1]

Pk. **bhaga** -- , **bhaya** -- m. удача, счастье; OG. **bhaī** inst. sg. С удовольствием; Si. **bā** удача (или < ***bhāgá*** -- 1 ~ **bā** половина < bhāga -- 2)

bhagín -- , bhāgya -- 1; durbhága -- , subhága -- .

bhaga 2 m. вульва Mn. [ассоциируется с **bhága**1, но первоначально соотносится с «изогнутый, кривой».

Группа слов s.v. **bhaṅgi** – или в более общем смысле, «испорченный», ср.***bhēgga*** «комок, масса, опухоль»?]

См. **bhaginī** -- .

bhaginī f. сестра Mn., **°nikā** -- f. Kathās. [J. Gonda AO xxi 23 поддерживает происхождение от **bhaga** -- 2 вульва (что, если относится к «кривой» или «испорченный», происходит от группы слов **bhaṅgurá** -- или ***vaṅka** -- 2, может быть с вариантом ***bagha** – связаным с ***baghinī** -- ~ **bhaginī** --). Но EWA ii 460 показывает при этом сложности для женского рода **bhagín** («преуспевающий, удачливый, хороший») – как выражение благопожелания -- **bhágaḥ kanīnām** из RV. i 163, 8 – для незамужней сестры (отметим, что в NIA. **bhaginī** – обычно младшая сестра). Переход аспирации с начального звука на внутренний представляет сложность, если не как сознательное уклонение от сходства с **bhaga** -- 2 вульва. Аргумент в AO xxi 30 что не ***baghinī** – засвидетельствован, и поэтому переход мог бы произойти только на этапе **bhaïṇī** <-> но окончательно доказано, что форма ***baghinī** – никогда фактически не существовала между эпохой Ашоки и первым появлением пракр. **bahiṇī** -- . Важно, что в **bhāginēya** – не происходит такого перехода. Новая форма **bahiṇī** – соотносится с Центром, старым **bhaïṇī** – остаточной на периферии в дардских, S., L., P., некоторых диалектах западного хинди, восточного ассами, ория., и Ko. – Для различения **svásṛ** -- и **bhaginī** -- в NIA. см. AO xxi 27. -- **bhagín** --]

Pa. **bhaginī** -- f., Aś.kāl. **bhaginina**, dh. **°nīnaṁ** gen. pl., Pk. **bha(g)iṇī** -- , **°ṇiā** -- , **bahiṇī** -- f., Gy. eur. **phen**, pal. **bçn**, Ḍ. **bein**, Woṭ. **baīnạ** Woṭ. **baīn**, Mai. **bhẽ**, (Barth NTS xviii 127) "**byåwn**", ky. **bhī˜**, Chil. **bihā̃**; Phal. **bhe_ṇ**, **behe_ṇ** **sister**, жена брата; K. **beñe˘** сестра, **biñ**, **biñü** обращение к женщине равного или молодого возраста, kash. **bhain**, rām. ḍoḍ. **bahiṇ**, pog. **bçan**, obl. **bīni**, S. **bheṇ**, **°ṇu**, L. **bhêṇ**, obl. **°ṇū**, pl. **°ṇaÞ**, khet. **bhe_ṇ**, awāṇ. **bh**&gravemacrepsilon;ṇ, P. **bhaiṇ** (**bhaṭ.** младшая сестра), ludh. **bhain**, WPah.bhad. cam. **baihṇ**, bhal. **bhe_ṇ**, pl. **°ṇī**, pāḍ. cur. **bhēṇ**, **paṅ. bhaiṇ** младшая сестра; Ku. **baiṇī**, gng. *b*&tildemacrepsilon;*ṛi*; N. **baini** младшая сестра, A. **bahini**, **ḇhani**; B. **bain**, **buin**, **bon** ODBL 308, (E and SE) **bhain**, Or. **bhaïṇī**, **bhaaṇī**, **bhaüṇī**, **bhaeṇī**, (Itar) **bhaüṇḍī**, **bahiṇī**, **baheṇī**, Mth. **bahin**, **°ni**, Bhoj. Aw.lakh. **bahini**, H. **bahin**, **ba-**

han, (Bhulia) **bhaïn**, Brj. **bhaïnī**, OMarw. **bahaṇa**, **bhaṇa**; OG. **bahina**, G. **bahen**, **ben** сестра, **benī** любимая сестра, уверенность (**n** необъяснимо), ghis. **bhen**, paṭ. **bhun**, M. **bahīṇ**, Ko. **bhaiṇi**; Si. **buhunā**, st. °**n** – старшая сестра, **bihinī**, st. °**n** –

Приложение: **bhaginī -- :** S.kcch. **bhaiṇ** f. сестра, WPah.kṭg. **bn/aṇ**, *bh*&grave-macrepsilon;ṇ f. (obl. -- *i*), kc. **bɔiṇ**, **bhɔiṇ** f., J. **baiṇ** f., Garh. **beṇ**.

***bhagna --** 2 см. **bhajyátē** Add2.

bhaṅgá1 ломающий. разбивающий VS., m. перелом, разлом, перегиб Mn., кусок, часть Kālid. [√bhañj] Pa. **bhaṅga** -- n. breaking up, **sākhā** -- **bhaṅga** – слой сломанных веток; Pk. **bhaṁga** -- m. разрушение, сломанная часть, кусок (Ap. прилаг. сломанный); Gy. rum. **phang** -- сломать; S. **bhaṅgu** m. препятствие, **bhāṅo** m. доля (*ā*?); WPah.bhal. **bhaṅgṛi** f. овца с черными или белыми пятнами на морде; N. **bhaṅālo** разветвление в потоке воды; A. **bhāṅiba** tr. сломать; B. **bhāṅā** быть разбитым; Or. **bhaṅgā** слом, разбивание, **bhāṅgibā** tr. and intr. разбивать; Mth. **bhāgaṭh** поломка; OG. **bhāṁgaü** m. доля, G. **bhāgũ** разламывание на части, **bhāgvũ** tr. and intr. рабивать,разламывать; M. **bhāg** m. пробор в аолосах женщины, **bhāgā** m. разделение поля, поле, **bhāgṇẽ** разделять, **bhaṅgṇẽ** рабить, разрушить. ***bhaṅgākara** --

Приложение: **bhaṅga -- 1:** A. **bhāṅ** поражение (← Sk.?) AFD 214.

BAIRI, BAI

Turner. A comparative dictionary…

P. 656

vadhū f. несеста, молодая жена RV., жена сына HPariś., **vadhukā** -- f. lex.

Pa. **vadhū** -- , **vadhukā** -- f. жена сына; Pk. **vahū** -- f. жена, жена сына; Ash. **wew** жена сына, Wg. **wôw**, Kt. **vöv**, **wūw**, Dm. **bawúi** (< ***vadhuvikā** --), **bawi**, Kal.rumb. **bahū**; Kho. **bok** жена (< ***bog** < **vadhukā** -- ? -- BelvalkarVol 87 ext. with -- *kkā* --); Bshk. **bôī** жена сына, Tor. **bôe**, Mai. "**bāo**" NTS xviii 128, Phal. **bhôi**, S. **vahū** f., P.ludh. **báhū** f.; Garh. **bɔ** жена брата (ее так называет отец семейства, домохозяйства); Ku. **bahu**, **bau** новобрачная, жена старшего брата, A. **bau**; OB. **bahū**, B. **bau** жена сына; Or. **bahu**, **bo(h)u** жена сына, (Puri) **bou** мать; Bi. **bahū** жена сына; Mth. **bahu** жена; H. **bahū** f. невеста, жена, жена сына; G. **vahu** f. жена сына, M. **vahū** f. -- Pk. **vahuliā** -- f. юная женщина; H. **bahuriyā** f. жена сына (или < **vadhūṭī** --). -- Pk. **vahuṇṇī** -- f. жена старшего брата (X Drav., Tam. Kan. *aṇṇi* S. M. Katre COJ i 176?), M. **vahinī** f.; Ko. **honni** f. жена брата, сестра мужа. <-> X snuṣā -- q.v..

Приложение: **vadhū -- :** WPah.kṭg. (kc.) **bɔ**ìu f. жена сына, J. **bôu** f.; Garh. **bɔ** жена брата(?); -- Kho. **bok** женщина, жена (< ***vadhukkā** – как и **vadhukā** --) BKhoT 66.

vadhūṭī f. молодая жена или женщина Bālar., жена сына lex., °*ṭikā* -- f. Prasannar., **vadhuṭī** -- f. Молодая женщина, живущая в отцовском доме lex. [**vadhū** --]

Gy. gr. **borí** невеста, жена сына, rum. **burí** жена сына, pol. **bori** жена брата (предпочтительнее, чем < vyavahārikā --), pal. **wāḫri** жена сына; WPah.bhal. **bohɔṛi** f. жена сына; B. **bahuṛi**, **bauṛi** молодая жена сына; Or. **bahuṛī** жена сына, H. **bahuriyā** f. (или < Pk. **vahuliā**<-> s.v. **vadhū** --). –

Ḍ. **baüti** жена сына (= -- ṭ -- ?), Woṭ. **bewūṭ** Buddruss Woṭ 94, Gaw. **bauṭī**, *bɔu°*.
Приложение: **vadhūṭī -- :** P. **vauhṭī** f. жена, WPah.kṭg. (kc.) **bɔĩṭi**, kua. **boŭṭi** (LSI ix 4, 171), J. **bo'ṭī** невестка; poet. **bɔ̃ṭu** m. муж, LSH 156 **bouṭau**.

BHAI
Turner. A comparative dictionary…
P. 551-552
bhrātṛ m. брат RV., **bhrātṛka** -- m. Kālid.
Pa. **bhātā** nom. sg., **bhātika** -- , **bhātiya** -- , in cmpd. -- **bhātuka** -- m., Aś. inst. sg. shah. **bhratuna**, man. **bhatuna**, gir. **bhātrā**, *°tā*, kāl. dh. jau. **bhātinā**, NiDoc. **bhrata**, **bhrada** nom. sg., **bhratara** pl., Pk. **bhāā** nom. sg., **bhāi** -- , **bhāia** -- , **bhāu** -- , **bhāua** -- , Gy. eur. **phral**, **phal**, arm. **phal**, pal. **bar**, Ḍ. **biraeya**, pl. **birāra**, Ash. **bŕa**, **bla**, Wg. **brā**, Kt. **bŕå**, Dm. **brā**, Tir. **brā**, pl. **brāre**, Paš. lauṛ. **lāī**, kch. **lāyā** -- *m* мой брат, kuṛ **lô** -- *m*, gul. **brôi**, shut. **bṛā** -- **om**, ar. **blô** -- **m**, Niṅg. **lā**, Shum. **lā**, **lāa** -- *m* (→ Woṭ. *lā* кузен), Woṭ. **ṛā**, pl. **lāṛē** < ***rāṛē** < ***ṛārē** Buddruss Woṭ 112), Gaw. **blāya**, Kal. (дети) **bāya** pl., Kho. **brar** (perh. < ***brarar** < **bhrātaram** BelvalkarVol 88: cf. *ispusār* < *svásāram*), Bshk. **ǰā**, Tor. **bhā**, Mai. **ṭā**, ky. **ẓā**, Chil. **ẓā**, Gau. **žyu̯**, Sv. **brā**, **brāū**, Phal. **brhô**, Sh. **ẓā**, pl. **ẓāru̯**, K. **bôyu**, dat. **bāyi**, ḍoḍ. rām. **brhā**, kash. **bhauī**, S. **bhāu**, **bhāī**, pl. **bhāura**, **bhāira**, L. **bhrā**, awāṇ. **bhirā**, khet. **bhā**, P. **bh(a)rā**, **bharāu**, **bhā**, **bhāī** (**bhaī** как обращение), WPah. bhad. *ḍhḷā*, bhal. **bhèī**, paṅ. **bhāū** старший брат, **bhāī** младший брат, khaś. **bhrā**; Ku. **bhai** младший брат, N. A. **bhāi**; B. Or. Mth. Bhoj. **bhāi** брат, Aw.lakh. H. Marw. **bhāī**, G. **bhāi**, M. **bhāū**, **bhāī** (← Centre LM 378), Ko. **bhāu**, Si. **bāyā**, st. **bā̤**-- .
Приложение: **bhrātṛ -- :** S.kcch. **bhā** m. брат; WPah.kṭg. (kc.) **bhài** m. брат, младший брат, **bhàu** m. младший брат, ребенок мужского рола, m.pl. (< **bhrātaraḥ**) **brāra**, Garh. **bhāi** брат; Md. **bei**, **bē** брат, старший мужчина, pl. **bein**, **bēn**. †*bhrātṛsthu -- .

CHAVA, CHAWA
Molesworth J.T. A dictionary Marathi and English. 2d ed. Bombay, 1857.
P. 300
Chava [chāvā] *m* (H)
1. Молодой самец слона
2. Фигурально – в отношении красивого человека, ребенка, жеребенка, буйвола и т.д.

Chavada or deṃ [chāvaḍa or ḍēṃ] *n* (sava S)
Ласковое название для обозначения ребенка; дорогой, любимый, и проч.

Turner R. L. A comparative and etymological dictionary of the Nepali language. London, 1931.
P. 196
Chāwā , s.
Молодой слон или верблюд, личинка шершня; ученик [Pa. **chāpo** m. молодое животное, Pk. **chāva** m.; *rom.* **cavo** m. сын; **chuā** молодое животное, B. **chā**, **chā̃**,

H. **chāwā** m.; дает расширение в: (1) **chāuro** q.v.; (2) *ром. арм.* **coki** девушка; (3) A. **sawāl** мальчик. B. **chāoyāl**; (4) B. **chānā** молодое животное, H. **chaunā** m. -- *Pa.* **chāpa** – возможно, из ***chāva**- (санскр. *úāvaḥ* m. молодое животное)

Turner R. L. A comparative dictionary…

P. 275

***Chāpa** молодой [**chā**-- m. молодое животное lex.- отношения с **úāva** — неясны, хотя PMWS 67 дает оба слова ← Mu.: очень сомнительно]

Pa. **chāpa**--, **chāpaka** -- m., *°pī*-- f. Молодое животное, Pk. **chāva**-- m.; Gy. SEeur. **čhavó** m. мальчик, **čhai** f. девочка, девушка, уэлльск. **čavô** m., **čai** f.; K. **čhav** m. молодое животное, молодой побег растения; N. **chāwā** молодой слон, молодой верблюд; A. **sāw**, **sāwā** молодое животное или птица; MB. **chāo**, B. **chā**, **chā̃** молодое животное, младенец; Or. **chā**, **chuā** молодое животное; Bi. **chāwā** молодой боров, **chāī** молодая свинья; H. **chāwā** m. любое молодое животное, молодой слон от 10 до 20 лет; OG. **chāvaü** m. молодой человек; Si. **suva** молодое животное – Разные примеры -- *ḍa*--: Gy. SEeur. **čhavri** молодая курица, *уэлльск.* **čavarī** f. (pal. **čmắri**?); *Ku.* **chyauṛo** мальчик; *N.* **chāuro** молодой пес, кот, медведь, &c; A. **seurī** молодая самка животного; *H.* **chāwṛā** m. молодое животное, детеныш тигра; -- -- *nn* -- : *Gy. pal.* **čőnă** m. мальчик, **čőni** f. девочка; P. **chaunā** m. молодое животное, мальчик, карлик; *Ku.* **chauno** ягненок, ребенок; *A.* **sānā** молодая птица или животное; *B.* **chānā** молодое животное; *Bi.* **chaunā** молодая свинья; *H.* **chāwnā**, **chaunā** m. молодое животное, мальчик, сын; -- -- **la** -- : *A.* **sawāl** мальчик, сын; *B.* **chāyāl** парень, потомки; -- -- **kka** -- : *Gy. arm.* **čhoki** дочь или < ***chôkka** -- ; -- -- **ṇḍa** -- (ср. *lavaṇḍa --): *Mth.* chaũṛ сильный крепкий парень, chaũṛā мальчик, парень; -- -- **ṭṭa** -- : *WPah. jaun.*

chauṭā m., **chauṭī** f. ребенок.

Дополнение: ***chāpa -- :** *WPah.kṭg.* (племя кхас) **čhe/i** f. маленькая девочка, младшая сестра.

P. 716

Śáva m.n. труп ŚBr. 2. ***chava** [← Drav. T. Burrow BSOAS xii 143, Tel. **cāvu** смерть, Kui **sāva** умереть, &c. DED 2002] 1. Pk. **sava**-- n. труп; P. **sivā** m. сожженный труп, ; WPah. jaun. **śau** могила; A. *xa* труп, H. **sau** m. 2. Pa. **chava** n. труп, Si. **Sava** -- *ya*, **säva**-- *ya* EGS 176. **śavara**-- see **śabára**--.

śaśá m. заяц RV.,

P. 719

Śāva m. молодое животное MBh., **śāvaka**-- m. Варахамихира, Брихатсамхита (VarBṛS). [~ ***chāpa**--] Pk. **sāva**--, **sāvaya**-- m. мальчик, ребенок; *Kt.* **ċiū** ребенок, козленок, **ḍawelī** беременная; *Marw.* **sāw** m. мальчик, сын.

Приложение: **śāva**--: *Kmd.* **ċũ** ребенок, козленок GM 22.6.71; *A.* **chāo** (phonet. *s*--) ребенок, молодой AFD 89, 216.

