

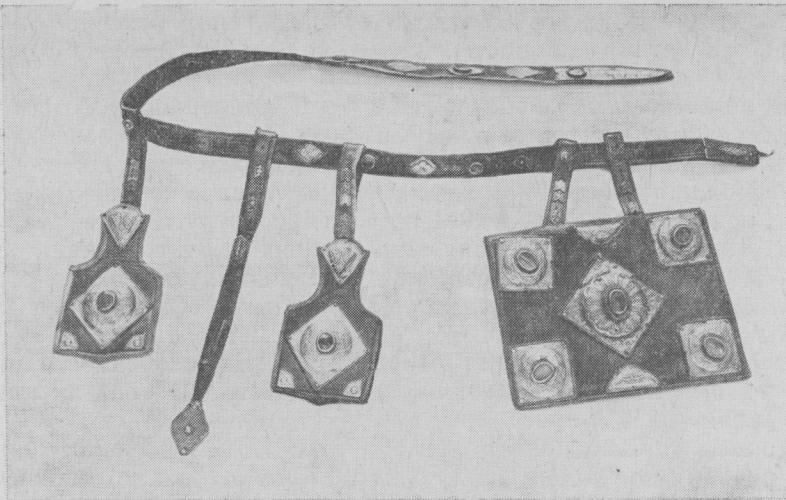


Рис. 6. Мужской пояс. Кожа, металл, сердолик. Казахи, XVIII в. МАЭ

интерес японской общественности к материалам, представленным на выставке, советские ученые давали консультации, отвечали на многочисленные вопросы, проводили экскурсии, читали лекции, выступали со статьями на страницах японских газет. Таким образом, советская археолого-этнографическая выставка, подготовка которой потребовала от ее организаторов немало времени и творческой энергии, предоставила советским ученым прекрасную трибуну для пропаганды достижений нашей науки. Нет сомнения и в том, что в современной сложной международной обстановке проведение в Японии советской археолого-этнографической выставки имеет большое общественное и политическое значение, способствуя взаимопониманию между народами наших двух стран.

В. Н. Шинкарев

САКРАЛЬНЫЕ ПРЕДВОДИТЕЛИ ОБЩИН У НАГА

Как известно, одной из задач этнографической науки является теоретическое исследование механизма перерождения власти потестарной во власть политическую¹. Анализ сакрального характера власти — важный аспект разработки этой темы. С этой точки зрения представляется полезным обширный материал, накопленный в ходе изучения горных народов Северо-Восточной Индии и Бирмы.

Задачей настоящей статьи является исследование соотношения светских и сакральных функций должностных лиц нага в результате сложившегося разделения труда между военным и ритуальным предводителями.

Нага — общее название ряда родственных этнических групп, населяющих горные районы Северо-Восточной Индии и сопредельные области Бирмы. В штате Нагаленд (Нага—Прадеш) проживает три четверти всех индийских нага — более 500 тыс. чел. (по оценке на 1973 г.)². В Тирапском р-не союзной территории Аруначал-Прадеш обитает 40 тыс. нага, а в штате Манипур — 125 тыс.³ Численность бирманских нага ко-

¹ Куббель Л. Е. Потестарная и политическая этнография. — В кн.: Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979.

² Hindustan Year-book and Who's Who (1973). Calcutta, 1973, pt II, p. 39.

³ Ibid.

леблется в пределах 25—80 тыс. чел.⁴ Языки нага относятся к тибето-бирманской ветви сино-тибетской языковой семьи. Переписью населения Индии 1961 г. зарегистрировано 47 форм родной речи (mother tongues) у нага, из которых только 26 могут быть определены как языки (languages)⁵. Только 15 языков из 47 форм речи соответствуют названиям, упомянутым в известной книге «Лингвистический обзор Индии»⁶. Сама классификация тибето-бирманских языков, предложенная Дж. А. Грирсоном, подверглась в последнее время пересмотру. Р. Шейфер считает, что все языки нага, кроме чанг, пхом, коньяк, входят в секцию куки, образуя внутри нее несколько ветвей. Три упомянутых языка северо-восточных нага Р. Шейфер считает возможным объединить с языками группы бодо⁷.

Рассмотрим на примере некоторых групп нага особенности института должностных лиц, воплощавших, по представлениям нага, жизненные силы коллективов.

Решение этой задачи значительно упростилось после выхода в свет монографии С. А. Маретиной⁸, одна из глав которой целиком посвящена особенностям управления горных народов Северо-Восточной Индии, и в частности нага. Принимая в целом предложенную С. А. Маретиной классификацию горных народов, в соответствии с которой они подразделяются на народы с демократическим правлением и народы с управлением на авторитарической основе, автор хотел бы сделать одно уточнение. Как на характерный пример общества с выделившимся сословием вождей обычно указывают на коньяков. Однако в качестве аналогичного примера можно рассматривать общество сема. Из описания Дж. Г. Хаттона следует, что вождь и его родственники у сема образовывали группу под названием *кеками*, противопоставлявшую себя простым общинникам (*мугхеми*)⁹. Поэтому утверждение С. А. Маретиной, что возвышение вождя у сема не связано с выделением его родственников¹⁰, представляется не совсем верным.

Прежде всего следует отметить, что в ряду лиц, считавшихся вместилищами магических сил своих общин, были как вожди (военные предводители), так и старейшины (потомки предка — основателя клана).

