

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

С. А. МАРЕТИНА

ЭВОЛЮЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СТРОЯ У ГОРНЫХ НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ ИНДИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

МОСКВА 1980

Ответственный редактор

член-корреспондент АН СССР
Д. А. ОЛЬДЕРОГЕ

Автор рассматривает социальную структуру индийских горных племен (общинная и родовая организация, формы собственности, семья, образование сословий и классов), пути их развития и перемены, вызванные их приобщением к политической, экономической и культурной жизни Индии.

М 10602-194 79-80. 0508000000
013(02)-80

© Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука", 1980.

ВВЕДЕНИЕ

Общие сведения. Народы, о которых идет речь в настоящей работе, принадлежат к категории адиваси – так называют в Индии племенные группы, что буквально значит "первопоселенцы", хотя далеко не все адиваси являются аборигенами занимаемых ими территорий. Это групповое название скорее отражает более низкий уровень развития малых народов, их отрыв от общего развития страны. Подавляющее большинство индийских адиваси населяют горные районы.

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

Горные народы Северо-Восточной Индии составляют в стране особую группу. Этот регион, изолированный от основного массива субконтинента, образует отдельную историко-географическую область, занимающую пограничное положение на стыке Тибета, Южной и Юго-Восточной Азии. Контуры региона созданы горами, которые занимают до двух третей всей территории и обрамляют с юга, севера и востока плодородную долину Брахмапутры с ее притоками. Ассамские горы включают ряд хребтов и массивов. С запада на восток протянулось Ассамское плато, в состав которого входят горы Гаро, Кхаси и Джайнтья, между горами Бараил на западе и бирманской границей лежит Манипурское

плато, южнее расположены горы Мизо, к которым с запада примыкает область Горная Трипура. Вдоль восточной границы Индии тянутся хребты Ассамо-Бирманских гор, которые на северо-востоке смыкаются с южными отрогами Гималаев, занимающими северную часть региона. На севере теряются в облаках неприступные вершины этой величайшей горной системы мира.

Ассамские горы в большинстве своем невысоки (средняя высота не превышает 1000-1500 м), но круты и труднодоступны. Это мир глубоких ущелий, лесных дебрей и бездорожья, долгое время остававшийся закрытым для посторонних взоров, мир, овеянный легендами. Неведомыми дикарями предстают ассамские племена в старых памятниках индийской литературы, едва ли не единственном источнике ранней истории ассамских адиваси. . . И в наши дни далеко не во все районы имеется доступ: так, если горы Кхаси или Южного Нагаленда теперь располагают соответственно 57 и 33 милями твердых дорог из расчета на 1 тыс. кв. миль, то в Мизораме эта цифра опускается до 1 мили, а в большей части Нагаленда такие дороги вообще отсутствуют /112, с. 14/.

Северо-Восточная Индия – пограничный район, его этнический состав формировался в основном за счет многочисленных мигрантов, которые на протяжении веков искали пути к плодородным долинам великих индийских рек. Один поток сменял другой, в результате чего на равнине в конечном счете синтезировались крупные более или менее однородные этнические общности, в то время как в горах, куда оказались оттесненными осколки многих этносов, отдельные фрагменты сохранили и даже развили в условиях длительной изоляции свою "особость". И горный Ассам (первоначально именно этот штат административно включал весь район Северо-Восточной Индии) вместе с соседними горными областями Бирмы и Индокитая образует один из узлов, в котором переплетается множество фрагментов разных этносов, языков, культур.

Движение народов, в конечном счете приведшее к созданию современной этнической карты региона, в самых общих чертах выглядело следующим образом. Наиболее ранние из мигрантов – монкхмерские народы – смешались с древнейшим, предположительно австралоидным населением, а затем были, в свою очередь, оттеснены потоком монголоидов, говоривших на тибето-бирманских языках. Вопрос о времени появления тибето-бирманцев на территории Северо-Восточной Индии является очень сложным и противоречивым. По-видимому, начало их движения на юг из районов Восточного Тибета относится не ранее чем к 1 тысячелетию до н. э. /33, с. 296/. Из них самую раннюю волну составляли народы группы бодо, следующими были многочисленные племена нага, которым приписывается различное происхождение и которые, двигаясь в общем с востока, в Ассам

проникали с севера, востока и юга. Непосредственно за ними следовали народности куки-чин, которые двигались из Бирмы и проникли на территорию Индии через горы Чин и Аракан, т. е. с юга. Локальные миграции отдельных народов и групп продолжались долгое время, их и теперь нельзя считать окончательно прекратившимися (см. подробнее /22/).

Таким образом, современное население Ассамских гор в большинстве принадлежит к различным ветвям тибето-бирманской группы китайско-тибетской языковой семьи: ассамо-бирманской (районы Центрального, Восточного и Южного Ассама) и тибето-гималайской (предгорья Гималаев). Мон-кхмеров представляет один народ – кхаси. Все горное население принадлежит к различным ветвям южно-монголоидной малой расы.

Из вышесказанного следует, что основная масса населения Ассамских гор оказывается генетически связанной с Восточной Азией; это дает себя знать в их социальной организации и культуре, многие элементы которых имеют самые близкие аналогии среди горных племен различных районов Юго-Восточной Азии. И в то же время – и в этом специфика их положения – эти народы составляют группу индийских адиваси и, проживая на протяжении столетий на территории Индии, не могут не испытывать на себе воздействие происходящих в ней процессов, вызываемых как стихийным развитием, так и политической правительством страны.

После образования независимой Республики Индии, в условиях общего подъема национального самосознания и развития движений за национальную автономию, пограничное положение привело к значительному обострению ситуации в северо-восточном племенном районе. Достаточно сказать, что территория, которая еще полтора десятка лет тому назад была известна просто как Ассам, теперь оказалась разделенной на пять штатов (Ассам, Нагаленд, Мегхалай, Манипур и Трипура) и две союзные территории (Аруначал, преобразованный из Северо-Восточного пограничного агентства, и Мизорам).

Этнический состав. Всего на территории горной Северо-Восточной Индии теперь проживает несколько десятков малых народностей и племен со средней численностью от одной-двух до нескольких сот тысяч человек. Общая их численность составляет около 3 млн. Их отличительной особенностью (по сравнению, например, с центральноиндийскими адиваси) является то, что эти народы в большей степени сохраняют однородность своих этнических территорий. Здесь лишь в контактных предгорных районах можно встретить деревни, где живет смешанное (с выходцами с равнин) население. Целостность этнических границ во многом способствует сохранению, во всяком случае до недавнего времени, традиционной культуры у большинства народов. В отличие от равнинного Ассама, где привычным является сплошное заселение, когда деревни чередуются с обработанными участками

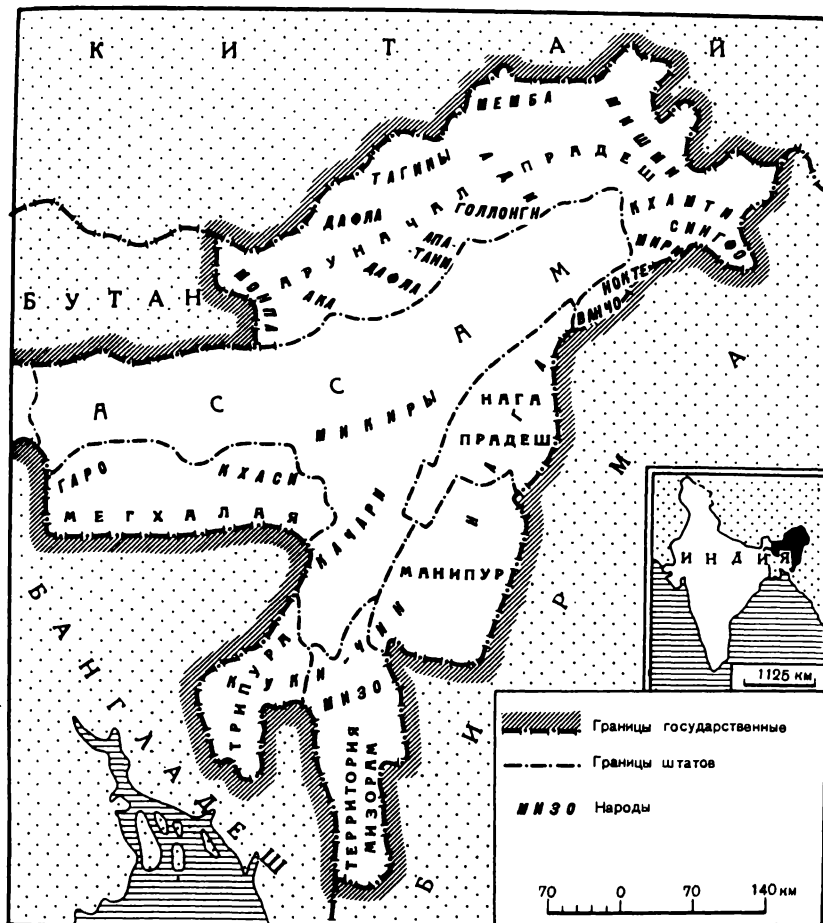
ми земли, для горных районов характерна мозаичность поселения, диктуемая особенностями ландшафта: деревни отделены друг от друга часто весьма протяженными массивами девственного леса. Эта затрудненность общения – еще одна причина уже отмеченной выше специфичности племенных структур, которая иногда достигает предельной степени. Например, диалектальные различия между деревнями одного народа у некоторых нага настолько значительны, что жители одной деревни не понимают жителей другой /55, с. LXXXVШ/. Большое разнообразие характерно и для других форм культуры.

Перечисление основных горных народов Северо-Восточной Индии удобнее начать двигаясь с запада на восток. На крайнем западе Ассамского плато живут гаро, занимающие одноименные горы. Численность их превышает 300 тыс.¹. По языку гаро принадлежат к группе бодо, к которой относятся также такие народы, как качари (горные – димаса и равнинные – бара), кочх, чхутия и ряд других, живущих в различных местах как горного, так и равнинного Ассамы. Большинство этих народов (кроме димаса) в значительной степени утратило свою этническую самостоятельность, так как в основном они занимают равнинные и предгорные территории, что облегчило их смешение с населением равнин. Гаро же до наших дней сохраняют свою специфику. У гаро, единственных из тибето-бирманских народов региона, социальная структура строится на началах матрилинейности.

Ближайшие соседи гаро на востоке – кхаси, единственные представители мон-кхмеров, занимают горы Кхаси и Джайнтья. Их насчитывается около 400 тыс. Среди кхаси имеется несколько локальных групп, которые отличаются более или менее заметными вариациями культуры и языка: синтенг, или пнар, джайнтья, вар, бхон и нон-тунг. Кхаси замечательны во многих отношениях: и тем, что по языку они, как отмечалось, единственные мон-кхмеры в Ассамских горах; и своей матрилинейной структурой; и высоким уровнем развития культуры, что выделяет их из среды прочих адиваси (по грамотности кхаси стоят на одном из первых мест в регионе). Большинство кхаси христиане. В 1970 г. горы Кхаси вместе с соседними горами Гаро были выделены в автономный штат Мегхалая (букв. "Страна облаков").

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 как к нага, так и к бодо; это давало основание объединять их то с теми, то с другими. Южнее микиров, в горах Северного Качара, живут димаса, или горные качари (свыше 30 тыс.). Горными их называют в отличие от рав-

¹ Все цифры даются по переписи 1961 г. /55/.



ниных качари – бара и меч. По языку димаса относятся к группе бодо.

Вся южная часть горного Ассам, а также сопредельные территории Горной Трипуры и Манипура – область расселения многочисленных племен и народностей группы куки-чин. Родственные им народы встречаются также в горах Южного Нагаленда и в соседней Бирме. В отличие от большинства других горных народов Северо-Восточной Индии, которые, как отмечалось выше, обычно сохраняют свои этнические территории, границы народов южных горных районов нередко пересекаются. Мозаичность этих районов усиливается в связи с тем, что в горах Манипура живет группа племен нага – так называемые манипурские нага (свыше 90 тыс.). Группу куки-чин принято делить на три подгруппы:

ментхей, чин, куки. Ментхей, или манипурцы, — основное население Манипура (650 тыс.), развитая народность с давно сложившимися феодальными отношениями; они не относятся к категории адиваси. В группе чин крупнейшей народностью являются мизо (в прошлом — лушей) — свыше 120 тыс., территория которых выделена теперь как союзная под названием Мизорам. Мизо в своих локальных условиях выступают как преобладающий этнос, под их именем оказались скрытыми многие более мелкие группы, которые после образования Индийской республики заявили о себе как о самостоятельных этнических единицах. Кроме мизо в подгруппу чин входят народности лакхер, пайте и другие, еще более мелкие. К этой же группе обычно относят и так называемых новых куки — тхадю (около 30 тыс., Манипур), которые по языку ближе к чинам, хотя и называются куки.

В подгруппу куки входит множество мелких народностей и племен, некоторые из них насчитывают лишь по сотне человек. К группе куки относят также народность типпера, которая составляет основное население Горной Трипуры и, как и ментхей, не может считаться адиваси. По языку типпера относятся к группе бодо, однако по этнической характеристике они ближе к куки. К горным куки относятся племена хмар, вайпхей, анол, чиру, пурум, аймол и др.

Весь восток и северо-восток региона, т. е. горы Нага и хребет Патхой, заняты многочисленными народностями и племенами группы нага. Их всего около 500 тыс., а число языков, согласно последним переписям, достигает 47. В группу нага входит до 15 крупных, насчитывающих по несколько десятков тысяч человек, народностей и ряд более мелких. Географически они распределяются следующим образом.

На крайнем юге штата Нагаленд и в Манипуре живут мелкие племена — качча нага и др.; племенной состав этой группы не вполне ясен. Крупнейшей народностью Южного Нагаленда являются ангами нага (43 тыс.). Ангками подразделяются на несколько крупных локальных групп: чакрома, тенгима, чакрима, кезами, моми. Это наиболее сплоченная этнически и наиболее активная в политическом отношении народность. Севернее живут ренгма (около 6 тыс.), к востоку от последних — сема нага (около 48 тыс.), по языку очень близкие к ангами, но отличные от них антропологически. К северу от ренгма и северо-западу от сема живет другая крупная народность нага — лхота (примерно 27 тыс.), по своей материальной культуре и хозяйству близкие сема и ренгма. Еще севернее живут ао (58 тыс.) — четвертая крупная народность нага; их можно рассматривать как переходную группу между западными и восточными нага. Племена и народности, занимающие восточную (к востоку от реки Дикху) и северо-восточную область гор Нага, образуют особую группу нага, в среде которой встречаются специфические обычаи (татуи-

ровка, использование самострелов, сакральный характер власти вождя и др.), отсутствующие у западных нага, что позволяет говорить об особых путях миграций восточных нага. Самая южная группа восточных нага – сангтам (около 16 тыс.), рядом с ними – ячуми (свыше 12 тыс.), оба очень слабо изученных народа. Несколько севернее находятся поселения чанг нага (свыше 11 тыс.), а еще севернее – очень близких к ним пхом нага (более 13 тыс.). Обширную горную область, простирающуюся на восток от места расселения этих народов, занимают калыо–кенгью нага. О них известно очень мало, не вполне выяснен даже точный этнический состав группы и ее численность. В этнографической литературе калыо–кенгью вместе с соседними коньяк и некоторыми другими, более мелкими племенами восточных нага известны под собирательным названием “голые нага”².

Весь север и северо-восток Нагаленда занимает одна из самых крупных групп нага – коньяк (свыше 57 тыс.), отличающаяся очень своеобразной культурой и социальной организацией.

Наконец, северный пояс Ассама – южные склоны Гималаев – населяет группа племен и народностей, относящихся к тибето-гималайской ветви тибето-бирманской группы. Эта часть Ассама была известна как Северо-Восточное Пограничное Агентство, а теперь выделена в территорию центрального подчинения – Аруначал (“Восход”). Более или менее достоверные сведения об этих народах стали появляться лишь в последние десятилетия, однако и сейчас по ряду народов отсутствуют самые необходимые данные. Так, по данным переписи 1961 г. следует, что из общего числа 337 тыс. (как приблизительно оценивают численность населения Аруначала) обследовано для переписи лишь 39 тыс., т.е. около 11%. Этот суровый, труднодоступный район, почти лишенный ровных участков земли, населен множеством мелких племен и народностей, пограничное положение которых – между Индией и Тибетом – определило специфику их экономики и культуры. Тибетское влияние ощущается в принадлежности ряда мелких племен к буддизму и ламаизму; с Тибетом эти племена поддерживают постоянный обмен, но их разделяет Большой Гималайский хребет, а потому в целом район открыт на юг, в сторону Ассама.

Население пригималайских областей составляют следующие основные народности и племена (с запада на восток). Западную часть Аруначала населяет ряд мелких племен – монпа, шердукпены, бугуны, ака и др., первые два из них исповедуют буддизм, среди других преобладают анимистические верования. Восточнее живут воинственные дафла, среди которых вкраплены небольшие группы сулунгов, собирателей и охотников, которых иногда счи-

² Название объясняется тем, что при первом знакомстве европейцев с этой группой нага многие из них ходили без одежды.

тают потомками аборигенного населения этой области. Среди горных племен выделяются высоким развитием экономики и культуры апа-тани, занимающие изолированное от внешнего мира плато, своеобразный оазис, с зелеными террасами рисовых полей. Апа-тани были открыты исследователями лишь несколько десятилетий тому назад, теперь же с ними установлена регулярная аэросвязь. Их окружают полуседельные мотыжные земледельцы — тагины и галлонги на севере, дафла на западе и юге.

Дальше на восток самым крупным народом являются ади (раньше их называли аборы), состоящие из множества этнических единиц. Соседи ади — еще один крупный народ Аруначала, мишми, которые подразделяются на три крупные группы: дигару, миджу и чуликатта мишми. Их окружают падамы, сингфо, кхам-ти, сравнительно недавние (конец ХУШ в.) выходцы из бирманских районов, и мемба. Южнее живет группа племен, условно обозначаемая как мири. Наконец, на востоке Аруначала, в пограничном с Бирмой районе, живет ряд мелких племен, которые переселились сюда из Бирмы в последние два-три века (ванчо, нокте, тангса, сингфо и др.). Очевидно, что даже по сравнению с горами центрального Ассама мозаичность этнической карты Аруначала выглядит исключительной, особенно если принять во внимание также этническую неоднородность более крупных племенных групп.

Итак, в Северо-Восточной Индии мы имеем дело с несколькими десятками малых народов, каждый со своей специфической культурой /18; 23/.

История изучения вопроса. Изучены горные народы очень неравномерно. Если о наиболее крупных и доступных народах, как гаро, кхаси, ао или ангами нага и некоторых других, существует в целом удовлетворительная (для их этнографической характеристики) литература, то о многих мелких племенах нага или куки-чин сведений почти нет. Даже у наиболее изученных народов не все аспекты социальной структуры освещены достаточно полно. В этих случаях может помочь сама множественность народов горного Ассама, которая хотя и затрудняет их комплексное изучение, но дает возможность сравнения параллельных социальных процессов и явлений; более того — такое сопоставление нередко позволяет наблюдать процесс в его развитии, синхронно фиксировать различные стадии одного процесса у различных народов. В результате, если не всегда по каждому народу имеется материал, необходимый для анализа генезиса того или иного явления, то дополнить отсутствующие звенья могут помочь материалы по соседней этнической группе.

Методологически работа исходит из основных положений концепции первобытной истории классиков марксизма — таких, как специфика социально-экономических отношений на стадии доклассового общества, преобразование родового общества в классовое

под действием развивающихся производительных сил, историческая последовательность стадий развития общины /1; 2; 3; 4/.

В мировой литературе по этнографии горные народы представлены незначительно, так что основную массу материалов по ним дают специальные монографии и статьи, принадлежащие перу непосредственных исследователей. Среди первых авторов преобладали англичане, в последние годы в изучение региона все активнее включаются индийские ученые. В нашей стране горные народы Северо-Восточной Индии с точки зрения их социального строя ранее не рассматривались.

Первые более или менее систематические сведения по этнографии ассамских горных народов относятся ко второй половине прошлого века. Ранние письменные источники по данному региону отсутствуют из-за бесписьменности самих народов и изоляции их от соседей. Лишь после аннексии Ассама британцами (1826) началось регулярное знакомство исследователей с населяющими его племенами. При такой ситуации представить их традиционную структуру помогает консервативность уклада горных общин, в результате которой многие старые формы социальной организации сохранились на протяжении веков. Так что те данные, которые зафиксированы европейскими авторами в конце XIX и начале XX в., позволяют бросить ретроспективный взгляд на развитие традиционных общин.

Вся литература по социальной организации народов Северо-Восточной Индии может быть подразделена на две основные тематические (а отчасти и хронологические) категории: работы описательные, содержащие конкретный фактический материал по этнографии, и работы исследовательские, дающие теоретические объяснения отдельных институтов и явлений общественной структуры (подробнее см. /19/).