DAD, TAT

Turner. A comparative dictionary…
P. 358-359
***dādda** отец или другой старший родственник. [Ср. *diddā -- , tātá --]
Ром. немец. **dād** отец; Ḍ. **dādo** m. дедушка; *Dm.* **dádi** отец; *Paš.lauṛ.* **dadā** старший брат, *gul.* **dādā** отец, *kuṛ.* **dādo** брат отца; *Kal.* **dāda** отец; *Bshk.* **dād** дедушка, **dēd** f. бабушка; *Phal.* **dôdo** отец отца, **dēdi** мать отца; *Sh.* **dādo** дедушка, **dādi** f.; *S.* **ḍāḍo** m. отец отца, **ḍāḍī** f., *L.* **ḍāḍā** m., **ḍāḍī** f., **dādā** m., **dādī** f., *P.* **dāddā**, **ḍāddā** m., **dāddī**, **ḍāddī** f., *WPah.bhal.* **dādo** m.; *Ku.* **dāda̅** дедушка, старший брат, **dādī** бабушка, старшая сестра, **dā** обращение к старшему брату; *N.* **dādā** старый слуга, **dājyu**, **dāi** (X **bhāi** < **bhrātr̥** --) старший брат; *A.* **dādā** старший брат; *B.* **dādā** дедушка, старший брат, **dādi** старший брат, бабушка; *Or.* **da̅dā**, **dādi** дедушка, брат отца, старший брат; *Mth.* **dādā** дедушка; *H.* **dādā** m. отец отца, старший брат, **dādī** f. мать отца; *G.* **dādɔ** m. отец отца, **dādī** f.; *M.* **dādā** m. старший брат, **dādī** f. уважительный термин для пожилой женщины.
Приложение: ***dādda -- :** *S.kcch.* **ḍāḍo** m. дедушка; *WPah.kṭg.* **dād** m. отец отца, старший брат, *J.* **dādā** m. дедушка; *kṭg.* **daddi** f. отец матери.

P. 359
dāddatāta** брат отца [dādda** -- , tātá --]
A. **dadāi** брат отца; *Or.* **dadei** страший брат отца, (среди кшатриев) отец. P. **dadehas** f. мать отца жены или мужа; *H.* **dādas** f. мать жены или отца -- in – законная мать.

P. 327
tātá m. обращение: уважительный или ласкательный термин по отношению к старшему или младшему ŚBr., id. к старшему MBh., отец MBh. [Ср.**tatá** -- m. отецRV.]
Pa. **tāta** -- m. уважительный или ласкательный термин по отношению к старшему или младшему; *Pk.* **tāa** -- m. отец, сын; *ром. немец.* **tatta** отец; *Wg.* **tatá**, **tāt**, **tātī** отец, **duštŏ** -- **tŏ**, **deštŏ** -- **tə**старший брат отца;
Paš.dar. weg. **tatī** father, *Kho.* **tat**, *OG.* **tāya** m.

tātagu отцовский, m. брат отца lex. [**tātá** --]
Ku. **tāu** старший брат отца (в то время как **tāī** его жена); *A.* **tāwai** друг отца, отец друга; *B.* **tāui** отец супруги(а) брата или сестры; *H.* **tāū**, **tā̆ū** m. старший брат отца.
Приложение: **tātagu -- :** *WPah.kṭg.* **tau** m. старший брат отца.

tātala -- отцовский, m. старший родственник lex. [**tātá** --]
B. **tālui** отец супруги(а) брата или сестры (X **tāui** id. < tātagu --)

Burrow T. A Dravidian etymological dictionary. 2nd ed. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1984.
P. 264

Tu. **daḍḍe** свинья, свиноматка. *Pa.* ḍaḍḍa самка животных и птиц. *Go.* (Ko.) ḍaḍḍa самка животных; ḍaḍa самка буйвола (*Voc.* 1545); ḍāṛī (W.) сущ., (Ph.) то же, самка животных (*Voc.* 1556). *Malt.* **ḍadi** самка четвероногих животних, млекопитающих. DED(S, N) 2472.

DUHITR

Turner. A comparative dictionary…
P. 370
duhitr̥ f. дочь RV
MIA. формы (с неправильной утерей слога в термине родства) в **dhītar** -- , **°rā** -- , **dhītā** -- , **°trā** BHS ii 285, Pa. **duhitā** -- , **dhītar** -- , **°tā** -- f. дочь, **dhītikā** -- , **°talikā** -- f. кукла; NiDoc. **dhitu**, **dhida**, pl. **dhitara**, Kharl. **dhi&tacute;a**, Pk. **duhiā** -- , **dhū(d)ā** -- , **dhī**(*d*)*ā* -- f. дочь, **dhīulliyā** -- f. кукла; Gy. pal. **dīri** дочь, pers. **dīhīr**, Ḍ. **dia**, pl. **dīriṅ**, Ash. **zū**, Kt. **ǰu** (< ***duṭū** Rep1 61), Wg. **ǰū**, **zū**, **lur**, Pr. **lüšt**, **lüštuk** (< ***duċt** -- NTS xiii 233), Dm. **ṭū**. <-> Для других дардских форм с **z** -- , **ž** -- , **ǰh** – см. ниже <-> Tir. **dç**, Paš.laur. **wei**, ar. **wā**, dar. **ôy** (IIFL iii 3, 182 prob. < ***dwiy** --), Woṭ. **dū**, Bshk. **dūi**, Tor. **dhū**, **dhī**, Mai. Sv. Phal. **dhī**, Sh.gil. **dīh**, gen. **dižăi**, pl. **diṭārę̆** koh. gur. **dīh**, pl. **diṭār**, pales. **dhī**, **jij. d'ī**, K.ḍoḍ. **dhī**, S. **dhia**, **dhiu**, L. **dhī**, pl. **dhīrī**, P. **dhī**, **dhīā**, WPah.bhal. **dhe**, cur. **dhe͡ū**, cam. **dhīū**, Ku. **dhī**, **dhiyā**, Bi. **dhī**, Mth. **dhī**, **dhia**, Aw.lakh. H. **dhī**, **dhiyā**, OG. **dhū**, **dhūya**, G. **dhī**, M. **dhūv**, Ko. **dhū˘vva**. -- Poss. X jātá – или с неправильным развитием **d**(**h**) – к **j**(***h***) – так как -- **d**(**h**)<-> > -- **z** -- in NWPk. (F. W. Thomas BSOS viii 791, Brough Dhp 96): Niṅg. **zū** дочь (ср. **zākə̀i** сын), Shum. Gaw. **zū**, Kal.urt. **ǰhūr**, rumb. **čhū**, gen. **čhūlas**, Kho. **ṭūr** (cf. **žau** сын), A. **zī**, **zīw**; B. **jhi** дочь, девочка, Or. **jhi**, **jhii**, **jhiu**, **jhua**; G. **jhī** дочь (~ **dhī**), OSi. **jhita**, Si. **duva**, **duvani**, **diyani**.
Приложение: **duhitr̥** -- [E. P. Hamp JAOS 90, 228ff. < IE. **dhugHter** -- > IA. ***dhuǰhitar** -- (с *H* которые оба соответствую *i* и придыхательным палатализованным *g*) откуда кафирские формы]
S.kcch. **dhī** f. дочь, WPah.kṭg. (kc.) **dhī** f., Garh. **dhiyā**.

JANA, JANANI

Turner. A comparative dictionary…
P. 281
jána m. народ, человек RV. [√jan]
Pa. **jana** -- m. человек, народ, мн. ч. народ; Aś. **jana**<-> m. народ, Kharl. **jaṇa** -- ; NiDoc. **jana**, **jaṁna** человек, личность Pk. **jaṇa** -- m., Gy. eur. **ǰeno** (также используется как числит. одушевленное), Ash. **zen**, Dm. **žan**, Paš. laur. **ǰan** (исп. как числит.), kur. **zan**, Shum. **zan**, Kal. rumb. **ǰun**, Kho **žun**, Phal. **ṭān**, K. **zan**, **zonu** m., S. **ǰaṇo** m.; L. **jaṇā** m. человек, супруг, mult. **jaṇ** m. жители деревни, awāṇ. **jaṇā** чловек, P. **jaṇā** m., ludh. **jan**, **janā** m., WPah. bhad. ***zoṇô***, Ku. **jaṇ**, N. **janā** (-- *ā* в общем используется во множ. числе как числительное); A. **zan** человек, личность, **zanā** уважаемая персона; OB. **jaṇa** аффикс мн. ч.; B. **jan** человек, рабочий, **janā** человек, Or. **jaṇa**, **jaṇe**; Bi. **jan** человек, наемный сельскохозяйственный рабочий; Mth. **jan**, **janā** человек, рабочий; Bhoj. **jan** человек, Aw. lakh. H. **janā** m., Marw. **jaṇo** m., G. **jaṇ** m., M. **jaṇ** m.n., Ko. **jaṇa**,

zaṇ, -- Si. **danā**, OSi. (10th cent.) **dena** неясно: едва ли < jánya -- m. простой человек TS.
Приложение: **jána -- :** WPah.kṭg. **ǰɔ̈ṇɔ** m. человек, Garh. **jhaṇu**.

jáni f. женщина, жена RV. [√jan]
Pa. **janikā** f. мать; Aú. kāl. **janiyo** f. pl. жёны, man. **janika** f. женщина, Pk. **jaṇī** -- f.; Bshk. **ǰin** *kar* -- жениться, Phal. **ǰhäṇī**; K. **züñü** f. женщина, S. L. **jaṇī** f., P. **jaṇī**, °**ṇiā̃** f., A. **zanī**, B. Mth. H. **janī** f., G. **jaṇī** f.; M. **jaṇ**, pl. °**ṇī** f. человек. -- Paš. laur. **ǰānǰôṛā** f. девушка, подросток -- up дочь < ***ǰaničī** + ? IIFL iii 3, 83, **ǰūn̆guṛā** < **ǰanikā** + ? -- Gy. arm. **ǰanrav** новобрачная (+?).

JUVLI

Turner. A comparative dictionary...
P. 607.
yuvatí f. молодая женщина RV. [**yúvan** --]
Pk. **juvaï** --, **juaï** -- f.; Gy. eur. **ǰuvel**, **ǰuvli**, rum **žuvli**, **žuli** f. женщина, девушка, pal. **ǰū?ăr**, **jū?ri** женщина; Ḍ. **ǰoi** f. женщина, самка (e.g. **ǰ° šunó** сука); Woṭ. (Morgenstierne) **ǰo͡ǒi**, (Buddruss) **zūī** женщина; S. **joi** f. жена (откуда **joyo** женоподобный), L. **jo**, **joī**, **joe** f.; WPah.cur. **jô**, paṅ. **ǰollī**; Ku. **joī**, **jwe** женщина, жена; N. **joi** жена , Bhoj. **jôi**, H. **joī** f.

LARKA

Turner. A comparative dictionary...
P. 633
***laḍḍikka**--. [Ср. **lāḍīka**-- m. мальчик, слуга lex. Искаженное ~ **laṭa**--, **laḍḍa**--, **lala**--. Ср. **láṭati** ребячливые, детские поступки, **laṭva**-- m. танцующий мальчик. Похожее образование описано в Mu. PMWS 114] 1. *P.* **laṛkā** m. мальчик, **laṛkī** f. девочка , *Aw.lakh. Bhoj.* **larikā**; -- altern. < 2 с укорочением гласной: *еврором.* **raklo** m., **rakli** f. (< ***larako**), *WPah.cur.* **laṛkā** m., *Ku.* **laṛīk**, *B.* **leṛkā**, *Mth.* **laṛikā**, **laṛkā**, *H.* **laṛkā** m., **laṛkī** f. 2. *P.* **laḍikkā** m. избалованный ребенок, *N.* **laṛko**, **laṛki**, *A.* **lārikā**; *G.* **lāḍ**kū n. дорогой , *M.* **lāḍkā** m.

P. 639
***lāḍa** ласкающий [Cf. *lāḍana* -- n. Cāṇ., *lālaka*- Nalod. -- √laḍ1]
K. **lāra** m. муж, **lörī** f. жена; P. **lāṛā** m. жених, kgr. **lāṛī** f. жена; WPah.невеста **le_ṛöṭu** n. Очень юный жених, cam. **lāṛā** m. жених, **lāṛī** f. невеста.
Приложение: ***lāḍa -- :** WPah.kṭg. (kc.) **laṛɔ** m. жених, **laṛi** f. невеста, J. **lāṛā** m. жених.

lāḍya ласковый [√laḍ1]
Pk. **laḍḍia** -- n. ласковый; S. **lāḍu** m. ласковый, **lāḍo** m. жених, **lāḍī** f. невеста; L. **lāḍlā** избалованный (о ребенке) ; P. **lāḍ** m. любить, Ku. **lāṛ**; N. **lāṛ** любовное развлечение; Aw.lakh. **lāṛ** ласковый; H. **lāṛ** m. привязанность, **lāḍā** m. любимый, OMarw. **lāḍalī** f.; G. **lāḍ** n. ласка, **lāḍlī** f. избалованный, дорогой, **lāḍɔ** m. любимый, дорогой, **lāḍī** f. невеста; M. **lāḍ** n. ласковый, **lāḍakṇẽ** ласкать.

MANUSH, MANUSHNI, MURSH

Turner. A comparative dictionary…
P. 564
mánu -- , mánus -- m. мужчина RV.
P. **manūā** m. обезьяна; N. **manuwā** мужчина; H. **manū** m. мужчина, **manuā** m. мужчина, обезьяна, **mannū** m. обезьяна. mánuṣa -- , manuṣyà -- , mānuṣa -- , mānavá -- . **mánuṣa** m. мужчина RV.
Pk. **manusa** -- m. мужчина, Wg. **manáṣ**, Gmb. **madáṣ** (оба альтерн.< **mānuṣa** --), Sh.gil. **mănúẓŭ**, koh. **mănūẓŭ**, gur. **mănūẓ** m.; K. **mahanyuwu** m. мужчина, слуга, раб; WPah.bhad. **manū**, мужчина, bhiḍ. **me_ṇū**, khaś. *m*&gravetildeepsilon;**nū**, cur. **mçhṇū**; -- Tir. **manas** с необъясн. *s.* -- X **purișa* -- s.v. púruṣa -- : Ḍ. **meniṣ** m. мужчина, прилаг. самец.
manuṣyà человеческий, m. человек, мужчина RV. [Пересекается в значительной степени с **púruṣa** – и имеет также различную степень сокращений, что, возможно, связано с его употреблением как термина родства и обращения. -- **mánuṣa** --]
Pa. **manussa** -- m. мужчина, Aś.shah. man. **manuśa** -- , gir. **manusa** -- , kāl. **manuṣa** -- , NiDoc. **maṁnuśa**, Pk. **maṇussa** -- , **maṇūsa** -- m., Gy. arm. **manus** (или < **mānuṣa** --), pal. **mánŭs**, pers. **môness**, Woṭ. **maniš** m.; L. **maṇus** мужчина, **múṇas** m. супруг, mult. **muṇs**, **muṛs**, awāṇ. **muṇus**, P. **munas**, **muns**, **munsṛā** m., WPah. bhad. **muṇaś**, cur. **muṇś**; Bi. Mth. **manus** мужчина, человек. -- X **púruṣa** -- : Gy. eur. **murš** мужчина, смелый молодой человек, парень; S. **mursu** m. мужчина, супруг, L.khet. **murs**; -- Pr. **muš**, **mūđū** (или < mártya -- ?); Sh.gil. **mušā** мужчина, koh. pales. jij. **mušā** супруг, Ku. **muso**. -- X MIA. *purisa* -- s.v. púruṣa -- : Aś.dh. jau. and all E inscrr. **munisa** -- , WPah.bhal. **miniś** мужчина, **meṇś** супруг; A. **munih** мужчина, наемный работник; B. **munis** поденный работник, **minsā** парень (презрительно); Or. **maṇisa** мужчина, слуга, рабочий, *pilā* **m°** всего лишь ребенок, (Sambhalpur) **munus**, (Medinīpur) **munisa** рабочий; Ko. **munis** мужчина; Si. **minisā**, **minihā** мужчина, **miniya**, **minī** труп; Md. **mīhu** мужчина; -- Bshk. **mīš**, **mī˜š** молодой мужчина, супруг (pl. **mānuš**); Sv. **miš** супруг, Phal. **mēđ**, **mīš** (pl. **môša**, **māšə**), Ku. **mais**; -- с необъясн. -- *s* -- : Shum. **maīsa**, **°se** мужчина, Niṅg. **maisə** -- X **mānuṣa**<-> or poss. **mártya** -- : Dm. **māš** мужчина (pl. **mač** < **mártya** --); Kho. **moš** мужчина, супруг, Mai. "**māsh**", WPah.bhal. **mā̆š** (после которого **ṭhḷā̆š** женщина ~ strī -- in **ṭhḷā̆š** -- **miniś** женщина и мужчина).

Соответствующие женские формы (ср. **mānuṣī** -- f. MBh., **manuṣī** - f. lex.): Wg. **môˆšī** жена, женщина (NTS xvii 279 poss. < ***mā̆syakī** -), Paš.lauṛ. **mādī**, chil. **moD̄šī**, Shum. **mādotdot;išī**, Gaw. **mašī**.
Приложение: **manuṣyà -- :** Garh. **maṇsa** мужчина (pl.?); Md. **mini** -- **kiru** грудное молоко, **mini** -- **marā** выполняющий; **mīs**, **mīhā** (pl. **mīhun**) мужчина, народ; Kho. **moš** мужчина? BKhoT 71.

MATR, MAMA

Turner. A comparative dictionary…
P. 575-576
mātr̥ f. мать RV., **mātṛkā** -- f. Kāv.

