

**МАЛЫЕ
НАРОДЫ
Южной
Азии**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
имени Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

МАЛЫЕ НАРОДЫ ЮЖНОЙ АЗИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1978

Ответственный редактор
М. К. КУДРЯВЦЕВ

Сборник содержит статьи, в которых дана этнографическая характеристика основных малых народов стран Южной Азии. Отражено положение разных этнокультурных групп в условиях современных государств (Индия, Пакистан, Бангладеш, Непал, Шри Ланка), на территории которых расселены те или иные малые народы.

М $\frac{10602-182}{013(02)-78}$ 64-78

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1978.

М. К. Кудрявцев

ВВЕДЕНИЕ

В странах Южной Азии (Индия, Пакистан, Непал, Бутан, Бангладеш и Шри Ланка), на территории 4,4 млн. кв. км, т. е. меньше чем на одной тридцатой части суши земного шара, сосредоточена почти пятая часть человечества. Основная масса этого населения, по численности превосходящего все население зарубежной Европы, представлена крупнейшими народами, многие из которых насчитывают десятки миллионов каждый, имеют свои многовековые традиции.

Территория Южной Азии с незапамятных времен была особенно благоприятна для существования человека и потому стала «землей обетованной» для множества самых разнообразных народов. В течение тысячелетий мелкими группами, отдельными племенами и целыми народами туда стекались переселенцы и с обширных пространств Центральной Азии, и с востока, и морем с юга, и особенно с запада, из культурных областей Малой и Средней Азии. Вот почему современное население Южной Азии необычайно пестро в расовом, языковом, этническом и многих других отношениях.

Наряду с крупными народами на территории Южной Азии живет множество более мелких и даже мельчайших племен и народов самого разнообразного происхождения, внешнего вида, языковой принадлежности, занятий, образа жизни, уровня культурного развития. И замечательно, что многие из них также внесли свой вклад в создание культуры Южноазиатского субконтинента. Некоторые из этих народов упоминаются под современными их названиями в древнейших памятниках индийской литературы.

В образе жизни, в нравах и обычаях этих групп населения мы часто найдем особенности, не свойственные крупным народам или давно ими утраченные, а также своеобразие, значительно расширяющее наши представления о путях социальной и культурной эволюции человечества.

Некоторые особенно интересные народы и группы народов этой категории мы выбрали для описания в нашей книге. В отличие от крупных и хорошо известных народов Южной Азии, составляющих основную массу населения перечисленных госу-

дарств, мы называем их малыми народами, причем отдаем себе отчет в условности такого наименования.

Так, уже сам термин «народ» может употребляться в разных, иногда весьма общих и не всегда определенных значениях. Поэтому следует заранее оговорить его толкование в данном случае. Мы употребляем термин в довольно широком, но этническом его смысле, как обозначение этнической общности с ее особым языком или диалектом, исторически определенной территорией обитания, своими социально-экономическими и культурными особенностями и вообще с своим комплексом этнографической характеристики. Иногда такой общностью окажется племя или группа родственных племен, в другом случае значительно более развитая этническая единица — народность, иногда обладающая необходимыми признаками современной нации. Действительно, одни еще не вышли из первобытного состояния, тогда как у других уже существовали в прошлом свои государственные объединения, появился рабочий класс, буржуазия, интеллигенция.

Если приходится оговаривать принятое нами толкование термина «народ», тем более необходимо определить заранее термин «малые народы». Это понятие условно как абсолютно, так и относительно не только в пределах всего описываемого ареала, но и внутри территориальных его подразделений. Так, численность и площадь расселения иных малых народов Индии оказывается больше населения и территории некоторых, например, европейских государств. Значит «малые» относительно крупных народов Южной Азии, в большинстве других стран считались бы весьма крупными. Да и в самой Индии численность не главный критерий отнесения той или другой этнической единицы к разряду малых народов. Так, некоторые из «малых» по численности значительно превосходят, например, кашмирцев, стоящих в ряду основных крупнейших народов Индии. Но внутри категории малых народов Южной Азии численный диапазон необычайно велик — от нескольких миллионов до нескольких сотен, а то и десятков, человек.

По существу, малыми народами в данном случае мы называем национальные и этнические меньшинства в этих странах, но от такого наименования их в дальнейшем в нашей книге мы воздерживаемся. Ясное для нас понятие «национальные меньшинства» было бы сопряжено с трудностями идентификации соответствующих групп населения в государствах Южной Азии в связи с разным положением их в структуре разных государств и разным отношением к ним официальных кругов этих государств.

В Индии, где обитает девять десятых малых народов Южной Азии, существование их признается официально, и применение к ним термина «меньшинства» не было бы одиозным. Правда, здесь их чаще называют племенами. Большинство их

специально учтено, внесено в официальный реестр и составляет особую категорию граждан республики — «зарегистрированные племена». Зарегистрированными оказались более 400 племен, а общая их численность теперь превышает 40 млн. человек. Поэтому, когда в дальнейшем мы будем говорить о малых народах или национальных меньшинствах Индийской республики, мы будем иметь в виду преимущественно тех, кого в Индии называют «зарегистрированными племенами».

Но квалификация этих меньшинств национальными вызвала бы недоумение индийцев, особенно в официальных кругах. Согласно официальным установкам все граждане страны считаются единой нацией. А если есть в этой нации различия (например, между бенгальцами и кашмирцами, тамилами и пенджабцами, каннара и ассамцами), их принято рассматривать как локальные, но не национальные. И если признается в Индии национальное самосознание, так это осознание себя гражданами Республики Индии.

В Пакистане официально не признается существование ни малых, ни больших народов, ни тем более национальных меньшинств. Все граждане Пакистана, исповедующие ислам, считаются одной нацией, одним народом — пакистанцами, хотя фактически пакистанским властям приходится считаться с существованием и племен и народов. Пуштуны и белуджи, например, несомненно, составляют особые народы, к тому же подразделяющиеся на множество отдельных племен. И едва ли можно относить эти народы к разряду малых. Действительно, малые народы, такие, как читральцы, кохистанцы, шина, буриши и другие, живут в пригиндукушских районах Пакистана. Что же касается позиции официальных кругов Пакистана, отрицающих существование в нем каких бы то ни было меньшинств, она осложняла и нашу работу по сбору и систематизации соответствующих материалов. По малым народам Пакистана у нас нет материалов, нет даже общей демографической статистики.

В Непале малые народы вообще преобладают и в массе численно превосходят главный народ страны — непальцев. Существование здесь малых народов признается и официально. Однако народы эти слабо изучены, и сведения о них весьма отрывочны.

В Бангладеш малые народы не составят и одного процента населения. Большинство их живет в небольшом горном районе на крайнем юге страны. Роль их в общегосударственной жизни не велика.

В Шри Ланке основным малым народом являются немногочисленные ведды, рассеянные группами на небольшом пространстве лесов внутри острова. Судьба их не составляет какой-либо особой проблемы в государстве. Если здесь и в Бангладеш малых народов — считанное число, в Непале и Пакистане десятки, то в Индии их сотни. Поэтому, естественно, большая

часть нашей книги посвящена исследованию и описанию наиболее интересных в этнографическом отношении малых народов именно Индии.

* * *

Для определения большинства народов рассматриваемой категории на индийских языках есть удобный и емкий по содержанию термин «адиваси», или «адимджати», что в буквальном переводе означает первопоселенцы, или аборигены. Иногда к ним же применяют и другой термин — «ванья-джати», т. е. лесные жители, или обитатели лесов. Наиболее распространен термин «адиваси». Действительно, многие из этих народов были известны на современных местах обитания еще в глубокой древности. О других известно, что пришли они в Индию задолго до того, как сформировались ее современные крупнейшие народы.

Термин «адиваси» представляет лучшую альтернативу канцелярскому термину «зарегистрированные племена» хотя бы потому, что так или иначе определяет предмет, к которому относится. И авторы данной книги в ходе изложения материала употребляют этот термин применительно к определенным народам, чтобы выделить их из неплеменного окружения, т. е. показать отличие их от крупных народов Индии. Но давая общую характеристику этой части населения именно Индийской республики, мы вынуждены пользоваться и официальным термином «зарегистрированные племена», под которым значится эта категория населения в конституции, в переписях населения и демографических отчетах, в научных работах и в прессе.

В Индии полагают, что некая совокупность «зарегистрированных племен» существует не только на бумаге, но что и в жизни эта категория населения составляет особую социальную, даже экономическую, культурную и гражданско-правовую общность и что положение этой общности, ее будущее составляют особую общегосударственную проблему. Поэтому и территории, в населении которых преобладают «зарегистрированные племена», выделены в особые «зарегистрированные территории». Это обстоятельство вынуждает нас объяснить, как сложились представления о существовании данной общности и соответствующей проблеме в Индийской республике.

До 1931 г. категории «зарегистрированных племен» вообще не существовало, хотя в составе населения Индии было великое множество сравнительно мелких и сравнительно отсталых в социально-экономическом и культурном отношении племен и народов. Безотносительно к уровню их общественного развития колониальная администрация называла их племенами, к тому же считая всех примитивными или отсталыми. Эти племена обитали преимущественно в горных и лесных областях. Многие из них занимались подсечным земледелием и подвергались эксплу-

атации со стороны определенных слоев соседних крупных народов, присваивавших их земли и теснивших их в малопригодные для жизни места. Притеснял их и лесной департамент колониальной администрации, запретивший во многих местах рубку леса, без которой немыслимо подсечно-огневое земледелие.

Колониальные власти решили взять под контроль и опеку все племена, и населенную ими территорию. С этой целью во время всеиндийской переписи населения 1931 г. племена были специально учтены и внесены в особый реестр. Подобному учету были подвергнуты и низшие, неприкасаемые касты. Сначала отсталые племена и низшие касты составили как бы общую категорию «отсталых классов» (backward classes) или «отсталых общин» (backward communities). Однако в официальный Акт об управлении Индией 1935 г., т. е. в своеобразную конституцию страны, племена и неприкасаемые касты вошли отдельно как особые категории населения. Дискриминирующее их определение «отсталые» было тогда же заменено нейтральным, чисто канцелярским — «зарегистрированные» (scheduled). Так в индийском обществе появились две категории граждан с названиями, никак их не квалифицирующими, а именно «зарегистрированные племена» и «зарегистрированные касты».

Но если существует какая-то общность положения, интересов, проблем, судеб «зарегистрированных», т. е. низших и неприкасаемых каст, то «зарегистрированные племена» не представляют собой никакой совокупности, ничего общего, никакого расового, языкового, этнического, социального, культурного, политического единства, общности интересов, а потому у них нет никакого чувства всеплеменной солидарности, общих целей и общих организаций. Рядовое население из состава этих племен знает только ближайших соседей, а о существовании сотен других племен даже не подозревает. Только по воле британских чиновников они попали в один список и на этом основании стали рассматриваться как некое единство, общность, особая категория населения.

В разделе об основных правах конституция Республики Индии запрещает всякую дискриминацию граждан на основании различий «религии, расы, касты, пола и места рождения». В этом списке игнорируемых конституцией различий не числятся национальные и языковые, вероятно, из предположения, что в Индии нет национальных различий. Однако сохранение в конституции статуса «зарегистрированных племен» и учреждение конституционной опеки над ними со стороны государства и общества ставит племена в неравное положение с остальным обществом. И хотя соответствующие статьи конституции продиктованы желанием уберечь племена от произвола и эксплуатации, сам статус подопечных дает основание рассматривать их как примитивных, отсталых, неполноценных. Даже в тексте конституции (например, параграфы 15 и 46) к ним прилагают-

ся такие определения, как «отсталые классы» (backward classes) или «слабые части общества» (weaker sections). Иногда в научной литературе и особенно в просторечии их по-прежнему называют примитивными и соответственно к ним относятся. Такое отношение к племенам порождает с их стороны неприязнь, даже антагонизм и осложняет решение многих проблем.

Однако следует категорически отвергнуть распространенные представления о конфликте между племенным (tribals) и неплеменным (non tribals) населением вообще, т. е. об изначальном антагонизме между племенами и всем индийским обществом. В действительности конфликтов много, но происходят они всегда на местной почве между конкретной племенной группой и определенной же группой неплеменного населения, всегда имеют местный характер и местное значение.

Среди малых народов Южной Азии представлены все основные расы человечества, представлены они разными антропологическими типами, многочисленными их модификациями и смешениями. Так, многие народы в северных и западных областях Индии, а также в Пакистане принадлежат к разновидностям европеоидной расы, в частности средиземноморских ее вариантов. Почти во всем пригималайском поясе основная масса населения относится к монголоидной расе в самых разнообразных ее модификациях, с явно выраженным преобладанием южно-монголоидных элементов у ассамо-бирманской группы народов. Монголоидные черты достаточно заметны у жителей Восточной Индии, в частности у населения Бенгала (теперь и Бангладеш), еще с глубокой древности. Малые народы Центральной Индии представлены разными расовыми типами, а точнее — многочисленными вариантами смешения этих типов. Основные компоненты этих смешений — европеоидные и южноиндийские австралоидные, точнее, веддоидные элементы. При заметном преобладании последних у некоторых народов, например у санталов и мунда, прослеживаются иногда даже монголоидные черты. На юге Индии среди адиваси преобладают именно эти темнокожие варианты веддоидной расы, иногда смягченные воздействием других, преимущественно европеоидных, элементов. Но именно малые народы Южной Индии сохраняют в большей неприкосновенности, чем другие, первоначальный физический облик древнейших обитателей соответствующих областей этой части Азии.

Не вдаваясь в подробности антропологической характеристики, следует напомнить, что со времен так называемых арийских вторжений во втором тысячелетии до н. э., в связи с постоянной интрузией европеоидных элементов в дальнейшем, при том, что социальная верхушка общества на большей части со-

временной территории Индии и Пакистана принадлежала преимущественно к европеоидной расе, опасность развития расизма была вполне реальной. Однако эта опасность в ходе истории была преодолена мощным воздействием других, аборигенных для Индии расовых типов. Поэтому особого внимания заслуживает тот факт, что в наше время в странах Южной Азии нет сколько-нибудь выраженных тенденций расизма и дискриминации на почве расовой принадлежности.

Население Южной Азии необычайно многоязычно и главным образом за счет необыкновенной языковой пестроты именно малых народов. В большинстве случаев каждый народ говорит на своем особом языке. Иногда группа соседних народов или племен говорит на близких диалектах одного языка. Но бывает и так, что народы, говорящие на родственных языках, разделены пространствами в сотни и тысячи километров, а непосредственно соседствующие говорят на языках, не только непонятных один другому, но совершенно чуждых по строю, принадлежащих к разным языковым семьям.

В странах Южной Азии принято считать, что племена, т. е. малые народы, живут обособленно, в состоянии изоляции. Но изоляция эта весьма относительна. В большинстве случаев они живут тесно и скученно, в окружении других, а то и чересполосно с другими народами. Иногда ближайшим соседом племен оказывается тот или другой из крупных высокоразвитых народов, культурное воздействие которого испытывает вся непосредственная племенная периферия.

Одним из результатов тесного сожительства разных народов было широко распространившееся у малых народов Южной Азии двуязычие, т. е. повседневное пользование, кроме родного, каким-то другим языком. Что касается двуязычия в независимой Индии, оно стимулировалось и объективными условиями расширения общественных контактов в связи с индустриализацией, урбанизацией, развитием транспорта, современных средств информации и т. д. Поощрялось двуязычие и специальной политикой государства по отношению к племенам, например системой школьного образования в странах Южной Азии. Повсюду обучение ведется либо на государственном языке, как в Пакистане, Бангладеш и в подавляющем большинстве школ Непала, либо на официальных языках штатов, как в Индии, где формально право обучения на родных языках декларировано конституцией. Однако из сотен племен Южной Азии, при десятках народов, насчитывающих сотни тысяч и миллионы человек, только несколько народов имеют свою письменность и обучаются хотя бы в начальной школе на родных языках. Не удивительно поэтому, что грамотность среди племен в два с половиной раза ниже, чем средняя по каждой стране. Ведь для большинства племен предварительным условием элементарной грамотности является овладение чужим языком. Поэтому сле-

дует решительно отвергнуть распространенные представления, что племена малограмотны потому, что отстали в культурном отношении и трудно осваивают школьную премудрость. Наоборот, немногие «зарегистрированные племена», у которых школьное обучение ведется на родном языке, по грамотности значительно, иногда в два раза, превосходят среднеиндийские показатели. Это обстоятельство давно замечено и официальными кругами, но еще недостаточно оценено как образец для подражания, как действенное средство повышения грамотности и общекультурного уровня племен.

Таким образом, обучение на неродных языках значительно усложняет процесс усвоения школьных знаний и применения их на практике иноязычным, в нашем случае племенным, населением. С другой стороны, такое обучение стимулирует развитие двуязычия. Процент двуязычия у таких крупных «зарегистрированных племен», как санталы, ораоны, мунда, гонды, несравненно выше, чем у таких крупных народов, как бенгальцы, маратхи, телугу, малаяли и другие. Высок процент двуязычия и у более мелких племен. Стимулируется двуязычие на территориях расселения племен и другими условиями, например функционированием общественного транспорта, почтовой связи, медицинского обслуживания, ведущегося на официальных языках штатов. Однако заслуживает внимания и тот факт, что у народов, обучающихся на родных языках, например у мизо и кхаси, процент двуязычия невелик.

Многочисленные малые народы Южной Азии исповедуют разные религии, от известных мировых до самых первобытных верований. Индуизм, буддизм, ислам, христианство оказали на них определенное, иногда очень сильное влияние, но большинство малых народов сохраняет свои традиционные верования.

Следует специально оговориться, что данные официальной статистики по религиям у малых народов почти всегда условны, а часто и тенденциозны, особенно по народам Индии.

По этим данным, девять десятых населения «зарегистрированных племен» Индии исповедуют индуизм. Основная масса этих индуистов представлена народами Центральной Индии. Однако в большинстве случаев это номинальный индуизм, так как исповедующие его, как правило, не молятся в общих индусских храмах, не обслуживаются брахманским жречеством и помимо индуизма придерживаются своих старых племенных религиозных представлений и своей культовой практики.

Это формальное исповедание индуизма не открывает перед племенем никаких новых возможностей культурного развития, а часто и усложняет его. Дело в том, что отличающийся веротерпимостью индуизм не запрещает верующим поклоняться и любым другим божествам, например почитать Будду, поклоняться Христу и святым, посещать церкви. Но настоящим индусом не становятся, а рождаются. В отличие от других рели-

гий, принять индуизм отдельному субъекту невозможно, так как для этого надо стать членом одной из каст, а в касты не принимают. Коллективное же, например всем племенем, принятие индуизма в принципе возможно, однако практически оно сопровождается переходом этого племени на положение низшей касты в индийском кастовом обществе. Естественно, что такая перспектива не соблазняла племена и потому индуизм среди них был малопопулярен.

Ислам получил широкое распространение в Индии еще в средние века, когда правителями большей части страны были мусульмане. В результате некоторые народы целиком приняли ислам, а в составе других сложились крупные мусульманские общины. Однако процесс исламизации едва затронул племена и малые народы, за исключением некоторых пригиндукушских народов современного Пакистана и периферийных племен полуостровной и островной Индии. Во всяком случае, среди 40 млн. так называемого племенного населения Индийской республики количество мусульман ничтожно.

Гораздо больший успех у малых народов выпал на долю христианства. С завоеванием Индии англичанами в страну хлынули самые разнообразные христианские миссии. Натолкнувшись на упорное сопротивление больших народов, исповедовавших индуизм или ислам, миссионеры сосредоточили внимание на малых народах, племенах и низших кастах. Так, в Индии процент христиан среди «зарегистрированных племен» в несколько раз выше, чем средний по Индии.

Наибольшего влияния христианские проповедники добились у некоторых народов Северо-Восточной и Центральной Индии. Это объяснялось не привлекательностью христианской догматики и ритуала, хотя христианская доктрина изначального равенства людей успешно конкурировала с индуистской доктриной принципиального, изначального их неравенства. Решающую роль имел материальный вклад соперничавших между собой христианских миссий в хозяйство, культуру и образование отсталых племен. Большинство христианских миссионеров — теперь уже индийцы по происхождению и часто выходцы из племен. Уча христианскому смирению и всепрощению, покорности властям, миссионеры одновременно насаждали лучшие методы хозяйствования, прививали санитарные навыки и обучали грамоте на разных языках, пользуясь местной индийской, латинской или созданной на ее основе новой письменностью. А возможность получить начатки грамоты на родном языке была сильным аргументом в пользу христианства среди племен.

Пригималайские народы и значительная часть населения Непала считаются индуистами. Но большинство их испытало в той или другой мере влияние буддизма ламаистского толка, а некоторые считают себя буддистами.

Большинство племен Южной Индии, как и небольшая груп-

па сравнительно мелких племен в южной части Бангладеш, почти не подверглись влиянию других религий и придерживаются своих традиционных племенных верований.

*

*

В странах Южной Азии этнические общности, отнесенные нами к малым народам, в общей сложности составляют около 50 млн. человек; из них только в Индии насчитывается значительно более 40 млн. По переписи населения 1971 г. их насчитывалось 38 015 192 человека. Прирост с 1961 г. по 1971 г. составил свыше 8 млн. человек, т. е. более 2,5% в год, и был даже выше среднеиндийского. Здесь и в последующем демографические данные индийской статистики берутся нами преимущественно из отчетов о переписи населения 1961 г. Там, где они есть, приводятся данные и последней переписи 1971 г., но значительная часть отчета за 1971 г. еще не опубликована. Если в некоторых государствах прирост этой категории населения ниже, то для Южной Азии в целом приведенные индийские показатели свидетельствуют о тенденции непрерывного роста и жизнеспособности малых народов в самых сложных условиях современной действительности.

В Непале, как уже говорилось, малые народы составляют не менее половины его десятиmillionного населения. В Бангладеш их насчитывается около полумиллиона на 70 с лишним миллионов. В Шри Ланке аборигенным малым народом можно считать только веддов, которых менее тысячи. По Пакистану мы не имеем этнической статистики. Самый крупный из малых его народов — брагуи — в 1961 г. насчитывал 365 тыс. Все остальные, преимущественно пригиндукушские, малые народы и племена едва ли составят 500 тыс., даже если присоединить к ним и пригималайские народы шина, буриши и балти, оказавшиеся на территории подвластного Пакистану так называемого свободного Кашмира (Азад Кашмир).

Малые народы широко расселены по территории Южной Азии, но расселены неравномерно. Есть зоны особой их концентрации, а есть обширные пространства, где их совсем нет или ничтожно мало. В Индии, где «зарегистрированные племена» специально учитывались при переписях населения, статистика дается по штатам и союзным территориям, т. е. по основным административным единицам, установленным конституцией республики. Однако, если эти административные границы более или менее совпадают с расселением основных крупнейших народов страны, то ареалы концентрации малых народов никак не соответствуют административным границам. В одном штате их может быть несколько десятков, тогда как один народ может занимать территорию, входящую частями в несколько штатов.

Из 38 млн. населения племен Индии в 1971 г. 90% его жило

в десяти (из 21) штатах. В штате Мадхья-Прадеш, например, «зарегистрированные племена» насчитывали более 8 млн. человек, в Ориссе — более 5 млн., в Бихаре — около 5 млн., в Гуджарате и Раджастанхоне — более 3 млн. в каждом, в Западном Бенгале — 2,5 млн. человек. Зато в самом крупном по населению штате Уттар-Прадеш на более чем 88 млн. жителей было всего несколько племен общей численностью менее 200 тыс., а в штатах Панджаб и Хариана не было совсем. Но и внутри штатов в одних талуках (районных подразделениях штатов) племен совсем или почти не было, а в других они составляли 50 или более процентов населения.

Из сказанного ясно, что в одной книге невозможно дать отдельные характеристики даже десятой части малых народов Южной Азии, тем более что по некоторым из них нет необходимых материалов. Однако принятая нами группировка народов по местам наибольшей их концентрации в естественного географических областях позволяет характеризовать основные малые народы и так или иначе упомянуть многие другие. Некоторым народам, представляющим особый интерес в научном отношении, посвящены отдельные очерки.

Крупнейшей зоной расселения адиваси является центрально-индийская — на стыке штатов Мадхья-Прадеш, Бихар, Орисса, Западный Бенгал и Махараштра. Именно здесь сосредоточена почти половина (более 20 млн.) населения, относящегося к малым народам Южной Азии, включая крупнейшие из них. Особенность этой зоны состоит в том, что, хотя она и занимает преимущественно восточную половину Центральноиндийского нагорья, все же расположена внутри одного государства — Республики Индии, далеко от границ.

Адиваси этой территории представлены разными расовыми типами и говорят на множестве языков, принадлежащих даже к разным языковым семьям, различаются в этническом и религиозном планах, а также в культурном уровне. Однако при всем разнообразии малых народов центральноиндийской зоны, среди них нет каких-либо новопришельцев со стороны. Почти все они являются потомками тех или иных древних обитателей этой территории. Живут они в окружении крупнейших, но тоже разных народов страны, испытывая на себе постоянное их влияние. Все это необычайно усложняет современные национальные, социальные и культурные проблемы обитающих в этой зоне племен и народов.

Другой, не менее пестрой в этническом отношении областью является Северо-Восточная Индия — горная страна, включающая южные склоны восточных Гималаев, Ассамские горы и западные склоны Бирманских гор. На этой территории расположено несколько административно-политических единиц Индийской республики: штаты Ассам, Мегхалая, Нагаленд, Манипур, Трипура и союзные территории Аруначал и Мизорам. Общая

численность малых народов здесь превышает 4 млн. В Мегхалае, Нагаленде, Аруначале и Мизораме они составляют даже подавляющее большинство населения.

Если в расовом отношении население этой области отличается сравнительным единообразием (преобладание монголоидных элементов), то по языкам, социальной организации, культуре, историческим судьбам и политическому положению оно едва ли не более сложно, чем центральноиндийское. Эта сложность усугубляется пограничным положением всей зоны. Многие народы живут у самой государственной границы Республики Индии с Бангладеш, Китаем или Бирмой.

За время независимости в Северо-Восточной Индии произошли существенные для ее народов административно-политические перемены. Стали штатами Манипур, Трипура и Нагаленд. Только за несколько лет, начиная с 1970 г., из штата Ассам были выделены населенный преимущественно двумя народами — кхаси и гаро — штат Мегхалая и союзная территория Мизорам, где основу составляют мизо (лушай), а бывшее Северо-Восточное пограничное агентство (NEFA), в котором проживали десятки племен, преобразовано в союзную территорию Аруначал.

Из всех адиваси Северо-Восточной Индии особо выделяются кхаси. Единственные в Индии они говорят на языке монкхмерской группы, хотя оторваны на многие тысячи километров от основных носителей этих языков в Юго-Восточной Азии. По уровню культурного развития кхаси не уступают соседям ассамцам и бенгальцам, а по проценту грамотных даже превосходят их. Это ставит кхаси на первое место в ряду всех «зарегистрированных племен» и малых народов Южной Азии вообще.

Небольшие группы из состава малых народов Северо-Восточной Индии живут не только за пределами соответствующих штатов, но даже в соседних государствах, а именно в Бангладеш и в Бирме.

Обширная пригималайская зона тянется почти на 3 тыс. км от границы с Бирмой на юго-востоке и до Афганистана на северо-западе. В этой зоне живет более половины общего числа малых народов Южной Азии. Особенно многочисленны они в Непале и на южных склонах Восточных Гималаев. По преимуществу это небольшие народы, насчитывающие тысячи и десятки тысяч человек каждый. По физическому типу большинство их принадлежит к монголоидной расе. Говорят эти народы на множестве так называемых тибето-гималайских и тибето-бирманских языков самой многочисленной языковой группы в странах Южной Азии. Только некоторые народы на крайнем северо-западе зоны говорят на иранских и дардских, а живущие на индийских склонах Гималаев на дридаарийских языках.

Особенностью пригималайской этнокультурной зоны, как уже говорилось, является ее промежуточный, контактный ха-

рактен между необычайно пестрым, но все же отдельным культурным миром Индии и более однородным, но не менее своеобразным культурным миром Тибета. В той или иной мере эта встреча культур обнаруживается и в жизни всех народов Непала, занимающего самый центр зоны.

Нами взяты для описания несколько народов Непала, образ жизни которых дает представление о занятиях, общественной организации, о характере и уровне культурного развития народов этой зоны.

Западная область концентрации малых народов включает крупные части территории нескольких штатов — Гуджарат, Раджастан, Махараштра. Численность адиваси здесь превосходит 7 млн. Среди этой группы малых народов есть один крупнейший, именно бхилы, насчитывающий более 2 млн. человек и как бы лидирующий в происходящих здесь этнических процессах. Судьбы многих других тесно переплетены с бхилами. С одной стороны, бхилы активно ассимилируют многочисленные группы из состава более мелких племен, а с другой — издавна сами подвержены ассимиляции гуджаратцами и особенно раджастанцами.

На обширной территории Южной Индии от реки Годавари до мыса Кумари с общим населением более 150 млн. численность «зарегистрированных племен» не достигает и 2 млн. Следовательно, процент их в общей массе населения во много раз ниже среднеиндийского. По преимуществу это мелкие племена. Среди них нет ни одного превышающего 100 тыс. человек. Расселены они широко по разным частям этой территории. И если можно выделить места их относительной концентрации, это главным образом горы Нильгири на стыке Западных и Восточных Гхатов и Кардамоновы горы в Керале.

В антропологическом отношении малые народы Южной Индии сравнительно однородны. Преобладают различные варианты веддоидного расового типа. Однако встречаются и веддоидно-европеоидные модификации, даже с преобладанием европеоидных черт. Почти все «зарегистрированные племена» Южной Индии говорят на языках дравидийской семьи; почти все они подверглись ассимиляционным воздействиям со стороны крупных дравидийских народов. И дальнейшая судьба южноиндийских племен связана с национальным развитием и судьбами этих народов.

В книге даны описания трех южноиндийских племен. Особым вниманием со стороны ученых, самого индийского общества и даже туристов обычно пользуются тогда — небольшой народ, живущий на плато Нилгири, совершенно особенный, не похожий на соседей как по физическому типу, так и по занятиям, хозяйству, материальной культуре, социальной организации и обычаям. Происхождение тогда и появление их в среде южноиндийских народов остается загадкой для науки. Описание двух

других дает представление о многих особенностях жизни и быта, присущих именно южноиндийским племенам.

Отдельный очерк в нашей книге посвящен живущим на Шри Ланке веддам. Это их физический облик стал эталоном для выделения в расовой классификации человечества особого веддоидного типа. Мотыжные земледельцы, охотники и собиратели, для ученых ведда всегда были живым пережитком первобытности. Особый интерес представляли многовековое соседство и взаимоотношения их с высокой культурой сингалов и других групп ланкийского населения.

Отдельный очерк посвящен и брагуям, живущим за тысячи километров от ведда и тода, по соседству с белуджами и пуштунами Пакистана. Как и тода в Южной Индии, брагуи представляют загадку для ученых. Брагуи почти ничем не отличаются от своих соседей, но их язык принадлежит к дравидийским, на которых говорит как раз все этническое окружение тода. Таким образом, происхождение брагуи связывается с общими проблемами этногенеза на территории Южной Азии.

* * *

С колониальных времен среди племен начались движения против эксплуатации, за предоставление им национальной, а точнее — культурной и административной автономии. Борьба эта принимала разные формы и размах, длилась десятилетиями и практически не прекращалась до конца колониального режима. В условиях общего развития и роста национального или этнического самосознания движения эти были явлением закономерным и неизбежным.

С достижением Индией независимости борьба малых народов за автономию не прекратилась, но приобрела иной характер и активизировалась, особенно в центральноиндийской зоне и у народов Северо-Восточной Индии. Так, в Чхотанагпуре, среди санталов, мунда, ораонов и других «зарегистрированных племен», на базе нескольких обществ и союзов адиваси, сложилась даже своеобразная политическая партия «Джаркханд», названная так по имени существовавшего некогда средневекового государственного объединения мунда и ораонов. Программа этой партии сводилась к требованию объединения территорий, населенных санталами, мунда, ораонами, хо и другими адиваси в отдельный штат.

Аналогичные движения за создание «Адивасистана» были и в Западной Индии, т. е. среди племен, населяющих Гуджарат и Южный Раджастан. Среди гондов активизировалось движение за создание штата Гондвана на базе южных районов Мадхья-Прадеш и соседних районов Махараштры. Гондское государство Гондвана существовало еще в домогольской Индии, когда сами гонды не были так рассеяны и разобщены полити-

ческими и административными границами, как в последующее время.

Гетерогенность, этнический и культурный плюрализм, неопределенность этнических границ таких объединений, как планируемый «Джаркханд» или «Адивасистан», мешали организации на их основе отдельных штатов. Однако неудача этих планов не скомпрометировала само стремление малых народов к автономии. На примере народов Северо-Восточной Индии мы видим, что там, где стремление к ней опиралось на большое этническое, культурное и территориальное единство, в конце концов автономия была реализована в виде новых административных единиц в Индийской республике. А в принципе пример административных реформ в Северо-Восточной Индии может стать прецедентом решения проблем малых народов не только в Индии.

Однако сами проблемы малых народов не сводятся к требованиям автономии для тех или других из них. В совокупности проблемы племен и народов сложнее, а главное — многообразнее. Действительно, помышлять о той или другой степени автономии, даже в пределах существующих административных единиц в государствах Южной Азии, могут лишь немногие народы. И если есть общие проблемы для всех малых народов, так это, по существу, одна проблема: как выжить в современных условиях, выжить в качестве племени или народа, т. е. в качестве этнической общности. Как правило, эта проблема не безразлична даже для мельчайших народов. Все они хотят существовать как таковые. Однако мы знаем, что практически разные народы в зависимости от конкретных условий существования ждет разная судьба.

Ранее упоминалось, что из всех государств Южной Азии только Республика Индия действительно озабочена судьбой «зарегистрированных племен». В официальных кругах Индии предполагают, что для подавляющего большинства этих племен есть один путь, а именно — «интеграция в русло (mainstream) национальной жизни» (вариант — «в русло индийской жизни»). Оба понятия неопределенны, а потому не могут быть для кого-нибудь идеалом. Практически этот процесс интеграции означает полную утерю этнического лица в обмен на привилегию плыть безмянными в одном русле с бенгальцами, маратхами, тамилами и т. д. Однако фактически это значит быть низшей кастой у тех же бенгальцев, маратхов, тамиллов.

В дискуссии об интеграции, по-видимому, правы те, кто предварительным условием ее считает изыскание средств для ликвидации экономической и культурной отсталости племен (в частности, развитие школьного образования на родных языках). Кроме того, ученые допускают, что для части племен этот процесс постепенно выльется в добровольную ассимиляцию. Не исключено, что некоторые из малых народов могут стать на

путь объединения родственных этнических групп в автономную общность на базе существующих административных единиц. При этом нельзя игнорировать важный процесс непрерывно происходящей ассимиляции или частичной ассимиляции одними малыми народами других. И третьи, как показал опыт, уже теперь могут надеяться на выделение населяемых ими территорий в особые административные единицы.

М. Г. Пикулин

БРАГУИ

Брагуи (брахуи) живут на территории Пакистана и небольшими группами в Иране и Афганистане. Общая численность превышает 400 тыс.

Согласно переписи 1961 г., в Пакистане было 365,6 тыс. человек, считавших брагуи своим родным языком. Из них в Белуджистане (области Калат и Кветта) проживало 190,5 тыс., в Синде (в основном на северо-западе провинции) — 173,7 тыс. человек. Остальные были расселены в Панджабе и Северо-Западной пограничной провинции [21, 31, 117].

К сожалению, перепись населения Пакистана, проведенная в 1972 г., не дает сведений о численности брагуев, и мы лишены возможности показать изменения в количестве и расселении этого народа, которые произошли с 1961 по 1972 г.

В Иране (по устаревшим данным, брагуев насчитывалось более 10 тыс.) брагуи расселены в юго-восточной части страны (районы Забол, Захидан, Бирджан и Систан). Занимаются они кочевым скотоводством и земледелием на арендуемых землях.

В Афганистане брагуи племен захри-менгал, раисани, сар-парра и других (афганские источники ошибочно относят всех их к белуджам) обитают в южных районах Кандагарской, а также в Гильмендской, Фаррахской и Забольской областях. Общая численность брагуев здесь может быть определена в 20—25 тыс. Они ведут кочевой образ жизни, занимаясь скотоводством [26, 95].

Брагуи с конца XIX — начала XX в. живут и на территории нынешней Туркменской ССР [11, 754]. Их переселению туда способствовали не только уходящие в глубь веков хозяйственные и культурные связи Южной Туркмении с Калатом и Кветтой, но и тяжелое положение белуджского и брагуйского крестьянства в Иранском да и в Пакистанском Белуджистане в период, когда Пакистан был колонией Англии [7, 43].

Природные условия мест расселения брагуев в Пакистане кратко, но удачно охарактеризовал австралийский ученый О. Х. К. Спейт: «Палящая жара и жестокий холод, сильные ветры, редкие, но бурные паводки, летом — всепроникающая

пыль, большей частью каменистая, щебнистая или песчаная поверхность, скудные и ненадежные осадки, землетрясения — таковы суровые, окрашиваемые лишь мимолетной прелестью весны, природные условия в этой стране, где имеется всего несколько зеленеющих островов плодородия» [13, 452].

Почвенно-климатические условия на большей части территории обитания брагуев не благоприятствуют земледелию. Земледельческое население сосредоточено в немногих горных и предгорных долинах Саравана, Калата и Джалавана. Необходимо заметить, что в тех местах, где расположены пригодные для земледелия площади, нет или не хватает воды для орошения, а там, где имеются источники воды, либо мало пригодной для пашни земли, либо в этой местности отсутствуют ирригационные сооружения.

Техника земледелия весьма примитивна. Для вспашки применяют деревянный плуг, в который запряжен буйвол или вол. Бедняки обрабатывают свои карликовые участки вручную лопатой, мотыгой. Вместо бороны употребляют бревно или брус-волокушу, а комы земли разбивают деревянными молотами. Снимают хлеб серпами. Обмолот производят на току, гоняя по разостланным колосьям крупный рогатый скот, реже — деревянными катками. При таком уровне земледелия урожайность очень невысока. В среднем в Калате собирают по 5—6 ц с га пшеницы и несколько меньше проса.

Наряду с земледелием важной отраслью сельского хозяйства является скотоводство, прежде всего овцеводство. Разводят здесь мясо-шерстных овец. Настриг шерсти небольшой — до 1,5 кг в год. Овцы и козы круглый год пасутся на подножном корму.

Кроме мелкого рогатого скота разводят буйволов, лошадей и верблюдов. До конца XIX в. животноводство занимало ведущее место в народном хозяйстве Калата, однако в период между двумя мировыми войнами и особенно после второй мировой войны роль его заметно уменьшилась¹.

Обнищание и разорение кочевников-скотоводов вынуждает многих из них наниматься на сельскохозяйственные работы. Брагуи Саравана и Джалавана, продолжающие вести кочевой образ жизни, передвигаются на большие расстояния и находят побочные заработки в Синде и Панджабе.

Разорившиеся кочевники-скотоводы, как и крестьяне-земледельцы, не находя применения своему труду в Калате, основном районе расселения брагуев, уходят в поисках работы и хлеба в сравнительно развитые районы Северо-Восточного Белуджистана или в другие провинции Пакистана.

¹ Согласно данным 1951 г., в животноводстве было занято 24 тыс. человек, из которых 18,1 тыс. — в отгонном (кочевом) животноводстве [19].

Происхождение брагуев, время и обстоятельства их появления в Белуджистане и в Синде продолжают оставаться загадкой для историков и этнографов, загадкой тем более интересной, что говорящие на одном из дравидийских языков брагуи представляют собой языковой остров в ираноязычном море. Древняя и средневековая их история из-за отсутствия материалов изучена очень слабо. По образному выражению американского филолога М. Эмено, «во мраке прошлого лишь угадывается племенная борьба за землю между белуджами, брагуями и джатами» [22, 47—48].

Эта неизученность объясняется также и тем, что у брагуев не сохранилось ни старинных баллад, в отличие от белуджей, ни генеалогий, в отличие от других их соседей — пуштунов.

В наше время в состав народов дравидийской языковой семьи, занимающих обширные пространства Южноазиатского субконтинента, входит около двадцати народностей и наций. Все они, за исключением брагуев (единственного из дравидийских народов), живут на территории Индии.

Вопрос о происхождении брагуев — часть большой и очень сложной проблемы происхождения дравидийских народов в целом. Некоторые ученые предполагают, что предки всех современных дравидийских народов сформировались в весьма отдаленную эпоху на северо-западной окраине Южноазиатского субконтинента и в прилегающих к ней районах Восточного Ирана и Южного Афганистана². Говорили они тогда на близких диалектах, совокупность которых составляла так называемый протодравидийский язык, послуживший базой для всех дравидийских языков. Предполагают, что распад его на существующие теперь языки начался в конце IV тысячелетия до н. э. Именно в то время, по-видимому, произошло и обособление языка брагуи [1а, 13]. Не исключено, что распад протодравидийского языка был связан с передвижениями племен (причины которых сейчас неясны); в результате одна часть их переместилась в Центральную, а затем в Южную Индию, другая осталась в районе первоначального обитания, т. е. на территории современного Восточного Белуджистана, и явилась основой, которая в своем развитии дала народ брагуев.

Расселившись на большой территории, живя на протяжении многих веков в окружении других племен и народов или совместно с ними, брагуи, естественно, не могли сохранить и не сохранили свой первоначальный этнический состав.

Возможно, что уже в первые века нашей эры, дравидийские племена, предки современных брагуев, вобрали в себя отдель-

² Вопрос об этническом составе древнейшего населения Белуджистана и дравидоязычных обитателей северо-западной части Южноазиатского субконтинента подробно освещен в [4, 28—32].

ные восточноиранские элементы. Небезынтересно, что этнонимы некоторых брагуйских кланов, родов и племен связаны с известными нам из античных и других источников скифскими (т. е. восточноиранскими) наименованиями родовых подразделений: даи, сагеты, саки и др. [24, 57].

По всей вероятности, в процессе взаимодействия дравидийских племен, ранее обитавших в Юго-Восточном Иране, с дравидийским населением современного Восточного Белуджистана началось формирование той этнолингвистической общности, которая в дальнейшем развитии превратилась в брагуйскую народность. В ее становлении участвовали и иные этнические элементы — белуджи и курды, афганцы и джаты, монголы и арабы [22, 48].

Трудно сказать, существовало ли этническое имя брагуев до XVI в., в известных нам источниках оно, во всяком случае, не встречается. Возможно, вследствие того, что брагуи до этого периода не играли заметной роли в политической жизни Белуджистана, имени их не знали в соседних феодальных государствах.

О происхождении этнонима брахуи в науке еще не сложилось единого мнения: одни исследователи выводят его из староперсидского слова «бароги» (горец, бродяга) [30, 271; 31, 12], другие полагают, что оно произошло от слова «бразкухи», которым аборигены Белуджистана называли людей, бежавших сюда из Северо-Западного Ирана от преследований шаха Ануширвана (531—579) [9, 14]. Наконец, третьи производят это слово от имени мифического предка брагуев — Браго (сокращенное Ибрахим — Ибрагим) [23, 9; 25, 179].

Мы склонны присоединиться к тем, кто считает данный этноним трансформированным от бароги (житель гор).

Неизвестно, какие дравидоязычные племена образовали костяк конфедерации брагуев. Скорее всего, ими были так называемые коренные племена.

Живя в окружении других народов, брагуйские племена впитывали, включали в свой состав самые разные этнические группы [31, 3]. Процесс ассимиляции брагуями разнородных этнических элементов шел на протяжении всей истории формирования и развития этого народа, и воссоздать его в деталях сегодня невозможно. Но главный вывод — а именно, что брагуи в ходе своего формирования поглотили многочисленные группы недравидоязычного населения, — не вызывает сомнения [24, 51; 31, 4]. При этом слияние разнообразных этнических элементов не означало полного исчезновения различий между ними. Вошедшие в состав брагуев этнические группы сохраняли, а некоторые продолжают сохранять свои прежние традиции, особенности быта, старые племенные названия и в ряде случаев даже свой разговорный диалект (как дополнение к основному, которым стал дравидийский язык брагуи).

Ассимилируя недравидийское население в центральной части Белуджистана, брагуи сами становились объектом ассимиляции в других частях указанного района, а также в Синде. Связано это было со многими обстоятельствами, но прежде всего с тем, что по различным причинам отдельные группы оказывались оторванными от основного этнического ядра и попадали в окружение более многочисленного (а иногда и стоящего на более высоком уровне социального и культурного развития) недравидязычного населения. Особенно интенсивно процессы поглощения брагуев синдхами и белуджами вплоть до недавнего времени проходили в Синде [20, 107—108; 18, 5].

Следует заметить, что, рассматривая процесс ассимиляции изолированных групп брагуев, нельзя упускать из виду тенденции этнической консолидации брагуев, хотя ей весьма препятствовало то обстоятельство, что брагуи не занимали и не занимают единой территории и в самом Калате, ибо здесь вместе с ними живут компактными массами белуджи и пуштуны. В смежных областях брагуи мелкими группами вклиниваются между теми же пуштунами и белуджами, а также синдхами и панджабцами.

Язык брагуи в течение многих веков развивался изолированно, вне контакта с другими языками дравидийской группы и является, — как отмечает В. А. Воробьев-Десятовский в своем исследовании, — остатком «одного из дравидийских языков, которые были распространены в Северо-Западной Индии до прихода туда племен, говоривших на диалектах ведического языка» [2, 99—100]. Но, несмотря на то, что язык брагуи развивался изолированно, в окружении племен и народов, говоривших на фарси, пушту, панджаби, балучи, синдхи и других, этот язык до настоящего времени сохранил типичную дравидийскую систему и свою грамматическую основу, хотя и впитал в себя немало слов из названных выше языков [18, 15].

Язык брагуи, по данным 1961 г., распространен в Пакистане главным образом в областях Калат, Хайрпур и Кветта, где из 452 612 человек, говорящих на брагуи, своим родным языком его считали 365 557 [21, 59, 119].

Среди брагуев распространено двуязычие, что обусловлено факторами политического и экономического характера. Как указывает В. И. Ленин, «потребности экономического оборота сами собой *определяют* тот язык данной страны, знать который большинству *выгодно* в интересах торговых сношений» [1, 117]. Брагуи обычно владеют двумя разговорными языками: брагуи и балучи. Многие, кроме того, знают урду и фарси, а верхушка общества — английский.

До недавнего времени брагуи был бесписьменным языком. Литература на нем представлена главным образом переводными книгами религиозного содержания, напечатанными арабским шрифтом. Значительно богаче фольклор — легенды, героиче-

ческие поэмы, песни, исполняемые профессиональными рассказчиками или певцами. В этих произведениях воспеваются героическое прошлое брагуев, повествуется о тяжелой жизни крестьян, об угнетении их правителями-тиранами, описываются обычаи, торжества, связанные со свадебными церемониями и т. п. Брагуйская поэзия — это лирические любовные стихотворения, «поэзия пасторальная», как ее определил американский ученый Г. Филд [24, 20].

Мы не располагаем последними данными о грамотности на языке брагуи. Этот язык не изучался и не изучается в школах Калата, да и количество начальных и средних школ на его территории сравнительно невелико. В период колониального господства Англии в Калате была всего 31 школа, из которых три средних и три неполных средних [29, 42]. В 1971 г. количество школ увеличилось до 522, а число учащихся с 1947 по 1971 г. возросло с 2647 до 26 907 [29, 44]. Преподавание ведется на государственном языке урду и в некоторых школах на балочи (языке белуджей). В 1957 г. в Калате был образован Отдел (Департамент) просвещения среди брагуев [29, 42]. Но все еще невысокий уровень грамотности брагуйского населения продолжает оставаться серьезным препятствием его социально-экономического развития.

Большинство брагуев исповедует ислам суннитского толка. Религия не занимала в прошлом важного места в их жизни, не занимает его и теперь. Служители культа — муллы — не пользуются у них большим авторитетом, о чем свидетельствует тот факт, что в брагуйском фольклоре они часто выступают в качестве отрицательных персонажей [24, 5]. Мечетей в селениях брагуев мало.

В повседневной жизни брагуи продолжают сохранять остатки древних верований, восходящих к доисламским временам (веру в добрых и злых духов и т. п.); изживанию этих представлений препятствует общая культурная и социально-экономическая отсталость страны.

По внешнему виду брагуи не похожи на высоких белуджей: они небольшого роста, приземисты, круглолицы. У них смуглая кожа, темнокаштановые волосы, карие глаза.

Женщины у брагуев, в отличие от ряда других народов, исповедующих ислам, не подвержены строгой изоляции. Они славятся как искусные вышивальщицы и мастерицы, изготавливающие красивые, с оригинальными рисунками шерстяные ковры для шатров.

Одежда брагуя состоит из длинной, до колен, рубашки со сборками, застегивающейся на правом плече, широких шаровар, преимущественно черного или коричневого цвета, и войлоч-

ной шляпы либо матерчатой чалмы (тюрбана). Поверх рубашки надевается жилет и плащ-пальто, носящее название «шал». На ногах — сандалии из кожи и пальмовых листьев и тяжелые вышитые ботинки в холодные периоды года.

Девушки носят длинную рубашку, вышитую спереди, замужние женщины, кроме того, — своеобразный корсет; головным убором им служит шарф из хлопчатобумажной ткани.

По бытовому укладу и обрядам брагуи мало чем отличаются от белуджей или пуштунов [31, 12].

Скотоводы в период перекочевков живут в шатрах (геданах), покрытых грубошерстной домотканой материей. Лица среднего достатка в местах зимних стоянок строят глинобитные дома. Беднота же обычно ютится в хижинах из пальмовой коры и листьев (в теплые периоды) и в расселинах скал и пещерах (в холода).

Имущество кочевника обычно невелико: его способен унести верблюд или осел. Это циновки (из листьев пальмы), войлок для палатки, несколько стеганых одеял, шерстяных ковриков, глиняных чашек, оцинкованное ведро и непременно кальян.

Все стороны повседневной жизни брагуев до последнего времени регламентирует дастур — неписаный свод обычного права, — фиксирующий традиционные церемонии (связанные с рождением, свадьбой, похоронами), правила найма «помощников» в земледельческом и животноводческом хозяйствах. Дастур определяет меры наказания за проступки и преступления, предписывает беспрекословное подчинение вождям рода и сардарам племени, предоставляет им право суда, сбора ренты, устанавливает системы наследования (мушад) и т. д. «Дастур — ангел-хранитель брагуев, — пишет А. Руман, — но он является таковым отнюдь не для всех, ибо призван охранять права сильных, а бедным внушать страх перед властью имущих» [31, 6, 8—9].

Примитивная и суровая жизнь кочевника-скотовода, из года в год передвигающегося на большие расстояния, и крестьянина-земледельца, живущего в изолированных от внешнего мира горных долинах, способствует консервации старых обычаев и правил. «Горец, — говорит А. Руман, — верен установленным издавна порядкам, закрепленным в дастуре, а также своему вождю — сардару» [31, 57], к которому брагуи продолжают относиться с большим почтением и уважением и авторитет которого в их глазах непререкаем. Последнее обстоятельство позволяет вождям не только сохранять власть и эксплуатировать своих соплеменников, но и нередко дает им возможность использовать в своих интересах их общественную деятельность.

Брагуи до сих пор сохраняют родо-племенную структуру общества. В Пакистане они представлены множеством племен, образующих несколько союзов. Внутри племена подразделяются на роды или кланы, т. е. крупные генеалогические группы. Уче-

ные обычно выделяют четыре группы, или четыре союза, племен, обитавших и раньше на территории современного Пакистана: так называемых коренных брагуев, сараванских, джалаванских и условно называемых смешанными.

Об относительной численности племен брагуев Пакистана можно составить представление лишь по данным переписи 1951 г. [19, 84]:

Коренные брагуи	30 104
В том числе:	
алтазаи	173
ахмадзаи	539
гургнари	2 940
каландрани	5 506
камбрани (камбарани)	4 206
мирвари (мирвани)	6 473
родени (рандани)	1 819
сумалари	8 448
Сараванские брагуи	72 956
В том числе:	
бангульзаи	10 713
захри-менгал	9 926
курд (кирд)	5 991
лангав (лангус)	10 893
лахри	8 617
мухаммад-шахи (мама-шахи)	4 879
раисани	4 006
рустамзаи	713
сарпарра (сарфаран)	2 336
сатакзаи	1 969
шахвани	11 913
Джалаванские брагуи	133 305
В том числе:	
безанджо	14 219
захри	39 109
менгал	40 067
мухаммад-хасани (мамасани)	26 055
ничари (ничвари)	1 675
пандрани (пандарани)	3 071
саджи (саджиди)	6 784
харуни	2 325
Смешанные племена.	26 071
В том числе:	
нигвари (нагри)	3 419
рекизаи (рахзаи)	1 167
прочие	21 485

Эти данные относительны, так как до сих пор не удавалось охватить переписью всех членов каждого из названных племен. К сожалению, в переписи 1961 г. сведения о численности отдельных племен брагуев не приводятся.

В 1911 г. коренные племена насчитывали 15 тыс. человек, племена Саравана — 55,4 тыс., Джалавана — 94,7 тыс., смешанные — 2,7 тыс. [19; 21].

Значительное увеличение численности брагуев (до 365,7 тыс.

в 1961 г., т. е. более чем в два раза) объясняется не только естественным приростом населения, но прежде всего улучшением организации переписи, охватившей тысячи кочующих семей в отдаленных районах Калата, семей, которые в предыдущие годы, по всей вероятности, не были учтены. Последнее подтверждается особенно высоким ростом численности смешанных племен. Смешанные племена состоят в основном из небрагуйских элементов, которые, связав в прошлом свою судьбу с брагуями, а затем расселившись совместно с ними, восприняли их язык и обычаи [18, 4].

Коренные племена брагуев расселены на территории собственно Калата, отчасти в Джалаване и северных районах Белуджистана (Сиби, Чагай, и Качи), где они обрабатывают землю и разводят на своих пастбищах скот.

Сараванские брагуи обитают в районах Кветта — Пишин, Сиби, Качи и др. Они — преимущественно оседлые земледельцы. Лишь отдельные роды племен лангав, сарпарра, сатакзай и шахвани наряду с земледелием занимаются разведением мелкого рогатого скота и верблюдов.

В тех же районах Саравана живут и смешанные племена, члены их обычно выступают в качестве арендаторов земли [19, 84].

У джалаванских брагуев племена ничари, пандрани и саджи занимаются земледелием; некоторые подразделения безанджо, харуни и захри совмещают земледелие со скотоводством; мамасани и менгал ведут кочевой образ жизни. Многие брагуи из племен захри, саджи и нигвари работают на транспорте.

Надо сказать, что роды таких крупных джалаванских племен, как захри и менгал, образуют и в составе сараванских брагуев особое племя — захри-менгал. То же относится и к мамасани, основная масса которых примыкает к союзу брагуев Джалавана, а часть — входит отдельным племенем в сараванский союз.

Подразделения всех трех групп (а именно: гургнари, мирвари, бангульзай, лангав, мамашахи, шахвани, харуни, мамасани, захри, ничари, саджи) встречаются в Макране и Харане.

Племена брагуев — не кровнородственные, а территориальные объединения (включают различные этнические элементы). Они делятся на таккары (кланы), а те, в свою очередь, — на фалли (роды) с вабдера (вождями) во главе. Род составляют группы семей, правят которыми камаша (старшины). Численность семей, входящих в фалли — фактически земледельческую или кочевую общину, — различна и зависит от окружающей природной среды, вида хозяйственной деятельности и т. д.

Брагуйские племена не являются неизменными, застывшими объединениями: они разрастались, пополнялись инородными, пришлыми элементами. В то же время «экономические неурядицы, политические разногласия и междоусобицы приводили к

превращению некоторых фалли в самостоятельные племена» [31, 3]. Известно, что мирвари выделились из племени камбарани, от ахмадзаев отделились алтазаи, от харуни — мамасани, от курд (кирд) — сатакзай. Сараванское племя захри-менгал, как уже сказано, образовалось из племен Джалавана — захри и менгал [31, 3; 18, 9; 19, 14].

Брагуйские племена получили свои названия от имен их прославленных предков (подлинных и мифических), или от географических названий мест первоначального расселения, или, наконец, от прозвищ, данных им соседями. Мирвари, камбарани, ахмадзай, например, происходят от имен вождей, положивших начало брагуйско-белуджской государственности, — Мирв, Камбар, Ахмад [27, 20], гургнари (волки), чангозай (хорошие), безанджо (брагуизированная форма белуджского слова «джангджуз» — борец) — от прозвищ и кличек [31, 4].

Многие племенные наименования с течением времени менялись и даже исчезали по мере того, как мелкие племена поглощались более крупными и сильными. Число названий брагуйских племен Джалавана (в конце XVIII в. их было более 40) в наши дни сократилось до восьми племенных названий [9, 100, 166]. Пакистанский историк Мир Гул-хан Насир пишет, что в армию правителя Калата Насир-хана I (вторая половина XVIII в.) посылались воины от брагуйских племен данизан, равини, джатак, динарзай и др. В настоящее время эти названия (за исключением последних двух) не встречаются.

*

История брагуев изучена слабо. Известно, что в XV в. в центральных районах современного Пакистанского (Восточного) Белуджистана установилась власть раджей из династии Сева, сделавших своей резиденцией крепость Калат. Подвергаясь постоянным нападениям правителей мусульманских владений южного Панджаба и Синда, раджи Сева попытались опереться на ополчения воинственных горцев, руководимых сардарами брагуйских племен. Брагуйские легенды и предания самым выдающимся из них называют некоего Мирва — родоначальника племени мирвари. Недовольные предложенной платой, горцы изгнали раджей Сева и овладели Калатом.

В 1530 г. на трон Калата сел сын Мирва — Мир Умар [27, 8], с ко-го, по существу, и начинается более или менее достоверная политическая история брагуев Калата. Мир Умар правил недолго: он был убит в сражении с белуджами.

Последующая история Калата заполнена войнами с джатами Саравана и Джалавана. Войны эти носили упорный и ожесточенный характер и закончились поражением джатов.

Победа над джатами позволила брагуйским вождям установить свою власть на территории от Мастунга до Лас-Белы. Один

из них, сардар мирвари — Мир Баджар, превратив в свой домен долину Калата, населенную земледельцами таджиками-дехварами, поделил прочие земли между сардарами других брагуйских племен. Постепенно брагуйские вожди завладели значительными пастбищными угодьями и обрабатываемыми землями. В середине XVII в. происходит объединение брагуйских племен в Сараванский и Джалаванский союзы с выборными сар-сардаранами (букв.: сардарами сардаров) во главе и складывается так называемая брагуйская конфедерация. Впоследствии в конфедерацию были включены и некоторые белуджские племена, осевшие на территории Калата [9, 33—34]. С этого времени на страницах персоязычных хроник, создаваемых при дворах феодальных правителей Ирана и Северной Индии, появляются (правда, не часто) сведения о брагуйской конфедерации и ее вождях [9, 24—25].

В 1666 г. на трон Калата сел Мир Ахмад Камбарани (1666—1695), который воспользовался благоприятной внешнеполитической обстановкой и создал на территории Белуджистана довольно сильное государство. Он положил начало правившей здесь до 1955 г. династии Ахмадзаев, или Камбарани.

В 1750 г. правителем Калата стал Мир Насир-хан I (1750—1795), прозванный «отцом брагуев». Он умело использовал феодальные усобицы в Иране и Индии и, опираясь на военные силы ополчений племен, входивших в брагуйскую конфедерацию, подчинил Бампур, Касркенд и Дизак на западе, Шал (Кветта) — на севере, Харан и Даджел — на северо-востоке. На юге ему принадлежал Карачи. Его вассалами были правители Макрана и Лас-Белы [3, 22—23; 4, 154—155]. Хотя Насир-хан I признавал себя вассалом афганских шахов из династии Дуррана, во внутренние дела его государства шахи Дуррана не вмешивались.

В державу Насир-хана I входили не только брагуйские, но и все населенные белуджами земли. Чтобы укрепить свою власть, Насир-хан I осуществил важные реформы, которые коснулись многих сторон социально-экономической и общественно-политической жизни его подданных. Он образовал маджлис-и мусахибан (Совет приближенных), составленный из сар-сардаранов Саравана и Джалавана и сардаров других племен [9, 164].

Как отмечалось ранее, земли между сардарами брагуйских племен были поделены еще в XVI в. Насир-хан I подтвердил этот раздел и определил границы владений каждого племени. Лучшие земли в долине Калата он взял себе, сохранив на них в качестве арендаторов таджиков-дехваров. Налоги, взимаемые с них (а также с джатов Калата и с пуштунов Сиби и Лоралая), шли в личную казну хана.

Эта система налогового обложения, порядок взимания и размеры земельной ренты оставались неизменными до второй по-

ловины XIX в., т. е. до захвата Калата английскими колонизаторами.

В начале XIX в. государство Насир-хана I распалось на несколько небольших княжеств.

Распад Калатского ханства помог английским колонизаторам осуществить их захватнические планы на северо-западных границах Индии.

В 50-е годы XIX в. английские колониальные власти в Индии провели с Мир Насир-ханом II (1840—1857) переговоры, завершившиеся подписанием в 1854 г. первого англо-калатского политического договора, который положил начало подчинению Калата и Белуджистана Англии.

В декабре 1876 г. правитель Калата Худадад-хан был вызван в Джакобабад, где ему был навязан союзный договор с Англией. После 1876 г. фактическим хозяином на территории Калата и всего Белуджистана стал английский чиновник, так называемый политический агент. В созданную затем административную область Британский Белуджистан вошла и большая часть территорий, населенных белуджами. Ханы Калата и правители более мелких владений, например Харан, Макран, Лас-Бела, стали вассалами английской короны.

В условиях английского колониального господства развитие капиталистических отношений носило однобокий, уродливый характер. Сохранение значительных пережитков феодализма и племенной организации тормозило перерастание простого товарного производства в капиталистическое, сдерживало рост производительных сил и ускоряло обнищание широких масс брагуйского крестьянства. Лишенные земли крестьяне в поисках дополнительных доходов отправлялись на отхожие промыслы, становились арендаторами (отдавая землевладельцам до половины собираемого урожая) или сельскохозяйственными рабочими. «Недостаток работы часто приводит к распаду кочевой общины,— писала „Таймс“,— но при ее сохранении группа родственных семей... остается вместе. Она обычно располагается у какой-либо деревни, мужчины нанимаются к землевладельцам, а женщины и дети рубят и перевозят дрова на ослах — единственных животных, которые имеются у этих бедных людей» [32].

На рубеже XIX—XX вв. в Калате довольно широкое развитие получили домашние промыслы и ремесленное производство, в котором были заняты и выходцы из Индии, и также некоторые группы белуджей и брагуев. В Сараване было распространено изготовление грубых шерстяных тканей для верхней одежды, вырабатывались также ковры, переметные сумы (хурджины), одеяла и пр.

Жители южного Джалавана и среди них брагуи занимались плетением из листьев карликовой пальмы веревок, мешков, циновок, изготавливали обувь и другие предметы домашнего обихода [17, 161].

Торговый капитал и капиталистические отношения проникали в скотоводческое хозяйство, что подтачивало родовой быт и вело к разложению патриархальной организации, но не ликвидировало феодальных пережитков. Разорению подвергались и сельские ремесленники.

Поскольку до конца колониального периода на территориях, населенных брагуями, никаких промышленных предприятий современного типа не существовало, разорявшиеся крестьяне-земледельцы и скотоводы вынуждены были покидать родные края. Общение их с рабочими промышленных центров способствовало выработке классового самосознания, подготовке из брагуев активных участников движения за демократические преобразования.

Процесс формирования пролетариата, буржуазии и брагуйской национальной интеллигенции протекал необычайно медленно.

* * *

Революция 1905—1907 гг. в России оказала большое влияние на подъем национально-освободительного движения в Британской Индии. В середине 1907 г. крестьянские волнения из Западного Панджаба распространились на северные районы Белуджистана. Долго сдерживаемое недовольство проанглийской политикой хана Калата проявилось открыто. Волнения приняли настолько широкий размах, что колониальные власти послали крупные подразделения регулярных войск в районы Калата, Саравана и Джалавана «для наведения порядка и установления спокойствия» [14]. «Порядок» был наведен только к концу 1908 г.

Великая Октябрьская социалистическая революция в России в огромной степени воздействовала на развитие освободительного движения народов Британской Индии. Волна антианглийских выступлений докатилась и до Калата.

Революционные события в Панджабе, волнения в Вазиристане и Северо-Западной пограничной провинции, подъем национально-освободительного движения в Афганистане не могли не оказать влияния на население Калата, которое, испытывая двойной гнет — феодальной и колониальной эксплуатации, «пребывало в нищете и невежестве» [10, 373].

В 1930 г. в г. Мастунге была образована первая брагуйско-белуджская нелегальная политическая организация, которая выдвинула требования демократизации управления Калатом, создания представительных органов, борьбы против притеснений и произвола английских колонизаторов [10, 438]. После ликвидации этой организации там же в 1936 г. была создана легальная белуджско-брагуйская политическая организация «Анджуман-и исламии Калат», которая наряду с просветитель-

ской деятельностью видела свою цель в «воспитании молодежи в духе преданности родине и ненависти к английским колонизаторам, привития ей духа самопожертвования».

Антианглийская направленность пропаганды «Анджуман-и ислами Калат», рост популярности этой организации вызвали беспокойство колониальных властей (ее называли «обществом террористов»), и в конце 1936 г. хану было предложено распустить ее [10, 434].

В начале февраля 1937 г. на собрании в селении Басти была создана Национальная партия княжества Калат, объединившая в своих рядах брагуйско-белуджских интеллигентов, служащих, мелких землевладельцев, представителей национальной буржуазии.

В опубликованном обращении партия призывала бороться за независимость Калата. «Британия не завоевала нашу страну и не купила ее, — говорилось в обращении, — а поэтому мы не рабы и она не наш господин» [10, 437]. Наряду с антианглийскими лозунгами партия выдвинула ряд требований общественно-политического и социально-экономического характера: создание провинциального правительства с участием представителей всех этнических групп населения, снижение размеров поземельной ренты-налога и другие.

По подсчетам пакистанских экономистов, в округах, где расселены брагуи, участок земли, могущий обеспечить прожиточный минимум крестьянской семьи, должен быть не менее 2 га. Между тем свыше 80% участков, приходившихся на крестьянское хозяйство, имели размеры до 1 га [16, 56].

Несмотря на окраинное положение брагуйских районов и господство в их общественно-политической и хозяйственной жизни докапиталистических укладов, после 1947 г. здесь все же шло развитие капиталистических отношений. Об этом свидетельствовали складывание постоянного рынка труда, непрерывный отлив населения из экономически отсталых районов в более развитые. Стала формироваться местная средняя и мелкая национальная буржуазия, своя брагуйская интеллигенция, что, в частности, характеризовалось заметным увеличением числа грамотных [5, 15—16].

Социально-экономические и политические условия привели к тому, что в 50-е годы брагуи стали активно втягиваться в национально-демократическое движение. Совместно с белуджами, пуштунами и другими народами Пакистана они выступают с требованиями социально-экономических реформ и административно-политических преобразований в стране.

В 1955—1970 гг. эти выступления проходили под лозунгом дезинтеграции единой провинции Западный Пакистан и образования федерации четырех провинций «на национально-лингвистической основе». Одной из этих четырех провинций должен был стать Белуджистан с включением в его состав всех райо-

нов, населенных брагуями и белуджами. Выступления брагуев и белуджей проходили также в знак протеста против запрещения политических партий и организаций в Белуджистане, против ареста оппозиционных деятелей в этой провинции и др.

Стремясь ослабить аграрное движение и вместе с тем несколько поднять сельскохозяйственное производство, правительство Пакистана в январе 1959 г. приняло Закон об аграрной реформе, который устанавливал максимальные размеры земельных участков и предусматривал изъятие за выкуп излишков земли у крупных помещиков [15, 44—46]. Однако этот Закон фактически не был проведен в жизнь на территории Калата, как и на большей части Белуджистана, из-за сопротивления крупных землевладельцев.

В 1970 г., в обстановке растущего национально-демократического движения, единая провинция Западный Пакистан была ликвидирована и вместо нее созданы четыре провинции: Пенджаб, Синд, Северо-Западная пограничная провинция и Белуджистан (в состав которого включен и населенный брагуями округ Калат).

Пришедшая к власти 20 декабря 1971 г. гражданская администрация провела в 1972—1975 гг. серию реформ [6]. Размер крупных земельных владений сокращен в 1972 г. до 60 га (вместо 200 га, установленных по закону 1959 г.) орошаемой и 120 га (вместо 400 га) неорошаемой земли. Этим же решением Закон об аграрной реформе был распространен на все территории Белуджистана [28, 45].

Согласно принятой правительством «Программе развития сельского хозяйства», Белуджистану были выделены для этой цели специальные средства; созданы так называемые Центры по оказанию помощи в развитии сельского хозяйства. Было запланировано строительство ирригационных сооружений, рытье артезианских колодцев, обводнение крупных земельных массивов под пастбища для скота. Одновременно были увеличены ассигнования на нужды просвещения и здравоохранения в Белуджистане.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу.— Полное собрание сочинений. Т. 24.
- 2а. Андронов М. С. Дравидские языки. М., 1965.
2. Воробьев-Десятовский В. А. К вопросу о роли субстрата в развитии индо-арийских языков.— «Советское востоковедение». 1956, № 1.
3. Ганковский Ю. В. Империя Дуррани. М., 1958.
4. Ганковский Ю. В. Народы Пакистана. М., 1964.
5. Ганковский Ю. В. Национальный вопрос и национальные движения в Пакистане. М., 1967.
6. Ганковский Ю. В., Москаленко В. Н. Три конституции Пакистана. М., 1975.

7. История Туркменской ССР. Т. 1. Кн. 1. Ашхабад, 1957.
9. Мир Гул-хан Насир. Тарих-и Балучистан. Т. I. Кветта, 1952.
10. Мир Гул-хан Насир. Тарих-и Балучистан. Т. II. Кветта, 1952.
11. Народы Южной Азии. Народы мира. Этнографические очерки. М., 1963.
12. Пикунин М. Г. Белуджи. М., 1959.
13. Спейт О. Х. К. Индия и Пакистан. М., 1957.
14. «Туркестанские ведомости». 13.I.1908.
15. Яковлев М. Аграрный Пакистан. М., 1968.
16. Akhtar S. M. Economy of Pakistan. Lahore, 1951.
17. Baluchistan. Imperial Gazetteer of India. Provincial Series. Calcutta, 1908.
18. Bray D. The Brahui Problem. Delhi, 1934.
19. Census of Pakistan. 1951, vol. II.
20. Census of Pakistan. 1951, vol. VI.
21. Census of Pakistan. 1961. Population. Vol. I. P. IV.
22. Emeneau M. B. Brahui and Dravidian Comparative Grammar. Berkeley—Los Angeles, 1962.
23. Encyclopaedia Britanica. Vol. III. L., 1950.
24. Field H. An Anthropological Reconnaissance in West Pakistan, 1955. Cambridge, 1959.
25. Gazetteer of the Province Sind. Karachi, 1907.
26. Humlum J. La Geographie de l'Afganistan. Copenhagen, 1959.
27. Imperial Gazetteer of India. Vol. X. Oxford, 1909.
28. Pakistan Pictorial. Karachi. November—December, 1973.
29. Pakistan Quarterly. Karachi, 1972, vol. XVIII, № 3—4.
30. Pottinger H. Travels in Beloochistan and Sindh. L., 1816.
31. Rooman A. The Brahuys of Quetta-Kalat Region. Karachi, 1960.
32. «Times», L., 2.VI.1962.

АДИВАСИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ИНДИИ

В этой статье речь пойдет о малых народах Индии¹ восточной части центральной зоны их расселения (восточные округа Мадхья-Прадеша, северо-восточные районы Махараштры, Южный Бихар, горная Орисса, Западный Бенгал).

Территория, на которой они проживают, занимает значительную часть Центрального индийского нагорья. К нему на востоке примыкают районы Бенгальской низменности. На севере эта область ограничивается горами Виндхья, продолжением которых служат горы Каймур. На юге условной границей можно считать реку Годавари.

Западную часть рассматриваемой территории занимает равнина Чхаттисгарх, со всех сторон окруженная возвышенностями. Это один из важнейших в Центральной Индии районов земледелия. На юге зоны расположены возвышенности Бастар, представляющие собой комплекс горных цепей и небольших плато. На северо-востоке простирается огромное плато Чхотанагпур. Поверхность плато весьма неровная, большое количество холмов, гор и широких речных долин. Река Дамодар делит часть Чхотанагпура на два плато: Ранчи и Хазарибагх. От равнинной части Бихара Чхотанагпур отгораживает возвышенность Раджмахал. На юго-востоке рассматриваемую зону ограничивают Орисские горы, простирающиеся с юго-запада на северо-восток.

Крупнейшие реки здесь: Маханади, Брахмани, Дамодар, Субарнарекха.

Земли здесь не самые плодородные. Наибольшая площадь занята красноземными и латеритными почвами. Красноземы бедны азотом, фосфором, известью и т. д. Они нуждаются в минеральных, особенно органических удобрениях. Латеритные почвы содержат несколько большее количество органических веществ и фосфора.

Вся эта область расположена в зоне листопадной муссонной растительности. Из древесных пород преобладает сал. Он встречается в разных формах от кустарникового типа до деревьев,

¹ В индийской литературе эта группа населения чаще всего известна под названием «адиваси» (первозасельщики, аборигены).

достигающих 35—40 м высоты. Среди многочисленных других древесных пород следует выделить бамбук и дерево махуа, пипал и саговую пальму. Возле деревень имеются небольшие рощицы манго. По всему этому региону известна трава сабаи. Местное население собирает ее в огромном количестве для производства веревок, канатов, циновок и для сдачи специальным сборщикам, переправляющим сабаи на бумажные фабрики.

Фауна Центральной Индии до недавнего времени была богата. Сейчас многие животные почти истреблены. Еще встречаются тигры, даже тигры-людоеды. Многочисленны леопарды, из них самые большие и опасные — горные леопарды. Часто можно встретить медведей, волков, диких кошек, кабанов, лис, оленей и зайцев. Особенно много обезьян.

В джунглях масса самых разнообразных птиц.

Из пресмыкающихся здесь встречаются разные змеи (в том числе кобры), игуаны, крокодилы и т. д. Реки богаты рыбой.

Районы Центральной и Восточной Индии исключительно богаты полезными ископаемыми. В восточной части Мадхья-Прадеша имеются залежи высококачественных железных и марганцевых руд, месторождения угля, бокситов, алмазов. Здесь был сооружен с помощью Советского Союза крупнейший металлургический комбинат в Бхилаи, что послужило основой создания крупного промышленного района на этой территории. Увеличилась добыча угля, марганца, появились новые отрасли промышленности: цементная, коксохимическая. Столь же важным является создание промышленного комплекса в Ориссе (Роркела). Мощные сталелитейные заводы построены здесь на местных ресурсах.

Но особенно богаты полезными ископаемыми южные районы Бихара: железо, уголь, медь, слюда, бокситы, хромиты, золото и т. д. Найдены богатейшие отложения известняка, фарфоровой и огнеупорной глины, сульфата натрия, селитры и т. д. Запасы железа в Сингхбхуме по мощности считаются одними из величайших в мире. Здесь же имеются крупные медные рудники в Мосабани и Дхобани. Каменноугольные бассейны находятся в Джхариа (самый мощный), в Бокаро, Ранигадже, Кхарагпуре и Гириди.

В настоящее время можно уже говорить не об отдельных очагах промышленности, а об индустриальной зоне, которая охватывает восточные районы Мадхья-Прадеша, Южный Бихар и примыкающие к нему округа Ориссы и Западного Бенгала.

Эти изменения в уровне экономического развития когда-то одной из самых отсталых и неосвоенных областей Индии необходимо учитывать при изучении этнических процессов, происходящих среди народов, проживающих здесь, значительный процент из которых составляет население «зарегистрированных племен».

В списках «зарегистрированных племен» в Ориссе числится

60) этнических наименований, в Мадхья-Прадеше — 39, в Бихаре — 30, в Западном Бенгале — 20, и большинство их живет в рассматриваемой нами зоне. Здесь живут гонды, санталы, мунда, ораоны, хо, кхонды, кхариа, бхумиджи, бирхоры, асуры, бирджиа, колы, савара, гадаба, бондо, корку, корва, байга, кисан, мал пахариа, сауриа пахариа, черо, чик бараик и многие другие.

В Бихаре основная часть адиваси (93,7%) проживает в его южных (область Чхотанагпур) и восточных (Парганы Санталов) районах. В крупнейшем здесь округе Ранчи более 60% населения составляют адиваси [20, X].

В Ориссе, в таких округах, как Карапут и Маюрбхандж, свыше 60%, а в округах Сундаргарх и Кеонджхар около 50% всего населения относится к «зарегистрированным племенам» [27, 257].

В Мадхья-Прадеше малые народы разбросаны по всей его территории. Однако наибольшая их концентрация наблюдается в округах Бастар, Сургуджа, Мандла, Райпур, Биласпур, Чхиндвара.

В Западном Бенгале наибольшее количество адиваси отмечено в Миднапуре, Пурулиа, Бирбхуме.

Численность отдельных малых народов этой зоны колеблется от нескольких миллионов до нескольких сотен человек. Согласно переписи 1961 г. наиболее крупными «зарегистрированными племенами» являются: гонды (3,9 млн.), санталы (3,1 млн.), мунда (1,1 млн.), ораоны (1,4 млн.), кхонды (845 тыс.), хо (432 тыс.).

Гонды широко расселены отдельными группами по всей Центральной Индии. Однако самая значительная их часть проживает на территории, которая некогда называлась Гондваной — страной гондов. Она лежит между горами Виндхья на севере и рекой Годавари на юге.

Самая высокая концентрация гондов наблюдается в следующих округах штата Мадхья-Прадеш: Бастар (723 тыс.), Мандла (355 тыс.), Сургуджа (238 тыс.), Биласпур (203 тыс.), Райпур (202 тыс.), Сеони (181 тыс.), Бетул (121 тыс.) и в округах штата Махараштра — Чанда (166 тыс.) и Еотмал (86 тыс.).

Менее компактные группы гондов проживают в некоторых истриктах Ориссы, Бихара, Андхра-Прадеша и даже Западно-Бенгала, весьма далекого от основных территорий их расселения.

В наибольшей степени архаические черты гондской культуры сохранились до настоящего времени у гондов Бастара — муриа, ринных мариа, бисонхорн мариа. Благодаря изолированности и труднодоступности районов их проживания, а также исторически сложившимся условиям их экономического и культурного развития они мало подвергались влиянию соседних народов и в большей степени сохранили свое этническое своеобразие по

сравнению с группами гондов Мандла, Чхиндвары или Чанда, ассимилированных соседними более крупными народами — говорящим на хинди населением штата Мадхья-Прадеш и маратхами.

Вторым по численности народом (после гондов) являются санталы. В Бихаре, где их насчитывается более 1,5 млн. человек, они расселены в основном в округах: Парганы Санталов (877 тыс.), Сингхбхум (218 тыс.), Хазарибагх (174 тыс.) и некоторых других восточных районах штата.

В Западном Бенгале основное сантальское население сосредоточено в округах Миднапур (234 тыс.), Пурулиа (177 тыс.), Бурдван (155 тыс.), Банкура (152 тыс.).

Еще один крупный народ — ораоны — входит в состав этой категории населения.

Ораоны, так же как упомянутые выше гонды и санталы, насчитывают более миллиона человек и так же разорваны административными границами нескольких штатов. Основная масса ораонов расселена в Бихаре (735 тыс.), Западном Бенгале (97 тыс.), Ориссе (129 тыс.) и Мадхья-Прадеше (283 тыс.).

Большая группа ораонов, проживающая ныне в Сундербане (Западный Бенгал), сто лет назад переселилась сюда из области Чхотанагпур (Бихар).

В настоящее время ораоны Чхотанагпура и ораоны Сундербана сохраняют много общих черт в материальной и духовной культуре. Однако из-за специфических условий природного и этнического окружения сейчас уже заметна разница в тенденциях этнического развития каждой из этих групп.

Ряд мелких «зарегистрированных племен, таких, как бедиа, бхумиджи, черно, лодха и т. п., имеет распыленный тип расселения, не составляя значительного процента населения ни в одном из районов.

В то же время несколько «зарегистрированных племен», которые имеют большую численность населения, живут довольно компактно. К ним относятся хо (99% всех хо проживает в округе Сингхбхум штата Бихар), мунда (74% — в округе Ранчи штата Бихар), кхонды (97% — в Ориссе), савара (72% всех савара приходится на Ориссу).

Такое расселение является важным фактором, способствующим консолидации этих народов.

Численность и территориальное размещение адиваси входят в число наиболее важных факторов, которые нужно учитывать при изучении этнических процессов в этих штатах.

Здесь же необходимо отметить, что «зарегистрированные племена» живут в окружении численно превосходящих их народов. В Западном Бенгале такой основной контактной общностью являются бенгальцы, в Бихаре — бходжпурцы и магахи, в Ориссе — ория, в Мадхья-Прадеше и Махараштре — хиндиязычное население и маратхи.

Процессы ассимиляции отдельных групп адиваси более крупными соседними народами, хотя в общем и незначительны, происходят постоянно. Обычно выходцы из «зарегистрированных племен» пополняют ряды «зарегистрированных каст» соответствующих народов.

Так, бхумиджи, расселенные дисперсно в некоторых округах Бихара, там причислены к «зарегистрированным кастам», в то время как в Южном Бихаре, Ориссе и частично Западном Бенгале они входят в состав «зарегистрированных племен».

Все еще сохраняют следы своего племенного происхождения такие касты Ориссы, Западного Бенгала и Бихара, как бхогты, пананы и домы. В Бихаре прослеживается наибольшая близость пананов к «зарегистрированному племени» чик бараик.

На примере пананов можно проследить и другой процесс: пананы не только входят в состав «зарегистрированных каст» таких народов, как бходжпурцы и ория, их отдельные группы вливаются в состав малых же народов, таких, как мунда, ораоны и кхонды.

* *

Большинство малых народов, проживающих в этой области, говорит на языках, относящихся к двум языковым семьям: мунда и дравидийской.

В переписи 1961 г. все языки мунда отнесены к австро-азиатской языковой семье. Численность населения, говорящего на них, по всей Индии составляет 5,8 млн. Из них 2,7 млн. приходится на Бихар, 1,3 млн. — на Западный Бенгал, 1,3 млн. — на Ориссу. Встречаются отдельные группы носителей языков мунда в Мадхья-Прадеше, Андхра-Прадеше, Ассаме.

Особенно близки между собой языки: мундари, сантали, хорхор, бхумидж, бирджиа и ряд других. Это дало повод некоторым лингвистам считать их диалектами одного языка — кхервари.

Несколько особняком стоят такие языки группы мунда, как корку (корку живут оторванно от основного мундаязычного населения в Мадхья-Прадеше), савара и гадаба (живущие в отдаленных районах Ориссы и Андхра-Прадеша).

Сантали, самый крупный из языков мунда, до недавнего времени имел диалекты, главные из которых — мали и кармали незначительно отличались от сантали, в основном в области фонетики и морфологии. В настоящее время наблюдается постепенное исчезновение этих диалектов.

Второй по численности язык — мундари. Грамматически он почти не отличается от сантали. Некоторые различия наблюдаются при словообразовании в приставках и окончаниях. Специалисты утверждают, что словарный запас мундари в гораздо

большей степени, чем сантали, пополнился заимствованиями из индоарийских языков соседних народов.

Помимо мунда на мундари в настоящее время говорят некоторые другие «зарегистрированные племена» Бихара: асуры, черо, бхумиджи, бирхоры и другие группы из «зарегистрированных каст» бхогтов, панов, живущих в одних деревнях с мунда в округе Ранчи [45, 93, 97].

Хо — третий по численности язык в лингвистической семье мунда. Хо в переводе означает «человек». Почти все народы мунда сохранили в качестве самоназвания одно из слов: хо, хоро, хор, означающее «человек» [13, 23].

Значительный процент населения малых народов, проживающих в рассматриваемом регионе, говорит на дравидийских языках. Наименования этих народов в основном происходят от корня «ко» или «ку» (на телугу означает «гора»). Кои, куи, конд, кхонд, курукх, коитор (самоназвание гондов) — все эти этнонимы имеют одно значение — горец, житель гор [58, 410].

Раньше (по классификации Гирсона) такие языки, как курукх, мальто, куи, гонди, колами и ряд других, входили в так называемую промежуточную группу дравидийских языков. В лингвистическом томе переписи 1961 г. принята иная классификация. Языки куи, кхонд, колами, конда, гонди, наики, парджи, коия входят в группу центральнодравидийских языков.

Гонди насчитывал 1501 тыс. носителей языка, куи — 512 тыс., кхонд (кондх) — 168 тыс., коия — 140 тыс., парджи — 109 тыс., колами — 51 тыс.

Гонди имеет несколько диалектов. В округах Бетул, Чхиндвара и Сеони штата Мадхья-Прадеш распространен западный гонди. От него в значительной степени отличается гонди южных районов (округа Чанда и Ботмал штата Махараштра). В Бастаре у муриа, горных мариа и бисонхорн мариа распространены местные диалекты языка гонди. В основных чертах близки к гонди языки парджи, коия и колами.

Другой язык этой группы — куи — насчитывает более полу-миллиона носителей, в основном распространен в Ориссе. Близкими ему являются языки кхонд (кондх) и конда. Гирсон объединял кхонд (кондх), куи и конда в один язык. В настоящее время лингвисты усматривают некоторые различия между ними. Это позволило составителям переписи 1961 г. рассматривать куи, кхонд и конда как отдельные языки. На языках куи, кхонд и конда говорят локальные группы населения самого многочисленного «зарегистрированного племени» Ориссы — кхондов.

Курукх (ораон) и мальто составляют отдельную группу северных дравидийских языков по классификации, принятой в переписи 1961 г. Всего на языке курукх в Индии говорит 1141 тыс. человек. Больше всего носителей этого языка проживает в Бихаре (область Чхотанагпур).

Мальто занимает изолированное от других дравидийских

языков положение в горах Раджмахал, на границе штатов Бихар и Западный Бенгал (89 тыс. человек говорит на мальто).

В настоящее время в языках мальто и курукх прослеживается значительное влияние мундари, сантали, отдельных диалектов хинди и таких языков Бихара, как бходжпури и магахи, в Западном Бенгале — бенгали.

Живя в окружении численно превосходящих их народов, более развитых в экономическом и культурном отношении, адиваси не могут не испытывать сильного влияния со стороны этих народов. Особенно это проявляется в отношении языка. В зависимости от тех или иных конкретных причин отдельные группы адиваси теряют свой язык и переходят на язык своих соседей.

В Махараштре многие группы гондов переходят на маратхи. В Мадхья-Прадеше гонды и бхумиа в области Чхаттисгарх и округе Мандла в основном уже утратили свой язык, и большинство из них говорит теперь на чхаттисгархи (одном из диалектов хинди). В районе Чхиндвары гонды сохраняют свой язык, но многие знают второй — бундели, или бунделькханди (один из главных диалектов западного хинди).

Такая же картина наблюдается и в районах расселения малых народов в Бихаре, Ориссе и Западном Бенгале. В Бихаре некоторые группы адиваси переходят на бходжпури и магахи, в Ориссе — на ория, а в Западном Бенгале — на бенгали.

При проведении переписи 1961 г. многие жители Чхотанагпура назвали в качестве родного языка — садри (садан, садани) и гавари (такие народы, как лохра, кхарвары, бедиа, чик бараик, парахья, бинджхиа, байга, гораит и др.). И садри, и гавари считаются диалектами хинди с включением варьирующейся от района к району лексики, почерпнутой из «племенных языков». (По определению Гирсона, основа садри — диалект бходжпури, основа гавари — диалект магахи.) Садри и гавари принимают среди населения адиваси в основном формы местных жаргонов и говоров.

Некоторые группы адиваси, теряя свой язык, переходят на язык своих соседей, также входящих в категорию «зарегистрированных племен», но, как правило, численно их превосходящих. Часть черо Бихара перешла на мундари, часть савара — на кхариа. Некоторые группы мал пахариа сменили свой язык мальто на язык своих соседей санталов. Среди парджи Ориссы имеются отдельные группы, перешедшие на язык кхондов — куи. В Мадхья-Прадеше некоторая часть гальба назвала в качестве родного языка гонди. И таких примеров можно привести множество.

Следует также обратить внимание на двуязычие отдельных малых народов, нередко являющееся ступенью к переходу их на язык окружающего большинства.

Из 1121 тыс. говорящих на сантали в Западном Бенгале 132 тыс. назвали вторым языком бенгали. В Бихаре несколько

другое соотношение: из 1582 тыс. 220 тыс. назвали хинди и 136 тыс. бенгали.

Более 70% гадаба знают второй язык — ория.

Из 320 тыс. носителей гонди в Махараштре 180 тыс. назвали вторым языком маратхи.

Почти все бхумиджи Бихара, еще не утратившие свой родной язык, тем не менее обязательно знают какой-либо второй язык — хинди, бенгали или мундари.

В Мадхья-Прадеше из 973 тыс. говорящих на гонди 440 тыс. — двуязычны (вторым стал диалект хинди — чхаттисгархи). Вторым языком для 60% мундаязычных корку, живущих в основном на территории этого штата, стал также хинди.

К сожалению, перепись 1961 г. не содержит материалов о двуязычии всех малых народов, поэтому не представляется возможным составить таблицу для иллюстрации этнических процессов у «зарегистрированных племен» этой области.

До недавнего времени все языки малых народов Центральной и Восточной Индии были бесписьменными. В колониальный период миссионеры пытались издавать христианские книги на этих языках, пользуясь латинским алфавитом. В последнее время у таких народов, как санталы, мунда, хо, ораоны, гонды, наблюдается стремление создать свою письменность и развивать дальше родной язык. С этой целью пытаются приспособить шрифты деванагари, латинский и другие для написания учебников, составления словарей.

Дальнейшее развитие этих языков сыграет важную роль в становлении этнического самосознания малых народов Центральной Индии, в общем подъеме их экономического и культурного уровня.

* * *

У малых народов Центральной и Восточной Индии не существует единой религии, хотя переписи населения и другие официальные документы выделяют верования адиваси в особую графу так называемых племенных религий. Это объединение служит лишь для того, чтобы отделить малые народы от таких религиозных общин, как индусская или мусульманская. В отличие от этих общин, мы имеем здесь дело не с одной какой-то религией, а со множеством иногда очень древних верований.

Среди адиваси находим следы древней формы религии — тотемизма. Культ животных широко распространен по всей Индии и весьма вероятно, что частично он восходит к тотемическим верованиям предков современных малых народов, значительная часть которых проживает на территории Центральной Индии. У всех малых народов Бихара распространено почитание животных. Среди охотников-собирателей, классическим примером которых являются бирхоры, особенно почитаются бог

обезьян (Хануман-бир), бог волков (Хиндара-бир), бог тигров (Багх-бир), бог медведей (Бхал-бир). Экзогамные роды многих народов получили наименования по названиям птиц, рыб, животных, растений, минералов и т. д.

Среди малых народов существует вера в многочисленных духов, которые якобы населяют окружающие леса, горы, водоемы и т. д. У народов группы мунда эти мифические силы называют бонгами [42, 612]. Почти во всех деревнях существуют священные рощи (сарны), где обитают бонги, покровительствующие жителям данной общины. Если жители деревни принадлежат не к одному роду, а к нескольким, то и таких сарн будет несколько.

Эти анимистические верования переплетаются с многочисленными религиозными культами, существующими с древних времен у малых народов: с культом солнца, культом предков, культом богинь-матерей и др. Именно с культом солнца связывают высшее божество, представления о котором распространено у многих малых народов Бихара. У мунда, хо, бирхоров это божество известно под именем Синг-бонги, ораоны, кхариа, савара, кхонды называют его Дхарма (Дхарам, Дхарми) [14, 136—137].

У санталов высшее божество выступает под разными именами: Чандо-бонги, Син Чандо или Синг-бонги (Чандо-бонга связывается с солнцем; для обозначения луны употребляется Нинда Чандо). Гонды, бхумия, колы и некоторые другие народы Центральной Индии высшее божество называют Бхагваном, который прямо не связывается с солнцем, однако, по их представлениям, он живет на небесах и многими своими проявлениями и чертами соответствует Синг-бонгу [14, 137]. Высшее божество (Синг-бонга, Дхарма, Бхагван) у всех малых народов рассматривается как творец всей вселенной, причем он всегда был, является и будет вездесущим и всемогущим, главенствующим над всеми божествами.

В отличие от других божеств, Синг-бонга (Дхарма, Бхагван) занимает исключительное положение; с просьбами к нему люди обращаются редко, для этого существуют другие божества, а скорее, духи, обитающие на земле, среди людей. Этих духов у малых народов — великое множество. У них имеется определенная иерархия. Самыми главными у народов мунда являются Маран Буру (дух гор), Икир-бонга (дух рек, озер, ручьев и других водоемов), Чандо-бонга (дух, от которого зависит результат любой охоты), Десаули-бонги (духи-покровители деревни, которые обитают в священной роще — сарне). У гондов, бхумия и других народов Центральной Индии главными после Бхагвана считаются Тхакур-Део и Бара-Део. За каждым из них стоит целый сонм духов, отличающихся друг от друга как местными названиями, так и своими функциями.

Почти у всех адиваси существует вера в злых духов — бху-

тов. Обычно им приносят жертвы в виде черных коз, черных птиц.

Следующими по иерархической лестнице идут родовые наследственные духи. Перечислить их всех не представляется возможным. У гондов и бхумиа, например, важное место занимает Нараян-Део — бог домашнего очага, образ, заимствованный из индуизма [40, 391—393].

У хо духи-покровители по линии отца называются Оаа Гои, по линии матери — Хортеп Ко. Эти родовые духи ответственны за благополучие и безопасность людей, они следуют за ними повсюду. Кроме того, они заинтересованы в сохранении родовой собственности. Культ родовых духов-покровителей сливается с существующим повсюду у малых народов культом предков [59, 282]. Иногда именно культ предков называют господствующей среди малых народов формой религии. Мунда, хо, санталы, ораоны и другие адиваси Бихара верят в загробную жизнь: у человека две души (у ораонов, например, речь идет о двух тенях). Одна душа отправляется после смерти человека к Синг-Бонге (или к Дхарме, или Бхагвану), другая остается в доме умершего, переселяясь в Адинг (у санталов — Бхитар). Адинг — специальная священная постройка, иногда просто выделенное место в хижине, куда категорически запрещен вход всем посторонним. В Адинге обитают духи предков, называемые у большинства мундаязычных народов Орабонгако [32, 21]. Духам предков ежедневно оказываются определенные почести и внимание. Перед каждой трапезой глава семьи предлагает предкам немного риса и рисовое пиво. Помимо этого существует множество ежегодных обрядов, целиком посвященных духам предков.

Для того чтобы умиловить злых духов и получить покровительство добрых, адиваси устраивают большое количество праздников и исполняют многочисленные ритуалы. При этом у большинства малых народов Центральной Индии приносятся обильные жертвы, состоящие из цветов, плодов, риса, рисового пива, жертвенных коз и кур. Раньше у многих народов группы мунда существовал обычай принесения человеческих жертв (ондока) [71, 72—73]. В случае какого-то несчастья, обрушившегося на деревню, жрец или знахарь требовали, чтобы для умиловления духа (бонги) была принесена человеческая жертва. Аналогичный обычай существовал у кхондов и ораонов. У них приносился в жертву мерия — человек, специально купленный или похищенный для этой цели. Сведения о таких случаях существуют в судебных протоколах колониальной администрации. У ораонов такие жертвоприношения совершались на рисовых полях и посвящались богине земли Тари Пену [2, 211].

Посредниками между божествами (духами) и людьми выступают жрецы, колдуны, иногда знахари.

В настоящее время в тех селениях, где адиваси живут бок о

бок с индусами, особенно на равнинах, и в значительной степени подвергаются индуизации, все большую роль начинает играть брахман. Иногда к брахману обращаются в тех случаях, когда адиваси должны совершить обряд наречения имени (брахмана просят назвать день и час проведения обряда). К помощи брахмана прибегают и при проведении свадебной церемонии (обычно его просят читать священные тексты). Сейчас многие в пантеон своих богов включают индусских — Бхагвана, Шиву, Вишну, Кали, Ханумана и др. При совершении пуджи (обряда поклонения одному из этих индусских богов) они опять-таки обращаются к брахману. Многие адиваси отмечают основные индусские праздники: Дивали, Холи, Дасера.

Среди малых народов Центральной Индии многие исповедуют христианство. Наибольшее количество христиан среди кхариа — 64,4%, мунда — 26,3% и ораонов — 23,8%. Кое-где христианизированная часть адиваси держится обособленно от своих соплеменников. Все основные обряды (обряд наречения имени, свадебный, похоронный) проводит священник. Иногда внутри одной деревни у адиваси-христиан имеется своя организация — союз единоверцев (сабха), свое кооперативно-кредитное общество, свой панчат, школа и т. д. [85, 10].

У некоторых малых народов намечается образование этноконфессиональных групп. Ораоны, например, делятся сейчас на две группы: сарна, или саон сар, ораоны, придерживающиеся своих традиционных верований, и ораоны-христиане. Кроме того, ораоны-христиане делятся еще на католиков и лютеран [85, 10]. Члены каждой группы считают свое положение более высоким, не практикуют межгрупповые брачные связи, даже совместное принятие пищи.

Группы адиваси, проживающие в изолированных, труднодоступных горных районах Ориссы и Бастара, в большей степени сохранили свои «племенные» верования наряду с архаическими формами хозяйства и общественной организации, чем группы малых народов, живущие на равнинах в непосредственной близости от соседей-индусов и сферы деятельности христианских миссий.

*

Этническая история малых народов Центральной Индии уходит в глубокую древность. Данные, полученные при проведении раскопок на этой территории, свидетельствуют об определенной преемственности археологических культур (от палеолита до энеолита). Наиболее изученной здесь является так называемая культура медных кладов и желтой керамики. Носителями этой неолитической культуры многие исследователи считают предков современных народов мунда [1].

На рубеже II и I тысячелетий до н. э. на территории Север-

ной Индии расселяются ведические арьи. В ведах, «Махабхарате», «Рамаяне» все время противопоставляются друг другу два враждебных лагеря: дасья и завоеватели арьи. Вероятно, этими дасья были предки как современных мундаязычных, так и дравидоязычных народов.

Некоторые из современных малых народов носят такие же этнические наименования, как упоминавшиеся в древнеиндийских источниках (асуры, савара и ряд других). Этноним савара повторяется в древней индийской литературе настолько часто, что это наводит на мысль: по-видимому, савара когда-то были важной и широко распространенной этнической общностью. В легендах савара говорится об их родстве с другими племенами и каком-то особом, чуть ли не главенствующем положении среди народов мунда в древние времена. Много подтверждений этому можно найти у соседних народов. Кхариа считают, что они являются родственными савара и когда-то входили в их состав, общее происхождение с савара усматривают в своих легендах и колы.

В районе дистрикта Шахабад остались многочисленные древнейшие сооружения. Исследователи считают, что они воздвигнуты савара (суира) в период их господства в Центральной Индии [36, 149]. В. Элвин пишет, что многочисленные факты, содержащиеся в древнеиндийской литературе и в местных традициях, позволяют утверждать, что примерно с 800 г. до н. э. по 1200 г. н. э. савара были одним из главенствующих племен в Центральной Индии [35, 33]. Затем они были оттеснены другими мундаязычными племенами, а также гондами в горные районы современной Ориссы. В Бастаре до настоящего времени сохранилось название реки Савари (приток Годавари).

Еще больше, чем о савара, древнейшая литература изобилует упоминаниями об асурах, об их постоянной борьбе с продвигающимися на восток арьями. Мы не можем сейчас твердо считать современных асуров, проживающих на территории Бихара, потомками асуров, упоминаемых в древнейших источниках. Но в то же время не существует и каких-либо фактов, которые исключали бы возможность такого предположения.

Живя в районах залежей железных и медных руд, древние асуры умели их обрабатывать. Археологи находят многочисленные медные и железные предметы, остатки плавильных печей, которые местные традиции связывают с древними асурами [45, 37].

Хотя современные асуры Чхотанагпура в основной своей массе перешли к земледелию, у отдельных групп еще сохраняются железоплавильные и кузнечные ремесла. И до сих пор в деревнях асуров празднуется Сархи Кутаси, во время которого проводятся церемонии во славу кузнечного ремесла.

В Мадхья-Прадеше в настоящее время проживает «зарегистрированное племя» агария, основное их занятие — выплавка

железа и кузнечные ремесла. В своих многочисленных легендах агария связывают себя с асурами Чхотанагпура. Они чтят божества, имена которых ассоциируются с именами богов древних асуров Коеласур, Агьяасур, Лахоасур [33, 2].

Еще одним важным моментом, на который следует обратить внимание при исследовании предполагаемой связи современных малых народов с племенами, упоминаемыми в древних источниках, является существование в среде неарийского населения древней Индии многих религиозных культов, прослеживающихся в настоящее время у большинства «зарегистрированных племен». К ним можно отнести погребальный культ, культ деревьев, змей и ряд других, характерных для анимистических представлений этих народов [15, 115—117].

Все эти многочисленные культы вошли составной частью и в различные реформаторские движения, возникшие позднее и оформившиеся в дальнейшем в религиозные системы, такие, как буддизм и джайнизм.

В то время в Центральной Индии уже существовали государства и многочисленные конфедерации племен, большая часть которых была неарийского происхождения.

Политическая история этого периода скудно освещена источниками. Важнейшими государствами были Магадха, Ванга, Пундра, Калинга и ряд других. На их территории происходили постоянные процессы арианизации местного населения. Родовая знать многих племен присваивала себе при этом статус кшатриев. Те же группы аборигенных народов, которые оказывали сопротивление арьям, постепенно отеснялись в горные и лесные районы с наименее благоприятными условиями жизни.

Помимо постоянной вражды с арьями местные неарийские племена вели ожесточенную борьбу между собой. В легендах мунда, санталов, асуров, колов, агария, ораонов, гондов, савара и других племен встречаются свидетельства об их столкновениях.

Среди неарийских народов Центральной и Восточной Индии существовала определенная дифференциация. Некоторые находились в стадии разложения родо-племенной организации, и у них уже существовали раннеклассовые образования. По свидетельствам китайских буддистов-паломников и тибетским манускриптам, на территории Джаркханда (так именовалась в древности область Чхотанагпур) существовали княжества, населенные неарийскими племенами; Кирана суварна — (политическое объединение, описанное Сюань Цзаном), его территория соответствует современному округу Бихара Сингхбхум; Са-хор (или Захор) — на границе современных Бихара и Ориссы и т. д. [88, 141]. Вплоть до XVIII в. существовало княжество Черно в Палану и Шахабаде (Бихар).

Крупным владельцем был раджа Чхотанагпура, ведущий свое происхождение из племени мунда. В традициях мунда и орао-

нов рассказывается о первом правителе Чхотанагпура Пани Мукут Раи, которого выбрали раджей мунда и ораоны в V в. н. э. [59, 322]. С тех пор, гласит легенда, этот титул получал только вождь из племени мунда.

В период средневековой раздробленности многие племена Чхотанагпура жили на территории разных государственных объединений, находясь в чисто номинальной зависимости от правящих династий. Практически же они находились в абсолютной изоляции вплоть до XVI в., т. е. до 1585 г., когда посланная Акбаром военная экспедиция разбила войска раджи Чхотанагпура и принудила его выплачивать дань.

На территории современных штатов Мадхья-Прадеш и Махараштра с XIV до XVIII в. также существовали феодальные государства. Это были мощные гондские княжества. Наиболее известные из них — Гарха (в 6 милях от современного Джабальпура), Деогарх (на территории Чхиндвары), Кхерла (дистрикт Бетул), Чанда (на севере Махараштры) [43, 35—53].

Во второй половине XVI в. княжества гондов были присоединены к Могольской империи, к концу XVIII в. перешли под власть маратхов, а затем вошли в состав британских колониальных владений.

Представителей правящих гондских родов называли радж-гондами. Остальное население называлось дхур-гондами. Впоследствии к радж-гондам стали относить только гондов, являвшихся крупными земельными собственниками.

Новый этап исторического развития малых народов Центральной и Восточной Индии наступает после английского завоевания Индии. Начиная с конца XVIII в. английские колониальные власти стали вводить по всей Индии новые земельно-налоговые системы. Раджи были низведены до положения номинальных правителей и, по существу, превратились в чиновников британского налогового аппарата. На территории Бенгала, в состав которого входили тогда Бихар и Орисса, была введена система, получившая название постоянного заминдари. В Центральной Индии — мальгузарии.

По английскому законодательству, право собственности на землю перешло в руки бывших откупщиков налогов: пателей (сельских старост), мальгузаров и заминдаров (сборщиков налогов), джагирдаров (получивших свои владения за службу радже).

На территории бывших гондских княжеств многие крупные земельные наделы были закреплены за представителями гондской аристократии — радж-гондами.

Долгое время такие области, как Бастар, горные районы Ориссы, не были охвачены какой-либо регулярной налоговой системой. Здесь жили местные племена, практикующие подсечно-огневое земледелие. Земельный налог взимался с каждой деревни в целом в пользу местных раджей. Англичане объявили

этих раджей своими вассалами, которые должны были выплачивать колониальным властям подать.

Английская администрация долгое время не вмешивалась в дела раджи Чхотанагпура, раздававшего многочисленные земли во владение своим приближенным — джагирдарам. (Впоследствии эти владения были причислены к поместьям заминдаров, так как джагиры, как форма военно-ленного пожалования, были отменены.) Джагирдары отдавали эти земли на откуп тикадарам, илакадарам и т. д., выходцам из Северного Бихара, Бенгала и некоторых районов Западной Индии.

Другой системой землевладения в области Чхотанагпур была система кхунткхатти [59, 14]. Кхунткхаттидары являлись наследниками основателей деревни, поэтому получали право владения землей в границах деревни и платили фиксированную ренту радже. Для сбора налогов несколько деревень (10—12) были объединены в так называемые патти. Фискальные функции выполнялись деревенскими старостами.

В районах расселения племен, как и в других областях страны, были широко распространены различные формы бегара (принудительного труда), существовала система абвабов — незаконных поборов (плата за проведение свадьбы, за занятие тем или иным промыслом и т. д.), процветал камиат — долговое рабство, в основе которого лежало внеэкономическое принуждение [66, 51].

Часто крестьяне были не в состоянии полностью выплатить землевладельцам эти многочисленные налоги. Они были вынуждены обращаться за ссудами к ростовщикам — махаджанам. Махаджаны ссужали крестьян деньгами и зерном на чрезвычайно тяжелых условиях: плата за ссуду взималась в размере от 70 до 100% взятой суммы, а иногда и больше [45, 338].

Тяжело отразилось на положении племен принятие в 60-х годах XIX в. закона, запрещавшего подсечно-огневое земледелие. Эти меры английской администрации, предпринятые в целях сохранения лесов, в районах, достигаемых для англичан, лишили племена основного источника существования. В глухих, недоступных английским чиновникам районах эта система земледелия практиковалась по-прежнему.

Все это вызывало постоянные вспышки недовольства среди малых народов.

Малые народы отвечали многочисленными восстаниями. Весь XIX век отмечен непрекращающимися волнениями в районах расселения племен, выливавшимися в крупные антифеодальные и антиколониальные выступления у таких народов, как мунда (1820, 1832, 1860 гг.), ораоны (1820, 1832, 1890 гг.), хо (1831 г.), колы (1824, 1839 гг.), савара (1890 г.), кхонды (1837—1838, 1846, 1850 гг.), койя (1879, 1880 гг.) [61, 198—217; 68а, 29].

В 1855—1856 гг. весь северо-восток Бихара и соседние райо-

ны Бенгалии были охвачены сантальским восстанием. В начале XIX в. в районы расселения санталов стали проникать торговцы и ростовщики — представители крупных народов Бихара и Бенгала. У санталов отбирались земли за долги. К середине 50-х годов множество сантальских семей было согнано с земель. Повсеместно начались вооруженные восстания. В первую очередь были разгромлены поместья наиболее ненавистных помещиков (заминдаров) и дома ростовщиков (махаджанов). Во главе движения встали четыре брата — Сиду, Канху, Чанду и Бхаирал. Впоследствии Сиду и Канху становятся признанными руководителями восстания. Англичане выслали вооруженные отряды на подавление мятежников, но были разгромлены.

После этого движение еще больше разрастается, охватывая не только санталов, но и другие малые народы и низкие и неприкасаемые касты. Восстание длилось шесть месяцев, после чего было подавлено регулярными английскими войсками.

Начиная с 1837 г. англичане провели ряд военных походов в горах Ориссы, на территориях, заселенных кхондами. Поводом для карательных экспедиций послужил обычай человеческих жертвоприношений, существовавший у кхондов. Было создано специальное агентство по борьбе с человеческими жертвоприношениями. Кхонды отчаянно сопротивлялись английскому вторжению. Борьба затянулась на десятилетия. Однако к 1861 г. территория кхондов была в основном покорена и разделена между двумя президентствами — Мадрасом и Бенгалом. В страну кхондов были проложены дороги, здесь появились английские чиновники, полицейские. Вскоре кхонды узнали, что собой представляют торговцы и ростовщики.

В 1857—1859 гг. в Индии происходит Великое национальное восстание, до основания потрясшее власть англичан в стране. В нем наряду с крупными народами Индии принимали участие и малые народы: санталы, маджхи, черо, кхарвары, мунда, хо, колы, койя и многие другие [66].

Несмотря на жестокое подавление восстания, в племенных районах волнения не прекращались.

Во второй половине XIX в. у народов мунда проходило движение «Сардари Ларай» [42, 884]. Руководители движения обращались с многочисленными петициями к британскому правительству с просьбой восстановить права мунда в Чхотанагпуре.

В 90-е годы в движении «Сардари Ларай» начинают звучать иные лозунги, часть из которых направлена против европейских колонизаторов. После этого британские власти подвергают преследованиям и репрессиям участников движения и его руководителей.

Движение «Сардари Ларай» не вылилось в серьезное антиколониальное, или антифеодальное, восстание, оно осталось на уровне лозунгов, петиций и т. д. Однако его влияние на последующую борьбу малых народов за свои права было весьма су-

шественным. Так, движение Бирсы Мунда среди мунда и ораонов (1895—1900) развивалось вначале под влиянием лозунгов и политической агитации «Сардари Ларай» [78, 47].

Движение Бирсы Мунда относится к числу религиозно-реформаторских, которые на рубеже XIX—XX вв. происходят среди многих малых народов Индии (под руководством Говинда Гипри — у бхилов, Тана Бхагата — у ораонов, Сафа Хора — у санталов и т. д.) [85, 6]. Однако по своей силе восстание Бирсы Мунда превосходит все эти движения.

В современной Индии очень высоко ценят и чтут память Бирсы Мунда, как выдающегося политического деятеля и национального героя. Ему и его движению посвящены многие монографии и статьи [78, 164—168].

В движении Бирсы Мунда одновременно с религиозно-реформаторскими лозунгами выдвигались острополитические: освобождение от эксплуатации заминдаров и ростовщиков, протест против все возрастающего влияния иностранных миссионеров, призыв к борьбе против ненавистных английских колониальных властей.

В 1897—1899 гг. на территории Бихара свирепствует холера и голод. Это еще больше обостряет всеобщее недовольство порядками, существующими в Бихаре. Бирса Мунда в этот период ведет неустанную агитацию среди мунда, ораонов, хохари, призывая жителей племен выступить с оружием в руках против засилья заминдаров и английских чиновников. Он и его ближайшие соратники обучают добровольцев обращению с оружием, создают вооруженные отряды. Против восставших высылаются правительственные войска. 9 января 1900 г. произошло сражение возле горы Думбари, многие бирситы (так называют в Индии сторонников и последователей Бирсы Мунда) были убиты, сам Бирса арестован и брошен в тюрьму в г. Ракхи, где через несколько месяцев умер от холеры. После разгрома отдельные группы бирситов поднимали восстания в разных районах, однако все они жестоко подавлялись. Последователи Бирсы и в настоящее время сохраняют свою обособленность от остальных мунда. Они придерживаются основных религиозных принципов, которые проповедовал Бирса Бхагван: отказ от употребления мяса и спиртных напитков, запрет общения с небирситами, призыв к праведной жизни и т. д.

Другим религиозно-реформаторским движением в Бихаре среди малых народов было движение Тана Бхагата. Оно началось в 1914 г. в среде ораонов. Тана Бхагат, родом из деревни Чипри Наватоли, объявил себя в апреле 1914 г. основателем нового религиозного учения, которое вскоре приобрело огромную популярность среди ораонов. Тана Бхагат сообщил, что к нему явился Дхарма (ораоны считают его своим верховным божеством) и велел ему встать во главе нового религиозного течения, призывающего к отказу от жертвоприношения живот-

ных, употребления в пищу мяса и вина, к ведению праведного образа жизни.

Вначале движение Тана Бхагата действительно сводилось лишь к религиозно-реформаторскому. Но на втором этапе своего развития, когда его лидеры установили контакты с руководителями Национального конгресса, оно приобретает межплеменной характер и политическую окраску.

Последователи Тана Бхагата посещали сессии Национального конгресса в г. Гая, Лахор, Белгаон; к бхагатистским требованиям присоединились лозунги Конгресса — свараджа, отказа от уплаты налога, ахимсы и т. д.

Тана бхагаты (так в Индии называют участников движения Тана Бхагата) бойкотировали иностранные товары, отказывались платить земельные налоги и т. д. Правительство конфисковало у них земли. Многие руководители движения были арестованы и брошены в тюрьмы.

Движение Хари Баба у хо в округе Сингхбхум (1930) шло под лозунгом: «Долой англичан, победу Ганди!».

Во все последующие годы, вплоть до достижения Индией независимости, малые народы продолжали борьбу за свои права.

В Мадхья-Прадеше в 30-е годы проходили движения, носившие более мирный характер. Выступления гондских лидеров в Сеоне и Мандла сводились к предъявлению требований о повышении статуса гондов в индийском обществе, при этом религия гондов и их социальные институты подлежали «очищению» в соответствии с требованиями высших кшатрийских каст. Подобные же движения проходили у гондов в 40-х и 50-х годах. Наибольшую известность получило движение Радж Мохини Деви в округе Сургаджа, населенном гондами, ораонами, корва, кхариа, байга, корку, колами, агариа, парахья и т. д.

Радж Мохини Деви и ее последователи (в 50-х годах их было уже около 80 тыс.) призывали жителей племен отказаться от жертвоприношений, употребления в пищу вина и мяса. Но помимо этих, чисто бхагатистских, требований в движении Радж Мохини Деви звучит призыв следовать основным принципам, выдвинутым Махатмой Ганди: всеобщее братство и служение своему народу. Это движение охватило соседние районы штатов Бихар и Уттара-Прадеш [44, 49—61].

В 1935 г. английские власти, пытаясь изолировать малые народы от влияния растущего национально-освободительного движения, преобразовали территории, населенные адиваси, в «территории, полностью или частично исключенные» из-под юрисдикции провинциальных (конгрессовских, как правило) правительств.

Дж. Неру, анализируя причины недовольства адиваси и появления сепаратистских настроений у некоторых народов Северо-Восточной Индии уже после достижения страной независи-

мости, важнейшими из них считал последствия политики английского правительства в отношении племен, их искусственной изоляции от всего индийского народа в его борьбе за свободу.

После достижения Индией независимости в стране была проведена административно-политическая реформа, целью которой было образование штатов по лингвистическому принципу. Эта реформа касалась лишь крупных народов Индии. Ни один из малых народов Центральной Индии не получил культурной или административной автономии.

В настоящее время требование о предоставлении им национальной автономии выдвигают многие из так называемых зарегистрированных племен Индии: есть сведения о требовании создать Адивасистан в Гуджарате и штат Гондвана в Мадхья-Прадеше. Однако эти требования не идут ни в какое сравнение с движением, охватившим такие народы, как мунда, ораоны, санталы и соседние с ними «зарегистрированные племена». Они требуют создания отдельного штата Джаркханд, населенного в основном адиваси.

Начало этого движения восходит еще к колониальному периоду.

В 1910 г. была образована небольшая студенческая организация «Chotanagpur Improvement Society» из числа учащихся и выпускников баптистского колледжа ораонов и мунда. Целью этой организации было оказание помощи жителям племен Чхотанагпура. Позднее возникали другие чхотанагпурские общественные организации, как, например, Католический союз или Крестьянский союз. В 1938 г. произошло слияние этих организаций в партию, названную Великий союз адиваси Чхотанагпура — «Адиваси Сабха» (Chota Nagpur Adivasi Maha Sabha).

В 1939 г. его президентом был избран Джайпал Сингх (выходец из христианизированных мунда). В 1951 г. «Адиваси Сабха» переименована в партию «Джаркханд» [76, 434]. Основная цель партии — объединение всех адиваси Чхотанагпура, Парган Санталов и прилегающих районов Ориссы, Мадхья-Прадеша и Западного Бенгала и выделение их территории в отдельный штат Джаркханд [27а, 6]. Джайпал Сингх объединил христиан и нехристиан, городских и сельских жителей. Движение распространилось по всей области Чхотанагпур и достигло даже чайных плантаций Северного Бенгала, где работали выходцы из Чхотанагпура.

Несмотря на широкий размах движения, в партии не было четкой программы и определенной тактики. Так, одно время в партии был популярен лозунг борьбы с дику, т. е. с представителями местного населения, не принадлежащего к племени. Такая негативная тактика отвлекала внимание и силы от позитивных целей движения [76, 43].

В 1963 г. партия «Джаркханд» объединилась с местной ор-

ганизацией партии Индийский национальный конгресс. Но движение «Джаркханд» при этом не прекратилось.

В настоящее время на территории Чхотанагпура действует несколько партий и социально-просветительных организаций, связанных с этим движением.

КПИ неоднократно выступала с критикой непоследовательности руководства партии Джаркханд, проявляемой ею в острых политических ситуациях. Коммунисты Бихара, раскрывая несостоятельность политических программ многочисленных партий и организаций Чхотанагпура («Бирса Сева Дал»; «Хул Джаркханд»; «Чхотанагпур Плато Праджа Паришад» и многие другие), утверждают, что ни одна из них не может помочь адиваси разрешить их политические и экономические проблемы. Коммунисты считают, что целесообразно выделить в отдельный штат южные территории Бихара и примыкающие округа Ориссы, Западного Бенгала и Мадхья-Прадеша, где в основном сосредоточены все промышленные комплексы: Хатиа, Бокаро, Джамшедпур, Бхилаи, Роркела и др. Бихарские коммунисты предложили создать единую организацию адиваси, деятельность которой будет направлена на борьбу за региональную автономию для адиваси в рамках существующих штатов.

После достижения Индией независимости, несмотря на принятие ряда законов о земельных реформах, многие адиваси не имели земли, так как лишились ее еще в колониальный период.

Часть их превратилась в бесправных сельскохозяйственных рабочих, уходящих работать на чайные и джутовые плантации Ассама и Бенгала. За десятилетие, прошедшее между переписями 1881 г. и 1891 г., только на чайные плантации Ассама прибыло около 190 тыс. человек из «племенных районов» Чхотанагпура и около 27 тыс. из округа Парганы Санталов [68, 71]. Некоторые жители племен завербовались на работы по освоению далеких Андаманских островов (ораоны, кхариа). В основном же большинство семей адиваси имеют крошечные наделы, которые едва могут их прокормить.

В руках бывших заминдаров, джагирдаров, мальгузаров индусского происхождения все еще сосредоточены значительные земельные владения.

Имеются крупные земельные собственники и из среды самих адиваси. У гондов это — радж-гонды, в Бастаре крупные земельные наделы имеются у представителей «зарегистрированного племени» гальба, у мунда — кхунткаттидары, у ораонов — бхуинхары, у савара — биссои и т. д.

Владельцы мелких участков, которые они сами обрабатывают, и адиваси-арендаторы не могут выдержать конкуренции крупных кулацких хозяйств, применяющих наемный труд и передовые агротехнические методы в выращивании товарных культур, и поэтому зачастую разоряются. Многие из них в настоящее время находятся в кабале у ростовщиков.

Государство, пытаясь приостановить разорение хозяйств адиваси, оказывает им помощь: предоставляет кредиты в банках, организует производственные и сбытовые сельские и лесные кооперативы. С помощью государства создаются постоянные земледельческие колонии для тех адиваси, которые до настоящего времени занимались охотой, собирательством и подсечно-огневым земледелием (бирхоры, горные кхариа, часть савара, мал пахариа, сауриа пахариа, отдельные группы байга, мариа, муриа, бисонхорн мариа и т. д.). В Бихаре с 1951 по 1961 г. было переведено на оседлость 1500 семей адиваси. Им были предоставлены участки земли, жилища, сельскохозяйственный инвентарь, тягло, денежная помощь. Однако, не имея опыта ведения земледельческого хозяйства, такие семьи часто разоряются. Таким образом, несмотря на важные мероприятия, проводимые государственными учреждениями в районах расселения малых народов, аграрная проблема не решена, и эксплуатация основной массы населения адиваси продолжается, с одной стороны, их богатыми соплеменниками, с другой стороны, представителями инонациональных поселенцев — ростовщиками и бывшими заминдарами.

Помимо батраков в земледельческих хозяйствах среди многих «зарегистрированных племен» Центральной Индии значительный процент составляют рабочие, занятые на чайных и джутовых плантациях Бенгала, угольных, марганцевых и слюдяных шахтах, заводах и фабриках, на строительстве дорог и ирригационных сооружений Мадхья-Прадеша, Бихара, Ориссы. Кроме того, многие адиваси работают в сфере обслуживания (посудомойками, уборщиками мусора, разнорабочими в магазинах, слугами и т. д.). Большой процент промышленного пролетариата Бенгала и рабочих других промышленных комплексов составляют выходцы из «племенных районов» Мадхья-Прадеша, Ориссы и Бихара. В Хатиа они составляют 88% всех рабочих, в Роркеле — 70%, в Джамшедпуре — 52% и т. д. [85, 34—35].

Рабочие из малых народов — наиболее эксплуатируемая часть индийского пролетариата, многие из них не имеют квалификации и получают очень низкую заработную плату.

В последние годы представители рабочих-адиваси постепенно начинают проявлять политическую активность, вступая в профсоюзные организации, существующие на заводах и фабриках промышленных центров Бенгала, Бихара, Ориссы. Однако число их пока невелико, так как выходцы из адиваси в основной своей массе малограмотны, им зачастую бывает трудно разобратся в деятельности отдельных политических партий и профсоюзов.

Непрерывное пополнение кадров промышленного и сельского пролетариата выходцами из малых народов ведет к длительному отрыву их от своей этнической среды. Живя среди многонационального населения, они испытывают культурное влияние

окружающих народов, а это означает постепенное стирание этнических различий между представителями отдельных малых народов и ускоряет их ассимиляцию.

В условиях города стали возможны межнациональные браки. Пока их количество незначительно, однако и они уже могут служить некоторой иллюстрацией для намечающихся тенденций развития малых народов. Христианизированные мунда иногда даже женятся на девушках-раджпутках (такие браки зафиксированы в Бокаро), ораоны женятся на девушках-савара (Ранчи) и т. д.

Среди таких малых народов, как санталы, ораоны, хо, мунда, гонды, образовалась значительная прослойка своей интеллигенции. Многие из них работают врачами, учителями, агрономами и т. д. Специалисты разных профилей, выходцы из малых народов, работают в «Блоках общинного развития», отдавая все силы делу повышения экономического и культурного уровня своих соплеменников.

Одной из важнейших проблем образования среди адиваси Индии является введение обучения на родном языке, создание на нем учебников и подготовка педагогических кадров из самих адиваси. Это, безусловно, повысит процент грамотных среди населения «зарегистрированных племен». В настоящее время он очень низкий по сравнению с общим процентом грамотных в каждом штате. В Бихаре общий процент грамотных 18,4, среди «зарегистрированных племен» — 9,16; в Мадхья-Прадеше — 17,1 и 5,1; в Ориссе — 21,7 и 7,36; в Махараштре — 29,8 и 7,21 соответственно. В этой связи особо следует отметить заботу новой интеллигенции о народном образовании на родных языках и о развитии самих языков. Делаются попытки приспособить шрифт деванагари, латинский или создать новый для написания учебников, словарей, записи фольклора на бесписьменных пока языках малых народов. Так, Шри Рагхунатх Мурму из Маюрбханджа (Орисса) разработал особый шрифт для языка мундари. Правительство штата Орисса пыталось ввести его в школьную практику в районах расселения мундаязычных народов.

В специальном томе переписи Индии 1961 г. [24а] приводится список публикаций на языках народов группы адиваси. На таких языках, как гонди, хо, кхариа, корку, куи, мальто, савара, опубликованы в основном учебники, словари и христианская религиозная литература. На языках мундари, курукх и сантали, помимо этого имеется несколько сборников рассказов, записи фольклора. В основном для этих публикаций используется деванагари и латинский шрифт.

Значительно усложняет проблему распространения образования то обстоятельство, что преподавание в школах ведется на официальном языке штата, где проживает тот или иной малый народ. Так, в Махараштре гонды не получают образования на своем языке: во всех школах преподавание ведется на маратхи.

В настоящее время в Индии особое внимание уделяется созданию школ-интернатов для детей из разных племен и народностей. Им предоставляются определенные льготы: уменьшенная плата за обучение, выдаются бесплатные учебники, форменная одежда.

Обычно преподавание строится так, что наряду с общеобразовательной и теоретической программой часть времени учащиеся проводят на практических занятиях. Каждая школа имеет свой подсобный участок, где осваиваются новые методы земледелия, агротехнические приемы, а также мастерские (швейные, ткацкие, столярные и другие в зависимости от специализации групп учащихся).

Для развития ремесел, а также внедрения некоторых новых (портняжное дело, кожевенные ремесла, обработка дерева, токарное дело и другие) организованы специальные Институты промышленного обучения. В Бихаре такой институт существует в г. Ранчи, в Мадхья-Прадеше — в г. Корба. Выпускники их работают на промышленных предприятиях, в мастерских, на железных дорогах и т. д.

Многое делается для малых народов в области здравоохранения. Созданы и создаются многочисленные пункты медицинского обслуживания. Ими проводится широкая пропаганда гигиенических навыков, оказание помощи больным и профилактические осмотры населения, осуществляются прививки против различных заболеваний и другие мероприятия. При непосредственном участии сотрудников этих пунктов проводится строительство колодцев питьевой воды. Все это приносит ощутимые результаты. Статистические данные показывают уменьшение детской смертности у адиваси, сокращение числа умерших в результате таких заболеваний, как холера, оспа.

Большую работу среди племен Индии проводят Институты изучения развития племен. Их деятельность направлена на привлечение внимания общественности к проблемам малых народов. В них созданы центры подготовки практических работников среди этих народов. Такой институт имеется в Чхотанагпуре, г. Ранчи. В Мадхья-Прадеше такой институт находится в г. Чхиндваре.

В институтах проводится огромная научная работа по проблемам, связанным с историей и современным развитием малых народов. По этим вопросам сотрудниками института подготовлены многочисленные монографии. Кроме того, выпускается ряд периодических изданий, на страницах которых печатаются статьи, посвященные как отдельным малым народам, так и общим вопросам, касающимся проблемы племен, характерной для Индии в целом.

Помимо научной работы в институтах проводится глубокое изучение жизненных нужд населения таких народов, как гонды, мунда, ораоны, хо, санталы, кхонды, бирхо-

ры, байга, бхумиджи, савара, кхариа и др. и разрабатываются практические меры по оказанию помощи этим народам в преодолении их экономической и культурной отсталости.

* * *

В хозяйственно-культурном и этнографическом отношении малые народы Центральной и Восточной Индии не составляют единого целого. Нередко представители даже одной этнической общности принадлежат к совершенно разным хозяйственно-культурным типам. Во многом это зависит от места жительства той или иной группы адиваси. Так, кхонды Ориссы делятся на три большие группы: десия кхонды — жители равнин, кутия кхонды занимают территории у подножия гор, донгрия кхонды — жители гор. Донгрия кхонды сохранили наиболее архаичные черты материальной и духовной культуры кхондов, в то время как первые две группы в значительной степени подверглись влиянию соседних ория.

То же самое можно сказать и в отношении гондов. Они также не едины. Есть лесные и равнинные гонды. Причем равнинные гонды по основным элементам материальной и духовной культуры в настоящее время ближе стоят к своим соседям, представителям крупных народов — хиндустанцам, маратхам и ория, нежели к одноплеменникам, живущим изолированно в горных и лесных районах.

И таких народов среди адиваси, делящихся на равнинных и горных, или лесных, очень много. Корва Мадхья-Прадеша имеют две группы: дихариа корва — равнинные, пахариа корва — горные жители; кхариа Бихара и Мадхья-Прадеша делятся на три группы: дудх кхариа и делки кхариа — жители равнин, пахариа кхариа — горцы и т. д.

У малых народов Центральной Индии можно выделить три хозяйственно-культурных типа.

Пашенное земледелие составляет основу хозяйства санталов, мунда, ораонов, хо, десия кхондов, равнинных гондов и др. Среди этих же народов встречаются группы населения, до сих пор практикующие ручное земледелие в тех районах, где географические условия не позволяют пользоваться плугом и перейти на более совершенные формы земледелия.

Для второй группы народов, к которой можно отнести саурия пахариа, мал пахариа, асуров, байга, савара, горных кхариа и корва, донгрия кхондов, гальба, бхумидж, мариа, муриа, бисонхорн мариа и др., подсечно-огневое земледелие (джхум, или курао, в Чхотанагпуре и Западном Бенгале, бевар, дахья и пенда в Мадхья-Прадеше) все еще остается основной формой их хозяйственной деятельности.

И наконец, следует выделить хозяйственно-культурный тип охотников и собирателей, сохранившийся в наиболее чистом

виде у некоторых групп бирхоров и кхариа, а в пережиточной форме встречающийся почти у всех малых народов. В пределах статьи невозможно дать описание хозяйства десятков малых народов, проживающих в данном регионе. Поэтому мы остановимся на рассмотрении хозяйства, а также основных традиционных черт материальной и духовной культуры лишь некоторых из «зарегистрированных племен».

Санталы. В настоящее время санталы принадлежат по типу своего хозяйства к плужным земледельцам. Основной культурой, которую они выращивают, является рис. Обычно рис сеется на небольшом поле возле деревни, а затем рассаду переносят в корзинах на более отдаленные участки. Трансплантацией риса занимаются в основном женщины. Каждый период работы на рисовом поле отмечается у санталов особыми церемониями. Когда рис сеется, проводится праздник Ерок Сим, с появлением первых ростков — Хариер Сим, а первых колосьев — «Хоро», и наконец, Сохре — праздник урожая. Помимо риса выращивают просо, кукурузу, бобовые. Поле обрабатывается деревянным плугом с железным наконечником. Железные плуги доступны главным образом крупным хозяйствам, поэтому их очень мало. На каждые 300 деревянных плугов приходится один железный [68, 214]. Для боронования употребляется сучковатое бревно (дерево сал или махуа) или более легкая деревянная доска. Комья земли иногда разбиваются деревянным молотком (маллет). Повсюду у санталов используют мотыгу (куди). Рис жнут серпами, а обмолачивают на току. По разложенным снопам прогоняют скот, затем зерно провевают с помощью плетеного совка.

Помимо земледелия санталы занимаются животноводством. Разводят коров, буйволов, коз, свиней, кур. В каждом доме имеются кошки, собаки. Собаки необходимы для охоты, которая все еще существует у санталов. Из охотничьего инвентаря сохранились луки и стрелы. Стрелы самой разной величины и формы: с острым железным наконечником для крупной дичи, с тупым деревянным — для птиц. Используют в охоте копья и боевые топоры. Рыболовство тоже не утратило своего значения. Рыбу ловят сетями и вершами. Существенным подспорьем в хозяйстве служит собирательство. Из леса приносят плоды, ягоды, грибы, съедобные корни и листья.

Живут санталы в основном на равнинах, у подножия холмов и в речных долинах. Селения их весьма интересны своей планировкой. Как правило, традиционная сантальская деревня всегда имеет лишь одну улицу, иногда протянувшуюся на очень большое расстояние. В центре деревни, недалеко от дома старосты (манджхи) обязательно находится сооружение манджхи-стан, где заседает сантальский панчайт (кулиндруп). Манджхи-стан представляет собой невысокую утрамбованную земляную

платформу, над которой укреплена крыша. Четыре столба поддерживают ее по углам, а один — в центре. Возле центрального столба находится небольшой камень или деревянная чурка, иногда вырезанная в виде человеческой головы, окрашенные красной краской. Здесь приносятся жертвы духам первых людей — Пилчху харам и Пилчху бурхи.

На краю деревни или за ее пределами имеется небольшая роща (20—25 саловых деревьев). Это священная роща (джахер-стан), где санталы проводят все основные религиозные церемонии. Возле некоторых деревьев лежат камни, каждый из которых символизирует собой какое-то божество (например, Джахерера — дух рощи, Маран-буру — дух гор и другие).

Сантальские дома в основном каркасно-столбового типа. Каркас стен делается из бамбука, столбы из дерева сал или махуа. Затем стены обмазывают глиной, смешанной с коровьим навозом. Часто глиняные стены домов украшаются орнаментом. Геометрический орнамент, наносимый тиснением на сырые глиняные стены, имеет магическое значение: он должен оберегать обитателей дома от злых духов. В доме имеются двери, но нет окон (есть лишь небольшие отверстия под самой крышей для вентиляции). Дома у санталов различаются по типу крыши: бангла орак — строение с двускатной крышей и катом орак — с четырехскатной крышей (или, как называют санталы, зонтичной крышей). Дома покрываются соломой, иногда специальной травой, приносимой из джунглей, расщепленным бамбуком, реже черепицей. Строительству сантальского дома предшествует обязательный ритуал: на выбранном участке на пять суток привязывают петуха, если за это время он погибнет, считается, что духам-покровителям деревни не угодно видеть новый сантальский дом на этом месте, и строительство переносится на другой участок.

После окончания строительства проводится важная церемония. Хозяин нового дома, предварительно вымывшись в ручье или реке, приносит воду и кропит ею в доме, затем в помещении, обращенном на восток, ставятся три чашечки (обычно из листьев дерева сал) с рисовым пивом. Хозяин обращается к духам — Маран Буру и Пилчху Харам со словами:

«Я строил дом, помня ваши имена.
Посмотрите, все очень хорошо сделано».

Внутреннее расположение дома зависит от имущественного положения его хозяина. В бедных сантальских домах бывает лишь одна комната. В ней бамбуковыми перегородками отделено место для кур, свиней и коз. В более богатых домах несколько комнат, имеющих разное функциональное назначение: спальня, кухня, кладовая и т. д.

В каждом сантальском доме есть специальное священное место (бхитар), где обитают духи предков. Глава семьи прино-



Бенгальский тип дома с двухъярусной крышей в сантальской деревне

сит им жертвы. Замужняя дочь, приходя в дом родителей, теперь не имеет права, как это было раньше, входить в бхитар. Ведь она принадлежит уже к иной семье, которой покровительствуют другие духи предков. В сантальском доме обязательно есть очаг. В холодные дни он обогревает жилище и на нем готовят пищу. Летом пользуются другим очагом, расположенным во дворе. Да и вообще в теплый сезон санталы почти все время предпочитают проводить во дворе или на веранде (если она имеется), примыкающей к дому.

По свидетельству Боддинга, «санта́лы едят все». Это не совсем так. Известно, например, что до недавнего времени у санталов, как и у многих других народов мунда, существовали запреты на употребление в пищу коровьего молока. Сейчас санталы тоже очень ограниченно его используют. Изготавливают масло (гхи), а вот пахту, оставшуюся после приготовления масла, пьют, считая очень полезной. В пищу санталов входят продукты земледелия: рис, просо, бобовые, овощи и фрукты, а также плоды, ягоды, грибы, листья и корни, приносимые из леса. В отличие от многих индийских народов, санталы едят мясо, хотя не могут себе позволить это каждый день.

Наиболее распространенным сантальским блюдом является отварной рис, приправленный овощами. Из рисовой муки пекут самые разные лепешки (питха). Кхапра питха — лепешки на воде, с добавлением соли и масла. Эти лепешки выпекаются



Группа сентальских женщин (разные способы ношения сари)

очень большими. Джел питха — с мясом и специями, от питха — с грибами. Из напитков распространены два вида пива, изготовленные из риса или цветов махуа.

Одежда жителей сентальских селений очень проста. Мужчины носят дхоти, а для работы в поле надевают набедренную повязку. Женские сари обычно бывают белого цвета, часто с цветной каймой. Клетчатые сари можно увидеть в селениях Парган Санталов. Украшений у санталок не очень много. Зато прическа не обходится без цветов. Типичным сентальским украшением можно назвать массивный серебряный обруч (хансли), надеваемый на шею. Иногда носят серебряные браслеты и кольца.

До настоящего времени у санталов сохраняются пережитки родо-племенных отношений. Остается подразделение на роды (пари) и более мелкие родовые группы (кхуты). Названия родов и подродов, а также многие присущие им обряды и запреты носят тотемистический характер.

До сих пор у санталов существует обычай коллективной ежегодной охоты. Подготовку к ней и ее проведение осуществляет специальный охотничий жрец дихри (все остальное время в году он не выполняет никаких общественных функций). Дихри назначает день охоты, выбирает место, где должны встретиться санталы, собиравшиеся со всей округи, совершает

жертвоприношения духам леса и предсказывает, каков будет результат охоты. В лесу во время охоты санталы разделяются на группы согласно их принадлежности к той или иной деревне. В конце охоты все вновь собираются в назначенном месте. Всю ночь старшие мужчины во главе с дихри обсуждают насущные проблемы общины. Этот совет как бы является пережиточной формой существовавшего когда-то племенного совета [57, 31].

В каждой сантальской деревне есть староста (манджхи) и жрец (наик), у которых несколько помощников. Вместе с наиболее уважаемыми стариками они составляют панчаят. В его юрисдикцию входит решение многих вопросов, и в частности связанных с нарушением отдельными лицами брачных, пищевых и других запретов.

В этой связи следует остановиться на одном обычае, сохраняющемся у санталов до настоящего времени. За недозволенные отношения, в которые вступает кто-либо из санталов с дику (не санталом), т. е. за нарушение племенной эндогамии, панчаят может назначить проведение битлаха, физического наказания виновных (избиения эти, осуществляемые всеми сантальскими жителями деревни, иногда имеют смертельный исход). Случаи проведения битлаха были отмечены в полицейских протоколах даже в наши дни [73].

В настоящее время род у санталов утратил свое хозяйственное значение. Однако в некоторых сферах общественной жизни и семейно-брачных отношениях он продолжает играть довольно значительную роль.

Проведение обрядов жизненного цикла не является частным делом одной семьи. Вся сантальская община принимает в них участие. Один из важных обрядов — обряд наречения имени. Он проводится у санталов через три-пять дней после очистительных церемоний для матери и ребенка. Имя мальчику дают в честь деда, а имя девочке в честь бабки. Существуют у санталов церемонии, связанные с возрастными инициациями. Обычно их проводят перед женитьбой юноши. Его отец prepares несколько кувшинов рисового пива, приглашает старосту, жреца, их помощников, а также старейших жителей деревни и друзей сына. Юноше прижигают несколько точек на левой руке. (У девушек во время инициаций на грудь наносят татуировку.) Всю ночь рассказываются легенды, сказки о жизни санталов. В красочных легендах рассказывается о появлении первых людей на Земле — мужа и жены Пильчху харам и Пильчху бурхи, вышедших из яиц, снесенных диким гусем. От их детей пошло семь сантальских родов, к которым впоследствии прибавилось еще пять. В легендах повествуется о странствованиях племени, о появлении у санталов существующих ныне перований, обычаев, обрядов. Многие сказки и легенды санталов отличаются необычайной этнографической точностью. В большинстве из них проходят одна за другой картины по-

вседневной жизни: расчистка поля, пахота, посев, охрана и сбор урожая, свадебные и похоронные обряды. Многие сказки объясняют происхождение сантальских родов. Значительное число сказок повествует о самых разных животных: обезьянах, шакалах, тиграх, зайцах. Центральное место принадлежит двум циклам — шакальему и тигриному.

После церемонии юноша уже имеет право жениться. У санталов существует много видов брака. Брак-купля, брак с похищением невесты, брак с отработкой женихом выкупа за невесту и т. д. Самый распространенный брак «киринг баху» (купленная невеста). Инициатива такого брака исходит от родителей юноши. Они посылают в деревню девушки свата. Если девушка ему понравилась, родители юноши сами идут посмотреть будущую невестку. Затем у местного старосты испрашивается разрешение на брак девушки. Если таковое получено, ее родители идут знакомиться с будущим зятем. Потом происходит обмен визитами родителей. Юноше и девушке обычно удается увидеть друг друга до свадьбы на ярмарке или на рынке. В один из своих визитов отец жениха надевает на шею невесты серебряный обруч (неклас) и отдает родителям девушки выкуп за нее. Раньше плата за невесту составляла всего две-три рупии. В наши дни она значительно повысилась в связи с общим вздорожанием жизни.

В назначенный манджи и наиком день жених, его родственники и друзья идут в деревню невесты. На голове у жениха тюрбан. Остановившись в доме помощника старосты, пришедшие вынимают подарки (обычно это сари для матери невесты и какая-то одежда для ее младшего брата) и посылают через свата в дом невесты. Затем проводятся основные брачные церемонии. Жених и невеста кропят друг друга водой из ритуальной чаши. Жених, обмакнув пальцы левой руки в красную краску, пять раз касается пробора на голове невесты (церемония синдур). Затем все отправляются в деревню жениха, где приготовлены обильные угощения и в избытке имеется пиво из риса и цветов махуа. Поются свадебные песни; танцуют специальные свадебные танцы.

Похоронный обряд у санталов простой: тело сжигается, часть костей сохраняется, чтобы затем быть опущенными в священную реку санталов Дамодар (иногда через несколько месяцев после смерти). Проводятся очистительные церемонии, особенно для родственников умершего и для тех, кто непосредственно прикасался к телу во время приготовления к кремации.

