

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА) РАН

С. А. Маретина, И. Ю. Котин

ПЛЕМЕНА В ИНДИИ



Санкт-Петербург
«Наука»
2011

УДК 392(540)
ББК 63.5(3)
М25

Рецензенты:
д-р филол. наук Я.В. Васильков,
д-р ист. наук М.А. Родионов

М25 **Маретина С.А., Котин И.Ю.**
Племена в Индии. — СПб.: Наука, 2011. — 152 с.

ISBN 978-5-02-025617-0

Книга отечественных индологов докторов исторических наук С.А. Маретиной и И.Ю. Котина посвящена одной из интереснейших тем в этнографии — племенам — и одному из самых примечательных регионов — Индии. Написанная живо и увлекательно, книга будет полезна всем интересующимся Индией, а также этнографам, социологам, историкам.

УДК 392(540)
ББК 63.5(3)

ISBN 978-5-02-025617-0

© С.А. Маретина, И.Ю. Котин, 2011
© МАЭ РАН, 2011
© Редакционно-издательское
оформление. Издательство
«Наука», 2011

ВВЕДЕНИЕ

Когда произносят слово «племена», обязательно возникает представление о древности, о некоей категории первобытности, относящейся к прошлому и давно исчезнувшей из нашей жизни. Действительно, племя — это тип этнической организации и социальной общности, который был распространен в период доклассового общества и представлял собой изначальную ступень на длительном пути становления и развития человечества. Но приход на смену племени иных социальных форм и их доминирование еще не означает полного его исчезновения. В общем потоке многотысячелетней эволюции наблюдается великое многообразие и форм, и уровней развития разных групп этносов, отчего и категорические заключения о сохранении или исчезновении различных социальных типов и комплексов сплошь и рядом имеют свои опровержения даже в самых развитых обществах. Жизнь всегда оказывается сложнее различных классификаций (хотя они и необходимы для постижения направления и логики эволюции) и заключений, сделанных часто умозрительно, на базе нередко превратившихся в догму положений и материалов.

Поэтому и в наш, XXI-й, высокоиндустриальный век еще можно говорить о племенах; более того — именно проблема племен нередко встает на пути развития и консолидации того или иного полиэтнического государства. Конечно, современные племена нельзя считать полными аналогами их древних прототипов, прошедшие эпохи не могли не сказаться на их развитии, но, тем не менее, именно эти сохранившиеся в пережиточной форме общности позволяют нам (с опорой на твердую и надежную, но слишком молчаливую базу археологии) заглянуть в глубь веков и попытаться восстановить хотя бы в основных чертах особенности жизни первобытного человека.

На некоторых континентах поныне существуют многочисленные мелкие и мельчайшие этнические группы, именуемые племенами, ко-

торые кардинально отличаются от ведущих наций соответствующих государств. Как правило, эти народы оказались в экстраординарных географических условиях, что и привело к их сохранению в течение целых исторических периодов и задержанию на доклассовом уровне развития. Все они — изоляты, либо островитяне, отделенные морскими просторами от центров цивилизации, либо обитатели труднодоступных горных районов. Их отношения с внешним миром устанавливались в разное время и неодинаково развивались в дальнейшем.

Индия — одна из тех стран, в которых не только существует многомиллионная категория племенных общностей, но и термин «племя» имеет узаконенное распространение во всех отраслях государственного «организма». Для того чтобы у нас не возникло представления о племенах как о ничтожных группках, выпадающих из общего этнического массива страны, назовем несколько цифр. Согласно данным индийской переписи населения 2001 г., племена составляют 8 % населения Индии, что, имея в виду общую численность страны (более 1 млрд), выражается в весьма внушительной цифре — 84 млн человек, то есть, по существу, численность племен примерно соотносима с населением достаточно крупной страны. Официально в Индии проживает около 636 племен, в основном маргиналы, которые примерно до конца XIX в. пребывали в состоянии большей или меньшей изоляции по отношению к развитым народам страны. Племена разбросаны по всей Индии, прежде всего по ее горным территориям. Следует помнить, что все приводимые цифры (даже почерпнутые из таких надежных источников, как перепись населения) достаточно условны в связи с тем, что далеко не все племенные языки имеют письменность, что, естественно, затрудняет подсчет, а также в связи с тем, что постоянно идет процесс *детрибализации*, то есть интеграции членов племен в более крупные коллективы, где они теряют прежнюю идентичность. При этом грань, которую пересекают племена, официально становясь членами сословно-кастовой организации, достаточно трудноуловима.

Еще в колониальный период индийские племена, признанные официально английским правительством, были занесены (вместе с низшими и неприкасаемыми кастами) в специальные списки групп населения, нуждающихся в особой опеке. Тем самым они составили как бы особую категорию граждан (это сохранилось и после образования республики) — «зарегистрированные племена». В дальнейшем для определения племен в Индии появился другой термин, более удобный и емкий по

содержанию, этимологически индийский, — *адиваси*, то есть «первонаселенники». Встречается и другой термин — *ванья-джати*, или *вана-васи*, то есть лесные обитатели, а наряду с ним — *гири-васи* — горные жители. Однако это не значит, что все эти малые народы действительно являются аборигенными, — многие отражают разные хронологические пласты переселенцев и завоевателей. Также не все члены племен живут в лесах, хотя именно леса служат убежищем для их значительной части.

Несмотря на то что в официальных документах, а часто и в научной литературе адиваси предстают как некая культурная и социальная общность, внутри этой совокупности наблюдается крайняя пестрота и разнообразие. В целом гражданско-правовое положение этой общности, ее будущее составляют особую государственную проблему, хотя существуют различные подходы к ее решению, связанные со спецификой жизненных условий. В среде адиваси имеют место этнические группы различных антропологических типов, говорящие на языках различных семей. Есть многомиллионные племена с непростым историческим прошлым, также есть группы, насчитывающие максимум несколько десятков тысяч человек. Неоднозначность проявляется и в уровнях общественного развития — при общем социально-экономическом отставании от ведущих этносов страны среди адиваси можно видеть как доземледельческих собирателей и охотников, так и земледельцев, не только мотыжных, но и осваивающих (или уже освоивших) технику поливного и плужного земледелия.

Горный ландшафт, который многое определяет в судьбе индийских адиваси, является весьма активным экологическим фактором, оказавшим влияние на ход многих социальных процессов у народов любой этнической принадлежности. Для всех народов, жизнь которых связана с горами, характерны замедленная, имманентная эволюция социальных форм, тесная связь с экологическим окружением, ряд общих особенностей этнографической характеристики: дробность этнического состава (в горных условиях историческое развитие идет не по линии создания крупных региональных и этнических общностей, а по линии локальной сегментации общества); стойкость традиционных институтов и общий консерватизм культуры и социальных институтов; многообразие местных вариантов культуры (у каждого племени свои особенности); отставание по уровню (стадии) развития от больших народов; положение вне пределов сословно-кастового общества. Племена как группы, требующие усиленного попечительства государства из-за длительного

пребывания в отрыве от общего развития страны, являются объектом особого политического курса, запечатленного во множестве документов и за многие десятилетия подвергавшегося многочисленным изменениям и усовершенствованиям.

Сейчас представители многих адиваси активно вовлекаются в общую жизнь, получают образование и претендуют на завоевание своего места — уже не в родных горах, а в *мейнстриме* (этим английским по происхождению словом индийцы называют путь генерального развития индийских народов). Более подробно о трудностях, удачах и потерях на этом пути пойдет речь ниже. Сейчас же хочется отметить, что традиционная культура, многие века сохранявшаяся у лишенных (или почти лишенных) регулярных внешних контактов народов достаточно быстро трансформируется, при этом темпы этой трансформации в немалой степени зависят от активности племен и их взаимоотношений с развитыми народами. Эти изменения не всегда легко уловимы — и из-за отсутствия соответствующих публикаций, и из-за неравномерности социальных процессов, и из-за неоднозначности последствий новых контактов и тенденций.

Задача данной работы — в первую очередь дать представление о наиболее характерных особенностях традиционной культуры племен, культуры настолько яркой и самобытной, что ее описание не поддается никаким обобщениям. У каждого, даже самого маленького племени — свои знаковые символы в костюме, свое переплетение кровнородственных и общинных начал, свои методы почитания многочисленных местных духов и богов, свои правила заключения брака и пр. Попробуем войти в этот удивительный мир, увидеть бесконечное многообразие этих скрытых на тысячелетия, затерянных в горных лесах человеческих сообществ, которые стремительно теряют свои бесценные для этнографа сокровища, и мы поймем, что население Индии — это не только бенгальцы, раджастханцы, тамилы и другие многомиллионные народы, язык и литература которых теперь изучаются в университетах всего мира, но и целый сонм маленьких лесных этносов, поражающих неповторимостью своих культурных традиций, которые должны быть если не спасены (это не всегда возможно в нашем быстро меняющемся мире), то во всяком случае изучены.

Основные массивы племенного населения, как уже отмечалось, располагаются в горных районах Индии. Мы назовем главные из них, хотя отдельные представители адиваси могут встретиться и за пределами их территорий. Прежде всего это Центральная Индия, где обита-

ет наибольшее по численности племенное население. Основные языки, на которых говорят там представители местных племен, — мунда и дравидийские. Адиваси Центральной Индии составляют около 75 % всего племенного населения. Крупнейшими среди этих народов являются гонды, санталы, мунда, ораоны, хо и некоторые другие. Другой племенной комплекс — Северо-Восточный. Здесь после образования независимой Индии возник целый ряд племенных штатов и союзных территорий (Мегхалая, Нагаленд, Аруначал, Мизорам и др.), в которых адиваси составляют абсолютное большинство населения. Говорят они в основном на тибето-бирманских языках, за исключением одного народа — кхаси, главного (наряду с тибето-бирманскими гаро) субъекта штата Мегхалая. Кхаси говорят на одном из монкхмерских языков аустроазиатской языковой семьи. Специфика северо-восточного этнического региона состоит в том, что из-за пограничного положения он является своего рода мостом между индийской цивилизацией и культурой Юго-Восточной Азии. Наконец, третий племенной регион относится к горам Южной Индии (горы Нилгири, Аннамалаи и др.), дравидоязычные племена этого региона пребывают на наиболее раннем уровне развития (часть еще находится на доземледельческой стадии). Отдельные племена можно встретить в разных уголках Индии, в частности, на Андаманских островах, аборигены которых — остатки некогда многочисленной негритосской расы — заслуживают особого внимания.

Хотим еще раз подчеркнуть, что хотя адиваси в правительственных документах выступают как некое целое, в жизни они исключительно многообразны — и по языкам, и по расе (преобладают антропологические типы, относящиеся к негро-австралоидной и южномонголоидной расам), и по религиозной принадлежности (племенные культы часто сочетаются с элементами народного индуизма, многие адиваси христианизированы), и по уровню развития.

Нам хотелось бы начать исследование с доземледельческих охотников и собирателей. К их числу относятся, как уже отмечалось, андаманские аборигены и ряд племен Южной Индии. Такие группы, как правило, очень малочисленны, сохранились лишь в отдельных районах земного шара. К тому же в последние десятилетия происходит стремительная их трансформация и, приходится признать, деградация. Некоторые народы (андаманцы) находятся на грани полного исчезновения. Тем важнее описать, насколько это возможно, еще сохранившиеся группы, дошедшие до нас из далекой первобытности.

Итак, Индия — это не только мир больших этносов, но и край многочисленных племен, места обитания которых также служат маркерами на карте Индии. В пригималайском районе живут бхотия, раджи, лепча, рабха, заскари. В Центральной Индии — гонды, ораоны, санталы, саора, в южной Индии — тода, бадага, курамба, кота, на западе Индии — бхилы, сахария, рабари, на северо-востоке — гаро, нага, мизо и другие, на островах в Бенгальском заливе — онге и др. О многих из этих и некоторых других племенах и пойдет речь в данной книге.

Глава 1

ПЛЕМЕНА-ИЗОЛЯТЫ (АНДАМАНСКИЕ АБОРИГЕНЫ)

Мы начинаем свой рассказ с наиболее ранних племен — андаманцев, коренного населения Андаманских островов, которых обычно рассматривают как остаток одного из древнейших человеческих сообществ. Они смогли донести до нашего времени (естественно, не полностью в первоначальном виде) самые ранние формы социальной организации и культуры, фиксируемые источниками. Андаманы открылись глазам пораженных наблюдателей и ученых, по существу, только в середине XIX столетия, когда после Сипайского восстания английские хозяева Индии обратились к этим ничейным островам в поисках места для организации каторги.

Андаманский архипелаг включает целый ряд островов, которые объединены в два крупных обитаемых комплекса — Большой и Малый Андаманы. Острова оказались заселены — около 5 тысяч островитян, среди которых ученые выявили границы двенадцати племен, были обнаружены в лесах двух главных островов. «Великие андаманцы» — под таким названием были известны племена Большого Андамана (это примерно десять племен). Увы, были, поскольку в настоящее время они уже прекратили свое существование. На Малом Андамане, кроме *онге*, аборигенов этого острова, представители которых еще сохранились, проживают *джарава* и *сентинельцы*. Андаманские аборигены — онге — негритосы, остаток древней негритосской расы, которая в древности, до отделения островного мира от азиатского материка, была распространена на обширной территории Юго-Восточной Азии, а в новое время была представлена лишь небольшими группами — малайскими *семангами* и филиппинскими *аэта*.

Понятно, какой сенсацией было обнаружение на Андаманах еще одной группы некогда великой расы, к тому же наименее подвергшейся

посторонним влияниям благодаря не только географической изоляции их островов от остального мира, но и комплексу страха, который сложился у поколений мореплавателей в отношении аборигенов, а также невыходу островов в политические рамки какой-либо страны. Андаманцы — очень темные по окрасу кожи, курчавоволосые, крайне низкорослые (мужчины — 145 см, женщины — 138 см), с инфантильными, как отмечают антропологи, чертами лица, с отчетливо проявляющейся у женщин стеатопигией. Подчеркивается чисто азиатский характер их антропологического облика. У исследователей вызывает особенный интерес тот факт, что никакие смешения почти не нарушали чистоту их облика, — это поистине уникальный случай.

Кроме того, необходимо (в первую очередь для эколога) отметить их органичную вписанность в свое природное окружение — на протяжении тысячелетий они жили исключительно тем, что «приготовила» им сама природа, не нарушая баланса с этой средой и донеся до нашего времени те же способы обеспечения своего существования. Это удивительный пример длительного и полного сохранения баланса между природой и человеком, что объясняется обширностью и богатством лесных просторов островов при незначительной численности и небольшом росте населения.

Предельная адаптация к своей среде — главное условие выживания аборигенов в сложных условиях отрыва от цивилизованного мира. Это адаптация физиологическая (эластичность кожи, иммунитет к малярии, удивительная острота зрения), психологическая (полная аккомодация к мрачным лесным дебрям, наводящим страх на всех пришельцев) и, главное, хозяйственная. О глубине последней говорит, в частности, наличие двух основных групп — лесных (*эремтага*) и прибрежных (*ариото*) андаманцев. Поражают знания морских андаманцев в области морской охоты, пород рыб, их умение плавать и нырять, изготавливать лодки и различные орудия лова. Лесные жители столь же примечательны великолепным знанием зоологии и ботаники, умением разбираться в повадках зверей и свойствах растений. Всем андаманцам прекрасно известно, в какое время года следует охотиться на гигантских черепах или кабанов, когда какое растение цветет и какими оно обладает лечебными свойствами, какое дает наиболее сочные и вкусные плоды. Да, эти стоящие на уровне развития людей каменного века лесные изоляты живут в своем особом природном мире, в котором они чувствуют себя уверенно и который в течение тысячелетий являлся их единственной экологической средой, поскольку другие виды экологического окружения (такие как социальное, этническое) у них

отсутствовали вплоть до их столкновения с новопоселенцами, которые разрушили их устоявшийся мир.

Итак, основные занятия андаманцев — собирательство готовых продуктов леса, охота, ловля рыбы и морских животных — то, что принято определять как «непроизводящее хозяйство». Тот факт, что андаманцы так и не перешли к оседлому производящему хозяйству — лесному земледелию, в немалой степени объясняется исключительной природной щедростью островов, что не создавало стимулов для технологического развития. Хочется отметить еще один важный момент: андаманцы не выходили за пределы своей локальной географии, собирая все необходимое для жизни исключительно на своей племенной территории. Кстати, именно этот момент после столкновения с внешним миром сослужил им плохую службу, мешая обжиться на новых участках того же леса, куда они были оттеснены переселенцами.

Андаманский год расписан буквально по дням. Основная жизненная задача — добывание пищи, на что уходит весь день, хотя, несмотря на нелегкий труд, всегда остается время для общих танцев и развлечений. Время проходит в постоянных ежедневных походах за корнеплодами и съедобными корнями, дикими фруктами, в поисках лесной дичи. Весь хозяйственный цикл идет своим чередом, но его своеобразная кульминация для лесных жителей — сбор меда диких пчел. Зацветает дерево *rar*, что означает подготовку к медовому сезону, потом к нему присоединяются другие медоносы. Уменьшается луна — и тогда готовятся к походу за медом. Заранее заготавливают растение *джини*, сок которого обладает запахом, отпугивающим пчел. Обычно в сборе меда участвует вся группа — меда нужно много, он компенсирует организму недостаток сахара, которого мало в диких плодах. Онге собирают личинки цикад и рогатых кузнечиков, которые рассматриваются как деликатесы. Основное орудие собирателей — копательный кол (палка-копалка) из твердого дерева с заостренным концом или крючковатый шест для сбора плодов с деревьев. Металла андаманцы не знали, однако к ним в руки могли попадать железные предметы с потерпевших крушение судов, и их иногда использовали для замены отдельных частей традиционных орудий (не изобретая новые формы). Онге ловят все, что живет в море.

И, конечно, охота — основное и любимое занятие андаманцев. Это не просто труд, добыча средств к существованию, но и развлечение, спорт, праздник, волнующее коллективное действие. На кабанов охотятся с собаками, которые были завезены на острова и размножились там, охотятся с луком и стрелами, которые являются и основным рыболовным орудием. После успешной охоты устраиваются общие танцы,

которые составляют органичную часть жизни аборигенов. Андаманцы не пользовались *сумпитаном* — духовым ружьем. Мы специально отмечаем этот факт, поскольку в известной повести Артура Конан Дойля «Знак четырех» герой, абориген Андаманских островов, совершает убийства с помощью смертоносной стрелки, выпускаемой из духового ружья. Такое оружие имеет распространение не на Андаманах, а на Калимантане, у даяков Индонезии. Из других видов занятий можно отметить гончарство, высокий уровень развития которого заинтересовал исследователей.

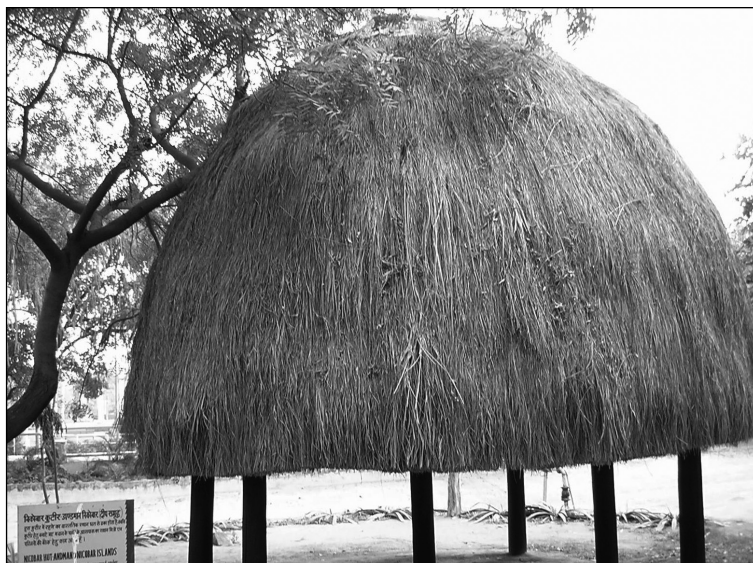
В целом общее развитие андаманцев настолько низко, что они — едва ли не единственные в мире — не умели и, по существу, так и не научились добывать огонь, а лишь сохраняли его, перенося в своих перекочевках тлеющий кусок дерева, загоревшийся после частых в этих широтах гроз. В первобытном обществе андаманцев не оказалось потенций для развития даже бартерного обмена (напоминая, что речь идет о доколониальном периоде в жизни аборигенов). Правда, у андаманцев, как и у многих первобытных народов, существовал обычай обмениваться некоторыми ценными у них предметами: оружием, утварью, украшениями. Однако это следует рассматривать именно как дары, не имеющие товарной ценности, но преподносимые с расчетом на ответное одаривание. Основной целью такого обмена было установление дружественных отношений, поддержание мира между племенами.

Можно ли считать андаманцев народом неоседлым, всегда находящимся в пути? Скорее их можно назвать полукочевым народом, поскольку при всей подвижности их образа жизни у них имелись и постоянные стоянки, к которым они регулярно возвращались. Можно выделить три основных типа стоянок андаманцев. Первый тип — постоянная стоянка, считающаяся таковой с известной долей условности, к ней возвращались в определенные сезоны и проводили в ней значительную часть года. Такая стоянка могла использоваться из поколения в поколение. Второй тип — временная — там группа проводила не более 2–3 месяцев, эта стоянка всегда имела вид деревни, в то время как постоянная могла выглядеть и как единая общинная хижина. Третий тип — охотничья стоянка, примитивный заслон от непогоды, наиболее архаичный тип, рассчитанный на несколько дней.

Несколько слов нужно сказать об этих типах стоянок. Как отмечалось, постоянный лагерь может выглядеть как группа построек, расположенных по принятому плану, а может быть одной общинной хижинной, которая заменяет целую деревню. Место для постоянных стоянок выбирают очень тщательно — оно должно быть защищено от жестоких

тропических бурь, располагаться поблизости от источника питьевой воды и освоенных хозяйственных угодий.

Общинная хижина — наиболее древний тип жилища, рассчитанный на долгие годы использования. Это уникальное сооружение (рис. 1), которое уже практически ушло из жизни, но описания и фотографии которого свидетельствуют о еще недавнем распространении этого типа жилищ. Первое, что бросается в глаза, — высокая зонтичная крыша, остов которой составляют два-три ряда концентрически расположенных столбов. Это круглая, достаточно монументальная постройка, способная защитить ее обитателей от непогоды, но очень тесная, поскольку вмещает население целой деревни. Внутри нет семейных ячеек и особого помещения для вождя — ее конструкция отражает общинный, эгалитарный характер общества. Именно в таких древних общинных хижинах сложился весь традиционный уклад жизни. Здесь разделявали добычу, спасались от непогоды, на лужайке мужчины танцевали под аккомпанемент женского пения. Место для танцев — обязательный элемент традиционной андаманской постройки, к какому бы типу она ни принадлежала. Отдельные спальные места располагаются в основном по радиусу, по большому внутреннему кругу, люди спят лицом к центральному столбу и ногами к наружному кругу. В центре, под высшей точкой крыши, находится общинный очаг, где постоянно горит огонь. Наряду с ним имеются и отдельные семейные очаги.



В другом типе постоянной стоянки — поселении в виде деревни — в рассредоточенном виде повторяется структура общинной хижины. Семейные хижины (от 10 до 15) выстраиваются вокруг открытого центрального пространства — места для танцев. Непременной принадлежностью деревни является, как и в общинной хижине, общий очаг — символ единения всей группы, которым пользуются достаточно часто — как только появляется повод для празднования (удачная охота, счастливый день по местному календарю и пр.). Тогда день заканчивается общими танцами и коллективным угощением. Очаг обычно располагается возле хижины для юношей (прообраз будущего мужского дома), по некоторым сведениям, в прошлом строились и дома девушек.

Стоянки второго типа, которыми пользовались более короткое время, всегда имеют форму деревенского поселения и отличаются от первых меньшей надежностью и тщательностью изготовления. Наклонная крыша, высоко вздымающаяся спереди и низко свисающая сзади, кроется листьями или травой и, по наблюдениям исследователей, характерна для типичных жилищ негритосов (в частности, хижин малайских семангов).

Лес не только кормит андаманца и дает ему строительный материал, но и помогает удовлетворить все его жизненные потребности. Скучная одежда — пояс и набедренная повязка, передник, небольшой набор украшений — все это делается из растительных волокон, листьев, древесной коры. Многие племена вообще не пользуются одеждой, ограничиваясь поясом, за который затыкаются необходимые предметы (стрелы, топики и пр.).

В качестве украшений используют простые веревки из растительных волокон, которые носят в виде ожерелий и поножей. Материалом также могут служить раковины и кости (человеческие и звериные). Вызывает удивление, что аборигенами редко используются такие завидные украшения, как перья птиц, тем более что птичий мир на Андаманах отличается большим разнообразием и ярким оперением. Видимо, отсутствие уборов из птичьих перьев в костюме андаманцев является характерной чертой негритосской культуры, поскольку, как показывают материалы, они не использовались и другими представителями этой расы (в отличие от океанийской традиции).

Внешний облик андаманца завершает прическа. Издавна практиковалось бритье головы, иногда — наголо, иногда посередине оставляют небольшой ежик — нечто вроде тибетейки из волос. Что касается пищи андаманцев, то по существу о ней уже было сказано при описании их хозяйства. Хочется лишь подчеркнуть, что, хотя аборигены не добывали

огня, они всегда варили добытое мясо и морепродукты. К разговору о пище мы вернемся в связи с важностью той роли, которую она играет во многих обрядах андаманцев.

Заключая приведенные краткие сведения по материальной культуре андаманцев, хотелось бы отметить следующее: во-первых, лес (отчасти и море), дающий им все необходимое, может с полным основанием считаться не только природной, но и культурной их средой. Во-вторых, при всей застойности и отсталости материальной культуры и техники хозяйства андаманцев, там проходили известные прогрессивные изменения (не связанные с какими-либо внешними влияниями), которые не сразу бросаются в глаза, потому что были растянуты на длительный период времени. И все же отсутствие стимулов для развития в условиях щедрой природной среды привело к длительному гомеостазу, результатом чего стало положение островитян на низшей ступени общественного развития.

Восстановить традиционную социальную структуру андаманцев очень непросто, но можно констатировать, что речь идет об обществе, крайне неразвитом социально, об обществе эгалитарном, с весьма ограниченным набором социальных подразделений. Многие элементы этого общества (которые мы не решаемся назвать институтами) находятся в зачаточном, нестабилизированном состоянии. К тому же после раскрытия общества аборигенов для внешнего мира процессы депопуляции и деградации происходили весьма стремительно, так что далеко не все черты этого общества могли быть учтены. При всей нечеткости социальных реалий у андаманцев (и наших знаний о них) можно говорить о том, что племя у них — категория социальная. Ведь важнейшими из показателей распада социальной системы андаманцев являются именно нарушение эндогамии и обособленности племен, их смешение при попытке переселения на общую территорию.

Однако реально функционирующими социальными общностями следует считать, как и у большинства племен, локальную группу и семью. Именно локальные группы, связанные узами родства и общими хозяйственными интересами, отмечали первые исследователи Андаман, когда писали, что андаманцы живут небольшими бродячими группами. Каждая группа была полностью автономна, занималась своим хозяйством и исполняла все социальные функции безотносительно к другим частям племени. Правда, ежегодно проходили общие встречи нескольких племен, обычно тех, территории перекочевок которых находились по соседству. Это способствовало сближению племен и установлению дружеских контактов. Во время общих собраний обычно происходил обмен дарами, о котором упоминалось выше. В результате численность

такой локальной группы не была стабильной — в период встреч она разрасталась, а в другое время сокращалась до двух-трех семей, занимавшихся решением той или иной целевой задачи.

В локальную группу входят несколько семей. Семьи у андаманцев никогда не были большими, в них, кроме мужа и жены, входят 1–2 ребенка и иногда кто-нибудь из одиноких престарелых родственников. Семьи одной группы обычно связаны родственными узами — подрастающие дети, образуя свою семейную ячейку, обычно остаются в группе родителей. Возможно переселение из одной группы в другую — такие переходы обычно затруднены в социумах со сложившейся родовой структурой, но андаманское общество не дошло до развития родовых связей и создания длинных генеалогий. Напомним, что речь идет о тупиковом варианте развития, отличном от генеральной линии эволюции. Если в научной литературе иногда встречаются термины, принятые для определения родовых институтов, то при ближайшем рассмотрении оказывается, что под ними скрывается та же локальная группа — основная социальная единица андаманцев. Именно такая локальная группа и составляла население описанных выше общинной хижины и поселения типа деревни. Каждый человек пользуется своими личными орудиями труда и другими нужными предметами, имеет право на свою долю добычи в охоте или рыбной ловле, готовит на своем семейном очаге (кроме отмеченных выше коллективных угощений, когда используют общий очаг). Единственная коллективная собственность — земля локальной группы. При этом предметы постоянно отдаются и принимаются в дар, легко происходит естественное отчуждение и столь же простое приобретение любых предметов, так что никакая вещь не принадлежит одному лицу долгое время. Так что проблема собственности практически не встает перед андаманцами.

В эгалитарном обществе андаманцев существует единственная привилегия — это привилегия возраста. При дележе добычи лучшие куски получают старшие, даже не участвовавшие в охоте, владельцем лодки чаще всего оказывается один из старших членов группы, а молодые его обслуживают. Именно авторитет старших заменяет неразвитую потестарную систему и помогает поддерживать мир и порядок в группе. В свете всего сказанного представляется, что локальную группу при всей несбалансированности ее социальных связей, аморфности состава можно считать общиной самого раннего типа, характерного для доземледельческих народов: ведь именно эта общность выступает как основной субъект всей социальной структуры островитян, то есть выполняет функции именно общины.

Несколько дополнительных соображений об андаманской семье. Семья у андаманцев — по типу, как уже говорилось, малая, парная, то есть нестабильная, несамостоятельная в хозяйственном плане ячейка. В то же время семья внутренне спаяна, для нее характерна достаточная прочность семейных уз. Как и в большинстве ранних обществ, у андаманцев практикуется добрачная свобода, но после заключения брака внебрачные связи считаются неприемлемыми. Конечно, на семью, как и на другие сферы общественной жизни (и, вероятно, еще в большей степени), оказало губительное влияние появление на островах каторги, что привело к ломке и до того не слишком стойких моральных устоев. Наиболее ощутимым регулятором брачных связей следует считать эндогамию племен, но с появлением новых администраторов, которые пытались поселить остатки племен в общих домах — *хоумах*, стало происходить смешение племен и отмечаться неразборчивость в брачных правилах. Что касается экзогамии локальных групп, то она является весьма проблематичной, так же как отсутствует последовательность в линейности и локальности заключаемых браков. Отличительной чертой семейной жизни андаманцев является крайне распространенная практика адоптации (иначе *адопции*, то есть усыновления, удочерения) детей. По сообщениям информантов, в традиционном обществе андаманцев редко встречался ребенок старше 7 лет, который жил бы со своими родителями. Адоптировать разрешалось столько детей, сколько человек пожелает, при этом чаще детей адоптируют из чужой, а не из своей группы. В этом обычае отчетливо проявляются присущие первобытному строю коллективизм и общинность. Адопция способствовала установлению близких, дружеских связей между разными общинами, не давала развиваться отчуждению и вражде (вспомним ежегодные встречи разных племен, которые играли сходную роль).

Семейная обрядность у андаманцев крайне скудна и неразвита. Остановимся на одном из обрядов жизненного цикла, который занимает в жизни андаманцев более важное место, чем другие. Мы имеем в виду инициационные церемонии, в которых отражаются разные представления андаманцев, касающиеся их образа жизни и психологии. Через инициацию проходят и юноши, и девушки, хотя только мальчишки по достижении зрелости переходят жить в отдельную хижину. Как и во всех ранних обществах, они в процессе восхождения не только к половой, но и к социальной зрелости проходят через ряд испытаний, облеченных в форму инициационных церемоний, каждая из которых имеет (или имела) особый смысл. Уже с раннего возраста все дети начинают подвергаться татуировке (именно подвергаться, потому что это довольно болезнен-

ная операция), нанесение которой продолжается и в последующие годы, принимая форму растянутого во времени обряда. Мы остановимся на инициации юношей, поскольку у них этот ритуал более разработан. Юноша «вступает в зрелость», и это должно быть отмечено не только семьей, но и всей группой. Острием стрелы один из стариков наносит на спину испытуемого горизонтальные линии, а тот должен терпеть боль, не издавая ни звука. Когда рубцы на спине заживут, делают такие же на груди. У девушек все это выглядит менее болезненным.

Но основное содержание инициационных обрядов связано с едой, воздержанием от тех или иных продуктов питания. Общий смысл заключается в том, что испытуемый на время должен отказаться от главных, привычных видов пищи, но так как одновременно это сделать невозможно, то отказываются от различных яств по очереди. Руководят церемонией старшие — знатоки традиций. Одним из самых важных является воздержание от мяса черепахи — любимейшего лакомства андаманцев. По окончании поста (срок определяют те же старики) устраивают «обряд черепахи». Готовят жаркое из черепахи, юношу сажают на подстилку с вытянутыми ногами и сложенными руками (в такой позе он должен просидеть 48 часов), его тело натирают салом животного и дают съесть небольшое количество мяса. Дальше — омовение, танцы, общий праздник, юноша получает новое имя — тайное, никому не известное.

Еще один этап инициации — «обряд кабана». Он знаменует собой окончание запрета на поедание еще одного лакомства — свинины. На плечи юноши, который снова должен сидеть в описанной позе, надевают скелет кабана, тело натирают свиным салом и раскрашивают охрой. Согласно некоторым сведениям, между этими двумя важнейшими этапами инициации имеется еще один — медовый праздник, разрешающий употребление меда после временного воздержания. Таким образом, мы видим, что с помощью описанных церемоний общество намеренно внушает молодым социальную значимость пищи. Меняется социальный статус мальчика — он становится взрослым, и поскольку в жизни андаманцев главное — добывание продуктов питания, он постигает не только материальную, но и социальную и моральную значимость пищи — через возвращение к ней после тяжелого воздержания.

В свадебном обряде тоже принимает участие вся община и даже гости из других групп. Главное обрядовое действие — сидение жениха на коленях у невесты в присутствии всех приглашенных. Социальный союз выражается символически — через физическое объединение. Как и в церемонии инициации, во время свадьбы молодые вступают в новое состояние, которое влечет за собой новые права и заботы. Обязательным

элементом свадьбы, как и во всем мире, является плач — ведь прежние привязанности, прежние отношения хотя и не исчезают, но изменяются, и каждому участнику есть что оплакать. Также интересно отметить, что во время каждого обряда, знаменующего собой вступление в новый жизненный этап, меняется имя (или какое-то время оно не упоминается). Считается, что личность как бы приобретает новое качество, и поэтому человек получает дополнительное имя, часто тайное.

Андаманцы считают, что, умирая, человек не аннигилируется полностью, а просто меняет свои физические черты, свою личность. Поэтому имя недавно умершего человека избегают произносить. В переходный период, когда человеческая личность еще не обрела своей новой формы, имя не употребляется — до окончания траура. Погребальные церемонии андаманцев (тело обычно хоронят в лесу) — это не только выражение личной печали, но и ритуальное проявление чувств всего коллектива — ведь смерть нарушает его солидарность. От тела стараются поскорее избавиться, меняют место стоянки. Конечно, покойного оплакивают, некоторое время все находятся в неопределенном состоянии, когда покойный уже не является членом общества живых, но еще не вошел в мир духов. Переход наступает с окончанием траура, отмечаемого общей торжественной церемонией, где перемежаются слезы и жизненно важные для андаманцев танцы. Тем самым восстанавливается мировой порядок, покой в обществе: покойный занял свое место в ином мире.

Необходимо отметить, что вся структура традиционного общества андаманцев не восстановлена с достаточной убедительностью. Очевидно, что описанное ранними исследователями общество (когда андаманцы уже деградировали, но еще существовали) выглядит как крайне примитивная структура («прелитическая», по словам исследователя Чиприани). Бродячие группы с текучим составом, который не вмещается в имеющиеся классификации (патрилинейная, экзогамная и прочие группы), с несложившимися родовыми категориями, неразвитой системой власти, трудно определимыми брачными нормами. В то же время есть и другое общество, контуры которого достаточно туманно проступают по мере исследования и сравнения доступных отрывочных материалов. Оно тоже крайне примитивно, стоит на низшей стадии развития. Но оно подчинено традициями и правилам поведения и взаимного общения, это общество со своей моралью, со своей, пусть крайне неразвитой, социальной этикой. И это общество, к сожалению, уже практически недоступное для дальнейшего исследования, может быть поставлено в один ряд с другими охотничье-собираТЕЛЬскими культурами, развитие которых пошло по тупиковому пути.

Говоря об андаманцах, нельзя не сказать несколько слов об особенностях их религиозных воззрений (не рискуем говорить — религии, поскольку таковая еще не сформировалась). Вряд ли можно говорить о какой-либо религиозной системе, но в то же время вызывает удивление, что это примитивное, ныне находящееся на грани вымирания человеческое сообщество сумело выработать достаточно сложные понятия, создало пространный (во всяком случае по сравнению с социальной сферой) круг легенд и мифов. Эти затерянные в лесах маленькие группы, постоянно занятые трудом по добыче пищи, на протяжении поколений предавались размышлениям о происхождении людей и животных, смысле различных явлений природы, судьбе человека после смерти, душе и других вопросах, казалось бы, столь далеких от повседневных забот аборигенов.

У андаманцев нет привычных сложившихся форм богопочитания, утвердившихся форм обрядности. Но у них имеются свои представления о добре и зле, о тех поступках, которые могут вызвать гнев высших сил. Существуют и свои легенды о происхождении жизни и людей — и об их гибели, и о первочеловеке — еще не о творце, но о некоем прообразе культурного героя... Как это обычно бывает в зачаточный период становления религии, духи и боги еще не приобрели четкий антропоморфный облик, мифологические предания и легенды существуют во множестве версий. По характеру эти верования, безусловно, носят анимистический характер, имеет место персонификация различных природных явлений, но характер отдельных духов еще весьма нестойкий. Нестабильны даже пол отдельных феноменов (иногда Солнце оказывается мужем Луны, иногда наоборот) и сама сущность образов: например, молния воспринимается то как человек, то как факел, птицы — то в птичьем облике, то в женском и т.д. Поражает многовариантность фольклора, когда сходные события передаются всегда в несколько иной форме, с различными дополнительными деталями (это касается и песен).

Но какой же яркий мир предстает в бесхитростных сказаниях островитян! Их пантеон и все их религиозные представления — плоть от плоти той природной среды, в которой они существовали на протяжении сотен поколений. Два главных духа среди мириад невидимых сверхъестественных существ — олицетворение двух главных муссонов (и у них пол не определен). Лучший способ их умиротворить — не вредить лесу. Страшный грех — сжигание пчелиного меда, неурочное употребление лесных фруктов и — особо тяжкий проступок — нарушение тишины во время вечернего пения цикады — святого часа, когда все должно умолкнуть. Этот проступок вызывает гнев богов, который проявляется в со-

крушительных грозах и ураганах, столь характерных для природы Андаман. А звери тоже чисто андаманские: гигантские ящерицы, виверры, птица-зимородок и бронзовый голубь и даже... муравьиная куча (муравейник), которая часто выступает в качестве брачного партнера живого существа. В этом удивительном мире рождались религиозные представления и фантазии андаманцев, складывалось их мироощущение.

Передается андаманский фольклор посредством признанных знатоков народной мудрости — *око-джуму*. Этим людям (чаще это мужчины, иногда женщины) приписываются особые знания и связь с духами, от которых они получают колдовскую силу и знахарские способности. Духи — *лау* — окружают людей, могут творить и добро, и зло. Они невидимы, но имеется их описание как светложих существ, нередко с длинными волосами и бородой, т.е. им придают черты необычной для аборигенов внешности. Духи всегда опасны. От их пагубного воздействия защищают и различные магические действия (их знают око-джуму), и некоторые предметы: человеческая кость, стрела, огонь, красная краска, которой раскрашивают тело.

Человек после смерти становится духом, причем для андаманцев существует заметное различие между умершими недавно и далекими предками, которые стали предметом особого почитания. Предки рассматриваются как своеобразные боссы — *бигмены* — и постоянно фигурируют в местных преданиях.

В сонме лесных и морских духов есть и персонифицированные (хотя и недостаточно четко) боги, которым приписываются различные существенные функции, даже функция Творца. Особо выделяется Пулуга — верховное существо, он никогда не был рожден, он невидим, бессмертен и вечен. У него есть жена, множество дочерей и один сын. Это уже не бестелесные духи, они обладают определенным обликом (хотя и тут могут быть варианты): жена имеет зеленую кожу, дочери — черную. Очень интересна его связь с муссонами. «Боги, создающие муссоны» — так назвал индийский исследователь Д. Бисвас Пулугу и другого бога — Тарай (все имена имеют разночтения), уступающего Пулуге по популярности, но занимающего равное с ним место «муссонного бога».

Такое высокое положение «муссонных богов» не случайно. Роль муссонов на Андаманах настолько велика, что миропониманию андаманцев свойственно деление пространства не только по странам света, но и по муссонам. Вся жизнь этих детей природы зависит от муссона, его силы, времени прихода. Но даже эти наиболее популярные боги отличаются весьма противоречивыми характеристиками: неопределенны их пол, их родственные связи, и их поступки излагаются по-разному. Связь с мус-

сонами — еще одно свидетельство теснейшего слияния андаманцев с природным миром, который не только питает их в буквальном смысле слова, но и дает пищу для религиозно-мифологических представлений. Солнце, дающее тепло, Луна с ее мягким сиянием, гром и молния, проявляющиеся в обстановке яростных тропических бурь, радуга — многоцветный путь на небеса — все эти явления поражают воображение андаманцев (как и других жителей разных широт) и порождают множество легенд, суеверий, страхов и восторгов...