Pa. **mātā** nom. sg., **mātu** gen. sg., **mātarô** pl. f. мать, **mātuka** -- n. происхождение; Aś.shah. man. **matapituṣu**, kāl. **matā** -- , gir. **mātari** loc. sg., NiDoc. **matu**, **madu** nom. sg., Kharl. **mata**, Pk. **māyā** nom. sg., *māarô* pl. (whence **māārā** -- f. sg.), **māi** -- f., **mādu** -- f. жена (?), **māu** -- f. мать, **māuā** -- f.; Ḍ. **māma** мать, pl. **mēriṅ** (< ***mā** -- *iriṅ*), *ūđam māya* приемная мать; Tir. **mā** мать, Sh.gil. **mā**, pl. **mǎyāre̯** f. (Lor. also сестра матери, жена брата отца), koh. pales. **mā**, gur. **māh**; S. **māu**, pl. **māiru** f. мать, **māī** f. уважительное обращение к женщине; оспа; L. **mā**, pl. **māvā̃** f. мать, awāṇ. **mā**, obl. **māū** мать, **māī** женщина; P. **mā̃**, **mā̃u**, **māī** f. мать, ḍog. **maori**, WPah.cur. **mā**; Ku. **mā** мать, приемная мать, gng. **me**; N. **māu** родившая самка животного ; A. **mā**, **māu** мать, **māi** мать, жена брата матери; OB. **māva**, B. **mā** мать, **māi** женская грудь; Or. **māā**, **mā** мать, **māi** женщина; Mth. Bhoj. Aw.lakh. **māī** мать; H. **mā**, **māū**, **māī**, **maiyā** f. мать, OMarw. **mā**, obl. **māya** f., G. **mā**, **māi**, **māṛī**, **māvṛī** f.; M. **mā**, **māī** f. мать, **māū̃Þ** f. женская грудь; Si. **mav** -- *a*, **mā̤** мать.
Приложение: **mātr̥ -- :** WPah.kṭg. (kc.) **mā** f. (obl. **mā**, **māi**) мать, J. **mā** f.; kṭg. **mai** f. мать, богиня Дурга, kc. **maẽ** девушка, девочка, дочь, поэтич. **mauṛe** мамочка; Garh. **mā̃** f. мать, Md. **mai**, (in cmpd.) **mā** -- ; MB. **māiā** девушка, девочка, B. **meye**.

Turner. A comparative dictionary...
P. 578
māma m. дядя Pañcat., **māmaka** -- m. lex. [детское слово: похожие слова в дравиди DED 3945]
Pk. **māma** -- , **māmaya** -- m. брат матери, **māmā** -- , **māmī** -- , **māmiyā** -- f. его жена; *Gy. pal.* **maum**, **maúmă** брат отца, **maumi** сестра отца; Ḍ. **māmo** брат матери, *Dm.* **mam**, *Bshk. Tor.* **mām**, *Mai.* **mamā**, *Phal.* **māmā**, *Sh.* **māmu̯**, *K.* **mām** m., **māmañ** f. его жена, *S.* **māmo** m., *L.* **māmā** m., *poth.* **m-+-ā̃vā̃** m., *P.* **māmmā** m., **māmmī** f., *WPah. bhal.* **mām**, **māmo** m., **māmi** f., *bhiḍ.* **me_möṭu** n. младший брат матери; *Ku. N.* **māmā** hon. pl. брат матери, *A.* **momāi** (**momā** -- **sahur** брат матери супруга(и), *B.* **māmu**, **māmā** m., **māmī**, **māmāni** f., *Or.* **māmā** m., **māī** f., *Mth.* **mām**, **māmā** m., H. **māmā** m., **māmī**, **māī˜** f., G. **māmɔ** m., **māmī** f., *M.* **māmā** m., **māmī** f.
Приложение: **māma -- :** *S.kcch.* **māmū** m. брат матери; *WPah.kc.* **maũ** m. младенец мужского пола, *Wkc.* **mɔũ** m.; *kṭg.* **mām** m. брат матери, J. **mām(ā)** m., поэтич. **mama** (вокат.?), *kṭg.* **mami** f. его жена, сестра матери, **maī** f.

***māmikā** мать [детское слово]
Pa. **māmikā** -- f. мать; *ром. немец.* **mamą** мать, *rum.* **māmi** бабушка, *pal.* **mámi** мать жены, **mámă** отец жены; *Bshk.* **mêm** мать матери, **mām** отец матери, *Phal.* **mẽ́mi** f., **mṓmo** m.; *P.* **māmmī** f. мать; M. **māī** мачеха (свекровь), *Ko.* **mā̃yi**.

Burrow T. A Dravidian etymological dictionary. 2nd ed. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1984.
P. 427-428
māmaṉ, **māmā** Ta. **māmaṉ**, **māmă** брат матери, дядя с материнской стороны, сводный брат, муж сестры отца, термин, использующийся женщинами Пария по отношению к их мужьям; **māmakaṉ** дядя с материнской стороны; **māmaṉār** свекор (приемный отец), жена отца мужа; **māmāṉ** id., дчдч с материнской стороны;

māmi жена дяди с материнской стороны, свекровь (приемная мать), мать жены или мужа, сестра отца. *Ma.* **māman** брат матери. *Ko.* **ma·mn** = *Ta.* **māmaṉ**; **ma·ym**, **me·m** = *Ta.* **māmi**. *To.* **mun**, **mumum** (вокатив. **muma·**) = *Ta.* **māmaṉ**; **mimy**, **mimimy** = *Ta.* **māmi**; **mo·mn**, **mo·my** = **mun**, **mimy** (в звуковом отношении, возможно < Та.). *Ka.* **māma** дядя; **māva** брат матери; отец супруга(и). *Koḍ.* **ma·vën** = *Ta.* **māmaṉ**; **ma·vi**&supern; = *Ta.* **māmi**. *Tu.* **māme** брат матери; **māmi** тетя с отцовской стороны, приемная мать (свекровь), жена дяди с материнской стороны; **māve** приемный отец (свекор). *Te.* **māma** приемный отец (и проч.), дядя с материнской стороны; **māmakuiḍu** дядя с материнской стороны. *Kol.* **ma·mak** (вокат.**ma·ma**) брат матери, приемный отец (и проч.); **ma·mi** вокат. of podal приемная мать (и проч.). *Nk.* **māma** брат матери, приемный отец (и проч.). *Nk.* (Ch.) **māmā** брат матери, муж сестры отца, приемный отец (и проч.); fem. **māmi**. *Pa.* **māma** брат матери, отей жены; **māmi** жена брата матери. *Go.* (Y. Ch. Mu. Ko.) **māma**, (G. S.) **māmal** брат матери, муж сестры отца, отец жены (*pl.* Y. **-lir, Mu. -lor); māma** (Ma.) брат матери, (M.) муж сестры отца; (Ch.) **māmi** сестра отца, жена брата матери (***Voc.*** 2791). *Koṇḍa* **māma** брат матери, приемный отец (и проч.). *Pe.* **māma** дядя с материнской стороны. *Kui* **māma** id. *Kuwi* (F.) **mama**, (S. Isr.) **māma** id. *Kur.* **mamus** id., муж сестры отца. *Malt.* **mama** брат матери, муж тети. *Br.* **māmā** дядя с материнской стороны. / Ср. *Skt.* **māma(ka)-** дядя с материнской стороны; Turner, *CDIAL*, no. 10055. DED(S, N) 3945.

NANNA

Turner. A comparative dictionary…
P. 405
***nānna** уважительный термин для старшего родственника [Ср. *nanā́* -- f. мать RV.] Pk. **ṇaṇṇa** -- m. старший брат; Ḍ. **n*lna** бабушка; Ash. **Nänī** сестра отца; Kt. **nanī**, **nuƀ** сестра матери; Pr. **nan**, nän мать, мать жены; Dm. **nan** сестра матери; K. **nāñ** f. мать отца или матери; S. **nāno** m. отец матери, **°nī** ее мать, **nānāṇo** принадлежащий к семье матери; L. P. **nānā** m. отец матери, **°nī** f. ее мать, WPah.bhal. Ku. **nāno** m., **°nī** f.; N. **nāni** ребенок, обращение к младшей женщине; B. **nānā** отей матери, **°ni** ее мать; Or. **nānā** отец матери, **°ni** мать матери, сестра отца, старшая сестра, **nāna** сын, **nanā** старший брат, мать, дочь, **nani** обращение к дочери брахмана; H. **nānā** m. отец матери, **°nī** f. ее мать, **naniyā** относящийся к деду матери; M. **nānā** m., **°nī** f. уважительное обращение. -- L.khet. **nāṇā** бабушка < ***nānakā** -- ?
Приложение: ***nānna -- :*** WPah.ktg. **nān** m. отец матери, J. **nān**(**ā**) m.; ktg. **nanni** f. мать матери , J. **nānī** f.; Garh. **nɔni** маленькая девочка (or < **nagná** --).

PATI

Turner. A comparative dictionary…
P. 436
páti m. хозяин, супруг RV.
Pa. **pati** -- m., хозяин, супруг *Pk.* **paï** -- m.; S. **paï** m. супруг, *L.* **pai**, (Ju.) **pae** m., *P.* **paī** m., *Ku.* **pai**, *N.* **poi** (с *o* из **joi** -- **poi** супруг и жена s.v. yuvatí --), *A.* **pai**; *Si.* **piya** хозяин, супруг -- *Gy. pal.* **pai**, **poi** супруг с необъяснимой утерей -- **t** -- ?

Приложение: **páti -- :** *S.kcch.* **pai** m. отец скорее, чем < **pitṝ** -- (ср.*A.* **pai** супруг); -- ext. с -- **ṭ** -- : *WPah.*поэтич. **peṛo** m. семья, мужчина – член семьи (или с *Him.*I 114 poss. < **pīṭha** -- , ***pēḍha** -- 1.

patitá – см. **pátati** Add2.

P.437
pátnī *f.* хозяйка, жена *RV.* [**páti** --]
Pk. **pattī** -- *f.* жена sapátnī -- ; *vivāhapatnī –

ПРОИЗВОДНЫЕ ОТ PATI

P. 356
dalapati m. Nom. prop. inscr. [dala -- 4, páti --]
B. **dalaï**, **dalui** фамилия DBL 309; Or. **daḷāi** деревенский староста, глава полиции, фамильный титул класса шудр; M. **daḷvai**, *daḷvī* m. генерал.

P. 373
***dēvakulapati** глава храма

P. 572
***mahāpati** великий князь
OG. *mahavaï* m. царь.

P. 746
saṁghapati m. руководитель, глава братства
Śatr. [saṁghá -- , páti --]
G. *saṅghvī* m. лидер корпуса паломников, a partic. surname .

P.792
sthapáti m. вождь, царский колесничий (?) AV., плотник, изготовитель колес MBh. [sthā -- , páti -- ?]
Pa. **thapati** -- m. контролер, хозяин плотник, строитель; Pk. **thavaï** -- m. плотник; H. **thawaī** m. каменщик, строитель.

P. 399
nanāndṛpati -- , °duḥpati -- m. муж сестры мужа lex. [nánāndṛ -- , páti --]
L.awāṇ. **nināṇvaïā**, P. naÞdoī, **°doiā**, **°doyā** m., WPah. (Joshi) **naṇdoi** m., B. **nandāi**, Or. **naṇandei**, H. **nandoī** m., G. **naṇdoī** m., M. **naṇdoī**, **naṇadyā**, **naṇadā** m. Addenda: **nanāndṛpati -- :** Brj. **nandoī**, **°deū** m. муж сестры мужа.

P. 286
***jāmipati** муж сестры мужа [jāmí -- , páti --]
K. **zömiyĕ** m.

PITA

Turner. A comparative dictionary…

P. 462

pitŕ̥ (nom. sg. **pitā**, acc. **pitáram**, gen. **pitúḥ**, nom. pl. **pitáraḥ**) m. отец RV., **pitárā** du. отец и мать RV.

Pa. **pitā** nom., **pitaraṁ**, **pituṁ** acc. отец, *Aś.* **pitā** nom., man. *shah.* **pituna** inst., Dhp. **pidara** acc., Kharl. **pitaraṁ**, **pidara** acc., **pidu** gen., *NiDoc.* **pita** nom.; *Pk.* **piu** -- , **piua** -- отец, **piarā** отец и мать; *Gy. as.* (Baluči: orig. a S. or L. dialect?) **piu** отец JGLS new ser. ii 259; Ḍ. **piāra** (pl. of **baba** отец) ← Sh. ***piare**, *Pr.* **yā, yą̄**, *S.* **piu** m. (мн.ч. **piura** с *u* из ед.ч.), *L.* **peo** m., *khet.* **piŭ**, *awāṇ.* **pio**, **mā** -- **pe** мать и отец < ***piā**, **pērē** родители (< **piarā** с dir. pl. оканч. -- ē of m. имя существ.); P. **piu**, **peo** m., **mā** -- **pe** мать и отец; *Or.* **piara** отец, *H.* **piu** m., *OG.* **pīya**, *OSi.* **pita** (gen. **pitaha**), *Si.* **piyā**.

PUTRA

Turner. A comparative dictionary…

P. 468

putrá1 m. сын RV.

Pa.Pk.**putta** -- m. сын , Aś.shaḥ. man. gir. **putra**, kāl. dh. **puta**, Dhp. NiDoc. **putra**, Gy. pal. **pótră**, pers. **putur**, Kt. **pīt̆r̆**, Wg. **pūtr**, Dm. **putr**, Tir. pvìtər, Paš.lauṛ. **pūtr**, dar. **pul**, ar. **putriem** мой сын (< ***putrē mē**), Shum. **pul**, Woṭ. **puṛ** (**puṛəили puḷə**

NTS xvi 130: с Woṭ 120 < **putrá** – предпочт., чем < Pk. **puḍ(ḍ)a** – сын, что проблематично согласовывается со словами «кусок, ком» см. ***pēḍa** --), Gaw. **pūl**, Kal. rumb. **pūtr**, Bshk. **pul**, Tor. Mai.ky. **pūcò**, Sv. **pul**, Phal. **putr**, Sh.gil. pŭcò m. (мн. ч. *dārį̣* < dāraka --), koh. gur. pucòh (мн. ч. **pē** < **pŏ̄ta** -- 1? -- → Ḍ. **pūcò**, мн. ч. *pe_*), dr. **puṣ**, pales. jij. pucò, K. **po͝ thar**, дат. **po͝ tras** m., ḍoḍ. **puttur**, S. **puṭru** m.; L. **puttur**, pl. **puttar** m. сын, жених, khet. **putr̥** сын, P. **putt** m., bhaṭ. **puttar**, WPah.cur. **puttar**, Ku. **pūt**, N. **put**, A. **puta**, B. **put** (**nāti** -- **puti** сыновья и внуки), Or. **puta**, Bhoj. **pūt**, Aw.lakh. **pūtu**, H. **pūt** m., G. **putra**, **pūt** m., M. **pūt** m., Ko. **pūtu**, OSi. **puta**, Si. **put** -- , **pit** -- (< сущ. ед. ч. ***puttē**), Md. **futu**.

Приложение: **putrá -- 1:** S.kcch. **puttar** m. сын; WPah.kc. **puttər** (вокат.) сын (← P. Him.I 119); Garh. **pūt**; Md. (устар.) **fut(u)** сын, дочь.

putraká1 m. маленький сын RV. [**putrá** -- 1]

Pa. **puttaka** – маленький сын; Pk. **puttaya** -- m. сын; Ku. **puto** m. маленький сын, маленький фрукт; Or. **putā** сын, отращение со стороны старшего к младшему; Bi. **dhiyāputā** сыновья и дочери.

ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ НЕКОТОРЫМ РОМСКИМ ТЕРМИНАМ В ЯЗЫКАХ ИНДИИ

IRI

У русских цыган есть слово для обозначения семьи и родственников: **ири** [**irí**], для которого гипотетически можно предложить несолько этимологий.

I. Происхождение от слова **пири** [**pirí**] < *пракр.* **piḍhara** < *древнеинд.* **piṭharī**[1]. У цыган некоторых этнических групп (русска рома, кэлдэраря) существовала традиционная поговорка: **пэско пири, пэско чаро** [**pésko pirí, pésko charó**], что обозначает отделившуюся семью, которая готовит себе пищу отдельно. В этом случае **ири** является эвфемизмом, обозначающим самый узкий круг родственников, входящих в нуклеарную семью.

II. Происхождение от одного из двух индийских терминов, обозначающих род, племя:
   1) От *вед.* **ари** [**arí**]. Анализируя гимны Ригведы и различные коннотации слова **arí**, как положительные, так и отрицательные, Э.Бенвенист и другие авторы показывают, что оно обозначало человека, принадлежащего к тому же народу, что и говорящий[2] (при условии, что говорящий – арий).
   2) От аустроазиатского (мунда) **кили** [**kili**] «род», формы которого варьируют в разных диалектах: **килаи** [**kilai**], **кириам** [**kīriyam**], **кери** [**kēri**], **кара** [**kāra**];

С точки зрения развития формы слова **iri**, его происхождение можно объяснить фонетическими процессами:

1) при развитии **iri** из **ari** произошло «закрытие» первого гласного;
2) если рассматривать **irí** < **kili**, то трансформация первоначального слова **kili** может объясняться:

- вариативностью плавных **l/r** в разных формах слова **kili**, и, возможно, влиянием западных индоарийских диалектов, в которых отсутствовал звук **l**[3];
- отпадением начального **k**, что можно объяснить как регулярное колебание в начале слова, свойственное автохтонным языкам (мунда); это колебание перешло в индоарийские языки и явилось причиной вариативности слов «одумбара – кодумбара» в индоарийском и «авер – кавер» в диалектах ромского языка.

Совпадение смысловых полей слов арийского и мундского происхождения затрудняет выбор в пользу той или иной этимологии термина **iri**. В то же время, при отсутствии других вариантов для интерпретации происхождения **iri**, данные об этно-культурной связи домов Индии с мунда, и цыган – с носителями аустроазиатского названия **ḍomba/lamba** и проч., заставляют внимательнее рассмотреть аустроазиатскую гипотезу происхождения **iri**.