Первые исследователи - Э. Дальтон /64/, Б. Ходжсон /86/ и другие - оказались в крайне сложных условиях: дикие, поросшие лесами горы, множество неведомых племен, говорящих на разных не понятных ни европейцам, ни равнинным народам языках, племен, настроенных чаще всего враждебно к иноземцам, полное отсутствие каких-либо сведений о них. К тому же большинство авторов не имели специальной научной подготовки. Естественно поэтому, что первые работы представляли собой не более чем попытки хоть как-то разобраться в этом сложном этническом конгломерате. Работы эти очень фрагментарны, в них приводятся все сведения, которые мог собрать автор по встретившимся ему народам. Наименее удовлетворительно описана именно социальная организация: постоянно подчеркивается "дикость" племен, отсутствие у них законов и власти; особо отмечаются те черты и явления, которые поражали своей необычностью - охота за головами, материнское право и т. д.

Эти ранние описания были необходимой ступенью для перехода к описаниям монографического типа, которые стали появляться в основном уже в начале XX в. К этому времени появилась возможность выделения на основе труда Гирсона /81/ (схема языковых групп которого появилась еще в "Переписи 1901 г.") четких этнических единиц в качестве объекта исследования. На протяжении трех-четырёх десятилетий создается серия монографий по основным народам региона, которая до наших дней остается важнейшим фактологическим источником для исследователей любых научных школ. Первыми были описаны народы, географически более доступные: гаро (работа А. Плейфера /108/), кхаси (П. Гёрдон /83/), за ними – лушей из группы куки-чин (А. Шекспир /116/). Очередь самых восточных обитателей Индии – нага наступила лишь в 20-е годы (Хаттон /88; 89/, Миллз /97; 98/, Смит /120/, Фюрер-Хаймендорф /74; 75; 77/, Кауфман /93/). Одновременно продолжалось исследование народов куки-чин (Дас /65; 66/, Перри /106/, Маккол /95/). Все эти монографии построены по одному тематическому плану, с фиксированным расположением разделов, что облегчает сопоставление материала. В социальных вопросах преимущественное внимание обращено на традиционные (в первую очередь родовые) институты, а также на вопросы семьи, брака, наследования. К сожалению, социальная надстройка, представленная очень подробно, с обилием местной терминологии, дается вне связи с экономическими процессами, в результате чего затруднена социально-экономическая характеристика народов, ускользает динамика развития общества.

В целом высокое научное качество большинства монографий проявляется в том, что приводимый конкретный материал – например, касающийся вопросов землевладения, обмена, экономических функций отдельной семьи, хотя и изложенный в общем плане, – для всего народа в целом, дает представление об уровне социально-экономического развития народа. Кроме перечисленных монографий, в те же годы и позже выходило немало статей, которые в более лапидарной форме решили ту же задачу – систематического описания племен. Указанные монографии настолько прочно заняли положение классических источников по конкретным племенам, что к ним продолжают обращаться за аргументами для своих теоретических построений исследователи последних лет, часто не желающие учитывать более поздние публикации. В результате возникают недоразумения такого рода, как это было, например, с вопросом о землевладении у мизо-лушеев. Б. Верма /126/, дающий сводку правил землевладения у горных народов Ассама (1956 г.), пользуется сведениями из монографии Шекспира 1912 г., где утверждалось отсутствие у лушеев понятия собственности. Это находится в противоречии с фактами, содержащимися в более поздней монографии Перри (1932 г.).

Естественно, что классическая монография Шекспира отстала от современности почти на 70 лет.

Систематическое изучение пригималайских народов началось лишь в последние пятнадцать-двадцать лет. Инициатором в изучении этой удаленной территории был В. Элвин, в качестве авторов монографий выступают в первую очередь индийские этнографы, работники Антропологической службы Индии (Шукла /118/, Баруа /43/, Ро /111/, Чаудхури /59/ и др.). Эти монографии вводят в научный обиход ценный этнографический материал по почти неизвестным народам, однако углубленное изучение их еще впереди: требуется дальнейшее уточнение и объяснение многих из указанных социальных явлений, ряд аспектов общественной организации остается вне поля зрения исследователей. Особое место в ряду этих изданий занимает книга К. фон Фюрер-Хаймендорфа об апа-тани (1962 г.) /76/. Можно сказать, что Фюрер-Хаймендорф открыл эту небольшую народность, о которой раньше ничего не было известно, кроме названия и приблизительно-го места обитания. Его работа, в отличие от остальных монографий, содержит систематический анализ социально-экономической структуры апа-тани, с их прогрессивным рисовым хозяйством и древней социальной иерархией. При этом апа-тани даны не изолированно, а вписаны в свое этническое окружение, которое составляют примитивные земледельцы дафла, что еще больше подчеркивает исключительность апа-тани.

К работам описательного порядка, которые содержат сведения и по социальной организации горных народов, относятся книги двух журналисток, путешествовавших по стране: это работа Г. Бертран /44/ о матрилинейных народах Ассама и две книги У. Бауэр /49; 50/. Эти работы содержат живые зарисовки жизни горцев во всем ее своеобразии.

После того как основные народы горного Ассама были описаны, начался новый этап работы – углубление и уточнение материала, анализ отдельных институтов этих народов. Такие вопросы, как дуальная организация у горных народов, брачные классы и формы кузенного брака, дома холостяков и связанная с ними система брачных классов, представляют значительный интерес. Особую группу составляет комплекс проблем, связанных с материнским родом. Некоторым из этих явлений посвящены статьи и исследования, написанные специалистами по индийской этнографии, но в общетеоретический обиход они введены лишь в малой степени.

Работы по различным аспектам социальной организации горных народов Ассама представляют собой, как правило, статьи, периодически появляющиеся на страницах этнографических журналов "Man in India", "Man", "American Anthropologist", "Zeitschrift für Ethnologie" и др., а также отдельные брошюры или главы в общих работах по Ассаму. Для этих работ характерно преимущественное внима-

ние к сфере родовой и семейно-брачной организации. Лишь единичные работы трактуют социально-экономические вопросы общинной организации. Таковы уже упоминавшаяся небольшая брошюрка Вермы по земельным вопросам, глава о гаро (12 с.) в работе Р. Берлинга, посвященной горным рисоводам материковой Юго-Восточной Азии /53/, или подробная статья Г. Кауфмана о хозяйстве горных народов Ассамы и Северной Бирмы /92/. По вопросам общинной экономики и общинной структуры эти работы дают мало нового по сравнению с материалом в общих монографиях. В 1965 г. была опубликована статья советского историка Б. А. Калягина /11/, посвященная хозяйственному укладу и формам собственности у нага. Пожалуй, единственным специальным исследованием по хозяйству одной из этнических групп — народам нага является книга немецкого исследователя В. Хартвига "Хозяйство и общественная структура нага во второй половине XIX и начале XX в." /84/

Другая особенность рассматриваемой категории работ заключается в том, что огромное большинство поднятых в них вопросов имеет отношение к народам с матрилинейной организацией или непосредственно к проблеме материнского рода. Это не значит, конечно, что патрилинейные народы полностью игнорируются. Можно назвать ряд публикаций по нага, своеобразный итог которым подводит статья Дж. Хаттона "Смешанная культура племен нага" /90/, в которой этот крупнейший знаток этнографии нага, обобщая свой многолетний опыт, выявляет общие для всех нага особенности их социальной и политической организации.

Интерес исследователей к народам с материнской филиацией не случаен. Тот факт, что два соседних народа — гаро и кхаси, не родственные между собой и даже принадлежащие к разным языковым семьям, сохраняют матрилинейную организацию, предоставляет широкие возможности для сравнительного анализа институтов материнского рода и постановки вопроса о причинах его сохранения в окружении патрилинейных народов. За частными вопросами истоков матрилинейной структуры гаро и кхаси встает общая проблема материнского рода и соотношения его с отцовским. В таком общетеоретическом плане интересует ассамский материал Р. Хайне-Гельдерна /85/, который привлекает его в своих исследованиях по этногенезу народов Восточной Индии и материковой Юго-Восточной Азии, где он связывает материнское право с мон-кхмерами. Широко представлен материал по гаро и кхаси у О. Эренфелса /68; 69; 70/, специально занимавшегося проблемами матриархата у народов Индии. На основании сравнительного анализа матрилинейной структуры гаро и кхаси Эренфелс приходит к выводу о неоригинальном, заимствованном характере матрилинейных институтов гаро и склонен объяснять их существование влиянием соседних кхаси.

Народам с материнской филиацией, кроме того, посвящен ряд статей, в которых рассматриваются отдельные аспекты социальной организации. Эти работы дополняют ценным материалом наши сведения о гаро и кхаси, причем этот материал, как правило, подан (в отличие от описательного характера первых монографий) под определенным углом зрения. Таковы статьи Косты об обычном праве гаро /62/, Мукерджи о семье гаро /103/, Чаттопадхьяи по системе родства у кхаси /58/, статьи Боза, Берлинга о "системе нокром" у гаро /48; 51/ и ряд других.

Все перечисленные работы касаются в основном традиционной структуры горных народов. Эта часть проблемы, как мы видим, обеспечена материалом если не в полной, то, во всяком случае, в степени достаточной, чтобы составить представление об особенностях общественной структуры у горных народов в целом и у конкретных племен.

Сложнее обстоит дело с материалами, которые могли бы характеризовать переходное состояние общества. Это вполне естественно, ибо эти перемены продолжаются и сейчас, и для их обобщения требуется известный временной интервал. Материал для характеристики этих перемен приходится выбирать из общих работ. Это и монографические издания, написанные на уровне современных знаний, в которых основное место занимает описание традиционной структуры, однако в отдельных институтах и аспектах этой структуры можно увидеть новые тенденции; и отдельные работы, как правило в размерах статьи, которые фиксируют те или иные перемены у определенной группы народов. Таких работ, очень полезных для задач нашей работы, пока немного.

Сначала — об основных работах первого типа. Сюда относятся в первую очередь две монографии по матрилинейным народам — книги Берлинга "Рейгсангтри. Семья и родство в одной из деревень гаро" /52/ и Накане "Гаро и кхаси" /105/. Авторы этих книг не рассматривают социальную структуру народа в целом, а строят свое исследование на детальном анализе одной-двух конкретных деревень. Эти книги были симптоматичными для начала 60-х годов. В это время в этнографической литературе наблюдается переход к новому методу исследований, когда вместо обобщенного (для всего народа) описания системы хозяйства, социальных отношений, духовной культуры внимание исследователя направляется на скрупулезное исследование институтов конкретной деревни и их функционирование. Наступила очередь практического анализа: описывают не умозрительную схему родовых подразделений, а те обозримые, локально ограниченные единицы, в рамках которых реально существуют горные земледельцы.

Работа Берлинга — образец такого типа монографий. Главное, что ее отличает, — это динамизм исследования. Автор описывает не родовую систему в целом, а ее локализованные в конкрет-

ной деревне части, показывает, как функции родовых старейшин вписываются в общую картину жизнедеятельности общин. И, что особенно важно для нас, выявляются тенденции изменения социально-экономических институтов гаро в связи с модернизацией индийской действительности.

Книга Накане посвящена гаро и кхаси, а включает ее теоретическая глава, озаглавленная "Дискуссия о матрилинейных системах". Важно отметить, что Накане первая вводит в употребление при описании структур гаро и кхаси понятие "община" вместо безликого термина "деревня".

По сравнению с книгой Берлинга работа Накане выглядит сложнее; сама Накане подчеркивает теоретическую направленность книги, заданность тематики, что приводит к известной схематичности. В каждом разделе Накане стремится дать для своего материала некое обобщение, которое играет роль своеобразной модели (ideal pattern), к которой действительность приближается, хотя редко совпадает полностью. Расхождение же между схемой и конкретными фактами Накане объясняет дезинтеграцией того или иного института в современных условиях под действием социальных перемен. Как и работа Берлинга, книга Накане вводит в научный обиход богатый, собранный в результате длительной полевой работы материал; без учета ее данных теперь немисливо делать какие-либо заключения о социальной организации гаро и кхаси. Особый интерес для нас работа Накане представляет тем, что оба раздела - и о гаро, и о кхаси - автор заключает специальными главами, где рассматривается ситуация - экономическая и социальная - в деревнях, расположенных ближе к равнинам и потому в наибольшей степени испытывающих на себе влияние новых тенденций развития.

Благодаря работам Берлинга и Накане представляется возможность говорить о матрилинейных народах Ассамских гор с большей полнотой, чем об их патрилинейных соседях. Для последних мы не располагаем такими новыми с точки зрения методики монографиями, а лишь серией статей и брошюр. К числу наиболее интересных работ такого рода относится небольшая, но насыщенная четко систематизированной информацией статья К. Бхоумика, С. Гупты и А. Бхоумика о социальных переменах в одной из малых групп нага /45/; брошюра П. Сайкиа о трансформации микирского общества /115/, издания Сельскохозяйственного исследовательского центра по Северо-Восточной Индии (анализ экономических перемен в конкретных деревнях ряда народов - микиров, кхаси, гаро, мизо) /113/ и некоторые другие. Чаще всего авторами являются индийцы, которые работают на местах и как проводники политики индийского правительства, и как исследователи малых народов. Информация идет по горячим следам, она фиксирует новые явления, но не всегда дает возможность увязать их с нашими представлениями о традиционной струк-

туре (например, точно соотнести различные формы земельной собственности, найти место локализованной части рода в общей системе родовых подразделений и пр.). Не совпадают параметры исследований, разделенных периодами в несколько десятилетий.

В этой связи очень важным источником информации следует считать публикации индийских переписей, в частности монографическую серию переписи 1961 г. Это серия описаний, посвященных отдельным населенным пунктам различных районов страны /101; 108а; 128 и др./. Дело в том, что их составители, желая расширить представление о положении народов в Индии, решили "облечь сухой скелет деревенской статистики глотью и кровью социальной структуры и социальных перемен". В этих деревенских монографиях ощущаются те же современные тенденции этнографического описания конкретной деревни вместо народа в целом, которые мы отмечали для работ по гаро и кхаси. Но в отличие от монографий Берлинга и Накане, где всегда присутствует момент анализа, монографии по деревням представляют собой публикацию материала, лишенную авторского отношения к приводимым данным. В этом смысле эти работы – непревзойденный источник объективного фактического материала, тем более что выбор деревень для описания не случаен, а диктуется всегда научно обоснованными соображениями – стремлением авторов показать деревни, сохраняющие традиционный уклад, и деревни, подверженные экономическому влиянию соседних равнинных народов, старые поселения и возникшие лишь в последние десятилетия. Особую же ценность представляет то, что эти публикации, едва ли не впервые для индийских меньшинств, содержат статистический материал по различным аспектам экономической и социальной жизни деревни, причем материал систематизированный, сведенный в таблицы и, как правило, достаточно детализированный. Впервые в руках исследователя оказываются цифры – притом не случайные или самые общие, а цифры, позволяющие внести существенные коррективы в некоторые наши представления о различных аспектах социальной организации. Например, поновому предстает соотношение различных форм землевладения в соседской общине подсечно-огневых земледельцев, что меняет картину не только норм землевладения, но и самой общинной структуры.

В последние годы появляются отдельные заметки о "проблеме адиваси" в текущей прессе Индии, где обсуждаются в основном политические аспекты вопроса. В советской литературе ассамский материал представлен очень мало. Он привлек внимание Д.А. Ольдерогге, которому принадлежит исследование вопроса о трехродовом союзе с широким привлечением данных по горным народам Северо-Восточной Индии /36/. Ссылки на ассамский материал можно встретить в работе Н. А. Бутинова, посвященной изучению истории общины /8/.

Задачи работы. Непосредственный предмет нашего исследования – процессы, происходящие в общественной организации горных народов Северо-Восточной Индии с начала XX в. по настоящее время, процессы, по своему содержанию сходные у разных народов, но представленные во множестве локальных вариантов. Суть их в том, что архаичная организация на рубеже XX в. стала подвергаться все усиливающемуся воздействию внешнего мира, точнее – населения ассамской равнины, где уже сложились капиталистические отношения.

Проникновение товарно-денежных отношений, усиление контактов с внешним миром форсировали разложение родовых и общинных институтов. В результате процессы изменения традиционной структуры, исторически нередко принадлежащие к разным этапам развития, оказались ускоренными и сближенными во времени. Это дает возможность на сравнительно коротком отрезке времени проследить смену социальных отношений у горных народов, общее направление которой (при разных темпах у разных народов) – от разложения общинно-родовой структуры к становлению классового общества. Диалектика современного развития состоит в том, что традиционные явления еще сохраняются и зачастую бывают определяющими, но одновременно они находясь в состоянии трансформации. Поэтому любая сфера социально-экономического строя – будь то права собственности или формы брака – неизбежно включает в себя комплекс многообразных и часто противоречивых явлений.

Итак, первая задача работы состоит в том, чтобы дать представление об особенностях традиционной социальной структуры основных народов (без излишней детализации материала, так как нет никакой возможности учесть особенности всего множества населяющих горный Ассам этносов) и отдельных ее разделов (собственность на землю, родовая структура, управление и т.д.); это будет исходным материалом для решения второй части нашей задачи, а именно для прослеживания новых тенденций и перемен в социальной структуре горцев.

Здесь уместно перечислить основные факторы, которые стали причинами этих перемен; более подробный анализ наиболее важных из них будет дан ниже. Прежде всего, это экономические причины, которые являются, безусловно, ведущими и могут быть кратко сформулированы как приобщение горных племен к качественно новым типам производственных отношений. Они продолжают развиваться и, постепенно нарастая, приводят к нарушению социального баланса общества, к дезинтеграции общественной системы.

Другой существенный фактор – миграции населения, которые стали нарушать замкнутые границы общинных коллективов с появлением новых условий жизни. Раньше, при традиционном образе жизни, переселения также происходили, но целым коллекти-

вом, в поисках новых земель. В этом случае люди несли в новые места старые нормы жизни. С развитием отходничества, ростом образования, появлением новых неземледельческих занятий и т. д. переселенцами становятся отдельные лица (преимущественно молодежь), которые на новом месте работы или учения попадают в новую для них социальную и этническую среду и теряют старые связи. Миграции, вырывая человека из привычной среды, ставят перед ним проблему адаптации к новым условиям и новой системе ценностей, заставляют его отказываться от старых социальных норм и обычаев. При возвращении таких мигрантов в родную деревню, а также при миграции в племенную среду чужеродных переселенцев со стороны происходит ослабление традиционных социальных связей общинного коллектива.

Активную роль играет фактор идеологический – распространение в среде горных народов христианства. В отличие от других районов адиваси, в частности от Центральноиндийского нагорья, индуизм в Северо-Восточной Индии не имел успеха. Здесь сказалась большая этническая отчужденность региона, где не было смешения индуистского населения с адиваси. Кроме того, индуизация, там где она вообще происходит, не вызывает радикального изменения в общественной организации и всем образе жизни горных народов: индуизм, в систему которого входят многие языческие представления и обряды, не отделен от них идеологическим барьером, как христианство, и не отвергает их, но включает в свою сферу. Точно так же принадлежность ряда племен Аруначала к буддизму проявляется в основном в сфере ритуала, не затрагивая основ социальной жизни.

Ассамские горы издавна, с момента появления там европейцев, стали сферой влияния христианских миссионеров. Особых успехов они добились среди кхаси, мизо, ряда племен нага и даже Аруначала; да и другие народы также не избежали их влияния.

Последствия христианизации можно считать двоякими. С новой религией связаны несомненные достижения в развитии грамотности и просвещения (наивысший процент грамотности наблюдается у христианизированных народов), а это делает людей более восприимчивыми к различным переменам и новшествам, следовательно – и к нарушению традиционных порядков. Поэтому с христианством связаны и последствия другого рода – отказ от многих культурных ценностей, что приводит к быстрой утрате традиционной культуры своей самобытности.

После образования Индийской республики наступает новый этап в этническом и социально-экономическом развитии племен. Если первоначально вовлечение племенного уклада в русло общеиндийского развития представляло собой процесс в основном стихийный, то в независимой Индии действенным фактором становится само государство, которое стремится направить и регу-

лизовать развитие национальных меньшинств, или так называемых зарегистрированных племен. Весь комплекс мероприятий, проводимых правительством с целью повышения их социально-экономического и культурного уровня, — таких, как рост сети школ и больниц, развитие системы коммуникаций, упорядочение административной системы, благоустройство быта и хозяйства и т.д., — имеет конечной целью интеграцию малых народов в состав многонациональной республики. Объективно эта политика также влечет за собой унификацию племенных структур и модернизацию общества в целом. Силой, противостоящей этим нивелирующим тенденциям, оказывается мощная волна национального самосознания, которая после обретения страной независимости захлестнула все населяющие ее народы, в том числе и малые. Это нашло выражение в интересе к своей культуре и традициям, в стремлении определить себя как отдельный этнос.

Все эти, часто разноречивые факторы в последнее время — примерно с начала нашего века — стимулировали перемены в общественной структуре горных народов, которые с каждым годом все больше нарушают традиционный уклад. Некоторые из этих перемен назревали еще раньше и были лишь ускорены изменением ситуации, другие процессы оказались совершенно новыми. Об этом и пойдет речь в настоящей работе.