Есть у андаманцев и понятие души. По их поверьям, она рождается из зеркального отражения в воде. Имеются довольно смутные представления о том, что в теле андаманина сосуществуют дух и душа, после смерти душа покидает тело, и человек становится духом. Мифология андаманцев достаточно разнообразна, но, подчеркнем еще раз, в изложении каждого андаманина любой рассказ существует самостоятельно, отдельные варианты не объединяются в общую картину. Большая часть фольклора обращена в прошлое — это рассказы о происхождении мира и различных явлений, о мифических предках, богах и животных.

Распространен рассказ о первочеловеке, которому бог Пулугу дал разнообразные знания и который потом сам сотворял других людей. При этом человек (человечество) может родиться от брака гигантской ящерицы и виверры. Можно проследить мотивы о потопе в рассказе о продолжительном ливне (в ходе которого люди могли превратиться в животных и птиц), посланном богами на землю за грехи людей, например за нарушение тишины во время вечернего пения цикады; о похищении огня у богов, часто совершаемом птицами (или женщинами с птичьими именами), иногда — виверрой или ящерицей.

Мы видим, что эти мировые сюжеты (точнее, еще мотивы) вписаны в местный колорит, отсутствуют барьеры между человеком и животными, которые могут свободно превращаться друг в друга или выступать то в одной, то в другой ипостаси. Такого рода «вписанность» не только человека, но и его религиозных и мифологических представлений в свой привычный мир — отличительная черта практически всех «природных народов». Абстрактное мышление еще не получило развития, все образы и представления воплощаются вполне конкретно в привычных для Андаман реалиях.

Переломным моментом в судьбе всех народов, проводивших тысячелетия в состоянии изоляции, был выход к широким контактам с внешним миром. Для разных регионов это время не полностью совпадает, но в целом оно определяется процессами капитализации, которые, хотя и в запоздалой, колониальной форме, стали развиваться и в Ин-

дии. Этот процесс коснулся племенного населения в конце XIX — начале XX в., когда растущая потребность в минеральных ресурсах, в частности в дешевом топливе для развивающихся заводских предприятий, привела к уничтожению барьеров, отделявших закрытые лесные территории и их обитателей от большого мира. Последствия соприкосновения народов первобытной периферии и пришлого населения эпохи индустриального века оказываются достаточно драматическими и в большей своей части разрушительными. При этом чем больше разрыв в уровне развития взаимодействующих народов, тем труднее устоять недавнему изоляту, который всегда оказывается слабой стороной. В этом смысле положение андаманских аборигенов оказалось наиболее трагическим. Примитивное хозяйство, неоформившаяся социальная структура, менталитет людей каменного века оказались настолько хрупкими и незащищенными при первом столкновении с так называемым цивилизованным миром, что ни о какой интеграции в русло общей жизни, провозглашаемой индийскими политологами (и даже об ассимиляции), не могло быть и речи. И самое страшное заключалось в том, что произошел разрыв тех древних связей, которые соединяли андаманцев с их природной средой, связей, определявших все особенности их традиционного общества, т.е. произошло выпадение аборигенов из их экологического окружения.

Поскольку, как отмечалось выше, в традиционном обществе аборигенов не было стимулов, которые изнутри способствовали бы его поступательному развитию, решающим оказалось влияние внешних сил. Появление в жизни андаманцев каторжного поселения, новой администрации, позднее — потока колонистов нарушило устоявшийся за века строй жизни аборигенов и привело к переменам, к которым островитяне не были подготовлены ни физически, ни морально. Прежде всего пострадала та природная среда, с которой, как было показано выше, андаманцы составляли единое целое. Сразу начались расчистки леса, что привело к вытеснению части племен из мест их традиционных перекочевков, из их привычной «малой экологии». К тому же, первые шаги колонизаторов сопровождались кровавыми столкновениями, которые унесли жизнь многих и так достаточно немногочисленных островитян. С увеличением числа переселенцев (очень разных по этническому составу) андаманские аборигены вскоре оказываются на положении этнического меньшинства на своих родных островах. Первые неудачи колониальной администрации имели своим печальным последствием долгие годы вражды и недоверия со стороны племен, нестабильному укладу которых был нанесен тяжелый удар.

Далее положение усложнилось. Видя гибельные последствия карательных акций против аборигенов, английская администрация изменила политику и решила пойти по пути их приручения. С этой целью в 1883 г. были устроены специальные жилища (их обычно называют «хоумы»), куда стали переселять аборигенов с, казалось бы, самыми благими намерениями — оказания помощи, опеки, отлучения их от «варварских обычаев». При этом следует учитывать важные слова, произнесенные Э. Мэнном, одним из первых исследователей андаманцев, который занимал высокую должность заместителя суперинтенданта Андаманских и Никобарских островов: он выразил сомнение в том, что указанные попытки администрации смогут дать только положительные результаты, ибо обнаружено, что «насколько они выигрывают в интеллекте и контактности, в той же мере становятся жирными и ленивыми». Это выражение хотя и звучит несколько шокирующе, к сожалению, оказалось на редкость прозорливым. Действительно, получая привозимую пищу, андаманцы быстро утрачивают инициативу в добывании традиционных средств к существованию, забрасывают свою любимую охоту и все больше времени начинают проводить в тоскливом ожидании прибытия корабля с продуктами и прочими вещами. Зависимость от природы сменилась зависимостью от посторонних, которые способны их подкармливать и одаривать.

Хоумы сыграли трагическую роль и в том отношении, что именно с них началось распространение эпидемий и патологий, против которых у андаманцев не было иммунитета. Не менее важные последствия хоумы имели и для всей внутренней социальной структуры аборигенов. Они оказали разрушительное воздействие на основы племенного общества, так как под одной крышей собирали людей, принадлежавших к разным племенам, что имело следствием нарушение племенной эндогамии — одного из основных факторов социальной структуры андаманцев. Если раньше каждая локальная группа была связана со своей ландшафтной зоной, которая признавалась всеми племенами, то с появлением хоумов «мирные андаманцы» стали свободно кочевать по всем районам островов, игнорируя традиционные границы. Мы употребили словосочетание «мирные андаманцы», так как сложилась своеобразная ситуация: именно те андаманцы, которые согласились на дружественные отношения с администрацией и отдавали в хоумы своих детей, в первую очередь стали исчезать как этнос («великие андаманцы»). Выжили те, кто занял откровенно враждебную позицию и ушел в леса, не отвечая на попытки установить с ними связь (джарава — до сих пор нет полной ясности, сколько их членов находится в гуще андаманских джунглей), а также от-

части те, кто познакомился с переселенцами с материка позднее (онге). Хотя отдельные племена (точнее, остатки отдельных племен) имеют разную судьбу, однако общие выводы касаются всех: именно выпадение из своей среды — и природной, и социальной — привело к потере «нерва жизни», как пишут исследователи, отсюда — утрата интереса к жизни и снижение жизнестойкости — необходимых для существования народа качеств. Да, после обретения независимости индийское правительство предпринимает меры по сохранению уникального андаманского этноса, но последствия распада традиционной структуры и особенно психологического надрыва едва ли преодолимы.

Андаманцы — племена, находящиеся на начальном уровне развития. Другая группа племен, также в ходе своего развития не достигшая уровня производительного труда, — собиратели и охотники — населяет горы Южной Индии. Они также принадлежат к негроавстралоидной расе, но не к негритосам, а к так называемым веддоидам. Они отличаются малорослостью («пигмеоидность»), но несколько выше андаманцев. Антропологи отмечают их густой волосяной покров на теле, они темнокожи и мускулисты — типичные горцы, привыкшие к длительным переходам по горным отрогам и по густым джунглям. Это кадары, ченчу и ряд других племен — именно в горах Южной Индии находится очаг самых слаборазвитых адиваси. Они говорят на дравидийских языках и диалектах. Отсутствие письменности у многих мелких групп затрудняет окончательную классификацию. Обычным жилищем этих собирателей являются уже стабильные поселения, лишь во время длительных лесных переходов строятся временные заслоны из веток и листьев. У южных адиваси, как и у всех народов, стоящих на низком уровне общественного развития, существовала тесная связь с экологическим окружением. Богатая природа южных лесов практически обеспечивала все бытовые потребности народа — и стройматериалы, и незатейливые элементы костюма и украшений, и пищу, в целом более калорийную, чем у развитых равнинных соседей.

По сравнению с андаманцами, южноиндийские племена все же не были столь непреодолимо отделены от столбовой дороги развития страны, эпизодические контакты (набеги, обмен) у многих из них имели место, хотя велись нерегулярно и не оказывали решающего влияния на их жизнь. В результате последствия их выхода из изоляции оказались не столь трагическими, как в андаманском случае. Лишь ничтожная их часть перешла к земледелию, хотя правительство старалось создать для

них льготные условия. Часть их составила люмпенские слои ближайших городов. В целом же здесь можно наблюдать интересный процесс, который не ограничивается пределами Индии. По-прежнему их основным занятием остается собирательство (плюс охота и рыболовство), но собранные продукты уже не употребляются на месте, а обмениваются. Торговцы с равнин заинтересованы в лесных богатствах, которые имеют спрос и на общеиндийском рынке, но сами они не обладают навыками по их добыче. Лесные жители стали поставщиками лесных богатств и, таким образом, оказались втянуты в круг обмена. Они остаются собирателями, но задачи собирательства стали другими и диктуются требованиями обмена. Теперь для внутреннего потребления племени пользуются в значительной мере привозными товарами и продуктами, в обмен на которые поставляют на внешний рынок то, что имеет спрос.

Если раньше изоляты полностью удовлетворяли свои потребности за счет родной природы, то теперь они не смогли бы существовать, если бы оказались лишенными возможностей обмена. По словам Фукса, исследователя жизни адиваси, они стали «высокоспециализированными эксплуататорами окраинных земель, продуктами которых они снабжают... более крупные народы». Общества такого типа, находящиеся на грани цивилизованной и примитивной систем (не только в Индии), в последнее время привлекают внимание многих этнографов, которые предлагают для него разные названия — субнуклеарное, покупательское и др. Такое положение южноиндийских адиваси имеет как положительные, так и отрицательные характеристики. С одной стороны, в сложных условиях многоаспектной индийской экономики они обретают свою нишу, которая обеспечивает им постоянные средства к существованию. Но, с другой стороны, привязанные через обмен к экономике других народов, они не имеют перспектив самостоятельного развития, исходящего из потребностей самих малых народов.

Кроме собирателей и охотников, в лесах Южной Индии живут и ранние мотыжные земледельцы, также темнокожие веддоиды, в жизни которых еще прослеживаются черты недавних собирателей. В целом уровень хозяйственного развития племен южноиндийских гор крайне невысок, и наиболее реальная перспектива для них — это растворение в среде рабочих плантаций и других предприятий, владельцы которых широко используют дешевый, едва ли не рабский труд безземельных неквалифицированных батраков.

Глава 2

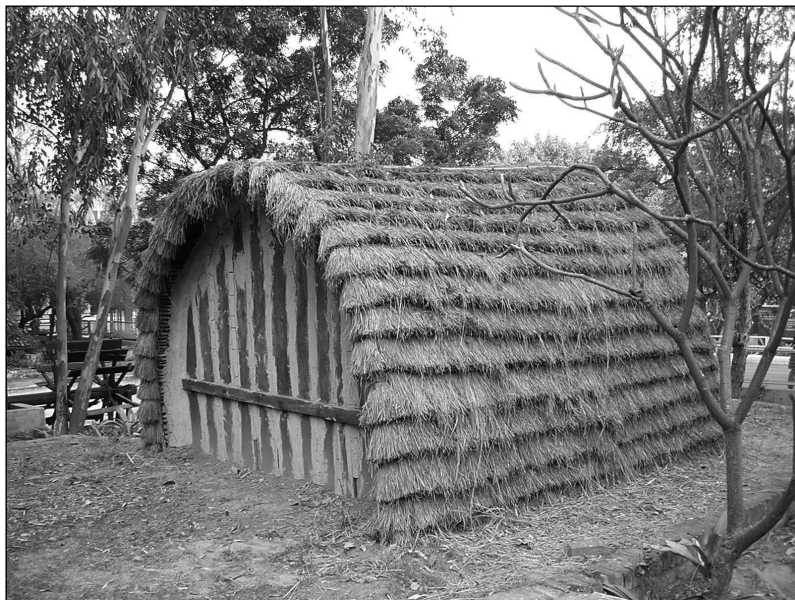
ЛЮДИ И БУЙВОЛЫ (ТОДА)

Нельзя покинуть Южную Индию, не остановившись на одном не-большом племени, которое до сих пор представляет загадку для этно-графов. Мы имеем в виду племя тода. Его представители живут в горах Нилгири (Голубых горах) в западной части штата Тамилнаду и крайне немногочисленны (примерно 1 тыс. человек). Тода — во всех отноше-ниях удивительный народ, поражающий своей особостью даже на фоне адиваси с их неповторимой яркостью и своеобразием культуры. Прежде всего тода живут в недрах южных гор, в окружении племен, негроав-стралоидных по облику, низкорослых и темнокожих, лесных собирате-лей или ранних земледельцев. А у тода рост выше среднего, довольно светлая (для Индии в целом) кожа, ярко выраженные черты европеоид-ной расы, густые бороды у мужчин... Язык относится к дравидийской семье, но, как было отмечено лингвистами, при произнесении священ-ных текстов во время ритуальных действий звучит иной язык, более древний, не дравидийский. Этот язык называют *кворжам*. Откуда он? Своей письменности у тода нет.

Тода — единственный среди южных адиваси пастушеский народ, главное их занятие — разведение буйволов, которые, по их поверьям, были созданы для них и составляют их главное богатство. Буйволы по-стоянно сопровождают тода и являются наиболее отличительной чертой их жизни, пейзажа страны тода. Правда, если ранее на всех склонах пас-лись стада этих замечательных животных, то теперь они в немалой сте-пени оттеснены темно-зелеными полосами чайных и кофейных планта-ций, а самих тода осталось совсем немного.

Территория, населенная тода, представляет собой горное плато, где среди лесов имеется немало открытых пространств, пригодных для

пастбищ. По заросшим густым лесом склонам, среди узких каньонов петляют тропы, которые ведут к вершине плато, где расположены хижины тода. Несколько хижин образуют небольшой поселок — *манд*, обнесенный невысокой каменной оградой. Население манда состоит из нескольких родственных семей, численность обычно не превышает несколько десятков человек. Манды обычно располагаются в живописных местах, на берегах рек и горных потоков, на опушках священных рощ и джунглей.



Хижины тода совершенно уникальны (рис. 2), они не имеют аналогий среди других индийских племен. Представьте себе огромные бочки, разрезанные пополам и поставленные срезом на землю. Задней стеной обычно служит горный склон, к которому прилеплено жилище, так что, по существу, хижина имеет одну стену — переднюю, поскольку крыша и боковые стены представляют собой единое целое, образуя своеобразную арочную конструкцию. Для крыши и боковых стен используют бамбуковую драпку, передняя и задняя делаются из досок. Входят (вернее, вползают) в жилище через небольшое (не более 1 кв. м) квадратное отверстие в передней стене. Низкий вход закрывают доской и подпирают камнем — для защиты от тигра или иного нежеланного гостя. По-видимому, такого рода бочкообразные хижины существовали у тода не

одну сотню поколений. Окон в хижине нет, и внутри дома царит постоянная полутьма, его освещает лишь коптящее пламя фитиля, укрепленного при входе. Пол земляной, смазанный глиной, очагом служат два (или несколько) плоских камня, над которыми подвешивается горшок с привычной пищей: молоком, рисом, овощами. В традиционных высоких бамбуковых сосудах, изготовленных самими тода и помещаемых обычно над очагом, хранятся молоко, масло, простокваша — самые распространенные продукты труда тода. Запах земли смешивается с запахом дыма, гхи (топленого сливочного масла), буйволиного помета.

Поражает вид традиционной деревни тода. (Кстати, в наше время, хотя модернизация достигла и этого племени, в владениях которого сейчас не редки и более современные домики, их удивительные жилища продолжают сохраняться иногда искусственно — как своеобразная «приманка» для туристов.) Поселки тода невелики и включают 5–6 хижин для двух десятков человек. Особую роль священного центра играет загон, открытый, обнесенный невысокой каменной стеной. Как уже говорилось, необходимые вещи, утварь, ткани, украшения тода получают от соседних племен в обмен на буйволиное молоко. Но и сами тода искусны в некоторых видах ремесла. Так, их женщины покрывают изящными вышивками полученные по обмену ткани, высокие сосуды для буйволиного молока, масла и других продуктов от буйволиц также изготавливаются самими тода. Свои длинные волосы тода смазывают жидким буйволиным маслом, отчего они блестят. Тода всегда можно отличить по прическе: мужчины традиционно не стригли волосы, носили их длинными и распущенными, а женщины до сих пор укладывают их своеобразными локонами, спадающими на грудь и спину.

Хозяйственная деятельность тода также поражает своей исключительностью. В отличие от соседей, они не занимаются земледелием или охотой и другими лесными промыслами. Главное их занятие, на котором сосредоточена вся их жизненная активность, — разведение буйволов. Тода — пастушеское племя, вся их среда является пасторальной. По-видимому, в прошлом у тода было распространено отгонное скотоводство: тогда это было многочисленное племя с обширными земельными угодьями. До сих пор летом часть племени откочевывает со своими стадами к границам Малабара, а к зиме возвращается на свои земли в горах Нилгири.

Буйволы встречаются повсюду, буквально на каждом шагу. Обязательной принадлежностью каждого поселка тода является загон для буйволов, который обычно расположен за жилыми домами и обнесен оградой из неотесанных камней с узким проходом.

Теперь часто пастбища буйволов находятся на расстоянии нескольких миль от манда — многие земли были скуплены под плантации Ост-Индской компанией, поэтому буйволов приходилось выпасать так, чтобы не нарушать земельных границ уже не принадлежавших племени пастбищ. Но и при существенном сокращении поголовья стада буйволы и особенно буйволицы остаются главным богатством и сокровищем тода. Каждый рабочий день тода начинается и заканчивается важнейшим делом — дойкой буйволиц. Занимаются этим мужчины. Тугая струя густого молока быстро наполняет высокий бамбуковый сосуд. Из бамбука тода изготавливают другие сосуды, а также палки для сбивания масла — это тоже священное занятие тода. Всю остальную утварь, как и прочие необходимые предметы и продукты, тода получают от соседних племен. Кроме разведения буйволов, важнейшая составляющая традиционного хозяйства тода — торговые контакты. Упоминания о буйволах неоднократно встречаются и в религиозной, и в мифологической, и в прочих сферах.

Сейчас несколько слов о взаимоотношениях тода и их соседей. Как уже отмечалось, соседями тода являются дравидийские земледельческие племена — мударгары, бадага и кота. С двумя последними у тода издавна (мы располагаем сведениями начиная с XIX в., но, по всей видимости, корни их взаимоотношений значительно глубже) существовал регулярный натуральный обмен, в ходе которого тода в обмен на масло и молочные продукты получали от искусных ремесленников кота необходимые в быту медные кружки, глиняные сосуды, украшения из серебра, ткани и пр., а от огородников и земледельцев бадага — зерно (прежде всего рис) и овощи.

С соседями тода связывают не просто обменные, но более сложные отношения. Когда-то тода были хозяевами земли Голубых гор. Никому точно неизвестно, когда первые пастухи-тода пришли в горы, но до сих пор все окружающие их племена признают за ними право первенства. У тода не было понятия собственности на землю, и они щедро раздавали ее (за символическую плату), в первую очередь земледельцам-бадага. И когда позже правительство, стремясь приучить тода к земледелию, официально отвело им какую-то землю, тода передали ее бадага. Тода, удивительно деликатным по природе, было непонятно, зачем им земля, если они на ней не работают, и тем более если они не могли продавать ее за деньги. В результате бадага и кота, как мы говорили, обслуживают тода, но последние по традиции продолжают считаться хозяевами местной, уже фактически не принадлежащей им земли. И бадага, как и кота, снабжают необходимыми продуктами и изделиями тода не только в об-

мен на буйволиные продукты, а просто в форме традиционных даров определенному роду тода, признавая тем самым его приоритет.

Бадага, к тому же, выступают в качестве своего рода посредников для тода. Если последний хочет купить буйвола у своего соплеменника, он не станет непосредственно обращаться к нему — взаимные расчеты в племени считаются унижительными. Он попросит бадага взять на себя все переговоры и приобрести для него буйвола, причем не торгуясь по поводу цены. Точно так же тода сдают свои земли под картофельные поля тем же бадага, получая за это два-три мешка картошки или вообще ничего. Тода не умеют копить. Конечно, с течением времени, начиная с английской колонизации, в обществе тода многое стало меняться, в их горы получили доступ товарно-денежные отношения. Теперь рынок прочно вошел в их быт. Среди тода обычным делом стало пойти компанией на рынок, купить на всех скверного кофе, печенья, несколько браслетов и любимую вещь — зонтик. Это новшества. Одновременно в быту продолжают употребляться серебряные украшения, металлическая посуда — их поставляют те же кота, но если раньше они выменивали эти изделия на буйволиные молочные продукты, то теперь приторговывают ими за деньги.

Серьги, большие кольца в нос, браслеты, которыми кота издавна снабжают тода, являются обязательной частью их традиционного костюма. В одежде, во всех отраслях материальной культуры тода, наглядно пролеживается исключительное своеобразие культурной традиции тода, их облика — их непохожесть на соседние племена.

Ткани тода получают от кота или покупают на рынке (особенно в последнее время). Однако местные ткачи всегда учитывают традиционный вкус тода. Одежда у мужчин и женщин тода одинаковая и называется *путукхули*. Это единый кусок светлой ткани с продольными красными полосами. Полотнище обертывают вокруг тела наподобие римской тоги, так что один конец перебрасывается через левое плечо. Под этой накидкой мужчины и женщины носят набедренные повязки из такой же ткани.

Пожалуй, единственное, что можно считать вкладом самих тода в их одежду, — это вышивка. Женщины, издревле славившие искусными вышивальщицами, пространство между полосами на покупной ткани заполняют традиционными узорами вышивки. Как правило, тода не носят обувь, хотя на склонах Нилгири случаются достаточно холодные и сырые дни.

Ни мужчины, ни женщины не носят головных уборов, их заменяет щедрая шевелюра. Мужчины зрелого возраста традиционно отращива-

ют волосы и свободно распускают их по плечам — это еще одно наглядное отличие от соседних племен. Молодые, под влиянием современной моды, чаще бреют бороды и коротко стригут волосы. Тюрбаны, как правило, отмечают ранг мужчины — это старейшие члены рода. Отличительной чертой облика мужчин является борода, которую нельзя встретить у мужчин из других племен Южной Индии. Свои длинные волосы женщины смазывают жидким буйволиным маслом, от чего они блестят, и закручивают в своеобразные локоны. У женщин существует обычай ритуальной татуировки — рисунок в виде точек и кружочков. Нанесение татуировки являлось знаком наступления зрелости. Что касается юношей, то небольшие рубцы на запястье, локте или предплечье свидетельствовали о том, что он достиг статуса, необходимого для доения буйволов.

Все тода — вегетарианцы. Главным их питанием является рис, сваренный в глиняных горшках, и овощи. Все это поставляется бадага или приобретается на рынке. К этому иногда добавляется мед диких пчел и некоторые съедобные лесные растения. Сейчас популярным напитком у тода является кофе — его пьют по утрам; в кофейни заходят во время довольно частых в настоящее время визитов в ближайший населенный пункт (где есть базар).

Но вернемся к буйволам, которые составляют главное богатство тода, они, по представлениям тода, были созданы для них и заполняют всю их жизнь. Когда-то тысячи буйволов паслись на зеленых склонах гор, но со временем их число сильно сократилось. Два-три десятка буйволов на семью — это очень мало, поскольку удоиность буйволиц из-за сокращения пастбищных угодий крайне низка — 1–2 литра в день. Количество священных буйволиц вообще исчисляется единицами. Буйволы считаются священными животными, и — совершенно уникальный случай — храмы тода, по сути, представляют собой молочни (т.е. места дойки буйволиц и хранения молока и молокопродуктов). Это значит, что храм используется для молитв и одновременно как ферма для дойки священных буйволиц. Хотя мы называли всех буйволов священными, но среди них выделяются простые буйволы и священные буйволицы — именно они дают молоко, на котором покоится вся экономика тода. И если простые буйволы принадлежат отдельным семьям, то священные буйволицы — их значительно меньше — считаются собственностью всего рода. Священные буйволицы имеют свои имена, которые помнят даже в последующих поколениях, также всем известны имена легендарных прародительниц родов. Уход за буйволицами, их дойка, сбивание масла — дело мужчин. Хозяин общается со своими буйволами

по-дружески, разговаривает с ними, уверен в том, что они его понимают. Семья, род, религия — во всех этих сферах буйволы являются центральными героями.

Племя тогда можно считать не только этнической, но и социальной общностью. В нем выделяются две половины — *тартар* и *тайвели*. В такую половину-фратрию входит до десяти экзогамных патрилинейных родов — *модол*. Каждому роду принадлежат не только священные буйволицы, но и пастушеские угодья, где их выпасают. Хотя у тогда до недавнего времени, как уже отмечалось, не было понятия собственности, особенно на землю, тем не менее каждый род знал свои угодья и придерживался их границ. Род у тогда патрилинеен и патрилокален, буйволы — главный вид собственности — передаются от отца к сыну. Тогда рассказывают, что, по словам старейших жителей, раньше наследовали поровну братья и сестры. Если род разрастается, он может занимать несколько мандов. Во главе рода стоят старейшие его члены.

Хотя род тогда, безусловно, следует считать патриархальным, тем не менее в нем прослеживаются (и вполне отчетливо) не столь редкие черты матрилинейности. Матрилинейная группа (остаток рода) носит название *паллол* и включает родню по женской линии. Характерно, что экзогамность такой группы соблюдается едва ли не строже, чем для молола. Отмечаются отдельные случаи братской полиандрии — остаток далекого прошлого, когда, видимо, матрилинейность проявлялась сильнее. У тогда отмечены два вида полиандрии. В одном случае мужья одной женщины не связаны между собой родственными узами, в другом — его следы встречаются у разных племен — жена старшего брата автоматически становится женой младших. Это более устойчивая форма брака, и именно она вызывала особое возмущение миссионеров.

Встречаются упоминания еще об одном обычае, который часто связывают с матрилинейной системой, — лишение девушек невинности до брака, причем исполняет это обязательно мужчина из другой фратрии. В семье особым уважением пользуется брат матери, едва ли не большим, чем отец, — это тоже элемент матрилинейных отношений. Наконец, многие легенды тогда говорят о происхождении того или иного рода от женской прародительницы. В названиях ряда родов ясно проступают следы былого тотемизма. Хочется отметить особую связь тогда с тигром. Это животное, до сих пор встречающееся в лесах Нилгири, также широко распространено в легендах и представлениях многих племен Северо-Восточной Индии (речь о них пойдет ниже). Тогда уверены, что тигр их никогда не тронет. И действительно, нет сведений о нападениях тигров на членов племени! Убитого тигра женщины оплакивают как сородича.

Интересно, что при отчетливо выраженной патрилинейности у тода существуют и матрилинейные роды. Как предполагают исследователи, изначальные патрилинейные дуальные фратрии, лежащие в основе родовой структуры тода, восходят к двум древним матрилинейным родам. У тода даже сохранились легенды о том, что ныне патрилинейные фратрии имели в качестве предка женщину. В итоге имеют место сложные брачные отношения между членами двух фратрий. Следы матрилинейности проявляются и в роли дяди — брата матери, который находится в более близких отношениях с детьми, чем родной отец. У тода была распространена и братская полиандрия — для упрочения семьи братья жили вместе, имея одну жену. Плата за жену производится, конечно, в буйволах, и расплачиваться за нескольких жен было бы непосильной тяжестью для семьи. О развивающейся и укрепляющейся патриархальности говорит обычай вручения лука и стрелы, которые мужчина преподносит жене на 5–7-м месяце беременности, тем самым объявляя себя отцом будущего ребенка в глазах членов племени.

Семья у тода нестойкая парная. Об этом говорит легкость разводов, которые обычно происходят по инициативе женщин. Брачная церемония по существу отсутствует — достаточно уплатить выкуп за невесту и получить от ее отца «приданое». Оба платежа традиционно вносились в буйволах, хотя в последнее время все чаще платят деньгами. Вдова находится на попечении сыновей, которые «должны сделать ее жизнь счастливой». Поскольку часто дети рождаются в результате добрачных связей, важным моментом в семейной жизни является определение принадлежности детей. Здесь уместно отметить, что у тода отсутствует понятие незаконных детей — мать, от кого бы она ни родила ребенка, всегда права. В связи с этим существует очень важная в жизни тода церемония вручения «лука и стрел», которую совершают на пятом или седьмом месяце беременности.

Итак, женщины у тода пользуются особым положением, которое, возможно, в прошлом было еще более высоким. И наряду с этим существует отстраненность женщин от самого главного, самого святого в жизни племени — женщина не только не может доить буйволиц, но и не должна даже приближаться к священным животным, находиться поблизости от храма-молочни, касаться посуды с молоком, хотя, по преданию, самих буйволов некогда создала именно женщина. Повод к отстранению женщин от священных животных мужчины нашли в легенде, которую, безусловно, сами же сочинили: однажды женщина доила буйволицу и нечаянно задела ее по носу браслетом, буйволица взбрыкнула и убежала. С тех пор дойкой занимаются только мужчины.

Что касается религиозных воззрений тода, то у них, как и у других групп адиваси, существует собственный пантеон, достаточно своеобразный, как и все у тода. Культ природы у них выражается в поклонении солнцу, луне, водам, горам. У них имеется огромное количество «богоподобных существ» (от 1600 до 1800), но это не просто абстрактные бесплотные духи, обычно населяющие мир анимистов, каждый имеет свой осязаемый уголок или элемент природного окружения, с которыми он связан. Основная масса — это духи гор, их конкретных вершин, пиков, холмов. Имеются также два речных бога, связанных с двумя главными реками Голубых гор.

Горы, Голубые горы — это исконный мир не только самих тода, но и их богов. Боги живут не где-то в заоблачных высотах, а неподалеку, в тех же горах, немного в стороне от людских поселений. И люди после смерти уходят не в какой-то призрачный внеземной мир, а остаются в определенном месте родных гор Нилгири, где продолжают вести тот же образ жизни, что и на земле. Этот потусторонний мир называют Аманодр, считается, что он располагается в западной и более низкой части гор. Как и на земле, там светит то же солнце, пасутся неиссякаемые стада тучных буйволов, люди занимаются привычными делами, но здесь им не грозят никакие беды — ни болезни, ни голод, ни нашествие диких кабанов. За всем следит бог Он. Но имеется существенное различие двух миров: когда в Нилгири день, в Аманодре ночь, и наоборот.

Главные боги тода — Он (или Ен) и богиня Ен Тейкиржи. Бог считается повелителем страны мертвых и богом-творцом. По одной из легенд, именно он создал буйволов (первыми именно буйволов!) и первых мужчину и женщину, от которых и пошло все племя тода. Легенда имеет продолжение — бог утомился, удалился в страну мертвых Аманодр и предоставил довершать акт творения богине Тейкиржи. Считается, что сам Он был молочником — занимался дойкой буйволиц.

Богиня Тейкиржи пользуется особым уважением у тода. Некогда, считают тода, богиня жила в горах Нилгири и тогда установила все основные социальные и религиозные законы. Тейкиржи разделила всех тода на две фратрии, а те — на роды. Согласно другой легенде, богине Тейкиржи принадлежит функция изначального Творца — именно она, войдя в водоем, мановением руки сотворила первыми буйволов. Их было 18 тысяч — такую цифру называют легенды. Люди же появились, держась за хвосты буйволов, когда те выходили из водоема на сушу. Тейкиржи — самая близкая заступница людей, они обращаются к ней, когда нужны помощь или утешение. Все священные места тода связаны прежде всего с именем Тейкиржи. В частности, считается, что

многочисленные камни, которые в изобилии встречаются в горах, либо принесены богиней, либо посвящены ей. И река Кунда, в которой, по преданию, купалась богиня, тоже священна, даже крутой изгиб, который делает река, имеет объяснение, связанное с этой богиней: когда ее, купающуюся, увидел некий юноша и созвал народ, то она так разгневалась, что увела реку в сторону.

Как и во многих ранних религиях, у тода еще не установилась ясность в отношении родства главных богов — то ли это отец и дочь, то ли брат и сестра... Подобное, напомним, мы видели у андаманцев, где еще не стабилизировалось не только взаимное родство ведущих муссонных богов, но и даже пол каждого из них.

Но самой удивительной чертой религиозных воззрений тода является культ буйволов. Как уже отмечалось, их храмы, главные из которых имеют удивительную конусообразную форму, по существу, представляют собой не что иное, как молочни, в которых обрабатывается молоко священных буйволиц. В стадах есть особая группа священных животных, которых держат в особых загонах. Среди них присутствует старшая буйволица, шею которой украшает небольшой колокол, извещающий о ее появлении. Женщины должны держаться от этих животных подальше, ведь, как уже отмечалось, они не могут не только ухаживать за буйволами, но и приближаться к храму или к самим священным животным.

Примитивная религия тода является высокоритуализированной, древние обряды отмечают все основные моменты, связанные с жизнью людей и, конечно, буйволов. Одним из важнейших обрядов является рождение ребенка. Это таинство целиком связано с матерью. Она рождает и живет первые дни в особой хижине, ее лицо и лицо младенца закрывают куском ткани — для предотвращения влияния недоброжелательной звезды Кейрт. Муж в это время занят своими делами, подчеркивая свою полную непричастность к происходящему. Но при наречении именем мальчика (с девочками обходятся без особых церемоний) главными действующими лицами выступают мужчины — родня по матери. Дед по матери относит ребенка в храм, где он проводит ночь, затем называет имя и с ребенком на руках преклоняет колени перед храмом и загонем буйволиц.

Свадебная церемония ввиду непрочности брака и аморфности брачных связей, как уже отмечалось, практически отсутствует. Зато важную роль играет похоронный ритуал. Тогда кремируют своих покойников. Существуют как бы две церемонии, или два этапа: сначала сжигают тело, во время второго — череп и прядь волос. Похороны мужчин и женщин имеют некоторые отличия. Для их кремации существуют разные места.

Также при обязательном при похоронах жертвоприношении буйволов различны виды жертвенных животных: при кремации мужчин приносят в жертву буйволиц, женщин — простых буйволов. Жертвоприношение буйволов — обязательный элемент любого погребального обряда, так как тогда не представляют загробной жизни без любимых животных. Предназначенных для жертвоприношения священных животных пышно украшают. Так, традиционными были золотые подвески, одна из которых имела вид стилизованной маски буйвола — она обладала магической силой. Приведем описание еще одного сложного украшения жертвенного животного: три больших розетки из сотен раковин каури (нередко служивших деньгами) нашиты на кусок черной ткани, по бокам свисают золотые и серебряные бусины и подвески. Это украшение имеет треугольную форму (символ богини-матери), двумя розетками ткань прикрепляется к рогам животного, а полотнище висит между его передними ногами. Зрелище впечатляющее, особенно если в жертву приносится не один буйвол, а несколько.

Церемониями руководят жрецы — знатоки ритуала, которые распоряжаются имуществом храма. Дело в том, что в храмах-молочнях тогда зачастую хранятся весьма ценные реликвии, которые принадлежали предкам и происхождение которых обычно скрыто во тьме веков. Это ценное оружие, украшения, даже настоящие драгоценности, например инкрустированные серебром вазы или оружие. Все богатства хранятся во внутреннем помещении храма — обычно в храме, в отличие от обычного дома, не одна, а две-три комнаты (иногда и больше). Причем эти комнаты расположены как бы одна в другой — во внутренней помещаются самые главные сокровища. Тут же находятся не столь дорогие, но священные для тогда предметы — бамбуковые и глиняные сосуды для молока, сбивалка для масла — все необходимое для ухода за буйволами. Во внешней комнате находятся вещи, принадлежащие жрецу: сосуды для воды, риса, топор и секач. Третья комната используется обычно во время похорон — туда на время выставляют тело, если умер мужчина.

Поскольку храмы — это молочные фермы, положение жреца оказывается неоднозначным. Да, он непосредственно соприкасается с таинством ухода за священными животными, это должно повышать его престиж. Но исполняемый им ритуал — это, по существу, то, что продлевает каждый мужчина тогда, когда ухаживает за буйволами, доит их, сбивает масло. Это как бы сокращает дистанцию между жрецом и простыми пастухами. Жреца положено выбирать из фратрии Тейвели, все же категории высших храмов принадлежат фракции Тартар, члены которой могут быть только низшими жрецами. Прежде чем быть избран-

ным, жрец должен пройти нелегкое испытание — провести ночь в лесу. Условия этой ночевки оказываются тем труднее, чем на более высокое положение претендует жрец. К тому же в лесу живут тигры и леопарды. Но считается, что жрецов они не трогают.

Существует несколько рангов жрецов, что зависит прежде всего от храма, в котором он служит. Чем выше храм, тем сложнее ритуал. Самые высокие жрецы называются палол, в самом низком храме служит тарвали. Жрец в храме должен соблюдать определенные правила и запреты. Во время дойки жрец должен повязывать на талию кусок черной ткани. Он иногда может ночевать дома, даже спать с женой, но соблюдая определенные предосторожности. Жрец должен знать молитвы и произносить их по нужному случаю, некоторые из молитв очень поэтичны. Кроме жрецов, имеются еще *теюол* — пророки, оракулы, которые считаются ближайшим окружением богов, не связаны с определенным храмом и находятся в постоянных странствиях. Именно к ним тогда обращаются за помощью и советом. Если жрец — раб традиций, то *теюол* действует по свободному вдохновению.

У тогда, как и у большинства народов даже на самом невысоком уровне развития, существует интересный фольклор, в их мифологии наглядно выступают их любимые боги и отражаются знакомые места родных гор.

Мы уже приводили легенды, связанные с богиней Тейкержи, сотворением мира. Можно было бы увеличить их количество, тем более что кроме лидирующей в этом вопросе главной богини можно встретить и имена многих второстепенных богов, которые тоже иногда выступают в роли создателей. Наряду с богами в фольклоре тогда действуют герои, которые могут быть сильнее богов. Одним из таких героев является Квото — юноша, рожденный из тыквы. Некая женщина родила вместо ребенка тыкву. Огорченные родители решили ее похоронить, но в огне тыква раскололась и появился мальчик, который тут же взмыл вверх. Квото — так назвали ребенка — стал проявлять такие чудесные способности (например, превращался в разных птиц и животных), что мог претендовать на место среди богов, но боги не желали принять в свои ряды простого смертного. Когда же юноша занял место на пике горы выше богов, те решили его убить. Но ничего не получалось: он то раскалывал горы, с которых его пытались снять, то коршуном слетал с них... Боги давали ему задания, с которыми сами не могли справиться, и он выполнял их. Он поворачивал горный поток, связывал солнце и водил его поить (и сейчас показывают яму, где солнце утоляло жажду). Когда солнце ушло с неба, стало темно, и люди обратились к богам, требуя возвра-

щения светила. Пришлось богам воззвать к Квото, тот вернул солнце и был признан богом. Но места ему не выделили, поэтому он постоянно бродит по горам.

Многие сказания посвящены происхождению отдельных родов, гор, буйволов. Часто встречаются противоречия — ведь, как известно, все это создала Тейкиржи! Но множественность устных вариантов также характерна для примитивных религий. Хочется привести один забавный рассказ о буйволах. Когда-то буйволицы умели говорить, причем болтали так много, что забывали давать молоко. Не удосуживались они и производить телят. Животных становилось все меньше, и встревоженный жрец пытался образумить глупых мамаш. Но те в ответ стали ругать и оскорблять жреца, да еще при женщинах! Тот не стерпел и воззвал к Тейкержи, которая не замедлила явиться. Услышав непристойные слова, она вырвала языки у буйволиц и заменила их другими — теперь провинившиеся животные могли только мычать.

С середины XIX в. среди тода начали работать христианские миссии (протестантские), которые старались приобщить их детей к новой религии, забирая некоторых из них в свои школы. Тогда достаточно болезненно реагировали на отрыв детей, и сами дети, не привыкшие к строгой дисциплине миссионерских школ, чаще всего стремились вернуться в родные манды. В целом христианское вероучение существенно не затронуло основы менталитета тода — для них по-прежнему священным идолом остаются буйволы и все связанные с уходом за ними ритуалы.

Своеобразие тода уже давно привлекает внимание исследователей и вызывает споры относительно возможного происхождения племени. Особый интерес представляет их разительное отличие от окружающих дравидийских народов, на языке которых они сейчас разговаривают. Исследование древних погребений позволяет археологам протянуть нити между культурой тода и древней культурой дравидов. Считается, что тода — единственный народ, который сумел донести (благодаря изоляции в горах) до нашего времени многие черты древней дравидийской цивилизации (элементы мегалитической культуры, ритуала, своеобразный обрядовый язык и пр.).

Мы многократно подчеркивали особость тода как этноса, их непохожесть на все окружающие (тоже дравидийские!) народы. Естественно, что всех исследователей, столкнувшихся с этим удивительным народом, не могли не интересовать причины этой исключительности, которые следовало искать, как все понимали, в недрах такой малоизвестной истории тода. Были высказаны сотни разных гипотез о происхождении тода (вплоть до связи их с древним Шумером). Действительно, дравиды по

языку, европеоиды по расовому облику, пашенные скотоводы в поросших лесом горах, не знающие земледелия, поклоняющиеся буйволам... Откуда это все? Исследование этих теорий — большая самостоятельная тема, которой нет места в данной работе, имеющей совсем иное направление. Поэтому ограничимся самыми общими, наиболее принятыми в науке соображениями.