Одной из таких фигур являлся тево — старейшина в деревнях чакри-ма, восточной подгруппы народности ангами. Должность тево была наследственной. Преемниками человека, участвовавшего в основании новой деревни в качестве тево, были его потомки по мужской линии¹¹.

Тево уже не мог участвовать в войнах¹². Это легко объяснить: его считали «вместилищем» магического достоинства деревни, и гибель его на войне или во время набега охотников за головами лишила бы деревню и всех ее жителей магической силы. Поскольку тево никогда не принимал участия в военных действиях, В. Гартвиг считает неправомерным отождествление его с вождем¹³. В самом деле, тево приобретал право носить знаки воина лишь на том основании, что все добытые общинниками головы врагов хранились в его доме¹⁴. Но он мог, конечно, обла-

⁴ Народы Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1966, с. 347.

⁵ О терминах, употребляемых в материалах переписи населения Индии, см. Дьяков А. М., Сахаров И. В. О характере этнолингвистической статистики Индии (обзор языкового тома переписи населения 1961 г.). — Страны и народы Востока. В. XII (Индия — страна и народ. Кн. 2). М.: Наука, 1972, с. 114—117.

⁶ Linguistic Survey of India/Compiled and edited by Grierson G. A. Calcutta, 1903, v. III, pt II.

⁷ Shafer R. The Naga Branches of Kukis. — Rocznik Orientalistyczny. T. 16. Krakow, 1950, p. 467—530.

⁸ Маретина С. А. Эволюция общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии. М.: Наука, 1980.

⁹ Hutton J. H. The Sema Nagas. L., 1921, p. 152.

¹⁰ Маретина С. А. Указ. раб., с. 197.

¹¹ Fürer-Haimendorf Ch., Mills J. P. The Sacred Founder's Kin among the Eastern Angami Nagas. — Anthropos, 1936, B. 31, H. 5—6, p. 926.

¹² Ibid., p. 923.

¹³ Hartwig W. Wirtschaft und Gesellschaftsstruktur der Naga in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Berlin, 1970, S. 146, Anm. 182.

¹⁴ Fürer-Haimendorf Ch., Mills J. P. Op. cit., p. 923.

дать добытыми им самим головами и получить свои знаки отличия до вступления в должность¹⁵.

В. Гартвиг называет тево «ритуальным предводителем» (*Zeremonial-Vorsteher*)¹⁶. Правда, не совсем ясно, кого Гартвиг обозначает этим термином — главу иерархии священнослужителей (распорядителя проведения обрядов)¹⁷ или жреца. Представляется, что нельзя считать тево жрецом, так как он не принимал деятельного участия в проведении общедеревенских и иных обрядов. По существу, его роль в ритуальной жизни общины ограничивалась соблюдением различных табу. Большинство из этих запретов, по мнению К. Фюрера-Хаймендорфа и Дж. Ф. Миллза, можно объяснить, исходя из логики симпатической магии¹⁸.

По представлениям коньяков, народности, обитающей на крайнем северо-востоке штата Нагаленд, воплощением магических сил своей общины считался вождь (*анг*). Некоторые обычаи и обряды коньяков позволяют выявить, в чем они видели источник магической силы ангов. Дж. Ф. Миллз в своей статье о культуре нага сообщает, что вражеские головы, добытые в набегах простыми общинниками, приносились на веранду дома анга. Здесь они хранились до его смерти, а затем их навсегда помещали в морунге (мужском доме). Преемник умершего анга начинал собирать новую «коллекцию»¹⁹. В упомянутой выше статье говорится о коньяках группы тхенду, у которых имеется отчетливая социальная стратификация. Поэтому не следует принимать то обстоятельство, что собранные головы не переходят к наследнику, за отражение начального этапа образования сословия (вернее социального ранга²⁰) ангов. Просто умерший анг уже больше не считался воплощением общины (сама смерть — свидетельство того, что «удачливость» покинула его), а источники его благодати — головы врагов — не могли служить другому. Но у тех же тхенду существовал и другой обычай. Рядом с выставленными на платформах телами умерших мужчин из «сословия» ангов помещались статуи, вырезанные из дерева и снабженные оружием²¹. Дж. Г. Хаттон отмечал: «В деревнях коньяков полагают, что череп умершего кладется временно на верхнюю часть головы изображения для того, чтобы душа перешла от черепа к фигуре». Далее он сравнивает этот обычай с обрядом ангами: «Когда какой-нибудь ангами умирает далеко от дома, прядь его волос приносят в его родное селение и прикрепляют к голове деревянного изображения, которое заменяет тело умершего в погребальных церемониях. Это делается для того, чтобы „насытить“ изображение частью жизненной сущности умершего»²². Действия коньяков направлены на то, чтобы удержать жизненные силы («духовную субстанцию вождества», по терминологии О. С. Томановской).

В. Гартвиг считает, что статус ангов у коньяков постепенно изменялся от выполнения функций священнослужителей к роли священных политических предводителей. В качестве доказательства приводится следующее: «потенция» анга коньяков группы тхенду, представляющая магические силы всей деревенской общины, повышалась, если его отец и мать принадлежали к «сословию» ангов²³. Думается, однако, что стремление ангов поддерживать чистоту своей крови не может считаться ар-

¹⁵ Ibid., p. 923, Note 3.