Не только свадебные, но и многие другие церемонии и праздники санталов включают в себя песни и танцы. Проходят они под аккомпанемент сантальских музыкальных инструментов. Основные из них — барабан, флейта и духовой инструмент, сделанный из рога буйвола. Самый распространенный у санталов танец лагрэн, исполняемый всеми жителями деревни в

период праздника урожая. Как только появляется луна, барабаны и флейты возвещают о начале праздника. Женщины украшают себя цветами, на ноги надевают браслеты. Мужчины украшают свои прически павлиньими перьями. Женщины движутся по кругу, изящно изгибаясь, имитируя покачивание рисовых стеблей. Резко остановившись, они поворачиваются и идут в обратную сторону. Темп танца все время нарастает. К женщинам присоединяются мужчины. С короткими перерывами танец, сопровождаемый песнями, длится до утра.

Мунда. Мунда с большим правом, чем какой-либо другой народ, могут называться адиваси, т. е. первопоселенцами Чхотанагпура. Здесь в некоторых районах к западу и юго-западу от г. Ранчи мунда составляют большинство, а в других районах, хоть и живут вперемежку с ораонами, санталами и другими, почти всегда составляют значительную часть населения.

По типу хозяйства мунда относятся к плужным земледельцам. Основная культура, выращиваемая ими, — рис.

В преданиях мунда и близких им народов, в их языках и обычаях имеется множество свидетельств в пользу того, что рис уже очень давно был для них главной сельскохозяйственной культурой. В языке мундари существует множество слов, обозначающих различные стадии созревания риса, многочисленные сорта его, способы посева и обработки.

Ни один из обрядов, проводимых у народов мунда, не обходится без риса и рисового пива. Когда ребенок рождается, его омывают рисовой водой, при обряде наречения имени рисовые зерна бросают в сосуд с рисовым пивом, во время свадебной церемонии молодые пьют рисовое пиво из одной чаши, кроме того, рис закапывают под одним из столбов свадебного шатра и т. д. Во всех жертвоприношениях рису отводится также главная роль. В качестве меновой единицы еще совсем недавно у многих народов мунда часто выступала горсть риса.

Основным сельскохозяйственным орудием для обработки земли у мунда все еще остается деревянный плуг (хар), состоящий из трех частей: удлиненного дышла, клинообразного сошника, в который вставляется железный наконечник, и рукоятки [22, 28]. Тянут его обычно два буйвола, запряженные в деревянное ярмо. Такие плуги изготавливаются в каждой семье самостоятельно, лишь железный наконечник выковывается деревенским кузнецом. Боронят поле очень примитивной бороной и заравнивают упряжной толстой деревянной доской или бревном-волокушей [21, 23].

Существует два способа посадки риса: буна — рисосеяние празброс и ропа — высаживание на полях рассады, выращенной на специальных огородах (бари) [21, 30].

Кроме риса выращивают кукурузу, просо, бобовые.

Урожай убирают с помощью серпов самых разных типов



Традиционный плуг адиваси Центральной Индии

[21, 22]. Обмолот производят на току, прогоняя по кругу волов по разложенным снопам. Затем зерно провевают с помощью плетеного совка. Непосредственно перед приготовлением пищи его толкут в больших ступах (деревянных или каменных) при помощи тяжелых деревянных пестов [21, 23].

Помимо полеводства у мунда развито огородничество. Выращивают картофель, тыкву, томаты, редиску, сладкий картофель, огурцы и пряности. Кроме овощей на приусадебных участках растут некоторые фруктовые деревья: махуа, манго, мандариновые, лимонные и апельсиновые деревья, шелковица, бананы, айва, ююба, пизанг и др.

Животноводство играет большую роль в хозяйстве мунда. Разводят коз, свиней и кур. Быки и буйволы, даже коровы в первую очередь используются как тягловые животные. На употребление в пищу молока еще совсем недавно у мунда существовал запрет. Сейчас его пьют в основном дети, взрослые — в редких случаях.

В экономике мунда все еще большую роль играют собирательство и рыболовство. Так же как и у санталов, женщины и дети приносят из леса съедобные корни, листья, плоды, мед. Помимо этого в джунглях заготавливают бамбук, древесину и траву сабаи, собирают воск, естественные красители, лекарственные растения, шеллак, смолы, еще недавно использовавшие-



Жилище мунда

ся для удовлетворения собственных потребностей мунда, а в настоящее время идущие в основном на продажу.

Охота играет менее важную роль, чем собирательство. Сейчас леса уже не изобилуют дичью, как это было в недалеком прошлом.

Рыбу ловят в реках и во время муссонных дождей на затопленных полях. Для этого применяют верши, черпаки, сети.

Обычно селение мунда подразделяется на несколько частей (тола), по числу родовых подразделений, населяющих деревню [22, 2].

Жилища мунда сделаны из бамбука и глины, обычно с двускатной крышей, часто крытой черепицей. Иногда перекрытия и стропила делают из прочного дерева сал.

У бедных семей жилища однокамерные. В одном углу такого помещения находится очаг, в другом — некоторые из домашних животных или куры (при отсутствии хлева и птичника). Специальный угол занимает адинг — место «обитания» духов предков. Мебели обычно нет; пол устилается матами, на которых спят члены семьи. В более зажиточных домах бывает две-три комнаты и больше. Одна из них служит спальней, в другой хранится имущество семьи и запасы продуктов, третья может быть кухней или адингом.

К одной из сторон дома (часто под общей с домом крышей) примыкает хлев. Иногда хлев строится поодаль от жилища; он

может быть простым навесом без стен или же огорожен с трех сторон.

Если в некоторых домах и появилась мебель, то это несколько низеньких табуретов (манчи) и лежаки, заменяющие кровати (чавки). Конструкция манчи и чавки одного типа: деревянная рама с натянутой веревочной сеткой, на четырех деревянных ножках. Когда приходят гости, чавки выносят во двор или под навес, где они служат сиденьем [22, 13—15].

Для хранения риса и других продуктов применяют плетеные из бамбука коробки и корзины самых разных форм и размеров [22, 14].

В каждом доме обычно есть несколько светильников, для которых употребляются масла, приготовленные из семян махуа, и карандж. Однако в последнее время большее распространение получили керосиновые лампы и даже электричество.

Кухонная утварь в основном сделана местным гончаром, а металлическая (из латуни и алюминия) покупается у приезжающих на деревенский рынок городских торговцев. Большие глиняные горшки (чату) предназначены для хранения воды; пади чату, меньшего размера, служат для приготовления пищи. В металлических сосудах женщины приносят из колодца воду. Некоторые сосуды изготавливаются из оболочки высохших тыкв. В них часто хранят воду, сушеное мясо и ряд других продуктов.

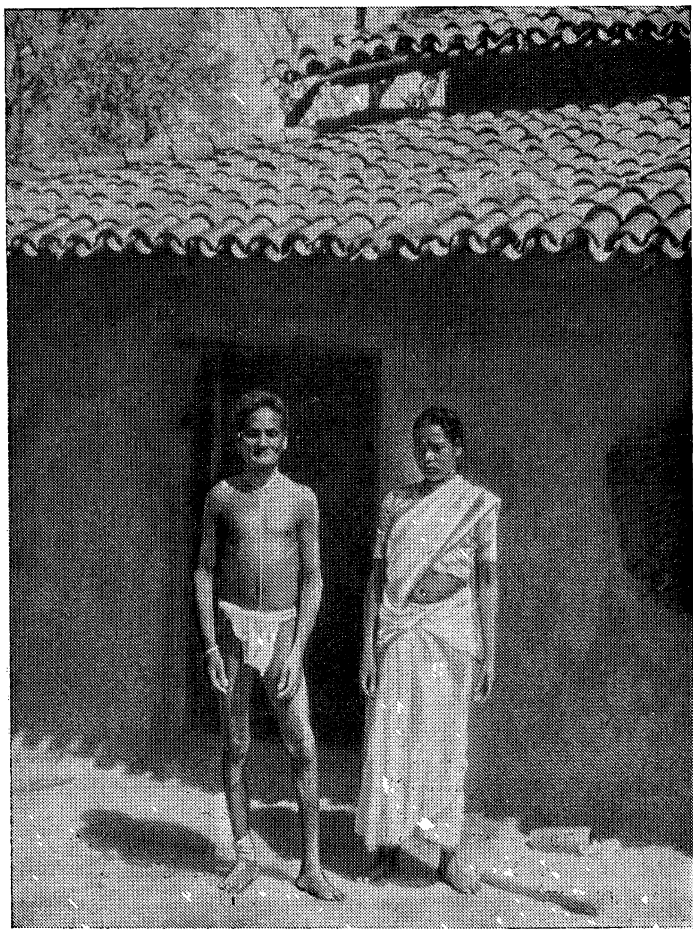
Едят в семьях мунда обычно два-три раза в день. Особенно плотно стараются поесть в обед и вечером, после работы, утром довольствуются остатками ужина, если они сохранились.

Рис варят в виде жидких каш, так же просто готовят кукурузу и просо. Иногда рис приправляют овощами, поджаренными на горчичном масле.

В соответствии с традиционными индийскими обычаями у многих мунда появился запрет на употребление в пищу говядины и свинины. Птицу и козлятину есть можно, но для большинства это непозволительная роскошь. Обычно мясные блюда готовятся в праздники. Самый любимый напиток мунда — хандиа или илли (рисовое пиво). Помимо пива делают вино из цветов махуа.

Плоды и цветы дерева махуа используются мунда для приготовления более десяти самых разных блюд. Цветы махуа едят в отваренном виде, делают из них пасту, идущую на изготовление конфет и являющуюся сладкой приправой к рису, сушат (наподобие изюма) и т. д.

Лишь некоторые мунда курят биди (самодельные мелкие сигары). В основном же жуют кхайни (щепотка табака, смешанная с известью и завернутая в пальмовый лист). Обычно для хранения кхайни почти каждый мунда носит с собой специальную металлическую коробочку. Когда в дом приходит гость, его непременно угощают кхайни.



Супружеская чета мунда у своего дома

Традиционной мужской одеждой мунда является тот или иной вариант распространенного у многих народов Индии дхоти. Для работы в поле надевается набедренная повязка, иногда это просто кусок ткани, пропущенный между ног и закрепленный обвязанным вокруг талии шнурком. На голову часто надевают тюрбан.

Женской одеждой мунда служит кусок белой ткани, иногда с цветной каймой, обертываемой вокруг бедер (лаханга). Раньше при этом обнаженной оставалась верхняя часть тела, теперь край лаханги перебрасывается через плечо и, закрывая грудь, закрепляется у пояса [59, 96]. Практически же большинство женщин носит обычные в Индии сари.

Украшений по сравнению с многими другими народами Индии у мунда не так уж много. В основном они из меди, латуни, стекла, пластмассы, алюминия, реже из серебра и золота. Серьги носят не только в ушах, но часто и в носу, и не только женщины, но иногда и мужчины [22, 13].

Родовая организация мунда в некоторых сферах общественной жизни все еще продолжает играть значительную роль. В каждом селении мунда существуют родовые кладбища (сасан), священные рощи (сарна), где обитают духи-покровители рода [72, 4—5].

В каждой деревне мунда есть жрец (пахан), староста (мунда) и их помощники. Вместе со старейшими жителями селения они составляют деревенский панчайт.

У мунда и ораонов сохранились до настоящего времени пережиточные формы более древнего панчаята (парха панчайт). Парха — крупное объединение множества деревень мунда, а в последнее время и ораонов [60, 14—30]. Глава парха панчаята именуется манки. Обычно среди деревень, входящих в парха, наблюдается определенная иерархия. Главная деревня та, в которой живет манки, его помощники (деван и понре), посыльный (катвар). Все остальные деревни называются праджа — подчиненные. Парха панчайт решает вопросы, выходящие за рамки юрисдикции деревенского панчаята (нарушение родовой экзогамии и племенной эндогамии, конфликтные ситуации между отдельными деревнями или разными родами, дела по обвинению в воровстве, колдовстве и вредоносной магии).

Как и у многих других народов, большое место в жизни мунда занимают многочисленные обряды и церемонии. Торжественно празднуется рождение в семье каждого нового ребенка. Особыми обрядами отмечается также наречение ему имени и многие другие события жизненного цикла. Особой торжественностью отличаются свадебные обряды. Проведение всего цикла обрядов строго обязательно и является не частным делом отдельных лиц или семей, а коллективным мероприятием, в котором заинтересованы и участвуют все члены данного родового подразделения, а иногда и все жители деревни.

Священный долг каждого мунда — тщательное проведение похоронного обряда. Если человек умер вдали от дома, должны быть приложены все усилия для перенесения его останков и захоронения на родовом сасан. Иначе душой умершего «завладеют» злые силы. С этим связана вера в Багаути (дух человека, растерзанного тигром). Когда тигр уносит свою жертву, то родственники бывают лишены возможности совершить похоронный обряд. Душа умершего не воссоединяется в Адинге с душами других предков и превращается в злого духа Багаути, несущего несчастья всем его живым родственникам [42, 311].

Весь обрядовый цикл сопровождается песнями, танцами, игровыми представлениями — результатом многогранного народ-

ного творчества мунда. Давно известно, что фольклор их богат, хотя все еще слабо изучен. Наблюдатели отмечают его разнообразие, начиная с легенд и древних сказаний и кончая песнями и сценариями представлений на современные сюжеты.

Гонды — самое многочисленное из «зарегистрированных племен» Индии. В наши дни они не представляют собой единства ни в языковом, ни в хозяйственно-культурном отношении. Это нашло отражение в переписи 1961 г., где помимо этнонима «гонд» встречаются еще более 40 наименований для разных групп гондов.

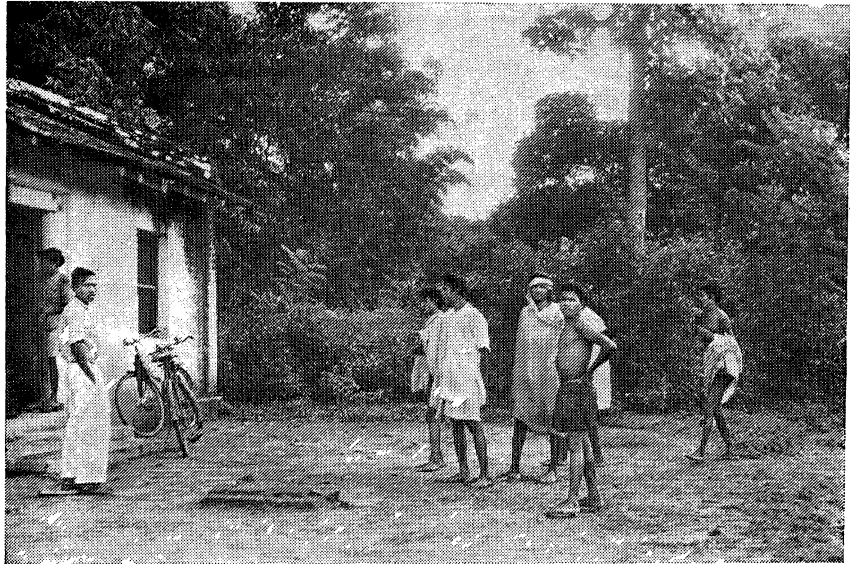
Гонды равнин сильно отличаются от своих соплеменников, проживающих в горах и лесах. Основным их занятием является пашенное земледелие. Поля обрабатывают деревянным плугом (нангар), в который вставляется железный наконечник (пхар) [40, 85]. Из других сельскохозяйственных орудий у гондов распространены: борона (бакхар), заступ (саббал), мотыга (кхурпи), серп (сатал) [25, 48; 43, 68].

Выращивают они просо, рис, пшеницу, масличные культуры, кукурузу.

Чисто гондских поселков на равнинах почти нет. Они живут вместе с представителями других «зарегистрированных племен», таких, как колы, корку, бхайна, кхариа и др., а также индусских каст или мусульман, причем в селении столько кварталов (махала), сколько разных этнических групп в нем представлено. Чаще всего такие селения имеют линейную планировку. В центре или на окраине деревни выбирается самое большое дерево (ним, баньян), под которым заседает деревенский панчат и происходят деревенские сходки. Здесь же находится место, где проводятся основные обряды и церемонии.

Живут гонды в хижинах, каркас которых сделан из дерева (часто из бамбука), а стены обмазаны глиной, смешанной с коровьим навозом. Стены ярко разрисованы (этим обычно занимаются женщины). На рисунках изображаются тигры, слоны, лошади, птицы. Иногда узоры, наносимые красной, белой и желтой красками, составляют сложные геометрические орнаменты. Пол в хижине земляной, а крыша кроется черепицей или пальмовыми листьями. Обычно в таком гондском доме бывает одна-две комнаты, а к дому обязательно пристраивается веранда, и примыкает небольшой огород (бари).

Внутри хижины сооружен очаг. В холодное время возле него стелятся циновки. На них спят члены семьи. На очаге готовят пищу: пекут лепешки (чапати) и варят традиционное блюдо гондов — жидкую похлебку из проса (педж), кипятят чай. Раньше чай не был распространен у гондов. Теперь по утрам во многих семьях пьют чай с чапати, иногда в чай добавляют тростниковый сахар (гур) и молоко. В каждом доме есть несколько плетеных корзин для хранения зерна и других продук-



Одежда адиваси может быть самой разнообразной

тов. Их устанавливают в один ряд, и это служит как бы перегородкой в комнате.

Одежда, которую носят гонды, проживающие на равнинах, мало отличается от одежды окружающего населения. Мужчины ходят в дхоти, сверху надевается курта (рубашка без ворота), на голове тюрбан из куска белой ткани. Одежду часто покупают у ткачей из каст панка и мехра [40, 51].

Женщины одеваются наподобие их индусских соседей: кофточка типа чоли, распространенная по всей Индии, и сари [43, 69]. У гондов много украшений: особенно обильны серьги (чурь) и браслеты (дейли). Женщины часто надевают шейные украшения, сделанные из монет. Важно отметить обычай татуировки, распространенный у гондов так же, как и у многих других малых народов Центральной Индии. Первые узоры татуировки наносят девочке по достижении ею пятилетнего возраста. И далее, в период достижения ею совершеннолетия, перед замужеством, или сразу же после него, девушке постепенно покрывают татуировкой шею, руки, ноги, грудь [43, 69]. У гондов существует множество версий, объясняющих причины этого обычая. Считается, например, что некоторые из этих отметок имеют магическое значение, предохраняя девушку от злых духов. Другие указывают на род или подрод, откуда она происходит и т. д. [40, 62].

У гондов имеется несколько профессиональных групп, от-

дельные из которых иногда считаются самостоятельными «зарегистрированными племенами». Таковы, например, агариа.

У многих агариа еще и сейчас основой хозяйства остаются их традиционные занятия: выплавка железа, кузнечные ремесла, выжигание древесного угля. Те, кто не занимается этим, в основном работают сельскими батраками.

Возможно, что когда-то агариа не входили в состав гондов. Многие элементы их духовной и материальной культуры свидетельствуют об их родстве с народами мунда (в наибольшей степени с асурами). Не исключено, что они в процессе ассимиляции с гондами утратили свой язык и, переняв многие черты гондской культуры, в настоящее время мало отличаются от гондов.

Однако все, что связано с их производственной специализацией, сохраняет определенное своеобразие. Хотя жилища агариа почти не отличаются от гондских, их поселок можно определить по наличию плавильных печей, сооружаемых зачастую рядом с домами. Среди агариа высоко чтятся божества — покровители ремесел, связанных с обработкой металла: Лохасуры — божества железа, Тамеасуры — божества меди, Агьяасуры — божества огня.

В фольклоре агариа большое место занимают сюжеты, связанные с их традиционными ремеслами. В сказках, легендах, песнях рассказывается о происхождении и основных приемах железоплавильного и кузнечного ремесел, прославляется труд мастера — агариа:

Без двоих мужчин и девушки
Работа агариа не может быть сделана.
Он рубит дерево и выдалбливает его.
Он натягивает кожу — получаются мехи.
Она танцует на кузнечных мехах,
Она танцует на них двумя ногами.
Девушка танцует перед горном.
Мужчины насыпают руду в желоб.
Горн полон древесного угля, желоб — руды.
Сначала они извлекают железо,
Потом они выбрасывают шлак,
Девушка танцует перед горном,
Чтобы накалить железо сильно.
Один берет железо щипцами,
Другой бьет по нему молотком.
Они коуют новые щипцы и молоток.
Для того чтобы пахать, коуют железо.
Для того чтобы охотиться, коуют стрелы [33, 470].

Помимо агариа среди гондов имеются и другие группы, отличающиеся профессиональной спецификой.

Их никак нельзя рассматривать как отдельные этнические единицы. Правильнее будет их сравнение с кастами.

Таковы оджха (предсказатели и астрологи), пардханы (домашние жрецы, сказители, поэты, менестрели), нагарчи (музыканты), солаха (плотники), койлабхутиа (танцоры).

Все эти группы эндогамны. С ними не вступают в брак остальные гонды и не принимают из их рук пищу. Тем не менее представители таких групп, как пардханы или оджха, играют очень большую роль в гондском обществе.

Пардхан выполняет жреческие функции и проводит все важнейшие в гондской семье ритуалы и церемонии, связанные с рождением ребенка, свадьбой и похоронами.

Обычно пардхан обслуживает постоянно какую-то семью и даже имеет право на некоторую долю наследства. Они не отличаются от остальных гондов ни по языку, ни по одежде, типу жилища и т. д. У них, как и у других групп гондов, существует деление на экзогамные роды (пари), наименования которых носят тотемистический характер и часто совпадают у тех и других.

Кроме того, велика роль пардханов как сказителей, сохраняющих и передающих из поколения в поколение легенды, сказки, песни, связанные с происхождением гондов, их историей, обычаями.

В настоящее время пардханы, оджха, нагарчи и другие иногда вынуждены оставлять свои традиционные занятия, так как их услуги все менее щедро оплачиваются, а бывает, когда от них совсем отказываются гондские семьи. Тогда они начинают заниматься земледелием, если есть земля, а при ее отсутствии пополняют ряды сельских батраков или отходников.

В сравнении с группами гондов, проживающих на равнинах и уже в значительной степени утеравших свою этническую специфику, гораздо больший интерес вызывают гонды, расселенные в лесных и горных районах. Это прежде всего касается трех больших групп гондов: мариа, муриа и бисонхорн-мариа [80, 33]. Живут они главным образом в дистрикте Бастар штата Мадхья-Прадеш.

Основным типом хозяйства гондов Бастара является подсечно-огневое земледелие, которое здесь бывает трех видов: пенда (или бевар), диппа и парка (или дахи).

Первый вид (пенда) заключается в следующем: участок леса вырубается, деревья, кустарник, выкорчеванные пни сжигаются; затем, не вспахивая землю, засевают семена прямо в золу. Урожай, конечно, бывают весьма скудными.

Второй вид (диппа) помимо выжига участка предусматривает вспашку поля.

Третий вид (парка) бывает там, где поля уже постоянные. На них стаскивают сухие деревья, кустарник, сучья, потом все это сжигают, золу разравнивают и запахивают, а затем засевают семенами.

У мариа гондов распространен в основном первый вид зем-

леделия. На своих участках они выращивают просо нескольких видов.

Муриа славятся как хорошие земледельцы. У них два вида обработки земли: диппа и парка. Поля засеваются просом, масличными, рисом. Бисонхорн-мариа практикуют также два последних способа обработки земли.

В экономике мариа, муриа и бисонхорн-мариа важную роль продолжают играть охота, рыболовство и собирательство. Охотятся с помощью лука и стрел, причем стрелы бывают самые разнообразные: с тупым наконечником для птиц, с острым железным на крупную дичь. У бисонхорн-мариа имеются даже специальные стрелы (енграм) для змей и крыс. Особенно широко у мариа и муриа гондов используются для ловли животных различные силки, ловушки, капканы. Ловят леопардов, крокодилов и других зверей.

Перед охотой и после нее совершается множество ритуалов поклонения духам предков и божествам леса. У муриа есть бог охоты — Кадренгал [36, 42]. Ему посвящены многие легенды и сказки муриа. После удачной охоты Кадренгалу приносятся жертвы, чаще всего в виде печени дичи, принесенной из леса.

Рыбу ловят сетями, с помощью лука и стрел, черпаков и вершей. Перед ловлей мариа взывают к Ер Каньянг (водяному божеству) с просьбой обеспечить удачу, предлагают при этом подарки. Иногда, в дни особенно хорошего рыбного улова, на берегу реки в честь Ер Каньянг проводится церемония с припесением в жертву козы или свиньи [36, 49].

Собирательство также играет заметную роль в экономике гондов Бастара. Собирают съедобные корни, листья, ягоды, орехи, плоды диких манго, цветы махуа и т. д.

Живут гонды Бастара обычно в маленьких поселках, состоящих из пяти-десяти семей. Хижины в таких селениях делаются из бамбука, стены заплетены ветками и пальмовыми листьями, которыми также кроются крыши. Почти всегда такой поселок обнесен изгородью или плетнем. В каждом поселке есть хижины (гхотул), предназначенные для неженатой молодежи. Наибольшее развитие гхотул получили у муриа гондов. Муриа считают, что Линго Пен (легендарный герой муриа) научил их жить в гхотул. Девушки живут в отдельной хижине и зовутся мотиари. Юноши называются челик и проживают в соседней хижине. Пребывание в этих домах молодежи для каждого муриа обязательно. Это своеобразный институт, где девушки и юноши получают все необходимые производственные навыки, знакомятся с обычаями племени, проходят возрастные инициации, приучаются к исполнению обязанностей, которые их ждут в семейной жизни. В гхотул почти всегда предполагаются свободные добрачные отношения между юношей и девушкой. Как правило, у муриа юноша-челик имеет свою «жену» из числа девушек-мотиари. Совсем не обязательно, что впоследствии они

поженятся. В период пребывания в гхотул такая пара получает навыки семейной жизни. Они заботятся друг о друге, помогают добывать пищу, одежду, дарят друг другу подарки и т. д. Челик и мотиары сами добывают себе пищу, обрабатывая участки джунглей, охотясь и занимаясь собирательством. Вместе проводят досуг, во время которого исполняются песни и танцы, которых у муриа великое множество.

В обязанности мотиари входит приготовление угощения на все праздники, проводимые в селении.

Все члены гхотул подчиняются строгой дисциплине. Главным лицом среди юношей-челик является сирдар, т. е. старшина (встречаются и другие наименования — манджхи, сукхван). У девушек-мотиари главной считается белоса (или дулоса). Есть и другие должности. Юноша, присматривающий за работой девушек и их поведением, зовется котвар (или чалан). Бара па-хадар следит за тем, чтобы старшие члены гхотул имели для ночевки место и циновку, при этом самых младших он отправляет на ночь в дом родителей. Младшие члены гхотул обычно днем работают. На них возлагаются чаще всего обязанности по уборке хижины, двора и т. д. Помимо перечисленных существует еще множество других «должностных лиц» в гхотул.

Дома для неженатой молодежи имеются и у горных мариа (коsgхотули) [47, 175]. В коsgхотули несколько иные порядки, чем в гхотул у муриа. Здесь на ночь могут оставаться только неженатые юноши, а девушки ночуют вместе со своими родителями. Кроме того, здесь нет такой экономической кооперации, как у муриа. Все члены коsgхотули работают в своих семьях, там же едят. В коsgхотули проводят свободное время: поют, танцуют, рассказывают легенды, сказки. Здесь же совершают все основные ритуалы, связанные с возрастными инициациями. Члены коsgхотули многое делают в подготовке и проведении свадебных церемоний.

В свадебных обычаях, формах брака у гондов Бастара очень много общих моментов. Например, у всех трех групп гондов (мариа, муриа, бисонхорн) весьма распространенным является обычай ламджхана [46, 142]. Он заключается в том, что юноша, собирающийся жениться, должен отработать в хозяйстве своей будущей жены установленный ее отцом период времени, после чего свадьба может быть назначена. Существуют многие другие виды заключения брака, с выплатой выкупа за невесту, с похищением невесты, обменный брак, брак с предварительным испытанием жениха и невесты и т. д.

Моногамия — основная форма семьи у гондов Бастара, однако бывают случаи, когда мужчина имеет двух жен.

Наиболее распространенными являются кросскузенные браки. Семьи патрилинейны. После свадьбы девушка, переходя в дом мужа, меняет своих родовых духов. При этом проводят соответствующий обряд [36, 67].

У гондов Бастара часто встречаются семейные ячейки, в которые входят несколько братьев со своими семьями (бхайбанд) [46, 140]. Они владеют общей землей, сельскохозяйственными орудиями, вместе охотятся, занимаются рыболовством, сооружают хижину и т. д. Внутри бхайбанд браки запрещены.

У гондов Бастара, как и у многих народов Центральной Индии, разрешены повторные браки вдов (при этом существует обычай левирата, т. е. женитьба на вдове умершего брата).

Обычно территории, на которых проживают гонды Бастара, включают в себя несколько подразделений, называемых паргана. Во главе паргана стоит паргана-манджхи. Он регулирует отношения между жителями своей парганы и соседями. Этот пост наследственный. В каждую паргана входит несколько деревень, в каждой из которых есть деревенский староста (пател). Деревни горных мариа иногда имеют еще два-три подразделения (пара) [80, 3], их главами являются «пара-мукхиа». От каждой деревни выбирают представителей в панчаят всей парганы. В его юрисдикцию входит решение всех спорных вопросов, возникающих между отдельными деревнями.

Духовная культура гондов Бастара отличается значительным своеобразием. У них существует богатейший фольклор, включающий красочные легенды и сказки, песни, танцы, игры.

Легенды и сказки повествуют о происхождении отдельных родов, в них мы находим объяснения, почему один род поклоняется тигру, другой — собаке, третий — черепахе и т. д. Очень многие легенды муриа посвящаются Линго Пену [36, 225—264]. В них рассказывается о том, как Линго Пен научил муриа добывать огонь, установил дни для многих праздников, научил молодежь жить в гхотул и многое другое.

У гондов Бастара много танцев, исполняемых в праздники, во время свадебных церемоний и т. д. Пожалуй, наиболее красочными бывают танцы бисонхорн-мариа. Во время танцев бисонхорн-мариа надевают праздничную одежду, которая очень сложна из-за головного убора, состоящего из рогов буйвола, птичьих перьев, цветочных гирляндочек и т. д. При этом у них, как и у многих других гондов Бастара, бывает множество украшений (бусы, браслеты, предназначенные для рук и ног, украшения на косы, многочисленные серьги). У девочек Бастара обычно в самом раннем детстве прокалывают уши, вставляют птичьи перья, кусочки дерева, металлические колечки. Иногда таких проколов бывает больше десяти. Взрослые девушки носят уже по несколько серег, многие из которых сделаны из серебра.

Кхонды принадлежат к числу нескольких самых крупных «зарегистрированных племен» Индии.

Живут кхонды в западных округах Ориссы, граничащих со штатом Мадхья-Прадеш, и особенно многочисленны в округе

Самбалпур. Здесь они подлинные адивасы, так как известны с древнейших времен. Большинство кхондов так или иначе занимается земледелием, но наряду с ним многие промышляют охотой, рыболовством и собирательством.

По типу хозяйства кхонды не однородны.

Деся кхонды, являясь жителями равнин, практикуют в настоящее время плужное земледелие. Они уже давно утратили многие черты своей традиционной культуры и интенсивно ассимилируются соседними ория. Среди десяти кхондов существуют своеобразные подразделения, напоминающие касты. Самым высоким является положение радж-кхондов — земельных собственников.

С этнографической точки зрения наибольший интерес представляют донгрия кхонды — жители гор, сохраняющие до наших дней этническое своеобразие. О них главным образом и пойдет речь.

Основой хозяйства донгрия кхондов все еще служит подсечно-огневое земледелие — традиционный способ обработки земли у всех кхондов Ориссы.

Их селения располагаются в труднодоступных горных районах, куда нужно пробираться сквозь густые джунгли и горные перевалы. Обычно такие селения находятся в долинах между гор. Состоят они из нескольких хижин, выстроенных по сторонам небольшой площади. На деревенской площади специальное место отведено для совершения жертвоприношений. Здесь же обычно строятся дома для неженатой молодежи: дхангдас — для мальчиков, дхангдис — для девочек. Почти всегда деревня кхондов окружена плетнем.

Жилища донгрия кхондов представляют собой низкие длинные хижины из дерева, крытые соломой или пальмовыми листьями. Иногда стены обмазаны глиной. Окон в хижинах нет. Внутри бывает две-три комнаты. В одной из них за перегородкой хранятся запасы зерна и других продуктов, циновки, бамбуковые корзины, глиняная посуда; здесь же очаг для приготовления пищи. Другая комната служит спальней, в ней также сооружают очаг, необходимый для обогрева в зимние холодные ночи. В третьей — отгорожено место для домашних животных: свиней, коз, кур. Обычно такая хижина имеет два-три входа.

Недалеко от деревни на вырубленных участках джунглей расположены поля и сады кхондов. После вырубки и выжига нового участка его вскапывают топором-мотыгой — традиционным орудием кхондов — и засевают семенами баджры или раги (просянные культуры). На участках, отведенных под фруктовые деревья, выращивают мандарины, манго, ананасы, саговую пальму, хлебное дерево, бананы и т. д.

Для того чтобы земля была плодородной, а урожай обильными, кхонды приносят жертвы богине земли, известной у раз-

ных групп донгрия кхондов под разными именами: Дхарни Дойтри, Джанкири, Тана Пену и др. Раньше богине земли приносились человеческие жертвы (мерия). Сейчас мерия заменил жертвенный буйвол. Но праздник в честь богини земли, отмечаемый кхондами в январе и сопровождаемый жертвоприношением буйвола, по-прежнему называется мерия.

Помимо земледелия большой удельный вес в хозяйстве донгрия кхондов приходится на долю охоты и собирательства. С помощью ловушек, узких топоров с длинной рукояткой, ножей охотятся на диких кабанов, коз, оленей. Этим занимаются наиболее ловкие и сильные охотники. Подростки охотятся на белок, мышей, птиц. Отдельные группы кхондов уходят в джунгли на поиски меда диких пчел, гнезд птиц, муравейников. Женщины в основном заняты сбором съедобных корней, ягод, плодов, орехов, листьев, которые составляют почти весь пищевой рацион кхондов в дождливый сезон.

Утром, когда почти все взрослые уходят работать в поле, или в джунгли за добычей, селения кхондов пустеют, в них остаются лишь старики, занятые плетением матов и бамбуковых корзин и присмотром за домашними животными. Вечером все возвращаются. Мужчины достают кувшины с саговым вином (салап), курят табак, завернутый в банановый лист, иногда жуют табак. Салап — перебродивший сок саговой пальмы, довольно крепкий алкогольный напиток. Кхонды очень любят его и пьют ежедневно.

Женщины готовят пищу, шьют и вышивают.

Вышивка очень распространена в одежде кхондов. Мужчины носят набедренные повязки, с прикрепленными сзади и спереди небольшими фартучками, вышитыми красными, розовыми, оранжевыми, желтыми треугольничками и полосками. У женщин одеждой служит также вышитый кусок ткани, который обертывается вокруг бедер. Иногда вторым таким же куском прикрывается грудь. Волосы у женщин разделены прямым пробором и стянуты сзади в тугой узел. Пучок украшен цветами, шпильками, бусами, раковинами. У мужчин также длинные волосы собраны сзади в пучок, с массой украшений, цветных шнурков, шпилек, красочных перьев; впереди выстригается ровная челка. Помимо перечисленных украшений, предназначенных для прически, у кхондов имеется множество других. Бусы, браслеты, кольца, серьги для ушей и носа характерны и для мужчин, и для женщин. Кроме того, женщины носят массивные ножные браслеты и сложные шейные украшения, состоящие из нескольких металлических обручей.

Как и у других малых народов Центральной Индии, у кхондов сохранились многие черты первобытнообщинного строя. У них до сих пор наблюдается деление на экзогамные роды (кламбу). Раньше их было 32. В настоящее время число их несколько уменьшилось. Каждый кламбу ведет свое происхождение

ние от общего тотемного предка и подразделяется на несколько более мелких родовых групп (мутха). Роды патрилинейны и патрилокальны. Женщина, придя в дом мужа, становится членом его рода. В легендах кхондов встречаются свидетельства того, что в древние времена все было наоборот, т. е. муж должен был уходить в семью жены.

Как правило, селение донгрия кхондов состоит из представителей какого-то одного рода. До настоящего времени у них еще сохранились традиции владения землей всей родовой общиной.

Все, что связано с распределением участков земли между отдельными семьями, решает вождь, стоящий во главе кхондского селения. Он называется джани и выполняет также жреческие функции. Должность вождей наследственна. После смерти джани его сменяет младший сын. Помимо джани у донгрия кхондов все еще имеются родовые вожди, они же родовые жрецы — мандалы. В их функции входит разрешение всех вопросов связанных с родом в целом: нарушение родовой экзогамии, споры из-за родовых земель, проведение церемоний в честь родовых духов и т. д. [57а, 164—165].

В последнее время традиции общинного землевладения начинают трансформироваться. Джани и их помощники захватывают себе лучшие земли, заставляя работать на своих полях остальных жителей. Чувствуется заметная разница и в материальном положении деревенской верхушки и простых кхондов. У джани — добротная хижина, разнообразная утварь, есть много одеял для холодного сезона, большие запасы продуктов, в том числе риса, который донгрия кхонды не выращивают, а выменивают у жителей равнин.

Иногда кхонды находятся в экономической зависимости не только от своих более влиятельных соплеменников, но и от выходцев из равнинных районов Ориссы. Так, очень многие донгрия кхонды пребывают в кабале у домов. Домы, представители одной из низких каст Ориссы, в прошлом часто назначались раджами и колониальными чиновниками в качестве сборщиков налогов в труднодоступных районах, населенных кхондами. Многие дома — ростовщики. Издавна они эксплуатировали кхондов, часто забирали за долги весь урожай, а раньше могли отобрать даже землю. Иногда долг кхонда ростовщику передается из поколения в поколение, непрерывно возрастая. Пользуясь этим, дома заставляют членов семей должников работать бесплатно на своих полях.

Правительство Ориссы обеспокоено таким положением вещей, так как помимо многих донгрия кхондов в состоянии хронической неуплаты долгов домам находятся и многие другие адиваси. Правительственные чиновники и практические работники «Блоков общинного развития» ищут пути для оказания помощи таким разоряющимся семьям.

Бирхоры — один из самых малочисленных среди малых народов. Вместе с тем они необычайно интересны как общество не вышедшее из первобытной стадии развития. Основная масса их до сих пор занимается охотой и собирательством при помощи самых примитивных орудий и ведет кочевой образ жизни.

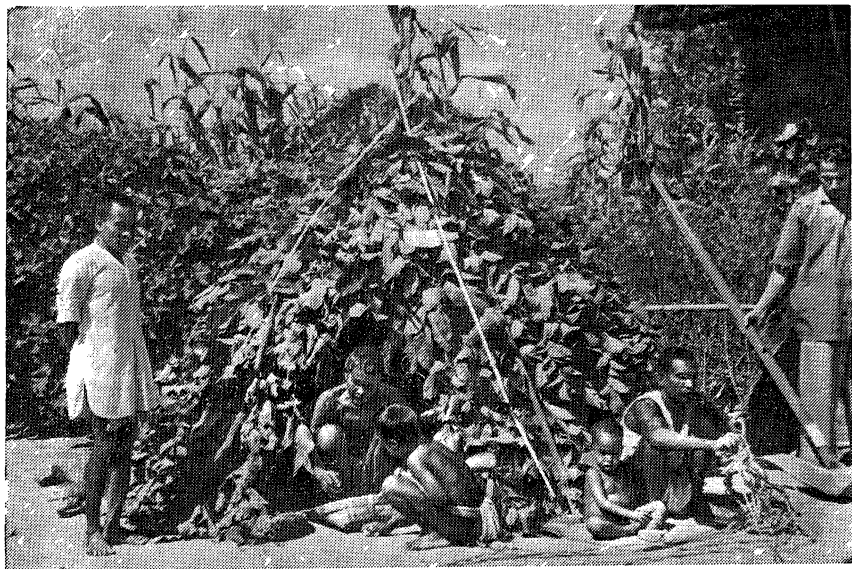
Общая численность бирхоров по переписи 1961 г. не достигала и 600 человек. Почти все они живут в районе Бишанпур на западе дистрикта Ранчи.

Бирхоры делятся на две группы: утхлу и джагхи [63, 11]. Джагхи, расселенные небольшими сельскими общинами, занимаются подсечно-огневым земледелием и представляют собой относительно оседлую группу. Основная же часть бирхоров — утхлу бирхоры — принадлежит к числу тех немногих этнографических групп Индии, которые являются чуть ли не в чистом виде охотниками и собирателями. Сам этноним «бирхор» переводится «лесной человек». На мундари и сантали «бирхор» означает также «лесоруб» [18, 13].

У бирхоров существует много легенд, повествующих об обычаях племени, о происхождении бирхоров и их родстве с другими народами мунда. Одно из преданий рассказывает историю, связанную с появлением наименования бирхор. «От Солнца произошли семь братьев, четверо ушли на восток, а трое остались в местности Рамгарх. Эти три брата отправились к правителям Рамгарха, чтобы сразиться с ними и одержать победу. По дороге один из братьев вспомнил, что его шапка запуталась в ветвях дерева, и решив, что это дурное предзнаменование, вернулся за ней. Братья без него пошли в Рамгарх, одержали там победу. Вернувшись, они очень удивились, увидев своего брата за занятием, которое посчитали унижительным: он рубил деревья и сдирал кору. Братья называли его Бирхор (лесной человек) и позвали с собой в Рамгарх, где они уже были правителями. Однако он отказался, сказав, что лучше остаться в джунглях, чем идти с такими высокомерными братьями. Он остался в джунглях и стал называться «Бирхор — правитель джунглей» [59, 221]. Бирхоры считают его родоначальником своего племени.

Часто бирхоры называют себя бир мунда, т. е. лесные мунда, и очень гордятся, когда их так именуют представители соседних народов. Бирхоры иногда рассказывают еще одну легенду о своем происхождении: вроде бы их предки когда-то входили в состав племени мунда, но потом были изгнаны за нарушение пищевых запретов (они ели рис, приготовленный людьми из другого племени). С тех пор они поселились в джунглях и стали заниматься охотой и собирательством.

Вся жизнь утхлу бирхоров — их хозяйственная деятельность, религия, духовная культура тесно связаны с лесом. Живут они, перекочевывая с места на место, в шалашах, сделанных из ветвей и листьев, занимаются сбором фруктов, корней, цветов,



Шалаш — основной тип жилища охотников и собирателей

листьев, охотой на мелких животных и рыболовством. Предметы их материальной культуры также являются продуктами джунглей: луки, стрелы, сети, силки, ловушки и другой охотничий инвентарь, музыкальные инструменты (бамбуковые флейты, барабаны), домашняя утварь, женские украшения и т. д. [67, 264].

Три-четыре кочующие группы бирхоров составляют один род танда. Каждый танда имеет свое тотемическое название, также связанное с лесом (по наименованию животных, птиц, деревьев и трав) [54, 21].

Каждый род имеет своего жреца (ная) и колдуна или знахаря (мати), которые играют важную роль в жизни бирхоров. Ная проводит все церемонии и ритуалы, связанные с рождением, женитьбой и смертью жителей селения бирхоров. Мати излечивает от разных болезней, а кроме того, сам «насылает порчу» на некоторых провинившихся в чем-либо жителей.

В настоящее время, когда правительственные учреждения Индии пытаются перевести некоторые кочующие группы населения на оседлость (снабжают землей, сельскохозяйственными орудиями, обучают ремеслам), утхлу бирхоры предпочитают род деятельности, связанный опять-таки с лесом. Они занимаются производством веревок из травы сабаи, сбором лекарственных трав, сбором шеллака. Примечательно, что выстроенные глинобитные дома, в созданном для них поселке, бирхоры дол-

го использовали как хлевы и кладовые, а сами жили рядом в шалашах.

Перевод таких кочующих групп на оседлость сопряжен с огромными трудностями. Не всегда он достигает поставленной цели — улучшения благосостояния этих групп населения. Так, утхлу бирхоры, никогда ранее не занимавшиеся земледелием, испытывают огромные трудности при работе в поле. Урожай, собранный ими, обычно бывает весьма скудным. Чтобы прокормиться, семья часто берет рис в долг у ростовщиков и в конце концов разоряется, теряет землю. Правительственные органы не всегда в состоянии оградить такие семьи от грабительства со стороны ростовщиков, кроме того, с каждым годом ограничиваются возможности таких бывших и настоящих кочующих групп пользоваться дарами леса. Так что положение некоторых групп таких народов, как бирхоры, часто становится трагическим и составляет особую заботу государства.

* * *

До недавнего времени хозяйство адиваси было полностью натуральным. Потребность в тканях, орудиях труда, утвари удовлетворялась домашними промыслами и ремеслами. Среди малых народов, как уже отмечалось, существуют и такие, которые всегда связывали свою хозяйственную деятельность с каким-то одним ремеслом. Так, агария, лохра и отдельные группы асуров занимались выплавкой железа в примитивных печах и кузнечным ремеслом. У мари (Бастар) имеется много кузнецов, которые для самих мари и для окружающих их соседей делают топоры, ножи, наконечники для стрел и многие сельскохозяйственные орудия. До недавнего прошлого многие группы гондов и многие народы мунда наряду с земледелием занимались добычей и обработкой железа. В их словаре сохранилось множество слов, связанных с добычей и обработкой железных руд.

Чик-бараик специализируются в производстве тканей [59, 11]. До последнего времени многие из них не обрабатывали своих участков земли, а отдавали их в аренду соседям. Для того чтобы иметь возможность беспрепятственно сбывать производимые ими ткани, чик-бараик в последнее время все чаще поселялись двумя-тремя семьями среди таких малых народов, как мунда, ораны, лохра, а также среди населения индусских каст — бхогтов, ахиров, сванси и др. [71, 22]. Во многих деревнях адиваси имеются гончары, ювелиры и маслоделы из других племен. Колы Мадхья-Прадеша, проживающие в основном в округе Джабальпур, специализируются на производстве паланкинов (доли) [80, 45].

Повсюду распространено производство веревок и канатов (из травы сабаи и коры дерева кудрум). Сейчас это одно из основ-



На деревенском базаре

ных занятий некоторых групп населения таких народов, как бирхоры, кхариа, сауриа пахариа, мал пахариа и других. Из бамбука и пальмовых листьев плетут маты, из бамбука также изготавливают домашнюю утварь.

Женщины бондо достигли высокого мастерства в изготовлении ткани из коры керанга. Кусты керанг растут повсюду в джунглях, с них сдирают мягкую кору и приготавливают из нее волокно, прядут его, затем ткут на примитивных станках. Эта ткань идет на набедренные повязки бондо.

Свои изделия ремесленники продают на базаре, который обычно функционирует в какой-то определенной деревне, обслуживая население нескольких соседних селений.

Еженедельный базар — важный элемент современной жизни адиваси. Здесь покупают такие товары, как пластмассовые гребни, шелковые ленты, косметику, авторучки, бумагу, блокноты, украшения, одежду, ткани, сигареты и т. д. Местные жители выносят на продажу рис, кукурузу, грам, поросят, кур, продукты собирательства (в основном лак и цветы махуа) и ремесленные изделия.

Потребность в деньгах, вызванная проникновением товарно-денежных отношений во все жизненные сферы адиваси, вынуждает их все больше продукции отправлять на рынок. Часть урожая традиционных культур (рис, кукуруза и т. д.) идет на продажу даже в таких хозяйствах, которые практикуют малопро-

дуктивный подсечно-огневой способ земледелия. Кроме того, многие малые народы начинают выращивать некоторые товарные культуры (сахарный тростник, джут, табак).

На еженедельном базаре происходят встречи между друзьями и родственниками, живущими в разных деревнях, а также осуществляется общение между адиваси и городскими жителями, приехавшими сюда с товарами (или, наоборот, желающими что-либо купить у деревенских жителей). Еженедельные базары используются местными властями с целью оповещения адиваси о многих нововведениях, касающихся их жизни. Иногда христианские миссионеры используют рынки для своей проповеднической деятельности.

Перед тем как идти на рынок, деревенские жители наряжаются в свои лучшие одежды, женщины надевают браслеты, бусы, серьги и украшают волосы цветами.

Малые народы Центральной Индии в ходе своего экономического и культурного развития претерпели значительные изменения, особенно заметные в последние годы.

Индийские исследователи отмечают две стороны в процессе трансформации «племен»: современную и традиционную. Традиционные процессы характеризуются влиянием определенных воззрений, общественных институтов, религиозных систем, окружающих высокоразвитых народов на «зарегистрированные племена». К таким процессам индийские этнографы относят: индуюзацию, касто-племенные и раджпутто-племенные взаимосвязи, бхагатистские движения и т. д. Эти тенденции традиционализма теперь все чаще называют процессом санскритизации общества в противоположность процессам модернизации.

Представители многих малых народов Центральной и Восточной Индии часто претендуют на право вести свое происхождение от высоких индийских каст. Такие народы, как раджгонды, черо, кхарвары, паракхья, бхумиджи и некоторые другие, своими предками считают кшатрийские касты. Санскритизации подвергаются все стороны их жизни [85, 3]. Используя многочисленные раджпутские мифы, бхумиджи связывают себя с высшими кастами раджпутов [79]. Некоторые группы черо в настоящее время считают себя индусами. Имеются деревни, где под влиянием местных брахманов часть жителей воспринимает индуизм, отказывается от употребления в пищу мяса, спиртных напитков. Они поклоняются индусским богам и богиням, перенимают у индусов их ритуалы [75, 34].

Однако иногда влияние индусов из крупных народов на «племенных жителей» бывает взаимным. Так, в селениях хо (в Сингхбхуме) некоторые индусские касты находятся под влиянием адиваси и воспринимают основные элементы их культуры [32, 11].

Некоторые индийские ученые объясняют бхагатистские движения, которыми были охвачены многие народы группы адива-

си (Тана Бхагата, Бирса Мунда, Сафа Хор, Радж Мохини Деви и т. д.), влиянием индусских соседей. Бхагатистские секты в настоящее время представляют собой санскритизированные группы «племенного» населения, которые ориентируются на высшие брахманские касты, перенимая их стиль жизни.

Современные процессы протекают под влиянием индустриализации, развития школьного образования, расширения всех видов коммуникаций, разработки и внедрения планов и проектов «Развития и процветания племен», некоторых демократических преобразований. И становится очевидным, что тенденции санскритизации в современном обществе адиваси в Индии не могут соперничать с тенденциями модернизации всего индийского общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонгард-Левин Г. М., Деопик Д. В. К проблеме происхождения народов мунда.— «Советская этнография». 1957, № 1.
2. Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
3. Волчок Б. Я. Взаимодействие каст и племен в Центральной Индии.— Доклад на VII Международном конгрессе этнографических наук. М., 1964.
4. Зограф Г. А. Языки Индии, Пакистана, Цейлона и Непала. М., 1960.
5. Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
6. Народы Южной Азии. М., 1963.
7. Сказки Центральной Индии. М., 1971.
8. Спейт О. Х. К. Индия и Пакистан. М., 1957.
9. Супрунович Б. П. Проблема малых народностей и племен (адиваси) в Индии.— Страны и народы Востока. Вып. V. М., 1967.
10. Фукс С. Легенды и сказки Гондваны. М., 1970.
11. Хинди-русский словарь. М., 1958.
12. The Adivasis. Delhi, 1955.
13. Bhaduri M. B. A Mundari-English Dictionary. Calcutta, 1931.
14. Bhattacharya A. The Dharma-Cult.— «Bulletin of the Department of Anthropology». Calcutta, 1952, vol. 1, № 1.
15. Bihar Through the Ages. Calcutta, 1959.
16. Biswas P. C. Santals of the Santal Parganas. Delhi, 1956.
17. Bose N. K. Some Indian Tribes. New Delhi, 1972.
18. Cambell A. and Macphail R. M. A Santali-English and English-Santali Dictionary. Manbhum, 1933.
19. Census of India, 1961. Vol. 1. India. P. II-c (ii) Language Tables. Delhi, 1964.
20. Census of India, 1961. Vol. 1. Bihar. P. V-A. Allahabad, 1965.
21. Census of India, 1961. Monograph series. Monograph № 3, Ghaghra. A Village in Chotanagpur. New Delhi, 1966.
22. Census of India, 1961. Vol. IV. Bihar. P. VI, Village Survey Monograph № 1, Jojohatu. Patna, 1963.
23. Census of India, 1961. Vol. IV. Bihar. P. VI, Village Survey Monograph, № 2—4, Kumarbhaja, Batbanga and Jamkanali. Patna, 1965.
24. Census of India, 1961. Vol. IV. Bihar. P. VI, Village Survey Monograph, № 6—8, Ghutna, Orea and Nareshgarh. Patna, 1969.
25. Census of India, 1961. Vol. VIII. Madhya Pradesh. P. VI. Monograph № 6, Jaitpuri. Indore, 1965.
26. Census of India, 1971. Final Population. Series 1, Paper 2 of 1972. Delhi, 1972.

27. Census of India, 1961. Vol. XII. P. IX-A. Calcutta, 1965.
28. Chotanagpur Tribal Review Demand for Separate State.—«New Age», 22.X.1972.
29. Culture Change in Tribal Bihar. Patna, 1964.
30. Das A. K., Raha M. K. The Oraons of Sunderban. Calcutta, 1963.
31. Das N. The Tribal Situation in Orissa.—Tribal Situation in India. Simla, 1972.
32. Das N. Some Interesting Ceremonies of the Kotia-Kondh of Phulbani.—«Vanyajaty». New Delhi, 1962, vol. X, № 4.
33. Dhan R. O. The Hos of Saranda: An Ethnographic Study.—«Bulletin of the Bihar Tribal Research Institute». Ranchi, 1961, vol. III, № 1.
34. Elwin V. The Agaria. Bombay, 1942.
35. Elwin V. The Saora Priestess.—«Bulletin of the Department of Anthropology». Calcutta, 1952, vol. I, № 1.
36. Elwin V. The Religion of an Indian Tribe. Bombay, 1955.
37. Elwin V. The Muria and their Ghotul. Oxford, 1947.
38. Elwin V. Tribal Myths of Orissa. Bombay, 1954.
39. Ferreira J. Totemism in India. Bombay, 1957.
40. Floor H. and Druart G. Kharia Language. Calcutta, 1934.
41. Fuchs S. The Gond and Bhumbia of Eastern Mandla. Bombay, 1960.
42. Griffiths W. G. The Kol Tribe of Central India. Calcutta, 1946.
43. Hoffman J. Encyclopaedia Mundarica. Vol. 1—13. Patna, 1950.
44. Juliusson P. The Gonds and Their Religion. Stockholm, 1974.
45. Kalia S. L. The Rajmohini Devi Movement in Surguja.—«Bulletin of the Bihar Tribal Research Institute». Ranchi, 1962, vol. 2, № 1.
46. Kumar N. Ranchi (Bihar District Gazeteers). Patna, 1970.
47. Kurup A. M. Glimpses of Life and Culture of the Tribes of Madhya Pradesh.—«Vanyajaty». Vol. X, № 4.
48. Kurup A. M. People of the Unhknown Hills — The Abujhmadias.—«Vanyajati». 1963, vol. XI, № 4.
49. Leuva K. K. The Asur. New Delhi, 1963.
50. Lutshi G. L. Place of Forests in Tribal Economy.—«Vanyajati». 1961, vol. IX, № 1.
51. Mahapatra L. K. Social Movements Among Tribes of India.—Tribal Situation in India.
52. Majumdar D. N. The Santal. A Study in Culture-change. Calcutta, 1956.
53. Majumdar D. N. Races and Cultures of India. Bombay, 1958.
54. Malhotra S. P. Birhor Resettlements Schemes.—«Journal of Social Research». Ranchi. 1960, vol. III, № 2.
55. Malhotra S. P. Kinship Organization Among the Birhor — «Bulletin of the Bihar Tribal Research Society». Ranchi, 1963, vol. V, № 2.
56. Mitra S. C. A Note on Human Sacrifice Among the Birhors of Chota Nagpur.—«Journal of the Bihar and Orissa Research Society». Patna, 1929, vol. 15.
57. Mitra S. C. A Note on Human Sacrifice Among the Santals.—«Journal of the Bihar and Orissa Research Society». 1926, vol. 12.
58. Mukherjee C. L. The Santal. Calcutta, 1962.
59. Oppert G. On the Original Inhabitants of Bharatavarsha or India. Delhi, 1972.
60. Prasad N. Land and People of Tribal Bihar. Ranchi, 1961.
61. Roy M. A. Parha at Work.—«Bulletin of the Department of Anthropology Bihar University». Ranchi, 1957, № 1.
62. Roy S. C. Munda and Their Country. Ranchi, 1912.
63. Roy S. C. The Oraon of Chotanagpur. Ranchi, 1915.
64. Roy S. C. The Birhors. Ranchi, 1925.
65. Roy S. C. Oraon Religion and Customs. Ranchi, 1928.
66. Roy S. C. The Kharias. Vol. I. Ranchi, 1937.
67. Roy Choudhury P. C. 1857 in Bihar (Chotanagpur and Santal Parganas). Patna, 1959.
68. Roy Choudhury P. C. Inside Bihar. Patna — Calcutta, 1962.

68. Roy Choudhury P. C. Bihar District Gazetteers Santal Parganas. Patna, 1965.
69. Sachchidananda. Social Structure a Chotanagpur Village.— «Bulletin of the Department of Anthropology Bihar University». Ranchi, 1957, № 1.
70. Sachchidananda. The Dhumkuria: Then and New.— Journal of Social Research». Ranchi, 1958, vol. 1, № 1.
71. Sachchidananda. Culture Change in Tribal Bihar Mundas and Oraons.— «Bulletin of the Bihar Tribal Research Institute». 1960, vol. II, № 1.
72. Sachchidananda. Profiles of Tribal Culture in Bihar. Calcutta, 1965.
73. Sachchidananda. Bitlaha: Analysis of a Santal Institution.— «Man in India». Ranchi, 1969, vol. 49, № 3.
74. Sachchidananda. The Tribal Situation in Bihar.— Tribal Situation in India. Simla, 1972.
75. Sahay K. N. Trends of Sanskritization Among the Oraon.— «Bulletin of the Bihar Tribal Research Institute». 1962, vol. IV, № 2.
76. Sen J. The Jharkhand Movement.— Tribal Situation in India. Simla, 1972.
77. Sharma T. R. Paid Labour in Bihar Tribal Society.— «Bulletin of the Bihar Tribal Research Institute». 1960, vol. II, № 2.
78. Sinha S. P. Life and Times of Birsa Bhagwain. Ranchi, 1964.
79. Sinha S. C. State Formation and Rajput Myth in Central India.— «Man in India». 1961, vol. 42, № 8.
80. The Tribes of Madhya Pradesh. Bhopal, 1964.
81. Thusu Kidar Nath. Distribution of the Dhurwa Population and Their Habitat in Bastar.— «Vanyajati». 1963, vol. XI, № 4.
82. Vidyarthi L. P. The Maler. Calcutta, 1963.
83. Vidyarthi L. P. Cultural Countours of Tribal Bihar. Calcutta, 1964.
84. Vidyarthi L. P. Aspects of Tribal Leadership in Chota Nagpur.— Leadership in India. Bombay, 1967.
85. Vidyarthi L. P. Cultural Change in the Tribes of Modern India.— «Journal of Social Research». 1968, vol. XI, № 1.
86. Vidyarthi L. P. Socio-Cultural Implication of Industrialisation in India. A Case Study of Tribal Bihar. New Delhi, 1970.
87. Vyas A. The Tribals in the 1971. Census of Orissa.— «Vanyajati». 1973, vol. XXI, № 1.

С. А. Маретина

МАЛЫЕ НАРОДЫ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ ИНДИИ

Из всех районов Индийской республики, населенных адиवासцами, Северо-Восточная Индия в последние годы привлекает к себе особое внимание правительства и общественности страны. Этому в немалой степени способствует само положение ее у внешних границ, на стыке с Китаем и Бирмой, что обостряет и без того сложную этническую ситуацию одного из самых дробных уголков Индии.

Северо-Восточная Индия, в течение многих веков изолированная от основной территории субконтинента, представляет собой особую историко-географическую область, как бы переходную в Юго-Восточную Азию, с которой ее связывают давние этнические узы.

Это горная страна. Ассамские горы в большинстве своем высоки (1000—1500 м над уровнем моря), но круты и труднопроходимы. Горные реки в период муссона превращаются в ревущие водопады. Через них жители переправляются по подвешенным на головокружительной высоте плетеным мостам. Именно здесь, в местечке Черрапунджи, выпадает осадков больше, чем где-либо на земном шаре. Обрушивающиеся на горы муссонные ливни нередко вызывают наводнения и обвалы, которые разрушают селения и опустошают поля. В горах нередко землетрясения: одно из самых разрушительных было в 1950 г.

Климат варьирует от умеренно жаркого до прохладного в высокогорных районах. Благодаря изобилию осадков флора отличается богатством и разнообразием. Густой лесной покров сохраняется на большей части гор. Правда, высокоствольные джунгли на значительных площадях отступили под натиском человека, давая место вторичному лесу, кустарниковым и бамбуковым порослям. Тем не менее Ассамские горы остаются одним из самых лесистых районов страны, изобилующим ценнейшими растительными породами. У подножия гор расположены обширные заболоченные пространства — теран, в недалеком прошлом — грозный очаг малярии.

Густые своды леса скрывают удивительный животный мир: здесь обитают дикие буйволы, кабаны и медведи, королевский тигр, живут черные пантеры, гиббоны и многие другие обитатели субтропических лесов. Среди множества птиц особо почи-

тается местными жителями птица-носорог. Сейчас многие редкие виды животных, постепенно исчезающие с лица земли, взяты под охрану государства. Таковы дикие слоны, однорогие носороги.

В реках водится много рептилий. Мириады насекомых — обитателей лесных болот и тераев — делают последние рассадниками опасных лихорадок.

Недра гор Северо-Восточной Индии разведаны крайне слабо, однако даже по самым предварительным данным можно говорить о значительных потенциальных минеральных ресурсах региона. Наиболее богаты горы Кхаси, уже сейчас дающие до пятой части всего восточноиндийского угля, 95% добычи силлиманита всей страны и чуть ли не весь ассамский известняк. Значительные залежи угля и известняка, о размерах которых пока трудно судить, зафиксированы в горах Гаро и Микир. В долине Дикку разведаны запасы нефти [24, 4—5]. Приведенные данные позволяют говорить и о промышленных перспективах Северо-Восточной Индии.

Специфика Северо-Восточной Индии, как определенного этнического ареала, заключается прежде всего в том, что из-за пограничного положения она является своего рода мостом между индийской цивилизацией и культурой Юго-Восточной Азии. На протяжении многих веков волны последовательных миграций прокатывались по этим территориям. Но если на плодородных равнинах в результате той или иной формы взаимодействия различных этнических массивов (ассимиляция, интеграция и т. д.) происходило синтезирование крупных народностей, то мелкие этнические группы оказались оттесненными в горные районы, сохранившись здесь в силу естественной изоляции. Важно отметить, что южномонголоидное население гор, говорящее на языках тибето-китайской и мон-кхмерской языковых семей, этнически было чуждо равнинному не только по расе и языку, но и по быту и культуре. Однако в последние десятилетия по мере нарушения географической и политической изоляции горных районов жители гор начинают интенсивно приобщаться к жизни народов равнин через развитие товарного и культурного обмена, ведущего к модернизации (тем самым — к унификации) быта и культуры, в первую очередь — материальной.

Движения народов, приведшие к современному этническому составу региона, в самых общих чертах выглядели следующим образом [20, 375]. Наиболее ранние из мигрантов — мон-кхмерские народы — смешались с древнейшим аборигенным населением, возможно австралоидным по антропологическому типу, а

затем были, в свою очередь, поглощены волнами тибето-бирманских переселенцев, начавших заселение рассматриваемых районов на рубеже нашей эры. Наиболее раннюю волну в этом последнем переселении составили народы группы бодо (направление их движения — преимущественно с севера, из районов Тибета), следующими были многочисленные племена нага. На территорию Ассама они проникали как с севера, так и с востока и юга (со стороны Бирмы). Непосредственно за нага последовало переселение народов группы куки-чин, которые пришли из Бирмы, спустившись с севера по долине Чиндвина, а затем повернули на запад через горы Чин и Аракан, проникнув таким образом в Индию с юго-востока. Влияние других этнических компонентов (индоевропейских народов, отдельные группы которых начали переселение еще на заре нашей эры, или тайязычных ахоев, особенно активизировавшихся начиная с XIII в. н. э.) почти не сказалось на судьбах населения горного Ассама. Локальные миграции отдельных народов и групп продолжались долгое время; их и теперь нельзя считать окончательно прекратившимися.

В результате этих процессов большая часть горного населения Северо-Восточной Индии оказалась представленной различными группами тибето-бирманцев. Что касается мон-кхмеров, то здесь единственным народом, принадлежащим к этой языковой семье, являются кхаси. Тибето-бирманская группа представлена в Северо-Восточной Индии двумя ветвями — тибето-гималайской, к которой принадлежат народы, расселенные вдоль южных склонов Гималаев (ака, дафла, мири, апа-тани и др.), и ассамо-бирманской, куда входят все горные народы Центрального и Южного Ассама и штатов Нагаленд, Манипур и Трипура (бодо, нага, куки-чины).

Как же выглядит этническая карта северо-восточного горного района? На крайнем западе Ассамского плато живут гаро, занимающие одноименные горы. Численность их превышает 300 тыс. человек (все цифры даются по переписи 1961 г.). По языку гаро относятся к группе бодо.

Ближайшими соседями гаро на востоке являются кхаси, населяющие другой отрезок Ассамского плато — горы Кхаси и Джайнтья. Кхаси насчитывается свыше 350 тыс.

Дальше на восток живут микиры (свыше 150 тыс.), территория которых составляет восточную оконечность Ассамского плато. Микиры по многим чертам своей материальной и духовной культуры близки к нага и к бодо, что давало основание объединять их то с теми, то с другими. Во время переписи 1901 г. их включили в группу нага-бодо (которая впоследствии была разделена на две), а в переписи 1961 г. их рассматривают как одну из подгрупп бодо.

Южнее микиров живут димаса, или горные качари (свыше 30 тыс.). Они населяют горы Северного Качара. По языку ди-

маса входят в группу бодо. «Горными качари» димаса называют в отличие от «равнинных качари» бара и меч.

Горы Южного Ассама, а также сопредельные территории Горной Трипуры и Манипура являются областью расселения многочисленных племен и народностей группы куки-чин. В горах Манипура живет группа племен нага — так называемые манипурские нага, родственные нага Нагаленда и Бирмы. Общая их численность достигает 90 тыс. Что касается численности народов куки-чин, то из-за великой дробности этой группы (по переписи 1961 г., в ней насчитывается 69 языков) не представляется возможным дать общую цифру. Крупнейшей народностью чин являются мизо (лушей) — 115 тыс., территория которых выделена теперь как союзная под названием Мизорам.

Весь восток и северо-восток рассматриваемого района — территория штата Нагаленд — заняты многочисленными народностями и племенами группы нага. Общая их численность приближается к 500 тыс., а число языков достигает 47. В группу нага входит полтора десятка крупных народов, насчитывающих по несколько десятков тысяч каждый.

Северный пояс Ассама, т. е. южные склоны Гималаев, населяет группа племен и народов тибето-гималайской ветви. Эта часть Ассама была известна как Северо-Восточное Пограничное Агентство, а теперь выделена в особую союзную территорию центрального подчинения — Аруначал. О многих народах этой территории почти ничего не известно. Отсутствуют и сведения об их численности. По данным переписи 1961 г. следует, что из общего числа 337 тыс. (так приблизительно оценивается население Аруначала) обследовано лишь 39 тыс., т. е. около 11%. Поэтому мы ограничимся тем, что перечислим (с запада на восток) основные народы южных Гималаев.

Западную часть дистрикта Каменг, составляющего западную оконечность Аруначала, населяет ряд мелких племен и народностей — монпа, шердукпен, бугун, ака и др. В их культуре чувствуется тибетское влияние. Монпа и шердукпен исповедуют буддизм. Восточную часть дистрикта занимают воинственные дафла или ниши, селения которых заходят и на территорию соседнего дистрикта Субансири. Среди дафла вкраплены небольшие группы сулунгов, собирателей и охотников, считающихся потомками аборигенного населения этой области.

Наиболее высокоразвитым народом дистрикта Субансири являются апа-тани, место их обитания представляет своеобразный оазис поливных рисовых полей в окружении земель примитивных полuosедлых мотыжных земледельцев и охотников. К последним относятся тагины на севере, галлонги на востоке, дафла на западе и разбросанная на большой территории группа племен, условно объединяемая под названием «горные мири». Большая часть следующего дистрикта — Сианг — населена ади, таково теперь официальное наименование аборов, которые

подразделяются на множество племенных групп. Самой крупной народностью соседнего дистрикта Лохит являются мишми, подразделяющиеся на три основные группы — чуликатта, или иду, дигару, миджу. Кроме них в Лохите живут падамы, сингфо и кхамти. Самый восточный дистрикт Аруначала — Тирап. Его населяют сравнительно недавние выходцы из Бирмы, с которой он граничит: ванчо, нокте, тангса, сингфо [см. 1; 2].

Такова вкратце этническая структура Северо-Восточной Индии. Нередко, когда говорят об адиваси определенного района, их представляют как некую общность — культурную, экономическую, социальную, объединяющими факторами для которой являются социально-экономическая отсталость и общность религиозных воззрений. Однако на деле положение значительно сложнее. Из приведенного списка основных этнических групп Северо-Восточной Индии явствует исключительная этническая разнородность района, которая дополняется различиями в уровне развития (развитая народность кхаси и полуоседлые гималайские племена), в религии (среди адиваси этого района — христиане, анимисты, буддисты, индусы, ламаисты), в культуре.

Из всей массы горных народов мы подробнее остановимся на нескольких, каждый из которых чем-либо примечателен. Это гаро, сохранившие исключительно своеобразную матрилинейную структуру, и кхаси — единственные в Индии представители мон-кхмерской семьи народов, тоже матрилинейные по структуре, однако принципиально отличные по социальным институтам от гаро. Из группы нага мы выбрали для детального рассмотрения несколько крупных народов, каждый из которых представляет интерес теми или иными чертами социальной организации и культуры.

Гаро — единственные не только из народов группы бодо, но и из всех тибето-бирманских народов Северо-Восточной Индии, у которых социальная организация носит отчетливо выраженный матрилинейный характер. Для объяснения этого факта представители различных этнографических школ приводили свои соображения и гипотезы, однако до сих пор вопрос остается окончательно не решенным. В основном проблемами материнского права в Индии занимались представители культурно-исторической школы — Р. Хайне-Гелдерн, О. Р. Эренфелс, которые связывали матриархат с мон-кхмерами, а наличие его у тибето-бирманского народа объясняли в конечном счете влиянием первых.

Самоназвание гаро — «ачик манде» (букв. «горный человек» от «ачик» — горец, «манде» — человек). Гаро, как и большинство горных народов, включают ряд локальных групп, основной из которых являются абенги. Населяют гаро одноименные горы, у подножия их находятся селения родственных им хаджонг, бода, далу — все эти группы приняли индуизм и

утратили свою этническую специфику; то же в значительной степени относится к тем локальным группам гаро, которые занимают предгорья.