Несмотря на то что современные тода разительно отличаются от своих дравидоязычных соседей, раскопки многочисленных погребений в разных частях гор Нилгири свидетельствуют не только о различии, но и о ряде важных общих элементов, позволяющих считать нилгирийские погребения одним из вариантов южноиндийских. Прежде всего это мегалитические сооружения, практика уже отмечавшегося для тода вторичного погребения, обычай кремации, обилие статуэток буйволов, обнаруженных при раскопках и многие другие факты. Таким образом, культура современных тода, отличная от культуры их соседей, имеет много общего с древнедравидийской, что позволяет считать тода ее органической частью. Получается, что именно тода благодаря изоляции в Голубых горах сумели сохранить те европеоидные черты, которые у других народов оказались затемнены негроавстралоидной кровью южных аборигенов, с которыми пришлые дравиды вступали в связь. У тода сохранился древний культ буйволов, многие ритуалы, связанные с погребением и др. Более частые контакты друг с другом и с внешним миром на протяжении многих веков привели к изменению внешних черт других племен, к их переходу к пашенному хозяйству, к появлению в пантеоне новых богов. Можно ли назвать тода протодравидами? Более глубокие исследования археологического прошлого южноиндийских гор позволят лучше разобраться в «тайне тода».

Глава 3

ОХОТНИКИ ЗА ГОЛОВАМИ (НАГА И ИХ СОСЕДИ)

Из Южной Индии мы перенесемся на другую оконечность субконтинента. Это удивительный мир гор Северо-Восточной Индии, который долгие годы был закрыт для посторонних глаз и представил изумленным исследователям совершенно уникальную картину. Это царство еще нетронутых джунглей, где до сих пор можно встретить потомков знаменитого кипплинговского Шерхана, которых еще не отделяет от человеческого сообщества ощутимая грань. Тигры считаются предками многих членов племен, целых родов, кланов. Среди членов племен популярны легенды об оборотнях — людях, превращающихся в тигров, и тиграх, принимающих человеческий облик, это место обитания многих десятков народов, насчитывающих великое множество подгрупп со своими специфическими чертами неповторимой культуры, имеющих некое культурное, духовное, ментальное единство, которое проявляется в их богатом фольклоре, в не всегда сформировавшихся, но свидетельствующих о постоянном духовном поиске размышлениях о душе и мироздании, в удивительной яркости и знаковости созданного ими материального мира. Воин-нага в костюме охотника за головами, красочный, величественный, с пышной диадемой из перьев птицы-носорога или в тесном шлеме, украшенном медвежьим мехом и парой рогов — *митханов*, в перевязи, вышитой бисером, стал символом региона (даже после того, как охота за головами отошла в прошлое). Все эти народы составляют особую группу среди индийских племен еще и потому, что генетически они отличны от других. Это монголоиды по расовой принадлежности, входящие в подгруппу сино-тибетской языковой семьи тибето-бирманской группы, предки которых появились в Северо-Восточной Индии не ранее I тыс. до н.э. Будучи пограничным районом, Северо-Восточная Индия

на протяжении многих веков принимала потоки мигрантов, которые искали пути к плодородным равнинам великих индийских рек. Если в результате взаимодействия и слияния этих потоков на равнине в конечном счете синтезировались крупные более или менее однородные этнические общности, то в горах, куда оказывались оттесненными осколки многих этносов, последние сохранили и даже развили в условиях длительной экологической изоляции свою «особость». И горный Ассам (первоначально именно эта провинция Британской Индии, а затем штат независимой Республики Индия административно включал весь район Северо-Восточной Индии) вместе с соседними горными областями Бирмы и Индокитая образует один из узлов, в котором переплетается множество вариантов разных этносов, языков, культур.

Этническая история нага, как и в целом тибето-бирманских народов региона, представляет собой крайне сложную картину, поскольку большинство племенных групп пришли на занимаемую ими территорию особым путем, не одновременно, в них по-разному прослеживаются древние этнокультурные связи и параллели. Все ведущие исследователи подчеркивают синтетичный характер культуры нага (одна из работ английского исследователя Хаттона так и называется «Смешанная культура нага»). И хотя большинство народов региона (кроме монкхмеров кхаси) принадлежат к языковой сино-тибетской семье, у них отмечены многие элементы, свойственные аустроазиатам и австронезийцам, предки которых, по всей видимости, тоже принимали участие в формировании этнических общностей нага и их соседей.

Сейчас большая часть основных племен нага христианизирована, но они по-прежнему живут в окружении джунглей, населенных духами, которых надо умиловать, их традиционный жизненный цикл сильно ритуализирован, они по-прежнему молятся, танцуют, приносят жертвы для усиления плодородия полей, они сроднились с древним представлением о силе земли, неба, воды, ветра, звезд. И в то же время их молодежь стремительно постигает знания и, покидая пределы родных гор, страстно стремится войти в современный мир, причем не в индусский мир, а шире — почувствовать себя гражданами мира и даже претендует на роль проводников западных ценностей в Индии.

Сколько же племен нага в Индии? Мы подчеркиваем — в Индии, так как их сородичи проживают и на сопредельных территориях горной Бирмы (Мьянма). Это, кстати, создавало немалые трудности для молодой Республики Индии, поскольку воинственные нага в сложный период после ухода англичан добивались создания у восточных границ Индии независимого государства всех нага, которое было бы вечной угрозой для

безопасности их великого индийского соседа. Разбросанные на большой территории, разделенные природными барьерами и отношениями многолетней вражды, сами нага зачастую плохо представляли себе, какие еще племена, кроме их собственного и ближайших соседей, входят в состав этнической общности нага. Правда, с развитием их самосознания, которое начало активно проявляться с начала XX в., нага в большей степени осознают важность сплочения нагского этноса, что выражается одновременно и в противопоставлении этого этноса индуистской Индии. Но теперь определение этнического состава группы сталкивается с новыми трудностями — ведь живой организм нагского сообщества постоянно развивается, в нем происходят перемены, определяемые целым комплексом конкретных причин. С одной стороны, отдельные подгруппы племени заявляют о себе как о самостоятельных племенных единицах, с другой — в состав нагского этноса вливаются некоторые горные соседи, которые еще недавно не считались нага, например *куки*. Таким образом, общее число нагских племен может быть названо лишь приблизительно, с учетом происходящих изменений. Принято говорить о 15 племенах нага, основной территорией которых является штат Нагаленд. Но в малых количествах нага проживают также на территории соседних Аруначала-прадеш и Манипура. Общая их численность превышает 1 миллион.

Крупнейшим из народов южного Нагаленда являются *ангами*, наиболее сплоченные и политически активные из всех нага. «Из всех племен, на которые подразделяется группа нага, самыми сильными и воинственными, но в то же время самыми предприимчивыми, умными и, если можно так выразиться, самыми цивилизованными являются “буйные ангами”», — писал о них один из первых исследователей региона Батлер. На севере к ангами примыкают близкие к ним *ренгма*, дальше на северо-восток и на восток простирается территория крупного племени *сема*, лингвистически близкого к ангами, но имеющего заметные антропологические отличия. Дальше к северу живут *лхота нага*, еще севернее — *ао*, сохраняющие черты специфической древней организации. Ангами, ренгма, лхота, сема входят в западную группу нага, *ао* вместе с рядом более мелких племен (*сангтам*, *тангкуль* и др.) образуют центральную группу, имеющую свою специфику. Иногда с центральной группой объединяют восточную, в которую входят наиболее труднодоступные территории северо-востока («неадминистрируемые» при англичанах). Основной народ восточной группы — *коньяк нага*, один из самых многочисленных. Только в последние десятилетия исследователи смогли познакомиться с этой самой удаленной группой, и она сразу стала объектом общего интереса ввиду исключительного культурного

своеобразия. Иногда их вместе с *кальо-кенгью* (тоже восточная группа) называют «голые нага» — именно такими предстали эти народы при встрече с европейцами.

Между народами отмеченных групп существуют заметные различия в культуре, свидетельствующие о специфике путей их этногенеза. Так, западные нага не знают обычая татуировки, который широко распространен у восточных и центральных нага, западные группы хоронят своих умерших, другие же, при местных вариациях в обряде, помещают мертвые тела на специальные бамбуковые помосты («*мачаны*»); среди западных нага распространен обычай воздвигать памятные каменные монолиты при совершении особых церемоний, обычай, неизвестный их восточным соплеменникам, и т.д.

Немалые колебания наблюдаются и в антропологической характеристике нага: преобладающими являются южномонголоидные черты, в то же время вариации в форме волос (от прямых до волнистых и курчавых), росте, цвете кожи и глаз бывают весьма значительными. Этноним «нага» не имеет признанной этимологии: его производят от разных понятий — «гора», «змея», «голый». Каждый народ, даже малая подгруппа нага, обычно имеет свое самоназвание.

И все же при всем отмеченном разнообразии языка, расы и ряда других черт о нага можно говорить как о единой этнокультурной группе. Как отмечает автор многих ставших классическими работ по нага Д. Хаттон, в общую основу культуры нага входят такие черты, как технология земледельческого хозяйства, особенности одежды и строительной техники; родовая структура с отчетливыми следами дуальной организации; представления о происхождении родов от двух братьев; ярко выраженная патрилинейность; распространенность брака с дочерью брата матери (кросскузенный брак); существование мужских домов; широко развитая обрядность, ритуализация поведения и ряд других общих признаков. В то же время отдельные племена имеют свою яркую специфику, которую мы и постараемся описать.

Наша задача — рассказать о традиционном обществе нага, общие сведения о котором содержат надежные материалы XX в., в том числе ряд фундаментальных монографий, на которые до сих пор ссылаются все исследователи. Если говорить об их социуме в целом, то нага следует отнести к доклассовому (в отдельных случаях раннеклассовому) обществу. Форсирование развития под воздействием внешних факторов: таких, как установление постоянных обменных отношений

с соседними народами, распространение на их территории многочисленных государственных программ развития, вовлечение их или части молодого поколения в пресловутый мейнстрим — генеральный путь развития страны — конечно, все эти обстоятельства не могли не сказаться на мире нага. В этом быстро меняющемся обществе у нага, как и у других племен, пожалуй даже с большей интенсивностью, происходят процессы модернизации, ослабления родо-племенных и других традиционных связей (ослабления, но пока не исчезновения). Конечно, при этом немаловажную роль играет местопребывание группы — в развивающихся (хотя пока не слишком больших) городах и по соседству с ними быстрее исчезают старые порядки, но в более отдаленных деревнях еще живы многие древние обычаи, ритуалы, даже целые социальные структуры

У большинства нага стабилизирующим коллективом является община, члены которой связаны управлением, правами и обязанностями. Каждая община в качестве верховной автономной политической организации ведает такими вопросами, как пограничные споры, охрана леса, основы хозяйственной деятельности горцев, контроль за землей. Каждый общинник имеет право на свободное пользование лесными участками, принадлежащими общине. Для большинства нага характерен крайний демократизм управления, выражающийся в слабом развитии личной власти. Хотя имеются и исключения — у сема или коньяка нага, о чем речь пойдет ниже. Особенность социальной организации общины нага (как и большинства их соседей) заключается в том, что она покоится на взаимно пересекающихся групповых связях. То есть отдельные лица и семьи не являются самостоятельными ячейками, из которых состоит община, но оказываются интегрированными в нее в качестве членов различных групп — патрилиний, родов, возрастных классов, мужских домов (*морунгов*) и пр. Соотношение всех этих связей может быть достаточно сложным — в морунгах могут присутствовать члены различных родов, в функционировании отдельных групп иногда возникает напряженность и т.д. Древнейшими, первичными из этих коллективов, наложившими отпечаток на всю социальную структуру, следует считать род и его подразделения.

Родовая организация является органической частью общества всех нага и, при всем разнообразии локальных вариантов культуры, имеет сходную основную структуру. Эту основу составляют два изначальных патрилинейных рода, родоначальниками которых считаются два брата — старший и младший, отсюда у некоторых групп сохраняется пред-

ставление о старшинстве и меньшинстве, иногда перерастающее в признание привилегированности старшего рода. Легенды крупных народов нага с удивительным единодушием рассказывают о дроблении старшей половины на две части и появлении, таким образом, трех родов. Подобное сочетание дуальных половин и восходящих к ним трех изначальных родов составляет своеобразие нага в целом. Со временем происходит процесс выделения более мелких родов и патрилиний, которые продолжают многократно увеличиваться, так что насчитывают до десятка и более тысяч человек. Именно к этим, назовем их основными, родам переходит экзогамная функция. Эти столь большие по численности, к тому же рассредоточенные по племенной территории группы не могут быть организованным коллективом и в основном сохраняют функции категории имени и экзогамной единицы.

В то же время у всех нага всегда подчеркивается значительная роль рода в их реальной социальной жизни. О каких родах идет речь? Такой действующей ячейкой родовой структуры, выступающей как активная социальная единица, в условиях дисперсности основного рода оказывается его локализованная в конкретной деревне часть. Именно эта часть действительно представляет собой сплоченную группу сородичей, которая может принимать общие решения и противопоставлять себя локализованным частям других родов. В данной работе эту компактную группу кровных родственников мы обозначим английским словом *линидж* (этот термин в научной литературе используется по-разному, например для определения не генеалогической, а семейно-родственной группы). Реально линидж всегда существует в виде некой резидентной группы, поскольку включает жен, принадлежащих в силу закона экзогамии другому роду, и, таким образом, состоит из семей, родовым ядром которой является линидж. В каждой деревенской общине нага имеется несколько (5–8) таких групп, отношения между которыми бывают не всегда мирными. Так, у ангами существует множество легенд о внутريدеревенских битвах. У коньяков под родом понимается «пирамида домов» — все малые дома, олицетворяющие младшие родовые ветви, ведут свое происхождение от старших, которые и представляют род. Их связывает общая ответственность — за долги, штрафы, обязательства своих членов. Эта корпоративность и возрастные градации проявляются на праздничных церемониях, во время которых младшие дома подносят пищу родительским, а те, в свою очередь, приносят дары в старшую семью рода.

Учитывая отмеченные особенности социальной системы нага, можно понять, что семейные коллективы несвободны в общей систе-

ме родовых и общинных структур, что они многими нитями связаны с местными родовыми группами, хотя и происходит постоянный процесс автономизации семей, который, правда, различен в разных сферах жизни нага. Наиболее самостоятельна семья в хозяйственной сфере. Даже при подсечно-огневом способе земледелия, который требует объединения усилий целой общины, каждая семья является полным распорядителем своего участка и его плодов. С переходом к постоянным формам земледелия, когда поле становится семейным владением, хозяйственная независимость семейного коллектива значительно укрепляется. В социальной сфере семья не обладает такой самостоятельностью. Все жизненные события — и обряды жизненного цикла, и ритуалы, и праздники, и различного рода конфликтные ситуации, и просто соблюдение норм обычного права (наследование семейного имущества, заключение брачного контракта, адопция и другие акции) — происходят при самом непосредственном участии сородичей. Важным звеном, связывающим семью с общиной, является мужской дом — *морунг*, как его называют нага, удивительное учреждение первобытного общества, которое заслуживает специального внимания (рис. 3).



Что собой представляет морунг? Прежде всего это самое крупное строение, которое сразу бросается в глаза среди других деревенских домов. Столбы, поддерживающие спереди массивную крышу, украшены затейливой резьбой — изображениями птицы-носорога, священной птицы горных народов, чей роскошный хвост является обычным украшением парадных костюмов воинов, головами тигров, которых соединяет с человеком некая мистическая связь, быков-митханов, наиболее ценимых жертвенных животных, человеческих голов — знаком знаменитой охоты за головами. У всех народов, где он зафиксирован, мужской дом — это место воспитания молодого поколения, куда поступают все мальчики общины или ее квартала (*кхеля*) по достижении определенного возраста (7–10 лет у разных групп) и остаются его членами до вступления в брак. Юноши не отрываются от семьи, часть времени работают на семейном поле, но также трудятся и на общей земле морунга и проводят в нем все вечера и ночи. Нередко члены дома, даже вступив в брак и заведя собственную семью, поддерживают связь со своим морунгом и даже идентифицируют себя по нему. Морунг — это настоящая школа для молодежи, школа труда, коллективизма, дисциплины, военного искусства. Весь жизненный уклад дома построен на строгом подчинении младших старшим, у каждой возрастной категории есть свои обязанности, у более старших — и права. Дисциплинарные функции относятся к числу важнейших, при этом родители не властны вмешиваться в распоряжения глав дома или отрывать своих детей от обязанностей морунга. Приобщение к совместному труду вырабатывает привычку к постоянной взаимопомощи и планированию хозяйственной деятельности. Немалую роль играет морунг и в организации и упорядочении сексуальной жизни подрастающего поколения. Хотя мужской дом — прежде всего это мужское сообщество, но в ряде общин имеются (или имелись в прошлом) и дома девушек, правда, организованные менее строго. Для большинства нага характерна свобода добрых половых отношений. Вместе с тем, как правило, вход в мужской дом был запрещен для девушек и женщин — их встречи с юношами происходили вне его стен. Обычно морунг связан с определенным домом девушек, где юноши находят себе подруг, а позднее — и жен. Вот как описывает роль морунга ведущий исследователь этого института в Индии Верье Элвин: «Система морунга регулирует отношения каждого мужчины и каждой женщины с другими членами общины, она является базой для многочисленных взаимных обязательств отдельных лиц и групп. Она укрепляет чувство социального единства, способствуя развитию у юношей духа сотрудничества, и в то же время

вызывает дух соревнования между морунгами, что стимулирует активность всей деревни».

Но социальная значимость мужского дома значительно шире, чем просто важность места ночлега и воспитания мальчиков. Неслучайно Д. Хаттон говорил о нем как о «реальной основе политического устройства в горах нага». Морунг для нага — это оплот всего общественного бытия, своего рода цитадель общинного демократизма, символ коллективизма и единства общины или рода. Посредством него происходит передача родовых и племенных ценностей из поколения в поколение — молодые люди узнают о традициях и легендах своего народа из рассказов стариков, на личном опыте знакомятся со всей системой отношений, которая почти без изменений существовала на протяжении многих веков. Мужской дом, будучи плоть от плоти общинно-родового строя, исчезает по мере разложения последнего, так что теперь этот институт для некоторых народов стал анахронизмом, хотя многие его обычаи и традиции продолжают сохраняться в знаковости и символике нага.

Есть народы, у которых морунг выступает в роли общинного подразделения — тогда вокруг него группируются все члены соответствующего кхеля. Таковы морунги у коньяк нага, практически составляющие остов их социальной системы. Это обстоятельство обычно рассматривается как свидетельство архаичности института мужского дома, поскольку культура коньяков почитается древнейшей среди нага. Жители деревни обычно определяют себя именно по морунгу: «жители такого-то морунга». Морунги у коньяков действуют вполне автономно, они могут заключать союзы с другими, даже находящимися в другой деревне, морунгами. У нага очень развито чувство соперничества между морунгами, что может привести к тяжелым последствиям, вплоть до сожжения части домов. Но в то же время все морунги так или иначе связаны друг с другом, потому что между ними существуют сложные брачные и другие связи. В социальном плане в олигархическом (выделяющем коньяков из среди большинства нага) обществе коньяков не все морунги равны. Превосходство того или иного морунга выражается в основном в их месте во время общедеревенских церемоний. Кстати, прослеживается связь между силой влияния морунга и системой деревенского управления у нага. Чем сильнее вождь, тем менее самостоятельны морунги, ведь они — опора демократизма, а не олигархизма. Сильные вожди в них не нуждаются, опасаются их влияния.

Рассказ о морунгах коньяков хочется завершить красочным описанием одного из них, данного видным исследователем племен Индии Фюрером-Хамменсдорфом: «Морунг, с его раскрытой передней частью,

возник перед нами, как распахнутая пасть гигантского кита; свисающие с карниза резные шесты и деревянные планки колыхались на ветру, издавая мелодичные звуки. Могучие столбы поддерживали крытую пальмовым листом крышу, и четыре резные фигуры, украшавшие конек, выкрашенные в красный цвет и образующие радостный контраст с нежно-голубым небом, воздевали к небесам руки. Над ними примостились три птицы-носорога, которые словно осеняли дом своими крыльями. Эти священные птицы с их огромными клювами составляли вместе с тиграми, слонами, змеями и человеческими изображениями основное содержание резьбы, которой был украшен разноцветный фриз...»

Особое место занимает мужской дом у ао нага (местное название — *ариджу*) с его системой возрастных классов, которые существуют не только в ариджу у его молодых обитателей, но и за пределами дома, составляя основу потестарной системы крайне демократичных по стилю управления ао. Каждые три года в ариджу вступает новая возрастная группа и, соответственно, меняются права и обязанности их членов. Старшие получают право распоряжаться новичками, еще через три года они освобождаются от всякого физического труда и принимают на себя управление мужским домом, а в следующий период они уже не обязаны спать в ариджу и могут жениться. Интересно, что это разделение на возрастные группы, с которыми связаны определенные права и обязанности, сохраняется и за стенами ариджу. У одной из подгрупп ао — *чанги*, наиболее архаичной, — сохраняются те же трехлетние группы, в том числе устанавливается и трехлетний срок сохранения должности деревенских старейшин, которыми являются все члены соответствующей возрастной группы. У другой подгруппы — *чонгли* — зафиксирована крайне своеобразная система поколений. Через каждые 30 лет в социальную жизнь вступает новое поколение, со своим именем (например, в одной деревне действующее поколение носило название «смелое поколение», в другой — «поколение преданий»). Люди, которые занимали те или иные общественные посты во время функционирования одного поколения, автоматически освобождаются от своих обязанностей, когда на смену приходит другое поколение, и не могут возвратиться к ним на протяжении последующих 30 лет. При этой системе деревенский совет оказывается очень многочисленным, число членов в нем — «*тата-ров*» — колеблется в разных деревнях от 25 до 80.

Интересно, что обычай перехода власти от одной возрастной группы к другой продолжает жить в совершенно новых условиях. Среди так называемых «мятежных нага», которые в послевоенный период возглавляли сепаратистское движение в горах Нага, одним из обвинений в адрес

Физо, лидера нагских экстремистов со стороны соперничавшей группы, было то, что он и его сторонники нарушили эти сроки.

Несколько слов еще об одной специфической черте морунга нага: их мужской дом всегда играл роль крепости, в то время как у многих других горных народов (Центральная Индия) военные функции отошли в столь далекое прошлое, что теперь даже не упоминаются при характеристике мужского дома. У нага мы видим иную картину. Их воинственность вошла в поговорки, и поскольку война оказала заметное влияние на все сферы культуры нага, нельзя не остановиться на этом. Как уже упоминалось, кровопролитные стычки не только между племенами и деревнями, но и внутри деревень между отдельными кварталами и родовыми группами были нормой жизни нага. «У нас столько войн, сколько волос на голове нага» — эти слова одного из местных жителей приводит в своей монографии по истории Индии В. Смит. Войны могли длиться на протяжении нескольких поколений, нага сражались и в открытых боях, и с помощью ловушек и засад, соревнуясь не только в мужестве, но и в лукавстве. «Слава в войне — главный стержень, вокруг которого сплывалась жизнь и деятельность нага», — писал Смит. Военизированный уклад нага налагал отпечаток на все сферы их культуры — и материальной (укрепленные деревни, знаковость костюма), и социальной (формирование военной дружины мужских домов, укрепление позиций вождя во время войн), и духовной (представление об особой духовной значимости головы). Память об этом виде войны продолжает жить в форме овеянных воспоминаний — резных украшений в виде голов, собраний черепов, деталей воинского костюма.

Эта постоянная готовность к войне проявлялась как во взаимоотношениях между отдельными племенами, деревнями и даже линиджами, так и в стремлении силой добиться автономии, отдельного государства, различных привилегий. Однако по мере окончания распределения территории между племенами и последующего замирения, с определением политического статуса отдельных групп приходил конец племенным войнам, тем более что английское правительство вело против них жесткую борьбу.

Война у нага, как и у ряда их соседей, носила своеобразный характер охоты за головами, истоки которой уходят в глубокую древность. В основе лежали магические представления о том, что голова является главным вместилищем жизненной силы и оплодотворяющей энергии. Поэтому каждая добытая на войне голова уменьшала духовный потенциал противника и соответственно увеличивала социальную значимость и благополучие победителя и его деревни. К тому же пролитая кровь

окропляет поля и способствует их плодородию. Понятие плодородия, фертильности является одним из стержневых понятий в жизни нага — в духовной, социальной и природно-хозяйственной сферах. Под плодородием у нага понимается некая сила или способность, которая может быть трансформирована в материальное добро (пищу, питье во время праздников и др.) с целью достижения изобилия. Именно обладание этой способностью, а не просто нажитое богатство дарует высокий статус. И добытая голова, содержащая кровь врага, увеличивает урожайность полей. Добывание голов имело мало общего с романтической схваткой с врагом и последовавшим отсечением главы этого врага, содержащей вражью силу. Напротив, поход за головами мог быть тайной вылазкой с целью неожиданного нападения и убийства. Принадлежность головы убитого при этом не играла роли — она могла быть мужской, женской и даже детской. При этом женские головы ценились дороже — их труднее было добыть из-за более замкнутого образа жизни женщин. К тому же убийство женщины наносило удар по численному составу чужой общины в связи с ее детопроизводящей способностью. Голову срезали у уже убитого врага, для того чтобы обогатить свою деревню этим драгоценным трофеем, и помещали в мужской дом на вечное хранение. До сих пор в ряде деревень сохраняются целые стеллажи, заполненные черепами врагов, добытыми на протяжении многих поколений. А самого «героя» шумно приветствовали, устраивали в его честь пир, он получал право на особые воинские традиции, сразу повышался его социальный статус, он становился завидным женихом.

Юношей в мужском доме специально не обучали военному делу, но воспитанные там качества — дисциплинированность, умение подчиняться старшим, спортивная сноровка, терпимость к физическим страданиям, проявленная во время инициаций, — делали молодежный коллектив боевым отрядом, закалявшимся в постоянной практике межплеменных и межродовых сражений. И главное — именно морунг был центром развитого и красочного ритуала, связанного с появлением в деревне новых вражеских голов. Головы сперва выставляли на особое дерево на общее обозрение, после чего их торжественно переносили в морунг, сопровождая этот акт шумными возлияниями, а на столбах дома вырезали украшения — рога митхана или кабана, перья птицы-носорога и прочие почетные регалии. До сих пор, когда во время традиционных праздников потомки славных воинов облачаются в костюмы охотников за головами, время кровавых войн вспоминается как некий золотой век, время мужества и побед. Конечно, каждая война — это варварство, кровь, разрушения... Но в то же время с войной у первобытных народов

связан целый пласт яркой обрядности, воинских обычаев, фольклора. И еще одно маленькое замечание: по подсчетам исследователей, потери за время охоты за головами уступают количеству смертей от эпидемий, которые пришли в горы после крушения географических барьеров.

Говоря о морунгах и войнах, хочется отметить еще некоторые моменты. Все в структуре общества так или иначе связано между собой. Как это ни странно, война — по своей природе разрушительная сила — в племенном обществе играет некую консолидирующую роль. У большинства нага с демократическим стилем правления вождь обычно не обладает сколько-нибудь значимой личной властью, и только во время войны, которая требует твердого руководства, обретает реальную роль. Укрепление потестарной системы объективно является шагом вперед в развитии общественных отношений в общине. Как же выглядит система управления у нага?

Наверное, нельзя говорить о «системе» в единственном числе — вариантов власти у нага столько же, сколько насчитывается племен, и даже больше. Лучшую характеристику традиционной политической организации нага дает Д. Хаттон. Он пишет, что внешне у отдельных народов этой группы наблюдаются весьма значительные различия: на севере — могущественные вожди коньяков, власть которых священна, а южнее — вожди сема, обладающие автократической, но светской властью, и рядом с ними, поражая контрастом, — крайний демократизм ангами или сложное, пришедшее из глуби веков политическое устройство ао с их органичным слиянием генеалогических и соседско-общинных институтов.

Однако на деле оказывается, что различия в управлении не столь велики. Власть вождя у сема падает, если иссякают ничейные земли и нет возможности посылать братьев и сыновей основывать новые деревни-сателлиты, а через пару поколений он вообще утрачивает свой авторитет. Непрочно и положение могущественных вождей коньяков. К тому же у этого народа существует иерархия родов, включающая группу привилегированных и простых сословий. Первые носят название *анг*, также называют и наследственных вождей коньяков, которые принадлежат не просто к высшей, но к особо чистой, узкой группе — «группе великих ангов». Если у сема общинники выполняют определенные повинности по отношению к вождю, но в житейском плане близки ему, то у коньяков, напротив, всячески подчеркивается исключительность положения вождя. Личность вождя почитается священной, ему оказываются знаки особого преклонения. Важным фактором расширения власти анга было завоевание соседних более слабых деревень, которые должны были пла-

тить завоевателю дань. Но и здесь, как и у сема, с замирением гор власть ангов постепенно слабела.

Напротив, память ныне демократических нага хранит свидетельства о былой автократической системе правления. Оказывается, что сильная власть вождя определяется в первую очередь незамирностью территории группы (его ролью воина и миротворца в условиях спорности границ племенных групп и давним характером межплеменных конфликтов) — в условиях войны необходим сильный военачальник. Этим объясняются и воспоминания о властных предводителях у ангами, лхота и других нага, ныне поражающих отсутствием сколько-нибудь ощутимой личной власти. Таким образом, наличие сильной власти вождей у коньяков или сема не только не свидетельствует о более высокой (по сравнению с безбрежной общинной демократией) ступени социального развития, но и, напротив, говорит о более архаичной структуре. Они еще только подходят — по мере изменения условий их жизни — к той свободной политической системе, которая характерна для большинства нага.

Мы начали с тех сфер жизни, где традиции войны наиболее очевидны. Но они прослеживаются и в других культурных сферах.

Воинственный образ жизни бросается в глаза с первого знакомства с нага, их поселениями и домами. Многие нага (ангами и др.) традиционно строят свои деревни на труднодоступных вершинах и пиках гор, к ним ведут легкие бамбуковые мостики, часто поднятые на головокружительную высоту. В прошлом многие селения, окруженные обрывами и искусственными рвами, выглядели как крепости. Каменные стены разделяли отдельные кварталы, между которыми время от времени вспыхивали ссоры. Теперь от прошлого остались трудные подходы ко многим деревням: узкие, каменистые, петляющие среди высоких уступов, кое-где можно найти остатки стен и рвов, дозорные башни, сложенные из камня, а иногда и из дерева. Дома обычно располагаются достаточно тесно — это определяется особенностями горного рельефа. И поскольку окружающие горы еще сохраняют лесной покров, основным строительным материалом является дерево, деревянные строения всегда выглядят значительно богаче и монументальнее, чем низкие глиняные хижины равнинных народов Северной Индии. Своеобразие поселениям придают огромные каменные монолиты и высокие вилкообразные шесты, свидетельствующие о совершении определенных социальных церемоний (о них речь пойдет ниже), а у некоторых групп (ангами) — массивные деревянные резные ворота: их помещают в стены, отделяющие одни кварталы-кхели от других. Переноска этих тяжелейших ворот из леса в деревню превращается в

многолюдное действо, участники которого наряжаются в праздничные костюмы и заканчивают нелегкий труд по установке ворот пышным возлиянием.

Жилища нага чаще всего строят не на сваях, а прямо на земле. Этим они отличаются от большинства других горных народов Северо-Восточной Индии, у которых преобладают свайные постройки, при этом у многих отмечен тип длинного дома (народы Аруначала), не характерного для нага. В то же время и у некоторых нага, строящих свои жилища на горных склонах, можно увидеть сваи — это зависит от особенностей ландшафта. Так, дома ао нага располагаются по склонам таким образом, что передняя часть стоит непосредственно на земле, а задняя приподнята на более или менее высоких (в зависимости от крутизны склона) сваях. Фронтоны домов, принадлежащих знатным людям общины, украшаются причудливой резьбой — это изображения митханов, человеческих голов, разного рода геометрические узоры. Обычно передний фасад имеет ряд массивных столбов, пространство между которыми забивается досками, стены чаще всего образуются бамбуковым плетением, крышу кроют сухой травой, конек спереди часто украшается вырезанными из дерева массивными рогами. Фасадные столбы, которые поддерживают спереди крышу (по бокам ее склоны низко спускаются к земле), являются тем местом, где располагается резной орнамент. Теперь входят в обиход новые строительные материалы — цемент и жель. Жилище становится более просторным и светлым. Окна чаще всего отсутствуют — свет проникает через дверь и щели в стенах.

Поблизости от деревни находятся поля — это земля того или иного племени. Нага, как и большинство народов Ассамских гор, являются давними земледельцами, которые возделывают свои поля методом как мотыжного, так и орошаемого террасного земледелия. Традиционная форма земледелия — подсечно-огневое, которое в данном регионе обозначается термином «джхум». Это древнейший способ обработки земли, необходимым условием которого является обилие свободных лесных пространств и естественной влаги. Этот способ практиковался и на индийских равнинах в ту пору, когда они еще не были обезлесены (об этом сохранились упоминания в «Махабхарате»). Джхум является традиционной формой земледелия всех горных и лесных народов, хотя некоторые из них начали переходить к постоянной обработке одних и тех же участков еще в начале прошлого века.

Земледельческий цикл начинается с выбора лесного участка и его расчистки. Расчистка всегда производится коллективно, хотя каждая семья обычно знает границы своего участка. Работа сообща определяется

и тем, что все операции необходимо провести с учетом действия муссонов. Расчистка требует больших затрат труда, поскольку лес в горах высокоствольный, а орудия — традиционные ножи-*дао*, иногда небольшие топорики. Поваленный лес сохнет в течение полутора-двух месяцев, а затем наступает решающая фаза — сжигание леса, что должно быть выполнено до наступления сезона дождей. Пал обычно завершается в течение дня. От того, насколько полно сгорит лес, зависит судьба будущего урожая, ведь зола является единственным удобрением.

Посев производят в слегка смешанную с золой землю, сеют как в специальные ямки, так и простым разбрасыванием семян. Операции так рассчитаны, что сушка леса приходится на сухие месяцы, а посев производится перед приближением муссона. Наряду с вновь расчищенным полем земледелец, как правило, сохраняет и прошлогодний участок, так что каждая рощисть служит в основном два года, и расчисткой земли приходится заниматься ежегодно. Часто на одном из участков сеют только рис, а на участке второго года производят смешанный посев из проса, маиса, овощей и пр. После двух лет поле приходится бросать и переходить на новый участок — без удобрений земля быстро истощается, зарастает сорняками, верхний плодородный слой почвы смывается бурными муссонными потоками. Поле должно отдыхать не менее 9–13 лет, чтобы укрепился полноценный лесной покров и земля восстановила свое плодородие.

Поэтому при джхуме резерв леса должен превосходить необходимый для пропитания семьи надел в 8–10 раз. Земледелие — это та область, в которой понятие «фертильность» проявляется в его исходном значении. Если человек должным образом соблюдает необходимые ритуалы на протяжении всего земледельческого цикла, то он может собрать богатый урожай. По представлениям нага, такой человек находится в контакте с фертильностью, и его богатство является проявлением этого контакта.

До тех пор пока соблюдается баланс между численностью населения и количеством свободных земель, джхум остается наиболее приспособленным в местной природной среде способом земледелия. Но порожденный условиями леса, джхум начинает сам оказывать воздействие на свою среду. При росте населения и сокращении лесных резервов наступает момент, когда сроки отдыха земли сокращаются, причем процесс происходит все быстрее. Смена высокоствольных джунглей вторичными лесами, а затем и бамбуковыми порослями полностью истощает землю. «Человек съедает лес», — так говорят о подсечно-огневых земледельцах. Приходится изыскивать новые способы обработки земли, т.е. переходить к постоянному земледелию.

В горных условиях самыми приспособленными к рельефу являются террасные поля, которые ползут вверх по склону и орошаются водой из ближайшего источника, доставляемой на верхние поля с помощью системы бамбуковых трубок и далее стекающей на нижележащие земли. Расположенные лестницей, узкие и длинные небольшие поля-террасы обкладываются убранными с них камнями. При этом если поля джхум являются общинными, то террасные находятся в семейном владении, вне компетенции общины. Их, как и каналы, подводящие воду, можно отчуждать, но предпочтительно в рамках своей общины. Основная поливная культура — рис. Смена форм земледелия влечет за собой серьезные перемены во всей структуре общины, приводит к нарушению равенства общинного коллектива и традиционных устоев общества. Владелец террасного поля менее заинтересован в общинной земле и в связанных с нею обязательствах. Переход к террасному хозяйству в настоящее время происходит у многих нага, но у ряда народов группы террасные поля были известны намного раньше, например у ангами, которые уже накопили значительный опыт в их организации, тогда как другие (например ао) еще постигают его методом проб и ошибок.

Большая часть нага — хорошие ткачи, еще в начале XX в. они одевались в основном в ткани собственного производства. Позже их ткачество постигла обычная участь ручных промыслов — все больше предметов, более дешевых, фабричного производства, стало ввозиться сюда из Бирмы и Великобритании и теснить местную продукцию. Однако и теперь в горах Нага можно встретить нарядные полосатые ткани черного, красного, желтого цветов (у каждой народности есть свои традиционные цвета, которые могли указывать и на социальное положение человека). Нередко встречается яркая черно-желто-красная ткань, украшенная стилизованными изображениями бабочек и слонов. Традиционной поясной одеждой мужчины служит набедренная повязка, женщины — несшитая юбка. Верхняя часть тела по мере необходимости закутывается в покрывало или накидку. Скучность традиционного костюма, который и теперь сохраняется в поле и дома, дополняют украшения, особенно многочисленные у женщин. Обращают на себя внимание многоярусные ожерелья из бус, часто из ракушек, браслеты из слоновой кости, под коленями — повязки из крашеного тростника. В прошлом существовал обычай у девушек до брака брить волосы, что, по мнению местных жителей, не умаляет их красоты.

Мы выше уже упоминали о пышности боевого наряда нага. У каждого из племен есть свои особенности в костюме, но в первую очередь хотелось бы обратить внимание на очевидную знаковость отдельных

элементов наряда, особенно праздничного. По всем торжественным случаям — будь это праздник весны, «праздник достоинства», добыча головы или изготовление высоко ценимого у нага огромного деревянного гонга, хранящегося в морунге — все нага (и мужчины, и женщины) обязательно используют самые яркие одежды и украшения. «Царство цвета и движения» — таким представляется праздничное сборище нага наблюдателям. При этом украшения для нага не просто элемент эстетики, это форма определения идентичности отдельных лиц и целых групп. В обыденной жизни нага используют множество природных объектов (перья, рога, клыки, ракушки и пр.). Среди них есть украшения, которые может надеть на себя любой, независимо от заслуг и положения, но в то же время большая часть элементов костюма имеет особое значение, они являются «обладающими силой». Неудивительно, что право ношения таких вещей строго контролируется. При неправильном их использовании скрытая сила может проявиться нежелательным образом. Само приобретение таких вещей должно подчиняться специальным правилам. Так, лхота, который носит ожерелье из клыков кабана или браслет из слоновой кости, должен покупать их не сам, а действовать через посредника, который «оттянет» на себя возможную недобрую силу. Воин сема не может носить клыки кабана, которого он сам убил, даже если имеет на это все права, а ангами не может украшать себя перьями птицы-носорога в период между посевом проса.

Приведем небольшой пример того, как отдельные украшения служат для идентификации племени. Соседи — ангами и сема (при этом ангами давние террасные земледельцы, сема же практикуют джхум). Ангами — охотник за головами носит пышную розету из волос и крылышек пчелы, сема — ожерелье из кабаньих клыков. Мужчина ангами носит пояс из ракушек и ножные повязки из волокон тростника, у сема — передник из ракушек и никаких ножных украшений, женщины ангами украшают себя ракушками каури, сема — никогда. Но в целом набор элементов костюма в большей степени общий у разных племен нага. Поэтому украшения являются скорее свидетельством общности, идентичности нагского общества. В конкретно-материальной форме одежда представляет информацию об обычаях, воззрениях и ценностных представлениях этнической группы, многие из которых уже ушли из жизни, но продолжают жить в знаковом измерении.

Особую тему составляют детали наряда охотника за головами, здесь семиотическая сущность выступает наружу. Поскольку воина нага узнают прежде всего по этому костюму, необходимо еще раз обратиться к нему. Общее впечатление от наряда воина — красочность и картин-

ность. Прежде всего бросается в глаза украшающая голову диадема из перьев птицы-носорога, основой для которой служит повязка из меха медведя. Перья укрепляются свободно, так что при движении они колышутся, образуя пышный ореол вокруг лица. Только воин, реально добывший голову, имел право на такой убор, молодые люди, не совершившие такого «подвига», но желающие облачиться в перья для праздника, довольствовались имитацией из бумаги или перышек бирманской курицы. Некоторые воины помещают на голову пару рогов митхана — больших и тяжелых. Это свидетельство не просто удачной охоты, но главенствующей в ней роли. Рога принято украшать полосками крашеного тростника и человеческими волосами. Особое украшение встречается у коньяков — это череп обезьяны-хулук, который прикрепляется к головному убору и на который имеет право не просто воин, но высокий по социальному статусу вождь. Украшения дополняют ожерелье из клыков кабана, розетки из крылышек изумрудного жучка в ушах, великолепная перевязь через одно плечо из ярко-красной шерсти собаки со свисающими прядями длинной козьей шерсти, тоже выкрашенной в красный цвет. Впрочем, цвета могут меняться — раньше каждое племя могло быть идентифицировано по цвету, также могут варьироваться и отдельные виды и элементы украшений.