¹⁶ Hartwig W. Op. cit., S. 146, Anm. 182.

¹⁷ А таковым мог быть и вождь.

¹⁸ Fürer-Haimendorf Ch., Mills J. P. Op. cit., p. 924—925.

¹⁹ Mills J. P. Certain Aspects of Naga Culture.— Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1926, v. 56, p. 35.

²⁰ О социальных рангах см. Крюков М. В. Социальная дифференциация в древнем Китае (опыт сравнительно-исторической характеристики).— В кн.: Разложение родового строя и формирование классового общества. М.: Наука, 1968.

²¹ Fürer-Haimendorf Ch. Das Gemeinschaftsleben der Konyak Naga von Assam.— Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1941, B. 71, S. 6.

²² Mills J. P. The Ao Nagas. L., 1926, p. 206, note 1. Следует отметить, что Дж. Г. Хаттон употреблял термины «жизненные силы» и «душа» как синонимы.

²³ Hartwig W. Op. cit., S. 217.

гументом в пользу гипотезы о превращении жреца в военного вождя.

По В. Гартвигу следует, что вера в то, что должностное лицо общины служит вместилищем магических сил, равнозначна выполнению им (в прошлом или в настоящее время) жреческих функций²⁴. Мне кажется, что это неудачный критерий. Выводить функции вождя из обязанностей жреца лишь по этому признаку, противопоставляя светские (мирские) и духовные функции должностного лица, не совсем правильно. У других групп нага, как показывает материал, старейшины, которые были не просто жрецами, а руководили всеми общинными ритуалами, могли приобретать и полную реальную светскую власть, но происходило это в условиях, когда необходимость в институте военных предводителей исчезла, а не вследствие того, что старейшины считались воплощениями магических сил своих коллективов.

Связь функций должностных лиц с трофеями охоты за головами характерна и для этнической группы калыо-кенгью (кхиенмунгам). Так, в дер. Пансо все добытые во время набегов головы после вывешивания их на «дереве для голов» хранились в доме михо, одного из самых старых мужчин клана михо-хаи. Михо принимал участие во всех церемониях, связанных с охотой за головами. Если михо умирал, то все черепа, бывшие в его доме, выбрасывались в джунгли и новый старейшина начинал заново собирать «коллекцию» вражеских голов, добываемых воинами в течение всего периода исполнения им его должностных обязанностей²⁵. Хотя помещение голов в доме старейшины представляет собой аналогию традиции коньяков, это обстоятельство не может считаться основанием для отождествления михо с вождем. У калыо-кенгью, обитавших на неуправляемой территории по обе стороны индийско-бирманской границы, в каждом квартале деревни были свои вожди. Военственный образ жизни этой группы выдвигал на первый план фигуру военного предводителя. Старейшина не мог «конкурировать» с вождем по степени влияния.

Вождь коньяков, как и тево, тоже окружен многочисленными табу²⁶. Но если целью табу, соблюдаемых тево, была изоляция его от всего остального мира, «чтобы его не достигла духовная опасность», то представление о сакральности анга основывалось прежде всего на том, что он «содержит в себе мощный заряд магической и духовной силы, разряжение которого может иметь фатальные последствия для всякого, кто приходит с ним в соприкосновение»²⁷.

Сходную роль играл кемоу у ангами, считавшийся потомком предка — основателя клана. «Особа кемоу, должностного лица общин ангами, считается в известном смысле священной, неприкосновенной, поскольку существует представление о том, что убийство кемоу другой деревни, пусть даже и во время войны, является несчастливым предзнаменованием»²⁸, — отмечает Дж. Г. Хаттон. Мне представляется, что сакральный характер института кемоу связан с другими моментами. Немаловажно для нас то, что находившаяся перед домом кемоу площадка, где по кругу располагались каменные сиденья, содержала могилы прежних кемоу. Эта площадка, использовавшаяся в качестве места для танцев и собраний, считалась священной. Для нас существенно и то, что дом, в котором обитал кемоу, находился на том месте, где стоял дом основателя деревни²⁹. Характер власти кемоу считался священным во многом из-за того, что ангами верили в связь этого должностного лица общины с его предшественниками (вернее с их жизненными

²⁴ Ibid., S. 146, Anm. 182.

²⁵ *Fürer-Haimendorf Ch.* Bericht über eine Expedition zu den Kalyo-Kengyu Naga. — *Anthropos*, 1937, B. 32, H. 5—6, S. 882—883.

²⁶ *Fürer-Haimendorf Ch.* The Konyak Nagas. N. Y., 1969, p. 56—57; *Маретина С. А.* Указ. раб., с. 202.

²⁷ *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980, с. 231, 254.

²⁸ *Hutton J. H.* The Angami Nagas. L., 1921, p. 187.

²⁹ *Hutton J. H.* The Angami Nagas, p. 48, 188, 206; *Heine-Geldern R.* Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. — *Anthropos*, 1928, B. 23, H. 1—2, S. 292.

силами, «закрепленными» в камне). Дж. Г. Хаттон выделяет такие функции кемово, как руководство всеми общественными церемониями и установление сроков их проведения. Кроме того, кемово считался также «вместилищем (хранилищем) генеалогических и исторических традиций своей деревни, клана и родственников»³⁰. Интересным в связи с этим представляется суждение о старейшинах К. В. Диттмера: «В слабо стратифицированных обществах старейшины являются или реинкарнациями предков, или воплощением жизненной силы и сущностным единством своих линиджей». Отсюда, по мнению ученого, и важность, которая придавалась сохранению в памяти генеалогий³¹.