ОСОБЕННОСТИ ОБЩИНЫ У ГОРНЫХ НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ ИНДИИ

Традиционная социальная организация горных народов Северо-Восточной Индии представляет собой своеобразную систему, которая отлична от системы социальных связей развитых народов равнин. Прежде всего, население Ассамских гор находится на доклассовой или раннеклассовой стадии развития. У отдельных народов можно наблюдать разные этапы становления сословно-классового общества, но ни один из них еще полностью не перешел рубеж, отделяющий общество доклассовое от классового; даже у самых развитых (например, кхаси) доклассовое наследие не преодолено. Социальная организация горных народов включает сумму автономных децентрализованных общин, равнозначных, не образующих иерархии, как у более развитых народов, и, за отдельными исключениями, не достигла уровня государственности. Органической ее частью является родовая структура, которая у одних народов продолжает функционировать как система, а у других находится в стадии распада или трансформации. Нам представляется, что общественный строй горных народов, скорее всего, можно определить как общинно-родовой.

О типологической разнородности социальных систем горных и равнинных народов говорит и тот факт, что в последние годы, с установлением стабильных контактов между ними, важнейшие социальные институты равнинных народов с их кастовой организацией не оказывают заметного влияния на традиционную организацию горных жителей, в отличие от элементов материальной культуры, которые широко внедряются в их быт. В новых условиях у горных народов идет процесс трансформации собственных традиционных институтов и формирование явлений, порожденных товарными, производственными и политическими отношениями, равно новыми для горных и равнинных народов (кооперативы, партии и т. д.).

Вторая особенность социальной организации горных народов заключается в крайнем многообразии социальных форм: во всех сферах – собственности, управления, стратификации, брачных норм

и т. д. Это первое, что поражало путешественников и исследователей и что нередко до сих пор выступает в их работах как основная характеристика этих народов. "У племен мало общего, кроме дикости и ненависти к чужакам. Ни общего языка, ни общего платья; разные обычаи и верования, нет общей власти и организации. . . Как правило, кланы и деревни были совершенно разделены и независимы друг от друга. . . Внутриплеменная вражда была столь же обычна, как и межплеменная", - писал в 1971 г. П. Чакраварти, обследуя северную часть региона /57/. Несомненное многообразие и разнородность социальных институтов - закономерное и неизбежное следствие тех естественно-географических условий, в которых происходила стабилизация общественных институтов горцев. Такие явления, как большая дробность социальных форм, порожденная изоляцией в трудных условиях горных джунглей, отсутствие крупных политических объединений, специфичность культуры, вызванная тем же отсутствием регулярных контактов, наконец, консервация всей культуры на сравнительно невысоком уровне (по словам Салинса, они не достигли "высоких культурных стандартов" /114, с. 31/), все это можно увидеть и в других районах земного шара со сходными экологическими условиями.

Проникновение в горные территории товарно-денежных отношений оказывает унифицирующее воздействие на этническое и культурное своеобразие малых народов. Специфика традиционных форм начинает уступать место новым, охватывающим постепенно все народы явлениям, порожденным товарной экономикой.

Однако последние десятилетия (с конца XIX в.) не только не дают упрощения, но, напротив, сначала демонстрируют даже дальнейшее усложнение социальной картины. Дело в том, что в этот период нивелирующие тенденции товарно-денежного хозяйства только начинают проявляться, проникают лишь к некоторым народам, больше того - лишь в отдельные районы этнических территорий этих народов и, естественно, еще не успевают стереть выработанную веками специфику социальных вариантов. При этом резче выступает неравномерность развития не только отдельных народов, но и отдельных их частей, что приводит на первых порах к усилению неоднородности социальных структур. И в этом случае помимо узкоэтнических по характеру вариаций социальных форм необходимо принимать во внимание различия в темпе и уровне развития, которые в той или иной степени проявляются в каждом регионе, у каждой группы народов. В зависимости от таких внешних условий, как географическая доступность территории, близость к экономически развитым районам и центрам, положение у транспортных магистралей и др., деревни одного и того же народа по конкретным показателям социально-экономического и политического развития оказываются на разных ступенях социальной эволюции, а в совокупности как бы ука-

зывается направление общественного развития народа в последние годы.

В настоящее время любое исследование, касающееся общественных отношений у горных народов Северо-Восточной Индии (и любых народов, оказавшихся в сходных исторических условиях), обязательно предусматривает эту неравномерность в эволюции даже отдельных деревень. Все ведущие исследователи последних лет (Берлинг, Накане и др.) специально обращают внимание на принципиально новые тенденции, которые проявляются лишь в наиболее развитых деревнях.

Исследователи выделяют три категории деревень¹. К одной принадлежат наиболее развитые деревни, хозяйственной основой которых являются орошаемые рисовые поля, где регулярно практикуется отходничество из-за постоянно растущей потребности в деньгах. Для второй характерно отсутствие поливного земледелия, сохранение роли непродовольственных форм хозяйства. У народов третьей группы преобладающим типом хозяйства является собирательство при ограниченном развитии подсечно-огневого земледелия и при полном отсутствии поливного. Основой для выделения категорий деревень служат, таким образом, экономические факторы. Но с ними связаны и различные уровни социальной эволюции. Принадлежность деревни к той или иной категории является важным фактором и для выбора объекта исследования "Монографического обзора деревень" на материалах переписи 1961 г., в котором должны быть представлены как традиционные деревни, так и деревни, испытавшие на себе влияние новых тенденций.

Естественно, все вышеизложенное осложняет обобщение особенностей социального строя малых народов на современном этапе. Каждое положение, касающееся народа в целом, имеет свои исключения и нуждается в оговорках и дополнениях применительно к настоящему моменту.

Об индийских адиваси, как о малых народах в других странах, в советской литературе нередко, а в зарубежной — постоянно пишут как о "племенах" (tribes): Этот термин имеет двойной смысл: племя как этническая и как социальная единица. У малых народов Северо-Восточной Индии племя выступает исключительно как этническая категория: объединяющие признаки — в первую очередь язык и общее самоназвание, а также сознание своего единства и противопоставление членов своей этнической группы другим племенам. В этом — этническом — смысле употребляется термин "племя" в данной работе. В современной Ин-

¹ Наличие разных уровней развития у некоторых групп нага наиболее четко выявлено в работе трех индийских этнографов — К. Бхоумика, С. Гупты, А. Бхоумика /45/.

дии "племя" имеет и определенный политический оттенок, обозначая народ, относящийся к категории "зарегистрированных".

О социальной роли племени можно говорить лишь в том смысле, что в его пределах присутствует определенный тип социальной структуры: матрилинейная система у гаро и ххаси, олигархическое правление у лакхеров, система возрастных классов у ао нага и т. д. При этом, как мы упоминали, в последние годы меняющиеся условия приводят, с одной стороны, к нарушению цельности социальной структуры отдельных этносов, с другой — к унификации этих процессов у разных народов. Как отмечает Салинс, "управление для социального организма — это то же, что центральная нервная система для организма биологического" /114, с. 6–7/. Такое общее управление, которое позволило бы считать племя "социальным организмом", так же как и общая племенная общность, у горных народов отсутствует.

Не противоречит ли такая характеристика племени у горных народов общему положению, характерному для других регионов? Оказывается, такой тип племени имеет достаточно широкое распространение. Еще Ф. Энгельс говорил о двух аспектах племени — один, когда есть вождь, совет старейшин, общее собрание и т. п., и этнический — с общим диалектом, мифологией, обрядами, собственным именем /3, с. 92–94, 105–106/. Первый из этих аспектов акад. Ю. В. Бромлей удачно определил как социально-постестарный /7, с. 127/. О том, что существует много племен, не имеющих общеплеменной организации, общеплеменного единства и вождей, говорит Д. А. Ольдерогге, основываясь на африканском материале /37, с. 138–139/. При этом, как показывает пример многих народов, не обязательно во всем племени распространены одни и те же формы хозяйства.

Становлению государственности у горных племен препятствовали естественно-географические условия Ассамских гор. Разбросанные в горах, отделенные друг от друга пространствами леса, деревни не являлись подходящими структурными элементами для формирования единого социально-политического объединения, для политической унификации.

Историческое прошлое дает лишь единичные примеры племенных политических объединений: таковыми являются раннегосударственные образования группы бодо, в становлении и стабилизации которых решающим оказался фактор выхода на равнину. В настоящее время о социальном характере племени можно говорить лишь у двух-трех народов, как правило, очень малочисленных, расселенных на ограниченной компактной территории и самой природой побуждаемых к сплочению. Таковы пригималайские апа-тани — маленький народ, целиком сосредоточенный в пределах одной плодородной долины. Там расположены семь деревень, в каждой из которых от двухсот до шестисот домов. Все эти деревни не существуют изолированно друг от друга, что характерно для большин-

ства горных деревень, но связаны системой ритуального обмена, сельскохозяйственных работ, взаимопомощи и т. д.

В социальном плане община горных народов, как и любая другая община, представляет собой сочетание родственных и соседских начал. На их уровне развития можно говорить не просто о родственных, но о родовых связях, поскольку родовая организация у подавляющего большинства этих народов в той или иной мере сохранилась. Сплошь и рядом родовые отношения оказываются настолько тесно переплетенными с соседскообщинными, что не всегда оказывается легко вычленить те и другие. В этом смысле мы и говорим об организации горных народов как об общинно-родовой системе. В отличие от развитых классовых обществ, где вырабатывается специализация ролей отдельных групп и в процессе которого все племя выступает как некая социальная общность. Как единое целое выступает племя и во время основных сезонных праздников апа-тани /76, с. 13 и след./.

Сплоченную социальную общность представляло собой племя мао нага – одна из самых малочисленных групп нага (сведения относятся к прошлому веку). У мао нага все племя было объединено под властью одного вождя, которому каждая семья платила ежегодную дань (корзину риса) и распоряжения которого были обязательны для всех соплеменников. Исследователи XIX в. противопоставляли мао нага другим группам нага, у которых такого рода общности не существовало /129, с. 346–370/. Очевидно, что оба приведенных народа представляют собой исключения вследствие своей малочисленности и локальной сплоченности.

Основными формами социальной организации ассамских адиваси являются община, род и семья. Это институты, имеющие повсеместное распространение; есть они и у каждого горного народа, причем их соотношение, степень развития и сохранности различны. Род у горных народов рассредоточен: это значительно разросшаяся группа кровных родственников, утратившая свою локальную целостность и компактность. Части рода можно встретить в нескольких деревнях, иногда отделенных друг от друга десятками километров.

В этих условиях, т. е. при отсутствии более крупных социальных группировок (в частности, при отсутствии социальных функций у племени), при децентрализации родов, в качестве верховной организации у горных народов выступает община. Для горного жителя община – средоточие всей его социальной, экономической и политической жизни, его микро- и макромир, в котором он живет, трудится, участвует в ритуале, где точно определен его социальный статус – он знает, с кем дозволен брак, кому он должен помогать во время сельскохозяйственных работ, кто имеет право контролировать его семейную жизнь. Община – хозяйственный правовой коллектив, в ее пределах происходит распределение земельных наделов (или выбор их), она организатор

лиц, у горных народов существует более тесная взаимосвязь различных социальных сфер. Это значит, что, например, хозяйственные говорят и о связях родственных, последние определяют связи по ритуалу и т. д.

Наконец, община является ритуальной общностью. В жизни адиваси, как общественной, так и семейной, видную роль играют многочисленные обряды, церемонии, праздники. У всех народов, сохраняющих анимистические представления, сходные обряды отмечают важнейшие вехи хозяйственной и социальной жизни общинного коллектива: таковы церемонии, связанные с сельскохозяйственным календарем и отмечающие все основные этапы земледельческого цикла, обряды жизненного цикла (*rite de passage*), социальные церемонии (*fêtes de mérite*) и др. Свои ритуалы имеют и другие, более мелкие коллективы — подразделения рода, семьи (которые входят в географические пределы общины). Но важнейшие в социальном плане культовые акции, связанные с хозяйственной деятельностью, с общими жертвоприношениями и коллективными табу, носят общинный характер и выступают в качестве важного фактора сплочения общины. У многих народов существует понятие о некой магической силе, объединяющей население деревни, поддерживать и умножать которую, по представлению аборигенов, была призвана практиковавшаяся вплоть до начала нашего века многими горцами охота за головами /88, с. 156-158; 120, с. 121-124/.

Лидерство в ритуале принадлежит либо традиционному главе общины, который часто совмещает в своем лице и функции религиозного руководителя, либо особому лицу (жрецу, шаману). Но — что очень важно — все семьи одной деревни играют вполне определенную роль в церемониях и праздниках, как семейных, так и общедеревенских. Эта роль тесно связана с социальными и семейными статутами того или иного лица: например, ведущую роль играет дядя по матери в обрядах жизненного цикла у народов с матрилинейной структурой, руководящую роль играют деревенские старейшины во многих деревенских обрядах, имеется четкое распределение обязанностей между семьями при организации общедеревенских праздников и т. д. /109, с. 8/.

Ввиду отмеченного множества этнических групп в горах Северо-Восточной Индии представляется затруднительным выделить конкретную типичную общину и дать ее основную характеристику. Напротив, общины очень разнообразны по своей внутренней структуре. Мы застаем общину горных народов в нестабильном состоянии. У большинства их мы видим вполне сплоченные общинные коллективы. Вместе с тем у некоторых пригима-лайских народов общинный коллектив еще не достиг окончательной стабилизации и сохраняет некоторые черты локальной группы. У других коллективное начало отстывает перед усиливающимися, особенно в последние годы, индивидуалистическими тенденциями

(например, у чингов). Есть общины, функционирование которых порой скрыто за активностью составляющих их семейно-родственных группировок (у некоторых нага).

Эти различия в уровне развития социальной организации позволяют выделить в среде горных народов две основные группы. Критериями служат принципы землевладения, форма правления, степень сохранности родовой организации, наличие стратификации общины. Для первой группы народов характерно общинное землевладение, демократизм управления, сохранение духа общинного коллективизма, функционирующая родовая система. К этой группе можно отнести большинство нага (кроме сема и коньяк), оба матрилинейных народа, куки из группы куки-чин, часть пригималайских народов. По этим признакам к данной группе должны быть отнесены и класи, хотя и с известными оговорками ввиду их высокого уровня культурного и политического развития. Для второй группы народов наиболее характерными чертами являются олигархическая система правления, нарушение общинного землевладения, начатки социальной стратификации общины. К этой группе принадлежат народности чин из группы куки-чин. Сюда же по некоторым показателям можно отнести коньяк и сема нага.

Отдельные народы по одним признакам входят в первую группу, а по другим – тяготеют ко второй. Например, у сема при наличии сильных наследственных вождей нет стратификации общины, коньяки сохраняют развитую родовую структуру, которая, однако, частично трансформируется в сословия, и т. д.

Сейчас границы между этими группами постепенно стираются. Проникновение товарно-денежных отношений привело к вовлечению всех народов в той или иной степени в русло товарной экономики со всеми вытекающими отсюда последствиями – аккумуляцией, унификацией социальных институтов, развитием частного землевладения. Старые тенденции (например, оформление социальной стратификации общины) не получают завершения, уступают место новым отношениям имущественного неравенства. Усиливается неравномерность развития. Многие народы, которые по уровню развития стояли ниже других, оказавшись в более благоприятных условиях, обошли другие, которые могли бы по уровню социального развития стоять выше них.

Итак, община у горных народов предстает в ряде вариантов. Но что это за община? Нет "общины" вообще – каждая ее разновидность занимает определенное место на ступенях общинного развития. И для общины горных народов необходимо определить ее тип в соответствии с распространенными в нашей науке типологиями. Мы считаем возможным говорить именно об определенном типе общины, так как при всем разнообразии конкретных локальных форм можно утверждать, что община малых народов принадлежит к единому типу развития. Сложность же заключается в недостаточной разработанности в этнографической науке прин-

ципов классификации и периодизации развития общины, в отсутствии достаточно полной научной типологии общины, учитывающей все ее стадияльно-локальные варианты.

В рамках преимущественно применяемой у нас трехчленной периодизации ("родовая – большесемейная – соседская община") не уместается все то многообразие общинных типов, которые нам известны. Не находит в ней места и община горных народов Северо-Восточной Индии. Мы говорим об историческом типе, который сложился у рассматриваемых народов в ходе их эволюции в изолированных горных условиях до начала бурных изменений последних десятилетий.

Если руководствоваться самыми общими формальными признаками, эта община должна быть отнесена к последнему – соседскому типу. Ее уже нельзя считать чисто родовой, так как родовое начало не является ведущим. Нельзя ее квалифицировать и как большесемейную, поскольку традиционная община у большинства народов состоит из отдельных семей, включающих не более двух супружеских пар. Однако отнесение общины горных народов к соседскому типу ни в коей мере не отражает ее специфики. Тип "сельская община" оказывается категорией слишком всеобъемлющей, включающей практически несопоставимые общинные формы. Действительно, индийская община кастового типа и община горных народов, социально и экономически почти не дифференцированная, – это стадияльно разные формы.

Нам представляется, что тип общины, к которому принадлежит рассматриваемая община, должен быть отделен от развитых форм сельской общины, больше того – он должен быть вынесен за рамки последней: различия между этим типом и общинами типа индийской кастовой настолько значительны, что нашу общину нельзя рассматривать как особую форму сельской общины, а скорее как особую общинную стадию. Тем более что подобный тип общины далеко не ограничивается горными районами Северо-Восточной Индии, аналогии ему можно встретить у многих народов Юго-Восточной Азии и у ряда народов других континентов, оказавшихся в сходных экологических и исторических условиях.

На необходимость выработки более адекватной общинной типологии неоднократно обращали внимание советские исследователи, которые столкнулись с большим этнографическим материалом, накопленным в последние десятилетия и не уместавшимся в рамки трехчленной периодизации. Более дробные типологии были предложены Н.А.Бутиновым /8/, Ю.В. Маретиным /15; 17/ и некоторыми другими. Материал последнего по Индонезии оказался особенно близким структуре горных народов Ассама. Оказывается, община горных народов нашего региона весьма точно соответствует той стадии, что была выделена исследователем как "соседско-родовая", которая "состоит из нескольких локализованных частей. . . различных родов. . . живущих в близком соседстве. . .

Таким образом, жители одной деревни входят в одну общину, состоящую из отдельных сегментов – частей родов. . . Жители же нескольких соседних родов не составляют общины” /15, с. 338–339/. У Н. А. Бутинова сходный тип носит название “гетерогенная община”, которое, как нам кажется, в меньшей степени соответствует социальной структуре рассматриваемого типа.

Хотя община у горных народов, по нашему мнению, является основой их социальной структуры, однако только сравнительно недавно она была выделена исследователями в качестве особого, отдельного от рода социального института. Община вплоть до последних десятилетий не была специальным объектом изучения речь во всех исследованиях или описаниях шла исключительно о роде или семье. У самих этих народов развита лишь родо-племенная терминология, специального термина для общины, как правило, нет (что можно наблюдать у большинства народов, находящихся на данной стадии развития).

Но если об общине не было речи, то деревня постоянно упоминалась (деревенская земля, деревенское управление). Казалось бы, если община, как правило, совпадает с деревней, нет принципиальной разницы в том, что подвергается изучению – деревня или община. Однако, как показывает материал, разница есть, и немалая. Хотя фактически в классических английских монографиях, о которых мы говорили выше, речь шла об общинных функциях деревни (управление, земельные права и др.), однако – и это очень важно – деревня не выступала как средоточие тех традиционных родовых и семейных коллективов, взаимосвязь и взаимодействие которых и превращают организованную деревню в общинный коллектив, в систему. Родовая организация рассматривалась во всех подробностях, но как существующая сама по себе, вне конкретной территории, вне общины, в рамках которой родовые коллективы только и обретают реальное существование. Семья также рассматривалась в отрыве от ее конкретного социального окружения, исследователей интересовали в первую очередь формы семьи и брака “вообще”, а вопросы о месте семьи в общине, о соотношении семейных и родовых коллективов и их влиянии, о размежевании общинной, родовой и семейной собственности оставались не затронутыми.

Таким образом, за подробным перечислением родовых подразделений, за тщательным анализом разрешенных для брака степеней родства, которые разбирались для всего народа в целом, терялась реально функционирующая ячейка общества – община. Нигде она не выступала как система – система институтов и связей, которая и составляет основную единицу общества горных народов.

Только в 60-е годы нашего века община стала объектом специального рассмотрения этнографов. Прежде всего это нашло выражение в работах по матрилинейным народам Ассама – гаро

и кхаси. Именно в работе Накане впервые сознательно был введен термин "община" — community — в отношении горных народов /105/ (в более ранних публикациях этот термин появляется случайно, как синоним слова "деревня"). Что касается других народов, в частности нага, которым посвящена целая серия монографий, то здесь также особенности подхода к их социальной структуре постоянно дают себя знать. Далеко не всегда оказывается возможным точно совместить материал этих монографий, охватывающий народ в целом, и механизм функционирования конкретных общин, сведения о которых слишком фрагментарны.

Община горных народов территориально, как правило, совпадает с деревней. Обычно ее составляет деревня вместе с прилегающими к ней землями. Это вполне оправдано географической разобщенностью горных селений. Деревни обычно носят постоянный характер. Границы территории (т. е. всей земли, принадлежащей общине) определены достаточно точно и чаще всего проходят по какому-либо естественному рубежу (реке, горному хребту) или же просто обозначены грядой камней. Всякое посягательство на чужую землю приводит к серьезным конфликтам, которые в прошлом разрешались с помощью кровопролитных войн, а в наши дни — с помощью суда. В общем же земельные споры между жителями одной общины до недавнего времени были почти неизвестны.