Гаро живут небольшими деревнями-общинами, насчитывающими в среднем до 50—60 домов, с населением, редко превышающим 300 человек. В отличие от ряда других народов, например нага или мизо, строящих свои деревни высоко по склонам, гаро предпочитают горные долины и невысокие склоны, заботясь прежде всего о том, чтобы поблизости была проточная вода и достаточное количество хорошего леса. Традиционная деревня гаро состоит из ряда больших семейных домов и хозяйственных построек — амбаров, загонов для свиней, сараев. Кроме того, в деревне есть особое место, где кремируют мертвых, и другое — для погребения их останков, а также священная роща, где приносят жертвы богам-покровителям. В некоторых деревнях сохраняется мужской дом (нокпанте), который выделяется среди прочих построек своими размерами и убранством. В деревнях, где преобладают древние верования, общий облик дополняют многочисленные алтари, которые испокон веков сооружались при жертвоприношениях. В селениях с большинством христианского населения (а среди гаро до 40% — христиане) место старых алтарей занимают молельни. Все чаще в деревнях можно видеть здание начальной школы и даже клуба, иногда они выдержаны в старых архитектурных традициях, но чаще это современные строения.

При традиционной планировке деревни дома обычно ориентированы фасадами к открытой площадке в центре (атела или сара). Амбары для риса, как правило, сосредоточены в одном углу деревни, у каждой семьи свой. В прежние времена деревни гаро были больше по размерам (до нескольких сот домов) и в целях защиты были окружены оградой из заостренных бамбуковых кольев. С прекращением межплеменных войн размеры деревень стали сокращаться, тем более что практикуемый метод подсечно-огневого земледелия не допускал превышения оптимальной численности поселений.

Старые дома гаро очень своеобразны. Прежде всего поражает их размер; они длинные и относительно узкие: по свидетельству одного из первых исследователей гаро А. Плейфера, их длина достигала 30 м и более, а Е. Дальтон даже описал дом длиной до 80 м при ширине около 14 [9, 62, 64; 23, 37]. Дома гаро стоят на сваях. Сваи изготавливают из дерева сал, пол и стены — плетенные из бамбука, двускатная крыша кроется травой или листьями бамбука. Вообще роль бамбука в хозяйстве и всей жизни гаро, как и других народов Северо-Восточной Индии, исключительно велика. Есть даже специальный термин «бамбуковая культура», который применяют к этому району [5, 29]. Действительно, бамбук горные народы используют в строительстве, из него изготавливают домашнюю утварь и

плетут циновки, молодые побеги употребляют в пищу, листьями кроют крыши.

В дом входят спереди или сзади, окна в прошлом обычно отсутствовали. Старые дома имеют однообразную планировку: первое с фасада помещение расположено под общей крышей, но на уровне земли. Здесь хранится тяжелая хозяйственная утварь, запасы хвороста, нередко здесь же помещаются домашние животные. Две ступени вверх — и мы попадаем в основное помещение, которое занимает около двух третей всей жилой площади. Каждая часть этого помещения имеет свое предназначение, хотя перегородки отсутствуют: место для жертвоприношений, для приготовления напитков, для еды, спальня, угол для замужней дочери-наследницы, наконец, очаг, который не имеет дымохода, дым выходит в щели плетеной конструкции.

Обычно у гаро кроме деревенского дома имеется хижина на 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.

Внутри дома гаро всегда сумрачно. Издавна исследователей удивляли его размеры, не оправданные составом семьи. У гаро большая семья не зафиксирована, с родителями остается после брака лишь одна взрослая дочь, и в семье редко бывает больше двух жен.

Описанный традиционный тип жилища сохраняется лишь в части деревень. Ближе к равнинам, а также у гаро-христиан облик деревни меняется. Дома располагаются свободнее, вид деревни оживляют апельсиновые и бетелевые посадки, получившие в последние годы большое распространение у гаро. Меняется и тип домов. Сами гаро говорят, что христианам (а именно в их деревнях перемены наиболее ощутимы) не требуются такие обширные помещения, которые нужны были язычникам для их многолюдных праздников. Новые дома строят часто прямо на земле (нивелируя пол небольшим фундаментом), стены делают из досок, обмазанных глиной и побеленных, крыша обычно принимает четырехскатную форму. В традиционных деревнях продолжают строить и свайные постройки, но менее вытянутые и более скромные по размерам (8,5×4,5 м) [6, 48], с многочисленными окнами в боковых стенах, с двумя-тремя (в зависимости от размеров семьи) помещениями и часто с отдельной кухней. Из-за окон изменился внутренний облик дома, ставшего светлым и веселым. Теперь, в отличие от прошлых времен, в домах гаро можно видеть мебель, появились зеркала, граммофоны, батарейные радиоприемники, стены украшены картинками и фотографиями.

Гаро — земледельцы. Подсечно-огневое земледелие — древнейший из известных способов обработки земли. У горных народов Северо-Восточной Индии он называется «джхум». Необходимыми условиями для него является обилие свободных зе-

моль и естественной влаги. Этим условиям Ассамские горы отвечали полностью, хотя в последние годы положение из-за уменьшения резервов леса меняется. Основные этапы и операции подсечно-огневого земледелия сходны у народов даже различных районов земного шара, живущих в подобных условиях. Поэтому мы дадим краткое их описание на примере гаро. У других народов имеются лишь незначительные вариации сроков начала работ, их продолжительности и т. д.

Земледельческий цикл начинается в зимние месяцы (декабрь — февраль). Намеченный лесной участок очищают от деревьев с помощью небольших топориков или широких ножей (дао). Мелкая поросль срезается начисто. После рубки крупных деревьев на поле остаются пеньки и поваленные стволы. Поваленный лес оставляют сохнуть месяца два (во время сухого периода), после чего устраивают пал. Сжигание леса — очень ответственная операция, ибо от того, насколько полно сгорит лес, зависит судьба урожая (зола — единственный вид удобрения). При этом приходится тщательно следить за огнем (пожар обычно длится около суток), который может угрожать и селению, и окружающему лесу. Как правило, уже на следующий день производят посев: приходится спешить, чтобы ветры и случающиеся проходящие дожди не унесли золу вниз по склонам. В мягкую после пала землю, лишь слегка смешанную с золой и полусгоревшими древесными остатками, производят ручной посев, причем нередко сеют вперемешку семена различных культур — так называемый смешанный посев. Состав культур, которые выращивают методом джхум, очень широк, — рис, просо, маис, хлопок, различные овощи. Период между посевом и жатвой является временем ожесточенной борьбы с сорняками и вредителями. Сбор урожая завершает сельскохозяйственный цикл. Это время веселых празднеств и жертвоприношений.

Наряду с расчищенным полем земледелец-гаро сохраняет и прошлогоднее, так что каждое расчищенное поле служит в среднем два года. В первый год на нем обычно сажают целый ряд различных культур — просо, рис, хлопок, чилли и другие, которые собирают по мере вызревания. На второй год единственной культурой является рис, после чего поле покидают (в последние годы — лет на семь, в прошлом — на больший срок) и переходят к новым участкам. Дольше эксплуатировать землю нельзя: без удобрений поле быстро истощается, плодородные слои почвы на безлесном пространстве смываются бурными муссонными потоками. К тому же, несмотря на усилия земледельцев, поле через два года неизбежно зарастает сорняками. Вот почему при джхуме необходим избыток леса: ввиду периодической сменности участков резерв леса должен в несколько раз превосходить необходимый для пропитания надел. Эта проблема постепенного истощения почвы в результате подсечно-огнево-

то земледелия касается не только гаро, но часто даже в большей степени и других горных земледельцев [26].

Особенностью подсечно-огневого земледелия является его тесная связь с другими видами эксплуатации леса — собирательством и охотой. К этому располагают местные экологические условия, а земледельческий цикл позволяет части жителей отлучаться от дома (на период созревания урожая). Сбор продуктов леса, а также охота — существенные источники пополнения рациона. По сравнению с питанием равнинных жителей пища гаро, как и других горцев, значительно разнообразнее, в частности немалое место в ней занимает мясо как домашних, так и диких животных, на которое местные верования не налагают запретов.

В наши дни джхум уже не является единственным видом земледелия у гаро. В последние десятилетия все в большем числе деревень появляются поливные рисовые поля, которые орошаются с помощью специальных каналов и дренажных сооружений. В отличие от большинства других адиваси Северо-Восточной Индии, у которых поливное земледелие распространяется в виде террасного, у гаро оно выступает как долинное: для поля стараются использовать все, даже самые мелкие, плоские участки земли, при этом склоны гор иногда искусственно выравниваются. На таких участках практикуется уже плужное земледелие с использованием быков и буйволов в качестве тягловой силы. Здесь сажают в первую очередь рис, а также горчицу и джут. Переход к орошаемому земледелию связан со многими трудностями; расчистка такого поля требует большего, главное, более постоянного применения труда, нужны определенный опыт и сноровка в проведении каналов и канав и обращении с тягловым скотом. В этом отношении большую помощь горцам оказывает правительство, всячески поощряющее переход к новой системе земледелия, видя в этом один из путей решения проблемы лесного хозяйства.

Важно отметить, что появление даже одиночных орошаемых полей — это начало настоящего переворота не только в хозяйстве, но и во всей социальной структуре мотыжного земледельца. С появлением такого поля немедленно возникает представление о «моей» земле, чего не было, пока отсутствовало постоянно возделываемое поле. Если земля джхум принадлежит целым коллективам — общине и материнскому роду гаро, то орошаемая земля изымается из общинного землеоборота и переходит в распоряжение одной семьи: община и род никаких прав на нее не имеют. Владение орошаемым полем дает ощутимое экономическое преимущество, выделяет его владельца из круга односельчан (хотя последний и остается членом своей общины). Переход к новой форме земледелия сказывается и на всем быте гаро: появляется новая техника, иные сроки земледельческого цикла приводят к нарушению старого сельскохозяйственного ка-

лендаря, к которому были приурочены традиционные обряды и праздники, и т. д.

Из подсобных промыслов у гаро отметим рыбную ловлю и разведение домашнего скота. Рыбу ловят в реках, а также разводят в небольших искусственных прудах при некоторых хозяйствах. Из домашних животных разводят крупный рогатый скот, который приобретает все большее значение по мере развития плужного земледелия. Что касается молока, то гаро, как и другие народы Ассамских гор, его не пьют, считая нечистым. В хозяйстве гаро имеются также козы, свиньи, домашняя птица.

Ремесла у гаро и в прошлом были развиты сравнительно слабо, а в последние годы постепенно отмирают, уступая место покупной фабричной продукции. Традиционными видами были ткачество, изготовление циновок и лодок, а также простейших железных орудий. Теперь хлопок, который выращивают в горах, преимущественно идет на продажу в виде сырья. Традиционные домотканые материи, обычно темно-синие или красные, чаще всего продаются приезжим в качестве местного сувенира.

Все в большей степени теряют гаро и свой национальный костюм. Для мужчин это был «гандо» — полоса ткани, как правило, синей, которая оборачивалась вокруг талии напоподобие индийского «дхоти»; один конец свисал спереди вроде небольшого передника. Эту одежду дополнял синий или белый хлопчатобумажный тюрбан. В холодное время на плечи набрасывали накидку или одеяло. Традиционный костюм женщин составлял также кусок ткани, которым обертывали тело так, что плечи и ноги выше колен оставались открытыми. Для тепла прикрывали плечи накидкой. Голову иногда повязывали, как и мужчины, тюрбаном. Нельзя сказать, чтобы эта одежда совсем вышла из употребления; ее можно встретить во многих деревнях, а в некоторых районах она еще остается главной. Тем не менее у мужчин все чаще появляются брюки, рубашки, пиджаки. Гандо сохраняются на поле и дома, но к нему обычно надевают рубашку. Нередко можно увидеть дхоти бенгальского и ассамского типа. Вошли в обиход туфли и сандалии. Женщины наряду с традиционным платьем носят сари и юбки ассамского образца.

Из украшений наиболее характерным были так называемые шиша (сиса) — тяжелые медные кольца, которые женщины носили в ушах (до пятидесяти в каждом ухе). Своей тяжестью шиша сильно оттягивали мочки ушей, которые иногда даже разрывались. Позже женщины стали подвешивать эти кольца на специальном шнурке через голову. Теперь эти громоздкие украшения полностью вышли из употребления. Сохранились более мелкие серьги, ожерелья, браслеты. Татуировки гаро не знали.

Особый интерес представляет матрилинейная социальная структура гаро. Она отличается большой гибкостью и жизне-

способностью, охватывает всех горных гаро, хотя стремительные процессы модернизации, конечно, не могли не сказаться на ее целостности. Отдельные ее институты и традиции видоизменяются и отмирают, но система в целом пока продолжает жить.

Каждый гаро является членом одного из крупных матрилинейных подразделений — изначальных родов или фратрий, которые гаро называют местным термином «катча». Их три — «сангма», «марак» и «момин». Универсальными являются первые две катчи, что дает основания исследователям говорить об исходной дуальной организации гаро. Катчи разделены на несколько десятков собственно родов (махари), тоже значительно разросшихся, насчитывающих не одну тысячу человек каждый. И катчи, и махари экзогамны. Соответственно каждый гаро имеет право жениться лишь в махари, принадлежащем к другой катче. Обычно махари разных катч, между которыми установились традиционные брачные связи, расселены в определенной местности и образуют единый локализованный массив. Род махари ввиду своей многочисленности и делокализованности не может быть действующим социальным целым. Социальная роль его незначительна, однако это не только категория имени. Принадлежность к одному махари дает чувство родства, уже не столько биологического, сколько социального: человек, даже впервые попавший в чужую деревню, но где имеются члены его махари, признается за своего, ему обеспечена помощь и внимание. Экзогамные функции махари при сохранении экзогамности катчи не играют важной роли.

Итак, род махари не может быть организованным институтом. Между тем в литературе постоянно идет речь о роде как об основе социальной организации гаро и его действенной и вполне конкретной роли. Дело в том, что в последнем случае имеется в виду не род в целом, а его локализованная в конкретной деревне часть. В англоязычной литературе эту локализованную часть рода обычно обозначают термином «линидж». Линиджи гаро имеют собственные названия, отличные от названия рода в целом. Так, родовая принадлежность человека определяется следующим образом: Чамбугонг (название рода), Динаджик (линидж), Сангма (катча) [20, 23—27].

Каждая деревенская община гаро является вместилищем по крайней мере одного локализованного линиджа того или иного махари. (Такая община может в отдельных случаях включать и не одну деревню, а группу соседних, заселенных членами одного основного линиджа.) У каждого локализованного линиджа существуют постоянные брачные связи с другим определенным линиджем, принадлежащим к другому махари и другой катче. В результате в каждой деревенской общине, как правило, преобладают представители двух линиджей: одного — основного местного, другого — связанного с ним по браку. Вследствие матрилокальности гаро второй линидж представлен в основном

мужчинами. Однако на деле положение сложнее: при преобладающих связях по браку с одним линиджем обмен брачными партнерами существует и с другими родами; наряду с матрилокальным поселением встречается определенный процент патрилокальных (точнее, вирилокальных браков, т. е. когда жена переселяется к мужу, а не в семью его отца); кроме того, в некоторых деревнях можно встретить не один, а два основных локализованных линиджа. Следует принимать во внимание все эти усложняющие состав деревни обстоятельства, но для общины гаро в целом характерна дуалистическая основа, во-первых, и тенденция к экзогамности (из-за единого родового ядра деревни), во-вторых.

Дуализм структуры гаро наиболее отчетливо проявляется в отмеченной связи двух линиджей, которая переходит от поколения к поколению и осуществляется на базе симметричного кросскузенного брака. Эта форма брака принята у гаро в высшей степени специфические формы и получила название «система нокром» [4; 19]. По существу, эта система и составляет стержень социальной структуры гаро.

Суть системы нокром заключается в следующем. В каждой семье наследница семейного имущества (обычно это младшая дочь) должна выйти замуж за представителя того же махари (и линиджа), к которому принадлежит ее отец. Предпочтительным женихом является сын сестры отца. Муж наследницы носит имя «нокром», отсюда — название всей системы; сама наследница называется «нокна». При отсутствии подходящего кузена или самой наследницы совет линиджа назначает им наиболее подходящую (близкую по родству) замену. Важно сохранить главное — постоянную связь двух линиджей — отца и матери. Эта связь поддерживается имущественными интересами, ибо семейное имущество, переходя от матери к дочери (владеть собственностью у гаро могут только женщины), остается в их махари, а за линиджем отца закрепляется право распоряжения этим имуществом. Нокром переходит жить в дом жены и фактически становится полноправным совладельцем всего имущества.

Положение осложняется, когда умирает отец нокны. Теперь нокром должен жениться на теще — вдове своего дяди, владельце имущества. Тем самым закрепляются права нокрома на это имущество, которое после смерти матери перейдет к ее дочери — нокне, т. е. останется в пределах одного махари. Таким образом, нокром становится мужем одновременно матери и дочери, причем мать, хотя и вторая жена, считается главной. Среди исследователей нет единого мнения насчет того, в какой степени этот брак следует считать реальным. Главное, он направлен на устранение всех случайностей, которые могли бы привести к утрате одним из махари монопольных прав (через нокну или нокрома) на имущество. В случае нежелания одного из

заинтересованных лиц пойти на этот брак, совет махари находит ему более сговорчивого заместителя, который вступает в требуемый брак и становится распорядителем имущества.

Эта связь двух линиджей, поддерживаемая системой нокром, имеет точку пересечения в семье (нок), основные члены которой и являются реальными представителями двух заинтересованных родов. Семья тем самым занимает очень важное место в социальной структуре гаро. В семье существует определенное равновесие сил благодаря четкому разделению прав между мужем и женой, прав, на страже которых стоит соответствующий линидж. Реальным главой семьи у гаро является муж, который решает все хозяйственные дела, играет ведущую роль при выборе нокрома, руководит всеми домашними церемониями. Для членов семьи-нок, где смыкаются интересы двух линиджей, главными связями оказываются отношения с родственниками и свойственниками по линиджам, генеалогические связи не идут в глубь поколений.

Система нокром распространяется на наследницу и ее мужа. Что касается дочерей-ненаследниц, то их мужья (чавари) не обязательно принадлежат к линиджу отца (здесь достаточно соблюдения экзогамных норм). Новая семья покидает дом матери и основывает неолокальное поселение. Такая семья становится отправной точкой для новых дуальных линий (нокна берет нокрома из линиджа отца, другие дочери уходят из дома и дают начало новым линиям). По сути, вся структура гаро представляет собой множество таких дуальных линий, повторяющихся в последующих поколениях.

Таким образом, при матрилинейной структуре у гаро нельзя говорить только о матрилокальности; о ней может идти речь только для наследницы. Для других семей характерна неолокальность, больше того, обычно достаточно стабильна и процент вирилокальных браков, когда часть мужчин остается в своей деревне и приводит к себе жен. Именно они составляют ядро «чратанга» — совета линиджа-махари, который состоит только из мужчин, принадлежащих по крови к коренному линиджу и который играет очень важную роль в социальной жизни общины. Членами этого чратанга являются мужчины, оставшиеся в своей деревне. Могут быть в нем и мужчины из основного махари, но женившиеся в другой, недалекой деревне.

Мы уже говорили о ведущей роли мужа в хозяйстве семьи. И как отец мужчина является главным авторитетом для сыновей. Правда, по мере приближения к брачному возрасту в жизни юноши увеличивается роль дяди по матери, т. е. старшего представителя того махари, к которому принадлежит молодой человек. Укреплению позиций мужа в матрилинейной семье гаро, безусловно, способствует то обстоятельство, что юноша приходит в дом своего дяди, который оказывается его тестем; и в той деревне, куда он приходит, он не одинок, здесь он встре-

часть немало мужчин из его собственного линиджа, перешедших сюда к женам.

В свете всего сказанного очень своеобразно выглядит положение нокмы — главы деревенской общины гаро. Жена нокма должна обязательно быть из старейшей семьи коренного линиджа — той, из которой «все вышли». И в то же время нокма, являясь главой одной деревни, по рождению принадлежит к линиджу другой половины и соответственно другой деревни. Его преемник должен быть из одного с ним линиджа (желательно, сын его сестры). В тех случаях, когда в большой деревне имеются два основных линиджа, то обычно присутствуют два нокмы. Из этого отчетливо следует, что в лице нокмы мы видим соединение родового и общинного главы. То же ощущается в правилах землевладения, где тот же нокма играет не последнюю роль.

Наряду с нокмой имеются современные органы общинного самоуправления. Они представлены «ласкарами», которые избираются собранием деревенских нокм. Функциями ласкаров является сбор подомных налогов (часть этой суммы остается им в качестве платы), организация общественных работ, разбор наиболее серьезных судебных казусов (которые не могут быть решены силами нокмы и сородичей). Следует отметить, что в христианских деревнях должность нокмы теряет свое значение, ибо у гаро нокма руководил рядом важных ритуальных церемоний, с которыми борется христианство.

До сих пор в традиционных деревнях гаро сохраняется мужской дом, выделяющийся среди жилых домов несколько необычной архитектурой (он короче других, открыт спереди) и своим центральным положением рядом с домом нокмы. Это — своеобразный центр воспитания юношей. В него поступают мальчики лет с двенадцати, которые вплоть до вступления в брак проводят здесь ночь и подчиняются его распорядку. Все юноши в зависимости от возраста несут определенные обязанности, здесь они приобщаются к традициям, обычаям по нормам жизни общины и рода. В мужском доме царит строгая дисциплина, основанная на подчинении младших юношей старшим. Мужской дом (или «дом холостяков») был известен как центр воспитания молодого поколения и оплот общинного коллективизма у большинства горных народов Северо-Восточной Индии.

Пахотная земля общины у гаро носит название «акинг». По происхождению это родовая земля, и сейчас преимущество коренного линиджа в той или иной степени продолжает чувствоваться, хотя теперь обрабатывать эту землю имеют право все жители, независимо от их родовой принадлежности. В отдельных случаях память о родовом происхождении земли сказывается в том, что люди другого рода, переселяющиеся в деревню, должны уплатить небольшую сумму нокме за право пользования землей. В большинстве же деревень этого не требуется.

Формально собственницей земли считается жена нокмы; только с ее согласия земля может быть продана за пределы деревни (что случается крайне редко). Фактически же земля деревни (имеется в виду земля джхум) разделена между общинниками, которым и принадлежат владельческие права на соответствующий надел. Нередко говорят о нокме как о владельце земли. На самом деле имеются в виду не реальные права на землю, а владение так называемым земельным титулом — понятие чисто престижное. Земля общины разделена на несколько частей, права на которые — «титулы» — принадлежат наиболее зажиточным и уважаемым жителям деревни, называемымся «акинг покма» (в отличие от просто нокмы — главы общины). Эти титулы можно продавать и передавать в пределах деревни, хотя теперь они обычно переходят по наследству в одной семье. Владелец титула практически свои права никак не реализует: земля и урожай принадлежат общинникам, которые ее обрабатывают. Титулы же дают высокий престиж и являются потенциальной формой накопления, ибо могут быть в случае нужды обменены или проданы [6, 232—234].

Говоря о семейно-брачных отношениях, необходимо остановиться на некоторых особенностях сватовства и помолвки у гаро. Инициатива выбора жениха исходит от отца (речь идет о браке наследницы; другие дочери сами выбирают себе жениха). Когда девушка соглашается с выбором отца, имеет место очень любопытный обычай — ловля жениха. Жениха приводят к невесте молодые люди из ее махари, живущие в мужском доме. Юноша пытается бежать — так велит обычай, и его поимка выглядит как азартная, возбуждающая охота. Его приводят в дом невесты и зорко охраняют, но он должен умудриться бежать, разрезав бамбуковую стену своим ножом-дао. Он скрывается в лесу, где подвергается вполне реальной опасности со стороны диких зверей. Его ловят снова — иногда это происходит спустя недели и даже месяцы после первого привода, — и снова он убегает. Так повторяется до трех раз, после чего его новый побег рассматривается как отказ от брака. Бывают забавные казусы: например, юноша подал местным властям жалобу на то, что, когда он, как положено, убежал в третий раз, его не стали больше ловить. А он только исполнял обычай!

Очень своеобразно преломляется этот обычай у гаро-христиан. Здесь нет мужских домов, слабеют родовые узы, поэтому отсутствуют дружные группы юношей, которые занимались ловлей жениха. Но старые нормы живут в сознании и христианизированных гаро. И вот девушка пишет своему избраннику письмо (среди гаро-христиан много грамотных). Она красочно описывает свои чувства и предлагает ему руку и сердце. В ответ же получает вежливый, но решительный отказ. Так повторяется до трех раз, после чего жених присылает свое радостное согласие [20, 71—73]. Сами гаро считают, что этот обычай по-

пмкн жсниха поддерживает его мужское достоинство и повышает его будущий семейный статус. И действительно, семья у гаро крепкая и самостоятельная, несмотря на отмеченную тесную связь с двумя линиджами.

Родовая организация гаро вызывает удивительную гибкость форм и продолжает существовать, слитая с чисто общинной организацией. Однако по мере развития орошаемого земледелия, а значит, и перехода земли в частную собственность, ослабевают общинные и родовые узы. В некоторых деревнях отмечены случаи нарушения экзогамии фратрий, хотя экзогамные нормы в пределах махари продолжают строго соблюдаться. Наблюдаются изменения и в правилах наследования. Так, иногда вместо выделения одной наследницы все дочери начинают претендовать на равную долю наследства, что тоже связано с развитием частного землевладения. Это затрагивает краеугольный камень организации гаро — систему нокром.

Увеличивается число межэтнических браков. Но если число женщин-христианок, выходящих замуж за представителей других племен — мизо, микиров, кхаси, довольно значительно, то мужчины гаро почти никогда не берут женщин из других племен. Объясняется это, как выяснилось из опроса, тем, что мужчины... ждут инициативы со стороны девушек, а тем этот обычай чужд.

Очень значительные изменения происходят в духовной культуре гаро, в идеологии, в религии. Традиционно гаро — анимисты. Их мир населен множеством духов, из которых около десяти главных имеют собственные имена и почитаются как божества.

Всех духов — и богоподобных и неперсонифицированных — гаро обозначают общим термином «мите». Они не имеют определенного образа и потому невидимы. Одни благодетельны, другие зловредны. Отношения с ними регулируются жертвоприношениями. Зловредные духи причиняют болезни. По симптомам болезни судят о том, какому духу и какой вид жертвоприношений в данном случае необходим. Иногда в жертву приносятся животные. В этом случае жрец убивает жертвенное животное, окропляет его кровью алтарь (несложное бамбуковое сооружение) и поет священные гимны или заклинания. Иногда жертвоприношение сопровождается гаданием по внутренностям убитого животного.

Из персонифицированных, богоподобных духов особо выделяются Татар Рабуга — творец всего сущего, Сусуме — луна, Салгера — солнце и некоторые другие. Очень популярен Салджонг — дух покровитель урожая. Он ведает также дождями, произрастанием всего на земле, следит за дымом от костров при подготовке джхума, за соблюдением границ распределенных земельных участков и карает слепотой нарушителей.

Есть у гаро и представления о душе. Так, душа умершего

претерпевает многие трудности во время скитаний на пути к стране мертвых, расположенной где-то в дальних горах. Есть представления и о переселении душ, во всяком случае о вселении души умершего во вновь родившееся существо.

Уже отмечалось, что около 40% гаро — христиане. Первые христианские миссионеры появились еще до установления британской власти, а с 1866 г. начала постоянную работу в горах Гаро американская баптистская миссия с центром в Туре. Миссионеры взяли на свои руки все образование, создали письменность (сперва на основе бенгальского шрифта, потом латиницы). Условием для получения образования стало принятие христианства. Процент грамотных среди гаро составляет 18,7.

Мы уже отмечали те перемены в материальной культуре и социальной организации, которые наступают в связи с обращением в христианство. Заметно его влияние и в области духовной культуры, и не всегда положительное. Христианизированные гаро вынуждены отказаться от старых церемоний и праздников, исчезают их танцы, музыка, песни; уходит в прошлое искусство резьбы по дереву — вместе с языческими идолами и мужскими домами, которые являлись главным объектом украшения. В настоящее время гаро входят в состав нового штата горных народов — Мегхалая, где они являются второй по численности этнической группой, лишь немногим уступающей в этом отношении кхаси — ведущему этносу штата.

Кхаси — основной народ штата Мегхалая, составляющий большинство его населения, народ, замечательный во многих отношениях: это единственные на территории Индии представители языковой семьи мон-кхмер; они сохраняют интереснейшую матрилинейную организацию. Вместе с тем кхаси выделяются среди других горных обитателей высоким уровнем культурного развития, который ставит их ближе к ассамцам и бенгальцам, чем к их горным соседям.

Из локальных групп кхаси наиболее значительными являются собственно кхаси и пнар или джайнтья. Разница между ними главным образом в том, что правители джайнтья испытали сильное влияние индуизма. Начиная с XVI в. вплоть до британской аннексии Ассама (1836) на территории гор Джайнтья существовало индуизированное государство джайнтья со столицей в Джайнтьяпуре. Управлялось оно двенадцатью губернаторами и было тесно связано с индуистским населением равнины [20, 97]. Горы Кхаси остались вне влияния индуизма. Там в это время существовало множество мелких туземных вождей, большая часть которых принадлежала к одному правящему роду — роду Сиём. Отдельные «княжества» сохранялись и после установления британской власти. В настоящее время кхаси составляют ведущий этнос штата Мегхалая, их язык является официальным языком штата.

Горы Кхаси и Джайнтья расположены непосредственно на восток от гор Гаро. Но это другой мир: вместо теплых болотистых джунглей — суровые каменистые склоны, безлесные плато, и народ, словно находящийся под воздействием этих гор, — более замкнутый, чем гаро, более суровый. Другое происхождение, другая культура, другие традиции.

Кхаси — тоже земледельцы, издавна практиковавшие джхум (о чем свидетельствуют многие мили лишенных растительности горных гряд) и местами еще продолжающие его практиковать. Но у кхаси давние традиции имеет и поливное, в отличие от гаро, террасное земледелие. При этом различные локальные группы кхаси связаны с различными видами земледелия, что определяется в первую очередь комплексом природных условий, давших начало разным традициям. Так, восточная часть региона — горы Джайнтья (их население называют, кроме того, син-тенг или пнар) являются областью поливного рисосеяния; собственно кхаси, занимающие основную, центральную часть гор Кхаси, специализируются на культивировании картофеля. Эта культура сыграла большую роль в экономике кхаси. Впервые картофель введен в их горах в 1830 г. неким Дэвидом Скоттом, и постепенно высокогорная часть была целиком отдана под эту культуру [20, 98]. Горное плато, лишенное лесного покрова, оказалось удивительно пригодным для картофеля. Последний распространялся с редкостной быстротой и постепенно стал ведущей культурой в экономике кхаси. Дело дошло до того, что сами кхаси плохо представляют себе, что выращивали в их горах до появления картофеля. Культура картофеля — это тоже своего рода переложное земледелие с периодом севооборота от трех до пяти лет. В год снимают два урожая, на второй год расчищают новое поле, а старое оставляют под траву на несколько лет. По мере развития центра Шиллонг и со строительством дороги Гаухати — Шиллонг картофель превратился в важную товарную культуру. Кроме того, кхаси сеют рис и кукурузу.

Вар кхаси, населяющие самые южные оконечности гор Вар, где из-за большой влажности земли отличаются особым плодородием, практикуют в основном джхум; главная культура — просо. Ниже по склонам выращивают апельсины, бетель и некоторые другие культуры. Вар джайнтья, как и все народы гор Джайнтья, знают и поливное земледелие. Наконец, еще две группы кхаси — лхой на севере и линггам на западе — практикуют в основном подсечно-огневое земледелие, что диктуется самим ландшафтом (здесь — влажные субтропические леса). Но даже в зонах поливного земледелия каждая семья старается сохранить хотя бы небольшой надел джхума.

Наряду с локальными различиями в формах хозяйства у кхаси можно отметить отдельные варианты специализации, вызванные особой конъюнктурой. В качестве примера приведем

историю с апельсиновыми посадками в дер. Джатинга. Первые опыты, со времени которых прошло уже свыше пятидесяти лет, увенчались непредвиденным успехом. Близость железнодорожной станции способствовала превращению апельсинов в выгодную товарную культуру. Народ Джатинги начал бурно богатеть; в деревне была основана школа; детей стали посылать в колледжи Дакки, Силхета и Шиллонга. Местные жители приглашали манипурских и бенгальских плотников, считающихся лучшими в Ассаме, для постройки своих домов. Наиболее зажиточные хозяйства стали нанимать сезонных рабочих не только с гор Джайнтья, но даже из других племен — земи нага, качари, куки. Рабочих-индусов с равнин набирали специально для обработки поливных полей. Кульминацией расцвета Джатинги был период 1934—1940 гг., когда его население резко увеличилось. После серьезного неурожая 1945 г. началась тяжелая экономическая депрессия. Из-за того что хозяйство было целиком рассчитано на внешний рынок, создалось катастрофическое положение. Лишь отдельные лица сохраняли рисовые поля, большинство не имело даже участков джхума. На смену богатству пришли бедность и разорение [20, 174—176].

Свои деревни кхаси обычно строят в ложбинах между отрогами гор, защищенных от холодных ветров. Согласно статистическим данным, число деревень с населением свыше 500 человек и насчитывающих две-три сотни жителей примерно равно. Дома кхаси разительно отличаются от построек гаро. Они невысоки и довольно тесны, строят их часто не на сваях, а на земле, на невысоком каменном фундаменте, на который настилают дощатый пол. Вообще камень занимает видное место в строительной технике кхаси. Стены изготовляют из бамбуковой плетенки, обмазывают глиной, крытые соломой крыши часто имеют четыре ската. Очень своеобразный вид стране кхаси придают многочисленные каменные монолиты, почитаемые священными. Группы из нечетного числа камней, разнообразных по форме, величине и магическому содержанию, можно встретить повсюду в горах Кхаси.

Одежда кхаси соответствует суровому климату места их обитания. Несшитая юбка у женщин дополняется кофтой и своеобразной накидкой в виде тоги. Голову покрывают концом пакидки или особой шалью. Характерной частью мужской одежды была длинная безрукавка, которую и теперь можно встретить у горцев. В последние годы в горы все больше проникает фабричная одежда. У мужчин обычными стали рубаша, безрукавка бенгальского типа, дхоти или брюки. Женщины в большей степени сохраняют верность национальной одежде. Надо сказать, что ткачество и в прошлом не было особенно развито у кхаси, которые большую часть тканей выменивали у соседей. Вообще ремесла у них развиты слабее, чем у большинства других горных народов. Некогда они владели кузнечным мастерст-



Менгиры в стране кхаси

вом, но теперь почти полностью утратили его. Все это — результат широкого развития обмена. Торгуют у кхаси в основном женщины. Разные мелочи продают сами крестьяне, а торговля рисом, маисом и картофелем находится в руках профессиональных торговцев.

Как и у гаро, наиболее примечательной чертой общественной организации кхаси является их матрилинейная структура. Наличие матрилинейной структуры только у двух народов Ассама, народов-соседей, разных по происхождению и по культурным традициям, дало основание одному из исследователей материнского права Индии, О. Эренфелсу, выдвинуть гипотезу о перенесении матриархата, органически присущего кхаси, как и всем мон-кхмерам, на общество гаро [10; 11]. Однако, не говоря уже о проблематичности предположения о заимствовании целой социальной системы, даже не слишком детальное сопоставление обоих народов ставит под сомнение такую возможность, настолько велики различия матрилинейной организации тех и других.

В отличие от гаро, у кхаси нет никаких признаков дуального деления, составляющего основу системы гаро. Матрилинейный род кхаси носит название «кур». Члены его имеют родовое имя и должны заключать браки вне его пределов. Кур имеет общую усыпальницу, где хранятся после кремации кости умерших сородичей. Кур, как и махари у гаро, представляет собой



Группа мужчин кхаси

разросшуюся и рассредоточенную социальную группу, поэтому члены его не связаны реальными отношениями взаимопомощи и солидарности. Более действенной организацией является «кпох» — группа потомков одной прабабки по материнской линии. В пределах деревни это группа родственных домохозяйств, восходящих к одному основному. У кхаси нет линиджей того типа, которые мы видели у гаро. В каждой деревне можно найти множество сегментов различных куров, причем каждый сегмент включает то или иное число кпохов. Но главным производственным коллективом кхаси всегда остается деревенская община. Многие домохозяйства в ней связаны друг с другом родственными и свойственными линиями, что способствует сплочению общины, усиливающемуся заметной тенденцией к деревенской эндогамии: действительно, если у гаро деревенская община вмещает чаще всего один коренной линидж и потому экзогамна, то у кхаси эндогамный характер общины вытекает из ее состава, включающего, как правило, фрагменты множества различных куров. Отсутствие у кхаси линиджей или аналогичных им экзогамных групп связано, видимо, и со значительной мобильностью населения, которая ощущается в большинстве их деревень. В результате отдельные подразделения одного кура, живущие в одной деревне, далеко не всегда могут проследить связывающие их генеалогические узы. Переселения на новые места происходят, как правило, отдельной семьей или пооди-

ночке, но никак не целой родовой группой; отсюда — дробность состава деревень [20, 171].

Итак, основной экономической единицей кхаси является община. В ее пределах осуществляется земледельческий цикл. Каждой деревне принадлежит определенная земельная площадь, границы которой известны как жителям самой деревни, так и их соседям. Общинной собственности на пахотную землю нет, — земля, как об этом свидетельствуют многие фактические данные, может быть продана, сдана в аренду и т. д. Но все это может совершаться только в границах общины. Человек, переселяющийся в другое место, продает землю своим бывшим односельчанам и не сохраняет на нее никаких прав.

Реально пахотная земля находится во владении отдельных семей (даже та земля, которая еще продолжает номинально считаться землей кура). Это преобладание частного землевладения является отличительной чертой социально-экономической организации кхаси. Причем в отличие от большинства других горцев, у которых подсечно-огневые поля обычно сохраняют общественный характер, у кхаси эта черта распространяется и на земли джхум.

У кхаси сильнее, чем у большинства других горных народов, выражена имущественная дифференциация. В куплю-продажу оказалась вовлечена даже земля рода, которая поделена на небольшие участки, соответствующие кпохам. В далеком прошлом (память об этом не везде дошла до нашего времени) нынешняя земля деревни принадлежала двум-трем родам-первонаселенникам, которым позднейшие поселенцы должны были платить определенную ренту за право пользования их землей. Больше того, даже члены основного рода не могли претендовать на бесплатное пользование землей, если они не были прямыми потомками прародительницы. Постепенно бо́льшая часть земли перешла в руки отдельных семей и утратила свою родовую сущность. Земля остается родовой, когда ее много; когда же ее ровно столько, сколько нужно для пропитания наличных семей, она рано или поздно останется у этих семей.

Функции органов управления у кхаси принадлежат «дарбарам» — советам, которые существуют на различных уровнях: родовой, деревенский (общинный), междеревенский. Родовой дарбар теперь при разросшемся и децентрализованном куре включает лишь немногих мужчин — братьев старших женщин, проживающих на реально обозримой территории, в конкретной деревне и ее окрестностях. Роль этого дарбара постепенно сходит на нет, но при определенных обстоятельствах он может подать голос. Вот пример: в семье умерла мать, осталось трое малолетних детей. Отец вернулся в дом своей матери и снова женился. Тогда родственники умершей собрали родовой дарбар. Старший дядя по матери призвал присутствующих защитить права сирот. Заботу о них дарбар возложил на их тетку по ма-

тери, за действиями которой совет должен был следить [18, 45—47].

Собирают родовой дарбар и во время брачных переговоров, чтобы при заключении брачного контракта не было нарушений обычного права.

Деревенский дарбар состоит из всех мужчин деревни. Возглавляет его один из старейших членов общины. Дарбар предоставляет ему широкие полномочия по поддержанию закона и порядка в деревне, оставляя за собой право постоянного контроля. Теперь в администрации деревни произошли изменения. Деревенский староста не подотчетен совету. Из состава дарбара выбирают в помощь ему должностных лиц; секретаря, казначея и др.

В прошлом немалую роль играл дарбар более высокого ранга — так называемый райд дарбар (райд включает группу деревень), в состав которого входили представители основных родов ряда деревень. Теперь постепенно место райд дарбара заняли советы дистриктов.

В последние годы возникают новые, соответствующие времени, внутриобщинные социальные организации. Так, в некоторых деревнях создаются молодежные организации типа клубов. Руководит таким клубом специальный комитет, состоящий из председателя, секретаря, его помощника и еще пяти членов. Обычно клуб располагает инвентарем — это различные настольные игры, музыкальные инструменты, книги, иногда радиоприемник, который включают по вечерам. Организуются различные игры на воздухе (особенно популярен футбол). Но клуб — не только развлекательный центр; он является и организатором молодежных трудовых коллективов, которые помогают старшим в различных деревенских трудах. Таким образом, юноша просвещается, приобщается к социальной и трудовой жизни общины, повышает свой культурный уровень. По сути, такой клуб выступает как бы в роли преемника функций мужского дома, который у некоторых других народов был воспитательным центром подрастающего поколения [18, 47—49].

Встречаются и женские организации, но, в отличие от мужских, они не имеют специального помещения, хотя у них имеются свое выборное руководство, свои правила. Обе эти организации немало содействуют эмансипации молодежи, приучают ее к новому быту, к новой культуре.

Итак, мы говорили о кхаси как об эндогамной общности, охватывающей множество мелких родовых подразделений, представленных группами домохозяйств. Что же представляет собой такое домохозяйство у кхаси? Иногда проводят знак равенства между ним и малой семьей и называют эту ячейку «иинг». Однако на деле положение выглядит несколько иначе. Иинг — это низшая единица родового деления (кпox обычно насчитывает два или более иингов), главная функциональная единица кха-

си. Это узкая генеалогическая группа, включающая потомков общей прабабки (реально — два-три поколения по одной линии). На иинг возложены очень важные социальные функции. Он ведаёт браком своих членов (более далекие сородичи вменяются только в исключительных случаях), распоряжается родовым имуществом. Иинг имеет своего главу, свой ритуал. Но иинг — не семья, а кровнородственная матрилинейная группа, в которую не входят мужья. Соотношение иинга с домохозяйством может быть различное. У кхаси имеется большое разнообразие типов домохозяйств. Чн Накане, одна из авторитетов по социальной организации кхаси, выделяет четыре основных категории домохозяйств: 1 — состоит из жены, мужа и их детей с включением братьев и сестер жены, не состоящих в браке; 2 — домохозяйство равно иингу. Иногда сюда входят все потомки одной прабабки на протяжении трех и более поколений, т. е. здесь домохозяйство соответствует кпоху (в иинге — потомки лишь по одной линии: бабка, мать, дочь); 3 — представляет собой нечто среднее между первыми двумя типами. Мужья живут при женах, но часто отлучаются в свой родной дом, даже иногда ночуют там. Работают они на поле жены, но помогают и матери на ее участке. Такое положение особенно часто встречается у новобрачных до рождения ребенка; 4 — обычная малая семья (как правило, при браке с ненаследницей) [20, 122].

Обычно в деревне можно встретить не один, а разные типы домохозяйств. Вторая категория, в которой мужья не входят в состав семьи, в значительной мере отошла в прошлое. Как указывает Накане, в изучаемых ею деревнях в поколении отцов нередко были случаи, когда мужья оставались жить в доме своих матерей и только навещали жен. Так, отмеченный тип дуалокального поселения по-прежнему встречается у пнар (джайнтья), где муж продолжает жить со своей матерью и имеет самое слабое отношение к семейным делам и имуществу своей жены. Напротив, у собственно кхаси муж теперь живет вместе с женой и работает на одном с ней поле.

Как и у гаро, у кхаси наблюдается заметная разница в формах брака дочерей-наследниц и других дочерей, не наследующих семейное имущество. Обычно у кхаси в качестве наследницы выступает младшая дочь. Наследнице достается дом матери и основное семейное имущество. Кроме того, на наследницу ложатся довольно обременительные обязанности: ей предстоит совершить целый ряд дорогостоящих церемоний, связанных с погребением и поминовением родителей, на которые уходит немалая часть унаследованных средств.

При браке дочери-наследницы молодожены остаются жить в доме матери жены. Для молодого мужа и в этом случае начинается нелегкая жизнь. Распоряжение имуществом семьи, вся хозяйственная жизнь находятся под жестким контролем иинга жены — обычно в лице ее брата или дяди по матери. Муж по-

стоянно находится под их наблюдением. 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. Для детей в семье авторитетом является дядя по матери, а муж — едва ли не последнее лицо в доме. Его положение никак нельзя сравнить с полноправной и даже ведущей ролью мужа в семье гаро. Естественно, что муж нередко на довольно длительные сроки уходит в дом матери или сестры. Ввиду отмеченной тенденции к эндогамии деревни кхаси, родной дом мужа обычно находится поблизости, так что муж и жена, даже живя отдельно, имеют возможность постоянно общаться. В доме сестры притесняемый муж занимает самое уважаемое положение дяди по матери. Не удивительно, что свой иинг для мужчины оказывается при такой жизни ближе и важнее, чем дом жены. Это объясняет и то, каким образом реальным главой иинга оказывается брат матери, — наличие своей семьи не мешает ему принимать самое активное участие в делах своего иинга. Если жена умирает, муж уходит в родной иинг. Напротив, интересы младшей дочери-наследницы тесно переплетены с интересами ее иинга, который опекает ее семью и следит за распоряжением семейным добром.

Гораздо более радужно выглядит для мужчины брак с не-наследницей. Прежде всего в этом случае основной ячейкой является малая семья. У жены нет имущества, которое требовало бы наблюдения со стороны ее иинга, главные средства существования дает работа самих молодых супругов, причем здесь доля мужа — большая. Таким образом, в семье, где жена не наследует имущество, муж оказывается действительным хозяином в доме, высшим авторитетом для детей. Для жены основные интересы лежат уже не в родном иинге, а в новой семье, где растут ее дети и в которой сосредоточено все ее имущество. Семья по порядкам в ней выглядит как патрилинейная, но здесь есть существенные отличия: статус отца как главы семьи сохраняется практически до тех пор, пока не вырастет сын. Последний является членом иинга своей матери, которой принадлежит все семейное имущество, заработанное общим трудом. Пока дети малы, им распоряжается отец. Затем это право переходит к сыну, а его младшая сестра наследует семейное добро. Дальше — повторение уже изложенного: муж младшей дочери попадает в незавидное положение при жене-наследнице, а ее брат играет руководящую роль в семье сестры.

При всей мобильности населения гор Кхаси, при всех изменениях в экономике и модернизации быта и культуры основа социальной организации кхаси продолжает сохраняться. Даже в деревнях, наиболее затронутых переменами, принципы матрилинейной структуры все те же. Так, в упоминавшейся Джатинге (а также в Шелле — другой быстро растущей деревне кха-

си), где смешение населения в силу своеобразного экономического бума шло особенно интенсивно, имеется деревенская эндогамия (в ней представлено до двадцати родов, браки между которыми разрешены), продолжают действовать привычные брачные правила, ингг остается блюстителем семейного имущества. Больше того, там по мере накопления богатства солидарность ингга усиливалась, поскольку возрастала его роль как распорядителя этим богатством.

По религии половина всех кхаси остается верна старым анимистическим верованиям, около 48% являются христианами. Число последних продолжает непрерывно расти.

Христианство получило распространение в горах Кхаси с начала XIX в., и почти сразу же появились переводы Священного писания на язык кхаси с использованием латиницы. С 1841 г. миссионеры начали издавать специальные книги кхаси. Отдельные деревни являются теперь целиком христианскими. Христианские представления настолько вошли в сознание местного населения, что многие положения Священного писания воспринимаются им как часть своей, традиционной религии. Так, явно под влиянием христианства в легендах кхаси появился творец, при котором в его небесных садах первоначально жили люди; дальше рассказывается об искушении их злым духом, уговорившим их разрушить золотой мост, соединявший небо и землю; в результате часть людских хижин осталась на земле, лишившись райского блаженства, а их обитатели дали начало роду кхаси.

Большую роль в собственных верованиях кхаси играет культ предков, а также культ священных камней, о которых уже говорилось. До сих пор в некоторых далеких горных деревнях сохраняется культ священной змеи У Тхлен, легенды о которой пользуются особой популярностью среди кхаси. В них рассказывается о кровожадном змее-людоеде, которому поклоняются отдельные роды кхаси, причем почитатели божества должны были стать охотниками за людьми и убийцами. Тем самым они отделяли себя от других людей, которым они внушали панический страх. У Тхлен необычайно живуч: даже если людям удастся его убить, любая уцелевшая часть его тела, пусть самая малая, превращается в новое чудовище. Еще недавно даже в официальной печати отмечались случаи человеческих жертвоприношений этому мрачному, наводящему суеверный ужас, божеству.

Вызывает удивление, насколько незначительно в целом влияние индуизма — религии окружающего равнинного (ассамского и бенгальского) населения — не только на кхаси, но и вообще на горные народы Северо-Восточной Индии. Тем более это относится к кхаси, у которых в прошлом существовали свои государства. Наиболее ощутимы некоторые черты индуизма у джайнтья, но и у них, как правило, эти черты растворены в анимистических верованиях. Особенно выделяет джайнтья то, что

они почитают корову как священное животное и, в отличие от собственно кхаси, не едят ее мясо. Складывается довольно своеобразная картина: приобщаясь к культуре (в первую очередь материальной) индуистского населения равнин, иногда перенимая даже пищевые запреты последних, кхаси, как и некоторые другие горные народы, не становятся последователями индуизма. Правда, бывают и исключения: так, в деревне Шелла Накане зафиксировала при 30% христиан 40% индусов. Последние оказались новообращенными последователями Рамакришны. При этом наблюдается интересный штрих, отражающий особенности психологии кхаси: они, как правило, обращаются в новую религию — будь то христианство или учение Рамакришны — индивидуально; нередко муж и жена принадлежат к разным религиям. Напротив, у гаро супруги всегда исповедуют одну веру. С другой стороны, у кхаси дядя по матери обычно принадлежит к той же религии, что дети его сестры. И здесь связи по нингу оказываются решающими по сравнению со связями по браку [20, 167—168].

С начала 60-х годов кхаси активно выступали за выделение их этнической территории в качестве автономного штата. Эта борьба получила завершение в создании штата Мегхалая (1968 г.), где основное население составляют кхаси и гаро.

Хочется еще раз подчеркнуть значительные успехи, которых достигли кхаси в последние десятилетия. По уровню грамотности и образования они занимают одно из первых мест среди всех «зарегистрированных племен». Язык кхаси еще до образования у них автономного штата был официально признан во всех сферах общественной жизни. На нем издают книги и журналы, его изучают и в аспирантуре. В Шиллонге — центре Мегхалая открыт университет, растет прослойка местной интеллигенции: многие юноши и девушки кхаси продолжают образование в средних, высших и специальных учебных заведениях разных городов.

Нага представляют собой одну из наиболее комплексных в этническом отношении групп племен и народов, стоящих до сих пор на разных уровнях социального и культурного развития. Разбросанные на большой территории, разделенные природными барьерами и отношениями многолетней вражды, сами нага зачастую плохо себе представляют, какие еще племена, кроме их собственного и ближайших соседей, входят в состав этнической общности нага.

Исключительно сложна языковая ситуация у нага. При их общей численности около 500 тыс. число языков у них (по переписи 1961 г.) — 47. Правда, в группе куки-чин, как отмечалось, языков еще больше (69), но у нага положение бесконечно усложняется большой вариабельностью языков и высокой степенью диалектальных различий даже в пределах одного языка.

По словам Дж. Хаттона, нет в мире места, где в столь малом районе обнаруживались бы столь великие языковые вариации [16, 19]. Дело доходит до парадоксов: сплошь и рядом языки соседних деревень оказываются взаимно непонятными, больше того, у некоторых, например у ренгма нага, случается, что на двух сторонах улицы говорят на непонятных друг другу языках. В одной семье, если муж и жена пришли из разных деревень, можно услышать разную языковую речь. Иногда дети знают до пяти языков — своих и соседских. Присущая языкам нага особая тональность является дополнительным фактором, осложняющим взаимопонимание. Теперь, когда контакты между отдельными народами нага стали более частыми, для обыденного общения у них выработался особый жаргон, представляющий собой смесь ассами, хинди, бенгали и различных языков нага.

Отмеченная ситуация тем более удивительна, что она имеет место у нага, — тех нага, которые на протяжении последних десятилетий вели целеустремленную борьбу за национальное самоопределение, выступая с националистическими лозунгами, под руководством «национальной» организации, имевшей свой орган «Нация нага». Следует ли из этого, что нага можно назвать нацией? Нацией, у которой нет не только национального, но и вообще одного общепонятного языка. Нацией, экономика которой по-прежнему находится на племенном уровне (расходы штата во много раз превышают его доходы и покрываются из центрального бюджета). Из-за наблюдающейся диспропорции в уровнях развития экономики и национального самосознания для этнической общности нага трудно подобрать адекватное определение.

Описание современной картины расселения народностей нага мы начнем с юга и будем постепенно двигаться на север и северо-восток.

На территории Манипура живет группа нага (около 90 тыс.), которые оказались за пределами штата Нагаленд. Они включают народы тангуль, кабуи и более мелкие группы. Близкие им небольшие племена, объединяемые названием качча нага, живут на крайнем юге Нагаленда.

Крупнейшим из народов южного Нагаленда являются ангами нага (43 тыс.), наиболее сплоченные и политически активные из всех нага. На севере к ним примыкают этнографически очень близкие им ренгма (около 6 тыс.). К северо-востоку от ангами и непосредственно к востоку от ренгма находится территория сема (около 48 тыс.), лингвистически близких к ангами, но имеющих отчетливые антропологические отличия. Дальше к северу живет другой крупный народ — лхота (26 тыс.), который по материальной культуре и хозяйству близок сема и ренгма, а по общественной структуре очень напоминает ангами. Дальше на север от лхота живет четвертый крупный народ нага — ао (57,5 тыс.). Ангами, ренгма, лхота, сема входят в за-

падную группу нага, ао вместе с рядом более мелких народов или племен (сангтам, тангкуль, ячуми, чанг, пхом) образуют другую, центральную, группу, которая имеет ряд отличий. Иногда вместе с центральной группой объединяют восточную, к которой относятся наиболее труднодоступные территориально (крайний северо-восток гор Нага) и наименее изученные этнические группы, к стати, очень многочисленные. Таковы калыонкенью, живущие к востоку от чанг и сангтам. Ни о точном этническом составе этой группы, ни о ее численности нет сколько-нибудь достоверных данных. Основной народ восточной группы — коньяк нага (свыше 57 тыс.) тоже еще во многом остается неизученным.

Народы западной группы, с одной стороны, центральные и восточные — с другой, имеют ряд заметных отличий в культуре, которые дают основания говорить о специфике путей их этногенеза. Так, среди западных нага неизвестен обычай татуирования, который, напротив, широко распространен у центральных и восточных нага; западные нага хоронят 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, неведомый их восточным соплеменникам и т. д.

Значительные колебания наблюдаются и в антропологической характеристике нага; преобладающими являются южно-монголоидные черты, в то же время вариации в форме волос (от прямых до волнистых и курчавых), росте, цвете кожи и глаз бывают весьма значительными. Само название нага не имеет признанной этимологии: его производят от разных понятий — «гора», «змея», «голый». Каждый народ группы нага, даже небольшое племя, имеет свое самоназвание.

И все же при всем разнообразии языков, антропологических показателей, черт культуры нага представляют собой единую этнокультурную группу. Культура их имеет общую основу, не оставляющую сомнений в их общности. Дж. Хаттон в 1965 г. опубликовал большую статью «Смешанная культура нага», где он попытался подвести своеобразный итог своему многолетнему изучению нага и вынес за скобки то общее, что характерно для культуры всей группы в целом [16, 16—43]. Таких общих черт оказалось немало: сходство в технологии земледелия и в материальной культуре; родовая структура с отчетливыми следами дуальной организации; представления о происхождении родов от двух братьев; патрилинейность; распространенность кросс-кузенного брака с дочерью брата матери; существование мужских домов и другие общие признаки. В то же время отдельные народности нага имеют яркую специфику и требуют специального рассмотрения. Мы остановимся на ангами, сема, ао и коньяк.

Инганы, как уже указывалось, являются если не самой крупной, то самой консолидированной группой, как бы «стандартом культуры нага. Будучи наиболее доступными географически, ангами одними из первых предстали перед европейцами и раньше других стали объектом изучения. Это не значит, что с ангами было легче наладить контакты, чем с другими нага. Напротив, В. Элвин даже считает, что особая воинственность нага, навлекавшая на них постоянные карательные экспедиции, послужила поводом для их лучшего изучения. Уже первые европейцы имели возможность оценить те способности ангами, которые в наше время вывели их на положение своеобразных лидеров национальных движений нага. Очень показательны в этом отношении слова Батлера — одного из первых исследователей 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, цивилизованными являются „буйные ангами“» [7; цит. по 13, 293].

Уже в конструкции деревень дает себя знать воинственность ангами. Они строят свои деревни на труднодоступных вершинах и пиках гор. Селения у них довольно крупные (свыше 500 человек населения). В прошлом деревни, окруженные обрывами и искусственными рвами, выглядели как крепости. Каменные стены нередко разделяли отдельные кварталы, населенные различными родами, между которыми то и дело вспыхивали кровопролитные войны. Теперь от прошлого остались трудные подходы ко многим деревням: узкие, каменистые, петляющие среди высоких уступов, да кое-где можно найти остатки стен и рвов, дозорные башни, сложенные из камня, а иногда из дерева.

Жилище ангами (как и большинство нага) строят не на сваях, а непосредственно на земле. Фронтоны домов, принадлежащих знатным людям общины, украшаются причудливыми резными изображениями митханов, человеческих голов и др. Обычные дома ангами довольно низкие и приземистые, двускатная крыша краями скатов свисает к земле. Передняя стена забивается досками, боковые плетутся из бамбука, крышу кроют сухой травой, конек ее спереди часто украшают вырезанные из дерева массивные рога. Теперь входят в обиход новые строительные материалы — жест и цемент. Жилище становится более просторным и светлым.

Внутри дома имеются три помещения. В первом хранятся запасы риса и крупные предметы утвари; второе, отделенное от первого стеной с дверным отверстием, содержит очаг (три камня, врытых в земляной пол), вокруг которого расположены места для сна. В третьем отсеке хранится сосуд для пива, в прохладное время здесь иногда разводят второй огонь, вокруг которого собираются для беседы мужчины. Тут же, в доме, обычно находится и скотина: митханы и обычные коровы, куры,

свиньи, собаки. Этот традиционный быт сейчас подвергается существенной модернизации.

Как и все нага, ангами — земледельцы, но им издавна известны террасные орошаемые поля. Расположенные лестницей, небольшие, узкие и длинные террасы обкладывают убранными с них камнями. Вода идет по отводам от горной реки, которая может быть удалена от поля на несколько километров. Дальше вода сама течет с террасы на террасу. В точном расчете всех внешне довольно примитивных компонентов террасной системы чувствуется многолетний опыт земледельцев. Вода высоко ценится. Каналы продают и передают по наследству. Как у всех горных народов, террасные поля являются строго индивидуальными и находятся вне компетенции общины. Их можно отчуждать, но до последнего времени все эти операции проходили только в рамках общины. Основная культура на поливных полях — рис. По мнению Дж. Хаттона, рис стал известен нага впервые как поливная культура, а уже потом от ангами распространился и на суходольные поля других нага [26, 121].

Наряду с террасными полями ангами расчищают участки под джхум. Используя опыт сооружения террас, ангами и при подсеčno-огневом земледелии иногда выравнивают особо крутые склоны, а в отдельных случаях даже террасируют их. Такое поле находится под обработкой в течение двух лет, а затем его оставляют под вторичный лес на несколько лет. Список культур, выращиваемых на полях джхум, значительно разнообразнее: кроме основной культуры — риса или проса — сеют кукурузу, горох, тыкву, красный перец, горчицу и т. д. Кое-где появились посадки хлопка и даже джута. Орудия земледелия у ангами те же, что и у большинства других горных народов: простая мотыга, нож-дао, топорик, грабли, серп. С помощью этих орудий обрабатывают все поля: и суходольные, и поливные. Последние обрабатываются также вручную, без участия тягловых животных и плуга (что определяется размерами террас).

Из домашних животных ангами разводят митханов и другой крупный рогатый скот на мясо и на продажу. Как и все горные народы Северо-Восточной Индии, ангами не пьют молока. В деревнях много свиней и собак, которые исполняют роль деревенских санитаров. Собачье мясо является обязательной частью праздничного меню. Наконец, собак используют для охоты. Занимаются ангами также разведением домашней птицы и бортничеством.

Жизнь в окружении джунглей способствует развитию у ангами лесных промыслов. Очень развита добыча древесины. Нередки случаи незаконных порубок. Охота ведется строго в границах общинных владений. Из способов рыбной ловли отметим очень распространенное у нага отравление водоемов, хотя именно у ангами этот способ употребляется реже.

Давние традиции имеет у ангами ткачество. Еще в конце

прошлого века они сами изготавливали все ткани из собственного сырья. Позже ткачество ангами постигла обычная участь ручных промыслов: уже с начала нашего века большая часть тканей стала ввозиться из Бирмы. Однако и сейчас в горах Ангам можно встретить нарядные полосатые ткани, где преобладают цвета черный, красный и желтый (у каждой народности нага имеются свои традиционные цвета), по ширине и частоте полос знатоки могут определить, какому из локальных подразделений ангами принадлежит одежда. Цвета могут указывать и на социальное положение человека. Например, белую ткань с черной и красной каймой могут носить люди, обладающие высоким социальным статусом. У женщин распространены ткани белого цвета с черными полосами. Поясной одеждой мужчин является набедренная повязка, у женщин — несшитая юбка. Верхняя часть тела по мере необходимости закутывается покрывалом или накидкой. Сейчас, как и у всех горных народов, у ангами все больше распространяется сшитая одежда европейского типа, особенно мужская. Скудость традиционного костюма, который и теперь сохраняется на поле и дома, дополняют украшения. Обращают на себя внимание многорядные ожерелья из бус, часто — из ракушек, браслеты из слоновой кости, под коленями — повязки из крашеного тростника. В прошлом существовал обычай у девушек до замужества сбрасывать волосы, а после брака свободно распускать их по плечам.

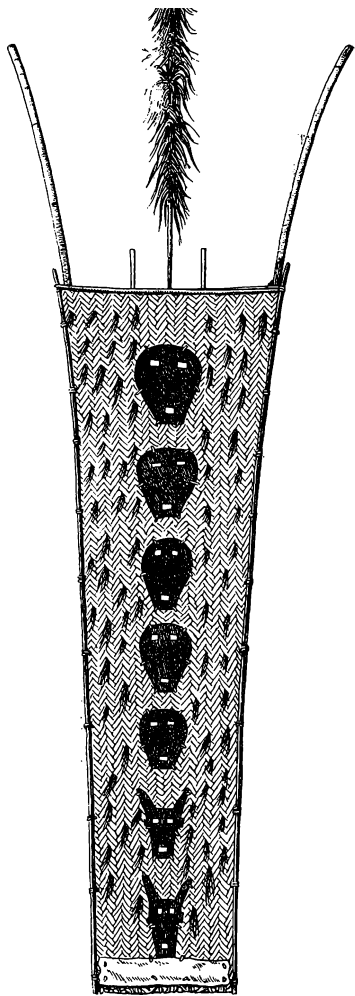
Особую тему составляют церемониальные костюмы ангами. У женщин праздничная одежда отличается от обыденной в основном большим обилием украшений, а также кисточками из шерсти козы, которые скрепляются позади головы ниткой и спадают вниз от ушей по бокам лица. Зато мужчины выглядят особенно нарядно. Наиболее характерной чертой праздничного костюма воина являются пышные диадемы из птичьих перьев, обрамляющих голову. В прошлом вид перьев свидетельствовал о достоинстве воина. Самыми почетными считались перья из хвоста птицы-носорога; право носить их имели только те ангами, на счету которых была голова врага. Другие пользовались заменой (например, шелковистыми перьями бирманской курицы). Заслуженные воины могли украсить церемониальный головной убор парой рогов, на которые прикрепляли волосы и крашеные нити. К ушам прикрепляли сложные розетки (изумрудные крылышки жучков, обрамленные волосами, перьями и крашеной травой). Нагрудное украшение воина представляет собой своего рода панцирь, украшенный рядами ракушек-каури и раскрашенными пучками волос. Если хозяин его уже добыл голову врага, это были человеческие волосы. На ноги надевают пестрые поножи. Боевой наряд дополняет большой (почти в рост человека), четырехугольный, слегка сужающийся книзу щит из кожи носорога, слона или буйвола. Основное ору-

жне нага — длинное копье, древко которого украшают волосами и тростниковым плетением, причем уюор рассказывает о заслугах воина. Другим универсальным орудием не только ангами, но и всех нага является дао — нож, формы и способы употребления которого отличаются большим разнообразием.

Мы не случайно уделили столь значительное место описанию костюма воина ангами нага. Воинский дух, удивительным образом сочетающийся с признаваемым всеми, кто бывал у ангами, гостеприимством, составляет основную черту их характера. Весь образ жизни ангами, их труд на крутых горных склонах, тяжелые переходы по лесным дебрям, бесконечные межплеменные войны — все это способствовало выработке у ангами удивительной выносливости и ловкости. Очень популярны в их среде спортивные игры и упражнения на воздухе; особенно преуспели они в прыжках — с разбега и с места, в длину и в высоту. Цель этих игр и упражнений — воспитание воина. Об этом свидетельствует вся история как самих ангами, так и других их соплеменников.

Социальная организация ангами сохраняет черты коллективизма и демократизма, которые были ей всегда в высшей степени присущи. Единого племенного управления у ангами, как и у других горных народов, нет. Живут ангами общинами, представляющими собой сочетание соседских и родовых отношений и структур. Родовая организация в виде разветвленной системы родовых подразделений все еще продолжает играть активную роль в социальной и семейной жизни ангами. Эта система родовых подразделений может рассматриваться как своего рода эталон, который повторяется и у большинства других народностей нага. В основе ее лежит дуальная организация, на которую наложилась трехродовая система.

Ангами ведут свое происхождение от двух братьев, к которым и восходят, по преданию, две изначальные фратрии —



Щит нага

половины» — ангами (по местной терминологии — «келху»). Половины социально равны. С течением времени произошло разделение одного из келху на две группы и сложилась система трех изначальных родов. Основными же экзогамными единицами ангами являются «тхино» — несколько десятков родов, которые возникли в результате дробления изначальных родов. Род тхино составляет ядро родовой структуры ангами, дает каждому родовое имя и служит основным регулятором брака [15, 110—115]. При встрече с незнакомым человеком, ангами назовет имя своего тхино, которое сразу определит его положение по отношению к собеседнику. Члены тхино рассредоточены между рядом деревень, иногда достаточно удаленных одна от другой. Между представителями одного тхино, расселенными в одной деревне, существуют, как правило, тесные узы. Обычно их семьи занимают определенный квартал, который, как мы отмечали при описании деревни, в прошлом нередко отделялся стеной от других родовых кварталов и, по существу, представлял собой нечто вроде деревни в деревне. Мы предложили для такой локализованной в одной деревне части рода термин «линидж». Каждый линидж составляет родовое ядро населяющей квартал резидентной группы, в состав которой входят кроме кровных родственников по линиджу пришлые по браку члены — у патрилинейных агнами это жены. Такая резидентная группа и является реально функционирующей общностью, сплоченной внутри, противопоставляющей себя другим группам общины. Когда мы читаем о борьбе родов в деревнях ангами, имеются в виду именно эти локализованные группы. Функции линиджа очень важны. Заключаются они, по определению индийских исследователей (Бхоумик, Гупта), в следующем: руководить социальной и религиозной жизнью своих членов, поддерживать закон и порядок, регулировать брак. Брак и адопция, наследование и развод, различные деревенские и семейные конфликты — во всех этих делах члены линиджа играют активную роль.

В каждой деревенской общине имеется несколько (по словам Дж. Хаттона, шесть-восемь) таких линиджей. Хотя значительная часть даже полей джхум перешла в индивидуальное семейное владение, однако часть земли считается общинной собственностью, а часть — родовой, хотя практически вся земля — в руках семей. Общинной собственностью остаются непахотные земли (например, резервации травы для покрытия крыш или тростника, широко используемого в хозяйстве ангами).

Управление общиной всегда отличалось крайним демократизмом. Деревенский вождь обладал авторитетом лишь во время войн в роли военачальника, в мирное же время более влиятельным был жрец (кемово), руководитель всего общественного ритуала. Должность кемово была наследственной в пределах семьи, которая восходила к основателю деревни, и передава-

лась по поколениям — от брата к брату, затем — к сыну старшего и т. д. Теперь управление в деревнях ангами, как и у других горных народов, перешло к выборным советам.

Семья у ангами малая. Сыновья, вступая в брак, отделяются от родителей, кроме младшего, остающегося в доме в качестве наследника. Каждый сын при выделении получает от отца определенную долю имущества. При отсутствии сыновей наследником считается родовая группа. Дочери в патрилинейном обществе нага не имеют наследственных прав, хотя отец может оставить им имущество, которое после их смерти возвращается к мужской линии. Дочери могут получать и передавать по наследству только движимое имущество, но земля — главный объект наследования — всегда должна находиться в мужских руках. У ангами при распространении частных прав на орошаемые поля вопросы наследования приобретают особую важность.

Искони ангами были анимистами. Для их воззрений характерно одухотворение окружающей природы и пантеизм. Весь свой мир ангами населяют духами (терхома), которых насчитывается бесчисленное множество. Они невидимы и неосязаемы, есть среди них добрые и неблагожелательные. От последних защитой служат бамбуковые копия (панджи); их можно видеть во многих деревнях нага. Из общей массы терхома выделяются отдельные персонифицированные божества. Таковы Кепенопфу — предок (или праматерь — пол неопределенен) людей, Мавено — богиня плодородия, Текхуро — божество тигров и др.

Магико-религиозные обряды, бесчисленные табу проходят через всю жизнь ангами. Есть запреты, касающиеся отдельных членов общины (кенна), запреты, налагаемые на целую общину (пенна), наконец, дженна — магический обряд в широком понимании, включающий и запрет. Ангами, как и другие нага, не знают идолов. Зато широко развит культ камней. Тут и камни-талисманы, помогающие хозяину в повседневных делах, и одушевленные камни, с которыми связана целая мифология, и камни — вместилища высших духов.

Поверья и легенды ангами очень поэтичны и рождены их миром, их природным окружением. Вот некоторые из них: нельзя заключать браки в том месяце, когда прилетают ласточки, — молодые жены убегут от мужей в дом родителей. Опасно приближаться к подножию радуги — дух, обитающий в нем, может убить. Число семь почитается несчастливым. Ангами никогда не собираются по семь человек. Многие легенды ангами рассказывают о происхождении деревень, некоторые носят следы тотемистических представлений. Особенно это касается тотема-тигра, рассказы о котором особенно многочисленны. Тотемистический характер особенно отчетлив в рассказе о том, как поссорились тигр, бог и человек, бывшие родными братьями.

Мать предложила им решить спор соревнованием, чтобы первый коснувшийся цели оставался жить в деревне, а другие ушли бы в лес. Человек, которому помог бог, победил и стал деревенским жителем, а тигр стал обитателем джунглей.