На наш взгляд, кемово может быть назван «старейшиной». Строго говоря, он не является жрецом, но выполняет функции общинного руководителя проведения обрядов и «коллектора общественного опыта»³², знатока традиций и хранителя преданий.

Исследователи отмечают, что в отличие от военного предводителя, обладавшего реальной властью только во время войн, кемово пользовался гораздо большим авторитетом³³. С. А. Маретина пишет: «На кемово лежит руководство всей религиозной жизнью общины, что обеспечивает ему уважение со стороны односельчан; его авторитет признается и при решении деревенских дел, не связанных непосредственно с ритуалом»³⁴.

В каждой деревне манипурских нага имелся верховный жрец, который одновременно номинально занимал положение вождя³⁵. Т. К. Ходсон полагает, что *кхуллакпа* считали главой светской власти, однако на деле он обладал влиянием только в такой степени, на которую имел право в зависимости от своих личных качеств. Далее отмечается, что его авторитет является религиозным по происхождению и природе³⁶. Действительно, *кхуллакпа* считается священной фигурой, воплощающей магические силы общины. Для того чтобы предотвратить возможные потери магических сил, он должен был соблюдать много запретов. Это должностное лицо ограждали от контактов с вредоносным началом, например от выполнения обрядов погребального ритуала³⁷. Хотя Т. К. Ходсон справедливо называет *кхуллакпа* жрецом, следует отметить, что последний имел отношение только к общедеревенским обрядам.

Нельзя не обратить также внимания на данные о критериях авторитета у кабуи, одной из групп нага Манипура. «До захвата их Манипуrom наиболее влиятельным человеком в деревне обычно становился самый удачливый воин; теперь богатство и ораторский дар³⁸, которые, несомненно, имели значение и раньше, превращают их обладателей в лидеров... Если наследственный вождь, или *kool-lakra*, является богатым человеком, он становится и влиятельным лицом»³⁹, — писал предшественник Ходсона. Таким образом, *кхуллакпа*, действительно, постепенно приобретал и светскую власть, но не столько вследствие своих личных качеств, как полагает Т. К. Ходсон, сколько вследствие обладания богатством, которое рассматривалось обществом в качестве внеш-

³⁰ Hutton J. H. The Angami Nagas, p. 187.

³¹ Dittmer K. W. Utilization of Genealogies for Dating Historic Events.— Proc. of the VIII Internat. Congr. of Anthropological and Ethnological Sciences. V. III, Tokyo, 1970, p. 371.

³² Термин Г. Г. Стратановича.

³³ Hutton J. H. The Angami Nagas, p. 142; Маретина С. А. Община у горных народов Ассама.— В кн.: Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Л.: Наука, 1967, с. 20.

³⁴ Маретина С. А. Община у горных народов Ассама, с. 20.

³⁵ Fürer-Haimendorf Ch. Staat und Gesellschaft bei den Naga (Ein Beitrag zur Soziologie Hinterindiens).— Zeitschrift für Ethnologie, 1932, B. 64, S. 25.

³⁶ Hodson T. C. The Naga Tribes of Manipur. L., 1911, p. 79.

³⁷ Ibid., p. 100.

³⁸ Вероятно, имеется в виду ламбу, знаток языка мейтхеи (манипури). Любопытно, что при назначении на должность старосты деревни стали исходить, в частности, и из такого критерия, как служба переводчиком.

³⁹ McCulloch W. Account of the Valley of Munnipore and of the Hill Tribes. Calcutta, 1895. Цит. по: Hodson T. C. Op. cit., p. 80.

него признака безличных жизненных сил⁴⁰. Кхуллакпа становились главами деревень в период, когда войны и набеги отходили в прошлое, в условиях мирной жизни (установление манипурского господства сыграло в этом определенную роль).

Путхи — деревенский жрец лхота нага — играл ведущую роль во всех церемониях, проводимых с целью обеспечить благосостояние общины. По представлениям лхота, жизнь путхи была тесно связана с жизнью деревни. Наиболее показателен в этом отношении ритуал «основания деревни», целью которого является увеличение числа детей, скота и запасов зерновых. Эта церемония проводится всякий раз после кончины путхи, а также с интервалом в 9—10 лет. Одним из поводов для ее совершения служит отпадение ветви (как тут не вспомнить «золотую ветвь»!) от дерева для вывешивания голов или гибель самого дерева. Одним из обрядов этой церемонии является метание всеми мужчинами деревни копий в столб, называемый «опья». Существовало поверье, что в случае попадания опья стонет. Дж. Ф. Миллз осторожен в своих суждениях: «Представляет ли опья человеческое жертвоприношение или убийство старого путхи, чьи иссякшие силы влекут за собой бедствия для деревни, — открытый вопрос»⁴¹. Но думается, что эти действия и периодичность церемоний все же напоминают акты проверки сохранения «священной мощи»⁴² должностного лица (и соответственно магических сил общины).