У некоторых народов можно видеть и более крупные общины. Так, у кхаси в некоторых случаях несколько соседних деревень объединяются и образуют одну общину /81, с. 255/, во главе с советом общины или выборным главой, которым может оказаться и жрец. У гаро иногда в одну общину входит группа деревень, заселенных членами одного основного рода /105, с. 26/. Там, где существовал обычай "колонизации" новых земель (сема, мизо, лакхеры и др.), в отдельных случаях к основной деревне могут на время примыкать две-три дочерние. Но обычно такие дочерние деревни в скором времени становятся самодовлеющими общинными единицами, поддерживающими со старшей деревней связи лишь дружеского или ритуального характера. Наконец, у некоторых народов Аруначала наблюдаются своеобразные, как пишет Чаудхури, "конфедерации" деревень с общим управлением в лице верховного вождя. Примером могут служить социальные группировки у нокте. У них 36 деревень образуют 11 "конфедераций" — джан, люди каждой носят имя своей джан. Ядром каждой "конфедерации" является старейшая — "изначальная" — деревня, остальные деревни считаются ее ответвлениями. Каждая деревня, в свою очередь, делится на два подразделения и более /59, с. 225/.

Размер деревень связан с подсечно-огневой системой земледелия. По мере иссякания свободных земель происходит расщепление многолюдных деревень и стихийно устанавливается

оптимальный для конкретного района размер поселения. Поэтому общая тенденция – последовательное, по мере сокращения земельных ресурсов, уменьшение размеров горных деревень. Сейчас средняя численность жителей в деревне составляет 200–500 (при значительных колебаниях у отдельных народов и в отдельных районах), в то время как в обозримом прошлом число их нередко достигало 700–900, а в отдельных случаях (например у ангали) – нескольких тысяч /54, с. 293/.

Общий облик деревни различен и в значительной мере зависит от рельефа, а также от этнических традиций. У большинства народов дома строятся на сваях, что оправдано необходимостью уравнивать поверхность пола, когда дом возводится на склоне горы. У народов (некоторых нега), у которых селения располагаются на вершинах, а поля спускаются вниз по склонам, дома чаще строят без свай, на невысоком каменном фундаменте. Дома на каменном фундаменте привычны и в деревнях пригималайских народов. Многие деревни сохраняют остатки укреплений. У ряда пригималайских народов встречаются деревни, состоящие из нескольких длинных домов, длиной 18–20 м (у мири, дафла, мишми и др.).

Кроме жилых построек в деревнях есть и общественные здания, различные в деревнях христианских и нехристианских, традиционных и модернизированных. Так, в нехристианских селениях центральное место обычно занимает (или занимал в недавнем прошлом) дом холостяков, который у многих народов служил одновременно общинным домом. Он выделялся своим внешним видом и размерами. В тех же деревнях можно видеть различные постройки и предметы ритуального назначения – бамбуковые алтари в честь духов, иногда – изображения недавно умерших лиц у соответствующих домов, большие камни, свидетельства совершения социальных церемоний и т. д. Очень интересны поминальные кима у гаро, которые помещаются у дома, под скатами крыши, причем в честь одного лица может быть возведено несколько кима у ряда домов. Каждый кима состоит из двух воткнутых в землю столбов высотой 0,5–1,5 м. При этом одному столбу придается видимость человеческой фигуры, второй же лишь украшен идушими по окружности зарубками /107, с. 113/. Некоторые ангали нега помещают на могилу деревянную фигуру умершего в церемониальном наряде. Многие нега в память об умерших вешают на могилы или просто у домов предметы одежды и украшения умершего и головы скота, забитого по случаю его погребения /89, с. 37/.

В христианизированных деревнях дома холостяков разрушены или заброшены, здесь чаще встречаются школы, вместо языческих алтарей в крупных деревнях можно видеть христианские церковные постройки. В деревнях, подвергшихся модернизации, дома теряют свой традиционный облик и приобретают форму, ха-

рактёрную для современных равнинных построек; при этом совершенно теряется этническая специфика, которая отличала каждый народ.

По своей внутренней структуре горная община отличается от развитой сельской общины: она состоит не непосредственно из семей, малых или больших, а из семейно-родовых групп. Эти группы оказываются для входящих в их состав семей общностями первого порядка, а сама община является общностью второго порядка. В состав семейно-родственных коллективов входят в качестве ядра члены рода, локализованного в данной деревне (мужчины или женщины, в зависимости от линейности народа), а также пришельцы по браку, принадлежащие к другим родам в силу законов экзогамии. В деревне обычно живет несколько таких групп (назовем их "резидентные", поскольку они образуют локально единое целое). У народов, сохранивших систему родовых отношений, члены такой группы обычно расселяются более или менее компактно, занимая определенный квартал деревни, который у многих народов (прежде всего у нага) носит название кхель.

Что такое кхель (или хель)? По свидетельству Дж. Хаттона, исследователя нага, первоначально кхель означал экзогамную группу у ахомов — бирманских шанов, которые с XIII в. расселились по территории Ассама и дали ему и сформировавшейся на его равнине народности свое название /88, с. 441/. Термин "кхель" был перенесен на экзогамную группу, локализованную в конкретной деревне, а отсюда, в связи с тем, что такие группы обычно селились отдельными кварталами, — на сам деревенский квартал. В последнем смысле этот термин теперь чаще всего и фигурирует в специальной литературе по Северо-Восточной Индии. Это территориальное подразделение деревни, заселенное, как правило (во всяком случае у большинства нага), локальной группой одного рода (вместе с семьями, т. е. с их брачными партнерами и детьми). О том, что жители одного кхеля сохраняют кровные связи, говорит то, что они считают друг друга братьями по крови.

Обычно кхели у горных народов занимают подчиненное по отношению к общине положение. Но у некоторых народов кхели обладали значительной независимостью, вплоть до того, что заслоняли саму общину. Особенно наглядно это проявляется у ангами нага. В традиционных деревнях ангами, каждый квартал-кхель окружен высокими стенами из камней; кхель владел своей землей (землей рода, населяющего его), автономно решал вопросы войны и мира: часто два кхеля в пределах одной деревни находились в состоянии ожесточенной войны, в то время как остальные могли сохранять добрые отношения с одним из них или с обоими.

Сплочению жителей кхеля способствовали родственные узы, в то время как община у ангами, а также у некоторых других народов нередко раздиралась межродовыми противоречиями. Отсутствуют в общине ангами и традиции централизованного управления, которому были бы подчинены все внутриобщинные подразделения /88, с. 142-143/. Поэтому в общине нередко на первый план выступает именно кхель как активно функционирующий, инициативный институт, а община теряет организаторскую роль. Об этом писали многие исследователи нага как в прошлом веке (Дж. Уатт: "У ангами - система кхелей, благодаря которой их деревни раздроблены на соперничающие общины" /129, с. 463/), так и теперь - в 1970 г. (К. Синха: "Самое замечательное то, что их деревни - не сплоченные общины. Главная единица - кхель, или род, - экзогамная группа "братьев по крови" /119, с. 93/).

Таким образом, у некоторых народов кварталы общины проявляют настолько значительную самостоятельность, что порой встает вопрос, что следует считать общиной - деревню или ее часть? И подобный вопрос встает не только для рассматриваемой группы народов, но также для народов, находящихся на разных уровнях развития общинной организации. Мы имели случай разбирать подобный вопрос для сельской общины балийцев (Индонезия), где подразделение общины по мере разрастания последней постепенно берет на себя выполнение ее функций /29, с. 146-147/. Идет естественный процесс дробления общины.

Однако у горных народов мы видим иной уровень развития. Здесь кхель представляет собой как бы остаток родовой общины, и эволюция идет не в направлении смены кхелем общины (как у балийцев), а, напротив, в направлении укрепления последней, что происходит по мере ослабления родственных связей внутри кхеля. Однако и у ангами, думается, нет основания делать вывод о том, что деревня их не является общиной. Ведь именно в рамках деревни проходит вся экономическая и общественная деятельность горцев, основная масса земли относится к категории общинной (деревенской), существует вождь - глава всей общины, который, по крайней мере во время войны, является предводителем в масштабе деревни в целом. Важно и то, что община у ангами выступает в качестве единого ритуального коллектива, при этом их жрец-кемово, потомок родоначальника и основателя деревни, ритуальный глава общины, пользуется большим, чем вождь, уважением.

Есть среди адиваси Северо-Восточной Индии и другие народы, у которых также подразделения общины порой кажутся важнее всего коллектива. Так, Фюрер-Хаймендорф пишет о соотношении деревни и ее подразделений у коньяк нага: "Крупнейшее социальное целое составляет деревня. Хотя она и разделена на кварталы (wards), которые довольно часто выступают как соперники, деревня выказывает во многих отношениях дух соли-

дарности и большого местного патриотизма. Ее обитатели объединяются для празднования сезонных церемоний, вместе совершают сельскохозяйственные обряды, вместе соблюдают периоды табу и воздержания от работы" /77, с. 40/. Кварталы у коньяков отличаются от кхелей у других народов по своему содержанию: кхель включает определенную семейно-родственную группу, центром квартала у коньяков является дом холостяков (молодежный дом) – морунг (термин нага, получивший широкое распространение в Ассаме). Это название переносят и на весь квартал. У коньяков именно деление на морунги главное в общине /75, с. 45–48/. Таких морунгов в деревне несколько, и каждый житель определяет себя в первую очередь по принадлежности к тому или иному морунгу. Деление на морунги не совпадает с родовым делением: у одних народов каждый деревенский род имеет свой морунг, у других в одном доме холостяков могут находиться представители многих родов.

Что же представляет собой морунг? Обычно с этим социальным институтом связывают представление о воспитании молодого поколения и воспринимают его как организацию с достаточно ограниченными функциями, которая зафиксирована у многих народов Земного шара на общинно-родовой стадии развития (Т. Ходсон: "Он в большей степени характерен для определенного уровня развития, чем для особой этнической группы или групп" /87, с. 75/). Между тем социальная значимость этого института в жизни многих горных народов настолько велика, что без него невозможно понять жизнь их общины. Недаром Хаттон говорил о нем как о "реальной основе политического устройства повсеместно в горах Нага" /90, с. 23/. Дом холостяков, будучи плотью от плоти общинно-родового строя, исчезает по мере разложения этого последнего, так что теперь этот институт стал уже для многих народов анахронизмом.

Дом холостяков, как и большинство социальных институтов горных народов, полифункционален. Это не только место ночлега и воспитания юношей, но и оплот всего общественного бытия. Это своего рода цитадель общинного демократизма, символ коллективизма и единства общины или рода (часто дома холостяков имеются у каждого рода деревни, но нередки случаи и общинных, т. е. общедеревенских молодежных домов). Именно знакомство с домом холостяков позволяет понять, как происходит передача родовых и племенных ценностей из поколения в поколение, всей той системы отношений, которая почти без изменений существовала на протяжении веков. Вот как сформулировал значение морунга В. Элвин, один из ведущих исследователей нага: "Система морунга регулирует отношения каждого мужчины и каждой женщины с другими членами общины, она является базой для многочисленных взаимных обязательств отдельных лиц и групп. Она укрепляет чувство социального единства, способствуя раз-

втию у юношей духа сотрудничества, и в то же время вызывает дух соревнования между морунгами, что стимулирует активность всей деревни" /71, с. 290/. Дом холостяков дает человеку статус в общине и роде и является одним из стабилизирующих общинных факторов.

Но если у большинства народов дом холостяков выступает именно как важный социальный институт, центр воспитания молодого поколения и оплот общественной жизни, то есть народы, у которых дом холостяков – одна из единиц, на которые подразделяется деревенская община. Тогда морунг выступает в роли кхеля, все члены которого группируются вокруг определенного дома холостяков. Таков морунг у коньяк нага, у которых структура общины непонятна без учета роли морунгов.

Об институте дома холостяков нам еще придется говорить в связи с различными аспектами социальной структуры – управлением, семейными отношениями, родовой структурой. Здесь нам хотелось лишь подчеркнуть место морунга во внутренней структуре общины у некоторых народов, у которых он составляет специфику их общественного строя.

Итак, у ряда народов подразделения общины в виде семейно-родственных групп, расселенных по кхелям, или кварталов-морунгов, становятся более действенными единицами, чем сама община, так что оказывается под вопросом значимость общины в целом как основной функциональной организации. Можно привести и другие примеры весьма слабой стабилизации соседско-общинного коллектива.

Так, у пригималайских дафла, примитивных палочно-мотыжных земледельцев, поселения до наших дней сохраняют полусоседский характер и образ жизни остается подвижным. И если у ангамов можно говорить о приоритете родовых групп перед общиной, то у дафла организованная деревенская община окончательно не сложилась. Дафла живут в длинных домах, которые разбросаны по горным склонам, и настолько слабо связаны друг с другом, что фактически не образуют единую общину. Основная социальная единица у дафла – кровнородственная группа, населяющая длинный дом. Она насчитывает до нескольких десятков человек и вполне автономна и самоуправяема. Даже если ряд таких домов находится в непосредственной близости друг от друга, образуя одно локальное поселение, то и тогда это последнее, как правило, не имеет общего главы. Характерна для дафла также большая текучесть населения их деревень – в отличие от большинства народов, у которых при родовой организации ограничивается возможность переселений. У дафла отдельные семьи, входящие в состав семейно-родственной группы, могут свободно приходить в деревню и уходить из нее. И военные столкновения происходят не между отдельными деревнями, а между отдельными домами и даже семьями /118, с. 80/. По нашему мнению, все это гово-

рит о том, что у дафла скорее имеется локальная группа, свойственная племенам на собирательском уровне, чем община.

Подобную же картину можно видеть у другого пригималайского народа — мишми. Их длинные дома также рассредоточены настолько, что роль деревенской общины, в состав которой входят от одного—двух до нескольких десятков домов, оказывается крайне незначительной. Деревня мишми представляет собой, по словам Моффата Миллса, "разбросанное собрание домов, социально разобщенных. Истинную социальную общность, как и у дафла, образует длинный дом" (цит. по /59, с. 195/). Предположение Миллса о том, что мишми еще недавно были собирателями, косвенно подтверждает высказанное нами аналогичное соображение о дафла.

Действительно, перечисление этих особенностей деревенской организации дафла и мишми вызывает ассоциации с социальной структурой некоторых народов, находящихся на доземледельческом уровне, в частности собирателей Южной Индии. Горцы Аруначала по своему уровню развития, со своей крайне примитивной техникой земледелия недалеко ушли от народов, находящихся на доземледельческой стадии. Вспомним некоторые черты социальной структуры южноиндийских кастов: их локальная группа не представляет собой сплоченного коллектива и не имеет общего — даже формального — управления. Основным социальным и хозяйственным коллективом является семья, состав которой отличается текучестью. Семьи, как и у дафла, могут свободно переселяться и автономно вступать в те или иные отношения друг с другом /25, с. 119—121/. Таким образом, в социальной структуре дафла и мишми дает себя знать их собирательское прошлое, видимо, не столь давнее.

Приведенные примеры общин ангами, коньяк нага, дафла, мишми представляют собой особые случаи общинной структуры. У большинства же горных народов Северо-Восточной Индии, как уже говорилось, община выступает как вполне стабилизировавшийся коллектив, члены которого связаны общим управлением, правами и обязанностями. Это относится и к большей части нага, и к матрилинейным гаро, и к высокоразвитым кхаси, и к многочисленным народностям куки—чин.

Повсюду, где существует община, права и обязанности ее членов в основных чертах очень схожи, даже у народов, проживающих в совершенно разных условиях. Тем более это относится к рассматриваемой группе народов, хотя и сложной этнически и культурно, но представленной сопоставимыми по уровню и типу развития этносами. Каждая община в качестве верховной автономной политической организации ведает такими вопросами, как пограничные споры, охрана леса, основы хозяйственной деятельности горцев, контроль за землей. Каждый общинник имеет право на свободное пользование лесными участками, принадлежащими общине.

К числу прав общинника относится также право сбора в лесу необходимых продуктов и материалов (для построек и пр.), право на участие в социальном и религиозном ритуале, право быть выбранным в органы общинного самоуправления и др. Обязанности общинника: участие в общем собрании и выполнение различных общественных повинностей (например, исполнение выборных должностей), взнос на общие жертвоприношения и обряды, участие в общинных работах, защита деревни от нападения и т.д. Поземельным налогом земля, обрабатываемая подсечно-огневым способом, не облагается. Взимается лишь небольшой налог с дома, который вносят в государственную казну через посредство деревенских глав.

В качестве специфической черты горных народов хотелось бы подчеркнуть прежде всего более сильную, чем у высокоразвитых народов, зависимость горцев от общинных коллективов. Эта зависимость может быть даже непосредственно не осознается, так как община у подсечно-огневых земледельцев отличается меньшей организованностью и упорядоченностью, чем, например, у народов, занимающихся орошаемым земледелием. У этих последних для члена общины существуют более строгие земельные и прочие правила, чем у наших горных народов. И тем не менее именно последние в большей степени зависят от своих однообщинников, хотя, казалось бы, и без них они могут всегда получить достаточно свободных лесных земель. Дело в том, что из-за сложности природных условий, а также из-за неразвитости технологии для горных народов совершенно невозможно существование вне своего общинного коллектива. Недаром самым страшным наказанием за нарушение норм обычного права было для большинства горных народов изгнание из общины. Оно до наших дней грозит жителям отдаленных от развитых центров поселений фактически гибелью в лесу. Лишь в тех поселениях, члены которых уже имеют опыт отходничества и которые расположены в сравнительной близости от торговых и транспортных магистралей и центров, есть возможность обойтись без своей общины и без своего рода.

Специфической чертой общины горных народов был ее отчетливо выраженный военизированный характер. У всех народов в условиях доклассового или раннеклассового общества война выступала как активный стабилизирующий фактор. Но если у народов равнин она способствовала становлению ранних деспотий, то в горах, где сам рельеф служил препятствием к объединению племени и включению их в постоянную систему государственной власти, войны укрепляли авторитет и власть деревенских и родовых вождей.

Функциональная роль войн в истории первобытного общества, а также обществ нового времени, находившихся на периферии развитых народов, неоднократно отмечалась исследователями: "Постоянные изнурительные войны оказывали огромное влияние

на историю первобытного человека, — писал акад. Е. М. Жуков. — . . . Во-первых, они ускоряли, подталкивали вызревание эмбриональных форм государственной организации. Во-вторых, они являлись источниками появления рабства" /10/.

В прошлом войны были обычным явлением в жизни горцев, причем велись они не между племенами (поскольку, как уже упоминалось, общеплеменной организации в большинстве случаев не было), а между отдельными деревнями (более сильные деревни грабили более слабые) или даже между отдельными родовыми группами, в том числе между родами, локализованными в одной деревне. Сохранились драматические истории о переживаниях женщин, которые в силу закона экзогамии принадлежат к другому роду, чем их мужья, и которым приходится испытывать очень тяжелую борьбу между чувствами кровной и сердечной привязанности, если их сородичи вступают в борьбу с родом их мужей.

Война налагала отпечаток на воспитание юношей, которые должны были служить потенциальной воинской дружиной, поэтому с детства приучались к дисциплине, сплоченности, организованности, получая серьезную физическую и боевую закалку. В этом отношении не последнюю роль играли морунги и другие организации молодежи.

Нельзя не отметить, что война придавала характер системы и организованности достаточно аморфной у многих нага структуры общины уже тем, что укрепляла позиции вождя, которые в мирное время бывали у многих народов весьма слабыми.

Войны у многих горных народов принимали форму "охоты за головами". Практика такой охоты имела очень широкое распространение среди народов исторической периферии и привлекала большое внимание путешественников и исследователей /120, с. 121-124/. Охота за головами основывалась на магических представлениях о том, что именно голова являетсяместилищем жизненной силы и мощи, поэтому каждая добытая в войне голова уменьшала жизненный потенциал противника. Добыча головы врага была распространенным средством повышения личного престижа воина. Черепа врагов, хранящиеся на галереях домов молодежи, до сих пор почитаются знаком доблести и священными реликвиями народа. С установлением британской власти охоте за головами в широких масштабах был положен конец, хотя отдельные ее случаи в наиболее отдаленных районах отмечаются и в сравнительно недавнее время (вплоть до 50-х годов XX в.).

В целом войны в прошлом являлись немаловажным фактором сплочения общинного коллектива. Сами горцы нередко склонны связывать общее падение традиционной дисциплины, которое в последнее время явилось следствием изменившейся ситуации, с утратой воинских традиций. Конечно, не следует считать это основной причиной, но нельзя и не признать, что угроза войны действительно понуждала общинников к сплочению. И сейчас, когда

отношения между горными народами Северо-Восточной Индии приняли более мирный характер, их воинственный дух дает себя знать во многих сторонах жизни: в облике поселений (многие деревни, что особенно заметно у нага и пригималайских народов, сохранили следы укреплений, оборонительных сооружений и т. д.), в воинственном характере традиционных плясок, песен и фольклора.