---

[1] Roy S.Ch., The Mundas and their Country. Цит. по: Чатопадая, указ. раб. С. 435, 440.

[2] Бенвенист, указ. раб. С. 240-243.

[3] Чаттерджи, указ. раб. С. 78.

MORA/MORE/MORI

У цыган в России (прежде всего русских цыган) и на Украине существует форма обращения мужчины к мужчине, равному по возрасту: *рус. ром.* **more**. На Балканах есть также и женская форма **mori** как образение к женщине. В главе 19 мы показали, что этимон этого слова, возможно, уходит корнями в глубокую (ностратического времени) древность, составляя часть как индоевропейских, так и афразийских языков, и дравидских языков Индии. Этот этимон означал «член половозрастного группирования юношей-воинов» и распространялся на молодых людей брачного возраста, прошедших инициации, но еще не вступивших в брак. Это определило две основные смысловые линии этой формы, одну воинско-агрессивную, а другую эротическую (последняя прослеживается в части индоевропейских рефлексов) (см. гл. 19). В Индии рефлексы древнего «праностратического»[4] ***mairV**[5] обнаруживаются как в индоарийских, так и в дравидских языках. Мы видим, что в обеих группах языков они выступают в роли антропонима, обозначая в одних случаях мужчину, в других – ребенка или сына и дочь.

Вот таблица употребления рефлексов ***mairV** в индоарийских языках по изданию Грирсона. Цифра, следующая после названия языка, обозначает количество исследованных диалектов в этом языке, а цифра, стоящая в скобках за названием термина – из них то количество диалектов, в которых встречается этот термин[6]:

Раджастхани	– 7 – **motyär/mötyär** (2) мужчина
Ранги	– 5 – **môṭyār** (3) мужчина, **môṛā** – **môṛī** (1) сын и дочь
Гуджарати	– 5 – **môṭyār** (1) сын и дочь
Зап. хинди	– 9 – **môṛī** (1) дочь; **môṛ(a)lā** (1) ребенок
Синдхи	– 4 – **mārū** (1), **mādū**, **māṛū** (1) мужчина
Кхо-вар (Дард)	– **kimēri** (женщина)
Пахари	– диалект *бхадравахи* – **māṭṭhū** и **mŏṭṭhū** сын и ребенок (обозначаются двумя терминами каждый) – *мандели пахари* **maṭṭā** ребенок – *мандели* **maṭṭhā** ребенок

Вот употребление той же основы, которая обнаруживается как обозначения сына и дочери в пяти из одиннадцати дравидских диалектов[7]:

гонди	**marrī – miār**
куи	**mriēnju – mrāu**

---

[4] Ностратическая лингвистика (от латинского noster — «наш»)— раздел сравнительно-исторического языкознания, теория, доказывающая родство языков разных семей (алтайской, уральской, индоевропейской, картвельской, дравидийской).

[5] Кулланда, указ. раб. С. 60.

[6] Grierson, op. cit., 1908. Vol. IX, pt.2. P. 306-307; Ibid., 1916. Vol.IX, pt.1. P. 366-369; Ibid., 1908. Vol. IX, pt.2. P.464-465; Ibid., 1919. Vol.VIII, pt.1. P.578-581; Ibid., 1916. Vol. IX, pt. 4. P.916, 761.

[7] Grierson, op. cit., 1916. Vol. IX, pt.4. P. 86; Ibid., 1919. Vol. VIII, pt.2. P. 14-15; Ibid., 1906. Vol. IV. P.654-657; Ibid., 1904. Vol. II. P. 42-43.

телугу	**kumārudu – kumārte**[8]
тамил	**kumarān – kumārtti**
брагуи	**mār – masir**

Одна интересная особанность: эта основа, как в индоарийских, так и в автохтонных языках иногда обозначает «раба»[9]:

Кхас-кура (непали)	– (основной диалект) – **kamārā, kamārô**
Дард	– 4 – **marai, maristan, meristā** (3)
Гуджури	– 5 – **mrayô** (1)
Кхасси (мо-н-кхмер)	– 5 – **mrāw** (2)

Это значение, которое идентично однокоренному пуштунскому **mrayáy** «раб, невольник»[10], связано с той социальной ролью, которая этнографически засвидетельствована для половозрастной категории, обозначаемой этимоном ***mairV**, например, у таких народов Восточной и Экваториальной Африки, как ньика, ганда, ньямвези, конго. Там «неинициированные юноши временно как бы относятся к категории лично зависимых или рабов»[11]. К.П.Калиновская показала, что молодые африканские юноши 14-16 лет уже считались взрослыми воинами, но еще не входили в категорию инициированных вхрослых мужчин и потому не имели права участвовать в общественных делах[12]. Соответственно они имели обязанности и трудились для общины, но не имели прав взрослых мужчин, почему их положение было приравнено к положению рабов.

Обращает на себя внимание сходство форм и значений в греческих и ромских **more–mori** – с одной стороны, и с другой – в соответствующих индоарийских и дравидских терминах. Во-первых, до сих пор в дравидских языках у этого слова нет жестко закрепленного значения, оно функционирует как антропоним, называя детей, сына, дочь и мужчину. В части дравидских языков основа **mar** функционирует в качестве этнонима (ср. **мариа**-гонды **и мурия**-гонды)[13]. Этот этнонимический смысл, по-видимому, связан с «военной» и «мужской» семантикой основы, придающей статусную значимость указанным самоназваниям. Во-вторых, использование обращения *ром.* **more** только между мужчинами одного возрастного статуса, во всяком случае, на постсоветском пространстве, указывает на то, что оно происходит от формы, обозначавшую половозрастную категорию. Кроме того, по приведенным примерам мы видим, что однокоренные названия в индоарийском могут, наряду с обозначением мужчины, обозначать также ребен-

---

[8] Некоторые дравидские языки, видимо, благодаря давнему контакту с мундскими, используют префикс, или инструментальную частицу ko-/ku- в начале слов.

[9] Grierson, op. cit., 1916. Vol. IX, pt. 4. P. 86, 966-969; Ibid., 1919. Vol. VIII, pt. 2. P.14-15; Ibid., 1904.Vol. II. P. 40-41.

[10] Кулланда, указ. раб. С. 61.

[11] Мисюгин В.А., Чернецов С.В. «История галла» как этнографический источник/ФЭС. Вып. 11.Ленинград, 1978. С. 170. Цит. по: Кулланда, указ. раб. С.61.

[12] Калиновская К.П. Категория «возраст» в представлениях народов Восточной Африки / АЭС. Вып. 12, 1980. С.58-59. Цит. по: Кулланда, указ. раб. С.73.

[13] Мердок Дж.П. Социальная структура. Москва, 2003. С.445-446.

ка и сына и дочь, но никогда *отдельно* – дочь или женщину, а для близких индоарийских основ основное значение – также обозначение мужчины (см. главу 19). Формально *ром.* **moré** может быть легко образовано от дравидийской основы **mār** путем прибавления гласной, как это принято в романи для образования звательного падежа единственного числа. Что касается перехода долгого **ā** в **o** (**mār > mor**), то оно объясняется вариативностью этих звуков в индоарийских диалектах Северо-Западной Индии, а также фонетическими процессами при развитии языка романи из пракрита.

Известно, что дравидские языки в древности были распространены в районе современного Афганистана, что, видимо, обусловило существование сходных названий в афганском. Ср. *афг.* **mēŕý** 1) мужчина 2) муж[14].

В культурах, где социальная организация остается тесно связанной с системой родства, этнонимы нередко совпадают с обозначениями детей, супругов, мужчины и женщины. Очевидно, следуя той же логике, надо предполагать, что современные индоарийские формы **môṛā, môṛī, môṭyār** и проч. ведут свое происхождение от корней автохтонных языков, существовавших в прошлом в области развития некоторых индоарийских диалектов. Обозначение мужчины **môṭyār** могло образоваться с помощью суффикса **tar** > *и.-е.* **ter,** или супплетивным способом, прибавив *дравид. гонд.* **ār** «мужчина». И тот и другой варианты образования **môṭyār** указывает на институциональность статуса, обозначаемого этой формой. Представляется, что этимологически *индоар.* **môṭyār** может являться классификационным термином, с семантическими вариациями обозначающим категорию мужчин активного возраста[15].

Распространение обращений **mora / more / mori** среди нецыганского населения Греции в качестве пейжоративного (уничижительного) термина только подтверждает его возможное заимствование из цыганских ромских языков, поскольку пейжоративный характер этого вокативного термина исключает обратное направление этимологизации. Представляется невероятным, чтобы в цыганском обществе, до сих пор сохраняющем половозрастные статусы и соответствующий речевой этикет, могли традиционно использоваться пренебрежительные вокативные термины, в первую очередь в разговоре между мужчинами! Характерно, что среди не цыган в пренебрежительном качестве это слово используется и на Украине, но уже только как обозначение самих цыган, которых называют «**мóрики**».

Распространение также и других соционимов цыганского происхождения среди нецыганского населения наблюдается в областях, где существует значительная плотность цыган. Например, в Болгарии любимый молодой человек или девушка называются «**гадже**». В андалузийском диалекте испанского языка цыганским словом «**чави́**» обозначается девушка.

---

[14] Афганско-русский словарь. С. 493-494.

[15] Более подробно эта проблема рассматривается в главе 20.

Приложение 5
(*к главе 21*)

Терминология родства в романи, домари и ломавтик

В связи с теорией «трех потоков» мигрантов из Индии интересно рассмотреть терминологии родства у цыган домари и ломавтиќ и сопоставить их с терминологией цыган-ромов. Ниже приведены термины родства всех трех групп[1].

	ДОМАРИ	ЛОМАВРЕН	РОМАНИ
	Термины ближайшего родства и свойства́		
Дед	papo		
Отец	bayom	bap, pap	dad
Мать	daj	deth	daj
Ребенок	potrə	djunak, čhoki	čhavorro
Детеныш	čmæri		
Мальчик	čonə	innav	čhavo, raklo
Девушка, девушка	čoni	čhoki, čoki	čhaj, rakli
Сын	potrə	innav	čhavo
Дочь	diri	djunak, čhoki, čoki	čhejorri
Брат	bar	phal	phral
Сестра	ben		phen
Муж, супруг	paj, poj	mus	rom; pativ (качество женатого мужчины)
Невеста	diri	džanrav	terny
Невестка	дом. wæxri (ср. *индоар.* vahū, vadhū > *индоар.* bairi > *ром.* bori)		
bori			
Зять	džatro	džavurav	džamutro
Мужчина, человек	manus	manus	manuš

[1] Термины языка домари приводятся по списку Р.Макалистера и данным Я.Матраса, а языка ломаврен – по списку Р.Макалистера и изданию К.П.Патканова.

	ДОМАРИ	ЛОМАВРЕН	РОМАНИ
Термины непрямого родства и свойства́			
Дядя со стороны отца	mawm, mawmə		nano, kak
Тетя со стороны отца	mawmi		bibi
Тесть	mamə		salo, sastro
Теща	mami		sali, sastri

Ломаврен

Сравним прежде индоарийские термины, обозначающие категории ближайшего родства и свойства́ (на уровне расширенной семьи) в языках ломаврен и романи. В ломаврен отец обозначается словом *лом.* **bap**, которое можно возвести к соответствующему индоарийскому термину, а мать – *лом.* **deth** (видимо < *индоар.* **dadi**). Из обозначений детей близкими к *романи* прежде всего является **čhoki**, **čoki** «ребенок, дочь, девушка», которое восходит к *индоар.* **chhokro** и **chhokri** (Приложение 4, статья CHAVA). Слово *лом.* **djunak** «дочь», «ребенок, малыш» – явно классифицирующего характера, восходит к *индоар.* **yúvan** «молодой»[2]. Обозначение невесты (*лом.* **džanrav**) очевидно восходит к основе *индоар.* **jan**, что находит параллели в индоарийских языках, где та же основа образует обозначения жены и женщины (см. статью JANA из словаря Р.Л.Тернера в Приложении 4). В целом терминология ломаврен в своей целостности сохранилась меньше, чем терминологии домари и ромов. По сохранившейся индоарийской лексике можно лишь сделать вывод о присутствии нескольких исконных недифференцирующих терминов для обозначения детей и незамужних женщин. Основное отличие от терминологии романи – в наименовании отца.

Домари

Обращает на себя внимание отличие от языка романи в названиях сына и дочери, которые восходят к дифференцирующим основам. Так, на *домари* «сын» – **putr(ə)**, «дочь» – **dîri**, происхождение которых связано с индоиранскими лексемами. В персидском это формы **putur** и **dîhîr**[3], но формы индоарийских языков указывают, что соответствующие термины могли присутствовать в домари еще до их исхода в Иран: *древнеиндоар.* **putrá**, *индоар.* Ḍ. dia – мн.ч. **dîriṅ**, L. **dhî** – мн.ч. **dhĩrĩ**[4]. Параллельно этим обозначениям дочери и сына, у домари есть недифференцирующие термины для обозначения детей: **čmæri** «детеныш», **čonə**«мальчик» и **čoni** «девочка», которые, очевидно, имеют то же происхождение, что и *ром.* **čhavo**, ср. *хинди* **châwnâ**, **chaunâ** «молодое животное», «мальчик, сын»[5]. Р.Л.Тернер также соотносит *дом.* **čmæri** с вариациями *индоар.* **chhoro**, **chyauṛo** «ребенок, детеныш»:

---

[2] Р.Л.Тернер приводит генетив ед.ч. **yūnnaḥ** из текста Ригведы. См. Turner.Dictionary of Indo-Aryan languages.P.607.

[3] Turner. Dictionary of Indo-Aryan languages. P. 468, 370. См. Приложение 4, статьи PUTRA и DUHITR.

[4] Ibidem.

[5] Ibid. P. 275. См. Приложение 4, статью CHAVA.

ср. *уэллськ.* **čavarî**[6]. Здесь интересно то, что эти недифференцирующие по своей природе основы существуют параллельно с дифференцирующими, обозначающими сына и дочь.

Обозначения дочери и сына и обозначение отца – самое существенное отличие терминологии *домари* от *романи*. Так, хотя в романи сохранилась лексема **putr-**, дающая основу **putrav-** «зачинать, делать ребенка» (о мужчине), нет соответствующего *термина* родства, и в общем терминология романи отражает такое общественное устройство, которое предшествовало линиджевой системе родства. Об этом свидетельствуют термины ближайшего родства ромов, которые носят недифференциирующий и классификационный характер, что восходит к терминологии половозрастных классов. Обозначения сына и дочери языка *домари*, в особенности термин **putr-** отражают другой принцип, связанный со счетом родства по мужской линии. Даже если представить, что проторомани в прошлом также содержал разноосновные термины для обозначения сына и дочери, и недифференцирующую основу для обозначения детей, то утеря первой пары терминов сама по себе, возможно, является характеристикой типа общественного устройства, который был у предков ромов. Отличия терминологии *домари* от *романи* можно объяснить или бóльшим влиянием индоарийского языка на язык домари еще на территории Индии, или же восприятием терминов и **putr** и **diri** из иранского языка.

Если дифференцирующие термины *отсутствовали* в языке романи, или же были им *утеряны*, то этот факт, возможно, подтверждает предположение о неоднородности предков цыган. Носители дифференцирующих терминов в этом случае – племена (или патронимии), в культуре и генетике которых арийский элемент был выше, чем в патронимиях, где этих терминов не было. Поскольку сфера языка является достаточно инертной, это также означает, что в племенах предков ромов преобладали патронимии, где переход к линиджевой (патрилинейной) системе социальной организации произошел относительно поздно, и где арийский элемент был ниже. Точно в таком же ключе можно трактовать присутствие арийской основы **pat-** в форме **paj** «муж, супруг», которая обозначает у домари социальный *статус и его носителя*, в то время как у ромов эта же основа выражает присущее человеку *качество*, что выражается в грамматической форме (ср. *pativalo rom*).

Кроме того, использование основы **bap/pap** в языке домари и ломаврен для обозначения отца и той же основы для обозначения деда в романи очень похоже на «терминологический сдвиг», о котором мы писали в гл. 21. К сожалению, у нас недостаточно данных, чтобы сделать окончательные выводы, поэтому эти наблюдения являются в значительной мере гипотетическими.

[6] Ibidem.

* * *

Общий взгляд на три системы терминологии родства показывает, что в общем все они складывались из одних и тех же элементов, но в то же время существующие различия в терминах индоарийского происхождения указывают, что между ними могли существовать различия еще на территории Индии, как это наблюдается в современных индоарийских диалектах и языках. Представляется маловероятным, чтобы наблюдаемые сейчас различия в терминологиях сложились после исхода.

Источники и литература

ИСТОЧНИКИ[1]

Нумизматические

Монеты Удумбары в Британском музее, Индийском музее и музее Панджаба (Лахор)

Каталоги монет

1. *CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882. P. 115-117.
2. *CCBM. Anc. Ind. P. lxxxvii. (№ 7-11, 15-20)
3. *CCIM. Vol. I. P. 160-161.
4. *JASB, 1914. Num. Suppl., XXII. P. 247 ff.

Образцы подписей под монетами

5. *CAI
6. *CCBM, Anc. Ind.
7. *CCIM
8. *CCPM
9. *SCCIM
10. *JASB, 1914.

Монументальные

11. Burgess. Archælogical survey of Western India. Report on the Antiquities of Kâthiâwâd and Kachh 1874-75. London, 1876.
12. Cole H.H. Illustrations of ancient buildings in Kashmir. London, 1869.
13. Führer A. The monumental antiquities and inscriptions in the North-Western provinces and Oudh. Archæological survey. Allahabad, 1891.
14. CASR. Vol. V. Calcutta, 1875.
15. CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882.
16. *CASR. Vol. XVIII. Calcutta, 1883.