Большую ценность для решения вопроса о соотношении светских и сакральных функций должностных лиц представляют данные об организации управления у ао нага. У этой группы нага в основе потестарной власти лежит система возрастных классов. Так как возрастные классы ао нага описаны в нашей литературе достаточно полно⁴³, я позволю себе быть здесь кратким. Вероятно, прав Г. Г. Стратанович, отмечавший, что возрастные подгруппы или классы имеют отношение не только к брачным связям, но и к истории формирования власти⁴⁴. У ао нага обязанности, связанные с руководством коллективом, и культовые функции должностных лиц были четко отделены друг от друга и выполнялись членами разных возрастных групп. Так, например, жрецами были люди весьма преклонного возраста, входившие в свое время в состав деревенского совета. К сожалению, в нашем распоряжении нет данных, которые помогли бы решить вопрос о том, связывалось ли с возрастным классом, осуществлявшим управление, представление о мистическом и магическом всемогуществе данной группы, как это наблюдалось, например, в Восточной Африке⁴⁵.

Дж. Г. Хаттон, рассматривая права и обязанности вождя-акекао, у сема нага, полагает, что этот «светский вождь»⁴⁶ стремился оттеснить от отправления обряда авоу, главное должностное лицо в этой области⁴⁷. К числу таких обязанностей, которые, как полагает Дж. Г. Хаттон, раньше возлагались на жреца авоу, исследователь относит объявление дней дженны⁴⁸ и выполнение функций распорядителя во время обрядов и церемоний⁴⁹. Этим функциям придавалось очень большое значение. Отдельные же элементы обрядов и ритуалов проводились не вождем, а жрецом-авоу.

⁴⁰ Ср.: Иорданский В. Б. Тропическая Африка: место магии в архаичном сознании. — Азия и Африка сегодня, 1979, № 4, с. 43.

⁴¹ Mills J. P. The Lhota Nagas. L., 1922, p. 121—124.

⁴² Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М.: Наука, 1978, с. 58.

⁴³ Маретина С. А. Эволюция общественного строя..., с. 183—187.

⁴⁴ Стратанович Г. Г. Выступление на симпозиуме «Учение Л. Г. Моргана о периодизации первобытного общества в свете современной этнографии». — Тр. VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 4. М.: Наука, 1967, с. 501.

⁴⁵ Община в Африке: проблемы типологии. М.: Наука, 1978, с. 251—252.

⁴⁶ Слова Дж. Г. Хаттона.

⁴⁷ Hutton J. H. The Sema Nagas, p. 151.

⁴⁸ В переводе со своеобразного lingua franca гор Нага, смеси диалектов нага и ассамского, это слово означает: 1) церемонию; 2) понятие, аналогичное полинезийскому «табу».

⁴⁹ Hutton J. H. The Sema Nagas, p. 151.

Нам кажется, что вряд ли правильно усматривать в таком «разделении труда» узурпирование вождем некоторых обязанностей жреца. При основании новой деревни акекао и старейшины — *чочоми* выбирали авоу. Эта должность не пользовалась популярностью: существовала вера в то, что на человека, осуществлявшего функции авоу, оказывал пагубное воздействие пенный сок, выделяемый деревьями, вырубавшимися при расчистке участка леса для подсечно-огневого земледелия⁵⁰. Естественно, что вождь как глава иерархии священнослужителей и лицо, от которого во многом зависело благосостояние общинников, не имел права подвергать себя такой опасности и не участвовал в обрядах, связанных с сельским хозяйством. Кроме того, акекао как ритуальный глава селения нуждался в помощниках⁵¹.

Интересно, что дом вождя у сема является ритуальным центром и местом ночлега неженатых юношей, заменяя тем самым морунг (мужской дом⁵²) — социальный институт, характерный почти для всех групп нага, который, однако, не получил развития у сема⁵³.

Первоначальным источником авторитета должностных лиц общин нага и веры в то, что они обладают большими запасами магических сил, являлись трофеи охоты за головами (у тево, анга и михо — хранимые в их домах «коллекции» вражеских голов, добытых простыми общинниками). Поэтому необходимо рассмотреть те аспекты религиозных представлений нага, которые связаны с обычаями охоты за головами.

Я. В. Чеснов следующим образом определяет этот обычай: «Охота за головами — это специфическое, стадияльно позднее проявление уходящих в глубокие пласты истории верований о магической силе человека, заключенной в его голове и исчезающей с разложением тела. В этой охоте перед нами предстает ... желание как можно дольше сохранить магическую силу, или, иначе, материальную субстанцию души»⁵⁴. Изучение обрядности, сопровождающей охоту за головами, позволяет сделать вывод о существовании в верованиях нага категории жизненных сил. Для всех основных групп нага характерно представление о том, что вместищем жизненных сил является голова. Нага верили в возможность «передачи» этих жизненных сил после смерти человека, ими обладавшего, всей общине для обеспечения в будущем плодородия и благополучия.

Изучение обрядности, связанной с охотой за головами, позволяет выявить еще некоторые аспекты представлений о голове как носителе магической силы человека. Характер расположения добытых в результате набега вражеских голов, способ обращения с ними, их хранения могут служить свидетельством того, что непосредственным «инструментом» оплодотворяющего воздействия добытой головы считались плоть (мягкие ткани, покровы) и волосы. Костная ткань, освобожденная от плоти, не имела большой ценности.