Сейчас среди ангами очень значительный процент составляют христиане. Мы располагаем цифрами только по всем нага (55% христиан). Надо полагать, что этот процент для ангами окажется даже более высоким, ибо они ранее других нага попали под влияние христианских миссионеров. Распространение христианства приводит к уже знакомым нам последствиям: с одной стороны, распространение грамотности, с другой — отказ от многих явлений собственной культуры, явлений как пагубных (охота за головами), так и относящихся к сокровищам национальной культуры. В частности, с отказом от племенных верований ангами начинают утрачивать свой фольклор — музыкальный и мифологический. Между тем, фольклор ангами — богатейший исторический и поэтический источник. Это и предания о происхождении родов и деревень, и легенды, отражающие космогонические представления нага, и рассказы об амазонках, и интереснейшие притчи о птицах и зверях.

Сема нага интересны прежде всего своей общественной структурой, которая выделяет их среди других нага. Что же касается других сфер — языка, хозяйства, материальной культуры, — то здесь сема очень близки к ангами, хотя и стоят по сравнению с ними на более низком уровне: поливное земледелие у них до последнего времени отсутствовало полностью, ремесленное производство — одно из наиболее примитивных среди адиваси Северо-Восточной Индии. Даже ткачество, распространенное повсеместно среди нага, у сема было известно лишь в отдельных деревнях; сравнительно поздно пришло к ним кузнечество (вместе со своеобразными двухцилиндровыми поршневыми мехами, которые составляют характерную особенность культуры не только всех нага, но большинства горных народов Юго-Восточной Азии). Гончары сема изготавливают только довольно грубую утварь.

У сема уже с первых десятилетий нашего века обозначилось нарастание земельного кризиса: увеличение плотности населения в ряде районов их гор привело к сокращению сроков отдыха земли после цикла обработки до пяти лет [17, 59]. Это цифра критическая, и последствия в виде эрозии и оскудения почвы не замедлили дать о себе знать. В отличие от большинства горных народов, сема сперва жгут, а потом расчищают поле, срезая до пала лишь наиболее крупные деревья.

Основная особенность социальной структуры сема состоит в наличии у них наследственных вождей. Если мы вспомним демократизм, свойственный системе управления у ангами, демократизм, присущий большинству нага (лхота, ренгма, ао, санг-

там и др.), то организация сема не может не вызвать интерес. Каждая деревенская община имеет (или имела в недавнем прошлом) своего вождя, должность которого переходит от отца к сыну, как правило младшему. Благодаря объединяющей власти вождя у сема на первый план в качестве основной политической единицы выступает именно община. Это подчеркивал еще один из первых исследователей сема — Дж. Хаттон, который в качестве главного социально-политического института у ангами (начале XX в.) называл род, а у сема — деревню [17, 122]. Роды у сема по сравнению с ангами играют подчиненную роль. Это не значит, что родовая организация у них исчезла. У сема сохранились экзогамные роды (обычно называют двадцать два рода), разные по «возрасту» и степени сплоченности: наиболее крупные и старые роды передали свои экзогамные функции своим более мелким подразделениям — процесс, идущий у всех народов с функционирующей родовой системой. Сохраняется родовое сознание, сородичи продолжают играть более или менее активную роль в делах отдельных семей. Но при всем этом ведущим авторитетом для сема оказывается не родовой коллектив, а вождь и его окружение, родовая солидарность отступает перед сплоченностью деревенской общины, ориентированной на своего главу.

К родовой структуре сема мы больше не будем возвращаться из-за сравнительно скромного ее места в обществе сема. Но прежде чем перейти к характеристике роли вождя, отметим еще некоторые особенности, присущие родам сема. В отличие от всех изученных нага, у которых система родовых подразделений имеет в своей основе дуальную организацию, у сема нет ни дуальных половин, ни следов трехродовой организации (только в некоторых легендах можно найти отзвуки происхождения от двух братьев). И еще одна своеобразная родовая категория, которая зафиксирована у некоторых нага, в частности у ао, лхота и сема; это так называемые параллельные роды. Речь идет о том, что один из родов одного народа считает себя родственным определенному роду другого народа; обычно в основе этого сознания лежит какой-нибудь обычай или табу (например, род киними у сема считает себя родственным роду лунгкамп у ао в связи с тем, что оба избегают есть мясо собаки). Сема, попав в деревню ао, где есть представители дружественного ему рода, будет принят ими как друг и сородич, хотя он впервые видит их. Видимо, корни этого явления уходят к древним миграциям нага, миграциям, которые были побуждаемы в прошлом самим типом их полукочевое земледелие и могли привести к сложным смешениям отдельных родов и племенных групп.

Со становлением власти вождя у сема связан обычай «колониализации». Сын вождя, не имевший наследственных прав, собирал компанию друзей, зависимых от своего отца (мугхеми),

в котором нередко присоединялись различные общественные группы, и отправлялся на поиски земли и власти. Добыв землю либо еще не занятую, либо отнятую у более слабого вождя, новый вождь основывал деревню и становился ее главой и номинальным владельцем всех окружающих земель. Однако на деле он оставлял себе лишь часть, а остальную ежегодно распределял в виде наделов среди своих мугхеми — подданных. По правилам сема, семейная земля может быть разделена лишь во втором поколении, и братья (в том числе нередко и двоюродные) держат ее в совместном владении. Делят землю лишь внуки владельца, причем лучшую часть земли обычно получает старший. Эти правила вызваны к жизни тем земельным дефицитом, о котором речь уже шла, отсюда — стремление расчистившего землю сохранить в семье право и на вторичный лес и по мере возможности препятствовать ее чрезмерному распылению. Земля у сема легко отчуждается — ее можно и продавать и менять, земля часто идет в качестве брачной платы за жену. Но у сема, как и у всех нага, сохраняется сильное предубеждение против продажи земли в другую деревню.

Таким образом, фактически земля не задерживалась в руках вождя, а находилась в семейном владении. За землю плата не вносилась, но мугхеми имел ряд обязательств по отношению к своему вождю, а последний, в свою очередь, должен был оказывать своим подданным покровительство и защиту. Так, он помогал члену подчиненной ему общины внести плату за невесту, кормил пострадавших от неурожая, защищал от нападений неприятеля. Мугхеми называли вождя отцом, а тот, кто получал жену из рук вождя, становился как бы членом его рода и начинал соблюдать те же табу и ограничения в отношении брака. В то же время за помощь вождя он платил работой на его поле и должен был подносить вождю заднюю ногу каждого добытого на охоте или принесенного в жертву животного. Все мугхеми в виде платы за земельные наделы и за покровительство отработывали определенное время на поле вождя; сроки работ в разных деревнях отличались (в среднем — от 4 до 16 дней в год). С течением времени сроки стали увеличиваться. Иногда вождь половину этих дней оплачивал чисто номинально: горстью соли и кусочком мяса. Права вождя распространялись и на имущество мугхеми: если у последнего наследники, даже близкие по крови, не были подданными вождя, то наследником становился вождь. Все отмеченные факты говорят о том, что взаимоотношения вождя и мугхеми могут быть охарактеризованы как сочетание экономической зависимости и патриархальности, в результате чего достигалась значительная солидарность внутри общины, столь необходимая в условиях частых межплеменных войн. Кстати, постоянная военная угроза (а сема — одни из самых воинственных даже среди нага) служила немаловажным препятствием для того, чтобы недовольный

пождем мугхеми покинули родную деревню, он стра-
ся незащищенным и одиноком перед лицом мно-...

Сейчас, естественно, власть деревенских вождей так си-
отшла в прошлое, хотя вряд ли можно говорить о полност-
чезновении их влияния. Позиции вождей был нанесен непопра-
вимый удар уже тогда, когда с иссяканием резерва незащищен-
земель (а мы отмечали, что недостаток земли стал давать знать
о себе у сема раньше, чем у других нага) стала невозможной
дальнейшая их колонизация. Следствием этого было то, что со
смертью вождя начались конфликты между его сыновьями и
братьями за его владения. К тому же в условиях социально
стратифицированного общества, которое наблюдается у сема,
неизбежно возвышение и других, далеких от вождя лиц, в силу
тех или иных обстоятельств сумевших добиться влиятельного
положения; обычно влияние этих лиц обратно пропорционально
роли вождя — чем слабее вождь, тем большую силу забирают
другие зажиточные семьи. В результате в пределах общины от-
ношения зависимости заметно усложнялись.

К сказанному о положении вождя следует добавить, что к
числу его важнейших функций относится роль военачальника
во время войн; на нем также лежит урегулирование внешних
вопросов, прежде всего взаимоотношений с другими деревнями.
Вождю также принадлежат некоторые функции ритуального
главы (например, он предупреждает общинников о начале дей-
ствия различных табу и т. д.), хотя вся практическая сторона
ритуала находится в ведении специального жреца (авоу).

Помощниками вождя являются старейшины (чочоми). Это
представители наиболее влиятельных родов из числа входящих
в общину. Число чочоми и их влияние целиком зависят от воли
и личности вождя, который сам их назначает. Как правило,
старейшины при влиятельном вожде служат не более чем его
гонцами для передачи различных известий и распоряжений в
другие (в том числе и колонизованные его сыновьями) деревни
и лишь при отлучке вождя заменяют его в деревенских делах.

Из деревенских организаций сема отметим еще алузи (ра-
бочие группы) — постоянно действующий социальный коллек-
тив. В каждый алузи входят лица одной возрастной группы.
Человек становится членом такой группы, как только он по-
взрослеет настолько, чтобы обходиться без присмотра матери,
и остается в ней всю жизнь. Прекращает он работать в группе
лишь тогда, когда в соответствующей группе начинают работать
его подросшие сыновья; в случае смерти сына человек снова
начинает работать в своей группе. И так — до глубокой ста-
рости, пока из-за возраста он уже оказывается неспособным к
труду. Что касается женщин, то они покидают свои алузи, ког-
да выходят замуж, и вступают в другие, в которых участвуют
замужние женщины и вдовы. Членство в алузи не связано с ро-
довой принадлежностью, хотя в отдельных случаях в составе

алузи могут преобладать представители одного рода. В алузи дают себя знать старые нормы общинного коллективизма: даже сын вождя должен был работать в них и исполнять распоряжения главы. Эти группы последовательно работают на полях всех общинников, помогая хозяевам в сельскохозяйственных работах, за что получают угощение в виде пива и риса. Работают все вместе, вытянувшись на поле цепочкой, неперенной частью ритуала труда является коллективное пение: для каждого этапа работ поют определенные песни. В прошлом алузи были для молодежи не только школой труда, но и школой войны. Как можно заметить, функции описанных групп отчасти перекликаются с теми, которые имели мужские дома (хотя функции последних обычно шире). Видимо, у сема институт алузи связан именно с тем, что мужской дом у них не получил такого развития, как у большинства других нага; о том, что некогда он был известен, напоминает лишь миниатюрная модель мужского дома, которую сема изготавливают во время различных стихийных бедствий, как своего рода искупление за нарушение традиций.

В отличие от большинства нага, сема заботятся о соблюдении девушкой целомудрия. За ней строго следят и в семье, и в доме вождя или другого лица, куда сема имеют обыкновение отправлять ночевать своих дочерей до свадьбы. Среди вождей — и только среди них — была распространена полигамия, поэтому их семьи достигали больших размеров.

В качестве отличительной черты анимистических представлений сема отметим ликантропию — особого рода одержимость, когда, по представлениям человека, он может превращаться в тигра (или леопарда). Это поверье широко распространено у многих горных народов Юго-Восточной Азии. Душа человека, считают они, ночью входит в тело тигра, а днем возвращается к человеку. Распространен среди сема и культ камней, характерный также для других нага. В последнее время среди сема растет число христиан.

Ао. Для всех нага деревни их горного района делятся на две четкие категории: одни — традиционно дружественные (или нейтральные), другие — враждебные. Эта постоянная настороженность, полная ожидания нападения, находит зримое отражение в облике поселений. Деревни ао не составляют исключения. Их возводят на крутых горных отрогах и хребтах, раньше их окружали высокие частоколы, проходы в которых находились под неусыпным наблюдением воинов ао. Кое-где в горах Ао можно видеть остатки полувысохших рвов, также служивших препятствием для неприятеля. Около каждого ворот (обычно их двое) находится мужской дом, который у ао известен как «ариджу», некогда являвшийся и своеобразным гарнизоном. Рядом располагается помещение, где хранится набатный барабан,

представлявший собой полый ствол большого дерева, которому нередко придается форма крокодила. Теперь все эти приметы традиционной культуры — укрепления, ариджу, боевой барабан — уходят в прошлое, хотя и не сразу. Прошлое живет даже в деревнях, которых в наибольшей степени коснулись новые веяния. В такой деревне можно видеть общинный дом с хранящимися в нем черепами, огромный валун, который, по преданию, находится в постоянной вражде с собратом у лхота, и тут же через деревню проходит автомобильная дорога, на которую выходят фасады церкви европейской архитектуры, школы.

Традиционные деревни ао разделены на два или более квартала (хеля). По мере роста деревень хели дробятся и увеличиваются в числе. Дома вытянуты вдоль улочек, обычно узких и каменистых. Два основных деревенских хеля, которые встречаются в большинстве деревень ао, носят название «монгсен» и «чунгли». Любопытно, что теми же названиями обозначают те две половины, две фратрии, которые у ао, как и у большинства других нага, лежат в основе их системы родовых подразделений. Видимо, некогда эти половины имели свою территорию расселения, что и запечатлено в именных совпадениях территориального квартала и фратрии. Однако теперь в каждом хеле (их различают как верхний и нижний) живут люди, принадлежащие к обоим половинам. Семьи, населяющие тот или иной хель, принадлежат к разным родам, но связаны тесными соседскими узами, проявляющимися в постоянной взаимопомощи, при этом в каждом хеле семьи обычно образуют не одно (хели — довольно многочисленны по составу), а несколько более узких соседских объединений, нередко имеющих собственное имя.

Дома ао располагаются по склону так, что передняя часть стоит непосредственно на земле, а задняя приподнята на более или менее высоких (в зависимости от крутизны склона) сваях. Переднее помещение находится на земле, следующее, основное — на высокой части дома. Стены плетут из бамбука, пол — из расщепленного бамбука, двускатная крыша с выдающимся вперед коньком кроется, как у всех нага, лесной травой. Среди других построек выделяется ариджу — мужской дом. Эта организация получила у ао исключительное развитие. В каждой деревне их не меньше двух (каждый хель имеет свой ариджу). В отличие от семейных домов, у ариджу односкатная крыша, высоко вздыбленная спереди и почти касающаяся земли в задней части дома, фронтоны украшают резными изображениями голов митхана и другими мотивами.

В отличие от ангами, у ао нет традиций поливного земледелия, джхум и поныне остается наиболее практикуемым методом. Лишь начиная с 60-х годов нашего века ао стали, притом поодиночке, отдельными хозяйствами, переходить к террасному земледелию. При устройстве террас ао, как и другим горным

народам, приходится сталкиваться со многими трудностями, и первую очередь чисто технического характера. Например, из-за таких случаев [28, 64], когда население одной из деревень ао решило всем коллективом перейти к поливному земледелию. Общими усилиями были проведены оросительные каналы, но сказалось отсутствие опыта и навыков: каналы были прорыты без учета наклона поверхности, вода по ним не пошла. Однако правительство выдает субсидии желающим расчистить землю под орошаемое поле и помогает им техническими консультациями. Представление о соотношении разных форм землевладения у ао могут дать материалы переписи 1961 г. по деревне ао Варомунг: общинная земля здесь составляет 25% всех земель джхум, родовая — 35% и индивидуальная — 40%. Часть общинных земель занята бамбуковыми и пальмовыми рощами, а также посадками апельсиновых деревьев и бетеля [28].

Ремесло в целом развито довольно слабо, за исключением ткачества, расцвет которого относится к прошлым временам, когда ао сажали свой хлопок и сами обеспечивали себя одеждой. Для женщины не уметь ткать считалось позором. Теперь одежду ао в основном приобретают на базарах. Умение изготавливать железные орудия и утварь согласно традициям ао было воспринято ими с ассамской равнины, сами ао руду не плавят.

Система родовых подразделений у ао в основных чертах повторяет ту схему, которую мы приводили для ангами. Уже упомянутые фратрии ао, сохраняющие следы различного этнического происхождения, дали начало трем начальным родам-кидонгам, родоначальники которых, по преданию, вышли из трех камней. Хотя в результате дробления кидонгов у ао существует разветвленная сеть родовых подразделений, кидонги продолжают сохранять свой экзогамный характер. Несмотря на внешние аналогии с родовой организацией ангами, есть существенные различия в функциональной роли рода у этих двух народов: если у ангами все исследователи называли род основной социальной структуры, то у ао это ведущее положение принадлежит деревенской общине.

Особое своеобразие обществу ао придает их система возрастных классов, базой для которых служит ариджу. В разных районах и деревнях ао эта система имела свои разновидности. Мы остановимся на некоторых из них [27, 75—76; 28, 83—85].

Во многих районах ао через каждые три года в ариджу вступали юноши примерно одного возраста (от 12 до 14 лет), составляя одну возрастную группу. (Девочки принадлежали к той же возрастной группе, но, естественно, не становились членами ариджу.) Юноши имели свой круг обязанностей и должны были беспрекословно подчиняться распоряжениям старших и служить им. Их храбрость подвергалась различным испытаниям: их посылали ночью на кладбище или отправляли одних в лес за бамбуком и т. д. Через три года, когда в ариджу

вступала следующая возрастная группа, предыдущая переходила в высшую возрастную категорию. Теперь юноши получали право распоряжаться новичками. Еще через три года они освобождались от всякого физического труда и принимали на себя управление мужским домом. В следующий трехгодичный цикл юноши уже не обязаны были спать в ариджу и могли жениться. В течение дальнейшей жизни человек в зависимости от принадлежности к той или иной возрастной группе имел и соответствующие права в общине. Например, у чангки — наиболее архаичной подгруппы ао, у которой система возрастных классов получила наибольшее развитие (что, кстати, свидетельствует о древности этой системы), все сроки, в том числе и срок сохранения должности деревенских старейшин, исчислялись тремя годами. У другой подгруппы — чонгли — зафиксирована очень своеобразная система поколений. Через каждые 30 лет в социальную жизнь вступает новое поколение, каждое со своим именем (например, в одной деревне действующее поколение носило название «смелое поколение», в другой — «поколение диких преданий» и т. д.). Люди, которые занимали те или иные общественные посты в период 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. Это касается даже тех, кто занял свой пост за два-три года до истечения срока деятельности своего поколения. При этой системе деревенский совет оказывается очень многочисленным, число членов в нем, носящих название «татары», колеблется по деревням в среднем от 25 до 80. Наследование должности татаров происходит по-разному в различных деревнях. Иногда сами старейшины выбирают себе преемников из состава следующего поколения, иногда последних выдвигают их роды.

Интересно, что и в наши дни обычай перехода власти в деревне от одной возрастной группы к другой продолжает жить. Среди так называемых мятежных нага, которые в послевоенный период возглавляют сепаратистское движение в горах Нага, соблюдалось правило смены власти через каждые три года, и одним из обвинений в адрес группы Физо — лидера экстремистов нага — со стороны соперничавшей группы было то, что они нарушали эти сроки.

Хотя целостность системы возрастных классов нарушается, но и теперь еще в каждом хеле можно видеть дома юношей и девушек, причем не как следы прошлого, что наблюдается у большинства нага, а как функционирующее учреждение. Назначением этих домов остается сегрегация юношей и девушек. Первые семь возрастных групп (от 12 до 34 лет) признаются основным резервом рабочей силы для разного рода общедеревенских работ (расчистка дорог, ремонт общественных зданий и т. д.). Когда возникает потребность в поставке носильщиков-

кули, их выбирают также из этих групп. Люди в возрасте 35—50 лет, самом зрелом, играют решающую роль в делах деревни, их мнение на деревенских собраниях является окончательным. Старшая группа — 60—74 года — отходит от деревенских дел, а после 75 лет старики становятся служителями культа.

Крайне интересно, что у ао институт ариджу и возрастных классов вошел настолько органично в общественный быт, что даже христианская церковь, которая везде выступала в качестве основного гонителя мужских домов и всей связанной с ними деятельности, приняла эту систему под свое покровительство и выделяет своего надзирателя для домов молодежи.

В наши дни в жизни деревни ао наблюдаются новые явления. Видимо, у ао так органична традиция корпоративности в общине, что там особенно легко возникают новые коллективистские организации. Так, в жизни деревень ао продолжают принимать активное участие даже жители деревни, временно покинувшие ее пределы (учащиеся, служащие в городских центрах и т. д.) и образующие особую общность. В деревне Варомунг, уже упоминавшейся; в 1948 г. возникла ассоциация, куда вошли все жители деревни — как проживающие в ней, так и находящиеся вне ее. Целью этой ассоциации провозглашено поддержание единства деревни, взаимопомощи и солидарности. О действии этой ассоциации известно, что в 1953 г. она приняла решение об изменении деревенского совета; имелось в виду включение в его состав более молодых возрастных групп, отказ от учета родовой принадлежности членов. Однако эти реформы, никак не подготовленные, окончились неудачей: недовольные старейшины оказались сильнее и вернули положение к исходным позициям.

Сейчас большинство ао исповедуют христианство. Анимистические представления постепенно отходят в прошлое, хотя старые предания еще пользуются уважением. Так, до сих пор рассказывают во всех подробностях легенду о происхождении ао от шести камней (лонгтрок) (из трех вышли родоначальники, из трех других — их жены). А когда в 1942 г. пастор одной из деревень позволил себе неуважительно отозваться о языческой вере в происхождение из камня, он был приговорен к уплате 50 рупий штрафа [28, 13]. Что касается христианских догматов, то от ао нередко можно слышать утверждение, что между представлениями ао и христиан нет принципиальных различий; в их сознании многие положения христианской церкви так переплелись с услышанным от старших и стали настолько привычными, что воспринимаются ими как исконно присущие ао (например, рассказ о судном дне они воспринимают как местный, хотя ничего похожего не было в анимистических представлениях ао).

Коньяк — самая крупная народность из группы восточных нага, занимающих крайний северо-восток страны нага — рай-

он, который в колониальные времена был известен как «неадаптированный», а сейчас входит в состав дистрикта Туенганг. Это район, где до сих пор нет ни одной мили автомобильных дорог, район, о населении которого и численности отдельных племен существуют пока самые приблизительные сведения, район, в котором сохранились уголки, куда еще не ступала нога исследователя.

Еще в начале нашего века было принято все племена, составлявшие население северо-востока гор Нага, собирательно обозначать как «голые нага»; в то время многие из встреченных исследователями аборигенов этого региона обходились без одежды. До сих пор этнографические материалы даже о коньяках — ведущей народности Северо-Восточного Нагаленда — крайне фрагментарны, не всегда можно провести четкую грань между легендой и действительностью.

У коньяков поражает уже их внешность. В их антропологическом типе заметны негроидные черты, объясняемые возможным влиянием в древности аустроазиатских элементов, но все это требует дальнейшего изучения. У коньяков (во всяком случае, у части их) существует обычай подпиливания и чернения зубов (подобная практика распространена у ряда народов Юго-Восточной Азии, в частности Индонезии), что в сочетании с ярко-красными от жевания бетеля губами придавало их облику очень живописный вид. Если добавить к этому полное отсутствие одежды и длинные, иногда спадающие ниже колен волосы, которые носили некоторые юноши, становится понятным то впечатление, которое производили коньяки на впервые встречавшихся с ними европейцев.

В культуре коньяков отмечены черты, свидетельствующие о большей ее по сравнению с другими нага архаичности. Легенды коньяков смутно рассказывают о древних народах, которые жили раньше в их стране и которые вышли из гор. Сами коньяки ведут свое происхождение из деревни Чангну, почитаемой в качестве старейшей; до сих пор многие из них совершают туда паломничества и посылают дары.

Одной из самых отличительных черт как деревень коньяков, так и всей их культуры, являются мужские дома (морунги). Кстати, широкое распространение их у коньяков обычно приводится в качестве свидетельства архаичности морунга, поскольку корни культуры коньяков уходят в далекое прошлое. В деревнях коньяков обычно имеется несколько морунгов, каждый из которых образует вместе с примыкающими к нему домами некое социальное единство. По принадлежности к тому или иному мужскому дому определяют и жителей деревни: «люди такого-то морунга». В деревне Вакчинг, описанной К. Фюрер-Хаймендорфом, насчитывалось пять морунгов. Эти могучие строения, покрытые богатой резьбой, необычные по конструкции, придают деревне коньяков ни с чем не сравнимый облик.

Вот как описывает деревенский морунг у коньяков К. Фюрер-Хаймендорф: «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 нежный красный цвет и образующие радостный контраст с нежно-голубым небом, воздевали к небесам руки. Над ними примостились три птицы-носороги, 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...» [14, 40].

С морунгами связана сложная система правил, регламентирующих как отношения внутри них, так и отдельных морунгов между собой. Морунги могут заключать союзы с другими, иногда расположенными в других деревнях, и выступать против тех, которые находятся в их родной деревне. Очень развито чувство соперничества между морунгами. Известны факты, когда это приводило к принудительному выселению целой группы семей и даже сожжению их домов (так случилось с населением деревни Бала). Но в то же время все морунги так или иначе связаны друг с другом, потому что между ними существуют сложные брачные связи. Так, юноша из морунга Оукхеанг не может ухаживать за девушкой из «своего морунга» (в данном случае под морунгом подразумевается та часть деревни, которая с ним связана) или из родственного морунга Тхепонг, а должен выбрать себе подругу из одного из трех других морунгов. В социальном плане не все морунги равны. Так, уже упомянутый морунг Оукхеанг имел некоторое превосходство, сказывающееся в основном в месте на общедеревенских церемониях, перед четырьмя другими [14, 71—72].

Коньяк нага — земледельцы, знакомые лишь с подсечно-огневой техникой земледелия. Отличительной чертой их хозяйства является ведущая роль таро. Культура таро, подпиливание и чернение зубов, татуирование, священный характер власти вождя (о чем речь пойдет ниже) вызывают предположение о далеких генетических связях коньяков, тянущихся, видимо, к островам южных морей. В отличие от других культур, сажают и ухаживают за таро всегда женщины. Кроме того, коньяки сеют рис, просо и ряд других культур. В восточных районах гор есть деревни, где возделывают только таро и просо, а рис отсутствует (уникальный случай для гор Северо-Восточной Индии).

Есть предположение, что рис — позднейшее нововведение, а аборигенной культурой коньяков является таро. К. Фюрер-Хаймендорф видит в широком распространении среди коньяков

таро след древнего культурного слоя, так же как и в сохраняющемся среди части коньяков способе изготовления одежды из древесной коры, которая, подвергнутая последовательной серии кипячений, достигает значительной мягкости. Волокна ее служат материалом для тканья.

Земельные участки коньяков широко разбросаны, даже земля одной семьи редко бывает сосредоточена в одном месте. Но каждый знает, какой надел ему причитается, а при необходимости может взять в аренду нужное количество земли. Интересно, что при явных приметах архаического уклада у коньяков существуют вполне четкие представления о собственности. Каждый участок поля, каждое дерево, каждая бамбуковая роща имеет своего хозяина, всякое нарушение владельческих прав решительно преследуется. Большая часть полей обрабатывается силами отдельных семей, иногда применяют наемную рабочую силу. Некоторые земли обрабатываются группами: так, каждый коньяк должен отработать положенное время на поле своего морунга.

Из домашних животных коньяки держат свиней, митханов. Те и другие широко используются для жертвоприношений: в частности, в праздник жатвы закалывают многие десятки свиней (при этом только бамбуковым — никак не металлическим — ножом). Митханов можно убивать любым оружием: они — сравнительное нововведение в хозяйстве коньяков, на них не распространяются старые ритуальные табу. Среди части коньяков даже живет предубеждение против мяса митханов и другого крупного рогатого скота, тогда как у других нага оно служит привычным и любимым блюдом. Широко распространен среди коньяков обычай обмена дарами (опять аналогия с островным миром), особенно между семьями, связанными по браку. Существует целая система, регламентирующая взаимные дарения, при этом каждый старается превзойти другого в щедрости. Девушки пекут просяные лепешки, чтобы одарить друзей по молодежным ассоциациям и возлюбленных.

Наряду с отмеченной архаичностью культуры, наряду с традициями общинного коллективизма, нашедшими яркое проявление в развитии института морунга, у коньяков имеется отчетливая социальная стратификация общества, выделение высшего, аристократического сословия — так называемого анг и низшего, «простых людей», — бен. У коньяков мы видим процесс становления социального класса — сословия — на базе рода: если «бен» — это название собирательное, обозначающее неаристократов, а к числу бен относятся различные экзогамные родовые категории, то «анг» — это также название рода, который оказался в положении «благородного», привилегированного и теперь может быть назван родом лишь условно, поскольку экзогамная его сущность оказалась утраченной, а принадлежность к ангам это в первую очередь показатель социального престижа. Не только

каждый деревенский вождь, но и совет при нем должен состоять из людей рода анг. И в то же время между социальными слоями анг и бен, насколько можно судить по имеющимся очень неполным сведениям, нет пропасти и даже особого антагонизма. Разрешены между ними и брачные отношения (следовательно, род анг еще не стал эндогамным): те члены рода анг, которые не могут найти себе невест среди девушек анг в других деревнях (в своей деревне нельзя, так как локальная группа анг экзогамна), берут себе в жены девушку-простолюдинку из своей деревни. Что касается людей бен, то в их среде действуют законы родовой экзогамии: брак с девушкой из своего рода для них запрещен, но они могут взять в жены девушку из рода анг. Дети всегда принадлежат к роду отца [14, 111—113].

Но совсем в особом положении находится группа, известная как «Великие Анги». Это узкое, особо привилегированное подразделение в пределах рода анг, к которому принадлежат священные вожди коньяков. Если род анг, как мы видели, еще сохраняет элементы былой экзогамии (хотя бы в пределах локальной группы), то «Великие Анги» — группа, полностью утратившая свойства кровнородственной категории и превратившаяся, напротив, в замкнутую эндогамную группировку, особо следящую за чистотой крови своих членов: только тот, у кого и с отцовской, и с материнской стороны течет чистая кровь ангов, имеет право стать вождем. По словам К. Фюрер-Хаймендорфа, «трудно представить себе более исключительную группу, чем „род Великого Анга“, ибо подобно египетским фараонам, которые женились на собственных сестрах, великие анги берут жен из своего „рода Великого Анга“, и только дети от такого союза приобретают статус отца» [14, 111].

К вопросу о браке мы еще вернемся, а сейчас остановимся подробнее на положении вождей. Внешние атрибуты вождя анга свидетельствуют о его высоком статусе. Прежде всего, это трон вождя, которым никто, кроме самого великого анга, не имеет права пользоваться. Эти грубые каменные сиденья вызывают в памяти древние представления о камне — вместилище магической силы, отзвуками чего являются бесконечные вереницы, группы, одиночные камни, сопровождающие путешественника в горах Нага. Культ камней включает веру в передачу части магической силы тому, кто входит в соприкосновение с камнем, отсюда — особая роль каменных тронов. Некоторые из этих сидений у коньяков имеют загадочные изображения, которые иногда толкуются как символы родовых предков. Высокое положение вождя отражают и размеры его дома, который достигает (по К. Фюреру-Хаймендорфу) 350 футов в длину, поддерживается двумя и более десятками столбов и находится в центре деревни [14а, 59]. Это длинное, низкое здание, разделенное на множество отдельных ячеек. Последнее объясняется тем, что дом вождя является местом, где проводят ночи девушки

деревни и куда приходят их навещать юноши из различных морунгов.

Следует отметить, что сказанное о вождях коньяков относится не ко всем деревням; хотя наличие влиятельных наследственных вождей и составляет характерную черту социальной организации коньяков, однако, как и у всех горных народов, часть деревень выглядит иначе и управляется на значительно более демократичных началах. Так, К. Фюрер-Хаймендорф приводит названия двух деревень, где наследственных вождей вообще не было [14а, 52]. Между отдельными деревнями существует постоянное соперничество: то один, то другой вождь считается старшим. После смерти анга нередко начинается борьба между его потенциальными наследниками. К. Фюрер-Хаймендорф приводит случай, когда за пост вождя боролись два сына и брат умершего [14, 47]. Права принадлежали старшему сыну, но он был еще слишком мал, поэтому его дядя рассчитывал на успех. Тяжба настолько затянулась, что старейшины деревни отправили гонца к могущественному соседнему ангу с просьбой прислать на вакантный пост одного из своих братьев. Тот, не желая ввязываться в междоусобицу, отказался; тогда с тем же предложением обратились к ангу другой деревни, просьба была удовлетворена, и начались многолетние споры и усобицы.

Члены группы «Великие Анги» очень сплочены; это относится и к частям этой группы, живущим в разных деревнях. Они регулярно обмениваются дарами, не забывают выразить соболезнование или поздравить сородича — в зависимости от события. Имеются в древней традиции коньяков и бреши: случается, например, что и представитель неправящего рода (т. е. не анг) в результате той или иной удачной деятельности (например, успешной торговли или оказания услуг администраторам дистрикта) повышает свой статус и по богатству и влиянию начинает соперничать с наследственными «аристократами».

В целом положение анга в немалой степени зависит от его личных качеств: он может быть непререкаемым владыкой общины, а иногда служит лишь своего рода фетишем, которого сохраняют в деревне, а при отсутствии даже приглашают из другого района, потому что «подобает его иметь» [14].

Вопрос о браке подчас оборачивается сложной проблемой для дочерей вождя анга. Ввиду отмеченного стремления соблюдать чистоту их крови очень ограниченным оказывается выбор женихов, которые должны принадлежать к близкородственным семьям той же группы (напомним — весьма узкой), причем равного социального статуса. К тому же для девушек естественно желание выйти замуж недалеко от отцовского дома. В результате возникает часто трудно разрешимая ситуация, что нередко приводит к затягиванию вынужденного девичества дочерей анга.

У «простых» людей брак заключается с добровольного согласия молодых при условии соблюдения необходимых экзогамных ограничений. Молодежи предоставлена добрачная свобода, развод прост и обычен. Нередки ранние браки, которые иногда приводят к любопытным казусам. Исследователи отмечают в обследованных деревнях случаи, когда невеста оказывалась значительно старше (лет на десять) жениха (тут замешаны имущественные соображения). Согласно правилам коньяков, молодая жена продолжает жить со своими родителями до рождения первого ребенка. Так как в первые годы муж бывает слишком юн, чтобы выполнять свои супружеские обязанности, его молодая жена, живущая независимо от него, нередко заводит ребенка от более соответствующего ей по возрасту приятеля. После этого она должна перейти в дом мужа, который будет считаться законным отцом ее ребенка. В свою очередь, когда муж достигает зрелости, его жена оказывается для него слишком старой, и он заводит себе более молодую возлюбленную, ребенок которой от него будет считаться сыном ее законного мужа. Таким образом, как отмечал К. Фюрер-Хаймендорф, в домах коньяков некоторых детей воспитывают не родные им по крови отцы.

Через всю жизнь коньяков проходят многочисленные обряды и церемонии. Праздники сева и жатвы — это и жертвоприношения, совершаемые согласно поколениями отработанному церемониалу, это коллективные танцы, обрядовые представления, церемонии общения с духами-покровителями. Обращают на себя внимание обрядовые наряды воинов, особенно их головные уборы, украшенные огромными рогами митханов и перьями из хвоста птицы-носорога — священной птицы всех нага. Весь костюм женщин состоит из коротенькой юбочки, но их нагота скрыта под потоками бус и ожерелий, спадающих до самой талии, и десятками браслетов, как рукава обнимающими руки.

Среди множества духов, управляющих человеческой жизнью, чаще всего называют Гаванга — бога неба, повелителя грома и молнии. К нему обращаются с мольбой о ниспослании хорошего урожая и даровании благополучия деревне. Гаванг персонифицирован, но описать его внешность никто не может. Он — создатель земли и человека, он все видит и все слышит, следит за выполнением табу и карает (например, бесплодием) виновных. Упоминаются у коньяков и случаи ликантропии. После смерти душа идет в страну мертвых, где жизнь напоминает земную, где люди работают и веселятся, женятся и рожают детей и даже умирают. Хорошие и плохие живут там бок о бок, идеи возмездия нет. Языческие верования сохранились у коньяков полнее, чем у других нага, — в их горы труднее проникнуть другим религиям, которые так существенно изменили духовный мир многих горных народов.

Последние десятилетия являются временем больших перемен для адиваси Северо-Восточной Индии. Собственно, уже с начала нашего века, когда с развитием средств сообщения и нарушением изоляции контакты между горными народами и населением равнин стали приобретать постоянный характер, развитие их вступило в новую фазу. По мере роста товарного обмена постепенное вовлечение горных народов в общую хозяйственную жизнь страны захватывало все новые общины. В современном мире хозяйство горных народов не может существовать вполне изолированно. Развитие обмена увеличивает потребность в деньгах, а деньги, в свою очередь, способствуют дальнейшему развитию товарной экономики. Результатом является аккультурация, которая идет у всех горных народов, правда с разной степенью интенсивности. Теперь, давая этнографическую характеристику народа, необходимо учитывать такие факторы, как близость к экономически развитым районам и центрам, к транспортным магистралям, географическая доступность племенной территории и т. д. При знакомстве с деревней того или иного горного народа, расположенной, скажем, недалеко от автомобильной дороги, может иногда создаться впечатление, что данный народ полностью утратил свою этническую специфику: здесь и конструкция домов, и одежда, и общий облик деревни не отличается от того, что можно увидеть на равнине у других народов. Между тем стоит углубиться в горы, и тот же народ предстанет в ином виде — верным своей традиционной материальной культуре, со своими обычаями, поклоняющимся своим богам. Крепнущие экономические контакты между народами приводят к необходимости овладения языком своих соседей и торговых партнеров, отсюда — развитие двуязычия.

В последние годы среди адиваси наблюдается значительный рост грамотности, все большее число представителей горных народов продолжает свое образование в средних и высших учебных заведениях Ассама и Бенгала. Правда, это не относится в равной степени ко всем народам, а в первую очередь к мизо, кхаси и некоторым нага (у мизо — 42,76% грамотных, у кхаси — 22,5, у нага — в среднем по всем группам — 15,8%) [24, 20], микиры, гаро и другие бодо, адиваси Аруначал значительно отстают по сравнению с ними. Обращает на себя внимание тот факт, что высокий процент грамотности отмечен у народов, большая часть которых исповедует христианство. Действительно, христианские миссионеры немало сделали для распространения письменности. До сих пор некоторые народы пользуются введенной ими латиницей. После обретения Индией независимости некоторые горные народы Северо-Восточной Индии по сравнению с большинством адиваси других районов оказались

в счастливом положении: они получили возможность вести школьное обучение на родных языках.

В то же время нельзя сказать, что вопросы языка в штатах Северо-Восточной Индии не вызывают никаких трудностей. Но один год продолжались волнения из-за государственного языка — например, ряд малых народов, в том числе и нага, предпочитали иметь в качестве официального языка не ассами или бенгали, а английский. Объяснялось это тем, что у горных народов колонизаторы воспитали чувство страха перед эксплуатацией их со стороны равнинных соседей, в данном случае бенгальцев и ассамцев. Отсюда предубеждение и против их языка, тем более сильное, чем ближе его носители. Теперь вопрос о языке в связи с образованием ряда штатов горных народов потерял свою остроту. На первый план вышла более грозная опасность — опасность сепаратизма. Потенциальная угроза сепаратизма таилась в пограничном положении Северо-Восточной Индии и в наличии по обеим сторонам государственной границы этнически родственных групп народов — это относится к нага и куки-чинам. Уже в первые годы после создания Индийской республики среди многочисленных лозунгов, выдвигавшихся в ходе борьбы адиваси за национальное самоопределение, фигурировали и такие, как создание независимого государства нага с включением бирманских групп или объединение всех куки или чинов — как индийских, так и бирманских. Создание в 1963 г. штата Нагаленд, казалось, должно было положить конец крайним тенденциям и удовлетворить националистические настроения мятежных масс. Ту же цель преследовало и выделение союзной территории Мизорам, основной этнический компонент которой составили воинственные лушей-мизо, возглавлявшие националистическое движение куки-чинов. Тем не менее напряженность ситуации в среде нага и мизо не только не исчезла, но в последние годы достигла крайней остроты. Вызвано это активным вмешательством посторонних сил, которые используют все возможные средства (доставляют оружие, переправляют живые силы повстанцев и т. п.) для разжигания экстремистских настроений и дезорганизации жизни национальных меньшинств.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маретина С. А. Малые народы Ассама (этнический состав).— Страны и народы Востока. Вып. V. Индия — страна и народ. М., 1967.
2. Маретина С. А. Население Нагаленда (этнический состав).— Страны и народы Востока. Вып. XII. Индия — страна и народ. Кн. 2. М., 1972.
3. Bose J. K. Dual Organisation in Assam,— «Journal of the Department of Letters». Calcutta, 1934, vol. XXV.
4. Bose J. K. The Nokrom System of the Garos of Assam.— «Man». March, 1936.
5. Burling R. Hill Farms and Paddy Fields, Englewood Cliffs, 1965.

6. Burling R. Rengsanggr. Family and Kinship in a Garo Village. Philadelphia, 1963.
7. Butler J. Rough Notes on the Angami Nagas.—«Journal of the Asiatic Society of Bengal», 1875, vol. XLIX, № 4.
8. Census of India, 1961. Vol. 1. India. New Delhi, 1964.
9. Dalton E. Descriptive Ethnology of Bengal. Calcutta, 1872.
11. Ehrenfels O. R. Mother-Right in India. Hyderabad, 1941.
12. Ehrenfels O. R. Three Matrilineal Groups of Assam.—«American Anthropologist». 1955, vol. 57, № 2, p. 1.
13. Elwin V. The Nagas in the Nineteenth Century. Oxford, 1969.
14. Fürer-Heimendorf Ch., von. The Naked Nagas. L., 1939.
- 14a. Fürer-Heimendorf Ch., von. The Konyak Nagas. L., 1969.
15. Hutton J. H. The Angami Nagas. L., 1921.
16. Hutton J. H. The Mixed Culture of the Naga Tribes.—«The Journal of the RAS of Gr. Britain and Ireland». 1965. Vol. 95.
17. Hutton J. H. The Sema Nagas. Oxford, 1968.
18. Modymaï. A Village Survey.—Census of India, 1961. Vol. III. Assam. P. 6. New Delhi, 1965.
19. Mookerji R. R. The Nokrom System of the Garos of Assam.—«Man». 1939, № 167.
20. Nakane Ch. Garo and Khasi. A Comparative Study in Matrilineal Systems. P., 1967.
21. Olivier G. Anthropologie des Naga, Chasseurs des têtes de l'Assam. P., 1955.
22. Parry N. E. The Lakheres. L., 1932.
23. Playfair A. The Garos. L., 1909.
24. Roy Burman B. K. Demographic and Socio-Economic Profiles of the Hill Areas of N.-E. India.—Census of India, 1961. New Delhi, 1970.
25. Shakespear L. W. The Lushai-Kuki Clans. L., 1912.
26. Spencer J. E. Shifting Cultivation in Southeastern Asia. Berkeley — Los Angeles, 1966.
27. Tribal Situation in India. Indian Institute of Advanced Studies. Simla, 1972.
28. Waromung. An Ao Naga Village.—Census of India, 1961. Vol. 1. New Delhi, 1966.

Л. В. Шапошникова

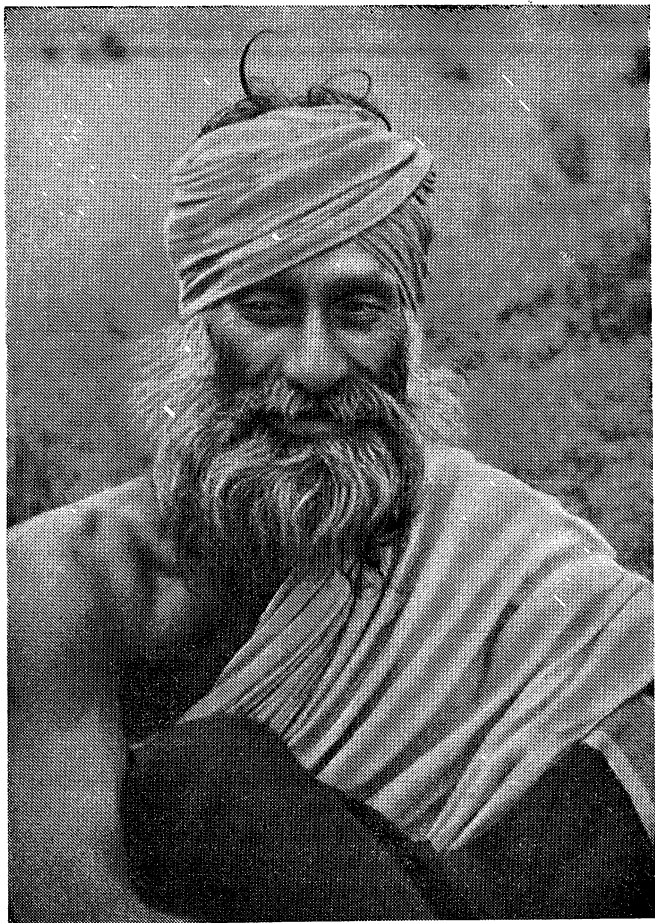
МАЛЫЕ НАРОДЫ ЮЖНОЙ ИНДИИ

Тода. Немногочисленное племя тода, по данным последней переписи насчитывающее не более тысячи человек, обитает в горах Нилгири (Голубые горы) в западной части штата Тамилнад. Это горное плато, простирающееся на 50—60 км с востока на запад и на 15—20 км с севера на юг. Средняя высота плато варьируется между 2000 и 2500 м над уровнем моря. Климат здесь умеренный. Хотя это и близко к экватору, температура даже летом редко поднимается выше 25°, а зимой бывает холодно, особенно ночами. Горы покрыты лесами, но само плато изобилует открытыми пространствами пастбищ с круглогодичным травостоем. Большая часть тода расселена в западной половине плато (западнее г. Утакаманда). Кроме тода в Нилгири обитают и другие малые народы: кота, бадага, курумба, ирула.

По антропологическому типу, языку, занятиям, по образу жизни и многим обычаям тода стоят особняком среди других племен и народов Южной Индии. Сравнительно светлая кожа, ярко выраженные европеоидные черты лица, высокий рост отличают их от соседних народов.

Среди народов и племен Южной Индии, основным занятием которых является земледелие, охота или собирательство, тода единственное пастушеское племя. Стада буйволов пасутся на высокогорных пастбищах Нилгири, а по вершинам гор разбросаны редкие поселки («манды») тода. По всей видимости, тода, прежде более многочисленные, были кочевым племенем. И теперь еще у них бытуют традиции отгонного скотоводства. Каждое лето значительная часть племени откочевывает со стадами к горной гряде на границе Малабара (штата Керала), а к зиме возвращается на основные пастбища, расположенные в центральной и восточной части гор Нилгири. Продукты, получаемые от буйволов, являются главным средством существования племени.

Еще в прошлом веке между тода и соседними земледельческими племенами существовал регулярный натуральный обмен. За буйволиное молоко и масло тода получали, например, у бадага зерно и овощи, а у кота — ткани и различные изделия ремесленного производства.



Апарш (тогда)

Говорят тогда на языке, принадлежащем к дравидийской языковой семье и родственном тамильскому. За последнее столетие язык тогда подвергся сильному влиянию тамильского и теперь изрядно насыщен тамильской лексикой. Однако в племени до сих пор сохраняется очень своеобразный и малоизученный язык, который тогда называют «кворжам». Кворжам существенно отличается от современного языка тогда и употребляется в основном в молитвах и ритуальных действиях. Своей письменности у тогда нет.

Судьба племени сама по себе очень интересна: Европейцам тогда стали известны практически только в начале XIX в. До этого времени даже местное индийское население знало о них

очень мало. В непосредственный контакт с племенем тогда время от времени вступали лишь немногие представители соседних горных племен и народов. Особые географические условия долго держали тогда в относительной изоляции от внешнего мира. В начале прошлого века горы Нилгири были окружены бодистыми джунглями, пройти через которые было трудно. Местные жители дистрикта Коимбатура, примыкавшего к Нилгири с востока, дорогу в Голубые горы почти не знали. Только слухи о залежах серебра и золота в этих горах заставили англичан упорно искать пути проникновения в Нилгири. В 1812 г. чиновник топографического отдела Вильям Кейс проник со своей экспедицией в Нилгири и первым из европейцев познакомился с тогда. В своем донесении он писал: «Тогда, возможно, являются первыми, кто заселил эти горы. Они говорят на отличном от других диалекте, который неизвестен даже их соседям. Они не обрабатывают землю, но пасут только стада буйволов и живут в наиболее отдаленных частях гор, около ручьев и потоков, в Тоданаде» [8, XLVIII].

К моменту появления в Нилгири экспедиции Кейса, а затем и других европейцев тогда находились на родо-племенной стадии развития. Родовая организация с ее традициями и обычаями прочно сохранялась в племени и определяла весь его образ жизни. Буйволы находились в коллективном владении отдельных родов, так же как и пастбища. Понятия частной собственности для тогда еще не существовало.

Превращение Индии в колонию отразилось и на судьбе тогда. Лучшие земли племени, на которых находились его пастбища и святилища, оказались захваченными колонизаторами. Английские власти обложили налогом стада буйволов, и тогда в поисках денег вынуждены были обратиться к рынку. Этому способствовало и то обстоятельство, что внедрение торгово-ростовщического капитала во вновь открытый район разрушало традиционно сложившиеся экономические связи между племенами, базирующиеся на натуральном обмене. Бесцеремонно вмешиваясь во внутренние дела племени, английские колонизаторы старались насаждать там частную собственность. На протяжении второй половины XIX в. и первой половины XX в. у тогда вместо коллективных стад, принадлежавших целому роду, появились стада буйволов, находившихся во владении отдельных семей.

Правда, наиболее ценная часть скота — священные буйволицы — и до сих пор остается в общей собственности рода или манда. Что касается так называемой частной собственности тогда на простых буйволов, то, по всей видимости, этот род собственности можно, скорее, назвать индивидуальной собственностью. Как известно, частная собственность, возникая в процессе естественного социально-экономического развития племени, является основой для зарождения эксплуатации соплеменника

соплеменником. Однако у тода собственность на буйволов лишена такой основы или носит только зачаточные элементы се. Это объясняется рядом причин. Во-первых, появление такого рода собственности не было результатом естественных закономерностей в развитии самого племени и находилось поэтому в определенном противоречии с родовыми традициями. Искусственно насажденная экономическая категория в условиях первоначальнообщинного строя племени оказалась лишенной ряда необходимых качеств. Во-вторых, внешняя эксплуатация племени в целом со стороны европейских колонизаторов и индийского торгово-ростовщического капитала крайне ограничивала и сужала процесс резкой имущественной дифференциации среди тода.

Перечисленные обстоятельства, несомненно, содействовали сохранению целостности родовой организации и племенных традиций. Более того, родовая организация являлась своего рода защитой членов племени от посягательств из внешнего мира.

Материальная культура тода до сих пор сохранила своеобразие и традиции, бытовавшие в племени в период его открытия. Она значительно отличается от материальной культуры окружающего населения и отражает специфику жизни пастушеского племени.

Поселки тода разбросаны по горам и называются манды. Возможно, что название это образовалось от искаженного тамильского «мандхай», что значит «стадо» или «загон». В каждом таком манде находится несколько хижин, обнесенных невысокой каменной оградой. Население манда состоит из нескольких близкородственных семей и редко превышает два десятка человек.

Жилище тода необычайно оригинально и не имеет даже приблизительных аналогий у других народов. Сами хижины представляют собой сооружения арочной конструкции, формой напоминающие продольно разрезанную бочку, поставленную срезом на землю. Таким образом крыша и боковые стены хижин составляют единое целое. Хижина сооружается из бамбуковых планок и покрывается тростником. Передняя и задняя стенки делаются из досок, щели замазывают глиной в смеси с буйволиным пометом. Окон в хижине нет и единственное входное отверстие столь мало, что взрослому человеку надо стать на колени, чтобы проникнуть внутрь. Общая площадь хижины 10—15 кв. м (не более 4,5 м на 3,5 м). Обычно хижина не делится перегородками на отдельные помещения и представляет собой одну комнату. Пол земляной, покрыт глиной и время от времени смазывается буйволиным пометом. Справа от входа, вдоль стены делается невысокая платформа, или суфа, которая является местом для сна всей семьи, обитающей в хижине.

Суфа застилается циновками или шерстяными одеялами. Напротив спального места у задней стены находится очаг. Очаг представляет собой углубление в земляном полу, огороженное несколькими необработанными камнями. На этих камнях и устанавливается горшок с варевом. Очаг не имеет никакой выводной трубы и дым просачивается наружу сквозь крышу и боковые стены. Крыша хижины тогда устроена столь рационально, что не пропускает ни холода, ни дождя, но дым очага уходит через нее очень быстро. По всей видимости, традиция сооружать такие хижины живет в племени уже не одну сотню лет. У задней стенки, между очагом и спальным местом находится возвышение, на котором обычно помещается кухонная утварь.

Ту же бочкообразную конструкцию, что и хижины, имеют другие постройки тогда, в том числе деревенские храмы. Исключение составляет только храм высшей категории (по). В отличие от жилых хижин, храмы разделены на несколько внутренних помещений.

В последние годы в мандах, находящихся вблизи г. Утака-манд, с правительственной помощью строятся каменные дома для тогда. Это одноэтажные, без особых удобств, постройки, крытые черепицей. К сожалению, в проектах этих домов не были учтены традиционные особенности образа жизни тогда, поэтому рядом с такими домами ставятся хижины старого образца, используемые жителями особенно в относительно холодные в этих местах зимние дни.

Неотъемлемой принадлежностью каждого поселка в племени является буйволиный загон. Такой загон называется унди или туел. Загон представляет собой открытое пространство, обнесенное невысокой (1,2—1,5 м) каменной стеной. Он имеет единственный выход, обращенный на восток.

Хижины, храмы и загоны тогда сооружают сами и передают это традиционное искусство из поколения в поколение.

Произведением рук самих тогда является и часть их утвари, которая украшает земляной помост около очага. Эта утварь сделана из бамбука. Высокие бамбуковые сосуды используются для буйволиного молока, масла и пахтанья. Из бамбука делается также и расщепленная на одном конце палка для сбивания масла. Тогда пользуются также и другой утварью, но она уже приобретается ими на стороне. Медные кружки и другие сосуды тогда покупают на рынке за деньги, вырученные от продажи буйволиного молока и молочных продуктов. Глиняными горшками их снабжают гончары соседнего племени кота, у которых с тогда издавна существовал традиционный натуральный обмен.

Ювелиры кота снабжают племя традиционными серебряными украшениями. И мужчины и женщины тогда носят серьги. Прокалывают уши еще в детском возрасте. Однако, в отличие от

местного населения, тогда не носят украшений в носу. Среди женских украшений наибольшее распространение имеют ожерелья из серебра или серебряных монет, а также браслеты, которые украшают запястья и предплечья.

Ткань для одежды тогда покупают на рынке или выменивают у местных ткачей, иногда у тех же бадага и кота. Местные ткачи учитывают традиционный вкус тогда. Одежда у мужчин и женщин тогда одинаковая. Она называется путукхули и представляет собой единый кусок светлой ткани с продольными красными полосами, обернутый вокруг тела наподобие тоги и переброшенный одним концом через левое плечо. Под этой накидкой и мужчины и женщины носят набедренные повязки, сделанные из такой же ткани.

Женщины тогда, искусные вышивальщицы, обычно заполняют пространство между полосами на покупной ткани вышивкой традиционного орнамента. Это, пожалуй, единственное, что приходит от искусства самих тогда в их одежду. По установившейся издавна традиции тогда не носят обувь, хотя умеренный климат Нилгири с холодными зимними днями, казалось бы, не располагает к хождению босиком. Правда, в последнее время некоторые тогда начинают носить распространенные и у соседних племен сандалии.

Необычность облика тогда в тоге-путукхули усиливается еще рядом деталей. Ни мужчины, ни женщины обычно не носят головные уборы. Мужчины отпускают длинные, свободно падающие на плечи волосы и отращивают бороды. Этого обычая, однако, строго придерживаются пожилые люди и старики. Что касается молодых, то под усилившимся влиянием других народов некоторые из них бреют бороды и коротко стригут волосы. У женщин волосы длинные. Их традиционная прическа резко отличается от причесок местного индийского населения. Они закручивают волосы в своеобразные 'локоны, которые свободно спадают на грудь и спину. И мужчины и женщины обычно смазывают волосы топленным буйволиным маслом, поэтому они всегда блестят.

Как было сказано, главным средством производства тогда являются буйволы. Поэтому основная пища племени — буйволинное молоко, масло и другие молочные продукты. Тогда — одно из пастушеских племен, если не единственное, не пользующееся мясом скота, который составляет их богатство. Эту особенность пока никто убедительно не объяснил. Тогда — вегетарианцы. Несколько веков назад, когда тогда еще не общались с внешним миром, к молочным продуктам они добавляли корни, дикий мед и фрукты, в изобилии росшие в джунглях Нилгири. Позднее их диету дополнили различные зерновые культуры, такие, как рис и просо. Все это тогда приобретают на рынке и у местного населения. Прежде зерном их снабжали преимущественно бадага.

Среди «зарегистрированных племен» Индии тогда с большим основанием, чем многие другие, могут считаться именно племенем. У них сохранились и племенная структура и органы родо-племенного самоуправления.

Племя тогда распадается на две эндогамные группы или фратрии: тартар и тейвели. Каждая из этих фратрий включает в себя определенное количество экзогамных родов или кланов (модол или мадол). В наше время в группу тартар входят десять родов, а группа тейвели состоит из шести родов. За всю историю тогда это соотношение родов во фратриях колебалось, по-видимому, незначительно.

Род обычно насчитывает несколько десятков человек. Поселения одного рода расположены довольно компактно, хотя между ними могут оказаться поселки другого рода, а иногда и деревни других народов, например кота и бадага. Четких границ между родовыми землями не существует. Хотя каждый род пасет свой скот на определенных местах, эти угодья не разграничены. До недавнего времени у тогда вообще не было представлений о земельной собственности. Но каждый род независимо распоряжается традиционными пастбищами и распределяет их между поселками. Как правило, на этой почве не возникает ни внутриродовых, ни межродовых конфликтов.

Род (модол) у тогда патрилинеен и патрилокален. Счет родства идет строго по отцовской 'линии'. Каждый род ведет свое происхождение от общего прародителя — мужчины. Патрилокальность брака, т. е. переход жены в дом мужа, соблюдается не так строго. Тем не менее это — правило, и, выходя замуж, женщина переселяется в дом мужа. Наследование, а предметом его становятся главным образом буйволы, ведется строго по мужской линии от отца к сыновьям. Дочери получают только приданое при выходе замуж и только в виде личных вещей. Если в него вошли буйволы, они становятся собственностью мужа.

Роды делятся на несколько семейно-родственных групп (полм). Каждая такая группа состоит из нескольких близкородственных малых семей или представляет собой разросшуюся и занимающую несколько хижин одну семью. Мельчайшим общественным подразделением и у тогда является так называемая индивидуальная, или малая, семья, состоящая, как уже было сказано, из супружеской пары и их детей. Иногда в нее входят и престарелые родители мужа или один из них, живущие, однако, в соседней отдельной хижине. Но до сих пор встречаются семьи, в которых в силу еще практикуемой полиандрии одна жена, но два, даже три, а в принципе может быть и больше мужа (обычно братья). Общие дети в этом случае официально считаются детьми того из мужей, кто совершил особый обряд

вручения своей жене в период первой беременности лука и стрелы.

У тода до сих пор существует общий племенной совет («на-им») в качестве высшей единицы самоуправления и глава всего племени, происходящий обычно из старинного рода Карш. Совет племени традиционно составляется из представителей определенных пяти родов. Заседает совет в экстренных случаях общеплеменного значения, например во время решения межродовых конфликтов. Но в каждом роде есть свой более или менее регулярно заседающий совет, представленный главами его более мелких подразделений (полм), и вождь или глава рода (этудол). Главой отдельной семьи является обычно старший мужчина.

До сих пор в племенной организации продолжают сохраняться элементы матрилинейности и категории родства переходного порядка. Так, есть основания предполагать, что фратрии тартар и тейвели — два бывших экзогамных материнских рода, положившие начало современным фратриям. У тода есть легенды, указывающие на то, что фратрии имели в качестве предка женщину. В наши дни в племени существуют пережитки бытовавших когда-то брачных отношений между тартар и тейвели. Женатые мужчины одной фратрии могут временно сожительствовать с женщинами другой фратрии, независимо от того замужем они или нет. Дети, появляющиеся в результате такого сожительства, принадлежат фратрии матери. Более того, мужчины в период такого рода отношений живет в поселке женщины.

В то же время в племени сохранились матрилинейные группы, которые существуют параллельно с отцовскими родами [11]. Нам удалось выяснить, что во фратрии тартар таких групп шесть, а в тейвели — четыре.

Ныне существующие патрилинейные роды называются модол, матрилинейные — палиол. В отличие от модол, родоначальниками палиол выступают женщины. Следовательно, каждый тода принадлежит к одному из модолов и одновременно к одному из палиолов. А экзогамия палиола соблюдается едва ли не строже, чем экзогамия модола. Нарушение табу палиола считается самым тяжким грехом в племени. Все соплеменники не только осуждают такой поступок, но и всячески стараются показать свое отвращение к человеку, его совершившему.

Люди, принадлежащие к одному палиолу, как правило, не зовут друг друга по имени. Они употребляют только термины, указывающие на степень родства. Эти же термины имеют хождение и в модоле. Известно, что в рамках материнского рода важную роль играл брат матери, для которого племянники (дети сестры) были ближе собственных детей, принадлежавших другому роду. В то же время и для самих детей их дядя, брат матери, был ближе собственного отца, которого они, возможно, и не знали. У тода авторитет дяди для племянников в ряде слу-

чаев выше, чем авторитет отца. Присутствие дяди на родовых церемониях, участие его в решении важных вопросов, связанных с судьбой детей его сестры, является необходимым. Имени дяди тогда не называют. Они говорят: «Мой дядя, который живет там-то». Назвать дядю по имени так же невежливо, как называть по имени свою мать или отца.

Но все же реальной структурной и функциональной единицей общества у тода является отцовский род модол. Несмотря на сложную, в чем-то противоречивую социальную структуру у тода, общество их отличается традиционно мирными отношениями и терпимостью по отношению к другим. Если происходят иногда столкновения между индивидами, они никогда не перерастают в общественные конфликты. Названные органы самоуправления призваны поддерживать мир среди тода и решать частные конфликты внутри семей и между семьями.

Брачные отношения у тода отличаются значительной свободой и крайней неустойчивостью семьи, как таковой. В них прослеживаются и пережитки материнского рода, а также явления переходного порядка. Полиандрия, отсутствие сложного ритуала брачной церемонии, легкость развода — все это элементы, глубоко уходящие корнями в далекое прошлое.

Капитан английской колониальной армии Уорд, сделавший топографическое описание гор Нилгири в 1821 г., заметил, что у тода нет формального ритуала брачной церемонии [8, XXV]. Уорд в своих записках подтвердил существование 'среди тода полиандрии. «Она (женщина. — Л. Ш.) обязана, — писал он, — в случае если у него (мужа. — Л. Ш.) есть братья, признать их мужьями и выполнять по отношению к ним супружеские обязанности» [8, XXV]. Английский топограф одним из первых описал интересный обычай, согласно которому наряду с официальными мужьями женщина может иметь еще и любовника. «Кумбхал имеет отдельную власть над ней. В случае если молодая женщина находится в доме одного из мужей и кумбхал приходит, муж немедленно ретируется и оставляет ее с любовником. Законные мужья содержат ее, а кумбхал снабжает ее ежегодно одеждой, табаком и другими мелкими подарками» [8, LXV]. Следует сказать, что такая характеристика брачных отношений у тода подтверждается и самыми последними исследованиями.

В языке тода до сих пор отсутствуют термины, определяющие такие понятия, как «муж» и «жена», «жених» и «невеста». Существуют такие определения, как «отец» и «мать» или «мужчина» и «женщина». Два последних употребляются гораздо реже, чем первые. Слово «ав», или тамильское «амма», что зна-

чит «мать», может применяться как обращение к любой женщине, независимо от ее возраста.

У тода существует обычай сговора или помолвки. Однако такая помолвка имеет формальное значение, так как может быть расторгнута в любое время. Как правило, инициатором расторжения сговора выступает женщина. Женщине или девушке в большинстве случаев принадлежит не только право расторгнуть помолвку, но и право выбрать себе будущего мужа. Внебрачная беременность является не позором для женщины, а, скорее, даже достоинством. В результате появляется много претендентов «на руку» такой женщины. Неприличным считается отказ жениться на беременной, если она предлагает себя в жены кому-либо. На памяти данного поколения тода таких отказов не случалось.

У тода существует несколько форм брака. Сохранились случаи матриархальной полиандрии, распространена фратеральная полиандрия. Обе формы полиандрии сопровождаются незаконенной полигамией. В последнее время появился парный брак. Основная тенденция в развитии этой формы — установление моногамии. Однако здесь обнаруживаются явные элементы неустойчивости и противоречивости. Братская полиандрия у тода имеет свои социально-экономические причины. Глава патриархальной семьи, стараясь сохранить общую семейную собственность, препятствует выделению из семьи сыновей. Общая жена для всех сыновей в определенной мере способствует неделимости семьи. Существующая в племени плата за жену (в буйволах) может лечь тяжелым бременем на семью в случае, если каждый сын пожелает иметь отдельную жену.

Однако в последнее время нередки случаи, когда старший брат безраздельно владеет женой и не делится ею с остальными. Часты случаи выделения младших братьев из полиандрической семьи. Возникающие время от времени разделы имущества между наследниками-сыновьями подрывают объединенную семью и способствуют становлению индивидуальных семей.

Одним из важнейших моментов в системе брака и семьи у тода является принадлежность детей. В этой связи большой интерес представляет церемония «лука и стрелы». Эту церемонию проходит женщина на пятом или седьмом месяце беременности. Мужчина (муж) вручает ей символические лук и стрелу и тем самым закрепляет себя в качестве отца будущего ребенка. Церемония «лука и стрелы» (пурсутпими), на наш взгляд, является категорией переходного порядка от материнских прав к отцовским. Мужчина может не являться биологическим отцом ребенка. Ребенок может быть зачат на стадии добрачных отношений. Но развивающиеся у тода патрилинейность и патрилокальность заставляют мужчину предъявлять отцовские права на детей. Церемония пурсутпими юридически узаконивает это право.

К элементам материнского рода можно отнести ту легкость и несложность развода, которая существует в племени до сих пор. Женщина пользуется в таких случаях рядом неоспоримых преимуществ. Она может требовать развода и уйти к другому, не объясняя причин.

В племени уже существует понятие вдовства. Как правило, вдовы — это категория моногамной семьи. Положение вдовы зависит от тех конкретных обстоятельств, в которых она оказывается. Вдова может остаться в семье умершего мужа, может уйти в свою прежнюю семью, может выйти снова замуж. Никаких общих ограничений здесь не существует.

Христианские миссионеры и колониальное правительство делали попытки вмешаться в систему сложных брачных отношений, существовавших в племени. В начале нашего века в дистрикте Нилгири был введен специальный брачный закон. Закон предписывал тогда регистрировать браки. Однако тогда не поняли смысл закона, не приняли его, и случаев регистрации брака в племени пока не наблюдалось.

Религиозные представления тогда сравнительно просты, но своеобразны, как сами они и вся их жизнь. Поклонение силам природы находит свое выражение в культе солнца, луны, источников, камней. В системе их мировоззрения отсутствует вера в каких-либо бесплотных духов и в переселение душ, столь характерных для многих народов Индии. Но в религии тогда уже сложился свой пантеон богов. Правда, эти боги мало чем отличаются от простых людей и обитают не в заоблачных сферах, а рядом с людьми, на вершинах близлежащих гор. Существует и своя мифология, повествующая о жизни богов и героев прошлого. Так, среди других у тогда выделяются два главных божества: бог Ен и богиня Текерзши. Они даже состоят в родстве между собой: то ли брат и сестра, то ли отец и дочь [13, 184].

По одному мифологическому варианту бог Ен создал и буйволов (прежде буйволов!) и самих тогда, т. е. первых мужчину и женщину, от которых и пошло все племя. Но Ен удалился в страну мертвых Аманодр и предоставил последующие акты творения богине Текерзши. Кстати, страна Аманодр находится не где-нибудь в преисподней, а расположена в определенном месте Голубых гор, куда переселяются умершие и где они ведут привычный образ жизни.

Хотя тогда представляют своих богов существами антропоморфными, они не делают никаких изображений богов.

По другому варианту тех же мифов, главная роль в творении принадлежит богине. Это она, войдя в водоем, мановением руки создала буйволов. А люди появились держащимися за их хвосты, когда буйволы выходили из водоема. Эти легенды

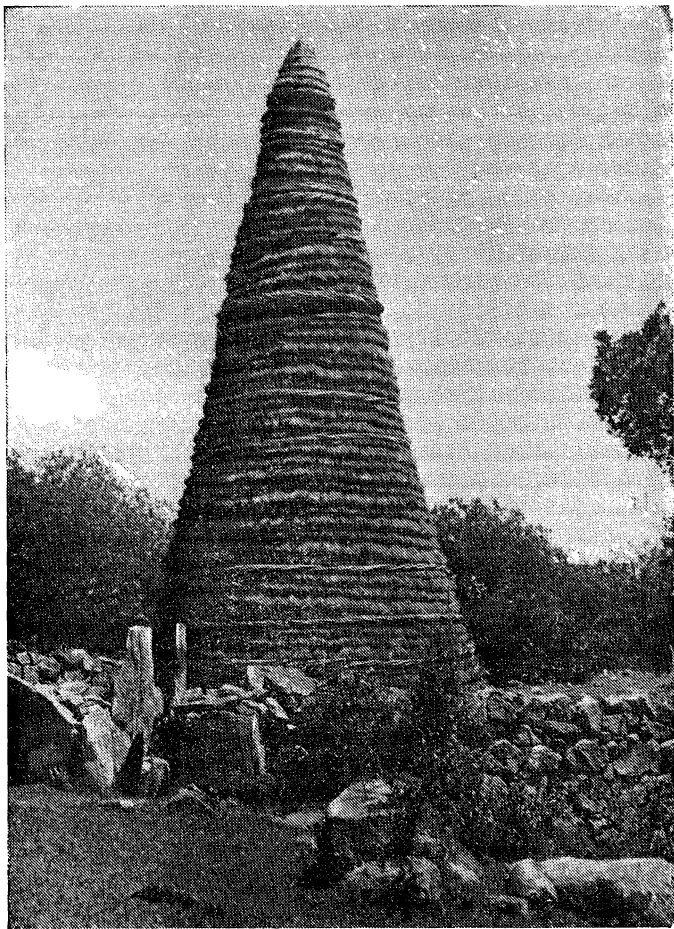
хорошо пересказаны в книге Риверса. Согласно легенде, богиня разделила людей на две части (упоминавшиеся ранее фратрии) и распределила всех тогда по родам. Она же ввела и особый материнский род — палиол. Той же Текерзши приписывается введение жертвоприношений буйволов при погребальной церемонии у тогда.