---

[1] Источники, содержащие сведения об удумбара [oḍumbara] и /или о группах, связанных с дом/домба [ḍom/ḍomba] или их названия, обозначены звездочкой: *.

17. *CASR. Vol. XXII.Calcutta, 1885.

Надписи

*Ḍambarapadraka – период Майтрака, Гуджарат – См. Sankalia, op. cit. P. 62.

*Ḍâmari-paṭaka – период Майтрака, Гуджарат – См. Sankalia, op. cit. P. 66.

Kaccha-mandala – надписи Бхимы I [Bhima I] (1086 г. н.э.), IA. VI. 193-4.

Топонимические

18. *Atlas of India containing sixteen maps and complete index. Edinburg – London, 1894.

19. *Führer A. The monumental antiquities and inscriptions in the North-Western provinces and Oudh. Archæological survey. Allahabad, 1891.

20. Sankalia H.D. Studies in the historical and cultural geography and ethnography of Gujarat. Poona, 1949.

21. CASR. Vol. V. Calcutta, 1875.

22. *CASR. Vol. XI. Calcutta, 1880.

23. CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882.

24. *CASR. Vol. XXII.Calcutta, 1885.

Историко-литературные

Древние и средневековые источники по географии, истории и культуре Индии

25. Ashtadhyayi of Panini. II, 4, 20; IV, 2; 103

26. Aitareya Brāhmana. VIII. 14. 3.

27. Āpastamba Gṛihya-sūtra

28. Arthashastra of Kautilya

29. *Brahmāṇda Purāṇas. III. 66. 70. *Издание*: Brahmāṇda-Purāna, Venkateswara Press. Bombay, 1913.

30. Bṛihadāraṇyaka Upanishad. III. 3. 1; 7. 1.

31. *Bṛihatsamhitā of Varahamihira. 14. 2-44.

32. *Candravṛtti on Candra (or Chāndravyākaraṇa). II.4.103.

33. *Gaṇapāṭha of Panini. IV.2.53.

34. *Gaṇaratnamahodadhi. IV. 266.

35. *Deçināmamāla *Издание*: Deçīnāmamālā. Bombay Sanscrit Series, № XII. Bombay, 1880.

36. Haradatta VI. 14. 5.

37. *Harivamśa, 1466; 8. 167, L. 9511. *Издание*: Harivamśa. Edited by Nilmani Mukhopadhyay, Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1858.
38. *Kashika on Panini, IV. 1.173.
39. *Mahābhāshya. II. 4. 58; IV. 2, 85.
40. *Mahābhārata. Цитировано по различным изданиям
41. *Mahāmāyūrī *Опубликовано в*: M.S. Lëvi. Le Catalogue géographique des yakṣ dans la Mahāmāyūrī.//JA, 1915, XI-eme sërie, tome V. P. 44.
42. Mantrapātha II. 11. 12.
43. Manusmriti. *Издания*: Законы Ману. Москва, 1960; Законы Ману (пер. С.Д.Эльмановича). М., 1992.
44. *Mārkaṇdeya Purāṇas. 58. 6-10.
45. *Milindapanha. *Издания*: Вопросы Милинды (Милиндапаньха). М., 1989.
46. *Rājatarangiṇī of Kalhana. *Издание*: Kalhana's Rajatarangini. (Ed. By M.A.Stein) Vol. I (Sanskrit text). Bombay, 1892; Vol. 2 (English translation). Westminster, 1900.
47. Ramayana. Kishkindha. 42. 23.
48. Ramayana, Ayodhyā-kāṇda. 68. 15.
49. *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa. I. VI. 76; IV. I. 86.
50. *Samkshiptasara (section Taddhitapāda, 223).
51. Úatapatha Brāhmana. X. 4. 1. 10.
52. *Vaijayantī (Bhūmikāṇḍa), 39. Опубликовано в: IHQ. Vol. XX. P. 219-226; OH. Vol.VII, pt.1. P.2.
53. *Vāyi Purāṇas. 91. 98. *Издание*: Vāyu-Purāna. Vol. 1,2. Calcutta, 1880-1888. Anandasrama Press, 1905.
54. *Vinayapiṭaka
55. Арриан. Индика. Гл. IV, стих 8. В издании: Арриан. Индия Пер. О.В.Кудрявцева // Вестник древней истории, 1940, № 2.
56. *Бируни абу Рейхан. Индия. М., 1995.
57. Геродот. История. III. 98-102. *Издание*: Геродот. История. М., 1999.
58. *Джайнские тексты. *Издание*: Weber A. Indische Studien. Leipzig, 1865-1885 (Vol. IX-XVII).Vol. XVI.P. 332.
59. *Плиний. (II.75, 77; VI.70) *Издание*: Pliny. Natural history. London, 1989. Vol. II.
60. Страбон. География XI, 11, 1;. XV, 1, 3; XV, 1, 62. *Издание*: Страбон. География. Пер. Г.А.Стратановского. М., 1994.

61. Сюань Цзян. «Записки о западных странах». *В изданиях*: 1. Hiuen-Tsiang. Chinese Accounts of India (629– 645 A.D.). Vol. I-4. Calcutta,1958. (Si-Yu-Ki, Buddist Records of the Western World); 2. Извлечения из «Записок о западных странах» Сюань Цзана»//Индия в литературных источниках III-VIII вв. МГУ, 1984.

Другие историко-литературные источники

62. Фирдоуси-и-Руми. Шах-намэ. *Издание*: Le Livre des Rois. Paris, 1877 (trad. J.Monl).

63. Хамза Ал-Исфахани. *Издание*: Chronology of Persian Kings. Bombay, 1932 (trans. Daudputan U.).

64. Goeje de, M.J. Mémoire sur les migrations des tsigsnes à travers l` Asie. Leide, 1903.

65. Liber expugnationis regionum, auctore Imámo Ahmed ibn Jahia ibn Djábir al-Beladsori, Lugduni – Batavorum, 1866.

66. Tod J. Annals and antiquities of Rajast'han, or, the Central and Western Rajpoot states of India. Vol.1. New Delhi, 1978. (Reprinted editiion.).

Лингвистические источники

67. Афганско-русский словарь. Составитель Зудин П.Б. М., 1950.

68. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Под ред. С.И.Соболевского. М., 1958. Т.2.

69. Деметер Р.С., Деметер П.С. Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект). М., 1990.

70. Дремин Г.И. «Скифо-сарматские наречия и «скифский» словарь В.И.Абаева // www.kladina.narod.ru

71. Дымшиц З.М. Грамматика языка хинди. В 2-х тт. М., 1986.

72. Герценберг Л.Г. Хотаносакский язык. М., 1965.

73. Гохман В.И., Оранская Т.И. Формы воспитания детей и подростков у пенджабцев Индии // Этнография детства. М., 1988.

74. Краснодембская Н.Г. О терминах и категориях родства у народов Южной Азии //Алгебра родства. Вып.3. СПб, 1999.

75. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996.

76. Ознобишин Д.П. Персидско-русский словарь. Рукопись. Фонд Государственной публичной исторической библиотеки. М., 1824-1877.

77. Патканов К.П. Цыганы. Несколько слов о наречиях закавказских цыган Боша и Карачи. СПб, 1887.

78. Словарь скифских слов // Основы иранского языкознания. Под ред. В.С.Расторгуевой. М., 1979.

79. Тананушко К.А. Латинско-русский словарь. Минск, 2002.

80. Торопов В.Г., Гумероглый П.Б. Словарь языка крымских цыган. М., 2001.

81. Трубачев О.Н., Шапошников А.К. Этимологический словарь языковых реликтов Indoarica // Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. М., 1999.

82. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 4. Электронная версия. М., 2004.

83. Хориков И.П., Малеев М.Г. Новогреческо-русский словарь.Ред. П.Пердикис и Т.Пападопулос.М., 1980.

84. Цветков Г.Н. Полевые материалы по цыганским языкам России. 2000-2008 гг. Находятся в полевом архиве автора.

85. Цветков Г.Н. Романэ ворби. Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (ловарьский диалект). М., 2001.

86. Andrš Z. Speech etiquette in Romani of the Central Rumanian Banat: Forms of permissions and apologies // 8th International Conference on Romani Linguistics. St.Petersburg, September 2008.

87. *Biswas S.S. *Bengali-English dictionary.* 3rd ed. Calcutta, 2000.

88. Borş A., Zaporojan I. Dicţionar rus-român. Chişinău, 1999.

89. Böhtlingk O., Roth R. Sanskrit-Wörterbuck. Pt. IV. Petersburg, 1865.

90. Boretzky N., Igla B. Wörterbuch Romani-Deutsch-Englisch für den südosteuropäischen Raum. Wiesbaden, 1994.

91. Burrow T. A Dravidian etymological dictionary. 2nd ed. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1984.

92. Caldwell R. A comparative grammar of the Dravidian or South-Indian family of languages. London, 1913.

93. *Cologne Digital Sanskrit Lexicon //webapps.uni-koeln.de/tamil

94. *Cappeller C. A Sanskrit-English Dictionary. Strassburg, 1891.

95. CASR. Vol. XXII.Calcutta, 1885.

96. Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. T. I-II. Paris, 1951.

97. Grierson G.A. A dictionary of the Kashmiri language. Calcutta, 1932.

98. Grierson G.A. Lingvistic Survey of India. Vol. I-XI. Calcutta, 1904-1922.

99. Jukes A. Dictionary of the Jatki or Western panjabi language. London, 1900.
100. Llorens M.J. Diccionario gitano y sus costumbres. Madrid, 1991.
101. *Macalister R.A.S. The Language of the Nawar or Zutt: the Nomad Smiths of Palestine. Gypsy Lore Society, No. 3. Edinburgh, 1914.
102. Magyar – Cigany szotar. Cigany – Magyar szotar. Kolozsvar, 2000.
103. *Matras Y. The State of Present-day Domari in Jerusalem // Mediterranean language review. Wiesbaden. 1999, №11.
104. *Molesworth, J. T. A dictionary Marathi anfd English. 2d ed.Bombay, 1857.
105. Paspati A. Études sur les Tchingianes ou Bohémiens de l'Empire Ottoman. Constantinopol, 1870.
106. Pishel R. Grammatik der Prakrit-Sprachen. Strasburg, 1900.
107. Platts J.T. A dictionary of Urdu, classical Hindi, and English. London, 1884.
108. *Przyluski J. Ancient People of the Punjab. The Udumbaras and the Salvas. Calcutta, 1960.
109. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1, 2. Bern – Munchen, Franche, 1959-1961.
110. Rishi W.R. Romani – Punjabi – English Dictionary. Patiala, 1981.
111. Shakespear J. A dictionary, Hindustani and English: with a copious index, fitting the work to serve, also, as a dictionary of English and Hindustani. London, 1834.
112. Sarău G., Hristu C. etc. Dicţionar român – rrom. (Lexicul rrom modern, rar şi vechi). Bucureşti, 2003.
113. The Pali Text Society's Pali-English dictionary. Pali Text Society, London. Chipstead, 1921-1925.
114. *Turner R. L. A comparative and etymological dictionary of the Nepali language. London, 1931.
115. *Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London, 1962-1966. Includes three supplements, published 1969-1985.

Антропологические

116. Антропометрические и фенотипические данные населения Индии. *Опубликовано в:* Census of India, 1931. Vol. I. Pt. III Ethnographical. Delhi, 1935.
117. Данные антропологических исследований цыган и индийцев. *Опубликовано в:* Bhalla V. On ethnicity and Indian origins of gypsies of Eastern Europe (USSR included): a bioanthropological perspective //Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993.

118. Данные опроса ромского населения по идентификации фенотипов цыган и индийцев. Находятся в полевом архиве Смирновой-Сеславинской М.В. и Цветкова Г.Н. М., 2008.

119. *Данные популяционных генетических исследований. *Опубликовано в:* Kalaydjieva L., Gresham D., Calafell F. Genetic studies of the Roma (Gypsies): a review // Medical Genetics, Biomedcentral 2001.

120. Данные серологических исследований цыган и некоторых групп населения Индии. *Опубликовано в:* Gila-Kochanowski V. de. Parlons tsigane. Histoire, culture et langue du peuple tsigane. Paris, 1994.

121. Данные серологических исследований цыган и некоторых групп населения Индии. *Опубликовано в:* Rishi W.R. Roma. Chandigarh, 1996.

122. Зубов А.А. Первые итоги одонтологических исследований в Индии //Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.

123. Meyer W. S. et al. Atlas 1931 edition. Prevailing Races // Imperial Gazetteer of India, v. 26, p. 12.

Данные переписей населения

124. *Census of India, 1901.Vol. XXIII. Kashmir. Pt. I, II. Lahore, 1902.

125. Census of India, 1931. Vol. I. Pt. III Ethnographical. Delhi, 1935.

126. Census of India, 1931. Vol. X. The Western India Agency. Bombay, 1933.

127. Elliott H.M. Memoirs on the History, folklore and distribution of the races of the North-Western provinces of India. London, 1869. Vol. 1, 2.

128. *Ibbetson D.Ch.J. Outlines of Panjab Ethnography. The Panjab Census report of 1881. Calcutta, 1883.

129. Khakhar D.P. Castes and tribes in Kachh // Indian Antiquary. Juni 1876.

130. *Kitts J. A compendium of the casts and tribes. Bombay, 1885.

131. Map «Banjara People of India» // Global Mapping International / Custom mapping/ *Опубликовано в:* www.gmi.org/mymap

132. Sherring M.A. Hindu tribes and castes as represented in Benares. Vol.1,2. Calcutta,1872, 1879.

Издания, содержащие нарративные источники

133. Elliott H.M. Memoirs on the History, folk-lore and distribution of the races of the North-Western provinces of India. London, 1869. Vol. 1, 2.

134. CASR. Vol. V. Calcutta, 1875.

135. CASR. Vol. XIV. Calcutta, 1882.

136. CASR. Vol. XXII.Calcutta, 1885.

137. *Crooke W. The North-Western provinces of India. History, ethnology, administration. London, 1897.

138. Gurmat Parkash. Monthly Journal of Dharam Parchar Committee, SGPC. Amritsar. October 2002.

Полевые материалы по культуре ромов и др. народов, и издания, их содержащие

139. Андроникова И.М. Закономерности расселения русских цыган в связи с их миграциями // Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М.Андрониковой. СПб, 2006.

140. Андроникова И.М. Пища традиционная и современная //Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М.Андрониковой. СПб, 2006. С.

141. Андроникова И.М. Способы и средства передвижения // Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М.Андрониковой. СПб, 2006.

142. Барэ дрома. Традиционная музыка русских цыган. Музыкальный альбом. М., 2001.

143. Бессонов Н. Игры детей и молодежи в цыганских кочевых таборах // Наукові записки. Т. 15. Тематичний випуск «Роми Украини: із минулого в майбутнє». Київ, 2008.

144. Вилькинс А.И. Среднеазіатская богема //Антропологическая выставка. Т.III. М., 1878-1882.

145. Денова С. Професионалната общност на циганите ковачи в Пловдив. Пловдив, 2005.

146. Петрович О. (Мурша ле Ристоск`ай ла Ленако). Бароны табэра Сапоррони. СПб, 2007.

147. Смирнова-Сеславинская М.В. Господа цыгане. Художественно-культурологическое исследование. М., 2002. Рукопись, находится в архиве автора.

148. Смирнова-Сеславинская М.В. Полевые материалы по музыкальному фольклору Раджастхана. Лето 1987. Находятся в полевом архиве автора.

149. Смирнова-Сеславинская М.В. Полевые материалы по музыкальному фольклору цыган. Москва, Московская, Владимирская и Вологодская области, 1989-1994. Находятся в полевом архиве автора.

150. Смирнова-Сеславинская М.В. Полевые материалы по танцевальной традиции арабов 2004-2007 гг. Находятся в полевом архиве автора.

151. Смирнова-Сеславинская М.В., Цветков Г.Н. Полевые материалы по социальной культуре цыган. 1990-2008. Находятся в полевом архиве авторов.
152. Цветков Г.Н. История и социальное развитие цыган-ловаря // Наукові записки. Т. 15. Тематичний випуск «Роми Украини: із минулого в майбутнє». Київ, 2008.
153. Цветков Г.Н., Смирнова-Сеславинская М.В, Данные опроса ромского населения по идентификации фенотипов цыган и индийцев. Находятся в полевом архиве авторов. М., 2008.
154. CASR. Vol. XXII.Calcutta, 1885.
155. *Ibbetson D.Ch.J. Outlines of Panjab Ethnography. The Panjab Census report of 1881. Calcutta, 1883.
156. *Korek D. Ghawazee // El-Raks El-Sharky. Kairo, 2005.
157. Krasa D. The Banjara. A nomadic tribe of Infia and possibly one of the cousins of Europe`s Roma. Dzaniben. Àilaj 2007 // www.dzaniben.cz
158. Marushiakova E., Popov V. The Gypsy Court in Eastern Europe // Romani Studies. Continuing Journal of the Gypsy Lore Society, Series 5, Vol. 17. 2007, № 1.

ЛИТЕРАТУРА

Литература на русском языке

1. Абрамова З.А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М — Л, 1966.
2. Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван, 1971.
3. Алаев Л.Б. Средневековая Индия. СПб, 2003.
4. Анарина Н.Г. Японский театр Но. М., 1984.
5. Андроникова И.М. Закономерности расселения русских цыган в связи с их миграциями // Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М.Андрониковой. СПб, 2006.
6. Андроникова И.М. Эволюция жилища русских цыган // Советская этнография. 1970. № 4.
7. Аптон Р. Утраченная жемчужина //Вокруг света. 2007, № 8 (2803).
8. Арутюнова-Фиданян В.А. Повествование о делах армянских. VII век. Источник и время. М., 2004.