Первоначально представление о жизненных силах, несомненно, было связано с погребальной обрядностью. Анализ обычаев двустепенных похорон⁵⁵, и в частности такого ритуала, как выставление трупа, показывает, что именно продуктам разложения трупа односельчанина, умершего естественной смертью, придавалось важное значение: существовала вера в то, что они магическим путем обеспечивают всеобщее плодородие. Таким образом, появляется возможность сделать вывод, что «святость» должностных лиц нага считалась результатом наделения их по вступлении в должность магическими (жизненными) силами предшественников.

⁵⁰ Ibid., p. 216.

⁵¹ Маретина С. А. Малые народы Северо-Восточной Индии, с. 127.

⁵² Об этом институте см.: *Fürer-Haimendorf Ch. Youth-Dormitories and Community Houses in India.* — *Anthropos*, 1950, В. 45; Маретина С. А. Дом холостяков у народов Юго-Восточной Азии. — Страны и народы Востока. В. XVII (Страны и народы бассейна Тихого океана. Кн. 3). М.: Наука, 1975.

⁵³ Hutton J. H. *The Sema Nagas*, p. 37.

⁵⁴ Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М.: Наука, 1976, с. 240.

⁵⁵ Об этом обычае см. Чеснов Я. В. Указ. раб., с. 232—237.

О вере нага в магическую силу волос свидетельствует событие, имевшее место в одной из деревень восточных ангами. Женщина, пришедшая из другой деревни, разговаривая с женой тево, оказала последней услугу: она поискала в ее волосах насекомых. Позже стало известно, что эта женщина похитила один волос и унесла его в свою деревню. Когда эта тайна была раскрыта, тево был смещен и изгнан вместе с женой из селения, «потому, что частица их и соответственно часть „достоинства“ всей общины была унесена в другую деревню»⁵⁶.

В связи с анализом представлений нага о сакральном характере власти встает также вопрос о роли атрибутов власти и символов положения, занимаемого в обществе предводителями. Интересным представляется осмысление коньяками обычая ангов восседать на каменных платформах — плоских плитах, сооружаемых перед домами вождей. На середину такой плиты после каждого удачного набега охотников за головами ставился вертикальный монолит, на который клались добытые головы⁵⁷. Этот обычай объясняет заботу вождей коньяков о своем исключительном праве восседать на этих платформах как на тронах⁵⁸. Здесь мы имеем дело с контактной магией: некоторая часть магических (жизненных) сил передавалась сидящему путем непосредственного взаимодействия с носителем этих сил или предметом, «зараженным» ими. Необходимо добавить, что одним из элементов ритуала доставки добытой головы в деревню коньяков-тхенкох Вакцинг было погребение отрезанных у «свежей» головы языка и ушей под плитой⁵⁹. Как нам кажется, этот обычай связан с представлением о большом магическом потенциале человеческой плоти, являвшейся источником святости таких атрибутов высокого статуса, как каменные «троны» у коньяков. Единая природа магических жизненных сил (плоть и волосы), приводила к своего рода представлению об однотипности регалий, атрибутов власти и особы — носителя власти в плане неприкосновенности последнего.

В деревнях тангкхул (одна из групп нага, обитающая в Манипуре) имелись кучи камней, считавшихся священными. Мейтхен, язык которых служит здесь средством межгруппового общения, называли эти кучи *лай-пхам* — «вместилищем таинственной сущности лай, не всегда и не обязательно антропоморфизированной»⁶⁰. Нам кажется, что святость этим камням придавало то, что на них выставлялись на пять дней головы, добытые в результате набегов, и что сама эта «таинственная сила» происходила от трофеев. Кхуллакпа хранил эти пирамиды из камней внутри своего дома⁶¹.

Свидетельство стойкости подобных представлений можно считать событием, упоминание о котором содержится в хронике королевского дома бывшего княжества Манипур. Некогда манипурский раджа доставил в свой дворец священный камень из одной деревни нага, обнес этот камень стеной и распорядился проводить на этом месте захоронения голов жертв войн. Считалось, что тот камень оказывал влияние на запасы продовольствия всего народа⁶².

Однако не следует думать, что обладание трофеями охоты за головами считалось единственным источником большого запаса магических сил. В представлениях многих нага таким источником было уже большое богатство человека.

Обратимся к приведенному в книге К. Фюрера-Хаймендорфа «Голые нага» описанию ритуала, совершенного с черепом одного из умерших в деревне Вакцинг (район обитания коньяков-тхенкох). Мужчины мо-

⁵⁶ *Fürer-Haimendorf Ch., Mills J. P. Op. cit., p. 929.*

⁵⁷ *Hutton J. H. Meaning and Method of the Erection of Monoliths by the Naga Tribes.—Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1922, v. 52, p. 243.*

⁵⁸ *Fürer-Haimendorf Ch. Die nackten Nagas. Leipzig, 1947, S. 137.*

⁵⁹ *Ibid., S. 217.*

⁶⁰ *Hodson T. C. The Naga Tribes of Manipur, p. 117.*

⁶¹ *Ibid., p. 189.*

⁶² *Hodson T. C. Head-Hunting among the Hill Tribes of Assam.—Folk Lore, 1909, v. 20, p. 135.*