У лхота нага своеобразным пережитком исчезающих междеревенских войн были "потешные" сражения. Какая-нибудь деревня лхота посылает вызов той или иной деревне ао или сема. Обе стороны являются в условленное место в полном боевом облачении и вместе пируют. Затем устраивается получасовой бой-игра: пускаются в ход палки и камни, стороны пытаются сорвать друг с друга украшения. По сигналу битва прекращается и "противники" дружно утоляют жажду. При этом отвоєванные украшения владельцам не возвращаются. Если случаются пострадавшие, а временами и убитые в этих стычках, то властям дистрикта об этом ничего не докладывают /93, с. 110/.

Итак, община у горных народов представляет собой сложный, комплексный организм, подлинную систему, где переплетены самые различные интересы и социальные связи. Родовые коллективы теснейшим образом связаны с жизнедеятельностью общины, и именно в их функционировании, как мы отмечали, зачастую выражается функционирование общины в целом. Так, родовые старейшины входят в состав общинного совета, составляя его костяк, между землей рода и общины у ряда народов нет четких границ, эти формы могут переходить одна в другую; мужской дом часто выступает в качестве общедеревенского военного отряда, на базе локализованных в деревенской общине родов формируются социальные сословия. Самой мелкой ячейкой деревенской общины является семья, которая выступает как основная единица при распределении земли и осуществлении всего производственного процесса, а также при разделе и потреблении урожая. Таким образом, в пределах общины в экономическом плане господствуют семейные коллективы. Но, когда речь идет об участии в общинных органах управления (совете старейшин), в осуществлении обычного права, то тут главным действующим лицом оказываются, как правило, уже не семейные, а родовые коллективы.

Для большинства общинных институтов характерна полифункциональность, т. е. здесь можно говорить о нерасчлененности институтов и о расчлененности функций. Например, локализованная в конкретной деревне часть рода может играть роль экономическую – в качестве владельца родовой земли, политическую – как военный отряд, религиозную – при жертвоприношении общим предкам и т. д. Отдельные семейные и родовые коллективы, безусловно, имеют свои особые сферы деятельности, но само функционирование общины складывается из множества действий входящих в ее состав институтов.

В этой главе мы хотели дать лишь общее представление о типе и уровне развития общины у ассамских горных народов, о типе, в пределах которого общины разных народов занимают различные ступени, а некоторые, возможно, и выходят за эти пределы (например, дафла). Мы пытались показать, что социальная структура у горных народов в основном сводится (во всяком случае, до последних лет) к общине, в которой воплощены все формы хозяйственной и общественной деятельности. Формы хозяйства и землевладения, родовая структура, система управления, стратификация, формы семьи и брака – все это в совокупности и составляет систему, именуемую общиной, описание отдельных аспектов которой мы дадим в соответствующих разделах работы.

В заключение мы хотим отметить, что эволюция общины у всех народов, при разнице в темпах и конкретных формах, идет в двух направлениях. Первое – традиционный путь, который уходит своими корнями в далекое прошлое и у всех горных народов (как и во всем мире) идет по линии разложения кровных связей и укрепления связей соседских (что не исключает случаев, когда родовые связи сохраняются в жизни народа дольше, чем связи общинные). Наблюдается концентрация земель в руках традиционных вождей и старейшин, растущая социальная стратификация. Это путь потенциальной феодализации общества. Второй путь, начавшийся с нарушением вековой изоляции горных народов после установления контактов с ушедшими вперед народами, связан с развитием орошаемого земледелия (по мере истощения лесов) и частной собственности на землю, с ростом имущественного (а не социального) неравенства. Это путь потенциальной капитализации общества.

ИЗМЕНЕНИЯ В ХОЗЯЙСТВЕ

Чем ниже уровень развития народа – развития технического и социально-экономического, тем более отчетливо и непосредственно выступает его зависимость от естественной среды и этнического и социального окружения, зависимость, которая сказывается в первую очередь на хозяйстве. В более развитых обществах, с прогрессивной технологией и сложной системой надстроечных общественно-политических институтов, хозяйство в меньшей степени зависит от географической среды, хотя полностью отрешиться от нее вряд ли когда-либо сможет.

В Северо-Восточной Индии хозяйство горных народов как сфера их общественной организации составляет одно из звеньев цепи "среда – хозяйство – социальная структура". Хозяйство в значительной мере определяется возможностями среды и, в свою очередь, оказывает активное воздействие на последнюю. Нарушение привычного баланса между ними незамедлительно сказывается на всей общественной структуре, которая именно от своей хозяйственной базы получает основной импульс для трансформации.

Основные факторы географического окружения, определяющие специфику хозяйственного развития, – это рельеф, источники орошения и почвенно-климатические условия. Горы Ассам сравнительно невысоки, разнообразны по рельефу. Южный склон Ассамского плато обрывается отвесно, северные спускаются полого, дальше на восток горы становятся выше и круче. Особенности рельефа создают немалые трудности для горных земледельцев и ограничивают возможности роста производительности труда. Горы прорезаны реками, которые являются важнейшими транспортными артериями. Принадлежат эти реки к бассейну Брахмапутры и служат естественными местами притяжения для горцев, которые стремятся расположить свои поселения на берегах рек. Почвы (в основном красноземы и регуры) сравнительно мало плодородны и требуют систематического удобрения. Щедро обеспечен район влагой: по годовому количеству осадков Ассам занимает первое место в Индии (именно здесь находится самое влажное место

земного шара – Черрапунджа, свыше 12 тыс. мм в год). Это типичный муссонный район, но горы, на которые натапливается муссон, создают большое разнообразие местных климатических вариантов. Больше всего влаги выпадает на обращенных к морю склонах, внутренние области суше, хотя осадки в целом для этого района не составляют проблемы.

При жарком (более умеренном с увеличением высоты) климате эта влажность создает идеальные условия для произрастания гигантских лесов, которыми и были некогда покрыты горные склоны лесов, изобилующих многими ценными древесными кустарниковыми породами, съедобными корнями и клубнеплодами. Однако сейчас девственные джунгли сохранились лишь в отдельных, труднодоступных местах.

На большей же части гор первичный лес уступил место лесам вторичным, а зачастую – бамбуковым и тростниковым породам, которые постепенно заполняют участки, неоднократно подвергавшиеся интенсивной вырубке. Виной этого изменения горной флоры – труд человека. С незапамятных времен горные земледельцы упорно борются с могучей тропической природой, и какой бы неравной ни казалась эта борьба, многовековые усилия человека принесли свои плоды. В некоторых районах лес полностью уступил место открытым пространствам: так, на плато, которое венчает горы Кхаси, теперь можно видеть наряду с пашнями травянистые луга с рощами сосны и дуба. Это результат деятельности человека, который пришел в горы Кхаси раньше, чем во многие другие горные массивы Ассама. При этом Ассамские горы, несмотря на причиненный им ущерб, остаются одним из самых лесистых районов Индии. Трудности, с которыми здесь встречается человек, в какой-то мере уравниваются такими преимуществами, как избыток земель по сравнению с равниной, изобилие дичи и ценных лесных продуктов, что открывает широкие возможности для собирательства и охоты.

Род занятий подсказывается ландшафтом, его экономически возможностями. Для народов Ассамских гор, которые уже давно (задолго до проникновения европейцев) были земледельцами, таким родом занятий является подсечно-огневое земледелие, которое широко известно в Ассаме под термином “джхум”. Это древнейший из известных способов обработки земли, который использовался и на индийских равнинах в то время, когда там еще сохранялся лесной покров (эпоха “Махабхараты”, в которой упоминается подсечно-огневой способ обработки). Это единственный для аборигенов способ расчистки земли в условиях влажного тропического леса. Когда первые европейские чиновники и исследователи познакомились с ассамскими горцами (середина прошлого века), большинство их занималось подсечно-огневым земледелием, за исключением ангам нага, кхаси, апатани, которые были знакомы и с орошаемым земледелием, чаще всего террасного типа. Некоторые пригималайские народы (мон-

па, шердукпены и др.) наряду с джхумом издавна практикуют на нижних склонах примитивное плужное земледелие с использованием в качестве тягловой силы буйволов. При этом не всегда существует строгое разделение земли на временные и постоянные поля. Это можно наблюдать у пригималайских народов, у которых чаще, чем у племен центрального Ассама, постоянное поле представляет собой не террасу с подведенной водой от источника, а участок расчищенной богарной земли. Так, у мишми участок земли может находиться какое-то время под постоянным полем, после чего его забрасывают и, когда он зарастает лесом, начинают заниматься на нем джхумом /59, с. 199/.

До наших дней подсечно-огневое земледелие остается традиционным (хотя теперь уже не единственным) способом обработки земли у народов Ассамских гор. Больше того, оно и теперь – самый распространенный тип сельского хозяйства в развивающихся странах. Такая длительность сохранения архаичного и очень трудоемкого способа земледелия имеет свои объяснения: оно больше всего соответствует реальным естественногеографическим условиям, с ним же связана и комплексность нерасчлененного хозяйства горцев, которые сохраняют старую приверженность к непроемким отраслям – собирательству и охоте в первую очередь.

В последние годы, когда вопросы экологического соответствия становятся все более злободневными, джхум привлекает внимание многих исследователей /60; 61; 78; 39/, а также практических деятелей тех развивающихся стран, где он наиболее распространен. Анализ этой системы показывает несостоятельность в основном негативной оценки подсечно-огневого земледелия, которая многие годы преобладала в этнографической литературе. Объективный подход к нему возможен лишь при учете конкретных условий, в которых практикуется та или иная его разновидность /122, с. 63/.

В чем же заключаются те преимущества системы подсечно-огневого земледелия, которые обеспечивают ее живучесть даже в наш высокотехнический век?

Подсечно-огневое земледелие дает быструю отдачу, здесь не требуется производить длительную предварительную работу по организации оросительных сооружений, как при постоянных системах земледелия; здесь приложение труда носит более короткий, хотя и физически более напряженный характер. Кроме того, при благоприятных обстоятельствах (многолетний лес, невыветренная почва) такое поле может дать урожай, не уступающий продукции заливного участка. Джхум целиком базируется на ручном труде, поэтому не зависит не только от водных источников, но и от благоустроенных дорог. При отсутствии тягловых животных легкими ручными орудиями можно возделывать самые крутые и труднодоступные участки.

И главное – подсечно-огневое земледелие, в отличие от других типов хозяйства, представляет собой метод приспособления к ландшафту, а не противопоставления ему и существует до тех пор, пока баланс с природой не нарушается.

Однако джхум для нормального функционирования требует и строго определенных условий. К ним относится наличие избыточного (по сравнению с постоянным полем) количества земли и обилие естественной влаги. Обоим этим условиям, как мы видели, Ассамские горы удовлетворяли полностью, но лишь до недавнего времени, ибо в последние годы положение быстро меняется.

Чтобы понять роль джхума в общественной организации горных народов и характер его влияния, следует дать некоторое представление о самой этой системе земледелия. Подсечно-огневое земледелие определяют как "регулируемую по сезонам последовательность процедур, предназначенных для очистки и обработки под пашню участка лесной земли" /114, с. 29/. Основные операции одинаковы у различных народов земного шара, живущих в сходных ландшафтных зонах, хотя неизбежны колебания в сроках. Существует множество вариантов джхума, которые являются результатом приспособления к определенному типу естественного окружения. Например, ао нага начинают подготовку поля в последние три месяца года /120, с. 40/, гаро – в декабре-феврале /108, с. 3-4/; горцы Вьетнама приступают к работам в начале июня /31, с. 14/, а даяки Калимантана – в июне – начале августа /122, с. 123/ и т. д.

Наблюдаются вариации и в пределах Северо-Восточной Индии, хотя последняя принадлежит к одной естественногеографической зоне. У каждой деревни имеется своя земля, поля спускаются по склонам, а деревни располагаются выше или ниже полей, в зависимости от традиций того или иного народа. Границы деревенской земли не всегда четко обозначены, однако прекрасно известны всем жителям. При обеспеченности земельными площадями серьезных земельных конфликтов, как правило, не возникало. Границы деревенских владений при британском колониальном правлении были определены точнее, хотя мы не можем с уверенностью утверждать, что это коснулось всех районов.

Цикл джхума начинается с выбора лесного участка и его расчистки. Решение о том, какой участок общинной земли должен идти под обработку, принимает обычно деревенский совет старейшин. Земля эта, как правило, считается собственностью общины, и расчистка проводится коллективно (практики индивидуальной расчистки по участкам нет). Это процесс тем более сложный и трудоемкий, чем крупнее и древнее лес на выбранном участке, но зато и результативность обработки прямо пропорциональна трудностям: поле, уже бывшее в употреблении, постепенно утрачивает плодородность. Хотя работа ведется коллективно, но каждая семья обычно знает границы своего участка и трудится

в основном на нем. Из сказанного не следует, что всегда в расчистке участвует община в целом: может в определенных обстоятельствах расчистить себе участок отдельная семья, хотя земля, на которой она работает, всегда рассматривается как общинная.

Общественному характеру работ способствует то, что сроки сельскохозяйственных операций едины для всех и обусловлены в первую очередь действием муссонов. Расчистка требует большого труда, особенно если учитывать характер орудий – традиционные для горцев ножи дао, а у некоторых – небольшие топорики. Сроки работ колеблются у отдельных народов незначительно: обычно подсечка начинается в декабре–январе, поваленный лес сохнет до февраля–марта. Затем наступает решающая фаза – сжигание леса, которое у всех народов производится до наступления сезона дождей. Здесь требуется наибольшая координация усилий: все участки соприкасаются друг с другом, и для того чтобы ограничить сферу распространения огня, не пустить его к деревне, требуются совокупные усилия всего населения этой деревни. Пал обычно завершается в течение дня. От того, насколько полно сгорит лес, зависит судьба будущего урожая. Зола является единственным удобрением, и чем больше золы, тем выше плодородность почвы, а следовательно, тем богаче урожай.

Пал меняет характер земли, и после него нередко возникает потребность в уточнении демаркации отдельных участков. Границы эти известны всем жителям деревни, хотя внешне они выделены не всегда: так, если гаро стремятся ограничить каждый участок каким-либо естественным рубежом (ручей, возвышенность и т. д.), а при отсутствии примет отмечают границы вежами, то у ао нага такие естественные рубежи имеются лишь между землями различных родов, границы же между землями семей специально не выделяются /128, с. 52/.

Посев производят в почти не разрыхленную, лишь слегка смешанную с золой землю. Наряду с посевом семян в ямки многие народы (качари, ао нага, чанг и коньяк нага, часть класи) практикуют один из древних способов – сеют, разбрасывая семена. Операции так рассчитаны, что сушка леса приходится на сухие месяцы, а сев производится перед приближением сезона дождей. Пока урожай зреет, земледельцы заняты прополкой поля и защитой его от зверей и птиц.

В этот период часть жителей (обычно мужчины) имеет возможность заняться различными лесными промыслами, в частности собирательством и охотой. Собирают урожай по мере созревания культур. Все периоды сельскохозяйственного цикла повторяются с такой закономерностью, что некоторые нага строят по ним свой календарь, различая в году четыре сезона – посев, прополку, жатву, сушку зерна /128, с. 44/. Наряду с вновь расчищенным полем земледелец, как правило, сохраняет и прошлогодний участок, так что каждая рощища служит в среднем

два года, а расчисткой земли приходится заниматься ежегодно. Многие народы на одном из участков сеют только рис, а на участке второго года производят смешанный посев из различных культур (просо, чили, кукуруза, овощи и др.). Этот смешанный посев, как замечает В. А. Пуляркин, является "имитацией многообразия флористического состава гор" /39, с. 141/ и подтверждает связь джума с естественным окружением.

После двух (редко – трех) лет эксплуатации поле приходится оставлять и переходить на новое, ибо без удобрений земля быстро истощается, зарастает сорняками, а плодородные слои почвы на обезлесенном пространстве смыываются бурными потоками муссонных ливней. Бывшее в употреблении поле должно отдыхать длительный срок – в прошлом веке он достигал 15–20 лет, в последние десятилетия, с уменьшением количества земли, в качестве оптимального времени называют в среднем 9–13 лет (т. е. называют реальный, а не желательный срок). Подобные тенденции наблюдаются у всех народов, практикующих подсечно-огневое земледелие, хотя не у всех сокращение ротационного цикла идет с равной степенью интенсивности¹. Между тем срок отдыха должен быть достаточным, чтобы земля восстановила свое плодородие (естественным способом), т. е. чтобы укрепился новый полноценный лесной покров. Вот почему при джуме резерв леса должен превосходить необходимый для пропитания семьи надел в 8–10 раз (из расчета, чтобы можно было вернуться к оставленному участку не раньше чем через 10 лет). До тех пор пока соблюдается баланс между численностью населения и количеством свободных земель, джум остается наиболее приспособленным к природным условиям методом лесного земледелия.

В прошлом, когда были широкие резервы неиспользованных площадей и горцы переходили на все новые земли, подсечно-огневое земледелие носило полукочевой характер – деревня переносилась за удалившимся полем. Еще в начале нашего века такой подвижной характер поселений отмечен у некоторых горных

¹ Так, у даяков с индонезийского острова Калимантан методы земледелия в целом те же, что и у ассамских горцев, но подсечно-огневое земледелие пока не представляет угрозы для них. Средняя плотность населения у даяков значительно ниже, чем в горах Индии (10–15 человек на 1 кв. милю), поэтому сохраняется неисчерпаемый резерв земли и ротационный цикл остается достаточно протяжным /27, с. 178/. В то же время у ассамских гаро сокращение срока отдыха для земли идет в последние годы ускоренными темпами: если в 1949 г. он составлял 10–13 лет, то к 1971 г. уменьшился до 5–7 лет – критического для почвы срока /124, с. 83/.

куки и ряда пригималайских племен (мишми, дафла). По мере ограничения радиуса смены полей поселения стабилизировались, и к середине XIX в., когда началось исследование племен, у большинства обычных были уже постоянные поселения. Если поле оказывается слишком удаленным от деревни, на нем иногда строят временные сторожевые хижины (у гаро — на деревьях), где проводят часть времени.

Способ земледелия диктует определенные правила и в отношении размеров поселений: последние не могут чрезмерно разрастаться, а разбросаны сравнительно небольшими (уменьшающимися по мере уменьшения количества земель) комплексами, отделенными друг от друга достаточными пространствами лесных массивов. В этих условиях население гор не имеет возможностей для какого-либо рода политических объединений /114, с. 31/.

В своей массе земледельцы Ассамских гор, практикующие джхум, принадлежат к хозяйственно-культурному типу мотыжных земледельцев. При этом необходимо подчеркнуть, что джхум — не просто система земледелия. Это, как о нем пишут, "часть образа жизни". "Подсечно-огневое земледелие — лишь один из элементов сложного производственно-общественного комплекса, находящегося в теснейшей связи с окружающей его природной средой" /39, с. 145/. Джхум определяет многие особенности всей социальной системы; на базе джхума выросла община ассамских горцев, соответствующая именно этим формам хозяйства; правила землевладения в значительной мере определяются джхумом. Можно сказать, что традиционное общество горных народов целиком зависит от этого примитивного неолитического типа земледелия.

Итак, человек, исходя из возможностей, предоставленных ему естественногеографической средой, в которой он живет, создает свое общество; но, трудясь, он сам воздействует на эту среду, изменяя ее настолько, что в соответствии с новой экологической ситуацией приходится менять им же воздвигнутое общественное здание.

Что же происходит с джхумом в наши дни?

Порожденный условиями леса, джхум начинает оказывать обратное действие на эту среду. По мере роста населения и при постепенном сокращении лесных резервов неизбежно наступает момент, когда к использованным участкам приходится возвращаться раньше оптимального срока, а тем самым ухудшается качество лесов, которые, в свою очередь, оставляют более бедную почву после расчистки под пашню. Процесс идет, постепенно нарастая. Последовательная смена высокоствольных джунглей мелкоствольными вторичными лесами, а в дальнейшем — бамбуковыми и, что самое опасное для земли, тростниковыми порослями самым плачевным образом сказывается на качестве земли. Если старые лесные гиганты, питаясь из почвы, сами вносят

свою лепту в поддержание ее плодородного слоя, то вторичные леса значительно хуже отвечают этим требованиям. Исследователь подсечно-огневого земледелия в Юго-Восточной Азии Дж. Спенсер подсчитал, что средний участок обработанного под пашню леса через 10 лет дает не выше четверти первоначального урожая, а в дальнейшем наступает полное истощение /122, с. 21/.

Кроме того, со сведением лесов нарушается режим увлажнения почвы. Не задерживаемые в почве, осадки обрушиваются вниз по склонам в виде оползней и обвалов, от чего страдают равнины и особенно горы. Все это приводит к необратимым изменениям в почве (эрозии и латеризации) и растительности. Постепенно положение становится все более тревожным: население продолжает расти, и все более иссякают столь, казалось бы, богатые запасы леса. Печальным результатом этого процесса является то, что район, который еще недавно считался уникальным в том смысле, что здесь имелись возможности для расширения посевных площадей ввиду слабого освоения территории /40, с. 569/, теперь (во всяком случае, некоторые части его) узнал, что такое недостаток земли. Конечно, по сравнению с равнинными земледельцами горный крестьянин и сейчас находится в отношении количества земли в лучшем положении, но если иметь в виду перспективы, то при продолжении существующей практики обработки земли есть все основания для тревоги.