9. Кн. Атабекян В. Происхождение армянского дворянства. «Ноев Ковчег» N 4 (74) Апрель 2004.
10. Бакленд Р. Цыгане. Тайны жизни и традиции. М., 2003.
11. Баландье Ж. Политическая антропология. М., 2001.
12. Барт Ф. Пуштунская идентичность и поддержание ее сохранности // Этнические группы и социальные границы. М., 2006 (репринт с 1969).
13. Белокриницкий В.Я. Этносоциальные структуры населения Пакистана // Западная Азия: этнополитическая ситуация. М., 1993.
14. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
15. Бернштам А.Н. Новые работы по тохарской проблеме // Вестник древней истории, 1947, №2.
16. Бируни абу Рейхан. Индия. М., 1995.
17. Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока. М., 2001.
18. Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. СПб, 2003.
19. Бонгард-Левин Г.М. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации // Вестник древней истории, 1979, №3.
20. Бонгард-Левин Г.М. О сословной организации в ганах и сангхах Древней Индии // Доклады VII международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1964.
21. Бонгард-Левин Г.М. Республики в Древней Индии//Вестник древней истории, 1966, №3.
22. Бонгард-Левин Г.М., Вигасин А.А. Общество и государство в Древней Индии // Вестник древней истории. 1981, № 1.
23. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.
24. Борецкий-Бергфельд Н. История Румынии. СПб., 1909 // История Валахии и Молдавии. История Румынии. Дракула. Подлинная история Влада Цепеша. Репринтное издание. М., 2003.
25. Брак у народов Западной и Южной Европы. М., 1989.
26. Бурыкин А.А. Термины родства как объект лингвистического анализа (круг проблем и аспекты исследования) // Алгебра родства. Вып. 2. СПб, 1998.
27. Валеев Д..Ж. Обычное право и начальные этапы его генезиса //Правоведение. 1974, № 6.
28. Вигасин. А.А. Карта Индии в «Естественной истории Плиния Старшего»// Вестник древней истории, 1999, №1.
29. Вигасин А.А. О развитии эндогамии древнеиндийских варн//Индийская культура и буддизм. М., 1972.

30. Вигасин А.А., Самозванцев А.М. «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.

31. Вилькинс А.И. Среднеазіатская богема // Антропологическая выставка. Т.III. М., 1878-1882.

32. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). М., 1989.

33. Гаген-Торн А.И. Магическое значении волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. 1933, № 5, 6.

34. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Сравнительно-исторический и типологический анализ языка и протокультуры. Тт. 1,2. Тбилиси, 1984.

35. Ганковский Ю.В. др. Народы Пакистана (основные этапы этнической истории). М., 1964.

36. Ганковский Ю.В. Национальные движения в современном Пакистане // Западная Азия: этнополитическая ситуация. М., 1993.

37. Георгиев В. Балто-славянский и тохарский языки // Вопросы языкознания, 1958, №6.

38. Герценберг Л. Кушанский и сакский // Центральная Азия в Кушанскую эпоху. Т.I. М., 1974.

39. Гиренко Н.М. К вопросу о соотношении линий семейно-родственных и общинных структур//Ранние формы социальной организации. СПб, 2000.

40. Гиренко Н.М. Система терминов родства и система социальных категорий // Советская этнография. 1974, №6.

41. Гохман В.И., Оранская Т.И. Формы воспитания детей и подростков у пенджабцев Индии // Этнография детства. М., 1988.

42. Грантовский Э.А. Из истории восточноиранских племен на границах Индии // Краткие сообщения Института антропологии. Вып. 61. М., 1963.

43. Гусева Н.Р. К вопросу о «темных» и «светлых» арьях//Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М., 1987.

44. Гусева Н.Р. Раджастхан, Гуджарат, западная часть штата Мадхья-Прадеш // Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994.

45. Гусева Н.Р. Сикхи: община, обычаи // Гусева Н.Р. Индия в зеркале веков. М., 1994.

46. Дандамаев М.А. Индийцы в Иране и Вавилонии в ахеменидский период // Древняя Индия (историко-культурные связи). М., 1982.

47. Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган. Новый взгляд. Воронеж, 2000.

48. Дзибель Г.В. Термин родства и система терминов родства: лингвистический контекст в отношении к этнографическому // Алгебра родства. Вып.2. СПб, 1998.

49. Добронравин Н.А. Термины родства, имена родства и компаративистика //Алгебра родства. Вып.2. СПб, 1998.

50. Дюмон Л. Homo hierarchicus. Опыт описания системы каст. СПб, 2001.

51. Елизаренкова Т.Я. Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков. М., 1974.

52. Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.

53. Жорницкая М.Я. Народное хореографическое искусство коренного населения северо-востока Сибири. М., 1983.

54. Забияко А.П. Архетипы культурные // Культурология XX век. Энциклопедия Том 1. СПб, 1998.

55. Зализняк А.А. О характере языкового контакта между славянами и скифо-сарматскими племенами // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Вып. 38. М., 1963.

56. Зарубин Л.А. Сходные сельскохозяйственные обычаи у индоевропейцев и славян//Советское славяноведение. М., 1969. № 1.

57. Зограф Г.А. Языки Индии, Пакистана, Цейлона и Непала. М., 1960.

58. Зубов А.А. Первые итоги одонтологических исследований в Индии // Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.

59. Иванов В.В. Языковые данные о происхождении Кушанской династии и тохарская проблема // Народы Азии и Африки. 1967, № 3.

60. Иванова О.В. О путях интеграции иноплеменников в Византийской империи в VII – X вв. // Византия между Западом и Востоком. СПб, 2001.

61. Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. М., 2003.

62. Индия: страна и ее регионы. М., 2000.

63. История Ирана с древнейших времен до конца 18 века. Л., 1958.

64. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.

65. Ицикович К.Г. Соседи в Лаосе // Этнические группы и социальные границы. М., 2006.

66. Калинин В. Цыгане России // Загадка балтийских цыган. Минск, 2005.

67. Калиновская К.П., Марков Г.Е. Общественные отношения и социальная организация номадов // Ранние формы социальной организации. СПб, 2000.

68. Ключевский В.О. История России. Специальные курсы. М.. 2003.

69. Кнутссон К.Э. Дихотомизация и интеграция // Этнические группы и социальные границы. М., 2006.

70. Королева Э.А. Ранние формы танца. Кишинев, 1977.

71. Косвен М.О. Из истории родового строя в Юго-Осетии // Советская этнография, 1936, №2.

72. Краснодембская Н.Г. О терминах и категориях родства у народов Южной Азии //Алгебра родства. Вып.3. СПб, 1999.

73. Крашенинникова Н.А. Индусское право. История и современность. М., 1982.

74. Кудрявцев М.К. О роли джатов в этнической истории Северной Индии. М., 1964.

75. Кудрявцев М.К. Северные области Южной Азии // Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994.

76. Кудрявцев М.К. Этнос и каста в индийском обществе // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993.

77. Кулланда С.В. Системы терминов родства и праязыковые реконструкции// Алгебра родства. Вып. 2. СПб, 1998.

78. Левин Ю.И. Об описании системы терминов родства // Советская этнография, 1970. № 4.

79. Лелюхин Д.Н. Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства// Государство в истории общества. М., 2001.

80. Лопуха А.Д., Зельцер И.М. Обычное право: вопросы теории и современная практика. Новосибирск, 2002.

81. Мазурина В.Н. Непал // Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994.

82. Манандян Я.А. Труды. Т. IV. Ереван,1981.

83. Мануш Л. Еще раз к проблематике цыганской музыки в Европе // Цыгане. М., 1999.

84. Мануш Л. К проблеме музыкального фольклора цыган // Советская этнография. 1985, .№5.

85. Маретина С.А. Ассам и Мегхалая // Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994.

86. Маретина С.А. Эволюция общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии. М., 1980.

87. Медведев Е.М. Генезис феодальной формации в Индии // Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.

88. Медведев Е.М. Города Северной Индии в VI-VII вв. (по данным Сюань Цзана) // Страны и народы Востока. Вып. XIV. М., 1972.

89. Медведев Е.М. О самоуправлении североиндийских городов раннего средневековья // Индийская культура и буддизм. М., 1972.

90. Медведев Е.М. Очерки истории Индии до XIII века. М., 1990.

91. Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М., 2002.

92. Мердок Дж.П. Социальная структура. М., 2003.

93. Мурзин В.Ю. Происхождение скифов: основные этапы формирования скифского этноса. Киев, 1990.

94. Назаров Х.Х. Современное этническое развитие среднеазиатских цыган // Этнические процессы у национальных групп. М., 1980.

95. Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В.. Пути развития феодализма. М., 1972.

96. Обермайер Г. Первобытный человек. СПб, 1913.

97. Ольдерогге Д.А. Основные черты развития систем родства. М., 1960.

98. Оранский И.М. Фольклор и язык гиссарских парья. М., 1977.

99. Орел В.Э. Об одном институте индоевропейского права. Опыт лингвистического комментария // Вестник древней истории, 1986, №1.

100. Осипова-Дербас Л.В. Эволюция цивилизации. СПб, 2002.

101. Основы иранского языкознания. Под ред В.С.Расторгуевой. М., 1979.

102. Пикулин М.Г. Белуджи. М., 1959.

103. Попов В.А. Номенклатура родства и система терминов родства: соотношение лингвистического и этнографического // Алгебра родства. Вып. 2. СПб,1998.

104. Ракитов А.И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России // Вопросы философии, 1994, № 4.

105. Робертсон Дж. Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906.

106. Рой Берман В.К. Трансформация племен и подобных им социальных образований // Советская этнография. 1986, №2.

107. Рыжакова С. Индия. Энциклопедия // Индия. Энциклопедия-путеводитель. М., 2005.

108. Самозванцев А.М. Социально-правовая организация индийского общества в конце I тыс. до н.э. – первой половине I тыс. н.э.//Государство в истории общества. М., 2001.

109. Сахаров И.В. Краткий очерк этнической географии Индии//Страны и народы Востока. Вып. XIV. М., 1972.

110. Седловская А.Н. Восточный Индостан // Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994.

111. Селиванова Т.П. Социально-экономический строй средневекового Кашмира (по данным «Раджатарангини» Калханы XII в.). Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1985.

112. Семашко И.М. Пригималайские области Индии // Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994.

113. Семереньи О. Введение в сравнительное языкознание. М., 2002.

114. Сепир Э. Мужской и женский варианты речи в языке Яна//Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 2002.

115. Сепир Э. Язык // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 2002.

116. Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 2002.

117. Сеславинская М.В. Танец Тератали в земледельческих ритуалах Раджастхана // Советская этнография, 1990, №3.

118. Синицына Н.Е. Обычай и обычное право в современной Африке. М., 1978.

119. Смирнов К.Ф., Кузьмина Е.Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.

120. Смирнова-Сеславинская М.В. Генезис музыкальной культуры ромов (цыган) в связи с особенностями их этно-социального происхождения и формирования // Творчество как принцип антропогенеза. М., 2007.

121. Смирнова-Сеславинская М.В. Культурная матрица проторомов как фактор формирования ромской этнической субкультуры // Наукові записки. Т. 15. Тематичний випуск «Роми Украини: із минулого в майбутнє». Київ, 2008.

122. Смирнова-Сеславинская М.В. Магия женского тела в истоках цыганского таборного танца // Этнографическое обозрение. 1995, №3.

123. Смирнова-Сеславинская М.В. Цыганский танец в России // Цыгане. М., 1999.

124. Старостин С.А. Праенисейская реконструкция и внешние связи енисейских языков // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982.

125. Степанов Ю. «Слова», «понятия», «вещи». К новому синтезу в науке о культуре // Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

126. Тотров В.К. Пережитки авункулата у осетин в прошлом//Известия Юго-Осетинского НИИ АН ГССР. Вып. XV, 1968.

127. Треножкин А.И. Об общественном строе скифов//Советская антропология. 1966, № 2.

128. Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.

129. Успенская Е.Н. Концепции джати-дхарма и кула-дхарма в идеологии кастового общества // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. СПб, 2007.

130. Успенская Е.Н. Раджпуты. Рыцари средневековой Индии. СПб, 2000.

131. Успенская Е.Н. Раджпуты: традиционное общество, государственность, культура. СПб, 2003.

132. Успенская Е.Н. Раннее детство у пахари пригималайских районов Северной Индии // Этнография детства. М., 1988.

133. Успенская Е.Н. Этнокастовая ситуация в пригималайских районах Северной Индии // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993.

134. Фалья М. де. Канте хондо [cante jondo] и его истоки, значение, влияние на европейское искусство // Фалья М. де. Статьи о музыке и музыкантах. М., 1971.

135. Федорова Л.Н. Африканский танец. М., 1986.

136. Халидов А.Б., Эрман В.Г. Предисловие ко второму изданию // Бируни абу Рейхан. Индия. М., 1995.

137. Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и Постановлений Правительства РСФСР. Т.5, 1954-1956 гг. М., 1959.

138. Цветков Г.Н. История и социальное развитие цыган-ловаря // Наукові записки. Т. 15. Тематичний випуск «Роми Украини: із минулого в майбутнє». Київ, 2008.

139. Чатопадая В.А. Индийские термины, обозначающие род //Вопросы истории доклассового общества. М – Л, 1936.

140. Чаттерджи С.К. Введение в индоарийское языкознание. М., 1977.

141. Черных Е.Н. На пороге несостоявшейся цивилизации // Природа, 1976. № 2.

142. Черных Е.Н. Горное дело и металлургия в древнейшей Болгарии. София, 1978.

143. Черных Е.Н., Венгеров А.Б. Структура нормативной системы в древних обществах//От доклассовых обществ к раннеклассовым. М., 1987.

144. Шрадер О. Индоевропейцы. М., 2003. (СПб, 1913. Репринтное издание).

145. Шрадер О. Сравнительное языковедение и первобытная история. М., 2003. (Спб, 1886. Репринтное издание).

146. Щербакова Т. Цыганское музыкальное исполнительство и творчество в России. М., 1984.
147. Эрман В., Халидов А. Комментарии // Бируни абу Рейхан. Индия. М., 1995.
148. Юнг. К.Г Архетип и символ. М., 1991.
149. Языки мира. Дардские и нуристанские языки. М., 1999.

Литература на иностранных языках

На кириллице

150. Кенрик Д. Циганите: от Индия до Средиземно море. София, 1998.
151. Лиежоа Ж.П. Роми, Цигани. Чергари. София, 1999.
152. Марушиакова Е., Попов В. Цигани // Рома от старо и ново време. София, 2000.
153. Марушиакова Е., Попов В. Цыганите в България. София, 1993.
154. Марушиакова Е., Попов В. Циганите в Османската империя. София, 2000.
155. Марушиакова Е., Попов В. Studii Romani. Том VII. Избрано. София, 2007.
156. Милър К. Американските роми и идеологията на омърсяването//Циганите. Издателство «Кралица Маб», България, 2003.
157. Ханкок Я., Дауд С., Джурич Р. Ромски кръстопъти. Париж, 2000.
158. Хюбшманова М. Икономическа стратификация и взаимодействие: ромите, една етническа страта в източна Словакия // Циганите. Издателство «Кралица Маб», България, 2003.

На латинице

159. Agrawala V.S. India as know to Panini. Lucknow, 1953.
160. Ahuja D.R. Folklore of Rajasthan. New Delhi, 1980.
161. M.Andronov, Lexicostatistic analysis of the chronology of disintegration of Proto-Dravidian//Indo-Iranian Journal, 1964, vol. VII, № 2 – 3.
162. Arrebola A. Introduccion al folklore andaluz y cante flamenco. Cadiz, 1991.
163. Atlas of India containing sixteen maps and complete index. Edinburg – London, 1894.
164. Baden-Powell B.H. Notes on the Origin of the «Lunar» and «Solar» Aryan Tribes, and on the Rajput Clans. // JRAS, 1899, pt.2, 3.
165. Baines Ath. Ethnography (Castes and Tribes). Strasbourg, 1912.
166. Bamzai P.N.K. A History of Kashmir. Delhi, 1962.

167. Bataillard P. De l`apparition et de la dispersion des Bohemien en Europe // Bibliotheque de l'Ecole des Chartes. Vol. 5, 1834-1844.

168. Bhalla V. On ethnicity and Indian origins of gypsies of Eastern Europe (USSR included): a bioanthropological perspective//Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. Москва, 1993.

169. Blunt E.A.H. The Caste System of Northern India. London, Madras, 1931.

170. Brikey I. The Kale and Flamenco: influence from ancient Indian dance//Roma. № 50-51. Chandigarh. January – july 1999.

171. Brough J. The Early Brahmanical System of Gotra and Pravara. A translation of the Gotra-Pravara-Manjari of Purusottama-Pandita. Cambridge, 1953.

172. Buchanan F. Survey of Eastern India. Report submitted to the Court of Directors. London, 1807.

173. Burton R. Sindh and the races that inhabit the Valley of Indus. Karachi, Oxford 1979. (Репринтное издание London, 1851).

174. Chattopadhyaya S. Racial affinities of early North Indian tribes. New Delhi, 1973.

175. Clébert J-P. Les Tsiganes. Paris, 1961.

176. Cole H.H. Illustrations of ancient buildings in Kashmir. London, 1869.

177. Courthaide M. The dialect structure of the Romani language. Interface, 1998.

178. Courthiade M. The Gangetic city of Kannaudj: original cradle-town of the Rromani people. 2004. Электронная версия. Находится в личном архиве авторов.