До сих пор эти причудливые наряды можно видеть на современной молодежи во время праздников, когда исполняются воинские пляски, танец с длинными бамбуковыми стволами в честь их основного строительного материала или танец птицы-носорога с имитацией движений этой наиболее популярной представительницы пернатого мира. Кстати, в современном Нагаленде праздник в честь этой птицы отмечается как официальный — при сохранении традиционных элементов в нем отчетливо проступают и элементы стилизации для привлечения зрителей.

Сейчас большая часть племен нага христианизирована, что и могло их молодежи выйти в широкий современный мир за пределами родных гор. В то же время общество нага остается в большой степени ритуализированным, именно ритуальная практика помогает им познавать мир и даже менять его. Анимисты-нага населяют свой мир не только многочисленными духами, но и богами. Есть среди них добрые и недоброжелательные, от последних служат защитой бамбуковые копья (панджи), которые и сейчас можно видеть во многих деревнях нага. Но главное, что определяет характер всех сверхъестественных существ, —

это их связь с плодородием: они не столько непосредственно воздействуют на людей и общество, сколько через влияние на естественный плодородный цикл. Недаром почти все праздники нага связаны с разными этапами земледельческого цикла. Главные просьбы к богам (наряду с мольбой об удаче в войне и охоте) — мольба о хорошем урожае. У нага обычно имеется высший бог или боги, небесные боги и духи и духи земные. У ангами с их эгалитарной системой есть верховный бог, но он далеко и его влияние не слишком ощущается в обыденной жизни, где господствуют *терхома* — духи плодородия, добычи, зла и пр. А у иерархических коньяков вся власть над живущими принадлежит их верховному божеству — Гавангу.

Главный элемент религиозной практики нага — это принесение жертвы. У всех нага в ходу термин «*дженна*» — магический обряд в широком смысле, включающий и жертвоприношение, и различные табу — запреты, касающиеся как отдельных лиц, так и целых общин (для них есть особая терминология). Жертвами могут быть различные предметы и существа — начиная от яйца или рисового листка до цыпленка или свиньи. Самая ценная и дорогостоящая жертва — бык-митхан, огромный, полудикий, сильный, которого нелегко (опасно и дорого) добыть и который выступает как обменный эквивалент при таких серьезных событиях, как уплата штрафа, заключение мира с другой деревней, выкуп за невесту. Но главное — митхан — жертва. Обычно каждый обряд-дженна обязательно сопровождается периодом бездействия, табу (на человека в период рождения в семье ребенка, на общину во время праздника достоинства — о нем далее и т.д.). Главное при дженне — запрет покидать деревню или входить в нее. Ведь основная цель жертвенного обряда — облегчить прилив фертильности в конкретную социальную группу, но не за ее пределы. Нага не знают идолов, зато у них широко развит культ камней. Есть и камни-талисманы, помогающие хозяину на охоте и на поле, и камни — вместилища высших духов, и одушевленные, нередко персонифицированные камни, с которыми связана целая мифология. Они способны вступать в брак, производить потомство, между отдельными камнями могут существовать дружественные или враждебные отношения. Подобной индивидуальностью наделяются лишь избранные камни, обычно крупные монолиты, которые можно видеть в окрестностях некоторых деревень нага. Камни способны вызвать бурю и другие стихийные бедствия, их нельзя безнаказанно переносить на другое место. Сохранились рассказы о битвах валунов и нага показывают даже их следы — огромные якобы отрубленные каменные головы.

Сложны представления нага о душе. У человека, считают они, есть несколько душ. Одна душа — душа самого человека — после его смерти отправляется в страну мертвых. Эта же душа, по достаточно расплывчатым представлениям нага, может периодически при его жизни вселиваться в тело тигра или леопарда и в этом облике быть свидетелем многих событий. Этот вид оборотничества весьма популярен у нага, до сих пор в удаленных деревнях можно встретить «людей-тигров» и «людей-леопардов». Душа человека обычно входит в тело тигра (его называют «мой тигр») во время сна и возвращается на рассвете. Человек в это время находится в состоянии летаргии, хотя полностью не теряет сознания. Душа же более или менее сознает свое существование в теле тигра, и человек по ее возвращении даже может кое-что рассказать об этом периоде. Недаром тигр считается у нага животным, наиболее близким к человеку, во многих легендах они выступают как дети одной матери. Второй вид души более расплывчат, она может отлучаться от своего хозяина, быть подвержена воздействию тех или иных духов. Результатом может быть болезнь, и необходимо жертвой предотвратить зло.

Все нага верят в связь живых и мертвых, те и другие жили на той же земле. Страну мертвых представляют по-разному — на небесах, под землей, в дальних горах. Жизнь там похожа на земную, души павших в битвах воинов продолжают сражаться и на том свете. Умершего при этом сопровождают души всех животных, которых он приносил в жертву (в первую очередь митхана) и добыл на охоте. Интересно, что в роли одной из душ человека выступает тот же митхан — он бывает душой и земной, и небесной.

Поверья и легенды нага очень поэтичны и рождены их миром, их природным окружением. Они стараются объяснить различные природные явления, постичь тайны мира. Затмение луны и солнца объясняется тем, что их хочет проглотить какое-либо животное. Таким животным выступают тигр, собака и очень часто лягушка. «Лягушка пожирает солнце» — так кричат все во время затмения, причем некоторые нага требуют: «Проглоти его!», а другие: «Не ешь его, это наше солнце!»

Коньики объясняют землетрясение смертью их могущественного вождя — анга, который должен пробивать себе дорогу в страну мертвых через заросли вьюнов. Считается, что опасно приближаться к подножью радуги — дух, обитающий там, может причинить смерть. Не рекомендуется заключать браки в том месяце, когда прилетают ласточки — молодые жены могут сбежать от мужей в дом родителей. Число «семь» почитается несчастливым — ангами никогда не собираются по семь человек.

Многие легенды рассказывают о происхождении деревень и родов, в них ощутимы следы тотемистических представлений. Особенно многочисленны рассказы о тигре. Тотемистический характер отчетливо выступает в рассказе о том, как поссорились тигр, бог и человек, бывшие родными братьями. Мать предложила им решить спор соревнованием, чтобы первый коснувшийся цели остался жить в деревне, а остальные ушли в лес. Человек, которому помог бог, победил и стал деревенским жителем, а проигравший тигр ушел жить в джунгли. Можно долго рассказывать о нагском фольклоре — о боях птиц и змей, митханах, воинских подвигах. Но, думается, сказанное дает общее представление о поверьях и сказаниях народа.

Люди обычно сами проводят ритуалы, касающиеся их семьи. Но, кроме того, имеются деревенские жрецы, фигуры достаточно влиятельные. Например, у ангами, с их крайне демократической системой управления, где вождь практически не имеет реальной власти, жрец-кемово в мирное время обладает большим влиянием. Его должность передается по наследству старейшим членам семьи, принадлежащей к роду-первонасельнику данной общины. У разных нага такой духовный наставник может обладать функциями знахаря, шамана, предсказателя. К тому же его авторитет часто выходит за пределы сферы ритуала. Он является посредником между общиной и миром духов, ему приписываются определенные магические способности. Интересно, что он не играет роли в обрядах земледельческого цикла, но является почетным участником такой высокочтимой церемонии нага, как «праздник достоинства». Об этой церемонии, играющей выдающуюся роль и в религиозной, и в социальной жизни, следует рассказать особо.

Праздник достоинства совершается одним лицом, связанные с ним обряды не относятся ни к жизненному, ни к земледельческому циклам. Это один из видов дженна, здесь соседствуют воздержания и жертвоприношения, типичные для этой категории ритуалов. Эти церемонии фиксируют и закрепляют различия в социальном положении общинников, одновременно они переводят материальное богатство (митханов, рис и пр.) в социальное ранжирование. Сила общинных связей в обществе нага такова, что разбогатевший общинник должен подтвердить свое экономическое преимущество получением социальных привилегий. Само по себе богатство индивидуума не дает ему на это права. Для достижения последнего в обществе существуют так называемые социальные церемонии типа потлача индейцев Северной Америки, получившие у этнографов название «фет де мерит». Эти церемонии включают целую серию обрядов, основное содержание которых заключается

в жертвоприношениях и угощении односельчан. По прохождении положенных этапов герой получает право на признание и определенные привилегии — в одежде (красный тюрбан, вышитая шаль), жилище (украшение в виде резных рогов митхана — отсюда описанная выше пышность нагских жилищ) и пр. Прохождение через все этапы могло длиться многие месяцы.

Обычным завершением и кульминацией всей серии является установление крупного каменного монолита перед домом, который увековечивает память о том, кто совершил церемонию. Кроме камней, у дома ставятся и упоминавшиеся выше памятные деревянные вилкообразные столбы. Теперь понятен источник этих многопудовых регалий, которые составляют особенность нагских деревень. Кстати, доставка тяжеленного монолита к дому устроителя — тоже важное событие, требующее участия всех мужчин социума. Все эти обряды включают церемониальные жертвоприношения, перемежающиеся магическими действиями, которые совершаются согласно выработанному ритуалу и при расширяющемся круге участников (от узкой группы сородичей до целой деревни, и даже не одной). Финальной жертвой обязательно должен быть митхан, иногда несколько, так что на всю серию обрядов обычно уходит все имущество устроителя: таким образом, происходит привычное для раннего общества перераспределение излишков богатства среди всей социальной группы. По мере того как богатство человека росло, он мог повторять церемонию, воздвигая уже не один, а две монолита. Известны поистине удивительные случаи. Так, английский этнограф Д. Миллс называет имя жителя одной из деревень ао нага, на счету которого было двадцать пять установленных монолитов! Для воззрений нага устроитель церемонии — обладатель богатства — это прежде всего тот, кто владеет фертильностью и может ее даровать, и во время праздника достоинства он распространяет ее среди своих односельчан.

Здесь вновь выпукло проступает идея плодоносящей жизненной силы, путем которой происходит «натурализация» богатства человека, поскольку в понимании нага богатство — это не владение куском земли и даже наемными батраками, а контакт человека с этой жизненной силой, которой он делится с окружающими.

Конечно, традиционное общество нага меняется, как, впрочем, оно менялось и в прошлые века, когда они стали доступны для европейских исследователей и наблюдателей. Они получили свой автономный штат

Нагаленд, стали расти города, появился свой управленческий аппарат, на население стали распространяться разного рода общеиндийские программы развития. Был открыт большой мир за пределами гор, и молодежь стала активно вовлекаться в жизнь большой страны: получать образование в университетах Дели и других городов, участвовать в политических баталиях.

Следует отметить большое влияние христианской (баптистской) религии, которая в настоящее время охватила более 90 % всех нага. Все это не может не сказываться на сферах культуры. Но все-таки не следует говорить о полной трансформации традиционного общества — оно еще сохраняет свой национальный колорит. При этом следует иметь в виду различия между деревнями, находящимися в большей близости к городам (немногочисленным) и границам с равнинами и занимающими более удаленные и глухие территории. До сих пор нага идентифицируют себя по родовой принадлежности, хотя нередко случаи заключения браков в пределах экзогамных групп. Сохраняются родовая взаимопомощь, контроль за родовой землей. Мужские дома в наиболее модернизированных районах утрачивают свою ведущую роль и могут заменяться новыми молодежными организациями, по существу, со сходными функциями. Деревенская администрация организуется по общеиндийскому образцу (система панчаятов), хотя в современных органах чаще всего ведущую роль сохраняют бывшие вожди. Несомненна значительная роль христианства в модернизации жизни. На смену праздникам достоинства с перераспределением нажитого имущества среди общины приходит накопление реальных ценностей, которые сами по себе повышают статус человека (в первую очередь в деревнях, соседствующих с городскими центрами); уходят обычаи воздвижения памятных монолитов и ворот; многие обряды жизненного цикла совершаются по баптистским правилам, — но в удаленных горных поселениях сохраняются старые ритуалы. Неслучайно сейчас принято говорить о дихотомии традиционного и современного у нага. Впрочем, подобный процесс с разной степенью интенсивности проходит практически во всех племенных районах Индии, и не только в ней.

Нага, с очевидной воинственной ориентацией их культуры, являют пример типичного патрилинейного общества. Тем интереснее, что в непосредственном соседстве от них проживают народы, общество которых покоится на совершенно иных, матрилинейных началах. Это гаро и кхаси — основные субъекты штата Мегхалая, который возник (мирным путем, в отличие от Нагаленда) на территории центрального горного Ассама в 70-х годах прошлого века. Эти народности занимают соседние

горы, носящие названия самих племен, каждое из которых имеет свою этническую территорию. Они не родственны между собой, их обычно объединяют по принципу необычной для рассматриваемого региона линейной системы. Гаро, как и нага, принадлежат к тибето-бирманской группе синотибетской семьи, кхаси — к монкхемерской группе аустроазиатской семьи. Это соседство двух народов со сходной линейностью, но чуждых по этнической принадлежности издавна привлекало внимание этнографов, которые не только исследовали их социальные системы и истоки последних, но и проводили сопоставление их матрилинейных институтов, пытаясь выявить общее и особенное. В частности, видный теоретик этнографии Эренфельс отстаивал первичность «матриархата» кхаси (теория школы культурных кругов, согласно которой аустроазиатам присущ матриархальный тип) и вторичность, точнее заимствованность, их системы со стороны тибето-бирманских гаро. Однако материалы показывают, что о каком-либо переносе матрилинейной системы кхаси на общество гаро не может быть и речи. Это принципиально разные структуры, каждая из которых имеет свои специфические институты и традиции. При этом наиболее уникальные формы характерны прежде всего для гаро.

В отличие от многих других горных племен, мотыжные земледельцы гаро предпочитают строить свои деревни не высоко по склонам, а в горных долинах и на горных спусках. Их старые дома, которые почти не сохранились, поражают своими размерами — они длинные (от 30 м и более) и относительно узкие, поднятые на сваи, со стенами, плетеными из полос бамбука. Внутри такого дома всегда сумрачно. Размеры дома особенно впечатляют, если учитывать, что у гаро — малая семья (большая не зафиксирована). Переходу к строениям более современного типа в немалой степени способствовала христианизация, которая внесла существенные изменения в образ жизни всех народов Северо-Восточной Индии. Дома в христианских поселениях располагаются свободнее, вид деревни оживляют апельсиновые и бетелевые посадки. Меняется и характер самих строений. Христианам не требуются такие обширные помещения, которые использовались во время языческих обрядов и праздников. Часто дома строят прямо на земле, нивелируя поверхность пола небольшим фундаментом. Теперь в домах можно видеть мебель, зеркала, транзисторные приемники, телевизоры и прочие новшества. Обычно у гаро кроме деревенского дома имеется хижина в поле, где часть семьи живет в период активных полевых работ. В прошлом такие домики нередко строились на высоком дереве — для безопасности и лучшего обзора участка.

Традиционный костюм гаро в виде несшитых полотнищ ткани (часто синей) — «одеял» — сохраняется в основном в глубинке, на смену ему приходят современные сшитые брюки, рубашки, одежда бенгальского типа. В качестве любопытной черты их культуры хотелось бы отметить *шиша* — так называют тяжелые медные кольца, которые женщины носили в ушах (до пятидесяти в каждом ухе). Своей тяжестью шиша сильно оттягивали мочки ушей, которые иногда даже разрывались. Не этот ли старый обычай лег в основу описания Страбона (воспринимаемого как небылица), в котором говорится о женщинах на севере Индии, имевших столь длинные мочки ушей, что они могли укладываться на одну и прикрываться другой? Такого рода гиперболы неоднократно встречаются у древних авторов, пораженных необычностью восточной экзотики.

Но самая необычная область культуры гаро — родо-племенная, очень специфическая форма матрилинейной организации, отличающаяся большой гибкостью и связывающая социальную и семейную сферы. Для них характерна отчетливо выраженная дуальная структура, дуальный принцип пронизывает все общество. В основе лежат изначальные роды — *катчи*, из трех зафиксированных лишь две являются универсальными. Катчи подразделены на десятки *махари* — сильно разросшиеся экзогамные матрилинейные роды, децентрализованные и расселенные в определенной местности. Принадлежность к одному махари создает чувство родства, даже не столько биологического, сколько социального. Махари играет важную роль в традиционной организации гаро. Однако очевидно, что такая разросшаяся (до нескольких тысяч человек), лишенная территориального единства общность не может быть реально действующим институтом. Таковым является локализованная в конкретной деревне часть рода, которая тоже определяется как *махари*. Эта ситуация уже знакома нам по родовой структуре нага. Но в остальном система гаро очень специфична. В каждой деревенской общине обычно имеется один (или преобладающий) линидж того или иного махари, у которого существуют постоянные (повторяющиеся из поколения в поколение) брачные связи с определенным линиджем другой катчи из другой деревни. В каждой деревенской общине, таким образом, преобладают представители двух линиджей (опять дуализм) — основного и связанного с ним по браку, который ввиду матрилинейности и матрилокальности гаро представлен в основном мужчинами. Конечно, на практике положение сложнее, и родовой состав общины может включать и членов других махари. К тому же при преобладающей матрилокальности всегда имеется некоторый процент патри(вири)локальных браков.

Дуализм структуры гаро наиболее отчетливо проявляется в отмеченной связи двух основных линиджей (местного и главного пришлого), которая переходит от поколения к поколению и осуществляется на базе симметричного кросскузенного брака. Эта форма брака, поистине уникальная, известна как «система *нокром*». Ее суть состоит в том, что в каждой семье наследница (обычно это младшая дочь) должна выйти замуж за представителя того же махари, к которому принадлежит ее отец (предпочтительно за сына сестры отца). Наследница — *нокна*, ее муж — *нокром*, отсюда название всей системы. Эта постоянная связь двух линиджей, составляющая основу дуальной системы, поддерживается имущественными интересами, ибо семейное имущество, переходя от матери к дочери, остается в их махари, а за линиджем отца таким образом закрепляется право распоряжения этим имуществом. Нокром переходит жить в дом жены (это и дом его дяди) и фактически становится полноправным совладельцем всего нажитого. Своеобразная ситуация складывается, если умирает отец жены (*нокны*). Тогда нокром должен жениться на теще — вдове своего дяди, владелице имущества. Тем самым закрепляются права нокрома (а следовательно, и его линиджа) на него. Нокром, таким образом, становится мужем матери и дочери, что обеспечивает сохранение имущественных интересов обоих линиджей. Эта связь двух линиджей имеет точку пересечения в семье — *нок*, которой принадлежит очень важное место в дуальной системе гаро.

Система нокром обязательна только для семьи наследницы, другие дочери могут брать мужей не только из линиджа отца. Такая семья покидает дом матери и основывает неолокальное поселение в той же деревне, становясь отправной точкой для новых дуальных линий.

Говоря о гаро, нельзя не упомянуть об особенностях их сватовства. Когда состоится выбор жениха для наследницы (в семье ее тетки по отцу может быть не один претендент), имеет место ловля жениха. Жениха (напомним: он из другой деревни) приводят к невесте молодые люди из мужского дома ее деревни. Юноша пытается бежать — так велит обычай, его поимка выглядит как увлекательная игра-охота. Так повторяется грижды, после чего новый побег рассматривается как его формальный отказ от брака. Бывают забавные казусы: юноша подает местным властям жалобу на то, что в третий раз его не стали ловить. А он только соблюдал обычай! Своеобразно претворяется этот обычай у христиан гаро. Здесь нет мужских домов и дружных групп юношей, всегда готовых участвовать в любых игровых обрядах. Но зато молодые владеют грамотой. И девушка пишет своему избраннику любов-

ное письмо, на которое он отвечает вежливым отказом. И это тоже повторяется до трех раз, после чего юноша отправляет свое радостное согласие...

Ближайшие соседи гаро, жители того же штата Мегхалая, — кхаси. Они очень отличны от тоже матрилинейных тибето-бирманцев гаро! И не только по языку и происхождению (напомним, что кхаси — единственные монкхмеры в Индии). Если другие племена региона — нага, гаро, мизо и др. — еще в середине XX в. находились на племенной стадии (правда, с ощутимой эволюцией социального строя), то кхаси уже в то время по уровню культурного развития были ближе к ассамцам и бенгальцам, чем к своим племенным соседям. Кхаси — земледельцы, издавна практиковавшие джхум, но с давними традициями поливного (террасного) хозяйства. Весь мир кхаси иной, более суровый, вместо теплых, часто болотистых джунглей — крутые каменистые склоны, безлесные плато, и народ, находящийся под влиянием этих природных условий. Кроме обычного риса, к числу культур кхаси относятся картофель, апельсины, бетель, которые превратились в важные товарные культуры. Дома у кхаси тоже другие — это невысокие, часто наземные постройки, видное место в строительной технике кхаси занимает камень. Своеобразный вид стране кхаси придают многочисленные каменные монолиты, почитаемые священными, — группы из нечетного числа таких камней можно встретить повсюду в горах Кхаси. Мегалитический характер культуры кхаси бросается в глаза с первого знакомства с их землей.

Какова же матрилинейная система кхаси? Рассмотрение ее даже в самых общих чертах свидетельствует о несостоятельности распространенной теории о переносе их системы (как присущей монкхмерам) на гаро. Прежде всего у кхаси отсутствуют признаки дуализма, который составляет основу организации гаро. Матрилинейный род кхаси носит название кур, он имеет общую усыпальницу, где после кремации хранятся кости умерших сородичей. Как и махари у гаро, кур представляет собой разросшуюся и рассредоточенную социальную группу, поэтому все его члены не могут быть связаны реальными отношениями взаимопомощи или солидарности. Действующей организацией является *кпox* — группа потомков одной прабабки по материнской линии. У кхаси нет линиджей того типа, который был отмечен у гаро. В каждой деревне можно найти некоторое число сегментов различных куров, а каждый сегмент включает несколько кпoxов. Но главным общественным коллективом всегда остается деревенская община. Многие домохозяйства в ней связаны родственными и свойственными узами, что ведет к сплочению об-

щинной организации. В отличие от гаро, где деревня преимущественно экзогамна, у кхаси наблюдаются отчетливые тенденции к деревенской эндогамии.

У кхаси сильнее, чем у других племен региона, получила выражение имущественная дифференциация, в куплю-продажу была вовлечена даже родовая земля, большая часть земли оказалась в руках отдельных семей. Общинной собственности на пахотную землю фактически нет — земля может быть продана, сдана в аренду и т.д. Сначала все эти операции совершались лишь в пределах общины. С развитием семейного землевладения земля все шире стала вовлекаться в товарный оборот. Уже с середины XX в. наряду с традиционными группировками стали возникать многочисленные новые внутриобщинные структуры: молодежные, трудовые, женские и др. Клубы выступают как своего рода преемники функций молодежных домов и немало содействуют эмансипации молодежи, приучают ее к новому быту, новой культуре.

Необходимо сказать несколько слов об особенностях домохозяйств у кхаси. Традиционной формой, практически уже отошедшей в прошлое, является *ининг*, который одновременно выступает как низшая единица родового деления, то есть оказывается не семейной, а кровнородственной ячейкой (что при характеристике домохозяйства встречается нечасто). Ининг — это узкая генеалогическая группа, включающая два-три поколения потомков одной прабабки. Подчеркнем: ининг не семья, а кровнородственная матрилинейная группа, в которую не входят мужья. Наряду с ними у кхаси имеются и другие типы домохозяйств, в состав которых входят и мужья, при этом они — дает себя знать матрилинейная основа общества — часто отлучаются в свой родной ининг и даже могут оставаться там на ночь. Наконец, третий тип — обычная малая семья: муж, жена и несовершеннолетние дети, — тип, получающий все большее распространение.

Также у кхаси наблюдаются существенные различия в положении дочерей-наследниц и их сестер после брака. Для мужа наследницы, если он переходит в дом жены, наступает нелегкая жизнь, он находится под жестким контролем ининга жены, обычно в лице ее брата или отца — дяди по матери для молодого мужа. Положение его не облегчается, как у гаро, родственными связями с тестем: у кхаси кросскузенный брак, брак с дочерью брата матери, запрещен при жизни дяди. Точно так же брак с дочерью сестры отца не допускается, пока жив отец. Поэтому свой ининг для мужчины остается ближе и роднее, чем дом жены, — здесь он выступает как уважаемый дядя по матери для своих племянников — детей сестры, больший авторитет, чем род-

ной отец. Конечно, по мере модернизации общества, которое у кхаси всегда происходило достаточно активно, положение меняется, связь между мужем и женой с детьми становится все прочнее, укрепляется малая семья. Однако при всех изменениях в культуре и экономике, при большой мобильности населения (многие кхаси — и девушки, и юноши — получают образование за пределами родных гор и занимают достаточно видные посты как в Индии, так и за ее пределами) матрилинейные основы общества можно проследить даже в деревнях, наиболее затронутых переменами.

И еще несколько слов о религии кхаси. Практически уже в середине XX столетия половина кхаси была христианизирована, постепенно эта религия охватила все население. Это в немалой степени способствовало успехам кхаси в области культуры (высокий уровень грамотности, развитие образования и литературы и пр.). Священное Писание воспринимается кхаси как часть своей, традиционной религии. Важно отметить: именно кхаси (и только кхаси) смогли интегрировать христианство, радикально не изменяя и не уничтожая своей культурной идентичности. Продолжает жить не только матрилинейная структура, строгие законы родовой экзогамии, сохраняются и собственные верования кхаси, которые часто воспринимаются просто как народные легенды. Популярной фигурой в фольклоре является жаба-великан — злобный повелитель жаб, который постоянно пытается проглотить нежную богиню солнца, вызывая тем самым солнечные затмения. В некоторых отдаленных горных деревнях еще сохраняется древний культ священной змеи У Тхлен — кровожадного змея-людоеда, при этом почитатели божества, как считалось, должны были сами стать охотниками за людьми. Тем самым они отделяли себя от других людей, которым внушали страх. Еще в середине XX в. в официальной печати можно было встретить описание случаев человеческих жертвоприношений этому страшному божеству. И это происходит у кхаси, на языке которых издаются книги и журналы, в центре которых — Шиллонг — открыт университет, где постоянно увеличивается прослойка местной интеллигенции. Такова действительность многих современных индийских адиваси.

Матрилинейные основы общества кхаси проявляются в видной роли, которую играют женские божества и женское начало в целом, а также в их религиозной практике. Главным лицом здесь является Сиём сад, верховная жрица, которую считают самым сильным шаманом Северо-Восточной Индии. Она живет в последнем сохранившемся «женском доме» Мегхалаи, именно к ней обращаются по поводу важнейших вопросов, таких, как определение дат главных церемоний и ритуалов, на-

значение на важнейшие политические посты, в прошлом — по вопросам войны и мира, а также и по личным делам.

Нельзя не выразить удивления, насколько незначительно в целом влияние индуизма — религии окружающего равнинного (ассамского и бенгальского) населения. Это касается не только кхаси, но и в целом горных народов Северо-Восточной Индии. Складывается своеобразная картина: приобщаясь к культуре (в первую очередь материальной) индуистского населения равнин, иногда даже перенимая их пищевые запреты, кхаси в основной массе становятся христианами (есть отдельные исключения). Интересный штрих, отражающий особенности психологии кхаси: они обращаются в новую религию (баптизм, иногда в учение Рамакришны) индивидуально. Нередко муж и жена принадлежат к разным религиям. Напротив, у гаро супруги всегда исповедуют одну веру. В то же время дядя по матери обычно принадлежит к той же религии, что и дети его сестры. Связи по иннгу оказываются решающими по сравнению со связями по браку.

Казалось бы, кхаси, культурное и политическое сознание которых давно подняло их на уровень развитых народов, не должны котиrowаться как адиваси. Тем не менее они до сих пор входят в списки «зарегистрированных племен», наряду с андаманцами, ченчу, тода и др. Дело в том, что этим группам предоставляется ряд существенных преимуществ в области образования, здравоохранения, трудоустройства, что подкрепляется многочисленными программами развития. Все это, при едва ли не стопроцентной грамотности, способствует их успеху на пути дальнейшего развития.

Мизо — главное население племенного штата Мизорам, населяющее горные вершины Северо-Восточной Индии. До 1972 г. Мизорам был дистриктом Ассама, известным как горы Лушай. Территория очень изрезана, шесть или семь параллельных хребтов протянулись с севера на юг, долины рек отличаются жарким и влажным климатом. Термин «мизо» относится к ряду более крупных и мелких племен региона. Мизо — монголоиды. Родиной мизо является бирманское государство Шань. Два из племен — лушай и хмар — переселились в Индию и заняли горы Лушай. В 1891 г. район был оккупирован британцами и стал известен как дистрикт Лушай Британской Индии, позднее эта территория вошла в состав Индийского Союза, а в 1987 г. стала штатом Республики Индия.

Мизо включают ряд племен — лушай, лакхеры, хмар, павис, пайте и др. Язык мизо широко используется, наиболее популярен его лушайский вариант, хотя языком образования является английский. Очень

высок процент грамотного населения — свыше 88 % (2-е место после Кералы), что является заслугой христианских миссионеров, работавших здесь последние полтора столетия. Бывшие анимисты, мизо теперь в значительной мере христианизированы. Любопытно, что в последние десятилетия ряд племен из Мизорама, Ассама и Манипура стали идентифицировать себя как евреи. Несколько тысяч человек открыто считают себя приверженцами ортодоксального иудаизма.

Древняя история мизо, как и у большинства племен, во многом остается темной. По общему представлению они составляли часть великой миграции монголоидов из Китая и постепенно, через Бирму, достигли места своего современного проживания. Самые ранние мизо, мигрировавшие Индию, были известны как куки, следующая волна — новые куки, последними были мизо. В XVIII–XIX вв. в истории мизо было много всевозможных стычек и племенных выступлений против англичан. В фольклоре представлены любопытные варианты происхождения мизо. Самая популярная легенда гласит, что мизо появились из-под огромной скалы по названию Чхинлунг. При этом двое из появившихся людей, большие говоруны, стали так громко кричать, что подняли большой шум и тем самым возмутили их бога Патхиана, который посчитал, что появилось слишком много народу и закрыл проход в скале. Эта легенда, как и песни и рассказы о былой древней цивилизации, передается из поколения в поколение. Многие считают, что Чхинлунг — реальный город на границе Китая и Бирмы. В ходе своей истории тесно контактируя с бирманцами, мизо испытали на себе воздействие бирманской культуры — и материальной, и духовной. В XIX в. мизо подпали под влияние христианских миссионеров, которые обратили в свою веру большую часть мизо, отсюда — очень высокий уровень грамотности народа.

Главная социальная единица мизо — деревня, которая обычно расположена на вершине, в центре находится дом вождя, напротив него — мужской дом — заулбук. По вечерам юноши собирались в нем и вместе развлекались, после чего отправлялись общаться с девушками, а позже ночью возвращались для ночевки в заулбук. Именно мужской дом был центром воспитания молодежи, где вырабатывалось чувство ответственности. В этом же помещении останавливались приезжие гости и устраивались общедеревенские собрания. В каждом таком доме был свой глава, который осуществлял строгий контроль за присутствием всех юношей в заулбуке и распределял обязанности между его членами. Только вождь имел влияние на членов заулбука и мог утихомирить их в случае, если молодежь слишком расходилась. Мужской дом имелся не

у всех племен мизо. Наибольшего развития он достиг у лушаев и пави, у лакхеров он отсутствовал. Общепринятым этическим кодексом был труднопроизносимый тлавмнгайхна, который предписывал каждому быть добрым, гостеприимным и прежде всего помогать другим, даже жертвуя собой. Христианство во многом изменило моральные ценности, у христиан прекратил существование и мужской дом.

Особенностью социальной организации мизо была власть наследственных вождей. Сын вождя после вступления в брак основывал новую деревню, для заселения которой вождь предоставлял своему сыну несколько семей. Наследником деревни отца обычно становился младший сын. Вождь мизо, хотя и являлся деспотическим правителем, тем не менее должен был соблюдать принятые обычаи, иначе его подданные могли покинуть его и перейти в деревню другого вождя. По существу, общество выглядело как эгалитарное, и вождь считался одним из членов деревни. Правда, ему преподносили подарки, но они рассматривались как общая собственность, и все жители могли ими воспользоваться. В то же время вождь считался владельцем деревни и окружающей земли и мог всегда потребовать у своих односельчан, чтобы они снабдили его тем, что ему было нужно, например содержать его гостей. Каждый человек должен был отработать на вождя три дня в году. Люди добровольно помогали вождю в постройке дома, при сборе урожая. Именно добровольно, так как при недовольстве вождем их всегда с радостью принимал глава другой деревни.

При вожде была группа старейшин, которые решали разные деревенские проблемы. Судили тоже по старым правилам, за что старейшины получали небольшое вознаграждение — салам. Кроме старейшин, в деревне были и особые официальные лица, назначаемые вождем для выполнения особых задач, например деревенский глашатай, который оповещал жителей о распоряжениях вождя. В каждой деревне был кузнец, изготавливавший сельскохозяйственные орудия, за это ему полагалась небольшая плата. Был и жрец для умиловливания всевластных духов. Особое должностное лицо сообщало вождю, когда следует начинать расчистку джхума — подсечно-огневого поля. У лушеев существовала категория зависимых — бави, которые работали на вождя и помогали ему при любой необходимости в обмен на защиту, откупиться от своей зависимости они могли ценой митхана (могучего быка-гаяла) или другого рода платежа. Существует две категории обязательств: по отношению к вождю и по отношению к общине. Налоги и виды уплаты своему вождю были достаточно многочисленными, частично уплачивались натурой (доля с урожая, часть убитого при охоте животного, некоторое

количество добытого меда и др.). Не менее многочисленными были и обязательства общинников — сборы и поставка свиней на праздники, по поводу приема гостей (древние традиции гостеприимства свято соблюдались), обязательное участие в постройке дорог, организации снабжения общины водой и ряд других.

У лакхеров зафиксировано несколько десятков родов, однако так их можно называть лишь условно. Все роды располагаются на различных социальных уровнях и выглядят скорее как сословия. Высшими были царские кланы, которые поставляли вождей, за ними следовали аристократические кланы, из которых вожди выбирали своих советников, самые низкие — простой народ (мачи). Роды здесь выступают в двух ипостасях: как кровнородственные группы, регулирующие брачные отношения и экзогамные по своей сути, и как социальные группы, утратившие свои экзогамные функции и нередко становившиеся эндогамными. Трансформация родов в сословные группы происходила в основном в непосредственном окружении вождя. У лусеев положение привилегированного сословия занял один род — род Сайло, который «поставлял» вождей во все общины. Таким образом, все вожди были связаны родственными узами. Браки между кланами не возбранялись, высокопоставленные люди предпочитали вступать в брак за пределами своей деревни, тем самым распространяя свое влияние. Молодые люди стремились выбрать невесту выше по положению. Обычно молодые люди сами начинали любовные игры, вместе работали на поле, не расставались днем, а ночью юноша приходил в дом невесты. Дальнейшие брачные переговоры вели родители, инициатива обычно исходила от отца жениха. Начинался обмен дарами (первый дар родителям невесты — большой нож дао), обсуждение размеров брачной платы за невесту. В это время отец невесты обращал особое внимание на свои сны, если они оказывались неблагоприятными (убитые тигром животные, мертвые змеи и пр.), то предложение не принималось.

Когда переговоры заканчивались успешно, назначался день свадьбы и забивалось множество свиней для угощения. Само событие происходило в доме жениха, когда молодые вместе пили пиво из одного сосуда, а гости пели песни и щедро угощались.

На другой день девушка возвращалась в родительский дом, потом снова приходила к жениху, и только на четвертый день молодые окончательно соединялись. Вдова могла выйти замуж сразу после смерти мужа, чаще всего за одного из его братьев, но не воспрещался брак вне ее родни. Развод был очень простым и мог совершаться по инициативе как мужа, так и жены. При этом брачная плата поступала тому, кто был

виновником развода. Система наследования у лакхеров была патрилинейной. Старший сын наследовал имущество отца, обычно он делился с младшим братом. Средние сыновья, дочери и вдова не получали ничего. Если в семье не было сыновей, наследовали братья отца — старший или младший, при отсутствии братьев — кузены. Если вдова выходила замуж не за братьев мужа, все имущество и забота о маленьких детях принадлежали брату усопшего.

У лакхеров существовал разработанный похоронный ритуал. Они считают, что когда боги сердятся на человека, то забирают его душу. Когда больной находится при смерти, он лежит в окружении всех своих родных, которые в последний момент поднимают его в сидячее положение и держат в своих объятиях до кончины. Душа отлетает в загробный мир, где сохраняет земной статус. В этом мире есть разные места — для успешных охотников, простых людей, погибших насильственной смертью. У головы умершего ставят полку с рисом и яйцами, родные и друзья подносят семье усопшего пиво, в жертву приносятся митханы и свиньи. Немного пищи кладут в рот умершего, а присутствующие под звуки барабанов и гонгов начинают танцы — усопший должен радостно отойти в мир иной. Могилу роют напротив дома, куда помещают тело через три дня после смерти. Жрец совершает нужные ритуалы, вновь приносятся жертвы. На могилу втыкают шесты с головами жертвенных животных, через несколько дней воздвигают памятный камень. Вождей хоронят более торжественно, в особом склепе. После смерти вождя вся деревня некоторое время соблюдает траур, умершему каждый день готовят пищу, которую помещают у очага. Специфический обычай лакхеров — налог на собственность «ру». Его платит сын-наследник, тот, кто его получает, должен заколоть свинью. В каждом клане существуют свои особенности этого обычая.

В Мизорам отмечают три главных годовых праздника (праздник — «кут»). Все они связаны с сельскохозяйственной деятельностью и сопровождаются пирами и танцами. Первый — чапчар кут — празднуют после расчистки леса под поле. После тяжелого труда — срезать густой лес приходится простыми ножами дао — земледельцы в течение недели предаются отдыху, угощению, танцам. В праздник мим кут поминают тех, кто умер в предыдущем году. Паул кут — праздник урожая. Существует связанная с паул кут легенда: в старые времена, когда мизо жили еще на востоке, в бирманских горах наступил великий голод, который длился три года, и только на четвертый год собрали богатейший урожай. Мизо верят, что это бог благословил их предков и в знак благодарности каждый год отмечают этот праздник.

Очень популярны у лакхеров, лушеев и других племен танцы, обязательные при каждом празднике и обряде. Особенно популярен у мизо «бамбуковый» танец: шесть девушек в праздничных одеждах и цветочных коронах, сидя на корточках, держат бамбуковые шесты, которые ритмично поднимают и ударяют один о другой. Шесть других девушек танцуют среди перекрещивающихся под прямым углом шестов. Этот быстрый танец символизирует Вселенную и скрепляет узы между членами общины. Популярен также танец с шальями под звуки барабанов и гонгов. Имеются танцы воинов, танцы в знак траура по умершим и многие другие. Песни у мизо неторопливые и часто печальные, исполняются под аккомпанемент ударных. В последние годы молодые мизо заимствуют западные ритмы и танцы под испанскую гитару.

Развито искусство ткачих-мизо, традиционные узоры украшают одежду этого народа. Многие из тканых орнаментов восходят к глубокой древности, при этом каждая женщина-мастерица воплощает в рисунке ткани свои мечты, которые иногда выражаются в целом тканом рассказе. Женщины окутывают тело полотнищем часто темно-бордового цвета, для набедренных повязок мужчин характерны полосы — белые и черно-красные. Очень живописны праздничные головные уборы женщин — туго облегающие лоб повязки, над которыми на длинных стеблях колышутся красные цветы.

Хотя, как уже говорилось, подавляющее большинство мизо — христиане, у них сохраняются многие представления и сказания, пришедшие из глубокой древности. Так, они ощущают свою близость с животным миром, о чем свидетельствуют многие рассказы. Приведем один из популярных рассказов. Однажды несколько небесных дев (фей) спустились на землю, чтобы искупаться в озере. Их заметил юноша мизо, который направлялся на очередной праздник кут. Он спрятался за дубом и наблюдал, как небесные создания сняли свои легкие одежды и вошли в воду. Юноша спрятал одежду одной из фей, и когда та появилась, то обратилась к юноше с просьбой вернуть покрывало, пообещав за это снабжать его каждый день богатой дичью — оленями. Но он не должен был убивать беломордых оленей — на них она ездила сама. Юноша принял эти условия, и с тех пор он мог убивать чуть ли не по сотне оленей в день. Сначала он снискал всеобщее уважение, но затем ему стали завидовать. К тому же ему самому было неприятно убивать такое количество невинных животных. Услышав, что юноша устал от божественного дара, небесная красавица освободила его от него, и он стал обычным охотником. Так охотник устал от своего успеха. Убивать больше, чем требует жизнь, — грех, животные, как и люди, заслуживают сострадания...

Мы уже отмечали, что индийские племена принадлежат к разным расовым типам, при этом именно лесные обитатели сохраняют наиболее архаичные черты соответствующего антропологического типа. Как и наиболее типичные монголоиды — представители южномонголоидной малой расы — населяют горные массивы Северо-Восточной Индии — горы центрального Ассама, горные хребты на границе с соседней Бирмой, южные склоны Гималаев. Предки этих народов появились на территории Индии примерно в конце II тыс. до н. э., причем уже на этом этапе развития они были земледельцами — практиковали ручное, мотыжное земледелие. Уже говорилось о том, что в силу напряженных политических условий в период после раздела Индии английскими колонизаторами в послевоенный период произошли серьезные административные изменения в рамках до этого единого штата: возникли целый ряд ранее неизвестных в Индии племенных штатов (Нагаленд, Мегхалая, Манипур, Трипура) и несколько союзных территорий. Все это свидетельствует о самостоятельности и внутренней энергии горных народов, которые, по сравнению с ранее описанными южными племенами, оказались более развитыми по уровню хозяйственного развития и по степени этнического самосознания. Укреплению их позиций (эти племена не уходят из жизни, а достаточно активно вовлекаются в генеральный путь развития) способствовало несколько обстоятельств, из которых нам хотелось бы отметить широкую христианизацию, обеспечивавшую народам грамотность и возможность продолжать свое образование, а значит, и претендовать на место «под солнцем». Другое немаловажное обстоятельство — наличие у этих народов своей земли, что спасало их от пауперизации (даже принимая во внимание то обстоятельство, что часть земель могла забираться под чайные плантации, местными заминдарами и пр.) и давало им перспективу собственного экономического прогресса (переход от мотыжного к плужному земледелию и пр.).