Итак, наступило время, когда джхум, рожденный условиями среды, выбивает из-под себя свою собственную базу и тем самым начинает сам себя изживать. Теперь серьезность проблемы горного земледелия осознается все более широким кругом людей – как специалистов и администраторов, так и местных жителей. Уже англичане почувствовали эту угрозу и приняли в 1870 г. "Лесной закон", определивший основы политики резервации и охраны лесов /40, с. 97-98/, большая часть которых сохранилась в горах. Но англичане принимали во внимание лишь одну сторону вопроса: охрану леса, пренебрегая другой – судьбой лесных земледельцев. В ряде мест (например, в некоторых районах Центрального нагорья) они просто запрещали подсечно-огневую систему, не учитывая ее необходимости для горцев.

В Республике Индии вопрос о судьбе лесов и хозяйственных перспектив их обитателей привлекает самое пристальное внимание правительства и ученых. Из множества различных точек зрения и предложений, которые высказывались в ходе дискуссий, наиболее реалистичными представляются два пути: 1) развитие орошаемого постоянного (в ассамских условиях обычно террасного) земледелия и 2) использование специализированных посевных культур, наиболее отвечающих конкретным почвенно-растительным условиям каждого района.

Орошаемые террасные поля – не новость для горного Ассамы. Они, отмечалось выше, были знакомы ряду народов уже к началу знакомства с ними европейских исследователей (кхаси, ангами, апа-тани и некоторым другим). Как при джхуме, при орошаемом земледелии в горах используются преимущественно ручные орудия, тягловый скот применяется редко. К числу плужных полей, обрабатываемых с помощью тяглового скота, относятся единичные поля, арендованные у равнинного населения (это делали некоторые куки, бравшие в аренду равнинные земли у меитхеев). Знают плуг отдельные племена Аруначала (например, южные монпа). По сведениям Кеннеди, у пригималайских ака в 1914 г. были сделаны первые попытки введения оседлого земледелия (в деревне Джамири). Поля обрабатывались маленькими железными мотыгами, без участия тягловых животных (цит. по /59, с. 75/). У некоторых народов орошаемое земледелие не имеет форму террасного, а развивается как долинное (у гаро). Некоторые считают, что первоначально террасные поля появились у ангами нага, а последние передали свой опыт своим соседям нага и другим горцам /90, с. 28/. У всех ассамских народов, знакомых с террасным земледелием, оно сочеталось с джхумом, который для части народа оставался основной системой.

В последние годы развитие постоянного земледелия по вышеуказанным причинам ускорилось. При этом импульсы идут как изнутри общества, так и извне. С одной стороны, сокращение земельных площадей побуждает отдельные семьи расширять участки общественной земли под индивидуальное орошаемое поле (тем самым продолжается традиция, отмеченная в прошлом для единичных народов). С другой стороны, переход к орошаемому земледелию санкционируется и поддерживается правительством и общественными организациями, что придает этому развитию уже не стихийный, а в ряде случаев организованный характер. Активное участие в этом деле принимают блоки общинного развития, которые помогают племенам субсидиями, снабжают их химическими удобрениями, пропагандируют прогрессивный японский метод интенсивного рисосеяния, дают консультации. И главное, если сравнить оптимальный доход на душу населения у различных категорий земледельцев, то подсечно-огневое земледелие дает самый низкий, а стабильные формы – самый высокий. Но одного осознания этого факта недостаточно, чтобы послужить стимулом для перехода к новому типу земледелия.

Переход к орошаемому земледелию наталкивается на немалые трудности. Во-первых, орошаемое земледелие – это новая технология, к которой народ должен быть подготовлен не только технически, но и психологически. Недаром отмечается любопытная закономерность, заключающаяся в том, что развитие поливного земледелия нередко сопутствует обращению группы лиц в христианство: во всяком случае, среди христиан число плужных зем-

ледельцев значительно выше, чем среди последователей старых племенных верований. Объясняется это тем, что среди христиан заметно выше процент грамотных, а образование помогает освоить новую систему хозяйства.

Возможности перехода к орошаемому земледелию ограничиваются также пределами земли: хотя, как уже говорилось, при джхуме на душу населения требуются значительно большие площади, чем при постоянном земледелии, однако если бы все горцы захотели получить участки под это постоянное земледелие, то земли на всех не хватило бы: ведь пригодной для постоянных полей земли значительно меньше, а чтобы превратить в такую землю лесные пространства, используемые под джхум, требуется весьма длительное время. И важно отметить еще одно: даже учитывая увеличение доходов на душу населения при переходе к постоянным формам земледелия, нельзя быть уверенным в том, что этот переход обязательно улучшит жизнь аборигенов.

Расчистка орошаемого поля требует больших затрат труда, причем затраты эти распределяются во времени иначе, чем при джхуме: труд при джхуме более тяжелый, но он более сконцентрирован во времени и дает немедленную (в конце того же года) отдачу. При орошаемом земледелии труд распределяется на весь год (сооружение системы ирригации, постоянное наблюдение за ней, тщательная обработка почвы), и первые результаты, хотя в конечном счете более стабильные, сильнее отдалены во времени, чем при джхуме. Террасы требуют и немалых денежных затрат, которых нет при джхуме. Рельеф местности, характер водных артерий не всегда способствуют устройству постоянного поля. В некоторых случаях, например у гаро, под орошаемые поля идут отдельные клочки ровной поверхности; кстати, изъятие этой земли из общинного фонда не встречает оппозиции со стороны других жителей деревни: такая ровная земля под джхум не используется. Участки, пригодные для террас, часто бывают разбросанными, и проложить к ним дороги — дело нелегкое (тем более подвести воду). Выглядят они иначе, чем знаменитые филиппинские или яванские и балийские террасы, многие из которых обрабатываются с помощью плуга и тяглового скота. Террасы горцев Ассама — это узкие и неровные, вырубленные в склонах ступеньки, на которых все работы ведутся вручную. Реки в горах глубокие, со стремительным течением, и строить каналы, да еще при отсутствии необходимых технических навыков, нелегко.

Вот сравнительно недавний пример, касающийся ао нага. В конце 50-х годов в одной из деревень общины усилиями построили каналы, но вода по ним не пошла: условия рельефа оказались тому виной или неумелость строителей — трудно сказать. Лишь по прошествии нескольких лет там удалось подготовить два постоянных естественно орошаемых поля. Одно из них — в 2,7 км от деревни, в узкой ложбине между двумя горами (где естест-

венно накапливается влага, и поэтому нет необходимости в искусственном орошении). Другое – в 3,2 км от деревни, орошаемое из ближайшей речушки /128, с. 64–65/.

Главная же сложность, возникающая при переходе к орошаемому земледелию, состоит даже не в приобретении новых навыков и освоении техники ирригации. Главное – в том комплексе социально-экономических отношений, которые сложились на базе джхума и при смене системы земледелия переживают сильные потрясения /39, с. 156/.

Таким образом, переход к орошаемому земледелию – процесс медленный и трудный, поэтому, когда нет серьезных побудительных причин (например, перенаселения), джхум сохраняется. Даже пример нескольких хозяйств в деревне часто не может заставить общинников изменить старый способ хозяйствования, поэтому всегда при наличии террасных полей в общине широко практикуется и джхум.

В целом, хотя вопросы смены джхума более интенсивными способами земледелия сейчас стоят на повестке дня многих специальных комиссий, у значительной части горных народов джхум пока имеет перспективу на сохранение. Это касается тех племен, которые не страдают от перенаселения (относительного, имея в виду нормы земли при джхуме). Возможной альтернативой для решения проблемы джхума могло бы быть переселение на новые земли (колонизация), где также практикуют джхум, но где до определенного времени не стояли бы проблемы эрозии почв. Однако колонизация новых земель, еще недавно широко практиковавшаяся рядом народов (последствия ее в социальной структуре ощущаются до сих пор), теперь из-за недостатка свободных земель полностью отошла в прошлое. Поэтому постоянное земледелие оказывается наиболее реальным.

Об успехах орошаемого земледелия свидетельствуют такие данные: в 50-е годы гаро еще не были готовы к широкому восприятию поливного земледелия, в 60-е – уже используют для этого каждый клочок /124, с. 84/. Как пишет Чаудхури, народы Аруначала еще 20 лет назад (т. е. в начале 50-х годов) практиковали в основном джхум, почти не были знакомы с плугом, а в 70-е годы под постоянными полями у них было уже занято свыше 140 тыс. акров /59; с. 278/.

Самое важное для нас отличие в технике поливного земледелия в том, что оно требует не обязательной для джхума кооперации всех общинников, а индивидуального круглогодичного ухода. Это способствует постепенному ослаблению норм общинного коллективизма; а также отрезает земледелие от тех подсобных лесных промыслов, с которыми так тесно увязан джхум: времени для собирательства и охоты остается значительно меньше.

Второй путь решения проблемы горного земледелия – развитие специализированных посевных культур, наиболее соответст-

вующих конкретным почвенно-растительным условиям данного микрорайона. Значение посадок определенных культур состоит в том, что они дают возможность получать с истощенных (вследствие долгих лет практикования джжума) земель урожаи, значительно большие, чем при традиционном рисосеянии или смешанном посеве. Можно сказать, что специализированные культуры — это форма локальной адаптации земледелия горных народов. Опыты такого рода производятся сейчас в ряде районов Северо-Восточной Индии, и у некоторых народов специализированные посадки уже вошли в практику их хозяйствования.

Примером специализации культур могут служить картофель и апельсины у некоторых подразделений кхаси, апельсины у гаро, корнеплоды у ряда восточных нага, кофе, каучук и др. У гаро, у которых теперь значительная часть пригодной земли отведена под заливные поля, почти весь остальной джжум занят апельсиновыми посадками. Картофель у кхаси, издавна практиковавших подсеčno-огневое земледелие, в результате чего леса в ряде районов были полностью сведены, — яркий пример приспособления хозяйства к неблагоприятным условиям географической среды. Травянистые земли обезлесенных склонов оказались хороши для посадок картофеля, которые стали практиковаться с 1830 г. Хотя такая интенсивная специализация очень истощает почву, картофель прижился в горах Кхаси и постепенно превратился в хозяйственную основу некоторых групп кхаси, вся жизнь которых строится теперь в расчете на него.

По сути, современные посадки картофеля у группы вар-кхаси — это род переложного земледелия с налаженным севооборотом. Техника обработки поля та же, что и для лесного участка, только для удобрения почвы сжигают травянистый покров и ветки с окружающих поле кустарников, ибо деревьев уже нет. В год снимают два урожая, затем поле оставляют на несколько лет под паром /105, с. 98/. Картофель у вар-кхаси, как и другие монокультуры, неизбежно становится культурой коммерческой, которая выступает в качестве товарного эквивалента многих необходимых в жизни предметов — начиная с предметов питания (рис) и кончая различными предметами уже модернизированного быта. У части вар-кхаси очень своеобразно сочетаются традиционный рис и коммерческие апельсины. Сами они целиком заняты плантациями апельсинов, а также бетелевыми посадками, рассчитанными на экспорт. Для возделывания же риса, который составляет их основной продукт питания, они нанимают представителей других этнических групп — гаро, трипурцев, непальцев, даже бенгальцев-мусульман из равнинных селений. Специализация культур — явление пока новое, но направление это очень перспективное, ибо оно сразу выводит народ на более высокий уровень — уровень товарной экономики.

Таково положение с земледелием у горных народов Ассам в настоящее время: постепенный переход от подсечно-огневого к постоянному, от натурального хозяйства – к товарным культурам. Этот переход и является экономической основой социальных перемен, переживаемых сейчас племенным обществом, о которых речь будет ниже.

Мы уже отмечали, что для подсечно-огневого земледелия, как способа хозяйствования, практикуемого в условиях специфического природного окружения, характерны тесная связь с естественной средой и, по словам Спенсера, "действия, направленные на использование дикого биологического окружения" /122, с. 48/. Джхум включается в более широкий хозяйственный комплекс: ведь подсечно-огневое поле окружено лесом и само составляет часть этого леса, а лес – это ценное хозяйственное угодье, разделенное между отдельными племенами. Основными формами использования "дикого биологического окружения" являются собирательство, охота, рыбная ловля.

Леса Ассамских гор и сейчас остаются богатейшим заповедником крупной и мелкой дичи, так что охота служит вполне реальным подспорьем для горца. Она занимает неодинаковое место в жизни разных групп: некоторые (ао нага) берутся за оружие лишь тогда, когда к тому их понуждают обстоятельства – например, дикие свиньи совершают набеги на поля. Другие (лхота нага) охотятся ради добычи мяса, занимающего видное место в их рационе. Некоторые рассматривают охоту как интересный вид спорта. Орудия охоты – копья, лук и стрелы у кхаси и некоторых народов Аруначала, всевозможные ловушки и западни. В последние десятилетия все больше входит в обиход огнестрельное оружие. В больших коллективных охотах, которые еще временами устраиваются, живут нормы старого общинно-родового коллективизма, когда добыча делится между всеми жителями деревни, причем при распределении соблюдается принцип старшинства (старшие получают большую долю). По мере сокращения лесных площадей, естественно, уменьшается и роль охоты, тем более что самостоятельного экономического значения она уже не имеет.

Рыболовство также широко распространено, ведь горцы стремятся селиться поближе к воде. И здесь кроме различных индивидуальных способов лова (ловушки, западни, копья) сохраняется массовый лов с помощью отравления водоемов.

Для нашей темы больший интерес представляет ситуация с собирательством. Для ассамских земледельцев сбор лесных продуктов имеет чисто вспомогательное значение (в отличие от ряда племен Южной Индии, которые и в наши дни остаются собирателями на доземледельческой стадии). Изобилие лесных богатств способствовало тому, что лес оставался постоянной кладовой и для земледельца. Многие фрукты, клубнеплоды, дикий мед разнообразили меню горцев, бамбук использовался и используется

в быту весьма широко (есть даже понятие "бамбуковая культура" /53, с. 29/), многие лесные продукты имеют высокую рыночную цену (камфора, каучук, специи и др.).

С переходом к орошаемому земледелию место собирательства в жизни горца становится все более скромным. Но часто в современном мире, полном стремительных перемен и противоречивых тенденций, логика эволюции нарушается, и возникает ситуация, которая противоречит тому, что, казалось бы, следовало ожидать. Так и в отношении собирательства. Когда у ао нага, куки и некоторых других народов возникают трудности с питанием (а это случается при недородах или сокращениях посевных площадей), земледельцам приходится прибегать к помощи дикого мяса и разных питательных корней и клубней, чтобы дотянуть до очередной жатвы. Роль собирательства в современных условиях хорошо выражена в словах бывшего генерального регистратора Роя Бермана: "Хотя эти дети леса достигли такого уровня техники и ведут такой образ жизни, что освобождены от пут леса, тем не менее они продолжают получать помощь от родных джунглей" /128, с. 72/.

Возрастание роли собирательства связано и с развитием товарного хозяйства: по мере развития обмена продукты лесных промыслов становятся выгодной статьёй обмена и пользуются постоянным спросом не только на местных, но и на общинных рынках. Поэтому горцы зачастую возвращаются к собирательству, но уже с другими, чем раньше, целями: собирательство выступает уже не как средство сбора продуктов питания, а как средство получения необходимых для современного хозяйства денег. Собирательство ныне выступает как дополнительное звено, связывающее горную экономику с равниной. То же мы видим и у собирателей Южной Индии: они, за исключением некоторого числа севших на землю, сохранили собирательский тип хозяйства, но иной по содержанию - с расчетом на рынок /15, с. 113-127/.

К числу занятий, сопутствующих земледелию, относится животноводство. У всех племен оно имеет подсобный характер - нет больших стад, коллективных выпасов, специальных стойл для скота и т. д. При джхуме восстановление плодородия почвы происходит естественным путем, и это обуславливает его независимость от скотоводства. Обычно семья владеет некоторым числом голов скота, особенно распространены козы и свиньи. Крупный рогатый скот представлен особым видом - так называемыми митханами (вид гаяла - *bos frontalis*). Митханы у некоторых народов (у горных качари и др.) выступали в качестве предмета обмена и накопления средств, которые вкладывались в покупку этих животных (подобно тому, как гималайские народы приобретали старинные гонги, индонезийские даяки - драгоценные китайские фарфоровые сосуды и т. д.), а также использова-

лись для ритуальных целей – как предмет жертвоприношения. Горные народы – и не только Северо-Восточной Индии, но и всей Юго-Восточной Азии – молока не пьют². Мяса они получают достаточно от охоты, поэтому у них нет стимулов для развития мясо-молочного животноводства. Дело доходит до того, что варкхаси, среди которых встречаются владельцы орошаемых полей, использующие для их обработки плуг, договариваются с опытными скотоводами-непальцами, чтобы те пасли для них буйволиц и брали за это молоко, а телят-бычков отдавали владельцам, использующим их для работы на своих полях /82/.

После образования независимой Индии у ряда народов (в том числе и у самых удаленных племен Аруначала) стали развиваться, и довольно быстро, такие отрасли, как пчеловодство, рыбоводство, птицеводство.

Наконец, к числу подсобных занятий относятся различные ремесла. Ремесло у горных народов Северо-Восточной Индии – преимущественно ремесло домашнее, т. е. оно не отделено от земледелия, в чем заключается принципиальное отличие этих деревень от экономической структуры деревни их равнинных соседей: в кастовой общине равнин принцип профессионального членения общества достиг предела. Горный же земледелец обычно сам производит основные предметы, которые ему требуются, – строит себе дом, плетет корзины, вырезает из дерева или кости рукоятку к ножу, женщины сами изготавливают необходимую одежду. В этом, собственно, и заключается натуральный характер их хозяйства. Вместе с тем есть отдельные отрасли ремесленного производства, которые требуют специализации. Таково, например, кузнечное дело. Обычно в деревне (хотя не в каждой и не у каждого народа) есть кузнец, который обслуживает жителей, но при этом сам продолжает заниматься земледелием. Такая частичная специализация может распространяться еще на некоторые ремесла: иногда горшечник работает не только для себя, но и продает свои изделия соседям; есть особые искусники-плотники, которых приглашают, чтобы они помогли правильно заложить фундамент дома, и т. д. Но это лишь особые случаи, не нарушающие общей картины.

В наши дни для ремесленного производства в Ассамских горах характерна тенденция к постепенному угасанию ручных промыслов. С установлением постоянных контактов с равниной ремесленное производство, вместо того чтобы дальше развиваться и специализироваться, все больше утрачивает свои позиции. Развитие обмена с жителями равнин привело к тому, что в горы на-

² В этой традиции нет влияния религиозных запретов: даже исповедующие буддизм племена из Аруначала разделяют общее отвращение к молоку, хотя среди буддистов в целом молоко как вид питания широко распространено.

чинают все стремительнее проникать дешевые промышленные изделия, которые занимают все большее место в быту горцев. Идет процесс аккультурации. Местные изделия у тех народов, которые наиболее интенсивно втягиваются в русло товарного обмена, не могут выдержать конкуренции – в том числе морально-го характера (вопрос престижа!) – с изделиями покупными. Этот процесс стимулируется увеличением в хозяйстве денег, а последние, в свою очередь, увеличивают приток покупных товаров. Результатом и является постепенное исчезновение многих ремесел, традиционных для данного региона.

Любопытно, что слабее, чем у других, ремесла были развиты у кхаси, самого цивилизованного народа Ассамских гор. Они большую часть нужных вещей выменивали у соседей. Это подтверждает то, что у горных народов с усилением обмена развитие шло в сторону не совершенствования домашних промыслов, а их угасания.

Традиционные ремесла, широко распространенные среди всех горных народов, – плетение и ткачество. Для плетения в окружающих лесах в избытке есть необходимый материал (бамбук, тростник, трава). Занимаются плетением обычно мужчины, плетеные изделия имеют широкое применение в быту. Поэтому плетение существует и теперь. Особенно распространены корзины различных форм и размеров, которые используются всеми горцами, циновки, шляпы. Плетение больше развито у горцев, чем у соседних равнинных народов, их плетеные изделия попадают на общиндийский рынок, что способствовало сохранению этого ремесла.

Иные перспективы у другого повсеместно распространенного ремесла – ткачества. В прошлом каждая семья, за очень редкими исключениями, сама обеспечивала себя необходимыми предметами одежды, основу которых составляли несшитые полотнища тканей. Ткачество сохраняется у большинства народов значительно дольше, чем прядение, – пряжу многие народы (в том числе даже нага – наиболее удаленные от равнин) уже в начале века покупали у равнинного населения Бирмы и Ассама. Сейчас местные ткани все больше вытесняются покупными. Особенно это касается тех народов, которые наиболее доступны для контактов. Очень нагляден в этом смысле пример гаро: они раньше многих вступили в соприкосновение с равнинными жителями, и теперь большая часть их предметов одежды приобретается вовне. В то же время у гаро есть деревни, удаленные от рынков, которые сохраняют в полной мере традиционное искусство ткачества.

Но у тех же гаро традиционные ткани теперь чаще всего изготавливаются для продажи приезжим в качестве местной экзотики. Достойно сожаления, что таким образом уходят из жизни великолепные традиции местного искусства, которые с особой яркостью проявились в технике тканья и плетения, в раскраске и орнаментации тканей. Судьба ткачества непосредственно сказывается на

характере земледелия гаро: с отмиранием домашнего ткачества хлопок, под который гаро отводят значительные площади, идет в основном на продажу и начинает превращаться в коммерческую культуру. В то же время у других народов, например у ао нага, и сейчас ткачество упоминается среди ремесел, которыми занимаются буквально все женщины (как плетением – все мужчины). Некоторые предметы ткачества славятся как произведения искусства, высоко ценимые на рынке (например, ковры у пригималайских монпа). Судьба ткачества, таким образом, зависит от степени вовлечения того или иного племени в товарные отношения.