Высокоритуализированный культ буйволов стал основной и уникальной чертой религиозной жизни тогда. Так, все храмы связаны с буйволами, и представляют собой не что иное, как молочни, где проходит первичная обработка молока, надоенного от священных буйволиц. А среди деревенских и родовых стад выделяется группа священных животных. Их отдельно пасут и держат в отдельных загонах, где буйволиц доят и обрабатывают их молоко особые лица — жрецы, искушенные в уходе за буйволами.

Пасут буйволов и доят буйволиц только мужчины, а со священными буйволами имеют дело только жрецы. Женщинам запрещено не только ухаживать за буйволами, но и приближаться к священным животным или к храму-ферме, где они находятся, даже пересекать путь, по которому проходит священное стадо. Главой каждого такого стада считается старшая буйволица, которой как знак отличия на шею повязывают особый колокол. Молоко священных буйволиц идет на питание их потомства, на ритуальные нужды храма и жрецам. Простые смертные не могут его потреблять.

Существующие храмы разделяются на несколько категорий или рангов: от обычного деревенского (тарвали) до единственного теперь у тогда соборного храма (по). Если деревенские и родовые храмы по внешнему виду ничем не отличаются от обычных жилых строений, то главный храм в плане круглый и имеет высокую коническую крышу (около 10 м высоты). Еще в начале нашего века у тогда было несколько таких храмов. И жрецы соответственно разделяются по рангам обслуживаемых ими храмов. Большинство жрецов, особенно высокого ранга, рекрутируется из малой фратрии тейвели.

Тогда — одно из немногих племен, которое сохранило почти в неизменном состоянии древние церемонии и обряды. Ритуальная сторона жизни тогда необычайно развита. Любое событие в племени — будь то рождение ребенка, постройка храма, отправка буйволов на зимние пастбища, кормление буйволов солью, починка крыши дома и др., не говоря уже о женитьбе и смерти, — сопровождается соответствующим обрядом. В этих церемониях подчас теснейшим образом переплетаются материнские и отцовскородовые элементы, что придает ритуальной жизни племени довольно противоречивый характер. Одним из наиболее



Соборный храм тода «по»

интересных обычаев является обряд, связанный с рождением ребенка. В традиционных представлениях тода появление нового человека на свет — таинство, связанное только с женщиной-матерью. Мужчина в такой момент ставится в положение, которое символизирует его полную непричастность к событию.

Женщина тода рождает в своей хижине, и мужчина на это время обязан покинуть ее. Через три дня после родов женщина удаляется в отдельную хижину. У некоторых народов этот обычай объясняется тем, что женщину в этот момент считают «нечистой». Однако у тода нет понятия «нечистоты» в отношении роженицы, а изолируют ее для того, чтобы предохранить мать

и ребенка от злого влияния звезды Кейрт. По той же причине лицо ребенка в первые месяцы держат закрытым.

В церемонии присвоения ребенку имени основная роль уже принадлежит мужчине. Церемония соблюдается только тогда, когда дают имя мальчику. Женщины в этой церемонии участия не принимают. Но тем не менее род матери играет в ней немаловажную роль. Мне пришлось наблюдать такую церемонию в манде Квордони. Главным действующим лицом в церемонии был дед малыша, отец его матери из рода Карш. И это не случайно. Обычно отец, или дед, или старший брат матери является тем человеком, который называет имя ребенка. На рассвете мужчины рода Квордони (род отца малыша) и рода Карш отправились к храму тарвали. Дед внес ребенка за ограду храма и положил его там. Лицо мальчика было закрыто куском ткани. Развели огонь в очаге храма. В этом случае огонь добывают только трением палочек. Когда первый луч солнца появился из-за гор, дед поднял малыша, сдернул с него покрывало и назвал имя. Затем с мальчиком на руках старик преклонил колени перед храмом, а потом сделал то же самое перед загоном со священными буйволицами.

Девочкам дают имена без особых церемоний, но преимущественно родственниками новорожденной по женской линии.

Наиболее древней интересной и важной церемонией у тода является погребальная церемония. Тогда не хоронят, а сжигают умерших. Каждый род имеет свое место кремации: одно — для мужчин, другое — для женщин. Это место называется кеду. Неподалеку от него обычно располагается хижина, в которой кладут покойника перед кремацией или его останки после кремации. У тода существуют две погребальные церемонии. В результате первой церемонии сжигают тело умершего, сохраняя череп и прядь волос, которые хоронят во время второй погребальной церемонии. Как и первая церемония, вторая сопровождается также жертвоприношением буйволов.

Женщины участвуют в погребальной церемонии вместе с мужчинами. Единственное ограничение, которое на них распространяется, — это запрет оплакивать священных буйволиц, принесенных в жертву во время церемонии. Что же касается обычных буйволиц, то в этом случае запрет женщинами не соблюдается.

Погребальные церемонии для мужчин и женщин отличаются в некоторых своих деталях. Наиболее существенное отличие — принесение в жертву только простых буйволов во время погребения женщин.

Буйволов приносят в жертву из чисто практических соображений. Тогда не мыслят своего существования в загробном мире, в стране Аманодр без буйволов. Жертвоприношение и есть средство переправы их в эту страну.

Известно, что так называемые поминальные хижины, или

кедманей, играют значительную роль во второй погребальной церемонии. Там некоторое время держат останки умершего перед окончательным их захоронением. Что касается кедманей для мужчин, то одна и та же хижина используется данным родом в течение многих погребальных церемоний. Женская кедманей сжигается во время церемонии бара кеду. Согласно представлениям, бытующим среди тода, вещи, сожженные во время погребальной церемонии, перекачиваются вместе с умершими в страну мертвых Аманодре. И кедманей служит женщине домом в Аманодре. Очевидно, в период господства материнского рода женщина, а не мужчина, являлась обладательницей дома. В Аманодре, по представлениям тода, мертвые соблюдают древние законы, которые частично уже исчезли среди живых. Этот своеобразный традиционный «консерватизм» Страны мертвых, вернее, представлений о ней, помогает в немалой степени реконструкции далекого прошлого племени.

Проблема происхождения племени тода довольно сложная и запутанная. Два момента, непосредственно связанные с этой проблемой, затрудняли долгое время ее решение. Первый заключался в том, что существует резкое различие между тода и дравидийским населением Юга Индии. Антропологический тип тода — европеоидный, принадлежащий к средиземноморской ветви. Среди земледельцев дравидийского Юга, тода, пожалуй, единственное скотоводческое племя. Их материальная и духовная культура не имеет аналогий ни на Юге, ни в Индии вообще. Это обстоятельство привлекало к племени внимание многих этнографов и побуждало их решать вопрос о происхождении тода в отрыве от этногенеза основных дравидийских народов. На протяжении более чем ста лет был высказан ряд гипотез о происхождении тода. Высказывались предположения, что тода пришли с Цейлона, что они — потомки греческих солдат, вторгшихся в Индию с Александром Македонским, что тода имели отношение к римским торговцам, основавшим в первые века нашей эры фактории на побережье Индии. Одни утверждали, что тода — выходцы с Кавказа, другие считали, что они — одно из древнеиудейских племен, мигрировавших в Индию. Некоторые связывают тода с древним Египтом и Месопотамией. Как бы то ни было, но большая часть ученых считает тода пришельцами и, возможно, недавними. Второй момент вытекал из ряда факторов, связанных с политикой колониальных властей в отношении тода. Английские власти начали «освоение» Нилгири со сгона тода с их исконных земель. Стараясь идеологически обосновать свою акцию, английские чиновники заявляли, что тода не имеют права на землю, так как они появились в Нилгири совсем недавно.

Древние погребения, открытые в местах расселения тогда в середине XIX в., были приписаны какому-то иному, уже исчезнувшему народу, который, по мнению некоторых английских чиновников, и являлся исконным владельцем пастбищ Нилгири. Вслед за чиновниками эту версию повторили некоторые английские ученые. Между тем археологические материалы говорят о другом.

Погребения, найденные в Нилгири, были представлены тремя типами: погребения, обнесенные циклической стеной, сложенной из необработанных камней, высотой не более полутора метров, так называемые колодцы; правильной формы курганы, окруженные рвом или рядом камней, и, наконец, каменные кольца, образованные вертикально врытыми в землю камнями, чуть отклоненными во внутреннюю сторону. Все три типа погребений относятся к мегалитическим. Содержимое этих погребений весьма схоже. Верхний слой земли покрывали осколки глиняной посуды. Под этим слоем были обнаружены каменные плиты неправильной формы, сориентированные с северо-востока на юго-запад. Около плит оказались искусно сделанные многоярусные глиняные вазы. Их крышки были украшены фигурками, изображающими людей, животных, птиц. В нижнем слое погребений нашли глиняные горшки с округлым дном и бронзовые кубки. Те и другие играли роль урн или оссуариев, так как в них оказались разрозненные человеческие кости. Во многих случаях кости носили на себе следы огня. В некоторых могильниках попадались бусины из агата и сердолика, золотые кольца и монеты. Среди предметов, найденных в погребениях, значительный интерес представляют изделия из железа. Это кинжалы или короткие мечи, резцы, наконечники копий и стрел, пики, колокола, светильники, заступы, изогнутые ножи, напоминающие серпы.

Разнообразие погребального инвентаря, искусно сделанная керамика, украшения и особенно железное оружие использовались обычно в качестве аргументов против принадлежности этих погребений предкам тогда.

Исследование содержимого погребений Нилгири, проведенное автором этих строк, дает возможность иной интерпретации находок — в пользу принадлежности их именно предкам тогда. Убедительным нам кажутся следующие аргументы:

погребения, как правило, расположены на горах, которые тогда считают священными;

бросается в глаза разительное сходство между «азаром» — кольцом из камней, где современные тогда хоронят останки после второй погребальной церемонии — и древними погребениями. Как правило, азарам расположен рядом с одиноким деревом, так же как и погребения. Обычай класть вещи, принадлежащие покойнику, в азарам идентичен традиции древних создателей погребений. Архитектура круглого каменного

колодца и сейчас бытует среди тода. Так построены загоны для буйволов, ограды храмов. Кольцом камней окружены памятные камни в честь жрецов;

разрозненные кости со следами огня, содержащиеся в урнах, свидетельствуют об обычае вторичного погребения, который практиковался создателями древних могильников и который существует до сих пор у тода;

обилие статуэток буйволов, найденных в погребениях, явно свидетельствует о культе буйволов среди строителей погребений;

узоры на женских статуэтках и на буйволах очень похожи на современную татуировку на теле женщин тода;

ряд статуэток изображает мужчин с бородами. Их тип напоминает современных тода;

священные колокола, хранящиеся в храмах племени, похожи на те, что найдены в погребениях;

и наконец, железное оружие, которое было обнаружено в могильниках. Можно было бы утверждать, что факт наличия оружия свидетельствует против тода. Дело в том, что современные тода не используют ни копий, ни мечей, ни стрел с железными наконечниками. Но, несмотря на это, до сих пор в храмах тода хранятся образцы этого древнего оружия.

Если древние погребения Нилгири действительно принадлежат тода, то необходимо, в первую очередь, попытаться найти то, что связывает их с аналогичными погребениями Южной Индии. Мегалитические погребения довольно широко распространены на Юге. Значительная часть ученых считает, что такого рода погребения имеют отношение к дравидоязычному населению.

Те, кто исследовали погребения Нилгири, обращали внимание прежде всего на разницу, которая существует между нилгирийскими погребениями и мегалитами Южной Индии. Действительно, такая разница есть. «Колодезный» тип погребений найден пока только в Нилгири. Многоярусные вазы с глиняными фигурками людей и животных также уникальная черта могильников Голубых гор. Бронзовые кубки, свидетельствующие о высоком и оригинальном мастерстве их создателей, не имеют своих параллелей среди находок в мегалитических погребениях Юга. В могильниках Нилгири отсутствует так называемая черно-красная керамика, характерная для мегалитических захоронений Южной Индии. Существует ряд отличий и в способе захоронения. Но, тем не менее, эти отличия свидетельствуют о том, что нилгирийские погребения являются одним из вариантов южноиндийских мегалитов.

Прежде всего, и древние погребения тода и древние захоронения дравидоязычного населения Южной Индии принадлежат одной и той же культуре — мегалитической. Основная форма погребений — круг из камней — выдержана и там и тут. Это

круги по-тамилски называют аларам, на языке тода — азарам. Значительная часть способов погребения, свойственных южноиндийским мегалитам, характерна и для захоронения тода. Те же разрозненные кости со следами первичной «обработки», включая и кремацию, тот же принцип помещения костей в глиняные урны.

Следовательно, обычай вторичного погребения практиковали и те и другие. Известно, что тода до сих пор во время второй погребальной церемонии разбивают в азараме глиняный горшок. Осколками таких горшков усеяна поверхность древних погребений в Нилгири. Такие же черепки были обнаружены при раскопках мегалитических погребений в других местах. Каменные плиты в погребениях тода сориентированы с северо-востока на юго-запад или с севера на юг. Эта традиционная ориентация существует и в южноиндийских мегалитах.

Обнаруженные английским археологом Тэйлором скелеты в мегалитических погребениях Шоранура (Андхра-Прадеш) были помещены в землю или в кист лицом вниз. Тода кладут умерших на кремационный костер тоже лицом вниз. Явные пережитки захоронения, а не кремации, которые автору удалось наблюдать во время погребальной церемонии у тода (бросание перед кремацией земли на труп), говорят о том, что шоранурский способ захоронения, возможно, практиковался когда-то предками тода.

И в мегалитах Южной Индии и в погребениях тода мы находим керамические сосуды, железное оружие, украшения, бронзовые изделия, предметы из золота — все то, что должно сопровождать умершего в его путешествии в другой мир. Тода, пожалуй, одно из немногих племен, которое донесло эту древнюю мегалитическую традицию в ее «живом» виде до наших дней.

Тонкие, но зримые нити связывают находки из древних погребений тода с содержимым мегалитических захоронений Юга Индии. В погребениях Адичиналлур были обнаружены бронзовые фигурки животных на крышках бронзовых ваз, не содержащих костей. И статуэтки буйволов занимают среди них видное место. Их можно сравнить с глиняными фигурками животных, обнаруженных на крышках многоярусных ваз в погребениях тода. Аналогичная находка была сделана и в одном из погребений Пудуккоттаи. Крышка глиняной вазы из этого погребения была украшена фигуркой птицы. В погребениях Адичиналлур были найдены золотые овальные диадемы, которые клали на лоб умершему. Тода до сих пор кладут на лоб покойнику золотую или серебряную монету. Этот обычай опять-таки связан с какой-то древней мегалитической традицией.

Тэйлор в захоронениях Андхры нашел железные колокола. Ученый считает, что они имели ритуальное значение. Такие же колокола в ритуале тода играют до сих пор важную роль. Бо-

лес того, такие же колокола были обнаружены и в погребениях предков тогда.

Из всего сказанного вытекает одна закономерность. Очень многое отличается тогда от современного дравидоязычного населения. Очень многое роднит культуру тогда с древней культурой дравидов. Вероятно, культура тогда была составной и органической частью древнедравидийской. Тогда — единственное из сохранившихся племен, сумевшее донести до наших дней такие архаические элементы этой культуры, как мегалитический погребальный ритуал, примитивную религию, вещи тысячелетней давности, своеобразный язык.

Сохранению всего этого, по всей видимости, способствовал долгая изоляция племени в горах Нилгири и отсутствие у него, вплоть до XIX в. регулярных контактов с внешним миром.

Известно, что тогда принадлежат к средиземноморской подрасе. Современное же дравидийское население формировалось двумя расовыми потоками на протяжении нескольких тысячелетий: средиземноморским — пришлым и австралоидным — аборигенным. Если оба потока культурно и этнически смешивались в долинах Южной Индии, то изоляция тогда, составлявших когда-то часть средиземноморского потока, уберегла их от этого смешения. Возможно, в силу этих обстоятельств им и удалось сохранить изначальную древнюю культуру средиземноморцев, которая со временем стала отличаться от всего того, что формировалось в Южной Индии. Учитывая эти обстоятельства, вряд ли можно определить это племя словом «дравиды». Скорее всего, их можно назвать протодравидами. Термин этот очень условный. Будем считать, что он означает те народности и племена, которые несколько тысяч лет назад пришли в Индию и были в числе предков современных дравидов.

Мудугары — небольшое племя, по самым оптимальным подсчетам составляющее не более 4 тыс. человек, в расовом отношении принадлежит к древнейшему австралоидному или веддоидному слою индийского населения. Представители этого племени небольшого роста (мудугар значит короткий), темнокожи, у них широкие носы, толстые губы, мелко вьющиеся волосы. Диалект, на котором они говорят, является смесью языков малаялам и тамильского, с явным преобладанием последнего. Объясняется это рядом исторических причин, связавших мудугаров с двумя разными языковыми районами Индии.

Племя обитает в глухом районе центральной Кералы, расположенном в округе Палгхат в горной долине Аттапади. «Аттапади — один из значительных лесных районов штата Керала... Густые леса и высокие горы покрывают всю площадь этого района», — отмечается в переписи Индии за 1961 г. [6, 1]. С севера на восток долину пересекает мелководная горная река Бхавани. Дорог в Аттапади почти нет. Единственная покрытая

гравием дорога проходит через долину с запада на восток. От нее ответвляется грунтовая дорога, ведущая в округ Коимбатур в штате Тамилнад. В другие части долины можно попасть только тропинками через горы и джунгли.

Около 40 уру — деревень мудугаров — разбросано по всей долине среди гор, лесов, по берегу Бхавани. До сих пор мудугары занимаются охотой, собирательством и частично земледелием. В долине Аттапади мудугары появились уже в XV в., когда она входила во владения правителя (заморина) Каликата. Земли, на которых обитало племя, постепенно были захвачены местными феодалами. В XIX—XX вв. вся пригодная к обработке земля долины принадлежала трем семействам феодальной знати (дженми) — Маннархат Мопил Найяру, Палат Найяру и мелкому радже Эралапада. Племя оказалось в полной зависимости от этих феодалов и было превращено в их бесправных арендаторов. До самого последнего времени арендные отношения между мудугарами и этими крупными помещиками строились на основании только устной договоренности. В результате помещик имел право в любой момент согнать арендатора с земли, повысить арендную плату, отобрать собственность арендатора, оказавшуюся на обрабатываемом участке. Рента, практиковавшаяся в долине, носила натуральный характер и составляла от половины до $\frac{2}{3}$ урожая. Аграрное законодательство, введенное правительством Кералы в 50—60-е годы, было недостаточно эффективным в этом районе. Кроме этого, сами мудугары были плохо информированы об этом законодательстве и слабо организованы, чтобы вести самостоятельно борьбу за свои права. В результате земледелие не обеспечивало прожиточный минимум семье и мудугары вынуждены были прибегать к своим древним занятиям — охоте и собирательству. Продукты, добытые в джунглях, часто спасали семью от голода.

Тяжелое положение зависимых арендаторов, введение в некоторых уру денежной ренты вовлекли мудугаров в сферу товарно-денежных отношений. В результате племя оказалось в сетях торгово-ростовщического капитала. В 1959 г. налоговый чиновник дистрикта Палгхат, куда входит долина Аттапади, проехал по поселкам мудугаров и обследовал их экономическое положение. В своем отчете он писал: «Люди племени очень просты, почти как дети. Страшно бояться властей и легко поддаются обману. Их образ жизни теперь усложнен в результате тяжелой задолженности, в которой они оказались, занимая деньги у торговцев и ростовщиков» [1, 73]. В начале сельскохозяйственного сезона мудугары начинают занимать у торговцев и ростовщиков зерно и деньги. Каждая семья имеет долги. Процент на долги устанавливается произвольно и часто составляет 50—70% от общей взятой суммы. Задолженность приводит к тому, что займодавцы под видом долга изымают у мудугаров не только излишки, но и часть необходимой продукции. Иногда

в некоторых семьях все же остаются эти «излишки». Из пятнадцати уру, где мне удалось побывать, только в четырех могли продавать излишки. Покупают такую продукцию обычно агенты лавочников Коимбатура и Маннарghата.

Пользуясь бедственным положением мудугаров и их неосведомленностью в рыночных делах, торговцы платят им за продаваемую продукцию в два-три раза меньше рыночной цены. В результате такой сделки мудугары оказываются прочно закабаленными маннарghатскими и коимбатурскими торговцами.

Тяжелое материальное положение, помещичья и ростовщическая эксплуатация племени в целом привели к задержке имущественной дифференциации среди мудугаров. Большинство из них владеют равноценными участками в 1—2 акра.

Когда в 1957 г. в Керале было сформировано коммунистическое правительство, оно вплотную занялось положением мудугаров в долине Аттапади. В поселке Агали был создан первый «Блок по развитию племен». Блоку удалось сделать немало по части улучшения положения мудугаров. Он старался облегчить участь арендаторов, вырвать их из-под власти помещиков-дженми, защитить от произвола и беззакония. Многим семьям был предоставлен государственный кредит. Среди мудугаров было распределено около 125 акров государственных земель [6, 79]. Введены также и новые методы культивации и новые культуры, ранее незнакомые мудугарам, — картофель, капуста, морковь. Делается попытка вырастить виноград. В каждом уру есть опытный участок, на котором мудугары обучаются современным методам ведения сельского хозяйства. В некоторых уру на смену ветхим бамбуковым хижинам пришли каменные дома, построенные с помощью Блока. В Аттапади появились первые школы для детей окрестных племен, и в том числе для мудугаров. Открыты бесплатная больница и ветеринарная лечебница. Ко многим уру теперь проведены дороги. Многолетней изоляции племени пришел конец. Реформы, проводимые правительством штата Керала в 70-е годы, эффективное ограничение крупного помещичьего землевладения и национализация лесов положили начало высвобождению мудугаров из кабальной зависимости от помещиков и создали условия для прямого контакта бесправных арендаторов с государством. Но положение племени в целом еще остается тяжелым. Существующие социально-экономические условия не позволяют в короткий срок радикально изменить это положение.

*

Проникновение различного рода чуждых влияний, растущая связь мудугаров с внешним миром оказали воздействие и на их материальную культуру. Эта культура складывается из двух элементов: традиционного и привнесенного. Тенденция, которую

мы можем при этом наблюдать, состоит в том, что постепенно традиционный элемент вытесняется последним. Постройка хижин, изготовление орудий труда и охоты, производство музыкальных инструментов (флейты и барабана), плетение циновок, выработка посуды из бамбука и скорлупы кокосовых орехов — все это элементы собственной традиционной культуры. В то же время ткани, новые украшения, глиняная и медная посуда, железные топоры, резе ножи, рыболовные крючки и ряд других предметов приобретаются мудугарами или путем обмена или покупаются на рынке.

Как было отмечено, земледелие занимает важное место в жизни мудугаров. Традиционным для них является подсечно-огневое земледелие. Этот метод обработки до сих пор практикуется в племени. Когда-то мудугары выжигали в джунглях участки для своих полей и поселялись рядом с этими участками. После того как земля истощалась, они ее меняли. Однако по мере захвата земель мудугаров крупными помещиками ведение традиционного земледелия стало затруднительным. Для того чтобы сменить участок, мудугары должны были получить разрешение помещика. Разрешение выдавалось не всегда. Кроме этого, помещик нередко сгонял своего бесправного арендатора в конце сельскохозяйственного сезона с арендуемого участка. Тем самым нарушался цикл, предписываемый правилами подсечного земледелия. В последние годы все большее количество семей мудугаров переходит на постоянное земледелие. Этому способствует ряд факторов. Во-первых, появилась возможность закрепить за арендатором обрабатываемый участок, во-вторых, вводятся новые агротехнические методы культивации с искусственными удобрениями, высокосортными семенами и новыми культурами, в-третьих, возможность свободного передвижения по лесной территории у мудугаров в силу ряда причин оказалась ограниченной.

На своих участках мудугары высеивают и выращивают рис, ячмень, просо. Кроме этого, значительное распространение имеет тапиока — неприхотливая культура, не требующая особого ухода. Орудия обработки земли, которыми пользуются до сих пор мудугары, самые примитивные. Это деревянный плуг, мотыга, иногда просто лопата. В каждом поселке мудугаров имеется определенное количество плодоносящих деревьев, таких, как манго, тамаринд, хлебное дерево, кокосовые пальмы. Плодами этих деревьев пользуются в поселке сообща. Занятие земледелием у мудугаров сочетается с элементами животноводства. Племя владеет небольшим количеством коз, коров и буйволов. Последних нередко используют при обработке земли.

Наиболее древние занятия мудугаров — собирательство, охота и рыболовство. Основным орудием, которое мудугары используют для собирательства, является палка с заостренным концом для выкапывания съедобных корней. Когда-то и охо-

та была традиционным занятием мудугаров. Теперь условия не особенно благоприятствуют этому. Олени, дикие слоны, пантеры ушли в глухие чащи заповедных лесов. Обезьяны почти все выловлены и съедены. Прежде на них охотились с луком, снабженным острой бамбуковой стрелой. Нередко их ловили специальными сетями.

Теперь в доступных лесах остались только птицы и мелкие животные. Для охоты на них у мудугаров существует специальный лук-праща. Основа лука делается из бамбука. Вместо тетивы на лук натягивается двойной шнур. Между шнурами укрепляется веревочная сетка. В нее вкладывают камень и стреляют. Пользоваться таким луком-пращей очень трудно. Необходимо иметь большой опыт и навык. Мудугары владеют этим искусством в совершенстве. Каждый мальчик с детства учится обращаться с таким оружием. На диких коз и оленей мудугары охотятся с луком, напоминающим арбалет. Этот лук-арбалет также делается из бамбука. К основе лука прикрепляется поперечная палка с зарубками. С ее помощью можно туго натянуть тетиву и держать ее наготове. Стрела накладывается на поперечную палку. Когда тетива спускается с зарубки, стрела летит далеко. Ее сила настолько велика, что обычная бамбуковая стрела нередко пробивает шкуру дикого слона. Есть у мудугаров и капканы для кроликов и крыс, сделанные из бамбука. Мясо крыс мудугары употребляют в пищу.

Рыболовство играет подсобную роль. По всей видимости, мудугары им всерьез никогда не занимались. Единственная река, которая предоставляет им эту возможность, это Бхавани. Специальных, традиционных снастей для ловли рыбы у мудугаров нет. Они пользуются веревкой с грубыми самодельными крючками. Крючки делаются из железных гвоздей, которые мудугары выменивают или приобретают в местных лавках. На такие крючки надевается мелкая рыбешка. Веревку перебрасывают с одного берега на другой и часто оставляют без присмотра. Рыба покрупнее хватает наживку и ловится на крючки.

Земледелие, собирательство и охота требуют немалой сноровки и умения. Всем этим мудугары обладают в полной мере.

Поселки, или уру, мудугаров скрываются в лесных зарослях по склонам гор. Рядом с уру находятся огороженные бамбуковыми плетнями небольшие участки полей.

Большинство уру расположено далеко от дорог и туда приходится пробираться по узким каменистым тропинкам. Несколько селений мудугаров находится в труднодоступном районе, в глухих джунглях. Хижины в таких уру мудугары строят на деревьях, чтобы защитить себя от диких зверей. В обычных уру хижины стоят на земле, иногда на фундаменте, сложенном из необработанных камней. Стены домов сделаны из искусно переплетенных бамбуковых планок, крыши покрыты рисовой соломой. Сами хижины очень различны по размерам. Иногда в хи-

жине живет только одна семья, иногда несколько семей, связанных между собой родственными узами. В последнем случае длина хижины может достигать двадцати метров, но каждая семья имеет свой отдельный выход. В задней стене хижины обычно есть второй ход. Окон нет, и свет проникает только через двери. Как и у многих племен Кералы, у мудугаров очаг располагается в земляном полу и дым выходит через крышу, двери и легкие бамбуковые стенки. Высота потолка хижин не более полутора-двух метров. Мудугары — «короткие», и поэтому они строят низкие хижины. «Обстановка» в хижинах более чем скромная. Она обычно состоит из нескольких циновок, орудий труда и кухонной утвари. Кухонная утварь большим многообразием не отличается. Это бамбуковые сосуды, ложки, сделанные из половинок кокосового ореха, глиняные горшки. Последние приобретаются у местных горшечников.

Как уже было отмечено, мудугары не занимаются ни прядением, ни ткачеством. Ткани, которые они используют для своей одежды, приобретаются ими на стороне. Это в основном хлопчатобумажные материалы, сотканные местными деревенскими кустарями. Мужчины носят набедренные повязки или дхоти. Дхоти — обычно короткие и не доходят до колен. Кусок ткани, повязанный в виде тюрбана, иногда заменяет мужчинам головной убор. Рубашки очень редки. Женщины заворачиваются в целый кусок ткани, закрепленный над грудью и спускающийся ниже колен. Украшения в племени довольно популярны, но не традиционны, так как своих ювелиров там нет. Украшения приобретаются на местных базарах и в лавках. Как правило, это дешевые изделия, сработанные из латуни, меди, стекла и пластика. Женщины носят ожерелья, серьги, стеклянные браслеты и кольца. Мужчины предпочитают кольца и очень редко — серьги.

Когда-то дичь составляла одну из главных статей питания мудугаров. Теперь только время от времени в рационе мудугаров оказывается мясо кабана, оленя, диких коз, черных обезьян, кротов и т. д. До сих пор съедобные корни, которые мудугары копают в джунглях, остаются большим подспорьем в их диете. Сортов этих корней много и практически их можно собирать круглогодично. Кроме того, в пищу мудугаров идут плоды манго, кокосовых пальм, хлебного дерева, а также дикие ягоды, которые в обилии растут в окрестных лесах. С развитием постоянного земледелия все большее значение в рационе мудугаров приобретают рис и просо.

Несмотря на то что мудугары имеют возможность пользоваться спичками, древний способ добывания огня еще бытует в их поселках. Для этого мудугары используют сухой бамбук. Расщепленный ствол бамбука кладется на землю и его начинают «пропиливать» бамбуковой планкой. Разогретые опилки попадают на сухие листья, расположенные под стволом и

листья начинают тлеть. Огонь раздувается из этих тлеющих листьев. Вся операция занимает у мудугаров не более пяти минут.

Исторически, видимо, сложилось так, что изобразительное искусство не получило в племени своего развития. Сейчас трудно сказать, было ли у мудугаров нечто подобное в прошлом или нет. Если и было, то следы этого искусства полностью исчезли к нашему времени.

* *

Несмотря на ряд изменений, которые произошли в племени мудугаров в последнее время, у них тем не менее еще сохранились элементы родовой организации. В племени до сих пор существует десять родов, или «кулу». Название рода, как правило, добавляется к имени каждого мудугара. Кроме родов, по всей видимости, когда-то существовали и фратрии, но теперь трудно найти их следы.

Эти роды экзогамны и матрилинейны. Каждый из них имеет общую прародительницу. Иногда это реальная личность, а иногда мифический персонаж. Родовые божества в большинстве случаев — богини. Дети принадлежат роду матери. Вместе с этим необходимо отметить одно важное обстоятельство, свидетельствующее о развитости материнскородовых отношений в племени. Имущество в племени принадлежит только женщинам и передается по наследству от матери к дочери. Во время работы среди мудугаров в 1964 г. я особенно интересовалась этой проблемой. Мне удалось поговорить об этом с одним женатым мужчиной. Вот этот разговор:

«Как вы можете объяснить,— спросила я его,— что все имущество принадлежит женщинам?»

— Я мужчина, — ответил Мадан. — Я свободен и независим. Я хороший охотник и без труда найду в джунглях мед, кардамон и вкусные корни. Я всегда себя прокормлю. Мужчина может работать весь год, а женщина — нет. Она не может этого делать, когда беременна, когда у нее грудной ребенок и в некоторых других случаях. Поэтому у нее должно быть имущество. Оно поддерживает ее существование. А зачем мне имущество? Разве я не смогу себя прокормить? У моей жены есть дом, и я всегда найду себе там место. Больше мне ничего не надо.

— И все мужчины-мудугары так думают? — спросила я.

— Да, если они — настоящие мужчины, — последовал ответ».

Женщинам принадлежат бамбуковые хижины, немногочисленный скот, домашняя утварь. Они полновластно распоряжаются на клочке арендуемой земли.

Когда-то у мудугаров существовали старейшины родов, со-

ставлявшие совет племени. Главным лицом в совете являлся вождь. По свидетельству самих мудугаров, женщины нередко занимали такие посты в прошлом. С появлением и укреплением деревенской общины, которая до сих пор сохраняет родовую основу, возникла администрация в более мелком масштабе, в рамках деревни. Сохранению родовой основы в деревне способствовали матрилинейность рода и обычаи, предписывающий мужчинам селиться в домах своих жен. Поэтому только пришлые мужья принадлежат к другим родам, женское же население и дети обычно из одного рода и уроженцы данной деревни.

Со временем в стройной родовой администрации мудугаров возникли нарушения. Этому содействовала в первую очередь экономическая зависимость племени от крупных помещиков. Все три помещика (дженми) до последнего времени заменяли мудугарам центральную власть. Стремясь в своих интересах расколоть племя и подорвать его единство, помещики фактически упразднили пост вождя племени и превратили его в номинальный. Человек, занимавший время от времени этот пост, был лишен каких-либо прав и должен был соблюдать в первую очередь интересы помещика. Помещики вмешивались в деревенскую администрацию, назначая угодных им старейшин или вождей деревень. В период работы автора среди мудугаров в 1964 г. в племени фактически действовала только деревенская администрация. И в этой администрации самым причудливым образом сочетались традиционные элементы и то, что было привнесено извне волею помещиков. Каждая деревня имела своего вождя или старейшину (мупана). Большинство мупанов, действовавших в племени, были назначены еще помещиками. Однако «Блок по развитию племен» стал вводить выборность мупанов. Поэтому в ряде деревень существовали мупаны, выбранные уже самими жителями. Интересно отметить при этом, что принцип, по которому проводились выборы, нередко строился на родовой основе. Выбирались старшие по возрасту люди и часто из тех групп, для которых занятие мупана было когда-то традиционным.

У мупана остались старые традиционные обязанности: улаживание ссор и конфликтов, наказание за проступки, соблюдение традиционного порядка и обычаев предков. Но и все дела, связанные с арендой земли, шли через мупана. Он отвечал также за уплату жителями уру ренты помещику.

Второе лицо в уру после вождя — бандари, или казначей. Каждый уру по древней родовой традиции имеет свой общий фонд — казну. Жители вносят в нее свою долю. Из общего фонда вносятся рента, черпаются средства на праздники, религиозные церемонии и прием гостей. Кроме того, в каждом уру должен быть свой «курудале». Обязанности его очень разнообразны. Он и курьер, и охранник, и проводник. Если в уру по-

является представитель землевладельца или сам землевладелец, курудале должен нести их вещи. Когда в уру приходит гость или чужой, после визита курудале ведет его через джунгли до следующего уру и сдает пришельца тамошнему курудале с рук на руки. Поэтому там, где есть уру мудугаров, очень трудно заблудиться. Курудале всегда приходит на помощь и служит добровольным проводником. По ночам курудале смотрит за тем, чтобы дикие звери не потоптали полей и не испортили урожай.

И наконец, манукаран. Он — хранитель древних тайн земледелия мудугаров. Он агроном и жрец. Манукаран дает мудугарам агрономические советы и следит за культивацией. При системе подсечно-огневого земледелия манукаран выбирает участки джунглей для расчистки. Традиционные навыки и знания, передающиеся из поколения в поколение, помогают манукарану сделать безошибочный выбор. Знания эти держатся в тайне. Манукаран обладает искусством освобождать расчищенный участок джунглей от вредных насекомых. Он забрасывает участок ветвями одному ему известного дерева, и насекомые гибнут. Знания, передающиеся в семье манукарана из поколения в поколение, сделали эту должность строго наследственной. Мупан, бандари, курудале и манукаран составляют совет каждого уру. В наиболее важных случаях мупаны уру могут собираться и решать вопросы своего племени. Но это бывает редко, да и созвать такой совет крайне трудно.

Интересным, на наш взгляд, является то обстоятельство, что наряду с официальным мужским советом уру существует неофициальный женский совет. Последний состоит из жен членов официального совета. Женский совет собирается отдельно и решает вопросы, связанные с женщинами уру. В то же время такой совет нередко оказывает большое влияние и на решение общих вопросов в деревне. В связи с этим стоит остановиться на роли «мупати» — жены мупана. В зависимости от черт ее характера мупати часто выступает в качестве фактического главы уру. В этом случае ее распоряжения и решения принимаются жителями деревни с большей охотой и уважением, нежели руководство самого мупана.

Причина этого — равноправное положение женщины в племени. Мужчины и женщины заняты в основных сферах производства, как говорится, «на равных». Они вместе работают на полях, вместе заняты собирательством в джунглях и даже нередко совместно охотятся. Умение владеть охотничьим оружием не является чем-то неожиданным и исключительным для мудугарки. Вместе с этим сохранившиеся традиции материнского рода создают атмосферу того большого уважения к женщине, и особенно, матери, которое мы наблюдаем у мудугаров. Слово «женщина» в племени употребляется редко. Как правило, оно заменяется словом «амма» — «мать». Оно применяется к любой

женщине независимо от ее возраста или положения. Самым тяжелым проступком у мудугаров является оскорбление женщины. За это строго наказывают вплоть до изгнания из племени. Атмосфера равноправия и уважения к женщинам выработала у последних и соответствующую психологию. Мудугарки смелы и самостоятельны, инициативны и решительны. Когда мне случилось появляться впервые в каком-либо уру мудугаров, первыми, кто встречал чужого и не совсем обычного, с точки зрения мудугаров, гостя, были женщины. Именно они не боялись вступить в контакт с чужим. Мужчины же вели себя несколько иначе. В первый момент они оставались, как говорится, «в тени», занимая позицию за спинами женщин.

Женщины наравне с мужчинами являются знатоками племенных традиций и обычаев. В некоторых случаях женщины даже превосходят мужчин. Именно женщины оказались в числе моих информаторов, когда необходимо было разобраться в брачных отношениях, бытовавших в племени. Традиции материнского рода оказывают большое влияние на эти отношения.

В племени до сих пор существует свобода добрачных отношений для женщин. По достижении зрелости женщина вольна распоряжаться собой и своими склонностями. Родители, как правило, не вмешиваются в эту область.

В настоящее время у мудугаров существует две формы брака: полиандрия и парный брак. Что касается первой формы, то, по свидетельству стариков-мудугаров, она была господствующей формой еще лет сто назад. Однако вмешательство в жизнь мудугаров помещиков-феодалов и местной администрации сделали эту форму брака «нелегальной» даже в глазах самих мудугаров.

Более распространенной в племени формой брака является парный брак. Эта форма отличается еще значительной неустойчивостью. Такие браки легко расторгаются. Разводы не считаются чем-то необычным или антисоциальным. Женщина после развода получает возможность вновь выйти замуж. Как мне удалось установить, в большинстве случаев инициаторами развода являлись женщины. Они же выступают в качестве активной стороны и в заключении браков. Этические нормы, существующие в племени, не позволяют мужчине первому сделать предложение. Но вместе с этим в племени есть такой обычай, как выкуп за невесту. Жених должен уплатить за невесту определенную сумму ее родителям, и в первую очередь матери. Традиционная цена в период моего пребывания у мудугаров колебалась от семи с половиной до пятидесяти рупий. Однако у мудугаров часто может не быть и минимальной суммы выкупа. Тогда жених отрабатывает два месяца на поле родителей невесты. Невеста может сократить жениху «отработочный» срок. Брачная церемония крайне проста и лишена всех тех сложностей, которые присущи подобным церемониям более развитых

народностей. Обычно такая церемония происходит в ночь полной луны. Жениха и невесту одевают в чистые одежды и сажают на центральное место в уру. В честь невесты исполняются песни. Одну из таких песен мне удалось записать.

Ты как пчела на поле чая,
Ты как пчела на поле рати,
Ты как пчела на поле маиса [I, 84].

Все три фразы с различными вариациями повторяются многократно. Пение сопровождается музыкой и танцами. В конце церемонии устраивается угощение. Как уже было упомянуто, мужчина поселяется в доме жены, а дети принадлежат роду матери.

В период рождения ребенка женщина не подвергается изолации, как это происходит у некоторых других племен. Ее не удаляют из хижины и не строят для нее специального помещения. У мудугаров не существует в связи с родами понятия «нечистоты» женщины. Но есть своеобразный обычай, который возлагает ряд обязанностей в это время на мужчину. В течение семи дней после рождения ребенка мужчина не может покинуть хижину. Он должен ухаживать за женой и, как говорится, поставить ее на ноги.

Для мальчиков и юношей существуют специальные мужские дома. Сейчас трудно сказать, что явилось действительной причиной возникновения таких домов. Мужской дом, или винебандарикуре, есть в каждом уру. В нем живут мальчики и юноши с 12 лет и до момента женитьбы. Они ночуют только здесь. Винебандарикуре — своеобразный мужской мир, куда женщины не допускают. Обычно вождем дома избирается старший юноша. Он следит за дисциплиной и отвечает за соблюдение норм нравственного поведения. Администрация этих домов автономна. Даже совет уру редко вмешивается в дела мужского дома. Только серьезное нарушение дисциплины в доме может потребовать такого вмешательства. Остальные вопросы решаются на совете самого винебандарикуре. По свидетельству самих мудугаров, основное назначение организации при винебандарикуре — сохранение чистоты юношей до женитьбы, нечто совершенно противоположное тому, что существует в патриархальных обществах. Кроме того, здесь юношам передаются традиционные знания племени, их знакомят с легендами и преданиями мудугаров, с историей предков, обучают песням и танцам. Короче говоря, они постигают все, что нужно знать мужчинам. Утром юноши сами готовят себе завтрак. Днем они могут есть дома и помогать семье в ее повседневных заботах. Во время сельскохозяйственного сезона им разрешается ночевать на дальних полях, особенно тогда, когда поля нуждаются в охране. Молодые мудугары очень привязаны к своим мужским домам, поэтому их можно найти там не только ночью, но и днем.

Мужской дом представляет собой просторную хижину размером около 20 кв. м. Вдоль стены размещается длинный бамбуковый настил, на котором спят обитатели дома. Рядом с настилом в земляном полу находится очаг. На стене обычно висит барабан — необходимая принадлежность каждого такого дома.

Однако хотелось бы отметить одно обстоятельство. Несмотря на внешние влияния, а подчас и прямое вмешательство в дела племени, мудугары тем не менее сохраняют до сих пор и свою родовую организацию и свои устоявшиеся традиции. По всей видимости, причина такой устойчивости заключается прежде всего в том, что именно эта родовая организация и родовая сплоченность пока является единственным средством защиты мудугаров от эксплуатации и посягательств из внешнего мира.

* * *

Одним из важнейших элементов духовной культуры племени являются его религиозные воззрения. Эти воззрения складывались в течение многих веков, изменялись и модифицировались. Они также испытывали влияние господствующей в стране религии — индуизма.

Религиозные воззрения мудугаров состоят из ряда элементов, свойственных примитивным религиям. Некоторые из этих элементов уже почти исчезли под влиянием ряда исторических причин. Но следы их еще можно найти в мировоззрении мудугаров. Другие — еще играют большую роль. Одним из древнейших элементов, связанных со становлением родовой системы, является тотемизм. Вряд ли было бы правильно утверждать, что племя обладает цельной и развитой системой тотемистических представлений. Здесь можно обнаружить только пережитки этих представлений. Сохранились, например, тотемистические названия родов — род кобры (Кирунага), род птицы (Упили), род цветка (Чампага), род дерева (Пунгар) и т. д. Как известно, согласно тотемистическим верованиям, члены рода или ведут свое происхождение от животного или растения — тотема или находятся с ним в весьма близких отношениях. В случае с мудугарами автору этих строк не удалось проследить прямой связи ныне существующих родов с соответствующими тотемами. Возможно, легенды, подтверждающие эту связь, когда-то и бытовали в племени, но теперь они забыты. По крайней мере никто из компетентных информаторов не мог вспомнить подобных легенд.

В племени не сохранилось также и церемоний, связанных с тотемными животными и растениями. Но обычай табу на убийство такого животного еще соблюдается. Мудугары поклоняются природе и ее силам. У племени есть священные рощи, священные деревья, священные ручьи, реки, камни и горы. Наи-

большим почитанием пользуется река Бхавани, самая большая река на территории племени, а также труднодоступный пик Малаишвара, или пик Великого бога. Раз в год все племя устраивает там праздник и зажигает огонь в честь пика и Великого бога. У мудугаров легко прослеживаются и анимистические элементы в их мировоззрении. У них существует вера в добрых и злых духов, которые населяют джунгли, источники и камни. Они верят в духов предков и поклоняются им. Вера в духов предков тесно связана с распространенным в племенах Кералы культом предков. Когда-то в племени устраивались жертвоприношения животных в честь духов предков. Но теперь этот обычай вымирает и прежде всего потому, что домашних животных у мудугаров осталось мало. Очень редко, раз в два года, не чаще, такая жертва может быть принесена духам очень важных для уру или рода предков.

Материнскородовые отношения всегда оказывали влияние на религию племени. Господство материнского рода и связанный с ним культ матери, как правило, приводят к поклонению женским божествам. Когда-то у мудугаров верховным божеством была богиня-мать Бхавани (Бхавани — река). В легендах и сказаниях мудугаров иногда проскальзывают неясные намеки на то, что богиня Бхавани была прародительницей племени, творцом первых мудугаров. Великий бог Кама, которого теперь мудугары считают своим создателем, появился позже в результате влияния более развитого индусского общества. Именно под этим влиянием Бхавани из разряда высших божеств была переведена в «рядовые» богини, правда, с некоторыми признаками исключительности, а ее место занял Кама Ишвара. Но до сих пор в каждом уру мудугаров есть свое божество, и это, как правило, богиня, олицетворяющая женское начало. Великому богу Каме поклоняются раз в год, а богиням — ежедневно. Место, где помещается такая богиня, всегда отмечено священным камнем. Камень стоит на границе уру. Молитва в честь богини уру, сопровождаемая обычно многочисленными просьбами, совершается именно у такого камня. Богини спасают мудугаров от различных бед и невзгод и принимают, по представлениям мудугаров, самое непосредственное участие в жизни уру. Отношения, которые сложились у мудугаров с Великим богом, несколько иные. Идея определенной отчужденности и недоступности Камы широко распространена среди мудугаров. Она нашла свое отражение в том, что Великий бог помещен на высоком пике Малаишвара. Священных камней, воздвигнутых в честь Великого бога, вблизи уру нет.

Бога Каму в какой-то степени можно идентифицировать с Шивой, верховным божеством большинства дравидийского Юга Индии. Естественно, что легенды о сотворении, бытующие в племени, тоже оказались под влиянием индуистской традиции. Например, мотив потопа, распространенный в индусской мифо-

логии, попал в легенды мудугаров. Правда, можно предположить, что этот мотив мог быть и оригинальным для аборигенного населения Южной Индии, однако доказательств в пользу такого предположения пока мало.

Сообщенная автору двумя информаторами легенда о сотворении мудугаров выглядит следующим образом.

«Сначала был только океан. Вся долина Аттапади и вся земля находились под водой. Вода простиралась от горизонта до горизонта. И только пик Великого бога Кама возвышался над океаном. Кама очень скучал, потому что вокруг ничего, кроме океана и одинокой вершины, не было. Однажды Кама взял землю с пика и сделал из нее мужчину и женщину. Это были мудугары, самые первые люди на земле. Бог спросил мужчину и женщину: „Кто вы?“ И мужчина ответил: „Я отец, она моя дочь“ Тогда Кама сказал: „Отвернитесь друг от друга, а потом снова повернитесь“ Мужчина и женщина так и сделали. И снова Кама спросил: „Скажите мне теперь, кто вы?“ „Она моя жена, а я ее муж“, — ответил мужчина. И стали эти первые мудугары жить на пике Великого бога. От них пошло все племя мудугаров. Но богу одних мудугаров было недостаточно. Он стоял на пике и много дней смотрел то в одну, то в другую сторону. Но ничего не смог увидеть. Только огромные волны катились по океану. Тогда Кама послал стрелу из своего лука. Стрела взлетела высоко и превратилась в орла. Кама сказал орлу: „Полетай над Аттапади и расскажи потом, что ты видел“ Орел стал кружиться над океаном. Он летал над ним много дней и ночей и, наконец, увидел сухую тыкву. Орел полетел к Каме и сказал: „Я видел только, как прыгает по волнам сухая тыква“ Бог решил посмотреть на тыкву. Когда он ударил ее ногой, тыква раскололась пополам. Эти половины превратились в мужчину и женщину. Так Кама создал после мудугаров других людей. Когда вода на всей земле сошла, люди, созданные из сухой тыквы, взяли верх над мудугарами, и никто не мог защитить мудугаров. Мудугары обратились к Великому богу. „Кама, — сказали они, — ты создал нас и создал других людей, но эти другие мешают нам жить. Мы не можем быть спокойны за свои хижины и своих детей. Помогите нам“ Тогда бог сказал: „Идите и живите в долине Аттапади. Я даю вам землю с такими границами: восточная пойдет по Большому камню, по Моталветти и королевской дороге Чакравартитеру, а северная граница будет лежать у реки Бхавани и у Натукала в Майсуре. С юга у вас будет королевство Самундари¹, и с запада — королевство Эралпад. На этой земле вы будете хозяева“. Мудугары так и сделали».

Легенда эта, сама по себе, довольно многослойна. Наряду с мифом о сотворении здесь нашли отражение и какие-то реаль-

¹ Имеются в виду владения заморина Каликата.

ные события. В частности, видимо, существовали не очень мирные отношения у мудугаров с другими племенами. Мотив соперничества, например с соседним племенем ирула, проник и в другие легенды. Во многих племенах мира и у целых народов бытуют мифы о культурных героях. В легендах мудугаров тоже можно проследить такую тенденцию. Правда, здесь в качестве такого культурного героя выступает сам бог Кама.

Влияние индуизма сказывается и на ритуальной стороне религии мудугаров. Племенные святилища в честь богинь мудугаров представляют собой открытое место, расположенное нередко у священного дерева. Здесь обычно стоит вертикальный камень, или на платформе, сложенной из неотесанных камней, или просто врытый в землю. Когда-то перед этими камнями приносили в жертву животных. Теперь у этих камней все чаще повторяется ритуал индульской пуджи с зажженными светильниками и подношением божеству цветов, фруктов и кокосовых орехов. На месте древнего святилища у подножия пика Малаишвара возник храм, имитирующий индуистский. В просторной бамбуковой хижине находятся бронзовые изображения Шивы и Парвати, которых мудугары называют богом Камой и богиней Бхавани. В этом храме местные племена, в том числе и мудугары, также подражают ритуалу индульской пуджи. Проблема влияния индуизма на примитивные религии племен довольно сложная. По всей видимости, когда-то индуизм вобрал в себя некоторые элементы примитивных верований и канонизировал их. Потому-то в этой религии оказались моменты, явно близкие племенным религиям, что, в свою очередь, облегчает проникновение индуизма в племена. Процесс «взаимообогащения» этих двух систем можно наблюдать и по сию пору.

Особенно он заметен в такой специфической части религии мудугаров, как представления о загробном мире. Именно анимизм, вера в духов, лег в основу последующей теории индуизма о переселении душ. И, если можно так сказать, здесь сработал принцип бумеранга. Первоначальный анимизм вернулся к мудугарам в форме индуистского учения о переселении душ. Мудугары восприняли его и сделали эти представления одним из важнейших моментов, связанных с их интерпретацией загробного мира. Необходимо отметить, что учение о переселении душ мудугары, как и остальные индуисты, увязывают с системой воздаяния. Согласно теперешней племенной традиции дух или душа умершего отправляется в мир Великого бога. Эта душа пребывает там некоторое время, затем возвращается на землю и соответственно своим деяниям при жизни вселяется или в достойного человека с хорошей судьбой или может вселиться в животное, в частности в собаку. Последнее вместилище уготовано грешникам и плохим людям. Эта поздняя племенная традиция, которая явно сформировалась под влиянием индуизма, находится в определенном противоречии с более древ-

ними представлениями о духах предков и связанном с ними культе предков.

Известно, что погребальный ритуал — наиболее консервативный обычай, который меняется очень медленно. Именно погребальный ритуал отражает ранние представления мудугаров о загробном мире. Автору этих строк пришлось наблюдать погребальную церемонию в 1964 г. в уру Мукали. Кроме этого, сведения о подобных церемониях содержатся в двух работах: «Обследование племенных районов Аттапади» [6] и «Мегалитические пережитки среди мудугаров долины Аттапади» [3].

Каждый род мудугаров имеет свое место погребения, которое называется «судалаи» и расположено обычно в глубине джунглей. Мудугары сохранили древний обычай. Они не сжигают покойника, а хоронят его в земле. И обычай этот тоже противоречит индуистскому учению о переселении душ, которое предписывает сожжение тела. Обычно на похороны собирается весь род. Предварительный ритуал, совершаемый над покойником перед погребением, в большей степени относится к душе умершего, нежели к его телу. Тело обмывается и натирается маслом. Большие пальцы ног умершего связываются вместе. На покойника одевают чистые одежды, украшения и кладут мелкую монету или на лоб, или в рот. В таком достойном виде душа умершего предстанет перед духами предков. Затем тело кладут на плетенные из бамбука носилки и начинают траурные танцы и пение, которые сопровождаются только боем барабанов. В сопровождении всего рода носилки несут к месту погребения. Там роется яма глубиной не более 1 м, ориентированная с севера на юг. Покойника помещают в нее головой на юг. После того как яма засыпана, в головах на погребении воздвигаются один или два камня, вертикально врытых в землю. Этот мегалитический ритуал соблюдается еще некоторыми племенами Кералы. На погребении оставляют воду для души умершего, а духов предков умиляют каплями масла. В этот же день в уру умершего происходит траурная трапеза. На трапезе отдельно ставят еду и для духа умершего.

Поминальная церемония мудугаров носит особый характер. Когда-то такая церемония происходила через год после смерти. Теперь ее отмечают раз в пять или в десять лет и сразу для нескольких умерших. Увеличение сроков для такой церемонии объясняется необходимостью экономить средства, затрачиваемые на торжественное угощение. Церемония в общей сложности длится три дня. В первый день сооружаются из бамбука огромные носилки, которые украшают бананами. Это носилки для духов предков, чье присутствие обязательно на данной церемонии. С этими носилками члены рода отправляются к месту захоронения. Там погребение того, в честь которого проводится поминальная, вскрывается и извлекается часть костей. Кости помещают в бронзовую урну. Туда же кладут монету и украше-

ния, которые в свое время были похоронены вместе с умершим. Урна может служить вместилищем останков и одного человека и нескольких. Участники церемонии доставляют урну в один из уру и устанавливают ее на платформе. Начинается поминальный пир, для которого готовится мясо кур или коз. В зависимости от количества поминаемых умерших кладутся и специальные порции мяса для их духов. После пира урну несут в специальное место (мачу или малигаи), расположенное обычно недалеко от места родового погребения. Фактически мачу или малигаи — это дольмен, сделанный в виде каменной камеры. В этот дольмен и помещают останки умершего или умерших. Кости или урны с костями размещаются в этом своеобразном дольмене в строгом порядке — в одну линию. Иногда вместо дольмена используются естественные образования в нагромождении камней. Этот своеобразный оссуарий считается в племени священным и запретным местом. Мудугары тщательно следят за тем, чтобы никто не потревожил кости предков. В этом случае мы сталкиваемся с обычаем так называемого вторичного захоронения. Он был связан с культом предков и практиковался в глубокой древности дравидийским населением Южной Индии.

Духовная культура мудугаров — явление довольно сложное. В ней переплелись элементы мировоззрений и верований, пришедших из глубокой древности, с тем, что попало в племя в более поздний период и было заимствовано мудугарами у более развитых соседних народов.

* * *

Как уже было упомянуто, в антропологическом отношении мудугары принадлежат к группе австралоидных племен, являющихся остатком древнейшего населения Индии. Считается, что это австралоидное население было аборигенным. Никакими сведениями об их континентальных миграциях мы не располагаем. Могли быть только передвижения отдельных конкретных групп племен в пределах довольно ограниченных территорий.

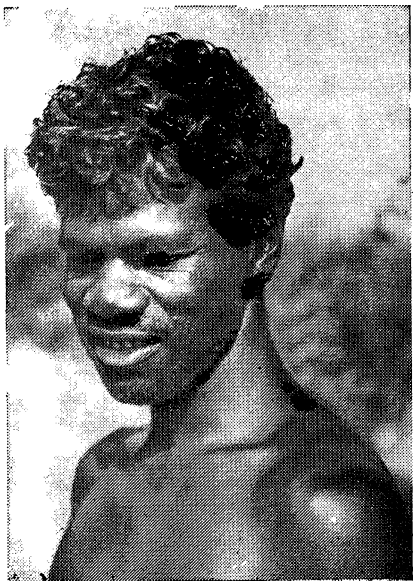
Восстанавливать подробную историю отдельного племени всегда трудно. Как правило, какие-либо письменные источники отсутствуют. Правда, иногда в исторических хрониках более развитых народов упоминаются отдельные племена. Однако мудугарам в этом отношении не повезло. Существующая в племени устная традиция обычно носит полуполегендарный или просто легендарный характер и не может служить достоверной основой для восстановления каких-то конкретных исторических событий. Хотя такая устная традиция иногда и представляет определенный материал, но часто его запутанность и разновременные наслоения не позволяют судить о каких-либо последовательных исторических этапах в развитии племени. Некоторые

данные, которыми мы располагаем в связи с племенем мудугаров, дают нам возможность судить лишь о ряде моментов сравнительно поздней истории племени, относящихся к конкретному району, а именно к долине Аттапади.

Мудугары считаются первыми поселенцами долины. Сюда, в этот глухой и труднодоступный район, племя иммигрировало, по ряду свидетельств, в XV в. или незадолго до этого [6, 14]. Постоянным местом их обитания до переселения был один из районов теперешнего штата Тамилнад. Преобладание тамильского языка в смешанном диалекте мудугаров свидетельствует в пользу этого района. Переселение племени было вызвано феодальной усобицей, возникшей в период падения империи Виджаянагар. В то время на территории теперешней Кералы существовало государство каликатского заморина и долина Аттапади входила в его владения. Первоначально мудугары поселились в северо-восточной части долины и стали осваивать новое место. Земли здесь было много и джунгли были богаты дичью, съедобными кореньями, ягодами, медом. Однако, уже однажды согнанные со своих исконных земель, мудугары и здесь опасались за свое будущее. Поэтому старейшины племени отправились ко двору заморина и просили его разрешения остаться в долине. Заморин даровал им это разрешение вместе со своим «покровительством». Суть «покровительства» состояла в том, что мудугары были обязаны, как и другие так называемые лесные племена, поставлять заморину ценные лесные продукты, звериные шкуры, бивни слонов, специи и т. д. Однако в самом начале своего существования в долине Аттапади мудугары сохраняли относительную свободу и племенем правили собственные вожди и старейшины. Но это продолжалось недолго. Со временем земли, на которых жили мудугары, были захвачены мелкими раджами, вассалами заморина, и начался период регулярной феодальной эксплуатации.

Независимость, обретенная Индией, прогрессивные реформы, проводимые правительством, зримо меняют историю племени и его жизнь. Однако в ходе этих перемен возникают свои трудности и осложнения, которые требуют немало времени и энергии на их разрешение.

Панья — одно из крупных, но малоизученных племен Южной Индии. По данным 1961 г., панья насчитывали около 42 тыс. человек. Основной район их расселения Малабар (северная часть Кералы) и предгорья Нилгири в штате Тамилнад. В округах Малабара — Каннанор, Кожикод, Палгхат — проживает более 37 тыс. панья [9, 11], в Тамилнаде в округе Гудалур — около 5 тыс. [5, 153]. Древнее плато Вайнад начинается от гор Нилгири и продолжается на Малабаре. Оно и является основным районом обитания панья. С запада плато окаймлено хребтом Западных Гхат, с востока над ним возвышаются Нил-



Мужчина из племени панья

гири. Теплый благоприятный климат, наличие плодородных долин, богатых лесов сделали плато древнейшим местом расселения человека. Именно здесь долгое время существовал проход, соединявший Малабар с горами Нилгири. Со стороны Коимбатурской долины эти горы были недостижимы вплоть до XIX в. Вместе с плато Вайнад Нилгири представляли собой своеобразный горный «карман», где задерживались представители различных древних народов.

Панья считаются аборигенами этих мест. Во внешнем облике они сохранили ярко выраженный австралоидный тип, свойственный древнейшим группам населения Южной Индии. Индийский ученый Б. С. Гуха отметил, что «панья

имеют близкое отношение к австралийцам или, скорее, к прото-австралоидному элементу, с некоторой примесью негроидного элемента» [4].

Язык, на котором говорят панья, является диалектом языка малаялам с изрядной примесью тамильских слов.

Историческая судьба племени оказалась похожей на участь многих племен Южной Индии. Ученые предполагают, что еще в период средневековья панья вошли в контакт с малаяльцами Малабара и многие из них тогда же попали в рабскую зависимость от крупных землевладельцев Вайнада.

Период колониального господства и становления капиталистических отношений в стране существенно не изменили положения племени, а только добавили некоторые новые формы эксплуатации. С развитием плантационного хозяйства в Вайнаде в XIX в. плантаторы стали использовать бытовавшее здесь традиционное рабство племен. Панья перешли из рук помещиков в руки плантаторов. Они стали работать в качестве кули на кофейных и чайных плантациях, но их статус рабов оставался прежним. В то же время интенсивное развитие товарно-денежных отношений усиливало возможности повышенной эксплуатации панья со стороны ростовщиков и торговцев. Те и другие, пользуясь неграмотностью и неосведомленностью панья, безжалостно их обманывали и грабили. Среди панья катастрофически росла ростовщическая задолженность и их раб-

ская зависимость от помещиков и плантаторов дополнялась такой же зависимостью от ростовщиков и лавочников. Это длилось вплоть до достижения Индией независимости. Условия, в которых оказались панья, отнюдь не содействовали нормальному социально-экономическому развитию племени и почти полностью исключали такие процессы, как имущественная дифференциация. Все племя оказалось на положении неимущих и было лишено возможности делать какие-либо накопления или приобретать собственность. После получения Индией независимости правовое положение панья несколько изменилось. Индийская конституция ликвидировала все формы рабства и предоставила племенам и малым народностям политические права, в том числе и всеобщее избирательное право. Однако фактическое положение панья по-прежнему остается тяжелым. Пережитки традиционного рабства еще дают о себе знать. Нередко помещики и плантаторы, используя отсталость и материальную зависимость панья, продолжают их эксплуатировать на старой основе, попирая те права, которые были предоставлены панья конституцией. Теперь значительная часть панья используется землевладельцами в качестве батраков и наемных сельскохозяйственных рабочих. Некоторые панья арендуют небольшие участки помещичьих земель, однако условия аренды, несмотря на предоставление прав защищенной аренды, в ряде мест остаются прежними.

* * *

Деревушки панья разбросаны по всему Вайнаду. Они стоят на склонах гор, в лесных зарослях, в узких долинах. В каждой из таких деревень четыре-семь домов. Дома — небольшие хижины, сделанные из бамбука. Крыши покрыты пальмовыми листьями или рисовой соломой. В некоторых деревнях бамбуковые стены обмазаны глиной. Глинистая почва Вайнада и предгорий Нилгири дает панья такой материал в избытке. Небольшие чистые дворики вокруг хижин как бы врезаны в эту глинистую почву. Как правило, в хижине одна комната. Она небольшая — 8—10 кв. м. Потолок делается из бамбуковых жердей. Окон нет. Свет и воздух проникает сквозь узкую дверь. Справа от двери, прямо в земляном полу, находится очаг. Несколько камней поддерживают горшок с варевом над очагом. Циновка заменяет мебель. На ней спят, сидят и едят. Кроме этой циновки, пары глиняных горшков, нескольких ложек из кокосового ореха, тряпки, которая заменяет многим одеяло или одежду, да еще топора с узким лезвием или старинного копья, в хижине ничего нет. Перед некоторыми хижинами стоят высокие деревянные крупорушки с тяжелыми пестами. В них обычно женщины рушат падди — неочищенный рис. Сами панья рис не выращивают, а покупают или получают его на

плантации в качестве поденной заработной платы. Рядом с двориками располагаются небольшие возделанные участки, похожие, скорей, на огороды. На этих участках панья выращивают тапиоку — сладкий картофель. Микроскопические клочки тапиоковых полей и есть та земля, которая была закреплена в последние годы за панья.

Несколько веков назад панья были типичным лесным племенем, занимавшимся охотой и собирательством. Указаний на то, что они практиковали хотя бы подсечно-огневое земледелие у нас нет. Сначала Е. Торстон, а вслед за ним А. Луиз писали о том, что панья охотятся на тигров и пантер с копьями и сетями. Хотя панья и пользовались в охоте длинным копьем, лук и стрелы у них распространены не были. Они занимались рыболовством, а иногда травили рыбу, используя одним им известное ядовитое растение.

Основным орудием панья в практике собирательства была палка с заостренным концом. Изменившиеся условия жизни племени внесли свои коррективы и в их занятия. Охотничья традиция постепенно стала слабеть, хотя говорить о полном ее исчезновении еще рано. Охота и собирательство время от времени служат панья определенным подспорьем, особенно в периоды между рабочими сезонами на плантациях и помещичьих полях. Если расширение зоны заповедных лесов в Вайнаде значительно ограничило охотничью деятельность местных племен, в том числе и панья, то собирательство, и в первую очередь выкапывание съедобных корней, по-прежнему остается одним из основных занятий племени. Выше уже отмечался тот факт, что панья со времен средневековья принудительно использовались на обработке земли. Занятие это со временем оказалось у них главным. Поэтому индийская статистика относит панья к разряду земледельческих племен. Орудия труда, которыми они при этом пользуются, не могут считаться их собственными традиционными орудиями. Значительная часть их была заимствована у местного земледельческого населения. Свои поля панья обрабатывают с помощью деревянной мотыги. Панья до сих пор занимаются плетением корзин и циновок. Ткань для одежды они приобретают на местном рынке. Горшками их снабжают или деревенские горшечники, или соседнее племя муллу-курумба. Музыкальные инструменты — флейта и барабан, — которыми пользуются панья, не производятся ими самими. Однако высокие бамбуковые сосуды, в которых панья хранят рис, делают сами панья, так же как и своеобразные бамбуковые «тарелки». Одно колено бамбука разрезается вдоль и получаются две «тарелки», похожие на корытца.

Внешний облик панья весьма своеобразен, и поэтому их можно сразу выделить среди представителей других племен. Мелко вьющиеся волосы женщин образуют густую шапку. Никаких причесок женщины не делают, предоставляя волосам

расти свободно. Изредко некоторые из женщин спускают на глаза челку. Мужчины в большинстве своем стригут волосы.

Мужская одежда весьма скромна и состоит из набедренной повязки. Иногда, если позволяют материальные возможности, набедренная повязка дополняется рубашкой, приобретенной на рынке. Женская одежда, как правило, представляет собой кусок ткани, обернутый вокруг тела и закрепленный на груди обычным узлом. Иногда женщины носят набедренную повязку, особенно если они находятся среди своих и в своей деревне. И мужчины и женщины почти не употребляют обуви.

Что касается украшений, то панья пользуются ими чрезвычайно мало. В отличие от некоторых других племен, мужчины-панья совсем не употребляют украшений. Женщины ограничиваются дешевыми металлическими и стеклянными браслетами, и лишь немногие из них носят стеклянные бусы, которые покупают у местных торговцев. Ни серебряных, ни золотых украшений панья не имеют. Вероятно, традиционными для них являются своеобразные серьги, которые носят женщины. Делают их панья сами. Эти серьги представляют собой диск диаметром около 4 см, свернутый из пальмового листа. Сердцевина диска заполняется похожим на воск застывшим соком хлебного дерева. Эта масса украшается красными семенами одного из тропических деревьев (*Abrus Precatorius*). Серьги вставляют в широкое и уже предварительно «разработанное» отверстие в мочке уха. Кожа мочки туго охватывает серьги и удерживает их. Существует и второй вариант этих традиционных серег. Берется просто лента пальмового листа шириной не более полутора сантиметров, скручивается в тугую спираль и вставляется в мочку. Пожалуй, этими серьгами и исчерпывается набор традиционных украшений панья.

Традиционная пища панья когда-то включала различные сорта дичи, мясо оленей, кабанов, черных обезьян, кроликов, съедобные корни. Рыба, выловленная в местных реках и источниках, также являлась частью их диеты. Теперь основой их пищи стал рис, который панья зарабатывают на плантациях



Женщина панья (Нилгири — Вайнад)

или покупают в лавках. Панья начали также употреблять, овощное карри и тапиоку. С упадком охоты мясо дичи в их рационе оказалось сведенным до минимума. В традиционной пище панья все еще сохраняются сушеная рыба, съедобные корни, лесные ягоды, дикие фрукты.

К области традиционной материальной культуры можно отнести и способ добывания огня. Имея возможность пользоваться спичками, панья часто остаются верны традиции. Они добывают огонь или трением палочек путем «просверливания» горизонтально лежащей нижней палочки верхней, стоящей вертикально, или методом «пропиливания» одной бамбуковой планки другой, как это делают мударгары.

*

*

Официально, при переписях населения Индии, панья числятся племенем. В действительности от племенной организации осталось мало следов. На их особую этническую общность указывают главным образом диалект, эндогамия и этническое самосознание. В отличие от многих других малых народов Южной Индии, панья почти полностью утратили и родовую организацию, хотя в их преданиях сохранились свидетельства о некогда существовавших у них родовых подразделениях. Есть основания предполагать, что роды у них были матрилинейными. Во всяком случае, и теперь учитывается родство не только по мужской, но и по женской линии. Встречаются случаи и матрилокальности, когда муж переселяется на постоянное жительство в деревню жены.

У панья уже нет каких-либо общеплеменных органов управления. Однако в деревнях есть свои, составленные из глав семей советы (коттани) во главе с вождем. Его должность выборная. В состав совета обычно входит и деревенский жрец (чемми), пост которого и сама профессия — наследственные, передаются от отца к сыну. Совет решает местные дела, среди которых преобладают семейные, в частности связанные с нарушением супружеской верности. Виновных совет подвергает штрафу. Средства, накопленные от штрафов, расходуются обычно на устройство общедеревенских празднеств и развлечений.

Женщина у панья все еще занимает сравнительно высокое положение в обществе. Женщины ведут домашнее хозяйство, помогают мужчинам в добывании средств существования, т. е. занимаются сбором дикорастущих плодов и корней, работают на полях и на плантациях, делают покупки на базарах. Они участвуют во всех обрядах. Инициатива заключения брака может исходить и от женщины. Она же может быть и инициатором развода. И в воспитании детей женщине принадлежит активная роль. Взрослые женатые дети через некоторое время выходят из семьи и начинают жить самостоятельно. Никакие

материальные соображения их не удерживают в родительском доме. Более того, пребывание их там становится обременительным.