рунга⁶³ Тхепонг перестраивали здание своего мужского дома и должны были принести дичь для проведения заключительной церемонии. Несколько дней кряду им не везло, и они долго размышляли над тем, что могло бы быть причиной такого невезения. Наконец они нашли «виновного». Им оказался Шоуба, самый богатый и влиятельный человек селения, умерший в том году. Его духовная субстанция, как казалось мужчинам, содействовала им меньше, чем им этого хотелось. Поэтому, придя к урне с черепом Шоубы, они принесли умершему в жертву петуха, с просьбой о поддержке. Урну покрыли рыболовной сетью, чтобы «поймать душу» умершего, привлеченную подношением. Затем, сняв сеть с урны, ее принесли в здание мужского дома для того, чтобы пойманная таким образом духовная субстанция знаменитого Шоубы сообщила свою силу мужчинам всего морунга. Далее К. Фюрер-Хаймендорф уточняет, что сетью задержали не собственно душу, олицетворявшую индивидуальность, личность умершего односельчанина, а полезную для всей деревни магическую силу, которой он обладал в большой степени, что доказывает его богатство при жизни⁶⁴. Этот эпизод показывает, что «ценность» черепов умерших односельчан была прямо пропорциональна прижизненному богатству их «владельцев». Примечательно, что охотники за головами у чангов и коньяков особенно ценили головы богатых и храбрых людей, ассоциируя их с добычей богатства или храбрости⁶⁵.

Связь богатства и магических сил особенно четко и органично проявляется в представлениях ао нага об арэн. Дж. Ф. Миллз переводит этот термин как «признак врожденного преуспевания», «достоинство», «добродетель». Дж. Г. Хаттон рассматривает эту силу как своего рода эквивалент океанийской мана⁶⁶. Арэн присуща богатым людям и может быть приобретена, по воззрениям ао, посредством «празднества заслуг»⁶⁷. Дж. Г. Хаттон отмечает тесную связь между деревьями — «обиталищами лесных духов» и преуспеванием (арэн) богатого человека: богатые люди обычно оставляли на своих участках, обрабатываемых подсечно-огневым способом, несколько невыкорчеванных деревьев, чтобы привлечь туда духов. Дж. Ф. Миллз сообщает, что если бы бедный человек попытался последовать примеру своего богатого соседа, оставив невыкорчеванными деревья на своем участке, то, по представлениям ао, молния поразила бы эти деревья⁶⁸. В приведенных выше описаниях арэн действительно напоминает мана, и поэтому к представлениям ао нага об арэн полностью применимы слова С. А. Токарева, характеризующие мана: «С материалистической точки зрения источником веры в мана является не вера в духов и не отвлеченное представление о безличной силе, а определенные социальные условия. Внутренняя дифференциация общины, выделение в ней привилегированных в том или ином отношении людей — предводителей, колдунов, членов тайных союзов, а также искусных мастеров, ремесленников и пр. — порождает смутное представление об их социальном превосходстве, и оно облекается в религиозную форму: в идею таинственной силы, которой якобы обладают эти выделяющиеся в общине люди»⁶⁹. То обстоятельство, что у ао представление об арэн не связывается с восприятием власти, можно объяснить особенностями организации управления этой группы нага (система возрастных классов).

По мере изменений в социальной структуре отдельных групп нага их представления о сущности жизненных сил постепенно приобретали

⁶³ Слово «морунг» обозначает одновременно и социальный институт, и здание мужского дома.

⁶⁴ *Fürer-Haimendorf Ch. Die nackten Nagas*, S. 89—90.

⁶⁵ *Hutton J. H. Divided and Decorated Heads as Trophies.*— *Man*, 1922, v. 22, № 67, p. 114.

⁶⁶ *Mills J. P. The Ao Nagas*, p. 257, note 1.

⁶⁷ Обычай, направленный на повышение социального статуса устроителя церемонии, разбогатевшего общинника.

⁶⁸ *Mills J. P. The Ao Nagas*, p. 111, note 1.

⁶⁹ *Токарев С. А. Религия в истории народов мира*. М.: Политиздат, 1976, с. 76—77.

новое содержание. Так, если в период бытования охоты за головами понятие «богатство» было как бы «растворено» в такой фундаментальной категории представлений, как «всеобщее плодородие» (земли, скота, людей) и «благосостояние», то позднее богатство приобретает самостоятельное значение и именно с ним ассоциируются магические силы (с этой «знаковой» функцией богатства⁷⁰ мы сталкиваемся при рассмотрении обычая устройства «празднеств заслуг»). Процесс превращения богатства в самодовлеющую ценность и вычленения его в пределах круга представлений, связанных с комплексом плодородия, или мегалитическим комплексом⁷¹, можно сопоставить по форме с превращением богатства из атрибута знатности в «проявление счастья» в представлениях древних китайцев соответственно чжоуской эпохи и периода «Борющихся царств»⁷². Обобщая, можно сказать, что в представлениях нага о власти на первый план выступает безличный принцип магических (жизненных) сил, воплощением которых и считались должностные лица.

Как показывают вышеприведенные материалы, и теория сакрального происхождения власти, и точка зрения, согласно которой правитель превращался в жреца, в равной мере неверны. Для должностных лиц нага (будь то военный предводитель или старейшина) характерны не столько сочетание или последовательная смена управленческо-организаторских функций обязанностями по отправлению определенных ритуалов, сколько наделение этих лиц по вступлении в должность сакральным авторитетом, благодаря чему они становились во главе иерархии священнослужителей. Эту проблему следует рассматривать в тесной связи с вопросом о «демократически развивающихся» и «аристократических» обществах.