Самая многочисленная группа племенного населения сосредоточена в горах Центральной Индии. Это территория ряда штатов — северо-восточная часть Махараштры, восточные округа Мадхья-Прадеш, Южный Бихар, горная Орисса, часть Западного Бенгала. Географически это значительная часть Центрального индийского нагорья, горы Виндхья, на западе — равнина Чаттисгарх, со всех сторон окруженная возвышенностями, на северо-востоке — обширное плато Чхотанагпур. Большинство малых народов региона относится к двум языковым семьям — австроазиатской (группа мунда) и дравидийской. Основная этническая

территория австроазиатов в наше время — Индокитайский полуостров, к этой семье относятся вьеты — основное население Вьетнама — и кхмеры Камбоджи. Группа мунда данной семьи встречается только в Индии (их ввели в состав австроазиатов лишь в конце XX в.), однако, возможно, именно предки австроазиатов составляли древнейшее население северной Индии, во всяком случае ее восточной части. В целом следует отметить, что происхождение, этническая история и даже исходная языковая принадлежность ведущих народов Центральной Индии во многом остаются спорными проблемами, и предложенные многими исследователями теории в большинстве случаев еще ждут своего подтверждения.

Глава 4

ДЕТИ ЛЕСА (БХИЛЫ)

Бхилы — адиваси Центрального нагорья — относятся к числу наиболее крупных племенных групп Индии. Они занимают достаточно обширную территорию в западной части нагорья, хотя живут рассредоточенно на землях разных штатов. Наибольшее число бхиллов проживает в штате Мадхья Прадеш, их можно встретить в Гуджарате, Раджастанхоне, Махараштре. Как и в случае со многими адиваси, происхождение и ранние этапы этнической истории бхиллов являются предметом дискуссий и не могут быть однозначно определены. Сам этноним (или во всяком случае его аналоги) встречается уже в древних индийских памятниках — бхиллы являются персонажами многих эпических сказаний. По мнению некоторых исследователей, даже автор «Рамаяны» Вальмики был бхиллом. В «Махабхарате» есть немало примеров, которые говорят о связях этих «протобхиллов» с эпическими ариями. Чаще всего речь идет о высоком мастерстве бхиллов в стрельбе из лука. Сам этноним «бхил» принято возводить к слову «бил», означающему «лук». По преданию, некий высокородный бхил даже претендовал на то, что он был учеником самого знаменитого Дроны.

Несмотря на то что большая часть племенного населения Центральной Индии говорит на языках мунда и дравидийских, язык бхиллов относится к индоарийской группе индоевропейской семьи. Вместе с тем большинство исследователей на основании данных археологии, антропологии, языкознания сходятся во мнении, что корни бхиллов восходят к глубинным пластам автохтонного населения. У современных бхиллов присутствуют очевидные признаки веддоидной расы, в бхильском языке можно обнаружить элементы доарийского субстрата, многие черты хозяйства и культуры связывают их с автохтонными соседями.

Но нельзя преуменьшать роль индоарийского пласта в более позднем этногенезе бхиллов. Здесь в первую очередь надо вспомнить раджпутов, которые, как отмечается в их хрониках, захватили земли, издавна освоенные бхилами. Последние частично смешались с низшими внекастовыми раджпутами, которые были заинтересованы в них как в опытных воинах. Данные топонимики (широкое распространение термина «бхил») свидетельствуют о том, что в прошлом территория бхиллов была намного больше места их нынешнего расселения. И хотя в тех же хрониках как бы признается косвенное право бхиллов на их исконные земли, по существу последние были изъяты насильственно. Походы раджпутов, принесших с собой арийскую культуру, безусловно, способствовали ликвидации как древнего языка, так и самобытной культуры древних бхиллов. Поэтому наряду с собственными сюжетами и персонажами в бхильских легендах присутствуют популярные индусские боги — Шива-Махадео, Кришна и др., как и многие элементы социальной и духовной культуры

Племя бхиллов в современной Индии неоднородно: в нем насчитывается больше десятка крупных подразделений и около двухсот кланов. Многие группы, видимо, восходят к прежним родоплеменным сообществам или имеют смешанное раджпутско-бхильское происхождение. Выдающийся английский филолог, исследователь индийских языков Грирсон выделил 28 диалектов языка бхили. Вытесненные в свое время с равнинных территорий, бхилы в настоящее время занимают преимущественно горные и возвышенные местности, их соседями являются как другие горные адивасы, так и равнинные индусские кастовые земледельцы. С теми и другими бхилы поддерживают отношения, которые не всегда имеют ровный характер. Бхилы со временем не только все более сближались с арьеязычными соседями (т.е. с говорящими на индо-арийских языках хинди, гуджарати, раджастхани, маратхи), но и, попадая в среду крупных народов, занимали в ней низшие ступени, образуя самые низкие касты и теряя свою идентичность. Горные бхилы в большей степени сохраняют свои этнические особенности, которые и представляют для нас особый интерес.

Бхилы в целом более низкорослые, чем окружающее население (средний рост — около 160 см), для них характерна более темная пигментация кожи, они умеренно длинноголовые, часто с сильно выступающими надбровными дугами, с широким лицом и плоским носом. Но как ярко и привлекательно выглядят эти темнокожие горцы в своих традиционных нарядах, особенно по праздникам! Юбки у женщин длинные и широкие, они поражают многоцветьем. Спереди у юбки закреплён длинный кусок ткани, который элегантно пропущен наискось

через правое плечо поверх головы и свободно спадает на спину почти до кромки юбки. Блузка коротенькая, тоже яркая. Наряд дополняют многочисленные украшения, на лбу свешивается традиционный бхильский «фонарик», обычно серебряный. В левой ноздре можно видеть еще одно традиционное украшение — это большая висячая серьга. Также они носят ручные и ножные браслеты, разные ожерелья. Мужской наряд выглядит более однотонно — в длинных белых рубашках навывпуск и в обязательных тюрбанах, тоже белых.

Бхилы — плужные земледельцы, хотя еще в начале XIX в. столкнувшиеся с ними англичане отмечали, что наряду с «мирными» земледельцами в горах жили «дикие» племена, занимавшиеся охотой, собирательством и подсечно-огневым земледелием. Первыми из бхильских групп перешли к постоянному хозяйству те, которые соседствовали с раджпутами. Остальные группы начали активно осваивать этот метод лишь в XX в. Землю обрабатывают плугом общеиндийского типа — с деревянным сошником и железным наконечником. Лемех может быть шире или уже в зависимости от характера почвы. В качестве бороны используют массивное тиковое бревно, прикрепляемое к ярму с двух концов. Серьезной проблемой для бхиллов является орошение, поскольку им приходится рассчитывать в основном на природную влагу — ведь искусственное орошение имеется главным образом у неплеменных землевладельцев. Горные бхилы используют запруды и разного типа колодцы. Свои посадки бхилы должны согласовывать с муссонами, поэтому они в совершенстве знают природный календарь своей местности.

Главными сельскохозяйственными культурами бхиллов являются кукуруза и просо. На небольших приусадебных участках («огородах»), которые усиленно удобряются и орошаются, выращивают чечевицу, тыквы, различные салатные растения, лук, огурцы и пр. Большинство овощей едят свежими в сезон позднего муссона и весной, в остальное время — сушеными. Весьма важную роль в жизни бхиллов продолжает играть собирательство — еще сравнительно недавно сбор продуктов леса был основой жизнеобеспечения бхиллов. Как и у ряда других адиваси, характер собирательства существенно изменился: если раньше оно носило практически натуральный характер (собирали все для внутреннего потребления), то теперь превратилось в своего рода товарный промысел — большая часть собранных лесных богатств идет на обмен. На первом месте из продуктов леса находятся белые ароматные цветы и маслянистые плоды дерева *махуа*. Цветы высушивают и перетирают в муку, которая используется в пищу при неурожае, из них же изготавливают крепкий алкогольный напиток. Из плодов махуа добывают масло —

ценный продукт, используемый в мыловаренной промышленности. Собирают и многие другие дикорастущие растения.

Говоря о традиционных занятиях бхилов, нельзя не вспомнить, что они искусные лучники, прославленные еще в эпических сказаниях. У них имеются разнообразные стрелы, которые используются при охоте на дичь разного вида, а также бамбуковые копья и другие орудия охоты, продукты которой занимают видное место в их рационе. Упоминаются и луки — в связи с разбойными нападениями криминальных групп бхилов (из люмпенских слоев населения некоторых городских пунктов) на машины и даже поезда, которые в последнее время участвовали. Хотя основное место в рационе питания бхилов занимают продукты земледелия и собирательства, а также мясо всех животных, кроме коровы — явный результат индустриализации.

Основная особенность бхильских поселений — их «разбросанный» характер. Даже если бхилы живут в деревнях со смешанным населением, занимаемая ими часть всегда отличается дисперсностью (равнинные группы живут более компактно). У горных бхилов расстояние между домами может быть значительным, между отдельными жилищами даже могут находиться участки леса или поля, так что не всегда понятно, где кончается одно поселение и начинается другое. В результате одна деревня может быть «разбросана» на 8–10 кв. км (эта особенность сохраняется и в наши дни). Такой дисперсный характер исторически был связан с необходимостью защиты — в прошлом затерянные в лесу отдельные дома было труднее обнаружить врагам. Дома в разных местах разнообразны по форме — чаще четырехугольные в плане, обычно довольно приземистые. В качестве строительного материала широко используется бамбук, заросли которого встречаются повсеместно. Конструкция бхильского дома столбовая: на опорные столбы из более прочного дерева прикрепляются поперечные балки — опора для стен. Стены плетутся из травы или полос бамбука, иногда обмазываются глиной, крыша (обычно двускатная) кроется листьями и сухой травой. Более богатые дома выше, и их крыша покрыта более дорогой черепицей. В горах встречаются оригинальные круглые хижины без окон, свет в них проникает через входное отверстие и щели в стенах.

У бхилов сохраняется соседская община, размеры которой колеблются от небольших лесных деревушек до крупных поселков. Иногда община объединяет несколько небольших деревушек-хуторов. У общины есть своя земля, но в общем владении остается лишь небольшая часть — выгоны, священные рощи и пр. Что касается пахотной земли, то она находится в частной собственности общинников. В наше время у бхилов

чувство принадлежности к одной общине оказывается сильнее прежнего родового сознания. Сохраняется взаимопомощь — при постройке дорог, сборе урожая и пр., при этом подразумевается (такова традиция) обязательный возврат оказанных услуг. Во главе общины стоит староста — *мукхи*. Эта должность наследственная: ее занимают члены одной семьи на протяжении многих поколений. Мукхи играет заметную роль во всех деревенских делах. В прошлом у бхилов имелись свои раджи, вожди, ставшие в XIX в. феодальными владельцами небольших княжеств. После образования Индийской Республики они были лишены части земель и политической власти. Теперь все деревни бхилов, как и большинства адиваси, охвачены системой деревенских советов — *грам-панчаятов*.

Параллельно с деревенскими советами продолжает существовать система племенных панчаятов как пережиток родоплеменных отношений. Сохраняется и деление на экзогамные патрилинейные роды, которые у разных групп известны под различными названиями. Некоторые имена говорят о месте проживания, географии, имеются такие, которые названы по раджпутским родам (свидетельство их давней связи). Есть родовые названия явно тотемического происхождения. Еще недавно существовало особое отношение к своему тотему (не ели, не причиняли вреда), однако сейчас остались лишь названия. Из родовых законов сохранился один весьма важный — закон экзогамии: сохраняется запрет на браки внутри рода, а также с членами некоторых других родов. Как и у большинства адиваси, у бхилов существует множество преданий, объясняющих происхождение отдельных родов (например, происхождение от двух братьев).

У бхилов преобладает малая семья, хотя зафиксированы отдельные случаи совместного проживания взрослых сыновей с родителями. По типу семья патрилинейная, но женщины в ней обладают значительно большей свободой, чем в индуистском обществе. Семейные правила отличаются значительным разнообразием у разных групп бхилов. Так, у одних кросскузенный брак считается обязательным, у других он практически запрещен. Но повсюду соблюдается половозрастное разделение труда. Все работы, связанные с земледелием и основными промыслами, постройкой дома, выполняются мужчинами, женщина — полная хозяйка в доме и верная помощница в труде. Муж и жена называют друг друга не по имени, а по имени детей — «отец или мать такого-то» (обычай текнонимии).

Кроме отмеченного закона экзогамии, бхилы придерживаются многих ограничений в брачном партнерстве (у отдельных групп по-разному). Это преимущественная эндогамия своего бхильского этноса, запрет браков

между отдельными группами внутри него (по-разному для отдельных групп), между представителями отдельных сект и конфессий и др. В брак бхилы вступают по достижении совершеннолетия. Сохраняются разные формы брака: по сговору, умыкание, обменный и с отработкой. Бхильская традиция разрешает брак вдов, но у индуизированных бхил он запрещен. Инициатива сватовства исходит от родителей юноши, решают вопрос о браке только старшие родственники — молодые безропотно им подчиняются. За невесту полагается довольно солидный выкуп (в рупиях), который вносится при помолвке, предшествующей свадьбе. Целый ряд предсвадебных церемоний носит инициационный характер, призванный подготовить молодых к новой жизни. Свадьба проходит шумно и весело, но в зависимости от достатка устроителей может быть и пышной, и скромной. Развод практикуется широко, дети остаются в семье отца.

Следует отметить, что наряду с преобладающей моногамией нередко практикуется и полигамия. Полигамных браков могло бы быть и больше, но сдерживает высокая плата за невесту и необходимость выстроить для каждой жены свой дом. Женщины рожают детей в доме родителей, куда они возвращаются за месяц до родов, мужчины должны отсутствовать и изображать полную непричастность к происходящему. Рождение мальчика отмечается более шумно, рождение девочки тоже радость. Имя ребенок получает не сразу, а через какое-то время, но точно установленного срока для этого обряда нет. Нельзя называть ребенка по имени отца или деда по отцу, но имя деда или дяди по матери приветствуется. Имя может означать месяц года, название праздника, отражать те или иные особенности внешности ребенка.

Следует упомянуть об очень интересном обряде *дангла*, обряде инициации. Во время этого обряда 12-летнему мальчику концом горячей, смоченной в масле ткани прижигают кожу на запястье и предплечье, после чего остаются рубцы — до семи на каждой руке. Считается, что это облегчит человеку путь на небеса. Своих покойников бхилы кремируют, сооружая погребальный костер на берегу реки. Это напоминает индуистский ритуал, но в то же время в поминальной практике бхил сохраняется целый ряд традиционных элементов. Так, на десятый день жрец приносит на медном подносе медную фигурку лошади. Собранные засыпают ее зернами риса и кукурузы, монетами. Когда фигурка падает, начинается общий плач, и божеству приносят жертву — козу или молодого буйвола. Мясо распределяют между близкими, а голову животного помещают на крышу дома покойного — как защиту от злых духов.

В честь умерших у бхил принято возводить памятники. Обычно это каменная вертикальная плита с изображением мужчины с мечом (не

со стрелами!), а рядом (трогательная забота!) строят легкие деревянные качели, чтобы дух умершего мог отдохнуть и повеселиться.

Как у большинства адиваси, в религии бхилов отражается целый пласт их древних представлений о мире, происхождении самого народа и отдельных родов, о добре и зле и пр. Практически все бхилы числятся индуистами, небольшая их часть исповедует ислам, еще меньшая часть — разные толки христианства. Но, как обычно, у бхилов сохраняются многие традиционные верования и представления, они продолжают почитать своих племенных богов и духов, верят в магию и совершают магические обряды. Эта духовная сфера жизни, как и у всех народов, обращенных в новую религию, является средоточием вековой мудрости народа и способствует сохранению его исконной культуры даже в условиях современного общества. Из индуистских богов у бхилов особенно популярен Шива-Махадео, которому посвящено большое количество храмов, Индра — «господин туч», а также Ганеша, который считается у бхилов покровителем скота, Парвати и другие богини. Бхилы отмечают многие индуистские праздники, внося в них и ряд элементов своей традиционной религиозной практики

Особой популярностью у бхилов пользуется праздник холи. В отличие от индусского, бхильский холи не имеет фиксированной даты и часто, начавшись в одной деревне, стихийно перемещается в другую. В бхильском варианте особенно ярко выступает игровой момент, который наиболее наглядно проявляется в игре-обряде Гол-Гадхедо. Собирается веселая толпа сельчан, которые устраивают танцы, пение. В главный момент одна из женщин неожиданно срывает накидку с одного из мужчин, заворачивает в нее сладости и убегает. Она старается как можно выше привязать узелок на высокое дерево, а задача мужчин — добыть его. Это нелегко, так как узел охраняется женщинами, вооруженными длинными бамбуковыми палками. Разгорается нешуточная борьба, пока, наконец, какому-нибудь смельчаку не удастся захватить добычу.

Собственно бхильский пантеон весьма обширен и вмещает богов разных рангов. Первое место, бесспорно, принадлежит богу-герою Раджа Пантхе. По мнению бхилов, он с помощью магии может воскрешать мертвых, ему подвластно все живое. Раджа Пантха имеет множество жен, также глубоко почитаемых, из них самая любимая, самая могущественная — Рани Пандхар, в честь которой устраивается грандиозный праздник в месяце маха (февраль), в котором участвует большое количество людей и приносятся кровавые жертвы (от петухов до буйволов). Вообще культ богинь занимает особое место в религии бхилов, он уходит своими корнями в доарийскую древность и позже получил

второе дыхание в связи с развитием индуcского культа шакти. Развиты земледельческие и скотоводческие культы, бхилы поклоняются духам полей, зерен, духу-покровителю пастухов. Каждая гора для бхила — это обиталище тех или иных духов. Особо почитаемым божеством выступает тигр — Вагх дев. Глубоко почитаются предки — каждый род имеет своего предка-покровителя, обитающего в священной роше.

Очень богата мифология бхил, в частности рассказы о происхождении племени и отдельных родов. Здесь вновь наблюдается слияние индуистских и местных мотивов. Так, многие предания возводят бхил к великому Махадео-Шиве. Рассказывают, что Шива, опечаленный смертью верной жены Сати, бродил по берегам Нарбады и встретил прекрасную царевну Матанги, в которую влюбился; их дети считаются предками бхил. В Гуджарате бхилы полагают, что они произошли от воинов-кшатриев, которые бежали в леса, спасаясь от эпического героя Парашурамы.

Приведем миф, более близкий к бхильскому фольклору. Некий бхишти — стиральщик белья (прачка — мужское занятие в Индии) занимался стиркой в реке, когда к нему подплыла рыба, которую он подкармливал. В благодарность рыба поведала ему о надвигающемся страшном потопе (вновь этот мировой мотив!). Бхишти соорудил деревянный ящик, забрался в него вместе с сестрой и петухом и единственный из людей спасся во время бедствия. По окончании потопа бог Рама отрядил посыльных выяснить, остался ли кто-нибудь живой. Нашли ящик только благодаря тому, что в нем закукарекал петух. У спасшейся пары (брата и сестры!) родилась пара близнецов. Одному из них бог подарил коня, но мальчик не умел с ним обращаться, бросил коня и ушел жить в лес. От этого брата и произошли бхилы.

Еще одна легенда (их у бхил великое множество), явно сочиненная не в бхильской среде. Начало легенды уже звучало раньше. Усталый и больной Махадео в лесу встретил красавицу и увлекся ею. У них родилось множество детей. Один сын был уродлив и злобен, он даже ухитрился убить любимого быка Шивы. Разгневанный бог изгнал зловерного отпрыска в горы, от него и пошли бхилы. Очевидно, что в этих легендах, испытавших влияние индуизации, бхилы хотя и признаются потомками великого бога, вместе с тем почитаются более низкими по положению, чем другие индуcы

Остается лишь сказать, что у бхил имеются свои служители культа, хотя они, считаясь индуcтами, должны были бы прибегать к услугам индуcских священнослужителей. В действительности же бхилы редко обращаются к брахманским жрецам. У них есть свои колдуны, знахари, предсказатели, которые широко используют магию.

Глава 5

ДРЕВНЕЙШИЕ ИЗ ПРИШЕЛЬЦЕВ. МУНДА И ДРУГИЕ

Племена, члены которых говорят на языках мунда (раньше эти языки были известны как коларийские), — одни из древнейших в Индии. Языки мунда, как свидетельствуют данные топонимики, существовали на своей территории еще до прихода арьев. Следует напомнить, что народы Центрально-индийского нагорья раньше других групп оказались соседями крупных народов, вплоть до того, что некоторые части тех и других населяли одну деревню. Это не могло не повлиять на их культуру, а также на их судьбу.

Что касается мунда, то это целая группа народностей, которые широко рассеяны по стране, хотя основная, наиболее компактная группа находится в Мадхья Прадеш. Укажем некоторые из языков мунда: *мундари*, *сантали*, *хо*, *бхумидж* и др. Самой крупной (третьей после гондов и бхиллов среди всех адиваси) народностью мунда являются санталы. У нас санталы получили известность благодаря популярной некогда в нашей стране картине «Пляска санталов», которая экспонировалась на выставке индийских художников, приезжавших в Советский Союз. Именно эту народность мы хотим привести в качестве примера культуры мунда.

Для санталов, как и для других мунда, характерна веддоидная комбинация расовых черт (волнистые волосы, темно-коричневая кожа, умеренный третичный волосяной покров, широкий нос). При этом для них характерна долихокефалия и небольшой рост. Наряду с веддоидными чертами у санталов прослеживаются и некоторые монголоидные черты (прямые волосы, уплощенное лицо, сильно выступающие скулы, развита складка верхнего века). Если в целом происхождение санталов, как и всех австроазиатов-мунда, связано с Юго-Восточной Азией, то в

народном представлении возникновение этого племени нашло выражение во множестве часто противоречивых легенд (фольклор санталов отличается большим богатством).

Согласно одной из древнейших легенд, связанной с возникновением мироздания, санталы произошли от птиц. Именно их Тхакур Баба — величайший из санталских богов — создал первыми, как только была поднята над водой земная твердь. Из их яиц и родились первые люди — мальчик и девочка. Здесь достаточно отчетливо звучат индуистские мотивы о яйце Брахмы как изначальной модели мира. Хочется отметить, что в удивительном фольклоре санталов, причем в его древнейших пластах, связанных с сотворением мира, действуют киты, омары, которые не могут быть известны жителям удаленных от моря, сухих, холмистых районов расселения санталов. Может быть, их далекое прошлое связано с морем или океаном — ведь до сих пор вопрос о происхождении санталов остается проблематичным. Известно лишь, что в древнейшие времена пояс мундаязычных народов охватывал значительную часть Северной Индии и лишь позднее сместился в горные районы Центральной Индии под давлением мигрантов с северо-запада.

Санталы — земледельцы с давними традициями, в настоящее время у них преобладает плужное земледелие. Главная культура — рис, который возделывается наиболее распространенным в Южной и Юго-Восточной Азии способом — сначала выращивают рассаду, которую женщины потом высаживают на основное поле. Занимаются санталы и животноводством, но представляет интерес и тот факт, что санталы, плужные земледельцы, продолжают практиковать охоту. Охотятся с собаками, которые имеются в большинстве хозяйств. В качестве орудий сохраняются лук и стрелы разной формы: с железными наконечниками для крупной дичи, с тупыми деревянными — для птиц, чтобы не нарушить их оперения. Сохраняется у санталов и обычай коллективной охоты — торжественное мероприятие, которым руководит жрец *дихри* (в остальное время он не выполняет никаких общественных функций). В этот день санталы со всей округи собираются в назначенном месте, дихри совершает жертвоприношение духам леса и предсказывает, будет ли охота удачной. Ночью старшие мужчины обсуждают насущные проблемы общности — как бы воспоминание о старом племенном совете.

Вообще у санталов при несомненной модернизации их общества еще сохраняются различные представления и институты, возвращающие нас к их древнему прошлому. Мы уже говорили о крайнем богатстве их мифологической традиции. Их легенды, сказки заслуживают

особого разговора — в них искрится народная фантазия и одновременно точно отражаются приметы их природного окружения. В частности, обычными персонажами являются многочисленные животные: обезьяны, шакалы, тигры, зайцы... В фольклоре выделяются два основных цикла — шакалий и тигриный. Родоплеменные отношения существуют лишь в пережитках — сохраняется подразделение на роды и родовые группы, в названиях которых проявляется тотемический характер. Но в центре традиционных деревень обязательно должен находиться *маджхистан* — вариант общинного дома, где заседает местный панчаят. Это невысокая земляная насыпь, над которой на пяти столбах поднята крыша (пятый столб — в центре), где находится камень или деревянная чурка, иногда в форме человеческой головы, окропленные красной краской. Здесь приносятся жертвы духам первых людей, которые вылупились из яиц первородных птиц. Имеются и священная роща, и камни, символизирующие разных сантальских богов.

Род давно утратил свое хозяйственное значение, но дает о себе знать в ряде обрядов семейного цикла. В обрядах жизненного цикла обычно принимает участие вся деревня. К числу важнейших относятся обряд наречения имени, возрастная инициация (обычно перед женитьбой), свадьба. Все они сопровождаются пением, танцами под аккомпанемент несложных ударных и духовых инструментов. В целом религиозные представления санталов являют собой достаточно сложный синтез культа высшего божества (Тхакур, который выступает и под другими именами), древних культов Солнца, предков, богинь матерей, народных зооморфных представлений, почитания общемундских духов-демонов бонго. Сейчас большинство санталов исповедуют христианство, что не мешает им поклоняться и своим прежним кумирам.

На 1991 г. в Индии проживало более 5 млн санталов. Впервые они были упомянуты британцами в 1790 г. в связи с освоением Ост-Индской компанией горных плато Джахакханда и прилегающих областей Бенгалии и Ориссы. В настоящее время санталы проживают в тех местах, а также дисперсно в Непале и Бангладеш.

У санталов не было касты (внекастовые). Им разрешали селиться между деревней и джунглями. Санталы привлекались заминдарами для обработки новых земель. Их старейшины — манджхи — вели переговоры с заминдарами и правительством. То обстоятельство, что санталы селились на чужих землях, обуславливало их приниженный, подчиненный статус в местах нового проживания. На новых освоенных землях они выращивали просо и рис. Чтобы произвести оплату за зерно и сельскохозяйственные орудия к первому севу, они брали деньги в долг.

Позднее наблюдался рост долговых обязательств. Следствие этого — положение, сопоставимое с долговым рабством, и восстания против кредиторов и помещиков-заминдаров (в 1855 г. произошел знаменитый Santal Hul — Сантальский бунт). Позднее наблюдалась эмиграция санталов из районов поселения на восток, в Бенгалию, и север, в Непал, с целью заработать и выплатить долги. По данным на 1991 г., в Бихаре проживали 2 349 492 сантала, в Западной Бенгалии — 1 997 222, в Ориссе — 629 782, в Трипуре — 2736. Всего в Индии в это время было зарегистрировано 5 216 325 санталов и говорящих на сантальском языке членов родственных племен. В Бангладеш в 1983 г. было 100 тыс. санталов, в Непале — 40 тыс. На сантальском говорят также члены некоторых соседних племен. В Джахаракханде были выделены районы, где санталы доминировали. Это так называемые «Сантальские парганы», в которых санталам были предоставлены определенные привилегии. В то же время все соглашения заминдара с санталами устные, и санталы зависимы от доброй воли заминдара.

В Джахаракханде ни одна племенная группа не доминирует, отсюда — смена политических союзов. Дома санталов выкрашены в разные цвета. Внизу — темный (коровий навоз и зола), далее — красный, выше — желтый или белый: чем выше, тем светлее. Традиционные дома санталов глинобитные (*качча*), но сейчас все больше каменных. Крыши соломенные, но появляются металлические.

Этнография других народов мунда имеет немало общего с санталами. Поэтому здесь мы не будем на них останавливаться подробно (см. приложение, статью В.Е. Краснодембского). Напомним лишь, что мунда с большим правом, чем другие племена, могут называться адиваси, т.е. первоначальниками, поскольку их корни восходят к древним пластам населения Северной Индии.

Крупнейшим из племен Индии являются гонды, представители дравидийской языковой семьи. В настоящее время они не представляют собой некоего языкового или культурного единства, в их среде насчитывается несколько десятков групп. Наиболее развитой и уважаемой из них считаются радж гонды, «сливки общества» этого народа. Гонды, в настоящее время широко расселенные по Центральной Индии, по происхождению веддоиды, с течением времени их общая основа оказалась в значительной степени размытой долговременными контактами с различными индоарийскими народами (в частности, с маратхами), мусульманскими завоевателями и многими другими. Поражает внутренняя пестрота этой крупнейшей племенной группы Индии. Мы уже говорили о десятках подразделений. Более того, внутри последних выделяется

множество фратрий, половин, кланов. У разных групп имеет место различие в структурах и моделях общества, их исторических судьб.

Можно сказать, что единство гондов — это совокупность особенностей, отличающая гондов от народов, которые по отношению к ним можно считать неаборигенами. У гондов, естественно, существует множество легенд, касающихся их происхождения и сотворения мира. За длительный период многие легенды приобрели отчетливый отпечаток влияния арийских брахманов, индуизма и буддизма. Одним из свидетельств этого является то обстоятельство, что в мифах сами гонды часто выглядят далеко не лучшим образом. Так, согласно легенде, записанной английским исследователем Е. Дальтоном, из рук бога Махадео вышел Калиол Адао, из ладони которого родилось 12 семей гондов. Гонды заселили горы и долины и были известны... своим чрезмерным аппетитом и резким противным запахом. Вообще индуистские мотивы постоянно присутствуют в мифологии гондов. Махадео, Рама, Парвати — эти имена фигурируют в различных вариантах теории мироздания, причем гонды, как враждебное племя, зачисляются в лагерь злого противника Рамы — демона Раваны. Гонды убивали животных, ели их, вызывая отвращение праведных индусов, не мылись... Эти и подобные рассказы полностью заслонили те легенды о происхождении гондов, которые можно было бы считать изначальными.

В целом за гондами признавался более высокий социальный статус, чем за другими адиваси, многие из которых стремились породниться с ними. Сами же гонды считали за честь сблизиться с семьями раджпутов (что было доступно лишь гондской элите) и с некоторыми кастами местных земледельцев.

В отличие от большинства адиваси, гонды имели свою государственность. К началу XV в. в Центральной Индии сложилось несколько государств гондов. В могольских летописях районы, где правили наиболее видные династии гондов со столицами в Гархе и Чанди, назывались Гондвана. Во время владычества гондских раджей существовала четко организованная система управления. Были упорядочены взаимоотношения правителя и местных вождей, сохранились остатки архитектурных сооружений, большое внимание уделялось ирригационной системе.

Представителей правящих (точнее, правивших в прошлом) гондских родов называли *радж-гондами*. Остальное население называлось *дхур-гондами*. С течением времени, по мере развития товарно-денежных отношений, к радж-гондам стали относить в первую очередь гондов, которые являлись крупными земельными собственниками: на смену родовой иерархии пришла иерархия имущественная.

В настоящее время чисто гондских поселков почти не существует. На равнине они живут обычно вместе с представителями других зарегистрированных племен, даже индусских каст и мусульман. Чаще всего этнические группы занимают отдельные кварталы. По материальной культуре гонды не слишком отличаются от общеиндийских традиционных стандартов: хижины-мазанки (рис. 4) (правда, стены традиционной хижины могут ярко разрисовываться: геометрический орнамент, изображения различных животных, в более богатых домах раскрашивают и полы наподобие ковра), из пищи лепешки и похлебки из проса, чай (сравнительно позднее заимствование). И одежда гондов подобна костюмам их индусских соседей. Специфически гондские элементы — женские ожерелья из монет и обычай татуировать женщин. Последний обычай имеет широкое распространение среди многих малых народов Центральной Индии.



Внутренняя структура, как уже отмечалось, отличается большой пестротой. Пример — *агариин*, сообщество, которое отмечено чертами профессиональной группы (работа с металлом). Бытует мнение, что в прошлом агариин могли быть самостоятельным племенем. То же относится и к некоторым другим группам внутри гондов. Среди таких групп имеются собственные божества, явно уходящие своими корнями в глубокую

древность (например, у агария — божества железа, меди, огня). Такие особые «профессиональные» группы обычно эндогамны, другие гонды не вступают с ними в брак и не принимают из их рук пищу (явные черты кастовых традиций). При этом хочется отметить две группы — *пардхана* и *оджха*, которые играют заметную роль в гондском обществе. Они выполняют жреческие функции, руководя многочисленными домашними ритуалами, а также выступают в роли сказителей, передающих молодым поколениям знание традиционных легенд и сказаний народа.

В целом, чтобы дать представление о традиционной внутренней структуре гондской общности, пришлось бы обратиться ко множеству примеров, поскольку специфика отдельных групп очень велика. Прежде всего различия ощущаются у групп, занимающих разные экологические территории. Естественно, у горных и лесных гондов в большей степени сохраняется их национальная специфика, которую в значительной степени утратили равнинные, соседствующие с индусскими кастами группы. Таковы *мария*, *мурия* и некоторые другие гонды, у которых еще сохраняется подсечно-огневое земледелие и традиционные промыслы, такие как охота, рыболовство, собирательство, продолжают играть заметную роль. У них сохраняется *гхотул* — дом для неженатой молодежи, который, как уже было отмечено при описании племен Северо-Восточной Индии, дошел до нашего времени из глубокого прошлого и воплощает связь с древними родоплеменными традициями. Кстати, именно гхотул у мурия является главным объектом исследования этого института в монументальной работе великого исследователя В. Элвина. Правда, по сравнению с восточными племенами, прежде всего с нага, гхотул практически утратил одну из своих главных традиционных функций — воинского оплота, места воспитания молодежной дружины. Здесь, в Центральной Индии, одном из промышленных районов страны, где рядом проживают многие этносы, межплеменные и межродовые войны канули в небытие намного раньше, отсюда — изменение некоторых функций гхотула.

Бесконечно многообразны брачные правила и запреты у разных групп гондов. Здесь имеют значение и следы родовых отношений (практически исчезнувших на равнинах), и взаимоотношения разных небольших этнических групп и подгрупп, традиционно не имевших права вступать в брак, но с течением времени нарушавших это правило, и религиозные соображения (часто существуют непростые брачные запреты для групп, или сект, как их иногда называют, поклоняющихся тем или иным богам). Раджгонды, как и большинство равнинных групп, — индуисты. У горных подразделений сохраняются, как уже отмечалось, исконные

верования, хотя и у них проявляется влияние индуизма (главный бог радж гондов — Махадев, имя Махадео встречается и у других подразделений).

Из малых народов Центральной Индии хотелось бы еще остановиться на характеристике ораонов. Как и гонды, они являются представителями дравидоязычной группы, которые к тому же сохранили свой родной язык — *курукх*. Напряду с гондами и санталами ораоны являются крупнейшим зарегистрированным племенем. Будучи дравидоязычными, в то же время ораоны по своим социально-культурным особенностям очень близки к мунда (напомним о взаимопроникновении различных этносов и этнических элементов в Центральной Индии). Ведь главная территория ораонов — плато Чхота-Нагпур, где они живут в окружении мунда. Даже у современных ораонов многие деревни носят мундские названия. В социальной организации ораонов, при всей неизбежности модернизации, еще сохраняются черты родового строя, не забыто разделение на роды. В большей степени, чем у большинства соседних адиваси, сохраняет свое значение дом холостяков, при этом существуют отдельные дома для юношей и для девушек (последние у большинства народов исчезли значительно раньше). В целом, у ораонов можно обнаружить многие черты культуры именно мунда, а не дравидов. Также следует указать на самый популярный тотем ораонов — обезьяну. Это животное в качестве тотема особенно популярно среди дравидийских народов (здесь проявляется смешение элементов мунда и дравидийских). До сих пор для большинства ораонов существует табу на мясо обезьяны.

Глава 6

НАВСТРЕЧУ ЧУЖИМ БОГАМ

Как можно заметить, племенные религии — это часто формы анимистических верований, подчас довольно сложных. Членами племен нередко обожествляются грозные стихии и почившие предки, а также животные, считающиеся родоначальниками (как правило, объект охоты) или, наоборот, запрещенные к убийству в процессе охоты, а также сельскохозяйственные животные, например буйволы у тода. Но эти верования не так уж несовместимы с верованиями соседей, прежде всего индусов. Неудивительно, что уже в глубокой древности члены племен осваивали те или иные индусские культы, а индусы включали в свой пантеон то или иное племенное божество. Типичные названия верховного божества у членов племен — Махадев (Великий Бог), Тхакур (Господин), Деви (Богиня), так или иначе перекликающиеся с именами или эпитетами великих божеств индуизма. Чему же поклонялись индусы и что могло найти отклик в сердцах членов их племен?

Условно можно возводить сложение ранней формы индуизма ко времени прихода в Индию ариев и сложения их жрецами гимнов. Древнейшие гимны вошли в сборник «Ригведа». В период, последовавший за созданием «Ригведы» (X–V вв. до н.э.), гимны этого памятника сохраняются в памяти мудрецов-*риши*, которые передают их от отца к сыну, от учителя к ученику. Часть риши, вероятно, дополняли известные им собрания гимнов своими, и эти собрания с дополнительными, не вошедшими в «Ригведу», гимнами получили отдельное оформление в качестве самостоятельных сборников «Самаведа» (Песнопения) и «Яджурведа» (жертвенные формулы и толкования). Значительная часть гимнов, известных нам по «Ригведе», встречается и в «Самаведе», и в «Яджурведе». Известно, что два последних сборника более поздние.

Четвертая веда — «Атхарваведа» (магические формулы) — считается самой молодой, но в ней встречаются и довольно ранние произведения. Окончательная редакция «Атхарваведы» относится к VII–VI вв. до н.э. В то время когда в остальных ведах были собраны гимны, в Атхарваведе были сосредоточены магические заклинания. Все четыре веды традиция считает «шрути» — «услышанное». К ним примыкают более поздние ритуальные тексты и сборники этико-правовых предписаний, называемые «смрити» — «запомненное». Это *брахманы*, *араньяки* и *упанишад*ы, а также ранние комментарии к ведам и грамматические трактаты. Из этих зафиксированных позднее текстов, а также из сутр, называемых еще «ведангой», можно узнать о том, как трансформировалось общество индоариев в поздневедийский период. В частности, в этот период получило четкое оформление деление на четыре варны. Появилось и связанное с варновой системой понятие «дважды рожденных». Тогда же складывается представление о четырех этапах жизни дважды рожденного — «ашрама» (*брахмачарин*, *грихастха*, *ванапрастха*, *саньяси*). Сохраняется и приобретает определенную стройность пантеон с такими богами, как Дьяус-Питар (отец-небо), Парджанья (бог грозы), Ушас (богиня зари), Индра, Варуна, Митра, Ашвины, Яма, Брихаспати, Вишну, Сарасвати. В этот период появляется и представление о трех мирах. Ясно, что боги, часто наделяемые человеческими чертами, занимались теми же делами, что и люди, или покровительствовали этим делам людей. Поэтому мы имеем представление о довольно развитом хозяйстве создателей упомянутых священных текстов. Эти люди жили в городах и поселках, вели оседлый образ жизни, сеяли ячмень, пшеницу и рис, знали медь и железо, нередко воевали друг с другом, большое внимание уделяли учению и философии. Знали арии времен «Ригведы», игры, например игру в кости. И все-таки сведения из этих источников нельзя сравнить с поздними более богатыми данными. Поэтому период от Хараппы до времени первых индоарийских государств нередко называют «ведийской ночью».

После так называемой «ведийской ночи», когда сведения о жизни жителей Северной Индии черпались из скудных ведийских источников, наступил «легендарный» период, т.е. период, о котором нам известно много деталей из эпических поэм «Махабхарата» и «Рамаяна», но эти данные не подтверждаются археологическими материалами. Никто не сомневается в том, что великая битва между потомками Бхараты — легендарными индоариями постведийской эпохи — имела место. Ни у кого не вызывает сомнения и историчность похода Рамы на Ланку. Однако все описанные в эпических поэмах детали отражают реалии времен их

создания, нежели истинный характер и специфику реально происходивших событий. Нет необходимости оспаривать предлагаемый индийской традицией возраст эпоса «Махабхарата» — 5 тыс. лет (3102 г. до н.э.). Очевидно, описанные в поэме события — жестокая братоубийственная война *куру* и *пуру* — относятся приблизительно ко времени не ранее IX в. до н.э. В «Махабхарате» есть упоминание о членах племен, как чужаках, так и инкорпорированных в индусский мир или существующих на его периферии.

Итак, индусский мир, мир полиэтнический и политеистический, довольно легко вбирал в себя тот или иной племенной островок, постепенно превращая некогда «дикие» племена в индусские группы населения, как правило, невысокого кастового статуса. Члены племен, часто обобщенно называемые «нага», т.е. «змеи» или «поклоняющиеся змеям», оказывались на периферии индусского общества. Наряду с военнопленными они были принуждены заниматься низкими по статусу и часто физически наиболее тяжелыми или оскверняющими занятиями. За многие столетия это привело к формированию социальных групп низкокастовых индусов, нередко называемых неприкасаемыми — «ачхутами» или же «чандалами», чье положение вне варно-кастовой системы делало их отверженными изгоями, живущими в особых поселках («*бастии*»), расположенных на окраинах индийских деревень. В то же время было бы упрощением сводить судьбу племен к их трансформации в неприкасаемые касты. В районах, где члены племен были многочисленны, воинственны и владели землей, происходила их санскритизация, т.е. они подражали поведению, обычаям своих соседей-индусов и могли претендовать на статус доминирующей земледельческой, чистой и средней по статусу касты, а их вожди, как это было, например, у гондов, становились правителями раджами и могли претендовать на высокий кастовый статус кшатриев — царей и воинов — и на родство с самыми знаменитыми индийскими воителями индийского Средневековья — раджпутами.