179. Cousens H. The Antiquities of Sind with historical outline. Calcutta, 1929.

180. Crooke W. The North-Western provinces of India. History, ethnology, administration. London, 1897.

181. Cunningham A. Ancient geography of India. Calcutta, 1924.

182. Dasgupta K.K. The Audumbaras. Calcutta, 1965.

183. Davies C. An historical atlas of the Indian peninsula. London, 1954.

184. Djuric R. The middle voice in the language of the Romanies. 2003. Copyrite.

185. Gafoor K.S. Lambadas // Tribes of India. Pt. II. Delhi, 1951.

186. Gaur R.C. An Ochre Coloured Pottery: a Reassessment of the Evidence // South Asian Archaeology, 1973. Leiden, 1974.

187. Ghurye C.S. Caste and class in India. Bombay, 1957.

188. Gila-Kochanowski V. de. Parlons tsigane. Histoire, culture et langue du peuple tsigane. Paris, 1994.

189. Guha B.S. The Racial Affinities of the People of India. Census of India, 1931. Simla, 1935.

190. Hancock I. On Romani origins identity: questions for discussion // Gypsies and the Problem of Identities. Transactions of the Swedish Research Institute in Istanbul. № 13. Malmö and Istanbul, 2003.

191. Hancock I. The emergence of Romani as a koïne outside of India // Scholarship and the Gypsy Struggle: Commitment in Romani Studies. Hatfield, 2000.

192. Jayaswal K.P. Hindu polity. Bangalore, 1955.

193. Jukes A. Dictionary of the Jatki or Western panjabi language. London, 1900.

194. Kalaydjieva L., Gresham D., Calafell F. Genetic studies of the Roma (Gypsies): a review // Medical Genetics, Biomedcentral 2001, 2. Также на сайте: www.biomedcentral.com

195. Kogalnichan M. L`histoire des moeurs et la langue des tsiganes. Berlin, 1837.

196. Kostić S. O dvou indickych pojmenovanich jinych etnik // Romano džaniben. Praga, 1998. № 4.

197. Krasa D. The Language of the Banjara /Lambada (An introduction into the language of the Nomads that are said to be the ancestors of the European Roma) // Materials of Conference on Hindi and Indian languages involving scholars from Asian and European countries (14-15 June, 2006, New-York). www.gazieva.ru/en/conference/27/

198. Krasa D. Banjari/Lambadi. The language of the biggest nomadic tribe of India. Находится в личном архиве авторов.

199. Kuiper F.B.J., Rigvedic Loanwords. Bonn, 1955.

200. Lall B.B. Further Cooper Hoards from the Gangetic Basin and Review on the Problem // Ancient India. 1951, № 7.

201. Lévi M.S. Pre-arien et pre-dravidien dans L`Inde // JA, 1923.

202. Majumdar D.N. Himalayan Polyandry. London, 1962.

203. Majumdar D.N. Races and Cultures of India. Bombay, 1958.

204. Marenco E.K., The Transformation of the Sikh Society. Portland, 1974.

205. Matras Y. Romani. A Lingvistic Introdaction. Cambridge, 2002.

206. Matras Y. The State of Present-day Domari in Jerusalem // Mediterranean language review. Wiesbaden. 1999, №11.

207. Miklosich F. Über die Mundarten und die Wanderungen de Zigeuner Europa's. T. I-XII. Wien, 1872-1880.

208. Mirga A., Mruz L. E thaneskere resarina e Romane čhibakere tar-o vahti kana amare phure sas k-e droma // Horizonto. Romano kulturakoro magazino. Skopje, 2004. № 7-8.

209. Munshi K.M., Chandrasekhara Aiyer N.. Glory that was Gűjara deúa. Bombay, 1943-1944. Pt. II.

210. Ohnesorg K. Fonetickà studie o dětské řečí. Praha, 1948.
211. Osthoff H. Vom Suppletivwesen der indogermanischen. Sprachen. Akademiche Rede. Heidelberg, 1899.
212. Pargiter F.E. The Nations of India at the Battle between the Pandavas and Kauravas // JRAS, 1908.
213. Parmu R.K. A history of Muslim rule in Kashmir. Delhi, 1969.
214. Paspati A. Études sur les Tchingianes ou Bohémiens de l'Empire Ottoman. Constantinopol, 1870.
215. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1, 2. Bern – Munchen, Franche, 1959-1961.
216. Pott A.F. Die Zigeunerin Europa und Asien. Ethnographisch-linguistische Untersuchung, vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache, nach gedruckten und ungedrukten Quellen. Halle, 1844-1845. Vol. 2.
217. Przyluski J. Ancient People of the Punjab. The Udumbaras and the Salvas. Calcutta, 1960.
218. Puri P.N. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957.
219. Rapson E. Notes of Indian Coins and Seals (part III) // JRAS, 1900.
220. Risley H.H. The People of India. Calcutta, 1915.
221. Rishi W.R. Roma. Chandigarh, 1996.
222. Rishi W.R. Romani Flamenco: mixture of Punjabi Giddha & classical Kathak // Roma. № 50-51. Chandigarh. January – july 1999.
223. Rishi W.R. Romani – Punjabi – English Dictionary. Patiala, 1981.
224. Robbins N.H. The Story of Roma is in the Dance // Roma. № 48-49. Chandigarh. January – july 1998.
225. Ruiz M.R. Introduccion al Cante Flamenco. Madrid, 1988.
226. Sampson J. On the origin and early migration of the Gypsies // JGLS, 3th series, vol. 4,1923.
227. Sampson J. The dialect of the Gypsies of Wales. Oxford, 1926.
228. Sankalia H.D. Studies in the historical and cultural geography and ethnography of Gujarat. Poona, 1949.
229. Sanwal R.D. Social Stratification in Rural Kumaon. Bombey, 1976.
230. Sharma R.S. Urban Decay in India (c. 300-1000). New Delhi, 1987.
231. Sherring M.A. Hindu tribes and castes as represented in Benares. Vol.1,2. Calcutta,1872, 1879.
232. Silva T.A. de. Antologia del Cante Flamenco. Madrid, 1954.
233. Stancu Z. Şatra. Bucureşti, 1992.

234. Smith V.A. The position of the autonomus tribes of the Panjab conquered by Alexander the Great // JRAS, 1903.

235. Tarn W. The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1938.

236. Turner R.L. The position of Romani in Indo-Aryan // JGLS, 3th series, vol 5. Edinbourgh, 1926.

237. Vlahović P. Ethno-antropological features of Roma people // Horizonto. Romano kulturakoro magazino. Skopje, 2004.

238. Weber A. Indische Studien. Vol. IX-XVII. Leipzig, 1865-1885.

Сокращения:

CAI	Coins of Ancient India
CASR	Archæological survey of Western India. Reports. By A. Cunningham
CCBM	Anc. Ind. – Catalogue of Coins in the British Museum, Ancient India. By Allan J. London, 1936.
CCIM	Catalogue of Coins in the Indian Museum
CCPM	Catalogue of Coin in the Panjab Museum
SCCIM	Supplementary Catalogue of Coins in the Indian Museum. By Bidyabinod B.B. Calcutta, 1923.
IA	Indian Antiquary
IHQ	Indian Historical Quarterly
JA	Journal Asiatique
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
JGLS	Journal of the Gypsy Lore Society
JRAS	ournal of the Royal Asiatic Society

Указатель географических названий

Список топонимических названий, связанных с именем ***Шивы*** *глава 5.*

Гуджарат *главы 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13 16, 17, 18, 20, Заключение*

Панджаб *главы 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 21, Заключение, Приложения*

Раджастхан, Раджпутана *главы 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 17, 18, 21, Заключение, Приложения*

Синд *главы 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 18, 20, Заключение, Я. Матрас, Приложения 3 и 4*

Удумбара *главы 3, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 13, Заключение*

Абу – 307

Аллахабад – 107, 140

Альвар – 294

Ал-Рур – 326

Аль-Кхатт – 65

Аинзарба (Аназарба) – 66, 67, 727

Аморium – 32

Амритсар – 109, 149, 228, 293

Анатолия, Анталия – 36

Андхра Прадеш – 108, 109, 226, 230, 231, 234, 313, 314, 334, 335

Антиохия – 36, 64, 65, 193

Ануманджи-стхали – 187

Аравалли – 158, 275, 295

Аравийской море – 54, 101, 183

Аратта – 165

Армения – 414, 429, 502, 517, 725

Ассам – 98, 263, 267, 300, 337, 403, 404, 644, 674

Аудумбара – см. Удумбара – 127, 145, 146, 148, 153, 155, 168, 169, 170, 175, 184, 187, 202, 242, 244, 341, 399

Аудх – 98, 99, 106, 107, 140, 291

Афганистан – 62, 70, 134, 140, 177, 238, 262, 267, 268, 274, 276, 303, 323, 329, 565, 629, 726, 729, 734, 791

Багдад – 65, 66

Бактрия – 134, 183, 274, 275, 303, 398

Балтистан – 99, 104, 121

Барода – 129, 232, 312

Басра – 64, 65, 66

Батиха – 65

Бахрейн – 64

Белуджистан – 100, 101, 102, 103, 131, 153, 187, 222, 274, 314, 317, 323, 329, 334, 362, 396, 566

Бенарес, Варанаси – 112, 141, 289, 493

Бенгалия – 98, 99, 100, 215, 289, 298, 334, 660

Берар – 232, 312, 334, 404, 657

Биас – 154, 170

Бихар – 99, 100, 107, 112, 113, 127, 141, 181, 214, 263, 289, 290, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 312, 334, 364, 405, 478, 633, 644, 646, 653, 658, 660, 684, 685

Бихродж – 309

Ближний Восток – 47, 62, 64, 71, 226, 238, 373, 411, 439, 510, 568, 718, 726, 730, 806

Бомбей – 98, 129, 312, 335

Броч – 129, 308, 309, 396

Бхадрапура – 304

Бхардура – 308

Бхарукачча, Бхригукачча – 308, 396

Вавилон – 65

Вавилония – 62, 807

Варданес – 33

Византия – 31, 32, 33, 35, 36, 47, 49, 50, 52, 61, 65, 67, 71, 257, 319, 320, 322, 375, 386, 416, 432, 439, 440, 441, 479, 786, 487, 493, 509, 511, 514, 561, 583, 654, 708, 718, 730, 731

Вичоли – 311

Газипур – 141

Ганг – 48, 79, 89, 90, 99, 107, 108, 113, 119, 124, 125, 127, 128, 130, 134, 137, 139, 140, 145, 148, 161, 165, 168, 169, 203, 215, 216, 221, 222, 239, 242, 245, 249, 263, 268, 270, 271, 273, 290, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 308, 315, 339, 493, 507, 699, 706

Гандак – 145

Гандхара – 62, 183

Гархвал – 89, 90, 100, 106, 113, 114, 123, 130, 132, 162, 216, 220, 246, 283, 334, 376

Гвалиор – 405

Гималаи – 121, 122, 364, 685

Гонда – 140, 301

Гора – 144

Горакхпур – 48, 127, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 169, 215, 240, 290, 296, 300, 301, 405, 653

Гурджанвал – 233, 276

Гурудаспур – 154, 171, 293

Гхагра (Гогра) –124

Дакка – 113

Даман – 310

Дамари-патака – 187, 190, 191, 193, 244

Дамбар – 153, 187

Дамбара-падрака – 187, 193, 244

Дамбеори, Дамели – 155

Дамгарх – 140

Дамнагар – 153

Дамодар – 302

Дамукдия – 299

Дардистан – 56

Дармери, Дхармери – 155

Дварка – 188, 294

Декан – 85, 98, 99, 100, 108, 113, 119, 129, 183, 195, 198, 204, 226, 227, 237, 262, 308, 309, 312, 313, 314

Дели – 107, 140, 148, 151, 189, 196, 230, 492, 583, 584, 706

Дера Джат – 103

Джайпур – 232, 294, 597, 649, 686, 734

Джамму – 99, 100, 101, 126, 547, 583, 334, 734

Джамна – 55, 216, 239, 263, 270, 271, 297, 298, 404, 493

Джодхпур – 232, 294, 529, 575, 583, 733, 752

Доаб – 125, 275, 663

Дом-кайча – 145

Дома Хата – 145

Домангарх, Доман-гарх –140, 141, 142, 143, 244

Домар – 145, 298, 793

Домар Дар – 145

Домария – 145

Домария Дих – 140

Домариягандж – 141

Доматх – 145

Домах – 145

Домдиха – 140

Домели – 153

Домра – 145

Домри – 145

Дум Дум – 298

Думария – 298

Думка – 298

Думраон – 141, 244

Думри – 141

Думсум – 153

Дхамарка – 153, 187

Дхампур – 141

Евфрат – 54, 62, 63, 64, 65, 66, 207, 322, 493

Египет – 36

Зотистан – 71

Идар – 307

Измир – 36

Инд – 137, 323, 331, 564

Иравати, Иравади – 147, 149, 262, 267

Ирак – 35, 63, 71, 207, 330, 493, 494, 716, 724, 727

Ираклион – 33

Иран – 54, 62, 63, 68, 70, 71, 81, 205, 206, 262, 267, 312, 314, 323, 327, 329, 368, 369, 409, 415, 440, 491, 514, 517, 518, 527, 530, 555, 564, 568, 630, 705, 724, 726, 742, 743, 749, 750, 751, 792

Кабул – 151, 189

Кавказ – 292, 429, 724

Кайра – 310

Калькутта – 955, 148, 298, 299

Кангра – 126, 146, 152, 153, 154, 170, 171, 201, 203, 232, 293

Карнатака, Карнатик – 113, 198, 290, 313, 314

Каскар – 63, 65, 66

Катхиявар – 78, 129, 153, 184, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 195, 204, 241, 276, 294, 295, 307, 309, 311, 315, 317, 318, 399

Кач – 71, 108, 148, 153, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 203, 204, 206, 238, 239, 240, 241, 242, 247, 269, 295, 298, 304, 306, 307, 309, 311, 313, 314, 317, 368, 389, 394, 399, 400, 401, 402, 707, 708, 772

Качский Ран – 189, 192, 311, 399, 400

Каччхи – 192, 394, 471, 402, 403, 404

Кашмир – 56, 70, 99, 100, 103, 104, 115, 126, 153, 155, 162, 165, 169, 180, 183, 195, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 234, 235, 238, 246, 247, 248, 268, 269, 287, 305, 334, 368, 490, 555, 635, 672, 725, 732

Кодумба – 299

Константинополь – 31, 33

Корфу – 33, 507

Косала, Кошала – 180, 200

Куламба – 151, 152, 228

Кулу – 153, 155

Кулута – 155, 176, 241

Кумаон – 89, 100, 106, 11, 112, 113, 114, 123, 130, 131, 134, 135, 136, 141, 162, 216, 220, 246, 291, 334

Кутумба – 141, 152

Лар – 244, 309, 310, 311, 312, 313, 333, 350, 351

Лардеш, Латадеша – 309, 311, 312, 662

Лариа – 312, 314, 662

Ларкхана – 310, 311, 327, 394

Лата-мандала – 310

Латодра – 311

Латхивадра-патака – 310, 311

Лахор – 109, 133, 170, 196, 704

Лаччагира – 140

Луристан – 312, 323

Магадха – 107, 295, 296, 491

Мадрас – 98, 99, 108, 232, 237, 299, 335

Мадхья Прадеш – 286

Мадьядеша – 148

Майсор – 98, 140, 232, 312, 335

Малабар, Малабарское побережье – 42, 44

Малая Азия – 31, 33, 36

Мальва – 126, 130, 189, 240, 491

Мамбарос – 184

Мандла – 363, 657, 682, 686, 695

Марвар – 192

Махараштра – 655

Междуречье – 54, 55, 62, 207, 493, 499

Мекран – 415

Месопотамия – 62, 494, 727

Мирзапур – 261, 301, 658

Мохенджо-Даро – 262

Мультан – 103, 109, 149, 153, 22, 262, 326, 368, 704

Нарбада – 198, 402

Нахро-з-Зот – 65

Непал – 89, 90, 107, 112, 129, 254, 264, 267, 681, 738

Ниппур – 62

Нох – 264, 297, 298, 302

Нурпур – 155, 169, 180, 293

Ньягродха – 144, 210

Одумбара – см. Удумбара – 96, 127, 145, 146, 152, 171, 173, 202, 244, 299

Орисса – 99, 128, 215, 335

Пакистан – 68, 70, 71, 89, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 127, 130, 177, 178, 183, 206 ,223, 243, 254, 259, 262, 268, 276, 318, 323, 324, 329, 333, 337, 556, 557, 558, 563, 594, 635, 672, 706, 724

Палестина – 46, 393, 724, 727

Пантика – 305

Паталена – 400

Патна – 141

Патханкот – 154, 169, 170, 171, 175, 293

Пелопоннес – 33, 36, 438

Персеполь – 62

Персидский залив – 54, 725

Персия – 56, 62, 65, 268, 319, 322, 323, 325, 725, 727, 728

Пхаренд – 144

Рави – 102, 147, 149, 150, 170, 178, 262

Раджджхани – 144, 145

Рамгарх – 140

Ранчи – 296, 302, 476, 657, 658, 685, 686

Рапти – 141, 143

Рохини – 139, 140, 141

Рудрапур – 143

Рум – 49

Румелия – 49, 512

Румыния – 21, 38, 45, 49, 243, 258, 259, 438, 495, 506, 507, 508, 540, 745, 751

Самарканд – 178, 736, 737

Сантал паргана – 658

Сарасвати – 270, 282

Саттагидия – 62

Саугор – 107, 402

Сауращтра, Сурастрена – 78, 399

Саханкот – 140, 144

Севастия – 54

Северо-Западные Провинции – 98, 99, 100, 104, 105, 122, 125, 222, 291, 403, 505

Сиалкот – 203, 222, 233

Синдху-Саувира – 196

Сирайки – 311

Сирия – 36, 46, 53, 65, 66, 71, 330, 508, 724, 725, 727

Средняя Азия – 134, 262, 274, 326, 329, 330, 466, 724

Таджикистан – 327, 329, 724

Таксила (Такшашила) – 169, 176, 178, 326

Тар – 185, 276, 297, 748

Тарс – 54

Ташкент – 178, 486

Телугу, Телингана – 198, 290, 313

Техри – 123

Тигр – 54, 62, 63, 66, 207, 493

Тофуф – 65

Траванкор – 175

Туламба – 149, 151, 152, 153, 228, 244, 262

Туркестан – 46, 274

Турция – 39, 438, 440, 496, 510, 513, 564, 698

Тхал Паркар – 192

Тхана – 309

Удайпур – 175, 367

Удумбаравати – 154

Узбекистан – 327, 329, 330

Унаола, Анаола – 143

Урмия – 517

Уттар Прадеш – 99, 100, 107, 112, 125, 127, 138, 139, 140, 141, 230, 261, 289, 291, 301, 321, 355, 377, 379, 386, 403, 505, 581, 707, 731