Семья у панья моногамная, хотя встречаются отдельные случаи полиандрии. Так, автору этих строк удалось обнаружить в Малабарском Вайнаде два примера полиандрической семьи. В одном случае женщина имела трех мужей, в другом — четырех. Инициатива выбора мужей в обеих семьях принадлежала женщинам. Родители, как правило, в сговор молодых не вмешиваются и не контролируют его. Первоначальная процедура довольно простая. Юноша и девушка договариваются между собой. В том случае если инициатива принадлежит юноше, он предлагает бетель своей избраннице. Если бетель принят, то считается, что получено согласие на брак. Однако на стадии «сговора» у панья практикуется и более древняя его форма, так называемое похищение. Но это «похищение», если имеются в виду люди, в первый раз вступающие в брак, фактически представляет собой добровольный уход «договаривающихся сторон» в джунгли. Там они проводят вместе около недели и затем возвращаются уже узаконенными супругами. После акта «похищения» официальная брачная церемония не обязательна, но может быть и соблюдена по желанию супругов.

Свой смысл «похищение» приобретает, когда речь идет о замужней женщине. Но и в этом случае необходимо предварительное согласие этой женщины. Ей так же, как и незамужней, «похититель» предлагает бетель. Затем «похищенная» и «похититель» отправляются в лес. Но дело усложняется тем, что муж женщины может предпринять розыски беглецов. На эти розыски ему дается неделя. В это время оба соперника получают возможность продемонстрировать перед женщиной свои мужские качества: один из них должен делать все, чтобы укрыть «похищенную» и сбить преследователя со следа, другой обязан их выследить и суметь вернуть жену. Если преследователю это удастся до истечения установленного срока, то женщина нередко добровольно возвращается к нему, покинув незадачливого «похитителя». В этом случае именно женщина окончательно решает свою судьбу. Иногда она может и не возвращаться к мужу, несмотря на его успех как преследователя. Но во многих случаях «похитители» оказываются более искусными, нежели преследователи, поскольку первым помогают и сами «похищенные».

В последнее время у панья стал практиковаться выкуп за невесту. Выкуп за невесту — пока единственная причастность родителей к матримониальным отношениям их взрослых детей. Выкуп за невесту существует у панья в двух формах: это либо определенная сумма денег, которую жених платит родителям невесты, либо работа на родителей невесты в течение оговоренного срока. Это может быть работа на их поле, снабжение

семьи дровами и даже подмена будущего тестя или тещи на чужой плантации. Иногда родители, пользуясь привязанностью молодого мужа к жене, заставляют его время от времени возобновлять обязанности такого рода. Они могут, например, потребовать повторить денежный выкуп или вновь обременить его какой-то работой в их пользу. Отказ зятя обычно приводит к возникновению конфликта, который может завершиться «уводом» новобрачной в родительский дом. Возвращение ее к мужу в этом случае будет связано для него с дополнительными затратами.

Брачная церемония панья — необычайно проста. Ее главным традиционным элементом остается совместная трапеза жениха и невесты на общем банановом листе. Прежде эта церемония завершалась угощением для всей деревни и родственников, а затем начинались танцы. Теперь в нее включается немало обрядов, заимствованных у местного неплеменного населения. Но эти обряды у панья упрощены, творчески переработаны и приспособлены к собственным представлениям и собственному образу мышления.

Хотелось бы отметить тот факт, что современная социальная организация панья развивается и изменяется не столько в силу каких-то внутренних закономерностей, а в значительной мере под влиянием внешних влияний и обстоятельств, уже не зависящих от самих панья.

*

В условиях сильного внешнего влияния панья сумели сохранить традиционную систему религиозных верований. По их представлениям жизнью человека и природой управляет ряд божеств. Прежде традиции материнского рода, по-видимому, играли основную роль в племенной религии, и поэтому женские божества более значительны и многочисленны, нежели мужские. Панья поклоняются богиням Бхагавати, Бадракали, Тамбурати, Мариамма, Кули. Бхагавати в этом пантеоне признается в качестве верховной богини. Она считается богиней джунглей и охоты. Бхагавати содействует удачному собирательству в лесу и обеспечивает охотника добычей. Около многих деревень, рядом со священным деревом, панья устанавливают в ее честь необработанный камень. Бхагавати требует регулярных приношений. Приношения — кокосы, бананы, бетель — обычно складываются у этих обожествленных камней. Интересно также отметить, что кроме обычных приношений панья нередко дарят главной богине браслеты, серьги, а иногда даже одежду. Эти подарки складываются в корзину или деревянные сундучки и ставятся рядом с камнями. Одно из важных торжеств у панья — годовой праздник в честь Бхагавати. В этот день приношения бывают наиболее значительны.

Имя богини Мариамма связано с большим бедствием — черной оспой. Богиня может наслать эту болезнь, равно как и избавить от нее. В период эпидемий жертвоприношения ей особенно обильны. Существует ряд специальных молитв, которые надо произнести, чтобы добиться благосклонности богини. В ее честь в апреле устраивается многолюдный праздник, на который собираются кроме панья и многие другие местные племена.

Богиня Тамбурати является покровительницей панья во многих областях их жизни. У нее есть сын — бог Маламбалиен. Однако никакими характерными особенностями он не обладает. В честь Тамбурати время от времени панья устраивают жертвоприношения.

Образ богини Кули противоречив — она заботится о процветании панья и в то же время может насылать всякие бедствия, разрушения и нищету. Имя Кули связано с излечением болезней, поскольку она обладает еще одним качеством — побеждать злого духа и обращать его в бегство. Панья считают причиной всех болезней «вселение» в человека злого духа.

Боги, по представлениям панья, менее значительны, нежели богини, они слабее последних и «функции» их более ограничены. Только три бога — Кулиген, Каринкутти и Чатан — играют заметную роль в пантеоне панья. Кулиген устраняет всякие трудности и препятствия на жизненном пути панья. Чтобы задобрить Кулигена панья жертвуют ему рис, бананы, кокосовые орехи, бетель, а также кровь петуха. Эту кровь пьет во время жертвоприношения жрец, который «одержим» Кулигеном. Что касается Каринкутти и Чатана, то панья их не наделили какими-то особенными качествами и «сфера» их деятельности более или менее универсальна.

Анимистические представления у панья еще сильны и тесно связаны с культом предков. Поэтому, например, дух предка может со временем превратиться в бога. Между богами и духами, как и между людьми, существуют сложные и нередко запутанные отношения. Ибо тех и других панья наделяют чисто человеческими качествами, считая, что боги и духи были когда-то людьми.

Наиболее почетное место среди духов занимают духи умерших предков. Им нередко воздаются почести, как и богам. Дух предка (пена) может жить в доме или обитать где-нибудь неподалеку. Около деревень панья есть специальные места, которые называются «колайчатан». Обычно колайчатан располагается в близлежащей священной роще. Здесь ставят несколько камней в честь духов предков.

Когда панья случается менять место жительства и уходить далеко от прежних мест, они забирают с собою духов предков, как одежду, горшок, циновку или нож-секач. На новом месте они «помещают» духов в близлежащий колайчатан. Дух пред-

ка — необходимая принадлежность каждого панья и даже в какой-то степени мерило его социальной значимости.

У панья существует культ змей, в частности кобры. Как известно, подобный культ есть и в индуизме. Но там он строго канонизирован, а в случае с панья мы встречаемся с изначальностью этого культа, имеющего более практическое значение, нежели религиозное. По всей видимости, в основе этого культа лежит страх лесного обитателя перед смертельно опасным существом. Чтобы отвести от себя эту смертельную опасность, змею надо задобрить и установить с ней мирные отношения. Поэтому панья, когда обнаруживают поблизости жилище кобры, начинают ее подкармливать и читают над ней всякого рода молитвы-заклинания. Жрец Велла однажды продемонстрировал мне, как это делается. Черная королевская кобра обитала рядом с его деревней на дне сырой, заросшей кустарником ложбины. Когда мы пришли туда, Велла поставил горшочек с молоком под куст, опустился перед ним на колени и коснулся лбом земли. Потом скороговоркой зашептал:

Мы работаем рядом день и ночь.
Ты не должна выходить и кусать нас.
Пожалуйста, возьми молоко
И то, что мы тебе приносим.

Через некоторое время из кустов появилась кобра и стала пить молоко. Однако следует отметить, что в большинстве случаев это делает не жрец, а женщины панья, на чьей ответственности и находится очередная кобра.

По джунглям и плантациям, по священным рощам Вайнада разбросаны святилища панья. Обычно это священное дерево, у корней которого в землю врыты камни в честь богов и духов. В этих святилищах приносятся жертвы богам и духам, устраиваются праздники в их честь, читаются молитвы-заклинания. Главным действующим лицом при этом является жрец. У панья еще не произошло разделения функций «пророков» и жрецов, как это случилось там, где господствуют более развитые религии. Конечно, «пророк» может и не быть жрецом. Но от жреца панья, как правило, требуют пророческих способностей. Жрец без таких способностей, с точки зрения панья, не является полноценным. Жрец должен уметь «общаться» с богами и духами, иначе ни его молитвы, ни его жертвы не имеют требуемой ценности в глазах панья. Правда, те жрецы, которые не умеют пророчествовать, находят свой выход из положения, усложняя ритуальную сторону действия, делая ее непонятной для присутствующих, что, в свою очередь, неотразимым образом действует на панья. И чем сложнее, запутанней сам ритуал, тем больше почтения и уважения проявляет «паства» к такому жрецу. Однако господствующей фигурой на религиозном празднестве пока продолжает оставаться жрец-«пророк». Такой «пророк» впадает

в транс, в него «вселяется» соответствующий бог или дух, который «вещает» устами «пророка». Иначе говоря, это типичные шаманские камлания. «Вещания» зачастую бывают бессвязными и малопонятными, но самих панья это не волнует. Ни один праздник не обходится без «пророка». Искусство впадать в транс и пророчествовать передается обычно от отца к сыну или от матери к дочери.

Автору удалось познакомиться с этим искусством через «пророка» Чундана из Гудаллурской колонии панья. Чундан заявил, что в него обычно вселяются три бога: Мариамма, Каринкутти и Чатан. Боги вселяются с большим трудом. Когда случается большая поддержка, Чундан прибегает к последнему средству — наносит себе раны ножом-секачом. Обнаженный торс Чундана был покрыт беловатыми шрамами. Духи предков, по мнению Чундана, не так привередливы, и им не надо помогать длинным ножом. Через несколько дней после разговора я оказалась свидетельницей того, как работал Чундан. В середине дня на небольшой площади в колонии появилась группа музыкантов. Они ритмично стали бить в барабаны. Чундан в сопровождении нескольких десятков панья направился к музыкантам и остановился перед ними. Он был обнажен и только бедра охватывал кусок красной ткани. В правой руке Чундан держал нож-секач, в левой тростниковую палку. Пока гремели барабаны и играла флейта Чундан совершал какой-то своеобразный танец на месте. Двигались только руки и мышцы тела. Так продолжалось минут двадцать. Затем в какой-то момент с ним что-то произошло. Глаза Чундана померкли и стали смотреть куда-то внутрь. Быстрее забили барабаны, громче запела флейта. По телу «пророка» прошла судорога и остановилась где-то на животе, отчего живот стал двигаться и сокращаться как-то сам по себе, вне зависимости от остального тела. На лице Чундана выступили крупные капли пота, а в глазах появилось бессмысленное выражение. Потом под неумолкаемый грохот барабанов Чундан сорвался с места и закружился в неистовом танце, наклоняясь слегка вперед и странно отбрасывая чуть назад ноги.



«Пророчица» панья

Нож-секач и палка вращались в воздухе, и казалось, что они вот-вот вырвутся. Внезапно Чундан остановился, как будто его задержала неведомая сила. Вместо глаз на потном лице голубели белки. Пророк что-то выкрикнул и резко взмахнул ножом-секачом. У автора не хватило духа досмотреть картину самоистязания. Через некоторое время ослабевшего и окровавленного Чундана унесли с площади. Данный пример не должен восприниматься в качестве канона в работе «пророка». Методы впадения в транс бывают разные и зависят от человеческих особенностей самого «пророка» и его творческих способностей.

Непосредственную связь у панья с «пророками» и «пророчеством» имеет очень интересная и пока малообъяснимая церемония — «хождение по огню». Происхождение этой церемонии неизвестно. Она довольно широко распространена в Индии в целом и особенно в Керале. Церемония эта соблюдается рядом австралоидных племен и нередко является частью храмовых праздников неплеменного населения. У панья хождение по огню может происходить на годовых праздниках в честь каких-то определенных богов, но иногда оно имеет и самостоятельное значение. В январе 1972 г. автору пришлось наблюдать такую церемонию. Она происходила в джунглях в ночь новой луны. Уже к вечеру к месту действия стали стекаться многочисленные группы панья. Главным лицом церемонии был жрец-«пророк» Канакака, прошедший перед этим через специальный ритуал. Неделью он совершал дважды в день омовение, воздерживался от мяса и не общался с женщинами. Для жреца тут же была сооружена бамбуковая хижина, в которой Канакака совершил молитву в честь богини и сделал ей подношения: рис и бананы. В полночь забили барабаны, несколько десятков панья вырыли неглубокую прямоугольную яму размером 2×6 м. В яму загрузили срубленные стволы хлебного дерева. Канакака в сопровождении двух юношей появился у ямы, разбил над ней кокосовый орех, положил в половинки скорлупы ароматическую смолу и поджег ее. Он вдыхал дым благовоний, сидя на корточках у ямы. Оба его помощника добыли огонь с помощью бамбуковых планок и подожгли дрова, лежавшие в яме. Когда огонь поднялся высоко, появились женщины-панья и начали ритуальный танец около ямы. Они танцевали до тех пор, пока огонь не прогорел и яма не наполнилась раскаленными углями. Канакака с мечом в руках остановился у края ямы и начал тот своеобразный танец на месте, который привел его в состояние глубокого транса [2, 144—145]. В этом состоянии, под неумолчный грохот барабанов он зашагал по горящим углям. И вдавливал эти угли босыми ногами в землю. Жар, исходивший из ямы, был настолько сильным, что у края ее трудно было стоять. Канакака проделал эту процедуру несколько раз. И каждый раз, танцуя на углях, он выкрикивал что-то, размахивал мечом и звенел колокольчиком.

Я подумала, что все это можно объяснить состоянием транса, в котором находился Канакака. И как бы в ответ на мои мысли пророк закричал: «Идите по горящим углям! Не бойтесь! Идите!» Молчаливая толпа стоявших вокруг панья распалась и вытянулась в вереницу. Теперь «пророк» сидел на краю ямы и протягивал руки к людям. Панья один за другим подходили к нему, касались этих рук и... спокойно шли босиком по раскаленным углям. Никто из них не торопился. Шли все: мужчины, женщины, дети. На их босых ступнях тоже не было ожогов. Никто из них, кроме «пророка» не впадал в транс. Никто не вдыхал дурманящий дым благовоний. Канакака еще раз прошел по углям. Потом направился в хижину-святилище. Там он сел на пол, опустил меч и устало закрыл глаза.

Вопрос о том, почему никто не обжегся во время этой церемонии удовлетворительно пока объяснен быть не может. Поэтому мы оставляем его в стороне. Приведенное описание было сделано для того, чтобы дать представление об одной из древнейших церемоний панья, в которой жрец-«пророк» играет главную роль.

С культом предков и общими религиозными верованиями панья связана еще одна очень важная сторона их духовной культуры — представления о загробном мире и специфика погребального ритуала. Сама погребальная церемония панья, видимо, очень древняя и претерпела в течение веков лишь незначительные изменения. На основе описаний, сделанных индийскими этнографами [10, 160], и по наблюдениям автора, церемония выглядит следующим образом. Тело покойника заворачивают в новую циновку и кладут на носилки из бамбука, сделанные специально для этого случая. Носилки несут в сопровождении родственников и друзей к месту погребения. Впереди такой процессии обычно шествует жрец. Он же и готовит яму для погребения. Яма должна быть сориентирована строго с юга на север. В западной стенке ямы долбится ниша, куда и помещают тело лицом кверху, головой на юг. Бамбуковая ширма отгораживает покойника от основной ямы. Земля, которой потом засыпают яму, не должна попасть на умершего. Перед погребением жрец натирает тело покойника соком листьев (кулакй). Это делается для того, как мне объяснили панья, чтобы дух умершего не уходил далеко от дома и места погребения. Затем яму засыпают. Этнограф А. Луиз пишет: «В далеком прошлом они (панья.— Л. Ш.) отмечали камнями место могилы» [10, 160]. Видимо, это был отголосок древнего мегалитического культа, когда-то практиковавшегося панья. Теперь панья этого уже не делают. На могильный холм кладут кокосовый орех, рис и бетель. Это запас еды для духа умершего. Перед тем как покинуть место погребения, жрец обычно произносит магическую формулу-заклинание, семь раз спрашивая умершего, хочет ли тот превратиться в воду или в песок. Существует

поверье, если умерший «не отвечает», т. е. никаких установленных знаков, свидетельствующих об этом ответе, нет, то дух остался доволен ритуалом и оставленной ему едой. Если описанного ритуала не соблюсти, то дух уйдет из-под контроля, превратится в злого и причинит немало неприятностей родным и близким. Но иногда получается так, что панья, занятые на плантации, не могут соблюсти положенный в этом случае ритуал. Тогда, стараясь избежать нежелательных последствий, духа «сажают» в специальный горшок, который охраняется кем-нибудь из родственников. Духу приходится ждать пока освободятся занятые на плантации и смогут его «накормить» и утешить необходимым ритуалом.

Погребальный ритуал предписывает родственникам умершего плакать семь дней. В течение этих же семи дней ближайшие его родственники считаются «нечистыми». С ними никто не общается, и они должны готовить себе еду сами. В каждый из этих семи дней на крышу хижины умершего кладут рис и кокосовые орехи, чтобы «покормить» находящегося где-то поблизости духа. Считается очень хорошим признаком, если вороны расклеивают эту еду. Ибо для того чтобы поесть, дух умершего, по представлениям панья, превращается в ворону.

На восьмой день наступает церемония какапула — последний день траура. В этот день жрец-«пророк» начинает свой ритуальный танец, который кончается трансом и «вселением» в жреца духа умершего. Устами жреца дух должен сказать, доволен он или нет, и поведать собравшимся о своих планах. Эти планы могут быть разными. Но в них существует три основных варианта: дух остается рядом с родным домом, чтобы помогать его обитателям; дух удаляется в колайчатан и присоединяется к остальным духам; дух намерен вселиться в своего новорожденного потомка или родственника, если предвидится появление такового сейчас или в будущем. Здесь находит опять-таки свое отражение вера в «переселение душ». Но это «переселение» у панья имеет очень ограниченную сферу действия (только в будущих членов своей семьи) и не связано еще с этической категорией воздаяния. У панья не существует понятия какого-то особого мира, куда уходят и где обитают духи умерших. Последние находятся в реальном мире рядом с панья. В «планах» духов есть еще и четвертый вариант, самый нежелательный и поэтому редкий. Для реализации этого варианта должны существовать особые условия, при которых дух «обижается» на родственников. «Обида» возникает, когда не соблюден или в чем-то нарушен погребальный ритуал, проявлено неуважение к умершему и т. д. В этом случае дух превращается в злого духа и причиняет много беспокойств своим домашним. Тогда остается только один выход — задобрить «обиженного». Однако при этом «обиженный» может предъявить к «обидчикам» слишком большие требования, удовлетворение которых ляжет на родственни-

ков тяжелым бременем. Поэтому панья стараются строго соблюсти погребальный ритуал, чтобы не иметь в будущем никаких неприятностей. После «разговора» с духом в день какапула организовывается угощение для всех духов предков и для живых людей. Все завершается танцами, которые могут продолжаться до утра следующего дня. В течение трех лет, каждый год, устраивается какапула по умершему. Годовые поминки начинаются плачем. Иногда плачем все и ограничивается. «Кормление» духов и танцы в их честь становятся не такой уж необходимой частью ритуала.

Погребальный ритуал и культ духов предков являются, на наш взгляд, наиболее устойчивыми элементами в системе верований панья.

Индуизм, как господствующая религия, оказывает немалое влияние на духовную культуру панья. Это влияние растет с каждым годом, меняя и трансформируя прежнюю традиционную культуру бывшего племени, приводя ее во все большее соответствие с духовной культурой малайяли и тамиллов.

Как было уже отмечено, панья являются частью древнейшего населения Индии и их аборигенный характер не подвергается сомнению. Те легенды, которые еще помнят панья, не свидетельствуют о каких-то далеких и значительных их миграциях. По всей видимости, все передвижения племени в прошлом ограничивались небольшой территорией Тамилнада и Кералы. Английскому этнографу Е. Торстону панья сообщили только то, что они пришли издалека, бежав от притеснений какого-то раджи [14, 57]. Это «издалека», видимо, имеет относительный смысл, поскольку никаких указаний на место, географически отличное от Кералы и Тамилнада, в сведениях, сообщенных Е. Торстону, не содержится. Следует также отметить, что сами эти сведения носят поздний характер.

Воспоминания о более ранних временах мы находим в легенде, которую автору удалось записать со слов Палана из деревни Начери. Вот что рассказал Палан: «Давным-давно где-то на западе стояла гора Иппималаи. Это была высокая гора, сверху донизу покрытая лесом. В этом лесу с незапамятных времен и жили панья. Но жили они не так, как живут панья сейчас. У них не было домов. Убежищем им служили скалы и пещеры. У них не было ткани и одежду они делали из широких листьев. Они не знали, что такое рис, но лес давал им обильную пищу. В лесу они собирали фрукты, вкусные корни, дикий мед. Панья были хорошими охотниками. Они выслеживали и убивали оленей, зайцев, диких буйволов, черных обезьян. Вечерами, после удачной охоты, они жарили куски сочной дичи на раскаленных углях. Панья ценили пламя и жар углей.

Ибо было время, когда они не знали, что такое огонь. Правда, им не раз приходилось наблюдать, как в жаркий сезон в джунглях вспыхивали разрушительные пожары. Пламя бушевало и гудело в зарослях. Животные и люди уходили подальше от опасных мест. Но панья не знали, как подчинить огонь и заставить его служить людям. Однажды они заметили, как возникает лесной пожар. Сухой бамбук раскачивался на ветру, ветви терлись друг о друга. Внезапно на одной из них появилась искра. Пламя забушевало в бамбуковой роще. Панья решили сами потерять бамбуковую палочку о сухой ствол. Так они добились первый огонь.

В джунглях, где обитали панья, стояли высокие деревья. Повсюду были разбросаны серые валуны и скалы. Боги панья жили в этих деревьях и камнях. Люди заботились о богах, кормили их и приносили им жертвы. Великий бог Ишвара создал для панья солнце, луну и звезды. Каждый день солнце поднимается на востоке, чтобы принести людям свет и тепло, к вечеру оно садится на западе, проходит сквозь землю, чтобы к утру вернуться на свое обычное место. Когда солнце исчезает, на небе появляются луна и звезды. Лунный свет рассеивает темноту, когда панья танцуют. Звезды помогают находить дорогу в джунглях и горах.

Многие годы панья мирно жили в джунглях, а потом вдруг началась большая война. Уже никто не помнит, когда это случилось. Почти все панья были убиты в этой войне. Только двоим удалось спастись — мужчине и женщине. Они ушли далеко в джунгли и спрятались от победителей. Там, в густых зарослях, женщина родила детей. И дети эти вновь возродили племя панья».

Легенда эта довольно многослойна. В ней присутствуют воспоминания о далеком прошлом собирателей и охотников. Здесь же мы находим и отголоски давно забытых космогонических мифов и рассказ о подчинении огня, который можно отнести к культурному циклу фольклора. Сведения о «большой войне» и истреблении племени, по-видимому, самый поздний слой легенды, доносящий до нас какие-то события, может быть связанные с феодальной усобицей. Естественно, что такого рода легенды не могут служить надежным источником для восстановления точной истории племени. Как правило, в них отсутствует какой-либо намек на хронологию.

На территории керальского Вайнада, где обитают панья и другие родственные им племена, были открыты археологические памятники, часть из которых, по всей видимости, имеет отношение к упомянутым племенам.

Милях в десяти на запад от деревни Чингери расположена гора, которую местные племена называют «Спящая богиня». Есть и другое имя горы — Эддакал. На горе есть пещера, в которой сохранилась древняя наскальная гравировка. Автору уда-

лось побывать в этой пещере. Восточная стена пещеры отвесная и гладкая, высотой не менее 30 м. На сером граните этой стены и сделаны рисунки. Они странно лаконичные, почти геометрические, но удивительно выразительные. Танцоры в причудливых масках, охотники с луками, чьи головы украшены перьями, хороводы женщин, изображения животных, среди которых больше всего оленей. Диски многочисленных солнц переплетаются с причудливым орнаментом и магическими знаками изогнутых свастик, крестов, спиралей. По существу, вся стена представляет собой огромную панель-картину, детали которой неразрывно связаны друг с другом.

Стиль рисунков и их техника свидетельствуют о том, что памятник принадлежит к каменному веку. В конце XIX в. в пещере побывал любитель-археолог, начальник Малабарской полиции Ф. Фаусетт. Он и сделал ее первое подробное описание. Более того, ему удалось найти и инструменты, которыми были высечены рисунки на стене пещеры. Это — кварцевый скребок и полированный кельт [7]. Много позже индийский археолог Панчанан Митра установил, что рисунки в пещере появились в конце палеолита или, самое позднее, в начале неолита [12].

Автору удалось узнать, что до сих пор существует живая связь между этим памятником каменного века и местными племенами, включая панья.

В наши дни пещера служит им своеобразным храмом, местом поклонения предкам.

В керальском Вайнаде есть еще одна группа древних памятников. В отличие от описанной пещеры, они, видимо, не подвергались еще ни раскопкам, ни пристальному изучению. Это группа древних погребений, расположенная у подножия все той же горы «Спящая богиня». Они находятся в лесу, который местные жители называют «Айремколи» («тысяча убитых»). Трудно установить число погребений, густо усеивающих землю этого необычного леса. Когда мне пришлось попасть в это место, у меня создалось впечатление, что на много километров тянется своеобразная мостовая, состоящая из плит этих погребений. Внимательно обследовав их, насколько позволяли мои ограниченные возможности, я обнаружила несколько типов погребений. Первый тип — это дольменоидный кист, утопленный в землю, не отмеченный на поверхности кругом камней. Некоторые из этих погребений состояли из одной камеры, другие — из двух. Второй — такой же дольменоидный кист, но отмеченный на поверхности кругом камней. Третий — погребения, отмеченные кругом камней, но без дольмена в центре. Четвертый тип — погребения, отмеченные вертикальными камнями (менгирами). Короче говоря, в лесу присутствовали почти все основные типы мегалитических погребений, которые встречаются по всей Южной Индии. Имеют ли эти погребения отношение к австралоидному населению — вопрос открытый в науке. От его решения

будет зависеть ряд общих проблем, связанных с этногенезом южноиндийского населения. Пока же можно отметить следующее. Из всех австралоидных племен немногие, и прежде всего курумба, сохраняют в своем погребальном ритуале пережитки мегалитической культуры. У панья пережитков такого рода мы сейчас не находим. Однако это отнюдь не значит, что в прошлом такая культура у них не существовала. Мы можем констатировать, что история предоставила в наше распоряжение довольно отрывочные и несистематические сведения о панья. Но даже они дают нам возможность сейчас утверждать, что предки панья принадлежат к древнейшему слою аборигенного населения Индии.

Только дальнейшие исследования в этой области помогут нам пролить свет на проблему мегалитической культуры у аборигенных племен Южной Индии.

* * *

В независимой Индии положение панья заметно изменилось. Правительство штата Керала, на территории которого обитает подавляющая часть панья, предпринимало ряд шагов, направленных на улучшение их положения. За ними были закреплены мелкие земельные участки, на которых они долгое время трудились.

Правительственные «Блоки по развитию племен», учрежденные на территории панья, пытаются защищать права своих подопечных, однако эта защита не всегда бывает успешной. Дело в том, что работники Блока сталкиваются с традиционными установившимися отношениями дженми — панья, т. е. землевладелец — батрак, которые не поддаются быстрой и легкой ломке. Психология извечной зависимости и рабского подчинения хозяину и помещику часто мешает этому процессу.

Условия, на которых панья нанимаются в качестве батраков и кули на плантации и помещичьи поля, довольно тяжелые. Хозяева обычно не предоставляют своим работникам никакого жилья. Поэтому панья приходится каждый день делать по 10, а иногда по 20 км пешком, чтобы дойти до места работы, а затем вернуться домой. Рабочий день, как правило, превышает установленные законом нормы. Заработная плата для панья является одной из самых низких по штату.

Что касается организации профсоюзов, защищающих права кули-панья, то это, видимо, дело будущего. Правда, есть случаи объединенных протестов панья против тяжелых условий труда. Однако эти стихийные протесты возникают на племенной основе, а не на базе организованного рабочего движения.

«Блоки по развитию племен» тем не менее сделали кое-что для улучшения общего положения панья. В Вайнаде за время независимой республики построено несколько больниц и школ

для местных племен, которыми начинают пользоваться и панья. В некоторых местах появились так называемые колонии для хариджанов. В них поселяют и панья. Там они живут в длинных каменных бараках под черепичной крышей. Каждый барак разделен на несколько секций. Секция — это одна комната, рассчитанная на отдельную семью. Но эти колонии строят в неудобных и безлесных местах. Поэтому панья стараются в них не попадать.

Проблема улучшения общих условий жизни панья довольно трудная и ее разрешение только начинается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шапошникова Л. В. Дороги джунглей. М., 1968.
2. Шапошникова Л. В. Австралоиды живут в Индии. М., 1976.
3. «Adibasi». 1958, vol. III, № 2.
4. «Bulletin of the Department of Anthropology». 1955, vol. VI, № 1.
5. Census of India, 1961. Vol. IX, p. V-B (I), Madras, 1964.
6. Census of India, 1961. Vol. VII. Kerala, p. VI G, 1966.
7. Fawcett F. Notes on the Rock carvings in the Edacal Cave, Wynad.— «The Indian Antiquary». 1901, vol. XXX.
8. Grigg H. B. A Manual of the Nilgiri District in the Madras Presidency. Madras, 1880.
9. Krishna Iyer L. A. Social History of Kerala. Vol. I. Madras, 1968.
10. Luiz A. A. D. Tribes of Kerala. New Delhi, 1962.
11. Prince Péter. The Mother sibs of the Todas of Nilgiris.— «Eastern Anthropologist». 1951, № 5.
12. Ramanathan A. V. Frescoes of Edacal Cave.— «Hindu», October 3, 1971.
13. Rivers W. H. R. The Todas. L., 1906.
14. Thurston E. Castes and Tribes of Southern India. Vol. VI. Madras, 1909.

В. И. Кочнев

ВЕДДЫ

Ведды — небольшой народ (по самым оптимальным подсчетам, около 5 тыс. человек), живущий на Шри Ланке (Цейлон). Они давно привлекли внимание ученых, но прошлое их все еще плохо изучено. Между тем для науки, особенно для этнической антропологии, ведды представляют первостепенный интерес. Особое место занимают они в расовой структуре человечества. Их расовые признаки послужили основанием для выделения особого типа «веддоидов» в расовой классификации человечества. Существенно, что к тем или другим модификациям этого типа принадлежат многие малые народы полуостровной Индии. Свой древний язык ведды уже утратили. Но занятия и образ жизни, элементы материальной культуры и орудия труда, характерные черты общественного устройства и бытовые особенности роднят веддов со многими южноиндийскими народами. Все это имеет важное значение для изучения происхождения народов обширной территории Южной и Юго-Восточной Азии, совершающихся там этнических процессов.

Шри Ланка¹ — государство, расположенное на одноименном острове в Индийском океане, почти у самого экватора. Несмотря на свои относительно скромные размеры (площадь Шри Ланки — 65,6 тыс. кв. км), остров, хотя и неравномерно, плотно заселен. Согласно переписи 1971 г., общая численность населения страны составляла около 13 млн. человек².

Основное население острова, сингалы, занимает ведущее место в экономической, политической и культурной жизни страны. По данным переписи 1971 г., сингалов насчитывалось 9 млн., или 71% всего населения страны. Они живут по всему

¹ В прошлом сингалы для названия своей страны и острова часто пользовались санскритским словом «Ланка». Правительство независимой республики в 1972 г. восстановило это древнее название острова и назвало свое государство Шри Ланка, т. е. «благословенная Ланка». Как в прессе, так и в научных публикациях термины «ланкийцы», «ланкийский» и другие производные все более вытесняют «цейлонцы», «цейлонский» и т. д. Здесь мы также в основном придерживаемся новой терминологии. Старые названия сохранены преимущественно в цитатах, когда они употребляются самими авторами или когда речь идет об истории.

² Все цифровые данные по переписи 1971 г. взяты из работы А. Дж. Уилсона [20].

острову, но основная область их расселения — западный, юго-западный и горный районы Шри Ланки, наиболее экономически развитые и плотно заселенные.

Хотя уже в конце XIX в. сингалы начали формироваться в нацию, их принято делить на две большие этнические группы: прибрежных и горных, или кандийцев. Эти историко-этнографические различия учитывают все переписи, в том числе и перепись 1971 г.

Вторым по численности народом острова являются тамилы. По переписи 1971 г., тамилы насчитывались свыше 2,5 млн., или 20% всего населения страны. Переписи проводят резкую границу между ланкийскими и индийскими тамилами. В 1971 г. ланкийские и индийские тамилы соответственно составляли 1,4 и 1,1 млн. человек. Хотя те и другие тамилы на Шри Ланке представляют собой часть единого тамило-дравидийского этноса Южной Индии, но исторические, экономические и политические условия развития этих народов, разобщенных географически, складывались по-разному³.

Ланкийские тамилы начали колонизацию северного побережья острова, по-видимому, еще до нашей эры и постепенно проникли в другие районы Шри Ланки. Так, А. Дженнингс, проработавший долгое время на Шри Ланке в качестве преподавателя и уделявший большое внимание межэтническим отношениям на острове, полагает, что неизвестно, когда тамилы начали просачиваться через Полкский пролив, однако вероятно, что они занимали п-ов Джафна еще до прибытия сингалов [13, 1]. Известный ланкийский географ С. Ф. де Силва, приводя убедительные данные, прямо пишет: «Еще за столетия до того, как на остров пришли арийские поселенцы (т. е. сингалы. — В. К.), жители Южной Индии, несомненно, посещали Цейлон, хотя бы периодически, приезжая на рыбную ловлю» [4, 232].

Хотя возникновение ланкийской государственности исследователи связывают с прибытием на остров сингалов, но многие допускают возможность существования отдельных тамильских поселений на севере Шри Ланки еще до прибытия сингалов.

В настоящее время ланкийские тамилы составляют подавляющее большинство населения п-ва Джафна и восточного побережья острова. Они издавна (главным образом с X—XIII вв.) живут на Шри Ланке и поэтому называются ланкийскими.

³ Во второй половине XIX в. в связи с бурным развитием плантационного хозяйства резко возрос приток индийских иммигрантов в качестве контрактных сельскохозяйственных рабочих из Тамилнада. Основная масса индийских тамилы проживает в кандийских районах, где особенно широко развито плантационное хозяйство, и в Коломбо.

Кроме сингалов и тамилы на острове живут мавры, бюргеры, малайцы и др. (более 1,1 млн. человек, или 9% всего населения). Более подробно познакомиться с этническим составом и этнической историей Шри Ланки можно по следующим работам: [1; 2].

Таким образом, Шри Ланка в этническом отношении — страна неоднородная, но контакты веддов с сингалами и ланкийскими тамилами определили судьбу первых.

Данные переписей о численности веддов за последнее столетие весьма противоречивы: 2 тыс. человек (1871 г.), 1,2 тыс. (1891 г.), 5,2 тыс. (1931 г.), 2,4 тыс. (1946 г.). Перепись населения 1953 г. упоминает лишь о 800 веддах, а журнал «Силон туэй» в январе 1958 г. сообщал, что на острове живут 3 тыс. веддов [8].

По-видимому, этот разнобой в определении численности протекает от того, что сам критерий принадлежности к веддам оставляет желать лучшего. Судьба веддов, которые сыграли большую роль в этнической истории Шри Ланки, схожа с судьбой многих малых народов Южной Азии.

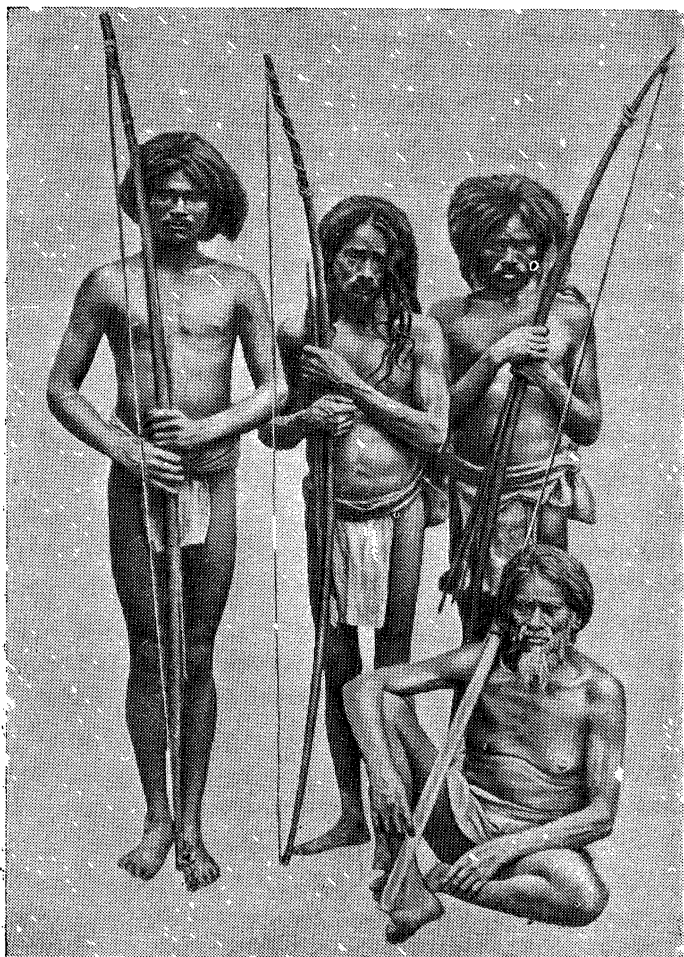
В настоящее время ведды живут главным образом в провинциях Восточной и Ува. Район Бинтенне, к востоку от г. Алутнувера (верховья рек Гал-Оя и Мадур-Оя), обычно называют страной веддов (Веддаратта), хотя теперь и здесь они, окруженные сингальским и тамильским населением, составляют меньшинство.

Трудно установить, когда впервые на острове появились протоведдоиды, т. е. предшественники современных веддов, но, несомненно, это произошло в очень отдаленные времена. Многие исследователи даже считают, что предки веддов проникли на остров, когда он еще не был отделен от материка Полкским проливом, наименьшая ширина которого всего 35 км.

Действительно, часть современных веддов, сохранивших в какой-то мере свой древний уклад жизни, имеет много общего как по антропологическим признакам, так и в образе жизни с рядом народностей, проживающих в Южной Индии, таких, например, как палиян, улладан, мудувар, урали, кадары и др. Ведды, давшие наименование так называемой веддоидной расе, принадлежащей к экваториальной (австралоидной) большой расе, несомненно, являются автохтонами острова. Ведды, сохранившие свой древний этнический облик, низкорослы. Взрослые мужчины в среднем достигают 153—156 см. Цвет кожи темно-коричневый, волосы волнистые, нос плоский и довольно широкий.

Доказательством пребывания на Шри Ланке в течение длительного времени протоведдоидов служат многочисленные археологические находки орудий труда человека эпох палеолита и неолита.

Экспедиция во главе с директором национального музея в Коломбо П. Е. П. Дераниягалом в 50-х годах нашего века обнаружила на юго-западе острова хорошо сохранившуюся неолитическую стоянку. Основным занятием людей этой стоянки были охота на слонов и буйволов, собирательство и, как отмечает автор, возможно, примитивные формы земледелия. Они поддер-



Ведды

живали огонь и пользовались гончарными изделиями. Обнаружено также большое количество каменных орудий труда. Антропометрическое и антропологическое изучение сохранившихся костных останков привело ланкийских ученых к выводу, что насельники этой стоянки были протоавстралоидами, жившими на рубеже II тысячелетия до н. э. [10, 223—260].

К моменту появления на острове первых дравидов и индоарийцев протоведдоиды были многочисленны и жили отдельными поселениями на всем острове. В своем историческом развитии они прошли большой путь. Некоторые исследователи, например Г. Паркер, даже считают, что к моменту захвата остро-

ва сингалами у части аборигенов были укрепленные селения, во главе племен стояли вожди и часть населения занималась не-поливным земледелием. По-видимому, быстрая ассимиляция и вытеснение другой части веддов в глубь острова задержали процесс их культурного развития [14, 8].

Древняя сингальская хроника «Махавамса» («Великая династия») гласит, что когда в V в. до н. э. первые сингалы во главе с принцем Виджая из «львиного» рода (синхала), его сподвижники и спутники, изгнанные из Индии или покинувшие ее в результате междоусобиц, высадились с кораблей на северном побережье Шри Ланки, то они встретили многочисленные племена. Пришельцы называли их яккхами (якками) и нагами, что соответственно означало «демоны» и «змеи».

Согласно традиции Виджае оказала поддержку полюбившая его принцесса Кувени, по-видимому дочь одного из вождей племени, с помощью которой он захватил часть земель, принадлежавших этим племенам. Но принц Виджая не мог вступить в брак с Кувени из сословных соображений. Поэтому он пригласил принцессу из Мадураи (Южная Индия), которая стала законной супругой «патриарха» — «основателя» сингальской народности. Но, как мы увидим дальше, смешанные браки стали нередкими.

Кувени же с сыном Дживахаттом и дочерью Диссалой были высланы в глухой район Саманалагала в центральной части острова, где она за предательство была убита своими соплеменниками, а потомки Кувени, как считают сингалы, заложили основу народности, ставшей известной под названием «ведды»⁴.

В этой красочной легенде, на наш взгляд, нашла отражение длительная борьба первых сингальских переселенцев с аборигенами острова, многочисленными предшественниками современных веддов, которые не без сопротивления уступили свои земли пришельцам.

Об этом много говорится в древних ланкийских хрониках, и согласно сингальской традиции только с помощью Будды яккхи были побеждены и рассеяны. Но в данном случае хотелось бы отметить, что термин «якка», не являясь самоназванием какой-либо части местного населения, связан с североиндийским словом «ракша» и в целом означает «демон». Интересно, что в районе расселения современных веддов есть две деревушки, названия которых связаны с якка: Яккуре и Яканери [12, 35].

Уже говорилось о том, что сингалы называли веддами сопле-

⁴ Происхождение самоназвания веддов неизвестно. Существует две основные точки зрения на этимологию слова «ведда». Согласно первой из них, термин «ведда» произошел от тамильского слова «ведан», означающего «охотник». По другому предположению, оно восходит к сингальскому слову «ведда», которое, в свою очередь, берет начало от санскритского термина «вьядха» — «тот, кто пронзает или ранит». Отсюда также производят слово «охотник» [12, 31].

менников Кувени, вынужденных уйти в более отдаленные районы. Впоследствии это название было распространено на всех аборигенов острова, которые не были индоарийцами или дравидами.

Интересное толкование легенд о Кувени дает известный немецкий исследователь и один из первых переводчиков и комментаторов «Махавамсы» В. Гейгер. Он подчеркивает факт смешения веддов и сингалов и считает, что дети Кувени, скрывшись в глухом горном районе Центрального нагорья, выросли и брат взял сестру в жены. Так они явились родоначальниками пулинда. Термин «пулинда» означает в Индии отсталые племена, но на Шри Ланке, как предполагает В. Гейгер, он означал группу людей, возникшую от смешанных браков между первыми индоарийскими колонистами и коренными жителями [11, 18]. В средние века название «пулинда» исчезает.

Не касаясь вопроса о происхождении самого термина «пулинда», В. Гейгер, на наш взгляд, совершенно правильно подметил, что этот термин отражал процесс естественной ассимиляции веддов сингалами. Ланкийские историки и этнографы, как и большинство ученых других стран, считают, что веддоиды сыграли значительную роль в антропогенезе и этногенезе сингалов. Отмечая это, известный ланкийский ученый Н. Д. Виджесекера пишет: «Мало кто из современных цейлонцев избежал хотя бы косвенного влияния веддов. Мы можем горячо отрицать любое родство, но наши черты лица и этнические элементы выдают нас» [19, 23].

С ростом численности сингалов и распространением их по всему острову ассимиляционные процессы усилились. Особого размаха они достигли в XI и последующих веках, когда под ударами прибывших из Южной Индии тамиллов североланкийские сингальские государства пали и огромные массы сингалов переселились в юго-западные и центральные районы Шри Ланки. Они ассимилировали, по-видимому, не только отдельные группы веддов, но и целые племена. Этот процесс начался почти одновременно с приходом сингалов на остров.

Весьма многочисленная группа сингалов, известная под названием «ванни», имеет особо большое внешнее сходство с веддами. Их главное занятие — сельское хозяйство. В настоящее время ванни живут в районе, который лежит к югу от Анурадхапуры почти до Курунегалы, т. е. в засушливой зоне, и известен под названием Ванни Хатхпаттува.

История ванни представляет значительный интерес, хотя она, к сожалению, изучена недостаточно. Происхождение названия «ванни» связано с «вана» (лес, джунгли) и, по-видимому, означает «лесные люди» или «лесные колонисты». Вероятно, что, когда индоарийцы начали осваивать северную часть засушливой зоны Шри Ланки и возникло первое централизованное сингальское государство в Анурадхапуре, часть аборигенно-

го населения переняла от пришельцев язык, материальную и духовную культуру, включая и буддизм, и органически вошла в сингальскую социальную организацию. До этого ванни, возможно, занимались подсечно-огневым земледелием⁵. Несмотря на то что остальные сингалы часто принимали их за веддов, ванни вполне справедливо считают себя сингалами [1, 52, 53].

Другую своеобразную малочисленную этнографическую группу сингалов в настоящее время составляет каста киннара. Они живут главным образом в деревнях в окрестностях Уда Думбары (округ Канди) и Курунегалы. Их традиционное занятие — плетение циновок.

В противоположность ванни, которые принадлежат к высшей сингальской касте гоивансе (гоягама), киннара в социальном отношении фактически замыкают кастовую иерархию. Некоторые сингалы даже считают их неприкасаемыми. Почему же мы считаем киннара этнографической группой сингалов? Дело не только в том, что в их быту есть черты своеобразия, но и в том, что в антропологическом отношении у них сильно проявляются веддоидные черты. Внешне киннара очень похожи на современных веддов. Происхождение киннара все еще остается загадкой, но, по-видимому, это — часть ассимилированных веддов, которые еще в раннем средневековье органически вошли в сингальскую социальную структуру. Эти ведды стали плетельщиками циновок — занятие, которое (с точки зрения земледельцев-сингалов, принадлежащих к высшей касте гоивансе), хотя и не является предосудительным, ставит людей на более низкое место в кастовой иерархии.

Из всего сказанного ясно видно, что с самого раннего этапа ведды подвергались постепенной естественной ассимиляции со стороны сингалов. Численность их соответственно уменьшалась по мере того, как сингалы распространяли свою власть на все более отдаленные районы острова.

Надо отметить, что между сингалами и веддами в основном поддерживались дружественные контакты. Сингальские правители пользовались военной помощью веддов. Еще в XII в. отряды веддов входили в состав армии известного сингальского царя Паракрама баху I, который вел успешную войну против тамилы и подчинил своей власти почти весь остров. Позднее ведды участвовали в походах против португальских и голландских колонизаторов и славились как разведчики и стрелки из лука.

Нет никакой возможности назвать хотя бы приблизительно численность тех веддов в Кандийском государстве (в остальных районах они к моменту прихода португальцев в XVI в. фактически исчезли), которые в какой-то степени сохранили свой древний образ жизни, неразрывно связанный с охотой, собирательством и рыболовством.

⁵ Подробнее ознакомиться с историческими судьбами ванни можно по следующим работам [2, 20—21, 53; 5, 380—382; 15, 5].

Кандийские правители, учитывая большую помощь веддов во время военных действий против европейских колонизаторов, приравнивали всех веддов к «высшей» сингальской касте гогама [16, 18]. Это увеличило возможность и предпосылки для смешанных браков. Являясь подданными Кандийского государства, ведды были обязаны выплачивать дань сингальским правителям медом и воском, что, несомненно, укрепляло культурно-хозяйственные связи между сингалами и веддами. Между ними начали активно действовать мелкие торговцы-посредники. Ведды все больше втягивались в сингальскую государственную систему, которая подрывала изоляцию веддов. По-видимому, к этому времени относится и постепенная утрата веддами своего родного языка и переход на сингальский. Язык веддов воспринял грамматический строй и в значительной мере словарный запас сингальского языка и превратился, собственно говоря, в особый его диалект. Одновременно с этим сами сингалы из языка веддов восприняли много слов. Здесь необходимо отметить, что процесс естественной ассимиляции происходил без каких-либо дискриминационных мер в отношении веддов со стороны кандийских властей.

Как известно, в 1815 г. английские колонизаторы аннексировали Кандийское государство и весь остров оказался под их властью. В 1817 г. началось массовое антианглийское восстание сингалов. Ведды поддерживали его. Они не без борьбы уступали свои позиции англичанам. Корреспондент газеты «Силон Геральд» писал из Канди 15 марта 1842 г.: «Среди кандийцев опять начались волнения. Я слышал, что они готовы выступить в Бадулле и Веддаратте (страна веддов). В последней собрались более чем 4 тыс. веддов, вооруженных луками и стрелами» [16, 420, 422]. Это свидетельствует не только о том, что в первой половине XIX в. ведды были еще многочисленны, но и о том, что они вносили свой посильный вклад в антиколониальную борьбу.

Веддо-сингальские связи были основными, но нельзя забывать и о том, что с отдаленных времен в северных и восточных районах, главным образом прибрежных, живут ланкийские тамилы. Вполне возможно, что под нага, о которых говорится в хронике «Махавамса» и с которыми вели борьбу сингалы, подразумевались первые дравидские поселенцы на острове.

Более того, вероятно, что первые дравиды вступили в контакт с древним населением острова — предками современных веддов. По крайней мере Н. Д. Виджесекера отмечает, что в настоящее время среди тамилоязычного населения острова неожиданно обнаруживается антропологический тип, отличный от дравидского. Он видит здесь продолжение очень раннего элемента в населении острова [19, 49].

В настоящее время происходит быстрый процесс ассимиляции веддов как сингалами, так и тамилами. Многие ведды во-

обще утратили характерные черты своей этнической и антропологической принадлежности. Так, Р. Спиттел, который много времени провел в различных деревнях веддов, пишет, что в районе Периатхураи у многих из них в физическом облике сильно заметны следы тамильской примеси, особенно у женщин. Их украшения, одежды были тамильскими. Относительно жителей Кандакаду тот же автор пишет, что «хотя население называло себя веддами, было, судя по всему, тамильским» [18, 8, 10].

Нам кажется, что в данном случае Р. Спиттел в своих наблюдениях следовал чисто формальным признакам. Между прочим, это свойственно и Денхаму, одному из составителей переписи на Шри Ланке 1911 г. Он ввел следующую систему классификации этнической принадлежности веддов. Во-первых, признание варуге, или принадлежность к определенной родовой группе. Во-вторых, приверженность к древним религиозным воззрениям веддов. И в-третьих, охота как основной источник существования. Но если теперь подходить с такими строгими мерками к веддам для определения их этнической принадлежности, то придется признать, что веддов на Шри Ланке действительно почти не осталось, так как охота все более отходит на второй план.

В. Осман Хилл, антрополог по специальности, отмечает, что среди веддов можно встретить ярко выраженный европеоидный сингальский тип. Эти люди называют себя веддами и являются, по-видимому, потомками от сравнительно недавних смешанных браков. Одновременно с этим в сингальских деревнях, пограничных с Веддараттой, встречались типичные веддоиды, упорно отрицавшие какую-либо свою связь с веддами, считая себя сингалами. То же самое можно сказать о веддо-тамильских связях.

В. Хилл пишет, что смешанные браки происходили и все еще происходят, но все же существует «страна веддов», часть жителей которой сохранила веддоидный тип в приемлемой чистоте. Их насчитывается небольшое количество, и при существующих условиях они не смогут сохраниться в относительной чистоте в ближайшем будущем. Это объясняется не только смешанными браками и эксплуатацией соседними народами, но и распространением различных болезней и особенно высокой детской смертностью, которая даже при высокой рождаемости оказывается недостаточной, чтобы сохранить их численное постоянство [12, 33, 34].

Основным критерием принадлежности к тому или иному народу следует считать этническое самосознание. В этом отношении очень примечательна судьба так называемых прибрежных веддов, живущих в небольших деревнях на восточном побережье острова. Они полностью перешли на тамильский язык и переняли некоторые черты материальной и духовной культуры та-

милов. Их самоназвание верды, но сами они не отделяют себя от остальных веддов.

История вердов представляет значительный интерес, поэтому мы на ней остановимся несколько подробнее. Время их появления на океанском побережье неизвестно. Возможно, они появились здесь значительно раньше, чем тамилы, начавшие активно осваивать восточное побережье. Сами прибрежные ведды считают, что они прибыли из глубинных районов острова, хотя и не указывают определенно времени своего переселения. Остальные ведды считают, что они никогда не были связаны с прибрежными веддами и не слышали, к какой варуге они принадлежат.

Здесь интересно отметить, что еще в начале этого века некоторые старые верды указывали, что они помнят свой древний язык, который при ближайшем рассмотрении оказывался сингалским. Это в какой-то степени подтверждает предположение, что прибрежные ведды когда-то были связаны с сингалами и прибыли из внутренних районов, и свидетельствует о том, что ведды давно утратили свой родной язык.

Авторы первого капитального исследования веддов, Зелигманны сообщали, что некоторые, хотя и не все, прибрежные ведды знали название варуг, к которым они принадлежали, а некоторые знали даже название наиболее известных варуг внутри острова. Но в то же время известно, что верды уже в начале 20-х годов XX в. сильно смешались с тамилами. Это сказалось и на их внешнем облике. Верды темнее, выше и крепче, чем остальные ведды. В то же время в каждом поселке можно увидеть одного-двух мужчин, которые по сравнению со своими односельчанами являются типичными веддоидами. Женщины-верды почти все крупнее женщин истинных веддов и больше напоминают тамилок, одежду которых они и носят [17, 331—333].

Но одновременно с этим в тот период верды не только не отделяли себя от остальных веддов, но и считали себя составной частью этой этнической общности.

По-видимому, правы те исследователи, которые обычно подразделяют веддов на три группы:

1. Лесные ведды, или просто ведды. Именно они в какой-то степени сохранили бродячий образ жизни, занимаясь охотой и собирательством. Они меньше всего подвергались воздействию сингалов и тамиллов и поэтому, как считают антропологи, сохранили в наиболее чистом виде свой веддоидный тип.

Вполне возможно, что данные переписи 1953 г., которая указывает численность веддов в 800 человек, учитывают лишь тех веддов, для которых охота и собирательство остаются основными источниками существования. Теперь они, действительно, составляют небольшую группу.

2. Деревенские, или сельские, ведды — наиболее многочисленная группа. Подавляющее большинство их сочетает прими-

тивное земледелие типа чена (подсечно-огневое) со своими традиционными занятиями — собирательством, охотой и рыбной ловлей во внутренних водоемах. Небольшая часть веддов-земледельцев окончательно перешла к сельскому хозяйству.

3. Прибрежные ведды. Их небольшие поселки раскинулись вдоль восточного морского побережья от Тринкомали на севере до Баттикалоа на юге. Они также занимаются земледелием, но на смену собирательству и охоте пришла рыбная ловля в прибрежных морских водах.

* *

Основу хозяйства веддов в настоящее время составляет земледелие, и группа так называемых сельских или деревенских веддов является наиболее многочисленной. Как уже говорилось, ведды живут в окружении или по соседству с сингалами и частично тамилами и это, несомненно, оказало влияние не только на их этническую историю, но и отразилось на характере их хозяйственной деятельности.

Сельские ведды, которые все живут в засушливой зоне, занимаются подсечно-огневым земледелием. С апреля по июнь они тяжелыми топорами (порава) с удлинненными топорщиками и кривыми ножами (валдакетта), также насаженными на длинные рукоятки, расчищают от деревьев и кустарников участок джунглей. Но отдельные крупные деревья оставляют: они служат для затенения будущих посевов.

Сухой ветер быстро высушивает вырубку, и крестьяне поджигают участок. Обуглившиеся бревна растаскивают, и из них сооружают ограду для защиты посевов от набегов диких животных. Обугленные пни не корчуют. Землю не пахут. Зерно сеют прямо в необработанную почву, удобренную золой, разрыхляя ее обычно заостренной палкой-копалкой. Иногда почва вскапывается на небольшую глубину и переворачивается мотыгой, но основательная вспашка с переворотом пласта и разбивание комков не практикуется никогда. Каждая семья засеивает свой участок самостоятельно, но расчисткой участка, этой наиболее трудоемкой частью сельскохозяйственного цикла, занимаются, как правило, несколько семей. Расчищенные от леса и засеянные участки называют чена, отсюда и название подсечно-огневого земледелия на острове. Через несколько лет, обычно три-четыре года, крестьяне оставляют истощенные участки и осваивают новые. Старый участок используется вторично лишь через 10—12 лет. За это время он успевает вновь покрыться джунглями.

Посевные работы производят в сентябре — ноябре, т. е. накануне северо-восточных муссонных дождей. Будущий урожай зависит только от количества атмосферных осадков, поэтому неурожайные годы часто посещают крестьянские хозяйства.

Даже те ведды, которые занимаются главным образом охотой и собирательством и ведут бродячий образ жизни, вынуждены в связи с уменьшением дичи, т. е. основной кормовой базы, заниматься, хотя и без особого энтузиазма, как отмечают очевидцы, земледелием типа чена. Когда ведды начали заниматься ченой, установить трудно, но известно, что кандийские правители выделяли им для этой цели участки в лесу.

В настоящее время небольшая часть веддов-земледельцев, по-видимому, окончательно порвала с традиционной охотой и собирательством и перешла к сельскому хозяйству. Р. Спиттел сообщает, что в Кандакаду вместо грубых хижин, которые они надеялись увидеть, они «обнаружили хорошо построенные дома и в достаточном количестве крупный скот и домашнюю птицу» [18, 10].

Но тот же автор отмечает, что подавляющее большинство даже сельских веддов сочетает земледелие с охотой и собирательством. Засеяв свой участок-чenu, ведды вместе с женами, детьми, забрав собак и движимое имущество, обычно несколько месяцев ежегодно проводят в перекочевках. Обычно эти перекочевки приурочены к созреванию тех или иных дикорастущих плодов и фруктов, сезону охоты и сбора дикого меда.

Даже в тех деревнях веддов, которые расположены в непосредственной близости от сингальских населенных пунктов, в какой-то мере сохранился древний уклад жизни. Журналист из ГДР Ульрих Макош посетил одну из таких деревень веддов — Дамбане. Он пишет, что деревенские хижины стоят далеко друг от друга. Каждая семья живет в собственной хижине. Некоторые из них совершенно новые, другие едва держатся от старости. Построены они из камыша и пальмовых листьев, стены обмазаны глиной и подперты связанными вместе деревянными жердями.

Дальше тот же автор сообщает, что иногда ведды «обрабатывают „чены“ — маленькие поля, засеянные рисом, маниоккой и другими культурами. Для защиты от диких зверей поля обнесены высоким деревянным забором или изгородью». Но одновременно с этим, подчеркивает У Макош, «мужчины здесь охотятся или собирают мед, нередко сутками находятся в пути. Они никогда не уходят из дома без маленького топорика, который вешается на плечо и служит одновременно и оружием и инструментом. Часто они берут с собой собак. За многие тысячелетия они научились прекрасно владеть луком, хотя теперь в их хижинах появились ружья. Они еще ставят капканы, я не раз видел тщательно замаскированные глубокие ямы, подобные тем, которые роют для крупного зверя кочующие охотники» [3, 42—44].

Появляются у веддов и культурные признаки оседлой жизни. Так, в деревне Дамбане есть начальная школа, в которой дети веддов изучают сингальский язык. Сравнительно близко

от нее правительство построило маленькую больницу, в которой оказывается помощь от различных травм, полученных главным образом при охоте на диких зверей. В округе также расположен магазин потребительской кооперации, созданный при поддержке правительства. Ведды покупают здесь предметы домашнего обихода и продают товары собственного производства: рис, кукурузу, овощи, стручковый перец, мясо, сотовый мед.

Но одновременно с этим, как отмечает У. Макош, «процесс смешения веддов с сингалами и тамилами протекает довольно быстро... Молодежь обычно не носит традиционной прически и одежды веддов, переезжает в соседние деревни или пытается счастья в ближайшем большом городе» [3, 44]. Процесс ассимиляции, несомненно, ускоряется тем, что правительство поощряет веддов переселяться в районы нового орошения, населенные сингалами и тамилами.

Охота для веддов все еще остается важным источником существования, а мясо — любимой пищей. В прошлом ведды славились загонной охотой на слонов, объединявшей их в большие коллективы. Прежде основным оружием был лук, имеющий некоторое распространение и теперь. В длину он достигает 170 см, стрелы — около метра. Стрелы снабжены железными наконечниками. Но, пожалуй, отчасти прав В. Осман Хилл, который пишет, что хотя ведды с гордостью показывают гостям луки и стрелы и демонстрируют их в действии, но все это лишь музейные экспонаты.

Действительно, в настоящее время у веддов появилось в незначительном количестве огнестрельное оружие. Иногда они пользуются оружием живущих по соседству сингалов, тамиллов или мавров, которые одалживают им ружья, зная, что ведды отличные охотники и редко возвращаются без дичи. Но за эту услугу часть дичи идет хозяину ружья. Ведды могут (по свидетельству многих очевидцев) бесшумно подкрасться почти вплотную к любому животному и убить его спящим.

Во внутренних водах практикуется ловля речных крокодилов-гавиалов. Их кожа очень ценится. Для ловли крокодилов применяется несколько способов, но наиболее распространен лов на большой крюк, имеющий три-четыре бородаки. На крюк насаживают кусок мяса и забрасывают в реку, другой конец прочной веревки обычно привязывают к дереву. Когда гавиал заглатывает мясо, его вытаскивают на берег и убивают.

Занимаются ведды также рыбной ловлей во внутренних водоемах. Из большого количества рыбы различных местных видов, которые они употребляют в пищу, самыми изысканными и любимыми являются угри. Ведды применяют многообразные орудия лова, в том числе различные верши, накидные и небольшие ставные сети и пр. Они иногда пользуются растительными ядами, травя рыбу в небольших водоемах с непроточной водой. Любопытно отметить, что ведды не пользуются крючковыми

снастями и не едят рыбу, пойманную таким способом. До сих пор это явление не нашло объяснения.

Гораздо большее значение, чем рыболовство, у веддов имеет собирательство дикорастущих фруктов в окружающих лесах. Из них, несомненно, ведущее место принадлежит четырем: мора, конг, вира и палу. Р. Спиттел, например, писал: «Был сезон созревания фруктов конг, которых было в изобилии. Женщины вываривали сочную мякоть плода, из которой пекли лепешки, или выжимали зерна на масло, утверждая, что оно хорошо помогает от ран. Они все очень любят эти плоды, и это было их единственной пищей в течение многих дней» [18, 9].

Кроме этих фруктов ведды употребляют плоды хлебного дерева. На Шри Ланке их часто называют «пищей бедняков». Эти плоды величиной с тыкву иногда весят до 20—25 кг. Они богаты крахмалом. Едят их вареными или поджаренными. Если плодам хлебного дерева дать перебродить, они превращаются в вязкую массу, напоминающую тесто, из которой также можно печь.

В пищу веддов идет множество других видов местной растительности, включая различные сорта ямса (бататов): гонала, катуала и хиратхола. Сельские ведды Бинтенне специально выращивают ямс на своих участках. Кроме этого, ведды употребляют в пищу плоды многих дикорастущих пальм. Так, например, они извлекают из мягкой сердцевины китуловой пальмы крахмал, из которого варят жидкую кашу.

Важное место в хозяйстве веддов занимает сбор меда диких пчел. Мед не только широко употребляется ими в пищу, но и служит одним из основных товаров, на который мелкие торговцы-разносчики охотно выменивают различные предметы, необходимые веддам.

Некоторые ведды, как пишет Р. Спиттел, стали завзятыми пчеловодами. Под карнизами их хижин можно увидеть большую бутыл из тыквы, горлышко которой закрыто восковой пробкой. В ней проделаны два отверстия-летки, через которые пчелы влетают и вылетают. Это, действительно, интересный пример пчеловодства у веддов [18, 19].

Основным занятием, источником существования и благосостояния прибрежных веддов, в отличие от остальных веддов, является рыболовство в прибрежных океанических водах. Многие орудия лова и лодки ору (или каноэ) они позаимствовали у своих соседей — ланкийских тамиллов. Верды, став искусными рыбаками, изготавливают и используют сети различного вида, в том числе и накидные. Они бьют рыбу также острогой и стреляют ее из лука.

Для стрельбы верды используют обычный лук веддов, но вместо стрелы применяется особого вида гарпун с раздвоенным железным наконечником.

Около домов вердов обязательно есть расчищенный участок,

на котором они выращивают в небольшом количестве кукурузу, тыкву и некоторые другие неприхотливые культуры.

Не забыли верды и традиционную охоту, но она, по-видимому, у них не играет такой большой роли, как у остальных веддов.

Наиболее древним жилищем аборигенов острова служили скальные навесы, естественные пещеры и гроты. Об этом свидетельствуют многочисленные археологические находки, обнаруженные именно в таких местах. И теперь еще небольшая группа лесных веддов, для которых основой существования остаются охота и собирательство, в дождливый сезон обычно укрывается в пещерах и гротах, а в сухой — кочует по берегам рек. Иногда на местах стоянок ведды сооружают временные ветровые заслоны, шалаши из сучьев и листьев пальм, а нередко располагаются в тени густых деревьев.

Сельские ведды живут главным образом в маленьких деревнях, состоящих иногда всего из нескольких примитивных хижин. Четырехугольное жилище строят из прутьев или коры, крыши покрывают соломой, сухими пальмовыми листьями или травой. Но иногда сельские ведды сооружают дома, мало чем отличающиеся от сингальских построек засушливой зоны. Здесь, несомненно, сказываются все усиливающиеся экономические и культурные связи веддов с сингалами. Но надо отметить, что те сельские ведды, которые пока не порвали окончательно с охотой и собирательством, все еще пользуются древними традиционными укрытиями. Правда, теперь все чаще мужчины-ведды, отправляясь на охоту, оставляют своих жен с маленькими детьми в деревнях.

Хижины обычно — однокамерные, в них живет одна семья. Но бывает и другая планировка. Р. Спиттел сообщал, что в Хандуне хижина представляла собой длинное, низкое строение из сучьев и коры, покрытое соломой и разделенное на три или четыре темных комнатки. Их занимали семья хозяина и семьи его зятьев. На одном конце строения была открытая жилая комната, в которой принимали гостей [18, 18]. Здесь, по-видимому, жила одна большая неразделенная семья.

Обстановка в хижине сельских веддов почти отсутствует: как правило, на полу лежит несколько оленьих шкур, которые служат хозяевам постелью⁶. Тут же находится глиняная посуда и несложная утварь: деревянная ступа или каменная зернотерка, топоры и мотыги, необходимые при подсечно-огневом земледелии, оружие. Пищу ведды готовят на открытом очаге, или

⁶ Олени — один из основных объектов охоты веддов. На острове известны пять видов оленей. Из крупных — наиболее распространены самбар и аксис. Особенно примечателен так называемый мышиный олень величиной с зайца.

внутри помещения, или чаще вынесенном наружу. В последнее время в жизнь веддов вошли некоторые предметы домашнего обихода, заимствованные у сингалов.

Следует сказать, что ремесла и домашние промыслы у веддов не получили почти никакого развития. Ведды не знали гончарного круга, да и сейчас они им не пользуются. Для изготовления посуды они брали комок сырой глины, придавали ему форму, отдаленно напоминающую сингальский горшок для воды или приготовления пищи. Готовую посуду сушили на воздухе. Иногда посуду обжигали на открытом очаге. Так было до недавнего прошлого. Теперь они обычно пользуются готовой посудой.

Из домашних промыслов значительное место в жизни веддов занимает лишь изготовление различных изделий из шкуры оленя, и в первую очередь специальных сумок для сбора и хранения меда.

Традиционной одеждой всех веддов в прошлом был передник, выделанный из коры дерева рити, которую и теперь сингалы употребляют для изготовления мешков. В настоящее время передники из этой коры уже не носят. Все ведды покупают (вернее, обменивают) хлопчатобумажную ткань, обычно завозимую к ним мелкими торговцами-разносчиками. Одежда мужчин состоит из передника, для которого употребляют короткий кусок белой хлопчатобумажной ткани различной ширины. Эта ткань закрепляется на поясе тесемкой или шнурком.

Женщины обертывают вокруг бедер кусок окрашенной хлопчатобумажной ткани в виде юбки до колен, которая напоминает сильно укороченный саронг. В недалеком прошлом женщины верхнюю часть тела не прикрывали, но с начала XX в. этот обычай начал быстро исчезать, и в первую очередь у сельских веддов и вердов. У них, особенно у женщин, все большее распространение получают сингальская (у сельских веддов) и тамильская (у вердов) одежда.

Еще в начале этого века некоторые женщины у сельских веддов, поддерживавших особо тесные контакты с сингалами, начали носить саронги и камбайю — блузку с круглым или прямоугольным вырезом. Но некоторые из них переняли у сингалов-кандиек индийское сари, которое получило довольно широкое распространение в последнем независимом сингальском Кандийском государстве.

Верды переняли от тамиллов «лунги», похожую на сингальский саронг. Лунги — это полоса ткани длиной до двух метров, обычно белого цвета, иногда с нешироким орнаментом по нижнему краю. Верды, как сингалы и тамилы, обертывают тело несколько раз и свободный верхний угол закрепляют на поясе. Внизу лунги, подобно саронгу, доходит до щиколоток. Во время работы лунги, как и саронг, снизу подбирают.

Женщины у вердов носят традиционное индийское сари, но,

в отличие от сингалок, свободный конец сари они, как и ланкийские тамилки, перебрасывают через плечо со спины на грудь.

Следует коротко сказать и о распространенности у веддов украшений и драгоценностей. Среди сингалов бытуют легенды о том, что в прошлом у веддов было много драгоценностей и даже посуда из чистого золота. Но сами ведды не помнят об этих временах. Однако многочисленные свидетели того века подтверждают, что ведды, главным образом женщины, носили украшения в небольшом количестве.

В этом отношении представляет интерес сообщение Зелигманнов о том, что ни мужчины, ни женщины у лесных веддов не носили никаких украшений, хотя женщины выражали удовольствие, когда им преподносили ожерелья в качестве подарка. Те же авторы сообщают, что все женщины и девушки у остальных веддов носили ожерелья, которые передавались из поколения в поколение, хотя никто из них не мог объяснить их происхождение. Некоторые нитки бус давались девочкам при рождении, другие — при выходе замуж. Обычно эти бусы — стеклянные, большинство красного, некоторые зеленого и немногие белого цвета. Все они венецианского происхождения и датируются XVIII в. Интересно отметить, что исследователи предполагают, что эти бусы попали к веддам от знатных сингалов в качестве платы за их службу. У веддов этим бусам часто отводится роль оберегов [17, 205—206].

До настоящего времени стеклянные бусы — основное украшение женщин. Но за последние десятилетия под влиянием сингалок и тамилок, которые вообще носят много украшений, их набор у веддов стал гораздо шире. Они носят запястья, шпильки и другие предметы украшения.