Постепенно исчезает и гончарство. Оно сохраняется в основном в тех районах, куда труднее доходят промышленные изделия с равнин (например, в одной из деревень ао нага – Варомунг в настоящее время им продолжают заниматься в 13 домах (из общего числа 282) /128, с. 1/), а также там, где это ремесло имеет особо глубокие корни и материальную базу, т. е. происходит известная локализация неземледельческих занятий, определяемая природными ресурсами. Пример тому – кхаси, у которых гончарство имеет давние традиции и сохраняется в ряде мест, где есть богатые запасы глины /101, с. 24/.

Резьба по дереву, традиционная для многих горных народов, теряет свое значение, по мере того как уходит из жизни главный объект приложения этого искусства – молодежные дома, которые украшались резными фронтонами и коньками и где мастера соперничали друг с другом, изобретая орнаменты для своего общинного центра. И здесь налицо взаимосвязь различных явлений: изменения в социальной сфере, которые сами вызваны экономическими причинами, влекут за собой, в свою очередь, нарушение хозяйственного функционирования общины. Художественная резьба сохраняется у монпа (маски – звериные и человеческие) и некоторых других племен.

Плотниское дело у горных народов, хотя им занимались в той или иной мере почти все мужчины, рано становится особой специальностью. Дело в том, что у многих народов возведение дома требует немалого умения: например, дома гаро – это монументальные свайные постройки, и для возведения каркаса дома необходимо не только объединение усилий ряда людей, но и профессиональные навыки. Характерно, что в последние годы именно в этой отрасли появились специалисты, получившие уже современное образование в специальных учебных заведениях. Так, в деревне Варомунг (ао нага) имеются два профессионала-плотника, которые обучались в Кохимской технической школе /128, с. 79/. Наряду с этими специалистами есть еще около дюжины плотников, но для них главным занятием остается по-прежнему земледелие. Таким образом, в тех отраслях, где невозможно приобретение предметов со стороны, развитие ремесла продолжается и со вре-

менем приводит к появлению специалистов с современным образованием.

Кузнечное дело развито не у всех народов и не в равной степени. И оно с развитием торговли с равниной приходит в упадок, так как нужные изделия из металла покупаются у жителей равнины. Сохраняется оно опять-таки там, где для его дальнейшего прогресса имеются естественные возможности. Так, у ххаси, которые плавкой руды стали заниматься сравнительно недавно, в ряде районов условия для развития кузнечного дела особо благоприятны (есть руда, вблизи достаточное количество проточной воды). Знают плавку железа и славятся как искусные кузнецы сингфо (Аруначал). У ао нага в деревне Варомунг было три кузнеца (сведения 1966 г.), причем два из них остались земледельцами и занимались кузнечеством в свободное время, а для третьего это было главным занятием /128, с. 77/. Другие члены семьи еще продолжали заниматься земледелием, но оно стало для них уже второстепенным делом. Таким образом, можно говорить о том, что ремесло, там, где оно сохраняется, идет к постепенной специализации и отделению от земледелия.

В отдельных случаях можно наблюдать специализацию целых деревень на тех или иных видах ремесленных работ. Так, некоторые деревни чинов специализируются на работах по металлу, гончарстве, плетении /94, с. 52-53/, однако для всех занятых в ремесленном производстве эти работы остаются лишь подспорьем земледелию. Такого рода специализация у отдельных народов зафиксирована уже довольно давно. Например, еще в 1896 г. Джонстон отмечал, что у тангкуль нага четыре деревни монополизировали изготовление одежды; в них был выработан ряд образцов на различные вкусы, причем некоторые — высокохудожественные. Дальнейшее развитие этого производства было подорвано (как впоследствии и другие местные ремесла) конкуренцией со стороны манипурцев, которые издавна славились своими ткаными изделиями и поставляли на рынок более разнообразные товары и по более дешевым ценам /91, с. 184/.

В годы, последовавшие за образованием Республики Индии, в судьбе ремесел горных народов наметился перелом. Индийское правительство уделяет большое внимание сохранению и развитию всех видов традиционных народных промыслов, создавая для этих целей разветвленную сеть кооперативных обществ. В их рамках получают второе рождение многие, казалось бы, обреченные на вымирание промыслы, в первую очередь художественные. Таковы ковры и маски у монпа, ткани с национальным орнаментом у ади, апа-тани, мишми, части нага, плетеные изделия, луки и стрелы кхаси и т. д. В разных горных районах создаются специальные центры по обучению ремеслам.

После всего вышесказанного, естественно, встает вопрос о том, к какому типу относится хозяйство малых народов Северо-

Восточной Индии? Можно ли его считать натуральным? Какую роль играл в нем обмен в прошлом и играет в настоящем? Ведь у всех горных народов натуральное хозяйство всегда сочеталось с развитым обменом. Не следует представлять себе, что при натуральном хозяйстве произведенные семьей продукты и предметы ремесла целиком потребляются той же семьей. В качестве ове- щественных продуктов труда они пребывают в постоянном дви- жении даже в тех случаях, когда на территории того или иного народа нет постоянных рынков и налаженного товарообмена. Из- делия и продукты передвигаются не только по экономическим ка- налам, но и по социальным: путем передачи имущества невест (приданое), военные грабежи, обмен подарками между людьми разных степеней родства и свойства и т. д. /94, с. 52-53/.

Хотя бóльшая часть необходимых предметов при натуральном хозяйстве производилась на месте, всегда существовала извест- ная неравномерность в степени развития тех или иных видов хо- зяйства. Это касается и земледельческих, и ремесленных отрас- лей производства. Связано это в первую очередь с конкретными естественными условиями и ресурсами: в одних горах есть ус- ловия для произрастания риса, другое место более благоприятно для разведения хлопчатника, на обезлесенных склонах гор Кхаси лучше всего растет картофель. Наличие глины в одном месте спо- собствует развитию гончарства, а залежи руды — кузнечества и т. д. Развитие определенных ремесел связано также с причинами личного характера (склонность к тому или иному виду ремесла), с факторами религиозно-ритуальными (у некоторых нага, напри- мер, занятие ткачеством считается табу), с изменением потреб- ностей.

Вследствие этой неравномерности необходимость в обмене возникла очень давно, и горные хребты не были непреодолимым препятствием, так что начало обменных отношений уходит в глу- бокое прошлое. Обмен осуществлялся различным образом: так, у некоторых чинов, у которых не было постоянных базаров, прода- же товаров помогали странствующие торговцы; в деревнях кхаси имеются своеобразные домашние лавки; по всем горам функци- нируют (и функционировали раньше) регулярные базары, чаще всего еженедельные, куда стекается население соседних деревень. Значение этих базаров выходит за пределы чисто экономическо- го — они являются важным фактором и социального общения. На базар несут излишки земледельческих продуктов, тех, которые стали выращиваться преимущественно для продажи (табак, хло- пок, бетель и др.), лесные продукты. В обмен получают метал- лические изделия, соль, гонги, ткани, сушеную рыбу, керосин. Торговые связи тянулись через государственные границы, в Бир- му, откуда некоторые нага получали соль и пряжу. Уже этот ас- сортимент товаров указывает на то, что в обмен горных обита- телей были втянуты и жители окрестных территорий — равнинно-

го Ассамы, Тибета, Бирмы. Друг с другом племена обменивались кроме нужной продукции земледелия и ремесла украшениями, церемониальными копьями, ножами, скотом для жертвоприношений. Эта постоянная обменная связь между народами самых, казалось бы, труднодоступных территорий в других горных районах Индии была развита еще интенсивнее.

В конце прошлого века обмен выглядел преимущественно как обмен товарами, но уже в тот период денежный обмен начинает все больше входить в обиход (хотя не столь стремительно, как в последние десятилетия). У разных народов, естественно, степень развития обмена была различной. Так, Ле Бар и его соавторы отмечают, что из-за слабости коммуникаций и природных трудностей торговля у нага играла слабую роль вплоть до второй мировой войны, когда с развитием путей сообщения обмен заметно активизировался /94, с. 46/. Однако в других работах (в частности, в книге под редакцией Элвина "Нага в XIX веке" /72a/) приводятся многочисленные факты, свидетельствующие о том, что еще в прошлом веке обмен вошел в экономику нага в качестве необходимой составной части.

В целом нельзя считать, что домохозяйства полностью самообеспечивались, хотя они действительно производили большую часть того, что потребляли. Производители работают не только на непосредственное потребление, но и на обмен. Однако при всем этом можно говорить о натуральности хозяйства горных народов, потому что, во-первых, круг товаров был узок — в основном обменивались излишки продуктов земледелия (до широкого внедрения коммерческих культур) на небольшое количество недостающих в хозяйстве предметов. Во-вторых, как пишет Салинс, обмен носил не капиталистический, а потребительский характер. Салинс предлагает для этого выражение "производство для снабжения производством" (production for provisioning) /114/.

Крутой переворот в области хозяйства, нанесший удар по его натуральному характеру, наступил на рубеже нашего века, когда изоляция горных народов была кардинально нарушена. В Индии капиталистическое промышленное развитие, хотя и замедленное, началось с середины прошлого века, и уже к концу того же столетия этот процесс затронул и горные территории. Для адиваси наступило время больших перемен.

Эксплуатируя Индию как колонию, Англия не могла помешать развитию в ней капитализма. Горным районам в этом развитии принадлежала видная роль. Прежде всего, это касалось Центрального нагорья, но, хотя и несколько позже, не могло не сказаться и на Северо-Восточной Индии. Недра гор северо-востока Индии разведаны пока крайне слабо, однако, даже по самым предварительным подсчетам, можно говорить о значительных минеральных ресурсах региона. Самые богатые горы Кхаси, уже сейчас дающие до пятой части всего восточноиндийского угля, 95 %

добычи силлиманита во всей стране 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 Дикху разведаны запасы нефти /112, с. 4-5/. Приведенные данные позволяют говорить о промышленных перспективах Северо-Восточной Индии.

Чайные плантации поползли вверх по склонам Ассамских гор, горы Кхаси стали важным центром угольной промышленности, резко возросла потребность страны в древесине. Развивающаяся промышленность требовала налаживания системы коммуникаций; сеть дорог стала стремительно расширяться. Многие наиболее удаленные горные селения имеют теперь прямую связь с миром равнин (например, постоянная авиалиния проложена в недавно еще недоступные гималайские деревни). Горные народы оказались лицом к лицу с укладом, качественно отличным от их традиционной структуры. Племена вступают уже не в эпизодические, а в постоянные экономические отношения с жителями равнин, причем происходит это как через непосредственное участие горцев в хозяйстве равнинных народов (в качестве батраков, отходников, наемных рабочих и пр.), так и через обмен.

Путь непосредственного, личного включения в хозяйство равнинных народов мало привлекал горцев Северо-Восточной Индии. Они оказались в этом отношении самыми консервативными из всех горных народов Индии. Это естественно: племена Центральной Индии очень рано стали принимать активное участие в работах, развернувшихся на их территории, так как они издавна жили вперемежку с племенным населением и их районы раньше других горных территорий стали центром промышленного развития. Племена Южной Индии по уровню общественного развития стояли ниже других адиваси, их социальные связи не были достаточно стабильными, и путь ассимиляции стал для них наиболее реальным. Что же касается ассамских горных народов, то у них оказались наиболее прочные общинно-родовые связи, а сохранение собственных этнических территорий укрепляло их этническую целостность.

Эти обстоятельства способствовали тому, что горные народы Северо-Восточной Индии дольше других оставались в стороне от новых для них видов хозяйственной деятельности. Так, развитие культуры чая в Ассаме началось уже с 1885 г., однако долгое время единственными наемниками из Ассамских гор оказывались качари, а основной контингент рабочих приходилось вербовать из Бенареса, Газиपुरа, Чхота-Нагпура, Бихара /80, с. 22/. Лишь постепенно ассамские горцы стали отрывать от своей родной деревни, традиционных занятий, уклада жизни и искать работы на стороне. Число отходников стремительно возрастает. Теперь среди ассамских адиваси определенный (хотя в целом значительно меньший, чем в Центральном нагорье) процент составляют люди,

работающие на различных предприятиях и плантациях по контракту, носильщики, кули, растет число лиц, получающих образование и занятых на государственной службе, в торговле и т. д. Даже такой консервативный народ, как сема нага, работает на постройке дорог, при этом деревенские вожди сема должны оказывать работающим посильную помощь.

Отходники становятся важными проводниками новых влияний на социальную структуру племен. Отрываясь от своей общины и рода, они неизбежно начинают нарушать многие законы этих институтов и, возвращаясь в деревню, приносят новый дух, новое отношение к старым ценностям, интерес к обычаям народов равнин, пренебрежение тем, что считалось обязательным для их народа. Чем больше становится таких людей, тем сильнее расшатываются старые социальные устои, тем легче происходит дезинтеграция старой системы. Наиболее действенным каналом, по которому в самые удаленные уголки Ассамских гор стали проникать новые тенденции, является обмен. Выше говорилось о традиционно натуральном хозяйственном укладе ассамских горцев и характере присущего ему обмена. Для подтверждения этой мысли можно сравнить характер обмена в традиционном обществе и новую его форму и роль в наши дни. В новый период, который растянулся уже на несколько десятилетий (с начала нашего века), совершается переход от чисто потребительской экономики к экономике рыночной, что облегчается развитием сети дорог и транспорта. Важна для самых глухих территорий и значительно большая безопасность на торговых путях (особенно после ликвидации охоты за головами и межплеменных и межродовых войн).

Раньше излишки земледельческих продуктов менялись на те немногочисленные предметы, которые требовались в быту. Теперь произошло серьезное изменение состава потребностей народа. Знакомство с иными нормами жизни привело к изменению представлений адиваси о том, что им необходимо. Для удовлетворения этих возросших и все растущих потребностей нужны деньги, а чтобы получить деньги, нужно расширять площади под коммерческими культурами. Эти культуры распространяются не сразу, обычно какая-то часть посевной площади отводится по-прежнему под необходимые для пропитания растения, но год от года все большая часть площади отдается под посадки коммерческих культур.

Но этот переход был подготовлен прежним ходом развития племенной экономики. Мы уже отмечали, что еще в прошлом веке у некоторых горных народов были случаи специализации на тех или иных культурах ввиду особых местных условий. В последние годы отдельные специализированные культуры выступают в качестве монокультур. Ориентация племенной экономики на определенные виды продукции стала возможной лишь с установлением регулярной, политически обеспеченной связи горных народов с равниной, ибо она должна основываться на гарантии надежно-

го рынка. Нарушение этого может быть губительно для экономики. Вот пример: у части кхаси вся сельская экономика основывалась на выращивании апельсинов, торговля которыми находилась до раздела Индии в руках силхетских мусульман. Раздел Индии нанес удар этой налаженной системе хозяйства, ибо Силхет оказался на территории Пакистана /82, с. 107/.

Сейчас процесс развития товарных культур приобрел значительно большие масштабы. В числе посевных культур большинства народов можно выделить две-три, которые в основном рассчитаны на продажу. В горах продолжают действовать те же еженедельные базары, куда в определенный день собираются жители окрестных деревень, в том числе и равнинных. Но ассортимент обмениваемых товаров становится шире, как и состав участников. Большую роль играют теперь многочисленные перекупщики и посредники с равнин, которые переправляют в самые отдаленные горные районы товары фабричного производства. Теперь все большее число народов покупает готовую одежду, металлическую посуду (хотя раньше они обходились рукодельной глиняной утварью), приобретает такие предметы современного быта, как велосипеды, радиоприемники, транзисторы и т. д. Если на соседнем базаре нет необходимых товаров или нет времени ждать очередного базара, можно обратиться в более крупный центр – а их становится в горах все больше, – где есть две-три постоянно торгующие лавки. В то же время часты случаи, когда дополнительные суммы, которые скапливаются в семьях в результате новых видов деятельности, тратятся на традиционные нужды (например, у апа-тани – на приобретение земли и скота /76, с. 156/).

Модернизируется и форма торговли. Раньше на базар шли сами члены семей – у одних мужчины, у других чаще женщины (у кхаси и гаро). Теперь жители деревни нередко кооперируются для удобства торговли. Так, в некоторых деревнях кхаси земледельцы сами несут скоропортящиеся продукты на базар, а такие продукты, как рис, кукурузу, картофель, которые выдерживают более длительный срок хранения, собирают у земледельцев специальные торговцы, которые и несут их на рынок. Для Ассамских гор это новшество: тем самым выделяется прослойка профессиональных торговцев. При этом товары на первом рынке, куда доставляют их скупщики, часто еще не находят окончательного хозяина, а через последующих перекупщиков попадают на другие базары, где стоимость их выше. Таким образом, циркуляция товаров на племенной территории и за ее пределами становится постоянной.

Другой пример кооперации дает современная деревня ао нага (Варомунг). Здесь продажа листьев бетеля была организована на кооперативных началах. Деревенский совет назначает тхикедаров – подрядчиков, по два на каждый деревенский кхель. Эти подряд-

чики платят деревенскому совету за лицензию. Они устанавливают связи с торговыми агентами на больших равнинных базарах, сопровождают своих клиентов, когда те отправляются торговать, и знакомят их с этими агентами. Если кто-либо из земледельцев захочет сам продать свой урожай, минуя тхикедара, он платит штраф /128, с. 80/.

Новые формы производства и реализации урожая в той же деревне Варомунг могут выглядеть и иначе. У рода купзар на территории этой общины был участок общей земли. В середине 50-х годов члены рода решили организовать на этом участке плантацию сахарного тростника. Общими усилиями расчистили и обрабатывали под посадку участок, купили на общие средства машину для дробления сахарного тростника. Доход от продажи полученных продуктов делили по числу участников. Но через два года выяснилось, что доходы не дают возможности даже покрыть расходы, связанные с расчисткой участка и приобретением техники для его обработки. Пришлось отказаться от этого предприятия /128, с. 79/.

Административные меры способствуют развитию кооперации в Мегхалае /67, 15.П.1976/. Новая конъюнктура рождает различные варианты изменения хозяйственной деятельности. При этом народы, строящие свою экономику в основном на товарных культурах (а такими чаще являются не зерновые, а технические или цитрусовые), оказываются нередко бессильными перед лицом малейших колебаний рынка, от которого они теперь зависят. Хозяйство их теряет самообеспеченность. Вот пример из хозяйственной деятельности кхаси. В деревне Джатинга, где хозяйственные изменения особенно интенсивны, уже свыше пятидесяти лет назад кхаси стали разводить апельсины. Первые опыты оказались настолько успешными (близость железнодорожной станции помогла сделать апельсины выгодной товарной культурой), что население деревни стало быстро богатеть, обстраиваться новыми домами, была построена школа, детей начали посылать в колледжи ближайших городов. Наиболее удачливые земледельцы стали нанимать сезонных рабочих не только в ближайших горах Джайнтья, но и из дальних племен — сема нага, качари, куки. Более того, стали привлекать специально для работы на орошаемых полях рабочих-индусов с равнины, так как они обладали необходимыми для этого навыками. Кульминацией расцвета Джатинги были 1934–1940 годы, когда население деревни резко увеличилось. Но после серьезного неурожая в 1945 г. наступила тяжелая экономическая депрессия. Ввиду того, что все хозяйство было целиком ориентировано на внешний рынок, создалось катастрофическое положение; надеясь на доходы от апельсинов, большинство жителей, за исключением немногих, не сохранило не только рисовых полей, но даже отдельных участков джжума. На смену богатству пришли бедность и разорение /105, с. 175–176/.

Что же в целом нового дает современный этап для экономики и всего уклада горных народов?

Традиционное хозяйство, с его натуральным характером и развитым внутренним товарообменом, обеспечивало горца всем необходимым для удовлетворения привычных потребностей. Даже в том случае, если контакты с соседями временно прекращались (из-за военных действий, стихийных бедствий, религиозных табу и т. д.), община могла существовать, не испытывая особых лишений. В этом смысле хозяйство горных жителей и можно считать натуральным.

После нарушения изоляции положение изменилось. Теперь вряд ли есть племя, которое было бы полностью самообеспечено. Многие виды племенной экономики ныне подчинены — через обмен — более общим экономическим законам, которым подвластна вся Индия. В этом смысле можно говорить о ликвидации или (в зависимости от того, о каком народе идет речь) о нарушении экономической изоляции племен. Переход к специализированным культурам означает односторонность развития племенной экономики, для которой обмен теперь становится жизненной необходимостью. С ограничением числа культур, с упадком ремесла все шире становится ассортимент товаров, приобретение которых возможно только путем обмена. Раньше было наоборот: члены племен сами производили продукцию широкого ассортимента, а приобретали единичные предметы.