Уттаранчал – 100, 106, 141, 403

Филипополис – 33

Хайберский проход – 276

Хайдерабад – 98, 108, 226, 230, 231, 232, 312, 331, 334

Хайизо-з-Зот – 65

Хандиа – 140

Ханикин – 66

Харайва – 62

Хараппа – 179, 262, 301, 303, 309, 589, 590

Харьяна – 125, 139, 232, 316, 334, 403, 490, 492, 707, 731

Хаумато-з-Зот – 65

Химачал Прадеш – 106, 107, 139

Хорасан – 54, 66, 415

Хошиярпур – 111

Хузистан – 63, 65, 66

Хушангабад – 312, 402

Центральные Провинции – 98, 107, 117, 312, 314, 402

Чамба – 111, 169, 170

Чампаран – 107, 289, 290, 361, 651, 682, 683

Чаттисгарх – 312, 662

Чинаб – 102

Чхотта Нагпур – 301, 302, 476, 657, 658, 685, 696, 697, 741

Шакала – 163, 169, 177, 203, 304, 315, 326, 492

Шараданда, Шаравати – 156, 157, 158, 294

Ямуна – см. Джамна – 157, 164, 302

Яркенд – 178

Указатель этнонимов и соционимов (родовых, кастовых и проч. обозначений)

Арии	*главы 2, 9, 10, 20, 21, Заключение*
Аустроазиаты	*главы 9, 10, 20, 21, Заключение*
Гаджо	*главы 13, 14, 15, Заключение*
Дамара	*главы 6, 7*
Дом *в названиях этнических и кастовых групп Индии и Пакистана*	*главы 1, 3, 6, 8, 9,10, 14, Приложение 4*
Дом *в топонимике Индии*	*главы 4, 5, 13, Заключение*
Дравиды	*главы 9, 10, 20, 21*
Индоарии	*главы 2, 9, 10, 20*
Каччха / гаджжха *в соционимах и топонимах Индии*	*глава 13, Приложение 4*
Курумбар	*главы 3, 7*
Ламбади	*главы 3, 7, 12, Заключение*
Племена Махабхараты	*глава 4*
Раматха, ромака, ромат	*глава 7*
Соционимы в романи и в языках Индии	*главы 14, 19-21, Приложения 3, 4*
Соционимы в домари и ломаврен	*Приложение 5*
Список каст Кумаона по Э.Т. Аткинсону	*глава 3*
Список некоторых профессиональных каст Индии г	*лава 3*
Список подразделений и патронимий ***цыган-ловаря*** *России*	*глава 17*
Список мифологических родоначальников брахманских готр	*глава 5*

абхиры – 126, 317, 490

адиваси – 286, 301, 530

арабы – 36, 62, 63, 64, 65, 68, 193, 244, 320, 323, 564, 698

арси – 398, 405

атцигани – 32, 320

Ахемениды – 62, 177

ахир 126, 317, 403, 490

бадхатава – 221, 222

базигар – 119

бактрийцы – 164, 184, 185, 303, 305

балти – 40, 104

банджары – 58, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 280, 655

бану-тамим – 64

басор – 91, 114, 117, 119

бахлика, бахика – 164, 147

белуджи, балуч – 99, 101, 102, 103, 193, 207, 223, 247, 259, 260, 287, 318, 329, 354, 357, 555, 657, 688, 708

биртх – 133, 134, 408

брагуи – 262, 314, 627, 788

брахманы – 79, 80, 81, 87, 88, 89, 97, 103, 110, 122, 126, 129, 135, 148, 156, 157, 166, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 242, 244, 273, 294, 296, 318, 732

булубаш – 45, 438

бургуджи – 506

бхадра – 177, 304

бхар – 124, 139, 142, 308, 394

бхат – 109, 110, 125, 661

Бхатти – 278

бхулинга – 156, 158, 293, 295, 297, 304, 308

вайшьи – 80, 81, 82, 86, 164, 165, 166, 284, 318

ведды – 260, 305, 567,

влахи, влахуря – 21, 41, 321, 379, 383, 464, 530, 531, 534, 547, 611, 615, 616, 653, 658

вратья – 166, 181, 209, 210

гадди – 284

галла – 128, 788

гонд – 85, 145, 264, 265, 285, 301, 312, 314, 650, 655, 657, 668, 682, 683, 685, 686, 689, 690, 691, 695, 696, 697, 787, 789

горват, гормат – 230

грекуря – 545

гунны – 71, 207, 274, 275, 316, 323, 325, 415

гуджар – 90, 125, 132, 142

гуджаратцы – 90, 204, 279, 321, 594

гурджар – 102, 125, 126, 132, 188, 192, 203, 204, 240, 247, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 285, 316, 317, 321, 331, 333, 350, 361, 490, 493, 527, 556, 565, 569, 573, 581, 588, 594, 595, 614, 647, 683, 684, 705, 707, 709

Гупты – 77, 89, 181, 188, 203, 204, 205, 206, 239, 240, 247, 275, 400, 401, 492, 751

дарды – 56, 177, 210, 268, 269, 272, 275, 647, 667

дас, дасью – 114, 133, 134, 398, 406, 711, 712, 742, 743

дасиканэ рома – 441, 712, 715

даха – 134, 398, 743

джат – 35, 62, 63, 67, 68, 73, 78, 83, 90, 99, 102, 109, 110, 125, 130, 193, 223, 232, 233, 234, 244, 247, 256, 258, 259, 260, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 287, 313, 316, 320, 321, 325, 331, 332, 333, 404, 493, 494, 495, 499, 510, 511, 512, 527, 528, 530, 556, 557, 581, 614, 705, 707, 708, 709, 713, 724, 726, 727, 734, 735

Дом-Катар – 142, 143, 145, 169, 215, 240, 242

затты – 726, 727

зоты – 46, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 319, 320, 332, 393, 727

иранцы – 81, 135, 177, 304, 315, 368, 430, 568

каалэ – 37, 39, 49, 51, 424, 525

калэ – 37, 40, 41, 49, 51, 415, 423, 424, 245, 525, 573, 653, 656

камад – 200, 326, 575, 595, 750

канджар – 57, 58, 280, 282, 326, 393, 527, 565, 569, 573, 580, 581, 582, 583, 584, 586, 587, 588, 589, 591, 593, 596, 725

кара-люли – 329, 330

катунаря – 329, 330

катхи – 188, 240, 317, 368

кафиры – 177, 178, 268, 269, 485, 555

кишиневцы – 21, 38, 41, 377, 383, 399, 411, 440, 450, 457, 459, 464, 470, 472, 482, 483, 484, 533, 534, 611, 616, 624, 714

кол, коли – 113, 120, 265, 734

крымские цыгане, крымы – 20, 464, 534, 573, 612, 616, 628, 629, 631

куру – 164, 165, 158

Кушаны – 180, 181, 202, 203, 204, 216, 273

кхас, кхасия (кхаш) – 90, 100, 106, 114, 120, 121, 123, 132, 133, 134, 135, 205, 210, 332, 354, 398, 408

кхатри – 233, 732

кшатрапы – 182, 188, 189, 203, 204, 275, 315

кшатрии – 80, 81, 85, 86, 87, 122, 125, 127, 134, 142, 145, 146, 147, 164, 165, 166, 167, 199, 200, 201, 202, 210, 211, 214, 242, 318, 435, 371, 778

кэлдэраря – 9, 21, 37, 41, 281, 321, 373, 377, 378, 379, 380, 383, 399, 411, 413, 414, 440, 441, 448, 449, 458, 459, 461, 464, 465, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 482, 483, 484, 485, 495, 506, 507, 508, 524, 530, 533, 534, 535, 536, 537, 541, 545, 547, 548, 596, 610, 611, 612, 613, 615, 616, 618, 622, 624, 628, 629, 631, 632, 351, 359, 702, 708, 717, 745, 786

лавана, лаванья – 225, 226, 231, 232, 234, 235, 236, 333

лаеши – 21

лаки – 398, 405

Ламба – 233

лар, лари – 244, 309, 310, 311, 312, 313, 322, 327, 333, 661, 662, 666, 400, 420

лингураря – 524

ловаря – 8, 41, 281, 321, 369, 370, 371, 379, 383, 399, 411, 414, 421, 423, 440, 455, 457, 459, 464, 469, 470, 471, 472, 474, 476, 481, 482, 504, 508, 513, 515, 516, 518, 521, 524, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 541, 543, 544, 570, 610, 611, 612, 613, 615, 616, 617, 618, 619, 622, 624, 628, 629, 630, 632, 651, 676, 708, 717

лом – 31, 47, 52, 53, 95, 237, 331, 382, 391, 393, 647, 704, 725, 726

лохар – 95, 508, 527

лур, лури – 62, 63, 68, 314, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 332, 662, 725, 726, 727

лути – 312, 322, 323, 724, 726

лыеца – 399

люли – 46, 52, 319, 326, 327, 329, 330, 498, 500, 502, 524, 726

магахья дом, магайя дом – 58, 107, 289

мадра – 155, 163, 177, 221, 298, 302, 303, 304, 333, 344, 408, 511

мадракара – 293, 297, 303

мадьяры – 532, 534, 535, 715

Майтрака – 187, 188, 190, 400

мала – 404

малава, маллава – 147, 202, 203, 303

мануш – 37, 39, 40, 372, 413, 418, 424, 425, 433, 448, 469, 520, 524, 548, 551, 618, 620, 621, 671, 672, 674, 675

мариа – 312, 788

Маурьи – 77, 140, 183, 188, 202, 204, 205, 240, 310, 744

меды – 63

меоты – 630

мираси – 102, 108, 109, 110, 111, 115, 193, 222, 223, 287, 290

Митра – 176, 517

млеччха – 214, 242

Моголы – 77, 226, 228, 232, 324, 493

мон-кхмер – 77, 226, 228, 232, 324, 493

Мори – 42, 144, 145

мория – 145

мритапа – 210, 213, 214

мугат – 329

мунда – 96, 97, 118, 119, 120, 121, 131, 149, 256, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 280, 283, 285, 290, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 308, 476, 502, 505, 696, 697, 698, 699, 703, 705, 738, 761, 770, 786

мурия – 145, 312, 788

навар, нури – 46, 47, 330, 393, 724, 727

нар, нат, нати – 58, 119, 393, 725

нишада – 123

нуристанцы – 177, 268, 272, 275, 485, 555, 647, 667, 688

ораоны – 266, 301, 302

панджабцы – 55, 101, 102, 110, 113, 115, 127, 142, 254, 256, 269, 280, 333, 354, 356, 514, 567, 568, 582, 643, 644, 647, 648, 655, 657, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 670, 672, 676, 677, 681, 691, 695, 734, 735, 738

паньчалы – 165

Пармар – 232

парфяне – 189

пахари – 114, 120, 131, 149, 293, 631, 347, 349, 354, 356, 358, 361, 651, 655, 657, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 666, 667, 670, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 681, 682, 683, 695, 710, 738, 762, 787

плащуны – 616

пуштуны – 101, 102, 127, 206, 318

рабари – 708, 709

раджа – 104, 140, 143, 145, 167, 217, 218, 278, 302, 319, 326, 367, 433, 435, 436, 528, 557

раджанья – 145, 148, 166, 167, 174, 242

раджпуты – 73, 84, 89, 95, 402, 106, 109, 114, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 142, 167, 168, 186, 191, 192, 193, 194, 202, 206, 232, 233, 235, 241, 146, 247, 277, 278, 279, 280, 282, 317, 318, 326, 331, 333, 350, 367, 368, 370, 408, 493, 494, 510, 511, 514, 514, 546, 556, 557, 558, 581, 614, 670, 705, 709, 710, 713, 716, 727, 731, 732, 734, 735

раматха – 238

Ратхор – 232

Раштракуты – 190, 310

ромеи – 49

русска рома – 37, 38, 41, 281, 285, 374, 413, 423, 449, 450, 453, 454, 455, 470, 782, 795, 508, 512, 515, 516, 518, 523, 525, 533, 534, 537, 541, 611, 612, 616, 624, 625, 628, 786

русь – 245

саки, шаки – 68, 92, 147, 177, 205, 210, 240, 273, 274, 276, 304, 316, 558

санталы – 266

саябийя – 64, 65

севернорусские цыгане – см. русска рома – 19, 440

сельджуки – 494

сикхи – 90, 101, 102, 103, 111, 207, 232, 233, 247, 254, 256, 259, 272, 273, 277, 280, 284, 494, 511, 521, 734, 735

сингхара – 403

синдхи – 101, 102, 192, 254, 269, 311, 354, 357, 643, 644, 647, 647, 648, 649, 659, 660, 661, 662, 663, 665, 672, 676, 677, 681, 688, 705, 738

сино-тибетцы – 266

синти – 37, 39, 40, 424, 425, 524, 573, 612, 616

Сисодия – 175

скифы – 135, 177, 182, 183, 206, 268, 273, 274, 275, 276, 303, 304, 315, 317, 368, 370, 430, 435, 497, 498, 505, 506, 514, 555, 568, 581, 642, 650, 749, 750

сутар – 95, 116, 526

сэрвы – 19, 21, 24, 413, 450, 453, 454, 464, 516, 533, 534, 573, 612, 616, 617, 618, 624, 625, 653, 656, 658, 659

тантрины – 235

телугу – 119, 648, 738, 758

тибето-бирманцы – 235, 266, 267, 703

тибетцы – 104

тилакхала – 293, 297

Томар – 278

тохары – 274, 318, 558, 740

тури – 118, 305

турки – 66, 598

тхару – 361, 649, 651, 666, 682, 684, 685, 695, 696

тюрки – 654

урсари – 519

хадди, хари – 222

хадика, хадья – 221, 222

ханджяря – 453

харахуны – 238, 415

цуцумани – 399

чандалы – 86, 118, 125, 126, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 224

Чандела – 125

чаран – 193, 199, 247

Чаулукьи – 186, 194, 401

Чаухан – 232, 278

чоконаря – 506, 524

чухра – 107, 111

шальва 95, 156, 157, 158, 165, 293, 294, 295, 296, 267, 298, 299, 346, 511

шальвейя – 158, 295, 296, 297, 298

шараданда – 158, 293, 294, 295, 297

швапака (швапача) – 209, 210, 213, 214, 217, 219, 222, 223, 224

шоа – 405

шудра – 135, 164, 167, 211, 212

эрлиа, эрлия – 281, 534, 550, 565, 598, 631, 715

эфталиты – 203, 205, 206, 207, 273, 275, 286, 316, 558, 707

югандхара – 157, 293, 294, 297

ядавы – 188

М. В. Смирнова-Сеславинская, Г. Н. Цветков
ЦЫГАНЕ. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И КУЛЬТУРА

Формат 70/100/16
52 п. л.
Тираж 1000 экз.

Издательство "Парадигма", 2009
ISBN 978-954-326-100-0

Разпространение книг в России: romaunion@mail.ru
в Болгарии: paradigma_books@abv.bg



Уникальное сочетание социально-антропологических научных подходов и глубокого знания цыганской этнической культуры позволило авторам вплотную подойти к разгадке происхождения цыган. Собранные в книге свидетельства исторических источников указывают на существование в древности на границе между современной Индией и Пакистаном государства, название которого происходит от древнего этнонима, сохранившегося в названии современных цыган: «**ром**» или «**дом**»… Материал, представленный во второй части книги, рассказывает об устройстве цыганской общины и индийских истоках древнейших традиций в культуре цыган: цыганского суда, представлений об осквернении и ритуальной чистоте, традиционных занятиях, о древневосточных истоках цыганского музыкального творчества и многом другом. Издание подготовлено сотрудниками Лаборатории культуры ромов (цыган) ФИРО.

The unique combination of socio-antropological, linguo-antropological approaches and deep knowledge of Gypsy culture allowed the authors to comprehensively come to unravelling the origin of Gypsies. The collected in the book evidence from historical sources indicates the existence in ancient times at the border between modern India and Pakistan of a state whose name comes from the ancient ethnonym preserved in the name of contemporary Gypsies: "Rom" or "Dom" ... The material presented in the second part of the book tells about the organization of the Roma community and the Indian east origins of the oldest traditions in the culture of the Gypsies: Roma court, the perceptions of desecration and ritual purity, the traditional crafts, the ancient eastern origins of the Gypsy musical creativity, and much more. The publication is prepared by the staff of the Laboratory for Roma (Gypsy) Culture at the Federal Institute for Educational Development of the Russian federation under the editorship of a specialist-indologist from the Museum of Anthropology and Ethnography "Peter the Great" at the Russian Academy of Sciences (Kunstkamera).

9 789543 261000