В зависимости от конкретно-исторических условий лицами, осуществлявшими руководство коллективом, на основании чего они наделались сакральным авторитетом (магическими силами), могли быть: в период хозяйственного освоения гор Нага, характеризовавшийся частыми войнами, — военные предводители; в условиях «замирения», когда необходимость в должности, связанной с руководством военными операциями, отпадала — старейшины. В литературе уже отмечалось, что военная и религиозная власть объединялись реже, чем светская и религиозная в мирное время⁷³. Говорить о сочетании светских и сакральных функций в лице вождя у тех нага, где система власти носит аристократический характер, можно лишь с определенными оговорками, касающимися содержания сакральных функций этого должностного лица. Вожди у нага могли выступать в качестве «общинных руководителей обрядов»⁷⁴, но не были жрецами. Во всяком случае, первичным было наделение вождей как должностных лиц общины сакральным авторитетом, а возможность и право руководства исполнением обрядов вытекали уже из него.

Старейшины — кемово у ангами, члены клана унг у чанг и пхом, кхуллакпа у манипурских нага, представлявшие кланы первопоселенцев, в мирное время превращались в своего рода старост деревень. Для должностных лиц этого типа характерно более глубокое, но не всеобъемлющее (достаточно указать на разделение культово-религиозных

⁷⁰ См. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972, с. 196.

⁷¹ Этот комплекс выделяют Хаттон, Хайне-Гельдерн и Симунс: Hutton J. H. The Significance of Head-Hunting in Assam.— Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1928, v. 58; Heine-Geldern R. Das Megalithproblem.— Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. Horn, 1959; Simoons F. J. A Ceremonial Ox of India. The Mithan in Nature, Culture and History. Madison, 1968.

⁷² Крюков М. В. Что такое счастье? (опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе).— Сов. этнография, 1980, № 2, с. 135.

⁷³ Куббель Л. Е. Идеология и ритуал в становлении верховной власти на грани перехода к раннеклассовому обществу.— Конференция «Идеологические представления древнейших обществ». Тезисы докладов. М., 1980, с. 28.

⁷⁴ Термин Г. Г. Стратановича.

функций между деревенским жрецом и знахарем-шаманом) соединение светской и религиозной власти. Включение в число обязанностей этих должностных лиц выполнения обрядов, направленных на повышение благосостояния всего коллектива, обязано своим происхождением разделению труда между военным (вождь) и ритуальным (старейшина) предводителями, имевшему место при основании новых деревень.

С. А. Токарев выделяет три формы сакрализации власти вождя: 1) сверхъестественная санкция его авторитета как опирающегося на магическую силу или на поддержку могущественных духов; 2) почитание умерших вождей, превращающихся в сильных и опасных духов; 3) выполнение вождем ритуальных и культовых функций⁷⁵.

Материал о большинстве групп нага дает нам убедительные примеры сверхъестественного обоснования авторитета вождей и старейшин как авторитета, опирающегося на магические силы. Следов же второй формы, существование которой в представлениях многих народов мира отмечено С. А. Токаревым, в обычаях и обрядах нага нет.

Попытки ряда авторов истолковывать некоторые обычаи коньяков как доказательство культа предков⁷⁶ не могут быть признаны убедительными.

Таким образом, сакральный элемент в представлениях о власти (руководстве) позволяет сблизить ритуального предводителя, или распорядителя выполнением обрядов, с военным предводителем. Сакрализация власти должностных лиц и должности у нага проявлялась в сверхъестественной санкции авторитета должностных лиц. Эта единственная форма сакрализации власти (должностное лицо считалось вместилищем магических сил общины) не указывает на то, вождь перед нами или верховный жрец, а также не является аргументом в пользу того, что вождь выполнял и функции жреца.

Наделение должностных лиц после вступления в должность магическими (жизненными) силами всего коллектива совсем не обязательно было следствием или свидетельством их непрерываемого авторитета. Следует согласиться с авторами статьи о тево, отмечающими, что больше уважения восточные ангагами оказывают скорее институту (должности), чем человеку, занимающему пост тево⁷⁷.

⁷⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964, с. 337.

⁷⁶ Но даже эти исследования говорят не о поклонении духам умерших вождей, а о культе предков. См.: Kauffmann H. E. Kopfjäger und Bergbauern. Meine Expedition zu den Naga in Assam.— Zeitschrift für Ethnologie, 1938, B. 70, S. 105; Wales H. G. Q. Prehistory and Religion in South-East Asia. L., 1957.

⁷⁷ Fürer-Haimendorf Ch., Mills J. P. Op. cit., p. 932.

М. Гадгил, К. Ч. Малхотра

ЭКОЛОГИЯ ПАСТУШЕСКОЙ КАСТЫ ГАВЛИ-ДХАНГАРОВ

Основным занятием целого ряда каст индусского общества является пастушество — выпас овец, буйволов, коров, яков, коз, верблюдов и даже уток; между тем их социальная организация, экология, технология выпаса, экономика почти не освещены в литературе¹. Цель этой статьи — осветить указанные проблемы на примере одной группы — гавли-дхангаров штата Махараштра, насчитывающих около 85 тыс.

¹ Sopher D. E. Indian Pastoral Castes and Livestock Ecologies.— In: Pastoralists and Nomads in South Asia. Heidelberg, 1975, p. 183—208; Cockrill W. R. Management, Conservation and Use.— In: The Husbandry and Health of Domestic Buffalo. Rome, 1974, p. 276—312.