Сложнее было с признанными монотеистическими религиями, такими как ислам, христианство и сикхизм, столкновение с которыми, казалось бы, часто означало полный отказ членов племен от своей духовной культуры. И все-таки даже принявшие христианство члены племен сумели творчески переосмыслить свое дохристианское культурное наследие.

Христианизация населения проводилась как португальцами-католиками, так и протестантами-англичанами, голландцами, датчанами, позднее — миссионерами из США. Англичане-миссионеры стали

доминировать благодаря политическому контролю над страной английской Ост-Индской компании, а затем — Британской короны, однако как компания британцев, так и администрация Короны далеко не всегда позволяли массовое обращение населения в христианство, опасаясь беспорядков в Индии. Исключения составляли члены племен, «спасение» душ которых считалось великим благом и не угрожало хозяйственной деятельности британцев, не было чревато протестным восстанием членов крупных этносов Индии.

Первые английские миссионеры появились в Индии еще во времена господства португальцев. Вскоре после основания британской Ост-Индской компании сюда начали прибывать и священники англиканской церкви, но в первое время они практически не имели возможности проповедовать среди местного населения. Причиной этого была уверенность совета директоров компании в том, что португальцы не смогли объединить Индию под своей властью из-за зависимости от церкви и ее активной деятельности. Впоследствии, однако, компания пересмотрела свои взгляды, и в Индии началось быстрое распространение протестантских учений. Миссионеры из Голландии, Великобритании, Австралии, США и других стран проповедовали, строили церкви, открывали школы, а затем и колледжи, уделяли большое внимание медицине. По настоящее время христианские учебные заведения считаются в Индии самыми престижными.

В 1833 г. в Индию прибыли Энтони Норрис Гроувс из общины «Братья Плимут». Он осуществлял миссионерство в дельте реки Годавари до своей смерти в 1852 г. Мормонские миссионеры, в том числе Хью Финдлей, прибыли в Бомбей и Пун в начале 1850-х гг., но их деятельность не увенчалась успехом. В районе Ахмеднагара в Махараштре миссионеры начали проповедовать Евангелие с начала XIX в. Процент христиан к прочему населению Ахмеднагара в настоящее время составляет всего 4 %.

Необходимо отметить, что англиканская церковь постоянно стремилась утвердить свое главенство на территории Индии и контролировать деятельность прочих религиозных групп. Так, в 1806 г. Бьюканен, капеллан Ост-Индской компании, посетил Мар Дионисия, епископа сирийских христиан, лютеранскую миссию на Коромандельском побережье и католических миссионеров, работавших на юге страны. Повсюду он уверял, что англиканская церковь намеревается защищать и поддерживать всех христиан-индийцев, однако требовал отказаться от тех убеждений и обрядов, которые шли вразрез с ее доктриной. После подавления Сипайского восстания и перехода власти в Индии непосред-

ственно к королеве Виктории, деятельность миссионеров была упорядочена: были образованы Общество пропаганды христианских знаний и Общество распространения Евангелия, которые в процессе консолидации страны получали все больше возможностей. Именно в это время началось обращение в христианство племен, обитающих на плато Чхота-Нагпур и в труднодоступных горных районах Северо-Восточной Индии (на границе с Китаем и Бирмой). В этот период христианство принимали в основном представители самых низких каст и беднейших слоев населения, прежде всего члены племен. Новая вера позволяла им получить образование, а значит — надежду на лучшую работу и расширение прав. Это нарушало традиционную кастовую систему, а естественное внимание, которое христиане проявляли к западной культуре, возбуждало подозрение в том, что они не поддержат зарождающееся национально-освободительное движение. Возможно, именно поэтому начались преследования христиан со стороны индусов, которые в наше время принимают угрожающий характер.

Глава 7

ПЛЕМЕНА И ПОЛИТИКА

Представители ряда индийских племен имели давнюю традицию государственного строительства. Но активное вовлечение племен в политику связано с периодом независимости Индии и обусловлено проникновением новых экономических отношений в племенную периферию, политизацией социальных конфликтов и особенно потерей Индийским национальным конгрессом монополии на власть в регионах, что сделало членов племен объектом политической пропаганды. В пограничных регионах политизации членов племен способствовало наличие соплеменников по другую сторону государственной границы, а катализатором сепаратистских устремлений племен могли быть сложные межгосударственные отношения, например, между Индией и Китаем, Индией и Бирмой.

Особую остроту отношения между членами племен и представителями государства приобрели в Северо-Восточной Индии. Это современные штаты Аруначал Прадеш, Ассам, Манипур, Мегхалая, Мизорам, Нагаленд, Трипура. На этой территории проживают 217 племен, каждое из которых разделено на множество кланов. Здесь также проживают представители крупных этносов — ассамцы и бенгальцы, населяющие преимущественно межгорные долины. В настоящее время 66 % населения на этой территории исповедуют индуизм. Это главным образом жители штатов Ассам, Манипур и Трипура. 19 % северо-востока Индии — мусульмане, в основном мигранты из соседней Восточной Бенгалии (с 1971 г. — Бангладеш). 9 % населения региона — христиане, преимущественно жители Нагаленда, штата Мегхалая и Мизорама, наконец, остальные — буддисты и анимисты. Анимисты составляют большинство жителей Аруначал Прадеш.

Исторически эта область попала в зону арианизации довольно поздно. Члены племен региона упоминаются в эпосе, где названы *киратами* и сравниваются с тиграми по боевой мощи. Позднее здесь, в долине Брахмапутры, появились ахомы из Бирмы, создавшие государство Камрупа, существовавшее с 1228 по 1814 г. Хотя Камрупа попала в зону интересов государства Великих Моголов (которые в XVII в. контролировали долину Брахмапутры) лишь номинально. В начале XIX в. династический кризис в Камрупе спровоцировал вторжение бирманцев в долину Брахмапутры, но последние не более десятилетия контролировали эту территорию. Их сменили британцы, захватившие и Ассам и Верхнюю Бирму в 1826 г.

Ост-Индская компания не только взяла под контроль территорию северо-востока Индии и выступила в регионе главным сборщиком налогов. Компания изменила систему землепользования в регионе, продавая земельные участки бенгальским посредникам и марварийским ростовщикам, передавая ее своим чиновникам и другим европейцам, организовавшим в регионе плантационное хозяйство и наладившим производство опиумного мака, позднее — чая. Местные жители героически сопротивлялись захватчикам, сгонявшим их с полей, отказывались работать на рабских условиях, убивали плантаторов и других англичан. Англичане в ответ сжигали дома местных жителей, поселяя на их территории санталов и членов других племен из области Чхота Нагпур (Бихар), уже ранее освоенных Ост-Индской компанией.

В 1832 г. британцы провели серию карательных операций против нага, за которыми последовали ответные действия членов этого племени. Здесь также была разрешена активная деятельность христианских миссий, которым Ост-Индская компания обычно не позволяла проявлять бурную прозелитическую активность.

Племена аборигенов нередко поднимали восстания (в 1855 г. санталы, позднее — горцы Рампы). В конце 70-х — начале 80-х гг. брожение среди племен аборигенов возобновились в различных местах Индии и, в частности, в княжествах, которые первоначально как будто обходила поднимавшаяся волна народного недовольства.

Племена экономически оказались особенно беззащитными перед наступлением ростовщиков и феодалов, которые с ведома и согласия английской верховной власти оттесняли их в горы и джунгли, отнимая право пользоваться искони принадлежавшими им землями. Откупная система сбора налогов фактически лишала племена покосов, топлива, древесины — всего того, чем они прежде владели.

В 1878 г. в центральных провинциях на территории Чхаттисгархского округа поднялись *конды*. Восстание было подавлено, но ставки земельного обложения снижены. В 1879–1880 гг. разыгрались трагические события в горах северо-восточного Ассамы, в области, где обитали племена нага. Численность нага по переписи 1891 г. составляла 96 тыс. чел. Они жили в укрепленных селениях, по большей части не знали плуга и вручную обрабатывали свои поля, выращивая рис, маис, хлопок, овощи и т.п. В 1878 г. британцы захватили Кохиму — главное поселение нага. В 1878 г. они подавили восстание ангами — главного из двенадцати кланов нага. В 1879 г. нага напали на помощника комиссара и убили его, а также 35 сопровождавших его охранников. Озлобленные британцы затопили Ассам в крови, но следующим шагом, предпринятым ими, было предложение нага особого статуса и предоставление им различных льгот. По существу, нага были провозглашены привилегированным племенем и главным союзником британцев в Ассаме. Как союзники британцев, нага получали особые привилегии, но их должно было что-то объединять с британцами.

В качестве объединяющего фактора выступила религия — христианство англиканской церкви. Политика христианизации в Ассаме имела специфический характер. Миссионеры не осуждали многих «варварских» обычаев нага, даже «охоту за головами». По существу за 80 лет, до 1947 г., британцы сумели создать опору своей власти именно в лице, казалось бы, самого воинственного и непримиримого племени. Британцы также отказались от вмешательства в вопросы самоуправления племен. Естественно, когда индийские националисты в лице активистов таких партий, как Индийский национальный конгресс и Мусульманская лига, попытались вести пропаганду среди членов племен северо-востока, то это вызвало противодействие вождей племен. Лишь ассамцы, наследники арианизированных ахемов, признали Конгресс в 1920-х гг.

Британцы создали в регионе ряд лояльных себе ассоциаций местных княжеств и организаций племенных вождей. Таковы были Клуб нага, организованный в 1918 г., Национальный Дарбар Кхаси, созданный в 1923 г., Федерация княжеств кхаси, возникшая в 1934 г., Совет дистрикта «Горы нага», провозглашенный в 1945 г., и основанный в 1946 г. Союз мизо. Таким образом, индийские националисты накануне обретения страной независимости столкнулись с враждебным северо-востоком, который видел в британцах единственного суверена и надежного союзника. Законом об управлении Индии 1919 г. члены племен, в частности нага, провозглашались «отсталыми племенами» (*backward tribes*) и подлежали особой опеке. Закон 1935 г. об управлении Индией выводил

племенные районы северо-востока Индии из-под контроля губернатора Ассама. Племена подлежали защите и поддержке со стороны государства, которое, впрочем, отторгло многие племенные территории под плантации.

При этом следует иметь в виду, что индийский национализм вызывал страхи правителей немногих оставшихся в регионе княжеств, чью автономию не предполагал сохранять в неизменном виде Индийский национальный конгресс (ИНК) — главная политическая партия, боровшаяся вначале за автономию Индии, а затем — за ее независимость от Британии. Автономия сохранялась за мейтейским княжеством Манипур и типперским княжеством Трипура. Манипур существовал как княжество с индуизированным (вайшнавским) населением с XVI в. Княжество имело тесные связи с Бенгалией. В нем процветали искусства. Британцы подчинили себе княжество в 1835 г., посадив в Манипуре своего представителя — *резидента*, но не ликвидировав местной государственности. В 1890 г. Трипура также признала доминирование англичан, сохранив частичное самоуправление.

Горы Мизо (Лушай) тогда же попали под контроль британцев. Здесь, как и в горах нага, британцы опирались на главные племена и проводили политику «мягкой» христианизации.

Придание нага в 1919 г. статуса «отсталых племен» дало толчок специфически индийской политической борьбе по закреплению за членами других племен такого же статуса, дававшего членам защищаемых так называемых зарегистрированных общин — племени каст — особые права и привилегии. Здесь мы сталкиваемся с принципом «позитивной дискриминации» (т.е. предоставления некогда угнетенным группам особых прав и свобод), примененным в Индии британцами, а позднее введенным во многих странах.

Закон об управлении Индией 1935 г. исключал племенные районы северо-востока из-под юрисдикции провинциальных правительств. Члены племен выделялись как особая, защищаемая центром группа. Неудивительно, что политическая агитация среди членов племен результатов не давала. Последние оставались верны британской короне и, как и члены неприкасаемых каст, боялись, что парламентская демократия даст власть представителям крупных народов и крупному бизнесу, что угрожало как селеньям, так и лесным угодьям племен.

В годы Второй мировой войны, точнее в 1944 г., партизаны из представителей племен, поддержавшие британцев, воевали против японцев и их союзника — Азад Хинд Фаудж, созданной из индийских военнопленных добровольческой армии, возглавляемой бывшим конгрессистом

Субхас Чандра Босом. Позднее воевавшие на стороне японцев солдаты и офицеры Азад Хинд Фаудж в независимой Индии были признаны героями, а члены племен, оказавшиеся по другую сторону фронта, по иронии были названы врагами индийской государственности. Собственно, этой государственности нага и другие племена северо-востока несколько опасались.

Так как северо-восток Индии в августе 1947 г. был разделен, в 1948 г. независимость получила соседняя Бирма, а по-соседству бушевала Гражданская война, приведшая в 1950 г. к образованию КНР, то можно предположить, что и члены племен северо-востока Британской Индии видели в сложившейся ситуации повод обрести независимость для себя. Отметим, что похожие мечты питали на другом конце субконтинента, в Северо-Западной пограничной провинции пуштунов.

Для нага и других членов племен северо-востока Индии борьба за независимость была также борьбой за свободу от проникновения на их территории мигрантов — крестьян из перенаселенной Бенгалии.

Вскоре после завершения освобождения северо-востока Индии и Бирмы от японцев нага заявили о себе как об организованной политической силе. Они создали, возможно, при поддержке британцев, региональную политическую партию — Национальный совет нага (Naga National Council — NCC). Незадолго до обретения Индией независимости, в июле 1947 г., лидер Национального совета нага доктор Запу Ангами Физо возглавил племенную делегацию в Дели, где он встретился с индийскими лидерами М.К. Ганди и М.А. Джинной и выразил желание одновременно с провозглашением независимых Индии и Пакистана объявить о создании суверенной страны нага — Нагаленда. Естественно, оба национальных лидера выступили против такого выделения, заявив, что не допустят дробления указанных доминионов на множество мелких государств. Спустя две недели будущий премьер-министр независимой Индии Джавахарлал Неру пообещал народу нага широкую автономию, но предупредил Физо о том, что о независимом Нагаленде не может быть и речи. Тем не менее 14 августа 1947 г. девять членов Национального совета нага направили в Дели и Нью-Йорк Генеральному секретарю ООН телеграмму, оповещающую официальных лиц о провозглашении независимости Нагаленда. Губернатор Ассама Акбар Хайдари начал переговоры с лидерами нага, и через год обе стороны пришли к соглашению из девяти пунктов, признававшему право нага на автономное хозяйственное и культурное развитие. Через год Хайдари скончался, а с ним — и хрупкое взаимопонимание между центром и нага. Несмотря на наделение земель нага статусом автономного округа

(дистрикта) и предложение им трех мест в легислатуре штата, представители этого племени бойкотировали выборы своего дистрикта в совет в феврале 1952 г., поставив под сомнение легитимность выборной власти в горных районах Ассама. Физо вновь потребовал независимости. И вновь прозвучал ответ Неру: максимум автономии, но в составе Индии. Ситуацию усложнял раздел территории проживания нага между Индией и Бирмой — бывшими частями Британской Индии, а теперь — независимыми государствами. В 1953 г. территории нага посетили индийский премьер Джавахарлал Неру и бирманский премьер-министр У Ну. Реакцией нага на визит был бойкот ими выступления Неру. В подготовке обструкции были обвинены оставшиеся в Ассаме англичане и особенно христианские миссионеры. Попытка индийских властей выслать из Ассама миссионеров спровоцировала кампанию гражданского неповиновения со стороны нага. Вполне в духе гандистских кампаний 1920–1940-х гг. нага отказались платить налоги представителям центральной власти. В рамках этой кампании вожди нага сложили свои полномочия, учителя и школьники бойкотировали занятия в школах и колледжах. Индийские власти ответили на кампанию нага репрессиями, ввели в горные районы войска и полицию, местные советы были расформированы.

В начале 1955 г. ситуация накалилась. Городок Мокучонг, где находилась штаб-квартира нага, был объявлен неблагополучным районом, и власти получили право проводить в любом доме обыски и аресты без получения санкции прокурора. В январе 1956 г. вся система гражданского управления в землях нага была ликвидирована, и район Нагаленда был объявлен зоной беспорядков. Теперь и нага отошли от мирного сопротивления властям и приступили к партизанской борьбе, провозгласив Федеральное правительство Нагаленда (Federal Government of Nagalen — FGN). Партизанские отряды нага объявлялись частями Национальной армии нага (Naga National Army — NNA). Индийские войска в ответ ввели новые части в Ассам. За следующие два года в горах нага было убито 1400 сепаратистов и 162 индийских солдата. Кровопролитие не могло не вызвать беспокойства лидеров нага за судьбу гор и их обитателей. Сепаратисты разделились на умеренных и радикалов. Вслед за этим центральное правительство попыталось договориться с умеренными, но радикалы убили влиятельного сторонника мирных соглашений с Дели Т.Н. Сакхирие. Теперь умеренные нага были вынуждены солидаризироваться с центральным правительством, ибо мирное сопротивление центру оказалось неэффективным, в вооруженном противостоянии умеренные оказывались под двойным обстрелом. Группа

умеренных нага во главе с Т.Н. Ангами участвовала в выборах 1957 г. в легислатуру Ассама и нижнюю палату парламента Индии Лок Сабха. Под названием Националистическая организация Нага (Naga Nationalist Organization — NNO) во главе Т.Н. Ангами партия умеренных участвовала в выборах и получила три места в легислатуре штата и одно — в парламенте страны.

Между тем в игру вступили правящие круги Пакистана и его союзника — США. Опасаясь за свои позиции в восточной Бенгалии, тогда — части Пакистана, власти этой страны решили ослабить индийские позиции на северо-востоке и поддержали нага, предоставив их лидерам возможность создать базы сепаратистов в Читтагонге, недалеко от пакистано-бирманской границы. Туда перебрался (или был выкраден и вывезен) лидер радикалов Физо. В его распоряжении оказалось 2,5 тыс. боевиков нага.

В 1960 г., неудовлетворенный недостаточной помощью со стороны Пакистана, Физо перебрался в Лондон, где попытался заручиться поддержкой представителей бывшей метрополии. Между тем военный конфликт Индии с КНР на время отвлек индийские регулярные части, и умеренные нага получили временный контроль над значительной частью родных гор. Они убедили Неру предоставить нага автономию, дабы выбить почву из под ног радикальных сепаратистов. В этой ситуации посредником между сепаратистами и нага вызвалась быть Баптистская церковь Нагаленда. Обе противоборствующие стороны договорились о перемирии, и в мае 1964 г. стало действовать соглашение о прекращении огня. При этом премьер самопровозглашенного «кабинета министров» Нагаленда Скато Све потребовал для своего региона автономии, сопоставимой с автономией Бутана, который, по соглашению с Дели, делегировал центру вопросы обороны и международных отношений, остальные аспекты самоуправления оставляя за собой. Неру пугала перспектива выдвижения аналогичных требований другими регионами (Кашмир, Пенджаб), и он возражал против столь широкой автономии для Нагаленда. Скорая смерть Неру привела к затягиванию переговоров, а при новом премьер-министре Лал Бахадуре Шастри они и вовсе зашли в тупик и были прекращены в 1966 г. Был арестован и выслан из Индии глава Баптистской церкви Нагаленда преподобный Скотт.

В дальнейшем провалом переговоров с нага воспользовались КНР и Пакистан, стремившиеся дестабилизировать ситуацию в Индии. Примечательно, что КНР также поддержала так называемый Революционный совет восточных нага (Eastern Naga revolutionary Council — ENRC), действовавших в Бирме и сотрудничавших с группой сепаратистов-

качен (Kachin Independence Army), до 1980-х гг. поддерживаемых Пекином. Генеральный секретарь Национального совета Нага Тхунгаленг Мувиак по заданию китайских спецслужб в 1967 г. даже был переправлен во Вьетнам, чтобы там ознакомиться с методами партизанской войны. Около 5 тыс. нага обучались в тренировочных лагерях в Юннани (КНР) и затем вернулись в Нагаленд для ведения там «антиимпериалистической войны» против правительства Индии. Сказывались последствия индийско-китайского антагонизма, их конфликты в Тибете, война 1963 г. В конце 1960-х гг. нерешительностью лидеров нага, столкновению в их среде марксистских и баптистских агитаторов (боевики-марксисты убили перешедшего к умеренным «генерала Кайто») воспользовались индийские и бирманские войска, совместно уничтожившие основные базы боевиков в горах нага. Был взят в плен «главнокомандующий нага» Мову, шедший из Юннани с 400 боевиками. В 1969 г. нага лишились и своей базы в Читтагонге, оказавшейся в 1971 г. в составе молодого государства Бангладеш, возникшего на территории бывшего восточного Пакистана. К 1974 г. индийские войска взяли земли нага под свой контроль. В ноябре 1975 г. было подписано Шиллонгское соглашение о перемирии, установившее хрупкий мир в регионе. Еще через полгода умеренные сепаратисты вошли в состав ИНК, что позволило им осуществлять контроль над своей территорией от лица правящей в стране партии. Оппозиционеры же влились в Национальную демократическую партию нага, способную демократическим путем принять власть или же создавать конструктивную оппозицию Конгрессу в штате Нагаленд. Эту партию возглавил младший брат бывшего сепаратиста Физо — Кеви Яллаи.

Тем не менее часть оппозиционеров (Исаак Сву и Муивак) скрылась в горном районе Бирмы Сагаинг, чтобы там продолжить борьбу за независимость Нагаленда. Сепаратисты основали там Национальный социалистический совет Нагаленда (National Socialist Council of Nagaland — NSCN). При этом сепаратисты нага объединились с сепаратистами соседнего Манипура и другими деструктивными силами северо-востока Индии. Эти сепаратисты выступали за «Нагаленд Христа» или «Большой Нагаленд» и на меньшее не соглашались. Движение до сих пор не угасло, хотя индийские войска и военизированные подразделения военного режима Мьянмы стараются уничтожить последние очаги сепаратистского движения.

Мизо, или лушай, — жители Лушайских гор. Этот район, примыкающий к горам Читтагонгского тракта, ныне входит в состав Бангладеш. Когда-то британцы заменили институт выборных вождей «паро-

дией на английский лендлордизм», признав несколько крупнейших и самых влиятельных членов племени помещиками и землевладельцами в землях мизо. Эта мера обеспечивала британским властям регулярные поступления налогов и лояльность местных властей. В 1946 г., когда судьба Индии была predetermined, члены племени мизо попытались создать свою организацию, которая могла бы представлять интересы мизо — Союз мизо (Mizo Union). Союз мизо одобрил вхождение Лушайских гор в состав Индийского Союза. До 1959 г. отношения между населением Лушайских гор, находившихся в составе провинции Ассам, и властями в центре были нормальными. Ситуация изменилась после неурожая, оставившего регион без продовольствия: расплодились крысы, и урожай был съеден на корню. Как правительство Ассама, так и местная власть, представленная Союзом мизо, оказалась неэффективной. Под лозунгом борьбы с голодом возникла оппозиционная Союзу мизо партия Национальный фронт мизо по борьбе с голодом. В 1963 г. неурожай и голод отступили на второй план, но активность оппозиционной партии, теперь называвшейся просто Национальный фронт мизо (Mizo National Front), не снизилась. Лидер партии Лалденга не ограничился публичной критикой индийского правительства. В ответ на арест членов Национального фронта мизо он создал Национальную армию мизо (Mizo National Army). При поддержке спецслужб Китая и Пакистана в подконтрольных тогда Пакистану Читтагонгских горах появились тренировочные базы сепаратистов мизо.

В феврале 1966 г. боевики мизо уничтожили административные здания в главном городе района — Айзавале — и «отрезали» горы Мизо от остальной Индии. Вскоре Дели взял под контроль весь край, для чего потребовалось введение новых воинских подразделений. Члены племен, ведущие полукочевой образ жизни, были согнаны на равнины в хорошо охраняемые и контролируемые палаточные городки. Боевики были изгнаны из региона. Часть их укрылась высоко в горах, другие бежали в Восточный Пакистан (нынешний Бангладеш). Лалденга бежал сначала в Дакку, а затем — в Равалпинди в Западном Пакистане.

В 1971 г. в Восточном Пакистане началось восстание живших там бенгальцев против репрессивного пакистанского режима, завершившееся провозглашением восточной Бенгалии — восточного крыла Пакистана — независимым государством Бангладеш. Индийские войска оказали поддержку партизанам в Восточном Пакистане, и благодарное бангладешское правительство закрыло базы антииндийских групп боевиков в горах Читтагонга, разрешив индийским вертолетам базироваться в Читтагонге и контролировать горные районы своей страны. В этом

был и собственный интерес Дакки. В горах Читтагонга проживают гаро и другие воинственные племена, так что сепаратисты мизо и нага могли спровоцировать движение за отделение и в горах Читтагонга, что пугало уже правительство Бангладеш.

Возникновение союзного (на первых порах) государства на границах с северо-восточными районами Индии позволило индийскому правительству вывести часть пограничных и полицейских сил из ассама и предложить местным племенам самоуправление в рамках новых административных единиц. Произошло административное выделение из состава Асасама ряда территорий, ставших полноправными штатами или управляемыми из Дели союзными территориями. На земле мизо, однако, власть осталась в руках бюрократов-бенгальцев и ассамцев, а также нага, ранее мизо добившихся ряда преимуществ.

Между тем отношения между Индией и Бангладеш в середине 1970-х гг. осложнились. Бангладеш обвинила Индию в поддержке собственных сепаратистов — группы Чакма Шанти Бахини, членов местных горных племен, преимущественно буддистов. Индия вновь обвинила Бангладеш в поддержке, точнее в неуничтожении, боевиков мизо, проникавших туда из Бирмы. И все же бывшего спокойствия для боевиков мизо не было. Их группы через Бирму прорвались в китайскую провинцию Юннань в 1973 и 1975 гг. После смерти Мао Дзэдуна, однако, помощь правительства КНР была свернута. Сепаратисты мизо потеряли базу в Китае. Шиллонгское соглашение с вождями нага означало, что мизо также лишаются моральной и военной поддержки наиболее активной сепаратистской группировки на северо-востоке Индии. В этой ситуации Лалденга отправился в Дели, чтобы добиться уступок от центра в обмен на гарантии автономии гор мизо. Соглашение в Дели было подписано, но ни одна из сторон не выполняла его, что лишало документ смысла.

Однако центральное правительство нашло средство влияния на мизо. Их вожди получили предложение вступить в состав Индийского национального конгресса и занять ключевые посты в партийных и административных структурах в землях мизо. Около двадцати семей мизо получили контроль над экономикой и администрацией региона. «Влиятельная двадцатка» гарантировала лояльность большинства мизо центральной власти, в то время как армия и полиция контролировали труднодоступные горные участки и «выбивали» из них боевиков. Отряды боевиков из так называемой Национально-освободительной армии мизо бежали в пограничную бирманскую область Аракан. Наконец, тогдашний глава ИНК и индийского правительства Раджив Ганди предложил боевикам мизо принять участие в переговорах. Их лидер Лалденга со-

гласился отправиться в Дели и подписал в 1986 г. в индийской столице соглашение, согласно которому бывшие боевики поддерживали мирный процесс и признавали факт вхождения Мизорама в состав Индии. Вскоре коалиционное правительство Национального фронта и Конгресса сформировало правительство штата. Вскоре Раджив Ганди лично прибыл из Дели в Мизорам, чтобы участвовать в инаугурации «Хнампа» («отца народа (мизо)») Лалденги в качестве главного министра штата Мизорам.

Вслед за «медовым месяцем» между ИНК и НФМ наступил период охлаждения отношений, частично связанного с ростом коррупции в правящей партии мизо, частично — с внутренними проблемами Индийского национального конгресса. Если проблема с МНФ почти не требует объяснений — молодая партия у власти, то ситуация в ИНК была для общендийской партии неожиданной, хотя и не новой. Партия теряла популярность в отдельных штатах. Каждое место в Локк сабха — нижней палате индийского парламента — было на учете. Если раньше эти места можно было без сожаления отдавать партнерам по коалиции, дабы усилить позиции правительства в пограничных регионах, то теперь партийные интересы оказались выше государственных. ИНК стал поддерживать силы, ранее воспринимавшиеся как деструктивные, дабы в союзе с ними получить больше голосов. В Мизораме вместо старого партнера НФМ Конгресс поддержал демократическую оппозицию — Национальный фронт Мизо (Демократический). Демократической передачи власти, однако, сразу не произошло.

В последние месяцы правления кабинета Лалденги были предприняты попытки правительства Мизорама противостоять «влиятельным двадцати семьям», связанным с Дели. Последние имели возможность саботировать меры правительства. В результате противостояния поднялись цены на рис, и население не могло его купить. Начался голод. Попытки Лалденги создать независимое от «двадцати семейств» производство алкогольных напитков встретило негативную реакцию со стороны христианской церкви, а 90 % населения Мизорама — христиане. Церковь перестала поддерживать Лалденгу, так что Дели пришлось ввести прямое президентское правление штатом. Назначенный Дели губернатор штата Р. Сакия сумел, используя дополнительные имевшиеся в его распоряжении ресурсы, обеспечить Мизорам продовольствием и снять социальное напряжение в крае. Сакия добился разрешения и финансовой поддержки центра при создании гидроэлектростанции и водного резервуара близ Айзавала, что должно было обеспечить столицу Мизорама питьевой водой и электроэнергией. В период президентского

правления ИНК также укрепил свои позиции как политическая партия, обещая в случае своей победы ввести в программу обучения населения в школах христианскую историю и язык мизо. К тому же Конгресс обещал закрепить за мизо 90 % мест на правительственной службе. Оказавшаяся в оппозиции к Конгрессу партия «Национальный фронт мизо» не могла предложить своему народу столь интересной экономической программы, но, что примечательно, обещала заменить традиционную местную систему землепользования, основанную на джхуме — вырубке и выжигании лесов, более прогрессивной системой постоянного использования полей.

В настоящее время многие требования мизо удовлетворены центральным правительством и его представителями в регионе. Сложность, однако, заключается в том, что в ряде районов мизо живут черезполосно с представителями других племен. Крайние радикалы из недавно возникшей оппозиционной организации «Народная конференция» (People's Conference) требуют создания Великого Мизорама, включающего и территорию соседних штатов. Лидер радикалов заявляет, что в Мизорама проживают полмиллиона мизо, в то время как в соседних штатах, где мизо называют лушайми, — еще 2 млн человек. Ослабив Национальный фронт мизо, Индийский национальный конгресс, по иронии судьбы, фактически освободил политическое пространство для радикалов из Народной конференции. Ее амбиции, впрочем, труднореализуемы, даже если бы центр пошел мизо на уступки, ибо «Большой Мизорам» включает и северо-запад Мьянмы.

Движение в Манипуре. Ситуация в Манипуре имеет отличия от ситуации в областях расселения нага и мизо. Во-первых, у проживающих в этом штате на северо-востоке Индии племен уже существовала государственность до прихода сюда британцев. Местные воинственные племена, прежде всего мейтеи, создали княжество Манипур, довольно значительное и влиятельное в регионе. Ранняя государственность мейтеев и их вовлеченность в культурно-политические контакты с соседями привели к их индуизации. В XVI в. усилиями проповедников-вишнуитов (вайшнавов) вишнуитская форма индуизма была принята населением. Индуизм стал государственной религией Манипура, и как индусское княжество Манипур был инкорпорирован в состав владений Ост-Индской компании, позднее — Британской Индии. Не являясь частью британской провинции, но княжеством, Манипур имел возможность сохранить большую автономию при британцах. В независимой Индии местное индусское население менее противопоставлялось индусскому большинству страны. Однако именно родство с индусами и

их лояльность центру сослужили Манипуру плохую службу. После раздела 1947 г. из соседнего восточного Пакистана сюда хлынули беженцы — бенгальцы-индусы. Вскоре они составили две трети населения Манипура, что в сочетании с вводимой центром системой демократического управления лишало мейтеев былых привилегий. К тому же многие участки под рис у берегов реки Манипур были отняты у мейтеев с целью предоставления их беженцам. События 1949 г. в соседнем Китае и провозглашение КНР в 1950 г. взбудоражили молодых мейтеев, а поскольку религиозных различий между ними и бенгальцами-индусами не было, то знаменем антибенгальской, антииммигрантской кампании стал марксизм-ленинизм в его китайской трактовке.

В начале 1960-х гг. повстанцы-мейтеи создали в горах нелегальное Революционное правительство Манипура (Revolutionary Government of Manipur — RGM). Однако в 1971 г. это «правительство» перестало существовать, ибо победа бенгальцев Восточного Пакистана в борьбе за независимость при поддержке индийского правительства дала последнему силы и возможности как со своей территории, так и с территории Бангладеш осуществлять контроль за территорией своего северо-востока.

Итак, северо-восток оказался весьма непростым уголком нового государства — Республики Индия. Здесь из исторической провинции Ассам под влиянием леворадикальных и сепаратистских движений началась настоящая «война» за создание государства народа нага. Усилиями Джавахарлала Неру и других политических деятелей удалось добиться компромисса — создания штата Нагаленд. Ситуация на северо-востоке Индии, однако, была осложнена наличием других довольно многочисленных племен, и вслед за Нагалендом из состава Ассама были выделены вначале союзные территории, а потом — равноправные штаты Аруначал Прадеш, Манипур, Мегхалая, Мизорам, Трипура. Несколько иная судьба у Сиккима — некогда самостоятельного княжества, инкорпорированного в состав Индии, для которого придание статуса штата было скорее снижением степени суверенитета.

Эффект домино, приведший к созданию нескольких штатов, еще не исчерпал своего ресурса, и представители отдельных племен продолжают борьбу: одни — за статус, равный статусу уже признанных групп, другие — за расширение своей территории — от штата к государству. Например, представители племен Бодо выступают за создание отдельного штата Бодоленд, члены племенной группы димаса из числа Бодо-качари не удовлетворены и этим лозунгом и хотят создания своего штата Димараджи. За штат Хмаррам борются экстремисты из состава

племени хмар, карби требуют создания штата Карби Англонг, рабха — штата Рабхаленд. Добившиеся создания собственного штата Манипур члены племенной группы мейтеи требуют его полной независимости, и экстремисты из их числа борются за «независимый социалистический Манипур».

Помимо требований большей автономии или независимости члены племен активно поддерживают также кампании за предоставление государственного статуса их языкам, что в условиях языковой чересполосицы и огромного числа непохожих друг на друга и бесписьменных языков угрожает превратить северо-восток Индии в некое подобие Вавилона после крушения Вавилонской башни. Отказ от признания основных языков региона государственными лишает многие уголки региона даже административного средства общения. Впрочем, выручает английский язык, оставшийся в регионе, да и по всей Индии наиболее приемлемым средством межнационального общения. В ряде случаев приемлемыми оказываются также бенгальский и ассамский языки, но весь северо-восток Индии выступает против хинди и его носителей, особенно против бихарцев — уроженцев одного из наиболее густонаселенных и беднейших штатов Индии, расположенного относительно недалеко от северо-востока, исторически входившего в общую с ним провинцию (калькуттское президентство). Бихарцы ищут в этом регионе, как и везде в Индии, свою горсть риса и какую-нибудь работу и жилье. Кампании против хинди и бихарцев нередко объединяют столь непохожий племенной мир, а также ассамцев и бенгальцев. На северо-востоке повсеместны митинги «за чистоту края», но нередки и теракты, превращающие этот прекрасный край в ад для чужаков. При этом кампании за национальный язык или территории и антииммигрантские акции усиливают друг друга. Движение против иммигрантов, объединяющее весь северо-восток Индии, нередко становится катализатором сепаратистских движений, противопоставляющих друг другу тот или иной народ края, то или иное племя.

По переписи 2001 г., в Ассаме проживали 1 296 162 бодо, 242 886 санталов, 406 160 карби, 108 133 димаса, 130 875 рабха, 26 480 тива (лалунги). Если бы осуществились требования этих групп, то из состава Ассама пришлось бы выделить еще 6 штатов или союзных территорий. В Трипуре и Манипуре, где, казалось бы, реализованы требования предоставления территориям статуса штатов, велико и продолжает расти число бенгальцев. В Трипуре они уже составляют большинство населения, что провоцирует антибенгальские выступления как своеобразную форму племенного сепаратизма. К тому же ни один из новых так на-

зываемых племенных штатов не представляет собой территории одного племени. В Ассаме в 1996–1998 гг. враждовали бодо и санталы, причем часто становившиеся жертвами санталы бежали в созданные правительством лагеря, покидая свои деревни. В ассамских горах Северный Качар представители племен димаса и хмар оказались вовлечены в межплеменной конфликт, в котором победили более многочисленные хмар. Но в соседнем Мизораме и округе Ассама Качар доминировали уже хмар, и досталось димаса.

Боевики одной из групп народности димаса — «Дима халам даога (ДХМ)» — спровоцировали конфликт и с соседями из племени карби в ассамском округе Карби Англонг, где последние доминировали. Во время этих беспорядков погибли около ста человек. Давняя борьба за охотничьи угодья и земельные участки в пограничных районах принимает форму межплеменных столкновений за «суверенную территорию». Впрочем, как убедительно показал московский исследователь Сергей Баранов, даже вопрос о выборе шрифта для фиксации некогда бесписьменных языков может вызвать серьезные беспорядки на беспокойном северо-востоке Индии.

Глава 8

НА ДЕРЖАВНОЙ ЛАДОНИ

Любое правдивое и непредвзятое исследование современного состояния индийских племен обязательно должно содержать упоминание об ошибках и достижениях правительственной политики и критицизм ответственных за выполнение программы чиновников, разделяющих вину за проблемы, с которыми сталкиваются племена.

Кристоф фон Фюрер-Хаммендорф

В главе «Племена и политика» речь в основном шла о конфликтах, открытых или тлеющих, между племенами и центральным государством, будь то Британская Индия или современная Республика Индия. Между тем ситуация гораздо сложнее. Британские миссионеры, администраторы и ученые (часто это одни и те же лица в трех ипостасях) сделали немало для описания, а где возможно — и для сохранения культурного наследия племен, юридического закрепления за ними хотя бы части их традиционных владений, предотвратили физическое уничтожение многих из них. Еще более велика заслуга индийских ученых и администраторов, работавших с членами племен после обретения Индией независимости. Освещению их деятельности посвящена эта глава.

Несмотря на эксплуататорский характер британской администрации в целом, немало британцев и европейцев вообще посвятили свою жизнь служению народам Индии, особенно самым слабым звеньям индийского социума — индийским племенам. В принятии ими решения посвятить свою жизнь индийским племенам сыграл роль и общечеловеческий гуманизм, и привязанность к тому или иному коллективу, и христианская добродетель, и ощущение «бремени белого человека». Такие выдающиеся люди, как Верье Элвин, К. Рой Берман, Кристоф Фюрер-Хаммендорф много сделали для того, чтобы о том или ином племени не только сохранилась человеческая память, но и чтобы само племя по возможности продолжило свое уникальное существование.

Выдающийся исследователь и борец за права слабейших членов индийского социума Верье Элвин еще в 1943 г., когда шла Вторая мировая война, а саму Индию сотрясала борьба за независимость, в качестве одной из главных целей деятельности существовавшей тогда британской администрации назвал сохранение племен Индии. Для дифференциации подхода и помощи племенам Элвин разделил их на следующие группы:

1) примитивные группы живущих в горах аборигенов, замкнуто существующих на своих угодьях и не контактирующих с жителями равнин;

2) имеющие более тесные контакты с членами больших этносов жители лесов;

3) жители районов, испытывавшие существенное влияние больших этносов и подвергшиеся аккультурации;

4) целиком ассимилированные группы.

В 1952 г. правительство Индии создало Комиссию по поддержке племен (Tribal Welfare Committee). Эта комиссия работала серьезно и плодотворно. В рекомендациях комиссии было предложено разделить аборигенные племена на четыре категории:

1) Племенные сообщества (Tribal Communities) — это те, кто продолжает проживать на своих исконных землях и ведет традиционное хозяйство — занимается охотой и собирательством. Более других эти группы пострадали от вторжения капиталистического хозяйства и капиталистических отношений в их земли, а значит, нуждаются в наибольшей защите государства.

2) Полуплеменные сообщества (Semi-tribal Communities) — те, кто поселился в сельской местности вне области традиционного обитания или стал свидетелем преобразования своих родных мест в сельские угодья. Представители полуплеменных групп занимаются сельским хозяйством и связанными с ним промыслами. Эти группы частично инкорпорированы в индусскую кастовую систему и находятся на нижних ступеньках кастовой иерархии.

3) Аккультурированные племенные сообщества (Acculturated Tribal Communities) — группы членов племен, переселившиеся в города и нашедшие работу в промышленной сфере и на государственной службе. Эти индивидуумы в значительной степени абсорбированы урбанистическим миром, но кастовые и этнические предрассудки горожан препятствуют растворению выходцев из племен в городском социуме и удерживают их в орбите племенных замлечств.

4) Ассимилированные члены племен (Assimilated Tribes) — те, кто практически ассимилирован окружающим населением и не нуждается в особой опеке государства.

Ирония судьбы заключалась в том, что наиболее «ассимилированные» члены племен имели знание и возможность получить государственную поддержку, в то время как представители наиболее «отсталых племен» (backward tribes) доступа к такой помощи и вообще к знаниям практически лишены.