* * *

По сравнению с остальным населением Шри Ланки социальные и семейные отношения у веддов отличаются своеобразием и архаичностью. Ведды подразделяются на девять варуге — родовых групп: морана, унапане, ругам, уру, тала, набудена, кирибо, эмбилле и гама. Члены каждой группы на территории своего расселения обладают равными правами охоты, сбора диких плодов и меда, рыбной ловли и пользования пещерами и гротами.

Варуге в настоящее время является главным образом территориально-родовым объединением; каждая варуге живет изолированно от других и считает свою локальную группу вполне самостоятельной. Связи между членами внутри отдельных родовых групп незначительны. Члены каждой варуге живут и охотятся маленькими коллективами, состоящими из двух-пяти че-

мей, но нередко одна семья живет и ведет хозяйство изолированно даже от своей родственной группы.

О родо-племенном строе веддов в прошлом достоверных сведений нет. Каждая варуге имеет свою устную традицию о происхождении своего рода. Но, вне всякого сомнения, эти легенды сравнительно позднего происхождения и, по-видимому, возникли в результате контактов с окружающим сингальским населением.

Остановимся на истории происхождения нескольких родов согласно их устной традиции. Самая многочисленная варуге веддов — это морана в районе Бингода. Традиция гласит, что один сингальский правитель страстно желал отведать плод морана, но их сезон закончился. Он объявил о своем желании, и одна веддка, которая сохранила гроздь этих плодов в сосуде с медом, была в состоянии выполнить желание царя. Представители морана считают, что в благодарность за эту услугу они получили свое название [18, 66—67].

Тот же автор приводит легенды о происхождении варуге унапане. Согласно одной из них, унапане являются боковой ветвью рода морана. Дочь вождя была выдана за сына другого вождя. По дороге к жилищу новобрачного девушка почувствовала сильную жажду. Единственным доступным источником была тоненькая струйка воды, которая стекала вниз со скалы. Юноша собрал влагу в кусок ткани и выжал воду в бамбуковый сосуд. Отсюда и производят название варуге, так как уна означает, по-видимому, ткань, а пане — вода. Интересно отметить, что в индийских языках пани также означает воду. Это лишний раз подтверждает, что современное название варуг сравнительно позднего происхождения.

По другому варианту, некий правитель возвращался с охоты, кругом не было воды, а он страдал от жажды. И тогда его напоила одна из женщин веддов, выжав из одежды, орошенной росой, воду. В благодарность род этой женщины получил название унапане.

Много таких же красочных, но разноречивых легенд о происхождении остальных варуге.

У веддов не было кастовых различий, и лишь в настоящее время у отдельных групп сельских веддов возникает в самой зачаточной форме социальное расслоение. Но, как уже говорилось, сингальские правители приравняли всех веддов к высшей касте гоивансе. И это, по-видимому, отразилось на взаимоотношениях между отдельными родами. Иначе не ясно, чем объяснить тот факт, что члены варуге морана и унапане считают себя более высоко стоящими по сравнению с остальными родами. Более того, морана и унапане сохраняли своеобразную эндогамию, не вступая в брачные отношения с членами других родов. В известной мере такое положение сохранилось, хотя, по-видимому, родо-кастовая эндогамия и утратила свою роль.

Несколько иначе сложились общественные отношения у прибрежных веддов, или вердов. В противоположность остальным веддам они в настоящее время почти не помнят, к какой варуге принадлежали их предки. Они подвергаются быстрой ассимиляции со стороны соседних тамиллов, которые отнюдь не принадлежат к высокому тамильскому кастам. И сейчас некоторые исследователи считают, что верды являются полукастой в социальной структуре ланкийских тамиллов.

У веддов до сих пор сохранились некоторые пережитки материнско-родовой организации, которые в первую очередь проявляются в семейных отношениях.

Семья у веддов, как правило, моногамная. И здесь совершенно прав У Макош, который пишет: «Ведды относятся с глубоким уважением к женщине, которая по большей части пользуется равноправием» [3, 44].

Здесь необходимо подчеркнуть, что варуге является экзогамной группой, и экзогамия даже в настоящее время — основное условие, регулирующее брачные отношения. С экзогамией у веддов связано и наследование по материнской линии. Матрилокальность и матрилинейный счет родства — все это является фундаментом родовой организации веддов. Женщины поэтому пользуются равными правами с мужчинами.

В семье веддов вместе с родителями живут кроме детей замужние дочери и их мужья. Случаи, когда женатый сын живет у своих родителей, очень редки. Идеальным браком считается кросскузенный. Ортокузенный рассматривается как кровосмешение. Встречаются и такие формы брака, как сорорат и левират. Р. Спиттел, например, приводит такой пример в Бингоде. В семье умер глава, и тогда согласно обычаю молодой и здоровый Сутхубанда без всяких возражений взял в жены вдову, несмотря на то что она была старой и безобразной [18, 66].

Сватовство, свадебный обряд и развод у веддов отличаются простотой, хотя у сельских веддов все большее влияние приобретают сингальские обычаи.

У разных групп веддов есть свои детали в свадебных обрядах, но в целом они сводятся к следующим этапам. Юноша без всякого свадебного поезда отправляется к своей избраннице, имея недорогие подарки: кусок ткани, ожерелье, браслет, шпильки. Принимая подарки, девушка тем самым выражает согласие на брак. Взяв подарки, она завязывает жениху вокруг талии поясную тесемку, сплетенную ею заранее. Этот шнурок хранится всю жизнь. У сельских веддов обряд завязывания тесемки постепенно отмирает.

Как отмечает Р. Спиттел, на следующее утро молодожены отправляются в лес и приносят продукты охоты и собирательства. И это означает начало совместной жизни и ведения общего хозяйства [18, 66]. Прежде тесть у лесных веддов выделял молодым участок для сбора меда, рыбной ловли и охоты. И

настоящее время этот обычай сохранился не только у лесных, но и в какой-то мере у сельских веддов.

Развод происходит без соблюдения каких-либо формальных обрядов. Для этого достаточно одной из сторон высказать желание расстаться.

Р. Спиттел говорит о том, что женщина обычно возвращалась к своим родителям или переходила к новому избраннику [18, 66]. Это сообщение весьма примечательно, так как свидетельствует о нарушении принципа матрилокальности, который господствовал в тот период, когда у веддов вели полевую работу Зелигманны.

Традиционная духовная культура веддов выражается главным образом в их религиозных верованиях и в меньшей степени в прикладном искусстве и народном творчестве. Поэтому, естественно, основное внимание следует уделить верованиям и их роли в повседневной жизни веддов.

Анимистические религиозные верования веддов имеют много специфических черт. У различных групп есть свои особенности, но за последнее время они все больше стираются. Однако основу их религиозных верований составляло и составляет почитание душ умерших, и в целом эту систему можно назвать «культом умерших», несомненно связанным с культом предков. Души умерших, которые у веддов называются яка (якини — ж. р. и яку — мн. ч.), могут, по мнению веддов, активно воздействовать на повседневную жизнь пребывающих в этом мире. Особенно активна роль душ умерших родственников, которые называются Нае яку.

С почитанием умерших и предков связан культ духов некоторых легендарных героев. Наиболее важным из них является Канде яка. Это — знаменитый охотник, живший много поколений назад, чья помощь призывается для удачной охоты.

Канде яка особенно помогает, по мнению веддов, в выслеживании оленей. С Канде яка часто связывают Билинди яка, дух (душа) его младшего брата Билинди.

Обычно прежде лесные ведды, опасаясь духа умершего, покидали место смерти, покрывая тело листьями и сучьями. Существовал и своеобразный обычай перезахоронения. Спустя несколько лет после смерти кого-либо из близких родственники (иногда сын) собирали останки умершего и разбрасывали их в джунглях. Примечательно, что некоторые ведды считали, что после смерти отнюдь не все становятся яку, а лишь наиболее важные и влиятельные.

Здесь вновь надо отметить, что в качестве первичной социальной ячейки община веддов состоит из небольшого количества семей, связанных родственными узами. Поэтому Нае яку, по

мнению веддов, в целом относятся покровительственно к своим живущим родственникам. И естественно, что почитание Нае яку носит коллективный характер.

Для того чтобы пользоваться покровительством духов умерших, необходимо делать им умиловительные подношения. Этот обряд обычно называют кирикораха, что в буквальном переводе означает «сосуд, содержащий кокосовое молоко». Раньше обычно подносили бататы и воду. Теперь — вареный рис, кокосовое молоко, листья бетеля, кокосовый орех и др. Но никогда не жертвуется мясо.

Правда, есть одно исключение. Когда убивают оленя, то отделяют голову и вместе с рисом и кокосовым молоком (если то и другое есть в наличии) посвящают Канде яка. После этого символического подношения присутствующие съедают голову и рис.

В каждой общине веддов есть своеобразный жрец, которого называют капурале или дугганава. Он, как считают ведды, обладает силой и умением призывать яку, и в обряде подношения, который называется Нае яку натанава (танец Нае яку), этот жрец призывает яка недавно умершего человека прийти и принять приношение.

Считают, что слово «дугганава» по происхождению более древнее, чем «капурале», и является исконным словом языка веддов. Обычно дугганава отождествляют с шаманом. Каждый шаман обучает своему искусству преемника-ученика, в роли которого, как правило, выступает его сын или сын сестры.

Большинство веддов верит, что Нае яку уходят к Канде яка и становятся в некотором смысле его спутниками и слугами. Поэтому при обряде подношения даров Нае яку в первую очередь обращаются к Канде яка.

Ведды также верят, что дух умершего обращается к Канде яка, чтобы получить его разрешение принять от своих живых родственников подношения, в обмен на которые Нае яка может помогать или вредить им в зависимости от их поведения. Таким образом, подводя некоторые итоги, можно сказать, что Канде яка кроме своей основной функции великого помощника в охоте стал также верховным богом умерших.

Здесь, конечно, отмечены основные моменты наиболее древних и устойчивых религиозных верований веддов. Вся их религиозная система и обряды, связанные с ней, намного сложнее и разнообразнее.

Как уже говорилось, между веддами, с одной стороны, и сингалами и тамилами — с другой, с давних времен существовали культурные и прочие контакты, которые отразились в определенной мере и на религиозных верованиях веддов. Но здесь необходимо подчеркнуть, что во многом это влияние было взаимным.

Так, сингалы в различных районах страны чтят местных бо-

гов, происхождение которых относится к ранним добуддийским культам. В повседневной жизни сингалов значительную роль играет шаманство, магические обряды и ритуальные танцы. Здесь, несомненно, сказалось влияние веддов.

Сингалы, главным образом кандийцы горных районов, почитают богов бандара. Предполагают, что боги бандара — это группа народных героев, обожествленных за их заслуги перед сингалами горных районов. Зелигманны находят в культе бандара пережитки обычая веддов умиловать умерших [17, 142]. Вполне возможно, что культ предков был принесен ариями-сингалами из Северной Индии на Шри Ланку, где он переплелся с обычаем почитания умерших у веддов.

С другой стороны, ведды уже в отдаленные времена позаимствовали у сингалов веру в богов-покровителей и охранителей, которая к самим-то буддистам-сингалам пришла главным образом от ланкийских тамиллов. Это в первую очередь относится к Катарагаме, который стал у веддов Катарагамой яка.

Н. Ялман сообщает, что в деревенских сингальских храмах имеются «исключительно местные боги». Иногда эти объекты почитания — бесформенные камни, не имеющие никакого имени, и их называют просто гама девая, т. е. деревенский бог [21, 81]. Этот культ деревенских богов-охранителей получил распространение у сельских веддов.

Под влиянием сингалов в значительной мере изменился погребальный обряд. Теперь ведды почти не оставляют трупы умерших неубранными, а зарывают их в землю.

У тамиллов, проживающих на Шри Ланке, большую роль играет культ богинь-матерей. Как и в Тамилнаде, у ланкийских тамиллов почти в каждой деревне есть своя амман (мать), что в какой-то мере свидетельствует о пережитках материнско-родовых отношений. Богинь-матерей, которые известны под многими местными названиями, можно считать богинями-охранительницами деревни, а иногда даже определенной касты или семьи.

У веддов, и в первую очередь прибрежных, культ богинь-матерей получил довольно широкое распространение. Не следует забывать, конечно, что все эти боги и богини из буддизма и индуизма вошли в религиозную практику веддов в причудливо трансформированном виде.

Влияние индуизма сказалось в первую очередь на тамилоязычных прибрежных веддах.

У ланкийских тамиллов Восточной провинции очень популярен культ богини Паттини — символ любящей и верной жены. Сам этот образ широко бытует в фольклоре как у тамиллов, так и у сингалов.

Богиня Паттини вошла в религиозную практику и прибрежных веддов, занимающихся рыболовством в открытом океане. Например, в деревне Каянкея у веддов есть небольшой храм.

построенный из каджана, т. е. матов, сплетенных из пальмовых листьев. В нем хранится серебряная пластинка, на которой вырезано изображение Паттини. Пластинка помещена внутри нескольких корзин, входящих друг в друга, что несколько напоминает наших матрешек. Ежегодно население деревни извлекает эту пластинку из центральной корзинки и помещает ее сверху «кумбуа» — импровизированного изображения богини, сделанного на один раз из кокосового ореха и извести, помещенного в бронзовую модель лодки. Все население обходит с кумбумой вокруг деревни (охранительная функция богини), а потом помещают пластинку обратно в храм, который закрывается до следующего торжественного праздника. Здесь интересно отметить, что ведды ввели как элемент этого религиозного праздника бронзовую лодку. Это, по их мнению, должно помогать им во время рыбной ловли, т. е. поклонение Паттини носит конкретно направленный характер.

В отличие от индийских, ланкийские тамилы наделяют Катаратаму двумя супругами (шакти). Первая супруга Даваяни — дочь бога Индры, одного из основных богов ведического пантеона. Второй шакти стала Валли, легендарная принцесса — повелительница веддов. Это лишний раз свидетельствует о том, что, по-видимому, уже в очень отдаленные времена ланкийские тамилы общались с веддами и между ними существовали определенные культурно-хозяйственные контакты.

Прикладное искусство и народное творчество у веддов не получили широкого распространения, что, несомненно, было связано с нелегкими условиями жизни. В гротах и пещерах иногда можно увидеть примитивные, стилизованные рисунки, по-видимому навеянные сценами из охотничьей жизни. В настоящее время женщины стали заниматься резьбой по дереву, удовлетворяя спрос многочисленных туристов на Шри Ланке.

Интересен фольклор у веддов, особенно посвященный бортничеству. В течение многих веков технология бортничества у веддов совершенствовалась. Но пчелы часто поселяются на отвесных склонах скал или гор. Поэтому добыча меда связана с риском сорваться и разбиться. В фольклоре у веддов часто говорится о том, как трудно добывать мед диких пчел, и повествуется о трагических случаях гибели собирателей меда [9]. Большое распространение у них получили песни, среди которых много трудовых, и различные заклинания.

Танцы носят главным образом ритуальный характер и связаны с охотой или различными яками. Вот как описывает их У Макош: «Ведды пели древние напевы, передаваемые из поколения в поколение по слуху и обходящиеся без сопровождения барабана, как это принято у сингалов. Пение веддов отрывисто, но мелодично. Они поют и танцуют под свои песни всю ночь. Исполняется „танец богов“ — своего рода заклинание. Танцоры наклоняются то вперед, то назад, все быстрее и быст-

рее, кружатся на месте, размахивая над головами маленькими топориками до тех пор, пока в изнеможении не падают наземь» [3, 45].

Автор совершенно правильно подметил, что у веддов отсутствуют музыкальные инструменты. Но у прибрежных веддов уже в начале этого века появились барабаны, которые они позаимствовали у тамиллов.

Новое неудержимо вторгается в жизнь веддов. Так У Макош описывал праздник у веддов, который был посвящен прибытию в деревню первого трактора. Древние обряды и новые веяния — вот та атмосфера, в которой живут современные ведды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кочнев В. И. Население Цейлона. М., 1965.
2. Кочнев В. И. Шри Ланка. Этническая история и социально-экономические отношения до начала XX в. М., 1976.
3. Макош У. Шри Ланка. М., 1974.
4. Силва С. Ф. де. География Цейлона. М., 1955.
5. Arasaratnam S. Trade and Agricultural Economy of the Tamils of Jaffna During the Latter Half of the Seventeenth Century.—«Tamil Culture». Madras, 1961, vol. IX, № 4.
6. Bennett J. W. Ceylon and its Capabilities; an Account of its Natural Resources, Indigenous Productions, and Commercial Facilities: to which are added Details of its Statistics, Pilotage and Sailing Directions and an Appendix, containing the Royal Charter of Justice, the Kandyan Convention of 1815, Ordinances of the Colonial Government of Various Matters Connected with the Commerce of that Island, etc., With plain and coloured Illustrations. L., 1843.
7. Cartman J. Hinduism in Ceylon. Colombo, 1957.
8. «Ceylon Today». Colombo, 1958, № 1.
9. Dep A. C. The Collection of Bambara Honey in Uva.—«Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society» (New Series). Colombo, 1957, vol. V.
10. Deraniyagala P. E. P. An Open Air Habitations Site of Homo Sapiens Balangodensis.—«Spolia Zeylanica». Colombo, 1958, vol. 28.
11. Geiger W. Culture of Ceylon in Mediaeval Times. Wiesbaden, 1960.
12. Hill W. C. Osman, The Physical Anthropology of the Existing Veddahs of Ceylon. Colombo, 1941.
13. Jennings Ivor. Nationalism and Political Development in Ceylon. N. Y., 1950.
14. Parker H. Ancient Ceylon. An Account of the Aborigenes and of Part of the Early Civilisation. L., 1909.
15. Pieris P. E. Ceylon and the Hollanders. 1658—1796. Colombo, 194—.
16. Pieris Ralph. Sinhalese Social Organization. The Kandyan Period. Colombo, 1956.
17. Seligmann C. G. and B. Z. The Veddahs. Cambridge, 1911.
18. Spittel R. L. Wild Ceylon. Describing in Particular the Lives of the Present Day Veddahs. Colombo, 1945.
19. Wijesekera N. D. The People of Ceylon. Colombo, 1950.
20. Wilson A. J. Politics in Sri Lanka (Ceylon). L., 1974.
21. Yalman Nur. The Flexibility of Caste Principles in a Kandyan Community.—Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. Cambridge, 1960.

Н. Г. Краснодембская, В. Н. Мазурина

МАЛЫЕ НАРОДЫ НЕПАЛА

Непал интересует нас в данном случае не в качестве одного из государств Южной Азии, но как страна, лежащая в центре Гималаев, где наглядно проявляются основные, присущие гималайской зоне, природные и этнокультурные закономерности.

Гималаи, протянувшиеся более чем на 3 тыс. км с северо-запада на юго-восток, как бы разделяют пестрый этнический мир подконтинента Южной Азии и континентальный тибето-монгольский мир Центральной Азии. Вместе с тем сами Гималаи с незапамятных времен стали контактной этнокультурной зоной между Центральной и Южной Азией. Контактность зоны в основном и определяет антропологические, лингвистические и социокультурные характеристики отдельных этнических групп Непала. В Непале, на примере различных населяющих его народов, мы находим самые неповторимые сочетания гетерогенных компонентов в материальной и духовной культуре, в системе семейно-брачных отношений, социальной организации да и в самом составе определяющих черт этнического комплекса — в соотношении антропологического типа с лингвистическим, культурным и т. д.

Антропологически в Непале представлены два основных типа: южноевропеоидный (индийский) и монголоидный. В языковом отношении также выделяются две главные группы — индоевропейская (индоарийская) и тибето-бирманская. Однако не всегда антропологическому признаку соответствует гомогенный лингвистический. Так, невары, представители аборигенного населения страны, говорящие на языке тибето-бирманской группы, имеют облик, близкий к европеоидному; у тхару же (обитатели южных районов Непала, по границе с Индией), чей язык явно представляет собой диалектальные варианты новоиндийских языков, монголоидный тип очевиден. Такое контрастное переименование главных этнических признаков, безусловно, является свидетельством и подтверждением древних и глубоких процессов этнического смешения, происходивших на территории Непала. Сохраняются на его территории и такие группы, которые все же отличаются явным тяготением к определенному этнокультурному комплексу. Так, крупнейшая этническая общность Непала — собственно непали — относится к индийскому, а

такие непальские северные меньшинства, как шерпы и другие бхотиа, — к тибетскому комплексу.

Европеоидный тип распространен преимущественно в южной и средней части страны. Образовался он в результате многовековых миграций северо-индийского населения и последующего смешения пришельцев с аборигенными тибето-гималайскими племенами. Это так называемые индо-непальцы.

Черты монголоидного типа, наиболее определенно выраженные у тибетских по происхождению групп, прослеживаются также в физическом облике народов, которые принято называть тибето-гималайскими: тамангов, гурунгов, чепангов, магаров, раи, тхару и др.

На индоевропейских языках и диалектах (непали, тхару и др.) говорят около 80% всех жителей Непала. На остальные 20% приходятся десятки народов. Например, шерпы и другие бхотиа, невары, таманги, гурунги, сунвары, раи, чепанги имеют каждый свой собственный язык (иногда и своеобразную письменность).

Из многочисленных народов Непала только собственно непали (т. е. население, говорящее на языке непали) доминируют в количественном отношении, насчитывая 4 млн. Остальные же этнические группы редко исчисляются сотнями тысяч, чаще десятками тысяч и таким образом являются сравнительно «малыми» этническими образованиями.

В Непале на сравнительно небольшой территории живет очень много разных народов, чрезвычайно «пестрых» в этническом отношении. Большинство их все еще плохо изучены, хотя бы потому, что страна всегда была физически труднодоступной, а, кроме того, до недавнего времени она была политически изолирована, т. е. закрыта для иностранцев. Мало изучены и языки непальских народов, поэтому языковая классификация их остается в значительной степени условной. Но если ученым трудно было устанавливать контакты с непальским населением, то индийские и тибетские влияния это население испытывало в течение многих столетий. Приведем такой пример: в составе индо-непальского населения существует много этнических групп, называющих себя индийскими кастовыми именами (в различных фонетических вариантах). Это «брахманы», «чхетри» (кшатрии), «тхакуры», «дамаи» (портные), «ками» (кузнецы) и некоторые другие¹. В то же время в Непале широко распространилась индийская кастовая система, принятая и теми народами, у которых ее прежде не было. Однако теперь они начинают выделять, например, брахманов как касту в своей собственной этнической среде. Обычно это невары, исповедующие индуизм.

Названные трудности приводят к тому, что научные сведе-

¹ Мы употребляем эти названия в кавычках, напоминая тем самым, что эти кастовые названия используются для наименования этнических общностей.

ния о непальских народах часто очень неполны, а порой даже противоречивы.

Мы выбрали для настоящего рассмотрения шерпов, магаров, гурунгов, чепангов и тхару, т. е. те народы, которые (за исключением чепангов) изучены сравнительно хорошо. Хотя, разумеется, и в отношении этих народов еще далеко не все проблемы выяснены и многие вопросы пока остаются без ответов.

Рассмотрим несколько народов в географической последовательности с северо-востока на юго-запад.

Шерпы представляют собой образец этнической общности, тяготеющей к тибетскому комплексу культуры. Тибетоязычные монголоиды, шерпы обитают в северо-восточном углу непальской территории восточнее Катманду, в районе рек Дудх-Коси и Бхоте-Коси. До них эти районы были необитаемы. Как предполагают ученые, первые шерпы появились здесь не ранее XVI в. и, по-видимому, из Тибета [21, 232]. Основные их массы группируются в селениях Солу, Кхумбу, Пхарак, Хеламбу. Известен торговый центр шерпов (деревня примерно в 100 домов) — Намче Базар. В настоящее время шерпов около 80 тыс. [3, 46]. Название «шерпа» дано им окружающими народами (от тибетского «шар» — «восток»). Самоназвание их — «шаркхомбо». Шерпы — самые высокогорные жители Непала. В районах их обитания бывают суровые, снежные зимы. Холодный климат вынуждает некоторых из них в зимний период даже покидать родные места и спускаться на несколько месяцев с гор в долины, в южные края.

Условия для земледелия у шерпов достаточно жесткие, но это занятие тем не менее одно из важнейших. Шерпы выращивают пшеницу, кукурузу, картофель и в некоторых местах на берегах рек даже рис. Развито у них и скотоводство. Они разводят яков, овец, гибридные породы коровы с яком: дзопкье (мужская особь) и дзум (женская особь). Дзопкье, известные своей силой и выносливостью, используются как вьючные животные и тягловый скот для пахоты. Дзум дают хорошие удои молока. Шерпы торгуют шерстью, маслом, сухим сыром, либо меняют эти товары на зерно (собственного им не хватает). Кроме того, они известны как посредники в торговле между Тибетом и Непалом, а также Индией (торговцы-шерпы добираются до весьма отдаленных от их родных мест краев). Своеобразной профессией шерпов стало обслуживание в качестве носильщиков и проводников различных высокогорных экспедиций, особенно многочисленных восхождений к вершинам Гималаев.

Среди ремесленных изделий шерпов славятся шерстяные одеяла и ковры, накидки, деревянная домашняя утварь, плетеные корзины, кустарная бумага. Известны шерпы и как искусные плотники, столяры и резчики по дереву. Их собственные жилища богато украшены художественной резьбой.

Живут шерпы в двухэтажных каменных домах с плоскими крышами, крытыми дранкой. В домах деревянные полы. На первом этаже помещается скот, хранятся дрова и продукты. Топят часто по-черному. Домашнюю обстановку составляют низкие столы и скамьи, вдоль стен — полки или шкафы. Комнаты — просторные, с окнами. Семьи побогаче имеют домашние алтари, уставленные буддийской священной скульптурой.

Одежда шерпов хорошо приспособлена к суровому климату, и делается преимущественно из шерсти. Они носят теплые головные уборы и обувь. Мужчины носят штаны, заправляемые в высокие, до колен, сапоги — типичной для Тибета формы, с загнутыми вверх слегка заостренными носками (такие же носят и женщины). Верх голенища украшается обычно вышитым орнаментом. Женщины носят юбку и кофту с длинными рукавами, а иногда еще жилет. Поверх юбки шерпянки одевают еще шьяма — своеобразный передник (носить его, однако, можно и сзади, или сразу два — спереди и сзади), который укрепляется на талии широким матерчатым поясом (тос). У мужчин и у женщин имеется теплая верхняя одежда типа просторного халата. У пояса женщины часто носят на цепочке ложку. У них распространены украшения из кораллов, а также золота, серебра и полудрагоценных камней. Волосы и мужчины и женщины заплетают в косы. Оригинальны головные уборы: — типа треуха у мужчин и маленькие конические шапочки, иногда укрепляемые своеобразным головным украшением (вроде обруча с наушниками), — у женщин.

Обычная пища шерпов — картофель, кукуруза, гречиха. Они едят мясо, хотя по буддийским предписаниям сами скот не забивают, это делают профессиональные мясники — тибетцы. Практикуют сушку мяса впрок. Любимый их напиток — чай по-тибетски: соленый и с маслом. Едят молоко и молочные продукты (масло, сыры). Из молока делают даже хмельные напитки вроде пива и водки.

Шерпы подразделяются на две большие эндогамные группы: кхадев и кхаменду (первая имеет более высокий социальный статус), каждая из которых, в свою очередь, делится на несколько экзогамных единиц.

Своеобразны семейно-брачные отношения у шерпов. Бытует братская полиандрия с особыми правилами: только два брата могут иметь общую жену. Если сыновей трое, то среднего родители часто отдают в буддийские монахи; если число их четное, то они соединяются в пары: общая жена может быть одна у первого и второго сына, другая — у третьего и четвертого. В брачной церемонии участвуют оба жениха на равных правах. Младшие братья имеют право жениться на вдове старшего брата, но также и младшая сестра имеет право на мужа своей умершей старшей сестры.

Брак: заключаются по выбору самих брачащихся. Добрач-

ные половые отношения даже поощряются. Вступление в такую связь считается, собственно, первым этапом семейно-брачных отношений (называется он содене). Когда молодые люди выбрали друг друга, жених посылает к родителям девушки сватов с рисовым пивом. Если его предложение не отвергается, т. е. родители девушки принимают поднесенный напиток, то юноша получает право открыто «навещать» девушку в ее доме. Может случиться, что на этом этапе свадебные дела и остановятся, если молодые люди в дальнейшем не поладят. Но чаще за этим следуют этапы: демдзанг — повторное сватовство, совершаемое обычно уже после рождения первого ребенка у данной пары, подтверждающее их взаимную принадлежность; тхедзанг — третье сватовство, цель которого — уже договориться о сроке самой свадьбы и переселении жены в дом мужа. До этого у нее должен появиться хотя бы один ребенок. Иногда свадьба совершается сразу после первого сватовства, тогда молодые живут у родителей жены до появления первенца. Вообще же шерпы живут, как правило, собственным домом, малой семьей.

Развод сравнительно прост. Женщине, например, достаточно разломить кусок бамбука в присутствии трех-четырех человек, чтобы иметь право снова выйти замуж. Вдовы соблюдают траур примерно в течение года, после чего могут вступить в новый брак.

Шерпы исповедуют ламаизм и буддизм тантрического толка, т. е. сильно ритуализованный, испытавший индуистские влияния. Есть у шерпов и свои монастыри. Всего в районах Солу, Кхумбу и Пхарак более двадцати монастырей. Существует женский монастырь Дебудже, где старые монахини обучают юных послушниц, однако после недолгого пребывания в монастыре последние нередко возвращаются в мир.

Магары (310 тыс.) и *гурунги* (около 163 тыс.) [3, 46] — важные этнические группы Непала, представители древнейшего, коренного населения этой страны, несущие характерные признаки так называемой тибето-гималайской группы непальского этнического контингента. Те и другие играли важную роль в этнической истории и в этнических процессах, происходивших в Непале. Магары и гурунги расселены преимущественно в среднем и среднезападном районах страны, к западу от Великой долины (Катманду).

Магары живут в сравнительно низменных, более пригодных для земледелия районах. На западе их поселения доходят до рек Карнали и Бхери. Некоторые из них селятся в тераях — болотистой полосе у подножия Гималаев. Отдельные группы встречаются и высоко в горах.

Гурунги обитают восточнее магаров, в более высоких горных районах, к югу от вершин Дхаулагири и Аннапурна. Магары и гурунги во многих местах соседствуют. В целом они расселены

на большой территории и контактируют со многими непальскими народами.

В их этнической истории, особенно в истории магаров, большую роль сыграли индоарийские миграции из северных районов Индии, в частности волны раджпутских пришельцев, вытеснявшихся со своей коренной территории мусульманскими завоевателями в XII в. Эти народности были включены в княжество Горкха и сыграли немаловажную роль в его политической истории. В царствование Притхви Нараяна (1742—1775) социальная верхушка магаров назначалась на высокие военные посты. Магары и гурунги служили у англичан в так называемой гуркской армии.

Магары и гурунги имеют много общего в происхождении, истории, культуре, общественных отношениях. И те, и другие считаются выходцами из Тибета. По языку их относят с наибольшей определенностью к тибето-бирманской группе. Язык гурунгов бесписьменный, магары имеют собственную письменность и, кроме того, начинают пользоваться индийским письмом деванагари. И те, и другие (особенно мужское население) обычно владеют также языком непали.

В антропологическом отношении магары подверглись влиянию индо-непальского этнического компонента. В их облике больше европеоидных, нежели монголоидных черт. У гурунгов ярче выражен монголоидный тип. Они крепкого сложения и больше похожи на тибетцев.

Этническая группа гурунгов неоднородна, отдельные местные подразделения даже имеют собственные диалекты. Наиболее распространенными являются диалекты гурунгов из местностей Ламджунг и Каски, которые понятны и всем остальным.

В подходящих для сельского хозяйства районах гурунги занимаются земледелием. Они выращивают рис, пшеницу, кукурузу, просо и картофель, а на поливных землях рис в летний сезон и пшеницу — в зимний. Но главное их занятие — скотоводство. На горных пастбищах разводят овец и коз. В каждой деревне держат обычно по две-три отары в 200—300 голов. Имеются у них также обычный рогатый скот и буйволы.

Масло, шерсть и зерновые — основные предметы торговли и обмена у гурунгов. Они славятся своими шерстяными изделиями, которые теперь попадают уже и на туристский рынок.

Живут гурунги, как правило, большими, кучными поселениями. В деревне среднего размера обычно от 150 до 200 домов, в самых крупных — до 700.

Одежда мужчин гурунгов близка к средненепальскому типу, включающему рубаху особого кроя (у гурунгов и магаров она называется «бхото»), приталенную, с глубоко запахивающимися полами и особой системой завязок, или простую прямую рубаху и жилет, а также непальскую шапочку. Вместо брюк они носят дхоти, длиной до колен. Носят и отдельный широкий пояс. От-



Магар

личительная деталь в их costume, так же как у магаров, — особая наплечная повязка (кхали), углы которой связываются узлами на груди, так что сзади образуется нечто вроде мешка.

Женщины носят хлопчатобумажные или из цветного бархата кофты с завязками спереди и своеобразное сари. Кроме того, носят теплые плотные накидки, часто пестротканые, называемые гхалек. Голову покрывают большими одноцветными и пестрыми платками, которые завязываются сзади и ниспадают длинным концом вдоль спины. Украшения их, крупные и тяжелые, иногда из золота и кораллов. Характерны крупные украшения для ушей и носа.

Гурунги делятся на два крупных родовых подразделения: чар-джат (букв. четыре рода) и сора-джат (или сола-джат, букв. шестнадцать родов), представляющих отдельные эндогамные группы, делящиеся на экзогамные роды (соответственно 4 и 16). В одной деревне иногда могут жить члены и той, и другой эндогамной группы, однако чар-джат больше расселены в высокогорных (северных) районах, а сора-джат — ниже и южнее. Между ними существуют и некоторые хозяйственные различия: первые — преимущественно скотоводы, а вторые занимаются земледелием.

Роды гхале из первой группы и гхйабре из второй представляют аристократическую верхушку у гурунгов, и поэтому им предписываются большие ритуальные строгости и ограничения.

Под влиянием соседствующих этнических групп, именующих себя «брахманы» и «чхетри», они, в отличие от всех остальных гурунгов, не едят говядины и дичи.

Экзогамные группы, составляющие чар-джат и сора-джат, подразделяются еще на семейные группы (пада), возглавляемые старейшиной. Старейшины играют существенную роль в хозяйстве, общественной жизни и в ритуале.

В семейных отношениях широко практикуется кросскузенный брак, причем все кросскузены могут быть брачными партнерами: для юноши — и дочь сестры отца, и дочь брата матери, хотя предпочтительнее — дочь сестры отца. Среди некоторых гурунгов бытует, в частности, обычай откупа, в случае если один из кросскузенов по какой-либо причине не намерен вступить в такой «законный» брак. Параллельнокузенный брак строго запрещен. Возможен и брак по личному выбору. Юноши и девушки гурунгов не чуждаются общества друг друга. Знакомства и дружеские связи между ними никак не запрещаются и, более того, еще облегчаются бытованием особого института (роди), представляющего собой нечто вроде «домов молодежи», объединяющих ровесников одного пола. Особых домов, как таковых, для этого нет. Просто дети, лет десяти-одинадцати, мальчики и девочки отдельно, объединяются в группы «роди» под руководством и надзором наставника или наставницы, и местом сбора и совместного проживания для них становится именно дом наставников. Такой дом называется роди-ти.

По-видимому, этот институт — наследник существовавших некогда домов холостяков. Между роди для мальчиков и для девочек, как правило, устанавливаются отношения дружбы, взаимопомощи и совместных увеселений. Дома роди-ти обычно выглядят как молодежные клубы: это приют музыки, пения и танцев. Объединения роди существуют до достижения их членами 17—18 лет. Они совершенно не обязательны и не охватывают всей молодежи, но широко распространены.

Брак у гурунгов патрилокальный, но до появления первого ребенка, а иногда первые четыре-пять лет, жена после краткого пребывания у мужа проводит в доме своих родителей, а супружеские отношения сводятся к свиданиям (попеременно у жены и мужа). Когда жена окончательно переселяется в дом мужа, ее родители дают ей приданое — одежду, украшения, домашнюю утварь, скот.

Из церемоний жизненного цикла интересен ритуал стрижки волос у мальчиков гурунгов в шестилетнем возрасте. Во время обряда мальчика привязывают веревкой за шею к столбу, как буйвола. После стрижки его отвязывают, и мать зовет его из дома такими звуками, как будто подзывает кошку, а мальчик направляется на ее зов с кошачьим мяуканьем.

Гурунги исповедуют главным образом буддизм. Сильны у них также и более древние верования и культы. Священнослу-

жителями у всех гурунгов, кроме лама-гурунгов, которые выбирают их из собственной среды, бывают представители рода гхйабре (из сора-джат). Велика роль астролога, который, в частности, решает, кремировать или хоронить покойника, так как обе эти погребальные формы существуют у гурунгов. У них сохраняются также очевидные пережитки культа предков: существует, например, церемония «отсыла» умершего родственника (через год после его смерти) в мир мертвых (ланаса, что буквально означает и север и небеса). До этой церемонии, как считают, дух покойного обретается где-то возле живущих и может чинить им всяческие неприятности. Бытуют у гурунгов и некоторые церемонии заклинательного или даже шаманистского типа, проводимые специальным жрецом.

Магары — численно более крупная народность, чем гурунги, и уровень их развития в целом несколько выше. Роль их в общенепальских процессах экономического, социального, культурного развития очень заметна. Их письменная культура имеет древние памятники — рукописи и медные таблички, устная традиция претендует на давность их истории.

Магары говорят на двух разных диалектах: магар-кура и кам-кура. Однако все магары знают непали и пользуются им как вторым языком.

Своими исконными землями магары считают территории в районах рек Лумбини, Рапти, Бхери. В настоящее время магарскими центрами считаются Палиа, Гулми, Бхиркот, Пиутхан. Между высокогорными и южными группами магаров есть различия не только в диалекте, но и в обычаях и материальной культуре. Так как земли на западе страны давно обжиты и даже перенаселены, среди магаров наблюдается тенденция миграции в восточном направлении.

Земледелие является одним из основных занятий магаров. Главные земледельческие культуры у магаров — кукуруза, гречиха и пшеница, иногда, на подходящих землях, — рис. Некоторые группы магаров занимаются свиноводством, но далеко не все из них могут существовать сельским хозяйством из-за недостатка пригодных земель. Поэтому магары издавна славятся как ремесленники: каменщики, плотники, строители, кузнецы, рудокопы, резчики по дереву, также мастера плетения (корзины и пр.). По традиции и теперь многие из них служат наемными солдатами. В непальской и даже индийской военной верхушке встречается немало магаров.

Живут магары традиционно в двухэтажных каменных домах с соломенной, драночной или шиферной крышей. На западе распространен также тип небольших магарских жилищ круглой или овальной формы, со стенами, окрашенными охрой или красной глиной. В восточных районах расселения магаров преобладают дома прямоугольные в плане. Типичной деталью их являются веранды. Очаг расположен в углу главной комнаты.

В противоположной стороне обычно находится алтарь для принесения жертв предкам и других церемоний. В доме магары готовят пищу и едят, а спят только в холодное время, предпочитая спать на открытом воздухе. Подсобные помещения располагаются вокруг дома.

Деревни магаров представляют собой группы отдельных усадеб, разбросанных на значительном расстоянии одна от другой.

Традиционная одежда магаров, как мужчин, так и женщин, похожа на одежду гурунгов. Мужчины носят чаще всего набедренную повязку до колен, рубаху, а иногда и пиджак; на голове — непальскую шапочку. Распространен также головной убор местного военного образца, типа берет. Женщины свою несшитую юбку повязывают так, что спереди она получается короче, чем сзади. Из украшений для них обязательны серьги в виде цветка (пхули), ожерелья из стеклянных бусин и индийских серебряных монет. Распространены и головные повязки, напоминающие гурунговские.

Магары едят мясо — говядину, свинину, птицу. Но основные продукты их питания — кукуруза и рис.

Общество магаров делится на несколько родовых патрилинейных групп (тхаров). Разные исследователи насчитывают их от шести до восемнадцати. Главные из них имеют названия «рана», «тхапа», «але», «пун», «будхатхоки» и «гхартти». Тхары делятся на экзогамные подразделения — крупные семейно-родственные группы. Тхар «пун», например, имеет четыре таких подразделения, а тхар «тхапа» — двенадцать. В одной деревне могут жить представители разных тхаров.

Наследование имущества идет по мужской линии. Однако по специальному завещанию оно может перейти к дочери или к религиозной организации. При отсутствии сыновей и специального завещания имущество делится между членами семейно-родственной группы.

Любопытны брачные обычаи магаров, в которых заметно проявляется смешанность разнородных этнокультурных черт. Существует брак по сговору родителей, как традиционно индусский, но вполне возможен и брак по любви. Кросскузенный брак не запрещен, но и не популярен. Распространен обычай похищения невесты, чаще по сговору с девушкой, но иногда и насильно. Для последнего случая даже определен размер компенсации «пострадавшей» семье — от 100 до 500 рупий. У некоторых групп принято давать за невестой приданое.

В привилегированных слоях общества магаров в последнее время все больший престиж получает свадебный ритуал по индусскому образцу. В таких случаях невесту выбирает отец жениха, помолвка объявляется за 4—12 месяцев до свадьбы. Жениху с невестой, правда, разрешается видеться в этот промежуток времени, но не разрешается разговаривать. У магаров-индусов вся церемония свадьбы, проводимая брахманом, насыще-



Дети магаров

на различными индуистскими моментами: тут и освящение места коровьим навозом и водой «из Ганги», и ритуальные манипуляции с порошком синдур, молочной рисовой кашей и др. Реминисценция каких-то давних обычаев проявляется в обряде появления жениха в доме невесты: ему не полагается в этот момент идти по земле «своими ногами», и поэтому либо его приносят на специальных носилках, либо он «въезжает» на плечах будущего тестя или брата невесты. У магаров есть обычай и поверье, похожие на существующие и у гурунгов: молодая жена сразу после свадьбы может не больше трех дней провести в доме мужа, иначе считается, что на новую семью обрушатся несчастья. Но если у гурунгов муж с женой разлучаются на большой срок, то у магаров после первых трех дней молодая пара переселяется вдвоем в дом родителей жены еще на три дня, а через неделю муж имеет право окончательно забрать к себе жену.

Обычно магары живут малыми семьями, но, в случае когда женатые сыновья остаются в доме отца, каждая семья имеет отдельный очаг.

Развод у магаров, как и у гурунгов, сравнительно свободен по инициативе обеих сторон. Допускаются и многократные повторные браки. Вдовам разрешено выходить замуж.

Нарушения этнической эндогамии случаются у магаров, но «на сторону» чаще выходят замуж, чем женятся.

Магары устраивают церемонию наречения имени младенцу на одиннадцатый день после его рождения. По этому случаю варят рис и режут петуха, приглашают на трапезу стариков и детей деревни. Ребенка нередко нарекают именем по названию дня недели или месяца, когда он родился. В пять-шесть лет совершается церемония первой стрижки волос для мальчиков.

Похоронный обряд не отличается оригинальностью. Покойников магары и кремируют, и хоронят. На пятнадцатый день обычно устраивается жертвоприношение душе умершего, сопровождающееся поминальной трапезой друзей и родственников. Ритуально отмечается также каждая годовщина смерти.

Одни магары исповедуют буддизм, другие — индуизм, причем любопытно, что одни исследователи называют их «преимущественно буддистами», а другие — «преимущественно индуистами». Во всяком случае, влияние индуизма прослеживается и в среде буддистов. Почти в каждом магарском поселении можно обнаружить храм Бхагавати. Среди индуистов есть и шиваиты и вишнуиты. Служителями культов являются жрецы, иногда приглашаемые от «брахманов». Но часто эту роль исполняют деревенские старейшины. В домашней ритуальной практике жреца может заменять сын сестры или муж дочери. Это явление бытует не только у магаров. Оно — индо-непальское, распространенное у различных групп населения, претендующих на индийское происхождение. Почетное положение в ритуале занимают незамужние дочери.

В индуистском ритуале у шиваитов практикуются и кровавые жертвоприношения, т. е. заклание животного. Вишнуиты в этом случае практикуют благовонные воскурения.

Чепанги — типично гималайская, к сожалению малоизученная, народность Непала. В письменных непальских исторических источниках они даже не упоминаются. В европейской науке первое этнографическое описание этой своеобразной группы населения Непала принадлежит Б. Х. Ходжсону [15, 45—55]. И хотя это описание краткое и неполное, тем не менее оно единственное представляет некоторый сравнительно-исторический материал по чепангам. Следующие попытки этнографического их изучения были предприняты только спустя сто с лишним лет [16, 162—184].

Б. Х. Ходжсона этот народ, живущий в джунглях Центрального Непала (к западу от долины Катманду), малочисленный (в настоящее время чепангов немногим более 14 тыс. [3, 46]), не имеющий видимой связи с цивилизованными народами страны, заинтересовал прежде всего как возможный представитель, «осколок» автохтонного населения страны, вытесненного в горные джунгли пришлыми этническими группами. И он предположил, что низкий уровень жизни чепангов, их «первобытность» — результат вынужденной деградации. Его поразила

развитость их языка, несоответствующая «неразвитости» в образе жизни. Чепанги описаны Б. Х. Ходжсоном как «вырождающаяся», очень малочисленная группа охотников и собирателей, не знакомых с ткачеством и прядением, не имеющих, по-видимому, навыков ни в земледелии, ни в скотоводстве. Он предрекал их полное исчезновение через несколько поколений.

Б. Х. Ходжсон изложил свои взгляды на происхождение чепангов. Сначала он отметил разительное антропологическое сходство чепангов (низкорослых, сравнительно с окружающим населением, хрупкого сложения людей, темнокожих, с монголоидными чертами лица) с колами и ораонами Южной Индии. Соблазняясь идеей этого сходства, он склонен был отнести этот народ к мундо-дравидской группе. Однако, произведя анализ языка чепангов, Б. Х. Ходжсон отдает предпочтение лингвистическим свидетельствам и ближайшими родственниками чепангов называет бхотов (лхопа) Бутана. Правда, данные о языке чепангов, собранные Б. Х. Ходжсоном, касаются только словарного фонда, но не строя языка. А на примере других непальских народов мы знаем, что и языковая принадлежность не всегда свидетельствует о прямой генетической связи (ср. упоминавшихся тхару и неваров).

Чепанги и теперь одна из бесчисленных этнографических загадок Непала. Несмотря на пессимистические прогнозы, за прошедшие сто с лишним лет они не исчезли, а, может быть, даже численно выросли. Основной район их обитания — те же места, которые описал Б. Х. Ходжсон: центральные части гималайского хребта Махабхарат. Поросшие густым лесом горные гряды Махабхарата (высота их доходит до 2—2,5 тыс. м) отделяют долину Катманду от расположенных южнее тераев. Это — труднодоступные районы. Единственные пути сообщения проходят по руслам рек, пересыхающим в жаркий сезон и превращающимся таким образом в естественные дороги. Чепанги живут на горных склонах и в долинах внутренних рек Махабхарата (Лотхар-Кхола и Мале-Кхола), отдельные крохотные их группки встречаются на более широкой территории, в частности в районе тераев к северу от реки Рапти. Предания чепангов свидетельствуют о более широком ареале их обитания в прошлом. Возможно, они, действительно, были несколько «потеснены» более крупными, окружающими их теперь народами.

Связи чепангов с внешним миром идут преимущественно на восток и на запад, а также на север (до долины Катманду по прямой расстояние меньше 100 км, однако путь туда непрост и занимает несколько дней). На юге в тераях раскинулись непроходимые джунгли.

Называя окружающие чепангов народности, Б. Х. Ходжсон упоминал магаров, гурунгов, неваров, мурми и кхасов. Магары и гурунги и теперь продолжают оставаться близкими западными соседями чепангов, на востоке с ними соседствуют таманги

и невары. Но кроме названных народностей на территориях, прилежащих к области поселения чепангов, живут также этнические группы индо-непальского происхождения (прежде всего брахманы и чхетри), контакт с которыми играет очень важную роль в жизни чепангов. Главный путь внешнего общения — по долине реки Рапти. Немаловажны, хотя и нелегки для осуществления, но постоянны и достаточно активны связи чепангов с долиной Катманду, где встречаются, сливаются и взаимодействуют самые различные этнические группы.

Чепанги антропологически заметно отличаются от соседних групп населения: они меньше ростом, тоньше в сложении, у них явно монголоидные черты, сильно уплощенные носы, кожа их темного оттенка, волосы черные и курчавые. Язык их относят к тибето-бирманской группе, однако словарь имеет немало заимствований индийского происхождения, термины сельскохозяйственного производства и ремесленной техники взяты из языка непали. Непали — распространенный язык межэтнического общения. На нем говорят и некоторые чепанги.

Материалы Б. Х. Ходжсона, зафиксировавшие состояние чепангов на уровне примитивнейших охотников-собирателей, позволяют отметить, что за прошедшие сто с лишним лет это бродячее племя сделало немалый скачок в социально-экономическом развитии. Охотничий промысел отошел по важности в хозяйстве на дальний план. Лук, описанный Б. Х. Ходжсоном как основное орудие в добыче пропитания у чепангов, в настоящее время совершенно вышел из употребления. О собирательстве вспоминают преимущественно только в неблагоприятных случаях, например в голодное время: тогда они собирают в лесах крапиву, растение тарул (*dioscorea daemonia*), плоды различных деревьев и орехи. Практикуется, однако, ловля птиц сетями и рыбная ловля с помощью плетеных конических ловушек типа верш или способом запруды речного русла в сезон муссонов. Последний вид рыбной ловли — коллективный.

Чепанги за последние десятилетия сделали оседлыми и занимаются земледелием. Современный французский исследователь К. Жест [16] считает, что подсечно-огневое земледелие знакомо им с давних времен, хотя у Б. Х. Ходжсона никаких упоминаний об этом не имеется. Эта система земледелия бытует у них и в настоящее время, но исключительно для выращивания гречихи, которая, по-видимому, в прежние времена была единственным продуктом питания чепангов, кроме тех, которые они добывали охотой и собирательством. Применяется эта система к тому же только в высокогорных областях, на гребнях гор высотой примерно в 1000 м. С одного такого поля снимаются подряд два урожая. Поле обычно огораживается, возле него сооружаются амбары.

Кроме подсечно-огневого чепангам знакомо и плужное земледелие. Эти навыки появились у них, вероятно, лишь несколь-

ко десятилетий назад под влиянием и по примеру соседних оседлых народов — брахманов, тамангов, неваров и других. От соседей чепанги научились владеть плугом, использовать для вспашки поля тягловый скот. Практикуют, однако, и мотыжную обработку почвы. Возле возделываемых полей теперь чепанги создают свои постоянные поселения (как правило, селятся они малыми группами).

Переняли они также и способ создания террасовых полей на высокогорных склонах, чаще всего устраивая их на тех местах, где раньше создавали поля подсеčno-огневым методом. Но они еще недостаточно овладели искусством создания поливной системы. Поля удобряют навозом.

Чепанги выращивают кукурузу, просо, картофель, табак, элевзину, горчицу; культивируют цитрусовые — лимонные и апельсиновые деревья.

Из домашнего скота чепанги держат коров непальской породы, коз, кур и свиней. Быков используют как тягловый скот.

Важнейшую роль в жизни чепангов играет меновая торговля с окружающими народами, хотя она имеет довольно ограниченные размеры и не полностью удовлетворяет потребности народа в некоторых необходимых продуктах питания и предметах быта. Постоянный дефицит испытывают чепанги в зерновых. Собственным производством они себя не обеспечивают, и на весь год своего зерна им не хватает. Собирательство дикорастущих злаков очень мало возмещает эту недостачу, поэтому часть зерна (обычно рис) они берут у брахманов и неваров, отдавая за это почти полностью свой урожай горчицы, которую те обычно перепродают в Катманду по более высокой (в два-три раза) цене. В обмен идут также апельсины, лимоны, табачный лист, масло: за них приобретают соль (чрезвычайно дефицитный и драгоценный продукт для чепангов), хлопчатобумажные ткани, посуду, кухонную утварь, керосин, пряности. Частично эти продукты и товары покупаются в Катманду на заработанные в отхожих промыслах деньги: многие чепанги берутся за труд носильщиков, весьма необходимый в такой бездорожной стране, как Непал; некоторые работают слугами у торговцев-неваров, другие используются как дешевая рабочая сила брахманами и чхетри при устройстве террасовых полей в особенно труднодоступных горных местах, так как чепанги славятся как искусные «скалолазы».

Чепанги в самом деле до сих пор не знают ткачества и прядения (даже не имеют в своем словаре терминов для этого рода деятельности), но мастера в плетении, особенно искусны они в изготовлении рыболовных снастей и плетении разных корзин.

Другие ремесленные работы — обработку дерева и металла, изготовление сельскохозяйственных орудий и инструментов — исполняют для чепангов представители соответствующих каст индо-непальских народностей.

Сами чепанги строят лишь примитивные жилища, но теперь они живут и в домах распространенного общенепальского типа: деревянных, двухэтажных. При таких домах бывает также хлев и амбар. Жилища последнего типа обычно строят для чепангов другие.

Одежда чепангов, особенно мужчин, очень проста. Мужской костюм состоит из хлопчатобумажной набедренной повязки и прямоугольного куска ткани, который носят сложенным на плече. Женщины носят кофту и юбку, подпоясываясь широким поясом.

Надо сказать, что в общенепальской социальной иерархии чепангам отведена очень низкая ступень. По некоторым представлениям считается, что чепанги находятся где-то на одном уровне с тамангами и гурунгами, но последние фактически относятся к чепангам как к низшему сословию, не допускают их в свой дом; брахманы и чхетри считают их неприкасаемыми и никогда не станут брать еду из их рук. Таманги и гурунги иногда женятся на женщинах чепангов, но дети от такого брака имеют более низкий статус внутри каждой из этих этнических групп, в том числе и у чепангов.

Чепанги сознают себя единой этнической единицей.

Брачные обычаи чепангов не отличаются особой оригинальностью. При выборе невесты они отдают предпочтение дочери брата матери. Отмечаются случаи полигамии (обычно в зажиточных слоях). В таких случаях второй женой часто становится младшая сестра первой.

Религия и культ чепангов довольно своеобразны. Большое значение у них имеют магические представления. Отправитель их культа здесь называется панде, подобно одной из брахманских подкаст в соседних областях Индии. Функции его носят шаманистский характер: он излечивает болезни и, впадая в транс при помощи танцев с бубном, произносит прорицания и гадает. Этот жрец совершает свои магические сеансы только по ночам.

В каждой деревне чепангов имеется собственный алтарь, где совершаются подношения деревенскому божеству (обычно рисом). Некоторые из таких местных божеств носят индуистские имена. Однако в целом система верований и обрядов чепангов отличается от индуистских воззрений их индо-непальских соседей, таких, как, например, брахманы.

Чепанги поклоняются кроме общих божеств еще божествам — покровителям данного дома (нан-девта), в чью честь устраивается особое служение раз в год, в месяц муншир (ноябрь—декабрь), которое совершается главой семьи. В жертву здесь иногда приносят петуха или рыбу. Обряд этот напоминает культ предков.

Изучение прошлого чепангов может пролить свет на некоторые темные места общенепальской этнической истории.

По-видимому, они представляют коренное население страны. Никаких преданий об их приходе, переселении откуда-нибудь не существует, и, напротив, устная традиция считает их коренными жителями Махабхарата.

Тхару живут вдоль южных склонов окраинной цепи Гималаев, хребта Сивалик, и в тераях по ту и другую сторону индонепальской границы. Нас в данном случае интересуют преимущественно непальские тхару. Их насчитывается здесь около 360 тыс. [3, 46].

Происхождение этого народа — одно из самых темных мест в достаточно неясной этнической истории Непала. Явная монголоидность их облика контрастирует с индоевропейской принадлежностью их языка и сильным индийским влиянием во многих чертах культуры. Сами тхару свое происхождение больше связывают с Индией, чем с Непалом. В то же время есть основания предполагать, что они являются потомками древних насельников, коренных жителей страны. Однако в умах тхару прочно укоренилась, в частности, легенда о связи их с раджпутами: рассказывают, что во времена мусульманских нашествий на Индию в Непал бежали женщины-раджпутки (мужья же и братья их погибли в битвах с захватчиками) и здесь вынуждены были вступать в брак со своими слугами и с местными жителями. Эта легенда, как мы увидим дальше, гармонирует с представлениями тхару о том, что женщина должна пользоваться особым положением в обществе. Во всяком случае, данная легенда отражает ту истину, что тхару являют собой сильно смешанный этнический тип.

Этноним не проливает достаточного света на их происхождение, хотя попытки объяснить его уже предпринимались и самими тхару. Но они преимущественно сводились к разного рода народным этимологиям на основе индоарийского словарного состава и выглядят малоубедительно. Одни связывают название этого народа со словом «тераи», т. е. названием территории его обитания, другие — со словом «тхар», означающим «лес», «дикие заросли», и «тхару», таким образом, значит «лесное племя».

Тхару в Непале живут, действительно, в лесистых, часто заболоченных землях по южной границе страны, почти от реки Коси на востоке до реки Карнали на западе. Преимущественная их концентрация — на западе и в центре этой территории. Как правило, лучшие земли в тех же районах бывают заняты другими непальскими племенами. Места же обитания тхару самые дикие, часто нездоровые, малярийные. Традиционными землями их обитания называют Тхаруван или Тхарукош.

История тхару очень неясна, существуют лишь отдельные намеки на какое-то былое могущество и процветание племени: вспоминаются сильные раджи тхару, живет предание об узурпации некими пришельцами владений тхару.

Тхару — земледельцы и скотоводы. Уровень земледелия у них в целом ниже, чем у соседних с ними народов. Лишь в некоторых местах применяется севооборот. В землепользовании у них, особенно на западе, в районе Дханг — Деукхури, распространена система заминдари (крупные землевладельцы). Держат они крупный рогатый скот, овец, коз, свиней. Частично занимаются охотой и рыбной ловлей. Интересно, что последнее занятие — преимущественно женское. В ремесленных отраслях славятся как плетельщики бамбуковых корзин, изделий из камыша, красивых вееров из соломы.

Жилища тхару, как правило, сделаны из бамбука и глины, с тростниковыми или соломенными крышами, прямоугольные в плане, без всяких внутренних перегородок. Вместо окон — лишь небольшие вентиляционные отверстия. Однако содержаться дома в большой чистоте, что составляет предмет гордости и чести женщин тхару. Дома в деревне располагаются обычно в два ряда, по десять-двадцать домов в каждом.

Деревня представляет некоторую целостную единицу общинного характера, здесь велика роль старосты (махато, чаудхури или прадхан, как их по-индийски называют в некоторых местах). Староста часто становился посредником между деревней и заминдаром.

Одежда несколько варьируется у разных групп тхару, главным образом — женская. Некоторые женщины-тхару обходятся одним куском грубой домотканой материи, который они оборачивают, подобно индийскому сари, вокруг нижней половины тела и оставляют свободный конец, чтобы укрыть им еще и верхнюю часть, а мужчины ограничиваются набедренной повязкой. В других случаях костюм женщин дополняется кофтой и цветным жилетом, а в мужской костюм входят рубаша, жилет и непальская шапочка.

Своеобразен наряд женщин рана-тхару, т. е. самого высокого социального подразделения тхару. Они носят кофты с узкими, по индийскому образцу, рукавами до локтя. Широкие, как у раджастанок, юбки, прилегающие короткие жилеты. Отличительным элементом их одежды является также высокий головной убор, накрытый большим, но легким покрывалом, которое спускается на плечи и может быть переброшено концами на грудь. Некоторые женщины носят наплечные покрывала, набрасывая их сзади наперед и связывая два верхних угла узлом на груди. Женщины-тхару носят много украшений, в том числе браслеты на запястьях, поножи, серьги в носу, обильные ожерелья из биссера и металлические цепочки. У рана-тхару в качестве украшений используют монеты, в частности для расшивки жилета. У рана-тхару и в мужской праздничный костюм входят ожерелья, серьги, расшитый монетами жилет. Некоторые из женщин-тхару делают татуировку.

Эндогамная общность тхару насчитывает 32 основных родо-

вых подразделения. Между ними есть социальные различия и потому некоторые ученые принимали их даже за касты. Каждая из этих групп имеет распространение на более или менее определенной территории. Некоторые из них делятся еще на более мелкие подразделения (пады), которые, в свою очередь, состоят из еще более мелких экзогамных единиц.

Тхару в целом строго эндогамны и почти никогда не вступают в брак с соседними народами. Экзогамия же внутри них поддерживается не строго. Брачные обычаи тхару в высшей степени своеобразны. В них проявляется высокое положение и почетная роль женщины в обществе. Однако браки патрилинейны, патрилокальны и моногамны.

Кое-где живет обычай отработки за будущую жену в доме ее родителей в течение двух-трех лет, а случается брак и способом похищения невесты при последующей денежной или иной компенсации ее семье. Известен также «обменный» брак, когда две семьи меняются невестами для своих сыновей. Но самый обычный случай, когда отец подыскивает жениха для своей дочери. Как правило, невеста бывает старше своего будущего мужа лет на шесть-семь. Отец девушки является сватающей стороной, он делает предложение отцу возможного жениха. Если предложение принято, совершается первый свадебный ритуал: отец невесты является в дом жениха, где его принимает отец юноши вместе с другими родственниками-мужчинами. Отец девушки ставит на лоб будущего свата тiku — цветное пятно и официально объявляет при свидетелях о помолвке его дочери с избранным юношей, что подтверждается и отцом жениха. Устанавливается срок свадьбы.

Сам свадебный обряд совершается в два приема: частью в доме невесты, частью — в доме жениха. Особую роль в обряде играет кинжал жениха. Ему он поклоняется дома перед выездом к невесте, а затем вонзает в землю на домашнем алтаре у невесты и не расстается с ним до самого конца свадьбы. В случае болезни жениха свадебный обряд может быть проведен в его отсутствие, тогда кинжал выступает в роли его символического «заместителя». Выезд жениха в дом невесты совершается торжественной процессией, которую встречают угощением все жители деревни невесты. Впереди процессии один из мужчин несет горшок с местным пьянящим напитком, а девушка — корзину с новой одеждой и украшениями для невесты. Обычно, прежде чем войти в дом невесты, процессия совершает обход вокруг деревенского храма или святилища. Жених проводит в доме невесты остаток дня и ночь, в течение которой его и всех гостей развлекают пением подруги невесты.

На следующее утро жених отправляется домой, иногда его несут на носилках (доли), а спустя три-четыре часа туда же выезжает невеста со своей свитой. Жених, однако, не входит в свой дом, пока невеста не присоединится к нему. Невесте в до

рогу выдается светильник и чаша с ядом: последнее на случай, если она попадет в пути «в руки врага» (видимо, отзвук былых времен, тревожной истории раджпутских предков тхару). В доме жениха совершается основная свадебная церемония: посыпание рисом жениха и невесты, трехкратное «касание» их головами перед порогом дома, совместное приближение к домашнему алтарю, поклонение домашнему божеству, после чего невеста остается в доме жениха в кругу женщин его семьи до следующего утра. Назавтра с подарками родителям от семьи своего мужа она возвращается в родительский дом в сопровождении родственников мужа — это последний этап ритуала. В доме родителей новобрачная живет иногда несколько лет, лишь изредка навещая мужа, пока не переселяется окончательно в его дом. Этот обычай, как мы видели, бытует и у некоторых других гималайских народов.

Любопытен у тхару обряд очищения женщины, если она была похищена мужчиной из другого народа и желает вернуться к своим. Совет старейшин после совершения очистительной церемонии объявляет ее девственницей и отдает замуж за тхару. Похожая церемония совершается и над украденной замужней женщиной, прежде чем ее возвращают законному мужу. Случается если похититель замужней женщины сам является тхару, то по обоюдному согласию мужчин он не возвращает женщину, но выплачивает компенсацию ее бывшему мужу.

Женщины-тхару, как правило, строжайше соблюдают ритуальную чистоту в отношении принятия пищи. Они никогда не примут еды из чужих рук. Мужчины-тхару особых ограничений в этом отношении не соблюдают. Авторитет женщины в доме высок. Тем не менее главой семьи (тхару живут чаще всего большими семьями) считается мужчина, и роль его в ней велика, в частности в ритуальной жизни семьи. Особые права и обязанности в домашних делах и в отношениях семьи с внешним миром принадлежат также старшему сыну. По женской линии после хозяйки дома главенствующую роль играет старшая невестка.

Поклоняются тхару индуистским божествам — Вишну, Шиве, Сарасвати, Бхагавати и др. Однако это примитивный индуизм. В нем сильны и анимистические элементы. Тхару верят в насыл болезней и бед духами, их жрец (гурува, или бхарра) является, как правило, и заклинателем духов. Интересно, что среди гурува встречаются и женщины. Многие церемонии совершаются в честь родового божества — гау или, по индийской терминологии, кулдевы. Каждому из них приносятся свои особые жертвы (обычно животные). Тхару поклоняются деревенским божествам (бхуйарам) на особых алтарях или культовых сооружениях (барам), представляющих собой невысокие глиняные платформы, которые и считаются местом обитания деревенского божества. Каждая деревня имеет свой барам, у неко-

торых тхару его заменяет священное дерево, обнесённое рзным деревянным заборчиком.

Тхару верят в переселение душ. Иногда гадают о судьбе души покойного. Они насыпают пепел кремированного на бамбуковый поднос и ставят в угол возле дверей дома, чтобы затем по следам на пепле определить, какое новое рождение обрела душа покойного.

Кроме кремации у тхару бытует и обычай захоронения мертвых. При этом женщин хоронят вверх лицом, а мужчин — вниз. Соблюдается траур в форме своеобразного поста в течение трех, пяти, семи, девяти или одиннадцати дней. Гурува совершает специальный обряд в семейном алтаре, чтобы «отослать» душу покойного к семейному божеству. В последний день траура устраивается поминальная трапеза для родственников и соседей. Когда умирает глава семьи, все принадлежащие лично ему вещи выбрасываются за пределы деревни. При погребении мертвого наряжают в хорошую одежду и украшения и «снабжают» его также постельными принадлежностями.

Интересно также отметить, что у окружающих тхару народов они пользуются славой «опасных» людей, поскольку считаются обладающими особой магической силой.

* *

На примере описанных народов мы видим процесс сосуществования и взаимовлияний, характерный для всей гималайской контактной зоны. Взаимовлияния проявляются в хозяйственной, культурной, социальной и политической сферах. Распространение одних и тех же земледельческих культур, орудий, приемов и техники обработки земли, типично гималайские промыслы и ремесла, полукочевая караванная торговля и носильщики как средство транспортировки грузов, особые гималайские формы построек, специфические виды одежды и украшений, сочетание индо-тибетских элементов в искусстве и архитектуре — все это характеризует большинство гималайских народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Костинский Д. Н. Непал. М., 1971.
2. Народы Южной Азии. Непал. М., 1963.
3. Современный Непал. Справочник. М., 1967.
4. Adam L. A Marriage Ceremony of the Pun-Clan (Magar) of Riqan (Nepal).— «Man». 1934, vol. 34, № 23—47.
5. Bista B. People of Nepal. Calcutta, 1967.
6. Caplan L. Inter-Caste Marriage in a Nepalese Town.— Contribution to the Anthropology of Nepal: Warminster, 1974 (далее: CAN).
7. Census of Population — Nepal 1952—54 A. D., Department of Statistics Kathmandu. Nepal, 1958.

8. Crooke W. The Tribes and Castes of the N-W Provinces of Ayra and Oudh. Calcutta, 1896.
9. Funke F. W. Beiträge zur Sherpa-Forschung. T. I—III. Innsbruck — München, 1968—1975.
10. Fürer-Haimendorf Chr., von. Himalayan Traders. Life in Highland Nepal. L., 1975.
11. Fürer-Haimendorf Chr., von. The Sherpas of Nepal. Buddhist Highlanders. L., 1964.
12. Hermann Fr. The Indo-Tibetans. Bombay, 1954.
13. Hitchcock J. T. The Magars at Banyan Hill. N. Y.—L., 1966.
14. Hitchcock J. Subtribes in the Magar Community in Nepal.— «Asian Survey». 1965, № 4.
15. Hodgson B. On the Chepang and Kusunda Tribes of Nepal.— Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet. L., 1874.
16. Jest C. Les Chepang.— Objets et mondes. 1966, t. 6, fasc. 2.
17. Macdonald A. W. Notes sur deux fêtes chez les Tharu du Dâng.— Objets et mondes. 1969, t. 9, fasc. 1.
18. Majumdar Dh. The Fortunes of Primitive Tribes. Lucknow, 1944.
19. Messerschmidt D. and Gurung Nareshwar Yang. Parallel Trade and Innovation in Central Nepal: the Cases of the Gurung and Thakali Subbas Compared.— CAN, 1974.
20. Messerschmidt D. Gurung, Shepherd of Hajung Himal.— Objets et mondes. 1974, t. 14, fasc. 4.
21. Oppitz M. Myths and Facts: Reconsidering Some Data Concerning the Clan History of the Sherpa.— CAN, 1974.
22. Pignède B. Clan Organisation and Hierarchy Among the Gurung.— «Contribution to Indian Sociology». 1962, № VI, december.
23. Pignède B. Les Gurung, und population himalayenne de Nepal. Paris — La Haye, 1966.
24. Pradhan B. M., Shrestha D. B. Ethnic Groups of Nepal and Their Way of Living. Kathmandu, 1972.
25. Reihard J. Aperçu sur les Kusunda, peuple chasseur du Nepal.— Objets et mondes. 1969, t. 9, fasc. 1.
26. Risley H. H. The tribes and Castes of Bengal. Vol. II. Calcutta, 1891—1892.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М. К. Кудрявцев.</i> Введение	3
<i>М. Г. Пикулин.</i> Брагуи	19
<i>А. Н. Седловская.</i> Адиваси Центральной Индии	35
<i>С. А. Маретина.</i> Малые народы Северо-Восточной Индии	89
<i>Л. В. Шапойникова.</i> Малые народы Южной Индии	142
<i>В. И. Кочнев.</i> Ведды	196
<i>Н. Г. Краснодембская, В. Н. Мазурина.</i> Малые народы Непала	220

МАЛЫЕ НАРОДЫ ЮЖНОЙ АЗИИ

*Утверждено к печати
Институтом этнографии
имени Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор *И. В. Бушуева*
Младший редактор *С. П. Какачикашвили*
Художник *М. М. Мержеевский*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 13484

Сдано в набор 27/XII 1977 г.
Подписано к печати 21/VII 1978 г.
А-06528. Формат 60×90¹/₁₆. Бум. № 1.
Печ. л. 15,25. Уч.-изд. л. 16,51.
Гираж 1750 экз. Изд. № 4233. Зак. № 952.
Цена 2 р. 50 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Выходят:

Дридзо А. Д., Кочнев В. И., Семашко И. М.
Индийцы и пакистанцы за рубежом. 17 л.

Суровская Ю. М. Американский капитал в
странах Юго-Восточной Азии. 10 л.

Экономические проблемы стран Юго-Восто-
чной Азии. 20 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами
книготоргов и «Академкнига», а также по адресу:
117464, Москва В-464, Мичуринский проспект, 12, мага-
зин № 3 («Книга — почтой») «Академкнига»