В 1960 г. задачи по повышению уровня жизни и сохранению культурного наследия членов племен были включены в третий экономический план развития Индии. Этой программой руководил Верье Элвин, бывший служащий британской колониальной администрации и христианский миссионер, женатый на представительнице одного из племен, человек, влюбленный в племенную Индию и посвятивший всю свою жизнь ее изучению и сохранению лучшего в ней. Позднее был создан особый министерский департамент, называвшийся Объединенным агентством по племенному развитию (Integrated Tribal Development Agency). Это агентство было призвано защищать имущественные интересы членов племен, в частности их права на племенные земли и охотничьи угодья, также оно должно было способствовать развитию хозяйства, включая строительство промышленных предприятий в племенных районах. Последнее обстоятельство, конечно, не могло не вызвать трений с членами племен. Племенная верхушка нередко продавала предпринимателям право на участок под строительство, но работники из членов племен были плохие. Предпринимателям приходилось нанимать в качестве рабочих членов соседних крупных этносов. В результате не наблюдалось увеличение занятости членов племен, их общинные земли терялись, угодья сокращались. Задуманные с целью спасения племен, эти предприятия часто лишь губили племена. Неудивительно, что члены племен в 1970–1990-е гг. активно поддерживали маоистские леворадикальные организации, известные как «наксалиты». Последние были загнаны правительственными полицией и войсками в джунгли, где жили племена. Недовольные правительственной политикой члены племен совместно с наксалитами нередко уничтожали предприятия или офисные здания представителей центральной власти на племенной территории.

В 1970-е гг. для научных и практических целей была предложена классификация Б.К. Роя Бермана, которая предполагала выделение среди членов племен следующих категорий:

- 1) племена, ведущие традиционный образ жизни, сохранившие угодья и другие земли, не подвергшиеся аккультурации, член которых, как правило, были неграмотны;
- 2) племена, уже вступившие на путь развития, частично потерявшие свои земли, но приобретшие более совершенные методы хозяйст

ния и другие навыки у своих соседей, имеющие в своем составе образованных людей, способных защитить их права;

3) племена, чье развитие приостановлено, а земли отняты, живущие по соседству, а часто — черезполосно с представителями крупных этносов;

4) племена, идущие по пути развития, приобретающие методы интенсивного освоения своих земель;

5) активно развивающиеся племена со своей компактной территорией и другими ресурсами, грамотными представителями;

6) племена, активно развивающиеся, но отчужденные от земли, имеющие навыки владения техникой, образованных представителей, участки, населенные ими компактно со своей развитой инфраструктурой.

Эта систематизация наиболее подробно разработана и соответствует реалиям Индии, где, как мы убедились, существуют племена, находящиеся на различных уровнях развития.

В общем нужно знать, что для обозначения малых народов и этнических групп, сохранивших черты родоплеменной организации, в Индии со времен британской колониальной администрации сохранился термин «списочные» или «зарегистрированные племена» (Scheduled Castes). Индийские исследователи предложили также термин «адиваси» — «первонаселенники», наряду с которым в последнее время используются также понятия «ванаваси» («лесные жители») и «гириваси» («жители гор»). Введение последних двух терминов из языка хинди связано с попыткой индусских коммуналистов, бывших в Индии у власти в 1996 г. и в 1998–2004 гг., доказать исконность Индии как среды обитания для Индии, что можно было сделать, лишь оспорив или затушевав большую древность в Индии членов племен и возможную автохтонность некоторых из них.

Согласно ст. 341 и 342 Конституции Индии племена или их отдельные части определяются президентом после консультаций с губернатором штата. Критерии для включения в список Конституцией Индии не оговорены. К этой категории отнесено около 400 этнических групп, но фактически с учетом синонимов и частичного совпадения ряда этнонимов их 293. Таким образом, более половины племен в список охраняемых племен не внесены. Более того, есть племена, отнесенные к «списочным» в одних штатах, например в Махараштре, но лишённые каких-либо особых прав в соседнем штате Андхра Прадеш.

Конституция Индии — мощный инструмент воздействия на местных чиновников. Поэтому не пустым звуком являются положения этого Основного закона страны, обязывающего проявлять «особую заботу в

отношении культурного и экономического развития уязвимых слоев населения, и в частности каст и племен, включенных в списки» и защищать их от «социальной несправедливости и всех форм эксплуатации». Ст. 330 и 332 Конституции Республики Индия предусматривают резервирование мест в Лок сабха — нижней палате индийского парламента и законодательных собраниях штатов — и на государственной службе. В некоторых штатах «племенной полосы» назначаются министры по делам племен.

Большинство племен — группы с населением от 100 до 10 тыс. человек. Существует, однако, около 50 племенных групп численностью более 100 тыс. человек.

Недавно Антропологическая служба Индии реализовала очередной проект «Народы Индии», в рамках которого была выделена 461 община населения, в том числе 174 субплемена, из которых самыми крупными названы бхилы (7 307 973, данные на начало 1990-х гг.), гонды (7 449 193), санталы (4 260 842), ораоны (1 871 995), мина (2 087 075), а самые малочисленные — андаманцы онге, которых в 1984 г. насчитывалось лишь 97 человек.

На «державной ладони» большие и малые племена Индии еще сохраняют шансы на защиту своей самобытности, хотя повсеместно, даже в самые глухие уголки, проникают капиталистические отношения.

Заключение

Мы рассказали лишь о некоторых племенах, которые представляют разные группы адиваси во всех районах Индии. Эти народы, в течение многих столетий оторванные от общего пути развития основных народов страны, за последние два века пережили сложнейшие социальные катаклизмы.

В племенах, прежде всего в более крупных и политически активных, с колониальных времен шли движения за предоставление национальной и культурной автономии. В ходе этой борьбы племена втягивались в общую жизнь, у них появлялись свои лидеры, определялись требования, в первое время не слишком отчетливые (пример — длительная борьба нага). В период обретения Индией независимости и в первые десятилетия после него племена активно включились в процесс общего пересмотра границ национальных территорий и получения независимости. Это был очень сложный период для адиваси и весьма опасный для страны в целом. Особенно это касалось Северо-Восточной Индии, горное население которой предъявляло требования о создании независимых территорий совместно с племенными группам соседней Бирмы. Если вспомнить, что в тот период у Индии с ее могучим соседом — Китаем — были достаточно напряженные отношения, что вдоль северо-восточных границ была создана сеть военных лагерей для подготовки возможных интервентов, что Великобритания не оставляла без внимания свою недавнюю колонию, можно осознать меру опасности, которую представляло создание на столь грозных границах буферного племенного государства. Чтобы избежать раскола, правительство пошло на создание ряда племенных штатов (решение Неру), первым из которых стал Нагаленд (начало 60-х гг.). В результате на территории некогда единого штата Ассам в настоящее время мы видим целый конгломерат отдельных штатов и территорий. Наиболее активным, хотя и не столь опасным для целостности страны было движение зарегистрированных племен в центрально-индийской зоне. Под руководством партии «Джаркханд» они требовали объединения территорий, населенных адиваси разных групп, в единый штат. Аналогичные движения наблюдались в Западной Индии и в тех районах, где преобладали адиваси. В меньшей степени они зафиксированы в горах Южной Индии из-за малочисленности и слабой развитости племен, многие из которых тогда еще не достигли земледельческой стадии.

В настоящее время судьба племенных групп по-прежнему относится к числу острых и злободневных проблем Индии. Речь идет и о перспективах их развития (интеграция? предварительное повышение их уровня? ассимиляция?), и о более обыденных, но не менее важных задачах: повышение уровня жизни племен, развитие образования, здравоохранения и пр. Но это самостоятельная тема, требующая отдельного исследования (с цифрами и ссылками на современные источники). Авторы данной научно-популярной книги предлагают краткий список рекомендуемой литературы по племенам Индии. Этот список неполный и включает только те публикации на русском и английском языках, которые доступны читателю в крупнейших библиотеках России.

Рекомендуемая литература

- Народы Южной Азии. М., 1960.
- Баранов С.А.* Сепаратизм в Индии. М., 2003.
- Баранов С.* «Сыновья земли» идут в бой: язык как знамя мятежа на северо-востоке Индии // Язык до Индии доведет. Памяти А.Т. Аксенова. М., 2008. С. 471–488.
- Григорьева Г.М.* Индийский штат Нагаленд. Политика и этносоциальные проблемы. М., 1982.
- Дьяков А.М.* Национальный вопрос в современной Индии. М., 1963.
- Казаков В.И.* Борьба за создание национальных штатов в независимой Индии. М., 1967.
- Клюев Б.И.* Национально-языковые проблемы независимой Индии. М., 1978.
- Кудрявцев М.К.* (отв. ред.) Малые народы Индии. М., 1978.
- Маретина С.А.* Эволюция общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии. М., 1980.
- Празаускас А.А.* Северо-Восточная Индия. Этническая ситуация и политика. М., 1981.
- Празаускас А.А.* Этнос, политика и государство в современной Индии. М., 1990.
- Рой Берман Б.К.* Динамическая классификация зарегистрированных племен и принципы культурной политики по отношению к этой группе населения Индии // Страны и народы Востока. М., 1977. Вып. XIX.
- Седловская А.Н.* Малые народы Бихара. М., 1976.
- Семашко И.М.* Бхилы. Историко-этнографическое исследование. М., 1975.
- Andersen P.* Santals. Glimpses of Culture and Identity. Bhubaneshwar, 2002.
- Baldizzone T. and G.* Tribes of India. New Delhi, 2009.
- Furer Hammendorf von Ch.* Tribes of India. The Struggle for Survival. New Delhi, 1982.

В.Е. Краснодарский

ОЧЕРК ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ МУНДА

Среди многомиллионного населения Индии, очень пестрого по своему составу, особое место занимают так называемые племена *мунда*. Эти племена, общей численностью более 6,5 млн чел., живут в северо-восточной части Индии, населяя провинции Бихар, Ориссу, Западную Бенгалию (*сантал*); племя *корку* живет в центральной Индии и оторвано от других племен мунда, как и племена *савара* и *гадаба* в северной части Мадраасского президентства.

Несколько десятков тысяч мунда, санталов и других племен из этой же группы работают на чайных плантациях в Ассаме, но они почти никогда не поселяются там на постоянное жительство.

Мунда преимущественно горные жители; большинство мунда живет на плоскогории Чхота Нагпур, в провинции Бихар, а также в прилегающих районах Бенгалии, Ориссы. Чхота Нагпур представляет собой два плоскогория: большее, что возвышается над уровнем моря в среднем на 600 м, и меньшее, занимающее юго-западный угол, с высотой около 300 м. Оба плоскогория, в особенности более высокое, имеют неровную волнистую поверхность, усеянную холмами. Во многих местах встречаются обнаженные скалы. Переход от одного плоскогория к другому очень крут, и речки и ручьи нередко образуют водопады. Во многих местах, особенно по склонам гор и долинам рек, разбросаны джунгли, занимающие около 30 % всей площади; лесов со старыми деревьями сохранилось не много.

Среднее годовое количество осадков — 125–150 мм.

К племенам мунда относятся *сантал*, *мунда* (в узком значении этого слова), *хо*, *бхумидж*, *савара*, *кхария*, *корку*, *корва*, *кора*, *бирхор* и, кроме этого, некоторые другие. Большинство из всех этих названий не является самоназваниями. Каждое из этих племен называет себя *хоро*, *хор*, *хо*, что означает «человек». Иногда с добавлением аффикса множественного числа *-о*: *хороко* — «люди». Некоторые племенные названия вроде *корку*, *корва*, по-видимому, лишь варианты этого названия. *Бирхор* в переводе означает «лесные люди» и т.п. Поэтому более правильным названием для всей группы племен было бы то название, под которым они известны среди широких масс в самой Индии, а именно — «коль». Установившееся за ними название *мунда* обозначает, собственно говоря, титул управителя деревни у одного из этих племен (называющего себя *хоро*). Слово «мунда» было перенесено затем на все это племя, которое в этнографической литературе в настоящее время называется племенем мунда. Кроме того, термин

«мунда» применяется также в более широком значении, обозначая всю группу названных племен в целом.

Физический тип мунда антропологи характеризуют следующими чертами: рост ниже среднего (159 см), плотное телосложение, довольно длинная голова (средний головной индекс, по Рисли, — 74,5), широкий нос (средний носовой индекс — 89,9), толстые губы, темно-коричневый цвет кожи.

Первым, кто указал, что языки мунда не принадлежат к дравидийским, и выделил их в особую лингвистическую группу, был Макс Мюллер¹; он же дал этой группе название мунда. Через 12 лет Кэмпбелл назвал их «коль»; в научной литературе более принято первое название.

Еще в 50-х гг. XIX в. было высказано мнение о родстве языков мунда с индонезийскими². Эта теория была почти забыта, и выдвигались новые теории о северо-восточном происхождении мунда (Южный Китай и Тибет), но в конце XIX в. Кун, а затем В. Шмидт³ снова выдвинули эту теорию. Шмидт, сравнивая слова языков мунда, кхаси, языков группы мон-кхмер (в Бирме, Индокитае и Южном Китае), индонезийских и полинезийских, построил теорию о существовании единой австронезийской семьи (семьи южного полушария), раскинутой от Индии до острова Пасхи у берегов Южной Америки. Эта теория была принята большинством западных ученых и имеет своих сторонников до настоящего времени. Теория Шмидта была построена на сравнении лишь отдельных слов (и то не в достаточном количестве), а не строя языков. Первый же критик этой теории Хевеши⁴ легко смог доказать несостоятельность большинства этих сравнений и тем самым опровергнуть всю теорию. Менее удачна была теория самого Хевеши⁵ о родстве языков мунда с финно-угорскими языками. Теория Хевеши вызвала очень много откликов и привлекла некоторых сторонников. Методологически эта теория была так же порочна, как и предыдущая.

Языки племен мунда показывают, как тесно связано развитие языка, этого орудия мышления и средства общения людей, с уровнем развития производительных сил, социальной организации, идеологии.

Структурно языки мунда принадлежат к аналитическим. Слова языка мунда не имеют формальных показателей принадлежности к той или иной части речи: одно и то же слово может выполнять различные функции. Так, *ara* означает «дом», а также «строить дом», «поселяться»; *ugi* — «бык», а также «приобретать скот». Одно и то же слово может употребляться с суффиксами для выражения отношений, соответствующих падежам, а также с формальными элементами, выражающими временные отношения.

Слова, обозначающие действие, имеют формы, соответствующие четырем залогам, пяти наклонениям и 21 временной форме. Все они выражаются употреблением суффиксов или инфиксов. Любая из названных форм может употребляться как наше существительное, прилагательное, наречие.

Чрезвычайно развита терминология, связанная с охотой и собирательством; имеются многочисленные названия для различных сетей и ловушек, десятки названий — для различных видов наконечников стрел. В этих языках мы находим очень незначительное количество местных (не заимствованных из новоиндий-

ских языков) терминов для земледелия и скотоводства. Еще меньше слов, связанных с плетением корзин и циновок. Заимствованы все административные, торговые термины, все слова, связанные с культурной жизнью.

В языке мунда (мундари) существует очень небольшое число слов, выражающих абстрактные понятия. Для мунда характерна бедность обобщающих понятий наряду с богатством конкретных. Приведу примеры, характеризующие последнюю черту: в языке мунда имеется десять особых названий для десяти разных видов корзин, но нет обобщающего слова, обозначающего корзину вообще, независимо от ее формы, размера и т.п. При наличии пяти слов, обозначающих пять разных способов сидения, нет общего слова для понятия «сидеть».

Язык мунда беден числительными, он не имеет собственных слов для обозначения чисел порядка сотни, тысячи и т.д.

Мунда имеют особые слова для обозначения только трех основных цветов. Это: 1) *hende*, включающий целый ряд цветов и оттенков от светло-зеленого и голубого до черного; 2) *pundi* — от белого до светло-серого и 3) *arā* — все прочие цвета, т.е. все оттенки красного, коричневого и желтого. В случае необходимости понятие о цвете передается сравнением с цветом общеизвестных предметов. В то же время для более материального понятия о различных вкусовых ощущениях имеются 6–7 особых названий.

Несколько столетий назад территория проживания мунда была известна как «лесная страна». Ее населяли только мунда и родственные племена, а также дравидийское племя ораон, переселившееся сюда из районов к северу от Чхота Нагпура. У мунда сохранились предания о том, что и они пришли сюда в древние времена с северо-запада. О более широком распространении мунда в прошлом говорят характерные надгробные каменные памятники, названия деревень, рек, холмов на языке мунда в тех местах, которые населены в настоящее время другими племенами. Во многих деревнях ораон жрецами являются мунда. Ораон объясняют это тем, что мунда были первоначальными жителями этих мест, а потому могут быть лучшими посредниками между ними и местными божествами.

История племен мунда известна нам очень неполно. Имеются лишь отрывочные данные, восходящие не далее XVI в. По сохранившимся легендам, в V или VI в. н.э. один из вождей мунда был избран племенным вождем и впоследствии провозгласил себя раджей Чхота Нагпура. Так возникла династия Нагбанси, существующая до сих пор. Вначале раджа являлся не правителем, а только военным вождем. Каждая деревня присылала некоторое количество продуктов для содержания его и его дружины.

В 1585 г. раджа был сделан вассалом Великого Могола Акбара, которому он платил дань. Однако во внутреннем управлении Чхота Нагпур оставался независимым. Еще задолго до этого при дворе раджи по его приглашению начали появляться в качестве его советников, управителей, чиновников выходцы из Бихара, которым «для кормления» назначались определенные деревни. Эти пришельцы, привыкшие к феодальному режиму в государстве Великих Моголов, начали вводить эти порядки и в Чхота Нагпуре. Небольшая натуральная дань была превра-

щена в земельный налог, была введена барщина. Эти внешние влияния ускорили уже начавшееся расслоение в обществе мунда с его первобытно-общинными порядками. Насколько сильны были у мунда порядки, характеризующие родовой строй, показывает та упорная вековая борьба против введения феодального режима, против возникающей феодальной прослойки во главе с раджей, которая окончилась победой феодальных отношений только при поддержке английской военной силы.

В 1765 г. могольский император вместе с Бенгалией и Бихаром передал англичанам и Чхота Нагпур. Первый английский отряд появился в Чхота Нагпуре в 1772 г., после чего раджа начал платить дань Ост-Индской компании. С этого времени до начала XX в. мы видим серию восстаний и крестьянских войн. Первое восстание, усмирненное английскими войсками, произошло в 1789 г.; до 1808 г. произошло еще три восстания, продолжавшихся от одного до двух с лишним лет. В начале XIX в. раджа и несколько крупных заминдаров (помещиков) по распоряжению английского правительства организовали свою полицию. Это дало им возможность еще больше угнетать крестьян, и мы видим новые восстания мунда и ораон в 1811 и в 1819–1820 гг.

Крупнейшее восстание в Чхота Нагпуре произошло в 1832–1833 гг., когда восстали почти все племена: мунда, хо, ораон, бхуиа и др. Причиной восстания стало чрезвычайно большое увеличение налогов и поборов заминдарами за несколько предыдущих лет. Крестьяне платили 7 налогов и, кроме того, отработывали барщину. Акцизные сборы взимались также в виде прямых налогов. Доходы ростовщиков, легшие тяжелым бременем на крестьян, доходили до 70 % в год. Англичанин майор Сатерленд писал, что мунда ненавидели полицию и английских сборщиков податей не меньше, чем заминдаров⁶. Как пишут англичане, крестьяне требовали аннулирования всех незаконных поборов, сокращения барщины, сокращения земельного налога. Однако большая часть восстаний принимала характер крестьянской войны с целью окончательной ликвидации помещичьего землевладения, изгнания из страны чужеземных правителей.

Несмотря на то что повстанцы были вооружены лишь луками, копьями и секирами, прекрасно вооруженным английским отрядам удалось подавить восстание только через два года. Некоторые вожди повстанцев были захвачены лишь в 1836 г. До сих пор среди мунда сохраняются песни о сражениях 1832 г.

В конце 70-х — 80-х гг. XIX в. распространилось широкое легальное движение за уничтожение помещичьего землевладения и за самоуправление. Мунда несколько раз посылали центральному правительству и провинциальным властям петиции, подписанные тысячами людей. В 1879 г. письмо подписали 14 тыс. человек. В петициях указывалось, что мунда являются исконными хозяевами своей страны, что подтверждается каменными памятниками большой древности, и выставлялось требование передачи всей земли сельским общинам и признания существования *панчаята* — деревенского совета. Но все петиции оставались без ответа. В 1889–1890 гг. с новой силой вспыхнули аграрные волнения. В 1895 г. некий Вирса объявил себя пророком новой религии, несущей

мунда избавление от всех несчастий. В 1899 г. движение приняло исключительно революционный характер; и в этом и в следующем году имели место несколько вооруженных восстаний. Вирса умер в тюрьме до окончания рассмотрения дела, шесть из его сторонников были повешены.

По своим занятиям, развитию производительных сил и материальной культуре племена мунда представляют очень пеструю картину. В XIX в. (когда мунда еще не испытали в такой мере, как теперь, влияний извне) это разнообразие было еще заметнее. Далтон пишет: «Они [племена мунда. — В.К.] являются живой иллюстрацией прогресса человечества почти от каменного века до границ современной цивилизации»⁷.

Одним из самых примитивных племен были *джаунг*. До XIX в. они использовали много каменных орудий, в их языке не было названий металлов, они не знали гончарства. Еще до 70-х гг. XIX в. единственную одежду женщин джаунг составляли свежие ветви, привешенные спереди и сзади к поясу из коры деревьев.

Некоторые наиболее отсталые племена совершенно не занимались земледелием; исключительными средствами добывания пищи у них были собирательство, охота и рыбная ловля. Даже для некоторых земледельческих племен эти занятия имели огромное, а иногда и преобладающее значение, давая большую часть потребляемых продуктов.

Время от времени устраивались большие коллективные охоты. Как пережиток они сохранились и у земледельческих племен в виде ежегодной охоты.

Примитивное земледелие настолько мало обеспечивало пропитанием, что мунда употребляли в пищу всех без исключения животных, птиц, а также змей, лягушек и некоторых насекомых.

Высоко ценились умение пользоваться луком и стрелами, метательным копьем и изготовление всевозможных силков, сетей, ловушек для животных и птиц. Лук и стрелы являлись весьма сильным оружием; интересно, что племена, у которых земледелие было менее развито (например, корва), имели более мощный лук больших размеров и были более искусны в пользовании ими: они могли послать стрелу с большой силой и на большое расстояние. На известном расстоянии стрела пробивала насквозь оленя. Чрезвычайно разнообразны были виды стрел и их наконечников.

Некоторые литературные источники указывают, что в начале XIX в. санталы (одно из племен группы мунда) в ряде районов только еще переходили к оседлости от бродячего образа жизни охотников-собирателей⁸.

Большое значение охоты в недавнем прошлом подтверждается данными материальной культуры, языка и обычаями. Приведу несколько примеров. У санталов сохранилось очень много видов наконечников стрел, имеющих свои особые названия. Надо сказать, что только обычных видов заостренных наконечников у санталов не менее шестнадцать.

Санталы точно различают диких животных, птиц и прочих и имеют для каждого вида и подвида особое название. Так, санталы различают десять видов куропаток (зоологи различают для Индии гораздо меньшее количество видов). Санталы знают семь видов кобры, шесть видов летучей мыши⁹.

До настоящего времени важное обрядовое значение сохраняет ежегодная коллективная охота, в которой обязаны принимать участие все мужчины нескольких соседних деревень. У санталов имеется специальный жрец *дикури* (*dihuri*) — распорядитель годовой охоты. Его должность выборная, но обычно сохраняется в одной и той же семье. Жрец выполняет свои функции только во время ежегодной охоты и свободен от них в остальное время года.

Жрец назначает подходящий день и оповещает участников лично или через гонцов; средством оповещения служит ветвь дерева сал, имеющая столько листьев, сколько дней остается до начала охоты.

Все эти древние обряды, связанные с охотой, не имеющей в настоящее время сколько-нибудь существенного реального значения, указывают, что она имела такое значение сравнительно недавно.

Вечером накануне охоты устраивается совещание всех собравшихся на охоту, на котором под председательством охотничьего жреца разрешаются общественные вопросы, разбираются споры, нарушения обычаев.

Интересен способ ночной охоты с факелами у племени корку; в ней принимало участие не менее двух человек: один шел вдоль лесной опушки, освещая ее факелом, а другой убивал ошеломленных огнем животных, главным образом зайцев.

В рыбной ловле использовались как различные сети и ловушки, так и отравление (см. *кхаси*).

С уменьшением площади лесов охота постепенно теряла свое значение, но значение собирательства растительных продуктов утрчивается очень медленно.

Земледельческие орудия и методы обработки земли чрезвычайно различались у разных племен. В то время как санталы и мунда употребляли соху с небольшим металлическим наконечником, пользовались рабочим скотом и применяли на некоторых рисовых полях искусственное орошение при помощи каналов, другие племена знали только мотыжное земледелие при подсечной системе, а некоторые не пользовались даже мотыгой. Подсечное земледелие некогда было широко распространено среди всех племен мунда.

Подсечное земледелие имело у большинства племен мунда следующую форму. Выбирался горный склон, покрытый густой порослью кустов, молодых деревьев, бамбука и травы. Предпочитали молодой тиковый лес, ровные стволы которого легче срубить. Кроме того, при сжигании он давал больше золы. Лес срубали в начале сухого, жаркого периода (январь–февраль); у больших деревьев, которые трудно было срубить, обрубали ветви и снимали кольцом кору, чтобы ускорить их высыхание. Срубленные деревья и ветви раскладывали ровным слоем и в конце сухого периода (май) сжигали. Эта работа занимала около недели. Золу разгребали ровным слоем, и поле было готово. Некоторые племена, как корку, кхария и др., не вскапывали поля даже мотыгой, а разбрасывали семена прямо в воду после первых дождей наступающего дождливого сезона. Если горный склон был очень крут, то семена рассыпали в ряд вдоль верхнего края поля, с расчетом, что они будут более или менее равномерно разнесены по полю дождем.

Сеяли главным образом различные виды проса, пшеницу, суходольный рис, бобовые. Нередко сеяли все эти культуры вместе — вперемешку. Так как искусственное орошение не применялось, то за год снимали только один урожай, так называемый осенний. Зерно при таком способе земледелия получалось довольно мелкое, но зола настолько удобряла почву, что урожай все же получался удовлетворительный.

На следующий год на тот же участок добавляли срубленные в джунглях ветви, бамбук, бурелом и сжигали их. Через 2–3 года такой обработки участок забрасывали и переходили к новому.

Подсечное земледелие называлось *джара* (*jarā*) на языке мундари; *джхум* (*jhum*) — в восточных районах Чхота Нагпура и в Бенгалии.

У племен бхуйя в Ориссе, кроме описанной выше системы, называемой у них *дехи*, существовал еще более примитивный способ подготовки поля — *ко-ман*, при котором срубали кусты и ветви, складывали их под деревьями и сжигали; стволы деревьев с поля не убирали.

Характер земледелия у племени мунда (в узком смысле этого слова) резко отличается от того, что изложено выше о типичной подсечной системе; мунда — оседлые земледельцы. Главным их занятием уже в течение нескольких столетий является земледелие. На сельскохозяйственных процессах, орудиях, на ассортименте культивируемых растений заметно влияние соседей мунда — бенгальцев. От характера поля зависят и методы земледелия и выбор культур. Значительная часть полей мунда расположена на холмах и склонах. Это наименее удобные земли, на них возможно разведение неорошаемых культур — это различные виды проса, некоторые бобовые, суходольный рис, горчица (как масличное растение). Мунда применяют севооборот, разводя перечисленные культуры по очереди; время от времени, от одного до трех лет, участки полей оставляются под паром. Это необходимо делать вследствие скудости почвы. На таких же землях, расположенных вблизи деревни, разводят огородные культуры.

Поля, расположенные в нижней части склонов холмов и в долинах, являются наилучшими, на них разводят орошаемые культуры, главным образом рис. У мунда рис является главной культурой, и не менее 60 % всей возделываемой земли отведено под культуру рис. Разведение орошаемого риса на склонах холмов требует устройства небольших террас, спускающихся вниз наподобие ступеней. Это устраивается для того, чтобы сделать каждое поле совершенно ровным, так как оно в течение нескольких месяцев должно оставаться под водой. Каждое поле окружено высокими межами, и к нему проведена канавка, снабжающая его водой. В твердом грунте устройство таких террас требует огромных трудов. Постройка плотин на горных реках требует совместного труда всей деревни.

У мунда имеются два основных способа разведения риса — сеяние и посадка. Сеяние в свою очередь подразделяется на сеяние в сухую почву перед наступлением дождей (май) и сеяние после наступления дождей (июнь), когда поле превращено в жидкую грязь. Рисовые поля всапливаются обычно 3–4 раза и перед сухим сеянием их тщательно разравнивают.

Для пересадки риса рассаду разводят на особых грядках, затем, в день посадки, сильно увлажненное поле вспахивают и прогоняют по нему скот, чтобы превратить почву в жидкую грязь и приготовить ее для рассады. Ростки обмывают от земли, и женщины рассаживают их на поле по одному. Прополка на рисовых полях производится три раза; вторую прополку производят сохой и бороной, остальные — руками.

Во время созревания поля охраняются: днем — детьми, ночью — мужчинами. Птиц отгоняют при помощи пращи.

Жатву производят серпом; работают и мужчины, и женщины. Сжатый рис связывают небольшими снопами, сносят на гумно и складывают копнами. Молотьбу производят вытаптыванием, прогоняя по гумну несколько буйволов, привязанных в одну линию.

Знакомство с бытом и материальной культурой мунда показывает, однако, что, так же как и у других племен, собирательство, охота и рыболовство еще сравнительно недавно играли в их хозяйственной жизни очень большую роль, а собирательство и сейчас сохраняет огромное значение.

Несколько десятков дикорастущих деревьев и трав служат продуктами питания. Одни растения дают плоды, семена или орехи, другие — цветы, третьи — корни, четвертые — листья или молодые побеги. И, наконец, очень большую группу составляют травы. Одни из этих растительных продуктов употребляются в пищу в естественном виде — сырыми, другие варятся или готовятся иными способами. Есть корни и травы, которые должны вариться не менее шести часов, прежде чем сделаться съедобными для привычного к ним желудка. Среди этих растений особо важное место занимают бамбук и дерево махуа (*Bassia latifolia*). Бамбук дает нежные молодые побеги; кроме того, раз в несколько лет он цветет и дает в большом количестве мучнистые семена. Семена эти чрезвычайно питательны, они содержат 70 % крахмала и 11 % белка¹⁰.

Еще большее значение имеет для мунда дерево махуа, дающее съедобные цветы и семена. Мясистые, сладкие коронки цветов едят в свежем виде и заготавливают впрок сушением. Сушеные цветы варят (не менее шести часов) и употребляют с рисом или другой растительной пищей. Иногда их жарят на масле или превращают в муку, добавляя ее к другой пище, или пекут из этой муки лепешки. Цветы махуа являются для мунда очень важным продуктом питания. Кроме этого, из цветка готовят сахар и спирт. Из семян махуа добывается хорошее масло, оно идет и в пищу, и на освещение.

Не меньшее значение имеют съедобные травы. Они употребляются ежедневно и как приправа к рисовой каше и другим кушаньям, и самостоятельно. Различать несколько десятков таких трав и собрать их умеет каждая девочка начиная лет с шести. Существуют даже особые выражения, определяющие возраст девочек умением собирать травы и готовить их в пищу.

Столь большое значение собирания диких растений в хозяйственной жизни мунда объясняется прежде всего примитивностью земледелия и тяжестью налогов, а местами — и недостатком земли.

Значительно меньшее значение сохранили охота и рыболовство. Из охотничьего оружия наибольшую важность имеют лук и стрелы, затем копье и секира. Разнообразие сетей и других приспособлений для ловли рыбы указывает, что рыбная ловля имела некогда большое значение.

Деревни мунда расположены на возвышенных местах, и каждая деревня представляет собой группу разбросанных в беспорядке дворов. Усадьба одной семьи состоит не менее чем из двух домов и двора, обычно огороженного плетнем. В одной хижине готовят пищу и едят; в другой хижине, где обычно спит вся семья, еще выделено помещение для коз. Особый хлев имеется очень редко. Другая хижина делится следующим образом: отделяется кухня, а большая часть является столовой, и в одном из ее углов помещается птичник. И, наконец, в задней части хижины находится семейное святилище, отделенное невысокой глиняной стеной. Входить в это святилище могут только члены семьи. В этом же святилище хранят урожай. Вокруг этой главной хижины нередко устраивают веранду, обведенную невысокой глиняной оградой. На верандах хранят топливо, иногда и спят. Если семья многочисленна, то она имеет две-три хижины-спальни. Стены хижины делают или из глины, или из плетеного бамбука. Крыши покрываются травой. Пол хижины поднят над землей на 30–50 см для защиты от дождя. Окон хижины не имеют.

В каждой семье изготавливают для себя все деревянные сельскохозяйственные орудия, луки и стрелы, копья; сами же делают деревянную утварь и посуду, сами строят свои жилища.

Мунда редко занимаются кузнечным делом, и в их деревнях живут представители индусской касты кузнецов. Однако мунда знали добычу железа, и еще в XIX в. они выплавляли его примитивным способом из руды и продавали на базарах. При дешевизне железа, добываемого промышленным способом, это занятие сделалось невыгодным. Подобно кузнецам, в деревнях мунда живут индусы-ткачи, изготавливающие для них одежду. Ткачество было незнакомо мунда. В настоящее время женщины сам прядут пряжу из собранного на своих полях хлопка. Наконец, почти в каждой деревне живет семья касты пастухов. Мунда разводят мелкий скот — коз, овец, свиней, употребляемых в пищу главным образом в связи с тем или иным обрядом, жертвоприношением. Крупный рогатый скот разводится как рабочая сила. Пашут не только на быках или буйволах, но и на коровах. Этот же рабочий скот употребляется для транспорта: их впрягают в небольшие двухколесные арбы с низкими колесами, сделанными из сплошного куска дерева. Молочный скот не имеет значения, так как мунда, по древнему обычаю, не пьют молока. Разводится также домашняя птица.

В обязанности женщины входит выжимание растительного масла на примитивном деревянном прессе, устроенном на тех же принципах, что и в других частях Индии. Женщины же производят более тщательный обмолот риса (после вытаптывания на гумне) в деревянных или каменных ступах. В последнем случае ступа представляет собою мелкое углубление либо в каменной плите, либо просто в скале; пест делается из дерева.

Зерно хранится в бамбуковых корзинах, которые, как и циновки, в настоящее время делаются людьми особых каст. Деревянная посуда изготавливается самими мунда, глиняная делается деревенскими гончарами (касты кумхар). А металлическая посуда — тарелки, чашки, небольшие кувшинчики с коротким горлом (лота), служащие для умывания, — покупаются на базарах у городских ремесленников и мало распространены. Варят пищу, хранят и носят воду с ручья или колодца в глиняной посуде; пьют из глиняных чашек. Изредка можно встретить каменные тарелки или чашки. Для питья иногда делают чашечки из листьев, так же как и тарелки. Светильники, в которых горит растительное масло, делают из глины, фитиль — из хлопка.

Спят обычно на циновках из пальмовых листьев, разостланных на полу. Для сиденья употребляют обрубки дерева или деревянные табуреты с плетеным сидением; другой мебели нет.

Основной пищей является рис; затем некоторые виды проса. Приправой служат дикорастущие травы и пр.; только более зажиточные мунда (или имеющие немного усадебной земли) имеют огородные овощи. Едят три раза в день.

До более тесного соприкосновения с индусами и англичанами мунда носили такую же одежду, которая была распространена еще в начале XX в. да и в настоящее время среди племен корва, кхария и др.

Старики мунда и теперь носят одежду старого образца, состоящую из довольно узкого куса материи около 1 м длиною, пропущенного между ног и придерживаемого веревкой, обвязанной вокруг пояса; один конец свисает спереди. Теперь чаще обычной одеждой мужчин является кусок материи длиной от трех до четырех метров, пропущенный между ногами и обматываемый вокруг бедер. Концы этого куса материи обычно окрашены. В праздники носят такой же костюм, несколько длиннее и, кроме того, кусок материи, перекидываемый через плечо в виде плаща. В холодную погоду носят плащ или заворачиваются в одеяло.

Среди женщин, как и среди мужчин, в более отдаленных от городов районах сохранились старые виды одежды. Так, женщины носят только кусок материи вокруг бедер. Теперь более обычен длинный кусок материи, носимый вокруг бедер, но с концом, перебрасываемым через плечо, чтобы закрыть грудь.

Мунда не носят обуви и головных уборов, но можно встретить кожаные сандалии, состоящие только из подошвы и ремешка, или деревянные туфли для дождливого сезона. Некоторые мужчины начали носить тюрбан. Во время дождей используют круглые плетеные из бамбука шляпы или такие же зонты. Женщины часто носят шляпы, задняя часть которых удлинена и закрывает всю спину.

Мунда надевают много украшений: ожерелья, браслеты, поножи, серьги, кольца в носу, гребни. Из металлов, употребляемых для изготовления украшений, самым распространенным является бронза.

Девочкам 8–9 лет наносят татуировку на лоб, подбородок, виски, а также на руки, ноги и спину.

Социальный строй и общественная жизнь племен мунда, как и других земледельческих племен и народов на той же стадии развития, в первую очередь и теснейшим образом связаны с деревней и ее общинной организацией.

Прежде чем перейти к конкретному материалу, необходимо сказать несколько слов о литературе, посвященной сельской общине в Индии. Первым, кто описал сельскую общину в Индии, дал ее характеристику и представил теоретическую постановку вопроса о ее сущности, был Г.С. Мэн¹¹.

Основные положения Г. Мэна сводятся к следующему:

Вся деревенская земля находится в общинном владении. В большинстве случаев земля поделена на участки, находящиеся в пользовании отдельных семей, но время от времени производятся переделы для устранения неравенства, возникшего в результате изменения состава семей.

Как пережиток общинной обработки сохраняются правила, регулирующие обработку отдельных участков по общему плану.

Все пустоши принадлежат общине в целом (там, где помещикам не удалось узурпировать эти земли при помощи английских законов). Каждый член общины имеет право обрабатывать участок пустоши (расчистив его своим трудом), а также пользоваться лугами и лесом.

Сельская община представляет сложный самостоятельный организм, состоящий не только из земледельцев, но и из определенного круга лиц, обслуживающих все ее нужды: ремесленников (кузнец, плотник, гончар, корзинщик и пр.), старосты, распределителя воды для орошения полей, сторожей, жреца, знахаря, учителя, наконец, обслуживающих каст (пастухи, прачки, цирюльники и пр.).

Общинное землевладение, а еще ранее и общинная обработка земли являются первоначальными; индивидуальное владение везде развивалось из общинного. Следовательно, и сельская община должна быть признана универсальным явлением на определенной ступени общественного развития.

Члены сельской общины были первоначально связаны кровным родством, или оно предполагалось по преданию между ними; местами оно совершенно забыто.

Несмотря на то что Мэн основывался на очень ограниченных материалах, касающихся главным образом северо-западной Индии (Панджаб, северо-западные Пограничные Провинции, Ауд) и лишь в общих чертах — других провинций, он нашел правильный путь для разрешения большинства поставленных им вопросов. Самыми большими недостатками его метода являются недостаточное внимание к вопросам общественной жизни, социального строя и неверное освещение роли английской колониальной политики в процессе разложения общинного землевладения в Индии и вызванного этим разложением общин.

Теория Мэна вызвала самый живой отклик среди современных ему социологов и нашла последователей среди прогрессивной их части. Наиболее крупные из них продолжили развитие его теории. Крупный русский социолог

М. Ковалевский в предисловии к своей основной работе об общине «Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения» (М., 1879) пишет, что «самая мысль об историко-сравнительном изучении процесса развития земельной собственности возникла у него под непосредственным влиянием как чтения, так и разговоров с Мэнном»¹². Далее Ковалевский пишет о сходстве его основных взглядов и идей Мэна. В названном труде общинному землевладению в Индии посвящено пять глав из девяти (с. 72–196).

Карл Маркс, придавая большое теоретическое значение вопросам общинного землевладения и специально интересовавшийся сельской общиной в Индии, был знаком с работами обоих вышеназванных авторов, как и с рядом других источников и документов. В «Капитале»¹³ приведена классическая характеристика индийской сельской общины, дающая основные методологические указания для понимания и оценки этого института. К концу XIX в. в западноевропейской науке началась реакция против более прогрессивных взглядов начала и середины века. Подвергаются критике и ревизии все прежние теории, правильно ставившие вопросы о развитии индивидуальной семьи, частной собственности, государства. Одним из представителей этого похода является англо-индийский чиновник Баден-Пауэл, выступивший с критикой теории о первобытности общинного устройства, яростным возражением против основных положений Г. Мэна. Он против теории о происхождении частной собственности из общинной; он не признает сельскую общину этапом, который прошло в своем развитии индийское общество. Более того, Баден-Пауэл считает общинное землевладение более поздним институтом, во многих случаях сменяющим частное владение.

Баден-Пауэл посвятил этому вопросу два больших исследования¹⁴: «Сельская община в Индии» и трехтомный труд «Земельные системы Британской Индии», а также более сжатое и популярное изложение первой книги под названием «Происхождение и развитие деревенской общины в Индии», имеющееся в русском переводе¹⁵.

Баден-Пауэл разделили все индийские деревни на две категории: общинно-владельческие и частновладельческие, и уже в определении главнейших черт различия между ними показал, что он подходит к этому вопросу как английский колониальный чиновник, а не как социолог.

С удивлением читаешь, что двумя основными признаками различия между общинно-владельческими и частновладельческими деревнями Баден-Пауэл считает наличие или отсутствие круговой поруки в уплате земельного налога (воистину основной признак с точки зрения фискального чиновника!) и управление деревни — советом старейшин или старостой. Остальные два пункта (см. ниже) также не являются решающими с нашей точки зрения, так как они обуславливаются конкретными историческими условиями, которые совершенно не изучены Баден-Пауэлем. При изучении конкретных случаев Баден-Пауэл совершенно не учитывает отдельных элементов и пережитков сельской общины.

В своей позднейшей работе Баден-Пауэл так резюмирует главнейшие черты различия между категориями деревень:

Частновладельческая деревня	Общинно-владельческая деревня
1. Влиятельный старшина (часто обладающий, кроме того, известными привилегиями) является с древних времен отличительной чертой деревенского строя	1. Первоначально не было старшины; был только совет стариков — панчат (panchayat). В настоящее время назначается официальный старшина, служащий представителем общины
2. Совершенно отдельные участки, а не доли в общем землевладении	2. Участки (иногда находящиеся в общинном владении) составляют доли коллективной собственности
3. Отсутствие круговой поруки в платеже поземельного налога; каждый участок облагается отдельно согласно его доходности	3. Платеж поземельного налога, определяемого в виде общей суммы, всегда обеспечивается круговой порукой (связывающей всех или групповой)
4. Отсутствие собственной пустоши или «общинной земли», принадлежащей деревне и могущей подлежать разделу	4. Усадебная земля, а также обыкновенно и пустоши находятся в общинном владении и могут подлежать разделу ¹⁶

Такой подход к изучению сельской общины в Индии сразу ставит исследователя на ложный путь, ограничивает поле наблюдения. Баден-Пауэлл находит общинные деревни — фактически деревни, платящие общую сумму земельного налога на основе круговой поруки, — только в Северной Индии, от Инда до Бихара (главным образом среди раджпутов, джатов, гуджаров и некоторых афганских племен).

По его мнению, общинное владение землей не обязательно связано с первоначальной общинной обработкой; он считает, что общинное владение часто возникает среди народов-завоевателей, воинственных народов (раджпуты и др.). Для одних деревень общинное владение возникает из нераздельного владения семьи, разросшейся со временем в большую группу. Другую категорию общинных деревень, по Баден-Пауэлу, составляют племенные деревни, но к ним он относит только деревни северо-западных Пограничных провинций (афганские племена), а также деревни в некоторых областях Пенджаба и Ауада.

Деревни в остальной Индии, т.е. в Восточной (начиная от Бихара), Центральной и Южной, отнесены Баден-Пауэлом к категории частновладельческих. Баден-Пауэлл утверждает, что общинное владение не характерно для «неарийских» племен Индии: ни для дравидов, ни для племен Ассама и Бирмы, ни для «коларийских» племен, т.е. племен мунда.

Зная, что Баден-Пауэлл главнейшим критерием для определения общинного характера деревни считает круговую поруку в уплате налога, к этому положению следует отнестись критически, тем более что именно у этих племен сильны пережитки родового строя.

Действительно, уже в книге самого Баден-Пауэлла о сельской общине в Индии, в главе о коларийских племенах, т.е. о племенах мунда, приводятся неко-

торые данные о наличии у них элементов сельской общины: о переделах, распределении земель старостой и т.д.¹⁷

Предвзятая точка зрения заставила Баден-Пауэла не придать никакого значения этим фактам и отрицать наличие сельской общины у племен мунда и ораон, у которых она сохранилась в наиболее полном виде.

В настоящее время мы располагаем целым рядом новых основательных исследований как европейских, так и индийских ученых, посвященных этим племенам. Наряду с образцовыми исследованиями Боддинга и Гофмана следует упомянуть о крупнейшем индийском этнографе, каким является Сарат Чандра Рой.

В течение 30 с лишним лет С.Ч. Рой живет среди племен мунда, тщательно наблюдает и изучает их. Уже в 1912 г. вышла большая монография Роя о племени мунда¹⁸, показавшая хорошее знакомство автора с этим племенем. Затем С.Ч. Рой обращается к изучению других племен мунда. Он особенно интересуется наименее изученными племенами этой группы: бирхор, бхуия, кхария, а также племенем ораон, близким племенам мунда по образу жизни и обычаям, но принадлежащим к дравидийской лингвистической группе. Результаты его исследований опубликованы в виде ряда интересных статей и монографий¹⁹.

Работу С.Ч. Роя продолжает его сын Ромеш Чандра Рой, выступивший как соавтор отца в монографии о племени кхария и как автор самостоятельных статей²⁰.

В работах С.Ч. и Р.Ч. Рой отводится значительное место вопросам социального строя. Оба исследователя не находятся в плену у методологических установок англо-индийской официальной этнографии, что видно, например, в трактовке вопроса о сельской общине у мунда. Во многих вопросах заметно влияние Л. Моргана.

Работы Роя дают возможность критически подойти к высказываниям Баден-Пауэла о сельской общине и на основании новых конкретных данных вновь обратиться к решению этого вопроса. Его работы дают возможность утверждать, что внутри каждого из племен мунда до сих пор сохранилась их древняя родовая организация. Родовое устройство сохраняет значительную жизненную силу и проявляется в разнообразных сторонах жизни этих племен.

У таких численно крупных земледельческих племен, как мунда (в узком значении этого названия), сантал, бхумия и др., род настолько многочислен, что его члены живут во многих деревнях, удаленных друг от друга на значительное расстояние. Совершенно естественно, что у них экономическая и общественная жизнь и повседневные вопросы быта связаны со значительно более узкой ячейкой — деревенской общиной, к которой принадлежат все члены одного рода, живущие объединено одним поселением и составляющие его ядро.

Обычай племен мунда признает сельскую общину (в лице потомков и наследников сородичей-основателей той или иной деревни, расчистивших нетронутую до этого землю для обработки) владельцем всех земель, входящих в границы деревенской территории, включая и пахотную землю, и угодья, и пустоши. На эти земли не могут претендовать ни соседние деревни, ни посторонние

переселенцы без разрешения жителей деревни. В отношении отдельных членов общины вся община в целом тоже осуществляла свое право собственности и контроля благодаря периодическим переделам земли.

Общей чертой в управлении деревни у всех племен мунда является наличие деревенского совета — панчаята (*panchayat*), старосты, а также деревенского жреца.

В панчайт входят старейшины из семей, принадлежащих к коренным жителям деревни (*khunkattider* или *bhuinhar*), т.е. к полноправным членам данной сельской общины, потомкам основателей деревни; первоначально в панчайт входили все взрослые мужчины тех же семей.

Староста называется *мунда* у племени мунда, *хо* и *ораон*; *манджхи* (*manjhi*) у санталов и у пахира; *наек* у пабри бхуйя; жрец называется *пахан* (*pahan*) у племен мунда, *хо* и *ораон*; *дихури* (*dihuri*) у санталов и у пабри бхуйя; *лая* (*laya*) у пахира.

Староста ведаёт повседневными административными вопросами; во многих деревнях он собирает налоги, является представителем деревни в сношениях с другими деревнями и объединением деревень (парха), а также с помещиками и государственными чиновниками. Он председательствует в деревенском совете, сам улаживает мелкие споры. Староста назначает на общественные работы и государственные повинности; в прежние времена он являлся предводителем вооружённых воинов деревни.

Деревенский жрец совершает жертвоприношения деревенским и родовым богам и другие обряды; назначает долю каждой семьи в общих жертвоприношениях.

Серьёзные дела, такие как разбор нарушений племенных обычаев и наказание виновных, разбор тяжб и споров, раздел наследства, рассматриваются деревенским советом. Панчайт же распределял пахотную землю при периодических переделах.

В каждой деревне имеется один или несколько участков священной рощи *сарна* (*sarna*) — остатки девственного леса, не подлежащие вырубке, так как, по верованиям мунда, в них обитают боги и духи деревни *хату-бонга* (*hatu-bonga*). В этих рощах вся деревня в целом совершает жертвоприношения своим общим покровителям. Кроме этих богов, а также богов рода и ветвей рода (*кхунт*), ещё имеются духи, охраняющие границы деревенской территории (*айман-бонгако*).

Характерным для каждой деревни является также *акра* (*akhra*) — площадь, расположенная обычно в центре деревни, под сенью одного или нескольких развесистых деревьев. На этой площади заседает деревенский панчайт и собираются общие сходы, здесь же по вечерам собирается деревенская молодежь для плясок.

Деревенское кладбище — *сасан* (от санскр. *шмашина*) — связано с родом. В тех деревнях, где члены общины принадлежат не к одному роду, каждая родовая группа имеет отдельное кладбище, так как на кладбище могут быть положены только прямые потомки ранее умерших. В связи с этим обычаем принадлежность той или иной семьи к коренным жителям деревни доказывается нали-

чием на деревенском кладбище памятников их предков. Надгробные памятники *sasan-dupi* (*sasan-diri* — кладбищенский камень) представляют собой большие каменные плиты, поддерживаемые по четырем углам небольшими камнями (дольмены). Встречаются и вертикально поставленные каменные столбы или плиты — менгиры, называемые у мунда *bud-dupi* (*bid-diri*).

В каждой деревне, называемой *xamo* (*hato*) или *мола* (*tola*) или словом, заимствованным из языка хинди, *басму* (*basti*), все девушки и юноши не остаются ночью в доме своих родителей, а проводят ее в двух особых домах, называемых *giti-ora* (*giti-ora*). У мунда, в отличие от некоторых соседних племен, например ораон, деревня не строит для этой цели специальных хижин. Эти хижины предоставляют в пользование молодежи пожилые бездетные односельчане. Девушки обычно спят в хижине одинокой вдовы, которой доверяется наблюдение за ними.

В некоторых районах, расположенных по соседству с племенем ораон, у которых этот институт сохранился в полном виде, спальные дома для юношей являются важным учреждением. С ними связаны определенные правила и обряды. Юноши объединяются по возрастным группам и имеют своих предводителей.

Деревня пользуются услугами ремесленников и обслуживающих каст. Многие из них давно поселились в той или иной деревне и являются членами деревенской общины. Наиболее часто в деревне мунда встречаются следующие ремесленники: кузнец — *лохар* (*lohar*), плотник — *бархау* (*barhai*), гончар — *кумхар* (*kumhar*), иногда ткач — *джолаха* (*jolaha*), плетельщик корзин и циновок — *турпи* (*turi*). Из обслуживающих каст обычны пастух — *ахир* (*ahir*), голец — *гораум* (*goraui*), музыкант — *гхаси* (*ghasi*).

В тех селах, которые населяют помещики, и в селах, расположенных на больших дорогах, живут многие другие ремесленники и обслуживающие касты (цирюльники, прачки и т.п.), но они не связаны органически с общиной.

Ремесленники и другие люди, обслуживающие нужды общины, сделались членами ее, но за ними сохранилось особое положение: их труд вознаграждается не отдельными лицами, пользующимися их работой, а всей общиной в целом. Во многих местах они пользуются особыми участками не облагаемой арендой земли, которая не является их собственностью, а остается за общиной. В других местах они после сбора урожая и во время сева получают определенное количество продуктов с каждого двора.

На территории племен мунда имеется небольшое количество деревень, сохранивших довольно полно элементы древних общинных порядков. По данным поземельного кадастра 1910 г., в дистрикте Ранчи (округ в центре Чхота Нагпура) имелось всего 156 деревень (из общего количества в две с лишним тысячи деревень), сохранивших юридически права общинного владения землей и наряду с этим в более полном виде сохранивших элементы общинного устройства. Эти деревни носят официальное название «нераздельные деревни мундари кхунткатти» (*Intact Mundari Village Communities*). Каждая такая община имеет общие права владения, распространяющиеся в настоящее время на все пустоши и богатства недр, реки и озера.

Крестьянские земельные наделы и усадьбы находятся в частном отдельном владении, но еще в конце XIX в. община имела право производить полный или частичный передел пахотной земли, с тем чтобы каждая семья имела в своем пользовании пропорционально своей численности земельные участки равного качества²¹. Даже в промежутках между периодическими переделами община могла взять часть земель у одной семьи и передать ее другой для того, чтобы ликвидировать неравенство, возникшее вследствие изменения состава семей²².

Права *кхунткаттидара* (члена такой общины) наследственны и переходят к сыновьям; участки не могут быть отчуждаемы ни путем продажи, ни по суду²³. Каждый член такой общины имеет право обрабатывать любой участок принадлежащей общине пустоши, а также право пользоваться выгоном, топливным и строительным лесом для своих нужд из общинных лесов, право охоты и собирания плодов, ягод и прочих продуктов леса. Хотя *кхунткаттидар* выплачивает своему помещику постоянные взносы *чанда* (*chanda*), тем не менее эти взносы юридически отличаются от арендной платы. *Кхунткаттидар* считается собственником земли, и его *чанда* не может быть повышена, тогда как арендная плата, уплачиваемая арендатором — *райятом*, намного превосходит *чанда* и может быть повышена по желанию владельца земли.

Таково было обычное право землевладения у мунда. Но за исключением 156 деревень эти обычаи не смогли сохраниться в тех исторических условиях, в которых оказался Чхота Нагпур за последние два столетия.

Раджа Чхота Нагпура и его ставленники — феодалы — первыми начали узурпировать деревенские земли, начиная с пустошей, лесов, лугов. Затем присвоили себе участки пахотной земли, названные *раджхас* (*rajhas* — «доля раджи»), которые они обычно сдавали в аренду, чаще всего новым поселенцам *парджа* (*parja*), с которых они могли требовать более высокую арендную плату. Во многих районах крупные помещики назначали постоянных сборщиков налогов — *манджи* (*manji*), которым удалось захватить лично для себя участки деревенской земли, известные под названием *манджихас* (*manjihās*).

Этот процесс начался еще в XVIII в.; к концу XVIII — началу XIX в. процесс захвата общинных земель помещиками значительно ускорился. Проникновение англичан и английских законов, бенгальских и бихарских торговцев и ростовщиков, денежного оборота и капиталистических отношений привели, с одной стороны, к разложению общинного землевладения, а с другой — к потере большинством крестьян права собственности на индивидуальные земельные наделы²⁴.

Наивные, неграмотные крестьяне мунда попадали в кабалу индусскому и мусульманскому ростовщику, их задолженность возрастала до огромных размеров за счет проценных ставок на взятые в долг деньги или зерно, равных 75–100 % годовых при сложных процентах, и обмана со стороны ростовщика. Ростовщик подавал иск в суд, и в суде благодаря взяткам и поддержке судей, бывших обычно его соплеменниками, добивался отчуждения земли крестьянина в свою пользу.

В результате этого массового и незаконного ограбления, приведшего к разрушению общинного землевладения и обезземелению крестьян в подавляющем большинстве районов, в разных районах Чхота Нагпура создались весьма пестрые формы и условия землевладения, для обозначения которых существует несколько туземных названий.

Сельский староста и жрец в вознаграждение за исполнение своих обязанностей получали право пользования особыми участками земли, переходящими вместе с обязанностями к их преемникам. У мунда участок старосты (*мунда*) носит название *мундаи* (*mundai*), а участок жреца (*пахан*) — *паханаи* (*pahanai*). В тех районах, где имеется еще помощник старосты *махато* (*mahato*), он также пользуется участком земли, называемым *махатои* (*mahatoi*). Эти участки не облагаются налогом. Имеются также особые участки земли, продукты которых, как и доходы с которых, идут на выполнение общественных или родовых религиозных обрядов, жертвоприношений.

Элементы общинного устройства тоже сохранились неравномерно: наиболее полно сохранившиеся общины описаны выше (кхунткатти); кроме них, имеются общины, характеризующие разные ступени разложения общинного строя. Мы рассмотрим один из характерных типов, распространенный среди племен ораон и частично среди мунда и называемый *бхуинхари* (*bhuinhāri*), показывающий значительную степень разложения первобытной общины.

У ораон община бхуинхари характеризуется тем, что население деревни делится не на две основные группы — общинников-земледельцев и обслуживающих их ремесленников и прочих, а на несколько групп земледельцев, имеющих равные права, а затем ремесленников.

Коренное население деревни, принадлежащее к одному роду и признаваемое потомками основателей деревни, называется бхуинхарами; староста, жрец и члены деревенского панчаята принадлежат к этим семьям; все бхуинхары деревни принадлежат к одному роду. В настоящее время бхуинхары владеют своими участками, передаваемыми по наследству, раздельно. В общем владении находятся некоторые земли, продукты которых используются для жертвоприношений деревенским божествам. Имеются особые земли, право обработки которых принадлежит старосте, его помощнику (махато) и жрецу. Налог, уплачиваемый бхуинхарами, не может быть повышен. Пустоши и леса принадлежат помещику, но селяне имеют право пользования лесом. В некоторых местах участки леса принадлежат отдельным семьям бхуинхаров или всем им сообща. Бхуинхары составляют незначительную часть населения деревни.

Остальная часть земледельческого населения деревни делится на две группы: старых поселенцев *джемх-райат* (*jeth-raiyat*) и недавних поселенцев *гаиро* (*gairo*) или *гаиро-райат* (*gairo-raiyat*). Ни те, ни другие не могут участвовать в деревенском панчаяте, но с мнением первых обычно считаются. Обе группы хотя и не полноправны, все же являются частью сельской общины, владея в ней земельными участками.

Наконец, как и у мунда, сельская община этого типа не будет полной без ремесленников и обслуживающих каст. У племен мунда двенадцать или более

деревень, обычно принадлежащих к одному роду, объединяются вместе, составляя *парха* (*parha*). Управление, разрешение споров и обеспечение соблюдения норм обычного права и религиозных установлений осуществлялось в пределах парха советом, в который входили староста, иногда также и жрец, каждой деревни, или тот и другой. Один из деревенских старост был главой этого совета и самой парха.

Древнее устройство парха сохранялось в самых глухих районах Чхота Нагпура, где мунда менее соприкасались с администрацией раджи и поникавшими из Бихара индусами. В этих районах глава парха называется *манки* или *пат мунда*; его должность является наследственной, переходя к одному из его сыновей или другому ближайшему родственнику. На заседаниях совета могут присутствовать все мужчины данной парха. Совет получил у всех племен мунда общиндийское название — панчаят.

У большинства мунда устройство совета изменилось в связи с историческими условиями. Раджа Чхота Нагпура, вводя налоги, не изменял существовавшего у мунда родового управления, а использовал его, назначая ответственным за сбор налогов в каждой парха ее вождя. Во внутреннее управление парха раджа не вмешивался, ограничиваясь лишь переименованием ее и вождя, которого он признавал как законного главу. Парха получила название *nammu* (*patti*), а ее глава — *бхунхар* (это название впоследствии изменило свое значение и теперь означает крестьянина, владеющего землей). В более отдаленных районах глава общины сохранил название *манки nammu* (*manki patti*).

С течением времени, по мере усиления власти раджи и его ставленников — помещиков, административные и фискальные функции главы патти (или парха) сокращались; раджи и помещики предпочитали получать налог непосредственно с каждого крестьянина.

В районах, находящихся ближе к столице раджи, изменились и названия вождя парха, и устройство панчаята. Панчаят не является уже просто советом старейшин, а постоянной организацией с определенным количеством членов, закрепленными функциями и специальными названиями. Во главе стоит парха раджа, затем идут девван («министр»), тхакур, лал, панде и карта, иногда имеются также куар, охдар и котуар. Первые два имеют по два сипая. Все эти названия заимствованы из языка хинди и являются титулами придворных любого индийского раджи или названиями должностных лиц.

Права панчаята за последнее время были значительно сужены, но его решения остаются обязательными в таких вопросах, как наследование и раздел имущества, племенные обычаи, в том числе соблюдение обычаев, регулирующих заключение брака, обычаев, определяющих правила взаимоотношений с иноплеменниками, случаи нарушения религиозных или тотемических запретов. Совет принимает те или иные меры в отношении лиц, заподозренных в колдовстве. В качестве наказаний совет применяет штрафы, а в более серьезных случаях — исключение из рода, что влекло за собою бойкот всех членов рода, потерю всех общественных прав в роде, а до недавнего времени — и потерю права на земельную собственность.

Как уже неоднократно указывалось выше, наряду с территориальными делениями — парха и общиной — у мунда существует родовая организация. Все племя мунда состоит из ста с лишним экзогамных родов — *кули* (*kili*). Каждый род имеет свое название, которое в большинстве случаев связано с названием животного, растения или какого-нибудь предмета. С этими названиями обычно объединены запреты употреблять в пищу или как-нибудь использовать эти объекты. Таковы, например, названия родов: *Муруни* (*Muruni*, самец антилопы нильгау), *Кула* (*Kula*, тигр), *Гари* (*Gari*, обезьяна), *Ханс* (*Hans*, гусь), *Бхус* (*Bhus*, вид крысы), *Хан* (*Han*, красный муравей), *Хаса* (*Hasa*, дикорастущее съедобное растение), *Булунг* (*Bulung*, соль), *Данг* или *Даханг* (*Dang*, *Dahang*, шест) и т.д.²⁵

У мунда существует множество сказаний, объясняющих эти названия. Обычно родовое название связывается с легендой о происхождении рода. Так, происхождение родового названия со словом *Туту* (*Tuti*, вид зернового растения) объясняется следующим образом. Много лет назад одна из групп мунда должна была перейти вброд реку; несколько человек переправились на другой берег, но так как это происходило в холодное время года, они захотели согреться и попросили оставшихся переправить через реку горящие угли для разведения костра. Тогда несколько углей завернули в листья растения тутти и, привязав их к стреле, пустили ее из лука на другой берег. В благодарность за это потомки тех людей до сегодняшнего дня носят название этого растения.

Другая легенда сообщает, что черепаха (*horo*) переправила через реку на своей спине целую семью. Глава этой семьи в благодарность за услугу объявил, что отныне черепаха является родственником его и его семьи и всех его потомков, которые и поныне носят название черепахи как родовое имя.

Подобные легенды, а также строгость соблюдения родового запрета²⁶ позволяют предполагать тотемистическое происхождение родового названия более древних родов и свидетельствуют о пережитках тотемизма у мунда.

Значительное число родов имеют сравнительно позднее происхождение; очень многие произошли путем дробления нескольких первоначальных родов вследствие роста последних и расселения их по большой территории. Постепенно связь между частями одного рода утрачивалась, появлялись названия для отдельных подразделений, чаще всего название первоначального рода с каким-нибудь добавлением. Наконец, после того как новые родовые группы окончательно обособились, между ними начали заключаться браки. Сами мунда имеют предание о существовании первоначально 21 рода к тому времени, когда мунда пришли в Чхота Нагпур с севера.

Как видно из сказанного выше, каждый род имеет легенду о происхождении от общего предка; все члены рода считаются родственниками. Обида, нанесенная одному из членов рода, считается общей обидой. Объединение сородичей для защиты и обычай кровной мести сохранились в памяти народа.

Члены рода объединяются и общими религиозными обрядами. Кроме племенных родов, имеются родовые боги-покровители, которым приносят жертвоприношения. И в этих жертвоприношениях участвуют только члены данного

рода. Даже ближайшие свойственники, не принадлежащие к роду, а также «чу-жие» лица, пусть и живущие в той же деревне, не допускаются к этим жертвоприношениям. Подобным же образом на родовом кладбище могут быть погребены только члены данного рода. Некоторые роды имеют свой особый родовой праздник. Род собирается в полном составе на ежегодную охоту и некоторые праздники.

Члены одного рода живут в нескольких деревнях, которые иногда разбросаны на довольно значительном расстоянии одна от другой. Такое положение создалось за последние столетия, когда большие группы мунда переселились в юго-восточные районы Чхота Нагпура, представлявшие тогда девственные леса. Они основывали деревни, которые, разрастаясь, превращались в новую группу деревень. Все это вело к тому, что связи между отдельными деревнями делались часто затруднительными, и группы деревень, принадлежавших к одному роду, постепенно обособливались в отношении управления²⁷. Нужно иметь в виду и то, что многие роды состоят из нескольких тысяч членов.

Семейной единицей у мунда является, как правило, неразделенная семья женатых братьев, живущих в доме отца. Совместное сожительство продолжается нередко и после смерти отца. Имущество такой семьи является общей собственностью, и все доходы (даже заработки ее членов на стороне) поступают в общую кассу; потребление также общее. Главой семьи и распорядителем имущества является отец. Женщины имеют голос во всех вопросах, касающихся семьи.

Брак у мунда патрилокален, и жена не только переселяется в дом мужа, но и принимает участие, наряду с другими членами рода, во всех праздниках, обрядах, жертвоприношениях рода и семьи.

Обычное право устанавливает единобрачие, и исключения из этого правила допускаются только в случае бесплодия первой жены и с ее согласия. Этот второй брак отличают от первого даже и тем, что при заключении его не совершают никаких брачных обрядов. Вторая жена занимает несколько подчиненное положение, что подчеркивается тем, что при вступлении в дом она должна обратиться за разрешением к первой жене.

Браки заключаются рано: мужчины женятся в возрасте от 15 до 20 лет, а женщины — в возрасте от 14 до 18 лет. Браки устраивают родители, но с согласия детей; инициатива может исходить и от жениха, но с согласия родителей. Однако возможен брак и без согласия родителей. Одной из форм такого брака является бегство юноши и девушки в лес; по возвращении их через несколько дней их обычно признают мужем и женой, но на такой брак смотрят с неодобрением — он считается непочетным. Юноша может также против воли девушки (но в большинстве случаев с ее тайного согласия) нанести у нее на лбу знак красной краской, что является основным брачным обрядом. Наконец, возможен случай, когда девушка сама является в дом избранного ею жениха и остается в нем. Эти три формы очень редки.

При обычной форме брака отец невесты получает выкуп, уплачиваемый скотом. Свадьба отмечается пиршеством для всей деревни, устраиваемым сначала семьей невесты, а затем — семьей жениха.

Развод разрешается, но он редок; если он происходит по желанию жены, то ее семья обязана возратить брачный выкуп, а если инициатива исходит от мужа, то он теряет этот выкуп. Для утверждения и оформления развода собирается специальный совет. Обряд развода очень прост: председатель панчаята вручает требующему развода лист дерева сал, и тот разрывает его надвое. При разводе дети остаются у отца. Овдовевшие мужчины или женщины могут снова вступить в брак. Вдова обычно выходит замуж за младшего брата или другого родственника мужа. Случаи, когда кто-либо из вступающих в брак является разведенным или овдовевшим, относятся к особой категории брака; свадебные обряды при этом значительно упрощены.

Сватовство и свадьба сопровождаются значительным количеством различных обрядов; первое может быть растянуто на несколько недель, второе продолжается два–три дня.

После предварительных совещаний со сватом наблюдают за приметами, и если они неблагоприятны, то дальнейшие переговоры прекращаются. Свадебные обряды начинаются в доме невесты, куда является поезд жениха, и большинство из них совершается там; заканчивается свадьба в доме жениха, где некоторые обряды повторяются. И в первый, и во второй день угощается вся деревня; на третий день гостей отпускают.

Основной брачный обряд, существующий в том или ином виде у всех племен мунда и многих других племен Индии, состоит в том, что жених и невеста киноварью наносят друг другу на лоб знаки. Это является символом заключаемого между ними кровного родства, что подтверждается преданием мунда о том, что в древние времена вместо краски бралась кровь из мизинца. Кровь употребляется и до настоящего времени у племени бирхор. Таким образом, у племен мунда сохранилась более древняя форма этого обряда, распространенная некогда среди племен Индии значительно шире. До сих пор в Индии все замужние женщины ежедневно красной краской наносят себе на лоб небольшой кружок.

В ряде церемоний женщины, родственницы жениха и невесты, играют главную роль, а некоторые обряды совершаются исключительно женщинами.

Заслуживает внимания тот факт, что большую роль в брачных обрядах играют брат матери невесты и брат матери жениха; они также получают подарки, а брат матери невесты иногда получает быка, что является как бы частью выкупа за невесту. Все это, наряду с некоторыми деталями свадебного обряда, является пережитком материнского рода.

Помимо родовой экзогамии, у мунда существуют запреты брака с определенными категориями свойственников. Так, мужчина не может жениться на старшей сестре своей жены (даже после ее смерти), на сестре матери своей жены, на теще своего сына и на ее сестре и на свекрови своей дочери. Женщина не может выйти замуж за старшего брата своего покойного мужа и т.п. Все эти правила избегания являются отголосками существовавшего некогда группового брака. В этих правилах особенно интересно то, что в то время как брак вдовы со старшим братом мужа запрещен, брак с младшим братом мужа поддерживается обычаем.

Так же резко различны и правила обращения между этими двумя группами родственников. Между женщиной и младшими братьями ее мужа допускаются очень свободные, даже фамильярные отношения, а до женитьбы младшего брата смотрели сквозь пальцы даже на интимные отношения между ними. Совершенно иные правила определяют отношения между женщиной и старшим братом ее мужа (это относится и к мужчине и старшим сестрам его жены). Эти лица не могут прикоснуться друг к другу, не могут передать что-либо друг другу в руки непосредственно, не могут прикоснуться к одежде друг друга, сидеть на одной скамейке и т.д.

Эти факты, наряду с некоторыми данными системы родства, говорят о сравнительно недавнем существовании у мунда института братской полиандрии. Официальным мужем являлся один из братьев, а его младшие братья пользовались супружескими правами в отношении его жены до того, как сами вступали в брак.

Пережитками братской полиандрии можно считать и некоторые особенности системы родства у племен мунда, относящиеся к детям братьев и сестер, с одной стороны, и братьям и сестрам родителей — с другой стороны. Термины как для тех, так и для других разделяются на три группы. Дети старших братьев мужчины и старших сестер женщины называются так же, как и собственные дети; но дети младших братьев (мужчины) и младших сестер (женщины) называются племянниками. Дети сестер мужчины (старших и младших) и дети братьев женщины являются также племянниками, но имеют особые термины. Соответственно этим трем группам имеются и три категории дядей и теток, обозначаемые каждая особым термином²⁸.

Имеются и некоторые другие данные о пережитках группового брака, например существование в каждой деревне особых спальных домов для неженатых юношей и девушек. У некоторых племен мунда еще в XIX в. была отмечена значительная свобода половых отношений среди не состоящей в браке молодежи (племя *бхуиа*)²⁹, что связано, в частности, с существованием у них спальных домов.

В книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельс указывает на то, что в Индии у племен *сантал* и *го* (точнее сказать, *хо*) сохранились пережитки промискуитета в виде периодических сатурналий³⁰. В первоисточнике, на котором основывается Вестермарк, цитируемый в свою очередь Энгельсом, об этом говорится следующее: «Свадьбы (у санталов) заключаются обычно раз в год, в январе, — в течение шести дней все собирающиеся вступить в брак живут в беспорядочном половом сожительстве, после чего они разделяются на пары, как муж и жена»³¹. Нужно отметить, что позднейшие авторы ничего не сообщают об этом обычае; по-видимому, уже к концу XIX в. он был изжит или сохранился лишь в самых глухих районах.

Но праздники, во время которых господствует большая половая свобода, сохранились до настоящего времени не только у санталов, но и у других племен; у мунда это *Mage parob*.

Исчезновение у санталов более ясных пережитков промискуитета, на которые указывает Энгельс, в такой короткий срок объясняется быстрым изме-

нением основ хозяйственной жизни и социальной структуры, обусловленных окружением, а также непосредственным влиянием идеологии соседних с ними индусов.

Религия мунда является одной из примитивных религиозных систем, имеющих много общих черт с индуизмом. Современный индуизм является, в сущности, конгломератом подобных религиозных систем, объединенных с древней ведической религией.

Наряду с верой в верховное божество мунда имеют второстепенных богов, духов и поклоняются душам предков. Во главе этих богов стоит бог-создатель, сотворивший землю, людей и других богов, называемый *Синг Бонга* (*Sing Bonga*). Его имя показывает, что это обожествленное Солнце, так как *sing* означает солнце, а *bonga* — бог. Это доброе божество. В его честь не устраивают ни специальных обрядов, ни праздников, но в любом обряде прежде всего вспоминают его. Перед каждой едой мунда бросает на пол несколько зерен риса для Синг Бонга.

Следующее место занимают деревенские боги. Это боги, также творящие добро. Несколько раз в год вся деревня во главе с деревенским жрецом, являющимся главным действующим лицом, приносит им жертвы для обеспечения удачи в сельскохозяйственных работах и охоте. Происходит это в следующих случаях: пахота, посев, прополка, жатва, молотьба, ежегодная общая охота и весенний праздник Маге-пароб.

К этой группе примыкают боги гор, лесов, рек. Особо стоят многочисленные злые духи, которым мунда приносит умиловительные жертвы при посредстве особых колдунов, обычно принадлежащих другому племени.

Наконец, очень значительную роль играет поклонение так называемым домашним богам *ора-бонгако* (*ora-bongako*), т.е. душам предков. Им приносит жертвы глава семьи в домашнем святилище. Перед каждой едой им приносят в жертву несколько зерен риса. Существует ежегодный праздник в честь предков — *Бапарол* (*Baparol*, праздник цветов), когда в жертву им приносят цветы, рис, просо, рыбу, рыжего козла, черную курицу.

Покойника сжигают или хоронят; второй способ стал более распространен в последнее время. Если покойника сжигают, то потом его кости моют и собирают в небольшой глиняный горшок, который подвешивают на дерево близ его дома. После этого родственники совершают церемониальное очищение и освящают дом, где произошла смерть. В один из ближайших нечетных дней совершают интересный обряд, смысл которого заключается в том, что строят подобие шалаша из трех прутьев, покрытых соломой, и сжигают его, объявляя покойнику, что горит его дом. По-видимому, это делается для того, чтобы душа покойного не возвращалась назад.

Один раз в году, после сбора урожая риса, назначается день для перенесения (с костями) всех умерших в деревне в течение года на деревенское кладбище. Если покойника не сжигали, а временно хоронили, то переносят часть останков. Останки детей зарывают под камнем отца или деда, в других случаях ставят новые камни. При этом на всех камнях, включая и вновь поставленные, наносят

знаки киноварью, рисовым тестом и маслом. Эти камни ставятся вертикально; часто они бывают значительных размеров, достигая в высоту двух-трех метров, а иногда и более.

Примечания к статье В.Е. Краснодембского «Очерк этнографии народов мунда»

¹ Müller M. Letter to chevalier Bunsen on the classification of the Turanian languages, 1854.

² См. статьи Дж. Логана в “Journal of Indian Archipelago”.

³ Schmidt P.W. Grundzüge einer Lautlehre der Mon — Khmer — Sprachen. Wien, 1905.

⁴ Hevesy W. On W. Schmidt's Munda — Mon — Khmer Comparisons // Bull. of the School of Oriental Studies/ London Institution v. VI

⁵ Hevesy W. Finnisch — Urgisches aus Indien. Wien, 1932.

⁶ Roy S.C. The Mundas and their country. P. 209–210.

⁷ Dalton. Descriptive ethnology of Bengal. P. 152

⁸ Rodding J.O. Position of Women among the Santals // JBORS. V. II. P. III. P. 241.

⁹ Примеры взяты из Словаря сантальского языка Боддинга.

¹⁰ Бамбук плодоносит один раз и после этого засыхает; период жизни у разных его видов варьирует от 1 до 50 лет. Многолетний бамбук плодоносит обычно в засушливые, голодные годы, и это обстоятельство много раз спасало жизнь сотням тысяч людей в разных частях Индии.

¹¹ Maïne H.S. Village communities in the East and West. 3-nd ed. L., 1876; а также и его работа “The Early History of Institutions”, 1875 (русский перевод — «Древнейшая история учреждений». М., 1876).

¹² Ковалевский М. Общинное землевладение... С. IV.

¹³ Маркс К. Капитал. ИМЭЛ, 1937. Т. I. С. 239.

¹⁴ Baden-Powell B.H. The Indian Village Community. L., 1896. XV. P. 456; Он же. The Land Systems of British India. Oxford, 1892.

¹⁵ Баден-Пауэлл Б.Х. Происхождение и развитие деревенских общин в Индии. М., 1900. С. 171.

¹⁶ Там же. С. 23.

¹⁷ Baden-Powell B.H. The Indian Village Community... P. 158, 180. На с. 158 названного труда он говорит о равном по количеству и качеству распределении и периодических переделах земли среди всех семей деревни у санталов, об общих границах парха (см. ниже). О распределении земель сельским старостой у других племен мунда упомянуто на с. 156–157 той же книги. Наконец, о периодических переделах у племени ораон говорится там же на с. 180.

¹⁸ Roy S.C. The Mundas and their country. 1912.

¹⁹ Roy S.C. The Mundas and their country. 1913; The Bihors (A little known Jungle Tribe of Chota — Nagpur). 1925; The Hill Bhuiyas of Orissa; The Oraons of Chota-Nagpur. 1915; Oraon Religion and Customs; The Kharias. 1937.

²⁰ *Roy S.C.* Aboriginal Village Organisation in India // JBORS. Vol. XVI. P. III–IV. P. 438–458.

²¹ *Roy S.C.* The Mundas and their Country. App. P. XLVIII; *Hoffman J.* Succession and Inheritance among the Mundas // JBORS. Vol. I. P. 9.

²² *Bodding P.O.* Position of Women among the Santals // JBORS. Vol. II. P. 241; *Roy S.C.* The Munda and their Country... P. XLVIII.

²³ *Roy S.C.* The Munda and their Country... P. XLIX.

²⁴ Этот процесс хорошо описан С.Ч. Роем в его работе “The Mundas and their Country” (Appendix III. P. XXXIX–LXVIII) и Гофманом в “Encyclopaedia Mundarica”.

²⁵ У санталов существует промежуточная ступень между родом и племенем. Все племя делится на 11 пары (*pari*), каждая из которых состоит из нескольких родов. Число родов в каждой из пары колеблется от 14 до 38.

²⁶ Как, например, род *Treti* не только не разводит в своих деревнях это растение, но и запрещает делать это и посторонним поселенцам.

²⁷ То есть составляя парху. Следует, впрочем, сказать, что парха, образованные в последнее время, не всегда состояли из членов одного рода.

²⁸ Система родства племен мунда является классификационной системой, и имеющиеся в незначительном количестве описательные термины не нарушают ее типа.

²⁹ *Dalton.* Descriptive Ethnology of Bengal...

³⁰ Партиздат. 1934 С. 72.

³¹ *Watson and Raye.* The People of India L., 1868. V. I. P. 2.

Статьи Роя, Боддинга, Хоффмана, Маджумдара и др. взяты из журналов:

Journal of the Bihar and Orissa Research on Society

Man in India

Journal of the Bengal Asiatic Society

Валерий Евгеньевич Краснодембский (1907–1942) — известный ленинградский индолог, филолог, историк, этнограф. Выпускник Ленинградского восточного института (1930). Представитель нового направления российского индоведения, обращенного к изучению «живой» Индии, «живых» индийских языков (к чему призывали коллег еще основатель русской индологической школы И.П. Минаев и другие видные петербургские индологи).

В.Е. Краснодембский как филолог специализировался на изучении языков хиндустани (хинди и урду) и маратхи. Как этнографа, его интересовали религиозные воззрения индийцев, социальная организация индийских племен. С 1934 г. на разных факультетах он преподавал индийские языки, историю, географию, этнографию Индии (эти лекции, будучи перед войной студентом исторического факультета ЛГУ, а затем аспирантом МАЭ РАН, слушал М.К. Кудрявцев). Начиная с 1933 г. В.Е. Краснодембский работал в разных научных учреждениях Ленинграда (иногда совмещая работу в нескольких из них): в ЛВИ, ЛГУ, Институте антропологии и этнографии, Институте востоковедения.

Лишь немногие труды В.Е. Краснодембского были опубликованы. При его жизни вышел из печати учебник языка маратхи и учебные словари к нему: маратхи-русский и русско-маратхи. Урду-русский словарь, над которым он работал вместе с В.М. Бескровным, был опубликован лишь после войны. В трудах Музея истории религии в начале 1950-х гг. вышла статья В.Е. Краснодембского об индуизме.

В Институте антропологии и этнографии В.Е. Краснодембский работал над диссертационным сочинением «Социальная структура племен мунда (разложение родового строя)». Им было написано несколько статей по названной теме, в частности: «Термины родства у племен мунда», «Брак и семья у племен мунда», которые исследователи считают первыми крупными работами по этнографии мунда на русском языке. В архиве МАЭ РАН также сохранилась его статья «Очерк этнографии народов мунда», которая не утратила научной актуальности, и составители данной книги решили ее опубликовать в качестве приложения.

В.Е. Краснодембский не выдержал голода и других трудностей ленинградской блокады. Хотя в феврале 1942 г. он был эвакуирован в тыл (назначен был город Саратов), его тяжелое физическое состояние стало причиной того, что его сняли с поезда в Пензе, и там, несмотря на героические усилия врачей и неожиданную поддержку друзей-пензенцев, он скончался в больнице в мае 1942 г.

Д.и.н. Н.Г. Краснодембская

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Племена-изоляты (андаманские аборигены)	9
Глава 2. Люди и буйволы (тода)	27
Глава 3. Охотники за головами (нага и их соседи)	41
Глава 4. Дети леса (бхилы)	79
Глава 5. Древнейшие из пришельцев. Мунда и другие	87
Глава 6 . Навстречу чужим богам	95
Глава 7. Племена и политика	100
Глава 8. На державной ладони	115
Заключение	120
Рекомендуемая литература	122
Приложение	
<i>В.Е. Краснодембский. Очерк этнографии народов мунда</i>	<i>123</i>

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

**Софья Александровна Маретина
Игорь Юрьевич Котин**

ПЛЕМЕНА В ИНДИИ

Редактор Т.В. Никифора
Корректор К.С. Оверина
Компьютерный макет П.В. и Р.А. Морозовых

Подписано в печать 11.01.2011. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл.печ л. 9. Уч.-изд. л. 12.
Тираж 250 экз. Заказ № 1.

Издательство «Наука»
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1.
main@nauka.nw.ru
www.naukaspb.spb.ru

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru



9 785020 256170