Выступая в качестве торгового партнера более развитых народов (в данном случае — ассамцев и бенгалцев), племя играет в этих операциях подчиненную роль. При столкновении двух укладов — племенного и капиталистического — более отсталый и консервативный неизбежно оказывается слабой стороной и объектом внешних влияний. Таким образом, племя имеет тенденцию превратиться в экономический придаток развитого народа, причем последний оказывается заинтересованным в этом партнерстве в значительно меньшей степени, чем его горные соседи. Потеря хозяйственной самостоятельности горного народа выражается и в том, что хозяйственное развитие его начинает все в большей степени определяться не потребностями самого общества, а спросом на внешнем рынке. Это уже поздний этап специализации культур, которого достигли пока лишь немногие народы. Состав посадок определяется не просто тем, чего требуют местные условия и в чем нуждается земледелец, но и тем, что выше котируется на рынке, т. е. получает импульс извне. Племенам не вырваться из этого круга: по мере роста заинтересованности в деньгах — а идущий процесс аккультурации все сильнее приобщает их к современному уровню жизни развитых народов — хозяй-

ство принимает более коммерческий характер. Племена оказываются вовлеченными в систему товарной экономики (см. /26/).

Вместе с тем нужно учитывать и такую особенность обмена на современном этапе: связь с развитыми народами, с городскими центрами осуществляется через денежную торговлю. Но сама деревенская экономика еще, как правило, не перешла на товарные рельсы. Деньги нужны для приобретения ряда фабричных, городских предметов. Внутри же деревни обмен развит очень слабо — это касается и натуральной, и денежной его форм. Следовательно, пока товарность экономики проявляется главным образом в связях общины с равниной, но в саму общину она еще не внедрилась.

Хозяйственная целостность горных деревенских общин нарушена. Горцы Северо-Восточной Индии по-прежнему остаются в первую очередь земледельцами, но число неземледельческих профессий увеличивается. В частности, их процент выше всего у кхаси /119, с. 28/. Если мы вспомним, что еще несколько десятилетий тому назад большинство горных народов почти не знали занятий, отделенных от земледелия (за очень немногими исключениями), то изменения в хозяйственной сфере выглядят весьма значительными³. Даже в пределах одной деревни часть семей может заниматься исключительно подсеčno-огневым земледелием, другие же наряду с этим практикуют орошаемое рисосеяние, но растет и категория людей, уже не связанных с земледелием. В основном это происходит не за счет выделения ремесленников из среды земледельцев (хотя такая специализация кое-где имеется), а за счет появления занятий, вызванных к жизни новыми экономическими и политическими условиями. Так, все чаще появляются специалисты, получившие образование в специальных учебных заведениях (это стало возможно благодаря установлению контактов с развитыми народами, у которых уже была сеть профессиональных учебных заведений), перекупщики, подрядчики, находящиеся на государственной службе лица.

Переход на рельсы денежной экономики стимулируется теми процессами аккультурации, которые сами были следствием развития денежного обмена, но которые теперь являются мощным стимулом для дальнейшего втягивания горных народов в орбиту общеиндийского рынка, ибо вызывают у народов все новые и новые потребности. Везде нужны деньги для приобретения современ-

³ Аграрные преобразования, которые на протяжении многих лет (после обретения независимости) проводятся в стране, фактически никак не сказываются на положении с землей у ассамских адиваси (тем более, что Ассам принадлежит к числу тех штатов, в которых земельные реформы не вызвали существенных перемен) /41, с. 67-68/.

ной одежды, сливочного масла и сушеной рыбы, которые раньше не входили в рацион горца, металлических дверных ручек и цветных литографий для благоустройства традиционного жилища. При этом действует известная закономерность: чем ниже уровень народа, чем слабее его социальные узы, тем не критичнее воспринимает он новые веяния. Поэтому аккультурация оказывает наиболее разрушительное влияние на южноиндийских собирателей, которые в отношении жилища, пищи, одежды полностью переходят на образцы соседних развитых народов, не сообразуя свои потребности со своими возможностями. Что касается горных народов Ассама, то они, имея свои достаточно стабильные культурные ценности и устоявшуюся структуру социальных связей, оказываются более стойкими по отношению к внешним воздействиям и принимают новшества с известным выбором. Но и здесь народы, расположенные ближе к равнинам, строят уже стандартные жилища, пища их теряет своеобразие (а вместе с тем и немалую долю калорийности), одежда приближается к среднеиндийскому образцу. Что же касается перемен в социальной структуре, то они, может быть, менее заметны, но в целом касаются самих основ жизненного уклада племен.

ЭВОЛЮЦИЯ ФОРМ ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ

Основным средством производства горных народов Северо-Восточной Индии была (и остается) земля, поэтому формы собственности на землю оказываются тем аспектом социальной структуры, который первым отражает все изменения, происходящие в хозяйстве горцев. Еще несколько десятилетий тому назад формы землевладения у разных народов, несмотря на всю сложность этнического состава региона, имели много общего и могли быть объединены в несколько основных типов, ибо в традиционном обществе повсеместное распространение системы подсечно-огневого земледелия естественно привело к выработке сходных правил пользования этой землей. В современном переходном периоде права на землю, как и другие элементы социальной структуры, меняются, что очень усложняет ситуацию. С появлением новых форм земледелия, с ростом товарности хозяйства постоянно возникают новые отношения, и хотя традиционные правила не отменяются, но далеко не везде продолжают соблюдаться в полной мере, на один и тот же участок земли могут наслаиваться права различных лиц и коллективов.

Мы уже говорили, что традиционной формой земледелия у всех горных народов следует считать джхум — именно на его базе сложилась система отношений, которая и составляет социальную структуру общества горных народов. Особенности землевладения ассамских горцев в значительной мере определяются спецификой природных условий и порожденной этими условиями формы хозяйства. Так, очень существенным оказалось то обстоятельство, что до недавнего времени (а в некоторых районах и по сей день) в горах Северо-Восточной Индии отсутствовала проблема нехватки земли, которая столь остро стоит для равнинных народов Индии. Избыток лесных площадей при малом населении не вызывал потребности в выработке четких правил землевладения: у горных землевладельцев нет ничего похожего на земельные кадастры более развитых народов. Поэтому возникновение угрозы малоземелья привело к характерным именно для данных районов последствиям: вместо того чтобы укрепить контроль общины за

распределением наделов, как в ряде других областей, земельный дефицит наносит удар положению общины.

Другая особенность социальных отношений, связанных с системой джхум, заключается в том, что, с точки зрения мотыжного земледельца, земля не столько земельное владение, не столько правовая категория, сколько средство, с помощью которого можно вырастить урожай, добыть корм скоту, построить дом и т. д. Поэтому земля приобретает ценность лишь тогда, когда в нее вкладывается труд, когда она обрабатывается. В этот период она и становится правовой категорией. При джхуме же любой участок то является пашней, то предоставляется лесу. Земля, которая в течение многих лет находится под лесом, в естественном состоянии, не может быть, с точки зрения горца, чьим-то личным владением. Отсюда — преобладание коллективных форм землевладения при джхуме.

Связанный с постоянной сменой участков, джхум позволяет общине (точнее, ее выборным представителям) поддерживать контроль за распределением наделов, контроль, который ей едва ли удалось сохранить, не будь эти невольные переделы порождены естественными требованиями жизни. Каждый участок не задерживается в одних руках дольше двух-трех лет, после чего возвращается в коллективный фонд общинного джхума.

Наконец, сам характер труда при джхуме способствует поддержанию его общинного характера. Концентрация общинного джхума (поля расположены бок о бок, на одном расчищенном от леса участке) заставляет всех общинников придерживаться одних сроков в посеве и сборе урожая, а большая, чем при орошаемом земледелии, зависимость от атмосферных осадков усиливает потребность в обмене трудом (чтобы успеть завершить все операции в необходимый по природному календарю срок — до наступления сезона дождей и т. д.), что нашло выражение в освященной традицией общинной взаимопомощи. Важную роль играет ритуал — ежегодный сельскохозяйственный обрядовый цикл, который способствует организации этих общих усилий. Как пишет Р. Берлинг, "различные деревенские домохозяйства синхронизируют весь свой сельскохозяйственный цикл с помощью многочисленных деревенских церемоний. Одни операции должны быть закончены, а другие не могут быть начаты до той или иной церемонии" /52, с. 235/.

Итак, джхум диктует свои правовые нормы, что выражается в преобладании коллективных форм землевладения, которое во все обозримое для нас время всегда сочетается с индивидуальным, семейным землепользованием. С господством коллективных форм землевладения (а также с наличием резерва лесных земель) связано отсутствие у большинства народов экономической иерархии, выражающейся в разном отношении различных слоев общества к земле.

Говоря о преобладании коллективных форм землевладения, подчеркнем еще раз, что речь сейчас идет именно о правах на поля джхум. Земли приусадебные (на которых стоит дом, а у некоторых есть и огород) находятся в индивидуальном, семейном владении (ведь поселения уже постоянны), хотя составляют часть общинной земли. О полях постоянных, орошаемых, речь пойдет особо.

В качестве коллективных владельцев земель джхум могут выступать деревенская община в целом (общинное землевладение), группа кровных родственников (род, линидж), тот или иной общинный коллектив (кхель – соседское подразделение общины, дом холостяков); в некоторых случаях владельцами могут оказаться одновременно разные коллективы при определенной соподчиненности их прав (например, земля мужского дома составляет часть земли общины или рода). Особенность земельных прав в этом районе Индии заключается в том, что все они принадлежат к "малым" группировкам в пределах от семьи до общины или рода, а какой-либо верховный собственник, стоящий над ними, отсутствует. Земля, принадлежащая тому или иному коллективу, для обработки делится между семьями членов этого коллектива и находится в их временном пользовании. Единственный пример коллективной обработки земли и коллективного потребления урожая можно видеть на земле дома холостяков.

У всех народов реальным распорядителем участка, выделенного из общей земли, является семья, которая сохраняет всю полноту прав на него до тех пор, пока тот находится под обработкой. Каждая семья сама выращивает свой урожай, хранит его в отдельных семейных амбарах (даже если все амбары деревни собраны в одном месте, каждая семья имеет свое, особое помещение), распоряжается результатами своего труда. Вместе с тем владелец участка земли джхум всегда сознает, что земля, на которой он работает, "общая" и находится у него лишь временно. В этом смысле особенно характерен пример кхаси. У них семейное право получило наибольшее развитие, семейное землевладение является ведущей формой, но и у них чувство общности земли джхум сохраняется. Интересно привести мнение о земельных отношениях кхаси, высказанное в одной из последних публикаций: у кхаси нет строгой системы землевладения, нет земельного кадастра, нет земельного налога (это касается всех земель джхум). Земля, которую владелец не обрабатывает в течение трех лет (максимальный срок пользования наделом джхум), поступает в общинный фонд. И далее подводится итог: земля у кхаси общая для всех, за исключением отдельных участков индивидуальных земель, а также земель рода или полученных за особые заслуги отдельными лицами /80, с. 255/.

Реальные права верховного землевладельца – общины или рода – заключаются в том, что отчуждение участка (которое в

традиционном обществе было возможно исключительно в среде своих же общинников) проводилось только с санкции общины или рода и что необрабатываемая земля переходила в общественный фонд и могла снова быть разделенной между другими членами коллектива. Община, кроме того, играет роль координатора при распределении и расчистке участка. Например, у ао нага рабочий год деревенского совета начинается с того, что совет решает вопрос о выборе земли под новую расчистку. Назначается день для рубки леса, в которой должны принимать участие все взрослые мужчины общины, и официально объявляется начало нового сельскохозяйственного цикла /42, с. 42/.

И у других народов община в лице деревенского совета брала на себя инициативу по организации выбора и расчистки очередного лесного участка. Но, как отмечает Фюрер-Хаймендорф, "это было ее единственным политически важным решением, которое затрагивало экономические интересы общины. Сельскохозяйственная работа не была организована на деревенском уровне" /77, с. 41/. Весь дальнейший земледельческий цикл находился в ведении семей. В целом роль коллективного владельца – общины в отношении земли выглядит, если не считать организации расчистки, скорее пассивной: не столько "община требует", сколько "без общины нельзя!".

Как следует определить земельные права общины (или соответственно рода) – собственность, владение? Эти правовые категории редко предстают в чистом виде, поэтому четкие дефиниции здесь, особенно при ограниченности конкретного статистического материала, вряд ли возможны. Нам представляется, что права общины следует скорее квалифицировать как владение. Хотя коллективному владельцу принадлежало право отчуждения, но оно имело ограниченный характер и реализовывалось нечасто: продажа земли (т. е. продажа права на пользование участком джума) с согласия общины или рода производилась, как правило, среди своих же общинников, так что земля не уходила из традиционного коллектива. Вообще, продажа земли при подсечно-огневом земледелии достаточно редкое явление, и обычно не одобряется общинниками. Так, у тагинов Аруначала продажа земли считается табу, ибо, по их представлениям, при этом гибнет "дух земли". Человек может только получать землю – в пользование при переселении в новую деревню, в дар от других земледельцев, но не покупать ее /59, с. 154/.

Это обычное положение в условиях общинно-родового строя, при котором кровные узы привязывают человека к определенной деревне и ограничивают его мобильность. Поэтому переход земли к чужаку, который, для того чтобы пользоваться ею, должен был бы войти в состав общины и даже в состав одного из родов общины, не мог быть жизненной нормой. Таким образом, права общины на распоряжение земельным фондом были ограничены

системой традиционных связей и обычаев. Что касается распоряжения землей, то, как мы видели, в период, когда участок находился под обработкой, это право целиком принадлежало семье.

Однако и право семьи – это уже не столько право пользования, сколько право владения. С течением времени земля закрепляется за семьей и передается по наследству. Следовательно, говоря в целом о правах на землю джхум высшего – коллективного – владельца и владельца непосредственного – семьи, можно говорить в одних случаях соответственно о владении и пользовании (если участок не задерживается в руках одной семьи дольше чем на один сельскохозяйственный цикл), в других – о двух уровнях владельческих прав, когда эти права владения имеют разное содержание: право верховного контроля принадлежит общине, право непосредственного распоряжения, сохраняющееся и в период отдыха земли, – семье. По мере усиления владельческих прав семей, естественно, слабеют права коллективного землевладельца – общины. Развитие семейного землевладения началось еще в прошлом веке и усиливается в последние годы. Земли этого типа были зафиксированы в начале нашего века у кхаси, ряда нага и некоторых других народов /126/.

При этом в традиционном обществе, основанном на джхуме, нет особой земли семей, отличной от общинной или родовой земли: речь идет о той же земле, на которую имеют права разные коллективы и лица. Так, Чаудхури, говоря о мишми, наиболее примитивных земледельцах Ассамских гор, подчеркивает "нечеткость различия между землей частной и родовой" /59, с. 196/. Тем самым земля семей – это еще не частная земля; последняя появляется позже, когда обособленные участки выделяются из общинного владения.

Правда, у некоторых народов можно встретить земли, которые являются исключением из этого правила: это земли, которые издавна (что зафиксировано еще в прошлом веке) полностью принадлежали одной семье в силу каких-то конкретных обстоятельств. Например, у гаро существовали две категории суходольных полей, которые не входили в состав общинной земли, а находились в бесконтрольном распоряжении отдельных семей. Это земли амате, которые владелец (или кто-либо из его предков) получал в дар (обычно от главы деревни из резерва деревенской земли) за особые заслуги, и земли амиллам – присвоенные ничейные земли /62, с. 1057/. У кхаси также существовали земли, которые были некогда дарованы отдельным лицам сиемом, верховным главой объединения кхаси, с правом полного распоряжения. Однако это были единичные случаи. Они не имеют отношения к тому процессу индивидуализации, который получил развитие в связи с меняющимися условиями жизни в нашем веке.

Дело в том, что, как указывают большинство исследователей, те участки, которые мы теперь рассматриваем в качестве

земли общины, по происхождению представляют собой обычно землю рода-первонасельника (или родов). Некогда такой род занимал определенную землю, образовывал обычно не одно, а два и более поселения (когда деревня переносилась вследствие удаления земледельческих участков, что было вызвано характером подсечно-огневого земледелия). В дальнейшем, по мере усложнения родового состава деревни, приселения представителей других родов (что связано прежде всего с экзогамными браками), положение с землей начинает меняться: поначалу именно род-первонасельник был землевладельцем, пришлые по браку члены других родов пользовались землей, входя в состав семей этого рода-землевладельца; у ряда народов есть сведения, что еще сравнительно недавно каждый, приселявшийся по той или иной причине в новую для него деревню, должен был вносить главе деревни (он же - глава старейшего рода) некоторую плату, зачастую чисто символическую, за право пользования землей, которая, таким образом, еще осознавалась не как чисто общинная, а как родовая. Такой обычай еще недавно существовал у гаро /108, с. 73/. Но в доклассовом обществе горных народов не может быть нормой правовое неравенство. Постепенно неравноправие между представителями старейшего рода и более поздними пришельцами стирается, земля начинает не только использоваться всеми на равных началах, но и осознаваться уже не как родовая, а как общинная, т. е. как земля, на которую имеют равные права все жители данной деревенской общины, независимо от их родовой принадлежности.

Таким образом, в основе общинной земли лежит земля рода, общинная земля как бы выросла из родовой. Именно так обстоит дело со старыми деревнями, основание которых восходит к тому времени, когда родовая организация была ведущей. В более новых деревнях, которые были основаны, когда уже сформировалось понятие земли общины, отличной от родовой, земля могла сразу признаваться общинной. Как в органах управления, сословных группировках и других сферах социальной структуры чисто общинные институты сплошь и рядом переплетаются с родовыми, которые проступают сквозь них, так и в землевладении в ряде случаев общинные порядки оказываются наложенными на более древнюю родовую структуру.

Эволюция родовой земли в общинную наглядно прослеживается на примере кхаси. Два-три рода-первонасельника кхаси, заняв свободную землю и основав на ней деревню, учреждали дарбар - деревенское собрание, куда входило все взрослое население деревни, которое и распоряжалось непосредственно землей. Постепенно на территорию вновь созданной деревни приселяются представители других родов (кхаси чаще, чем другие горные народы, мигрируют в пределах своей территории), старейшины из среды новых приселенцев также входят в состав дарбара и тем самым

делят землеуладельческие права на коллективные земли с ранними обитателями деревни. Механизм этого процесса можно видеть на примере деревни класи Сохкиндух. Первые обитатели этой деревни принадлежали к роду Прариан. Когда они пришли на это место, земля уже принадлежала роду Джхар из деревни Риммаи, расположенной в пяти милях. В настоящее время эта земля разделена на ряд категорий. Часть ее делят между собой роды Джхар и Прариан, членам которых принадлежит право на безвозмездное пользование землей. Члены других родов должны вносить определенную плату за право пользования этими родовыми землями. Другая (меньшая) часть земли стала частным владением некоего Ссру из рода Кикшах, и за право пользования ею должны платить ему даже члены его рода, поскольку эта земля принадлежит единоличному владельцу /105, с. 103/. Таким образом, здесь разные группы людей имеют разные земельные права; даже члены одного рода не всегда равноправны по отношению к родовой земле – иногда на нее имеют права лишь прямые потомки первой владелицы земли.

Сходная ситуация была у ао нага: когда деревня основывалась, каждый род претендовал на часть земли и коллективно владел ею. Постепенно, по мере приселения представителей разных родов, земля все больше ощущалась как земля всей деревни. Если землю бросали, она также становилась деревенской землей. У тех же ао в деревне Варомунг вся земля в прошлом принадлежала одному роду – Купзар. Память об этом сохранилась, однако никаких ущемлений в правах по отношению к членам других родов уже давно не наблюдается /128, с. 16/.

У гаро в деревне Ресубакрапара первоначально вся земля принадлежала роду Кокнал, члены которого основали эту деревню, а с течением времени земля стала осознаться как собственность всех, кто живет на территории деревни /108а, с. 6-7/.

Если общинная земля складывается на базе родовой, то земля частная возникает на базе земли семей из участков бывшей коллективной земли деревни или рода (ведь другой земли нет). Земля переходит в категорию частной благодаря тому, что эта земля "совершенствуется", т. е. в нее вкладывается дополнительный труд, улучшается ее обработка, налаживается орошение и вносятся удобрения.

К сожалению, часто трудно бывает определить удельный вес различных земельных категорий в социально-экономической системе того или иного народа. Виной тому – отсутствие до самого последнего времени статистических данных, касающихся социальных институтов Северо-Восточной Индии. Первые систематизированные цифровые материалы появились лишь в публикациях переписи 1961 г. В серии "деревенских монографий" впервые приводятся данные по отдельным категориям земельной собственности применительно к конкретной деревне. Приходится только со-

жалеть, что эти публикации охватили лишь немногие деревни из интересующего нас района. В старых "классических" монографиях начала нашего века, которые дают основной фактический материал по нага и ряду других народов, приводилось лишь перечисление основных видов земель, встречающихся у данного народа, — земля деревни, земля рода, земля семьи, земля дома холостяков, земля семей. Оставалось неуточненным место каждой категории в общей социальной структуре народа или взаимное их отношение. Поскольку при описании сельскохозяйственного процесса речь шла обычно о деревенской земле, создавалось впечатление, что родовая земля у горных народов сохраняется лишь как пережиток, тем более в наши дни — при убыстрении темпов экономического развития региона. Однако данные переписи заставляют по-новому взглянуть на этот вопрос. Например, в хорошо известной специалистам монографии Смита по ао нага 1925 г. /120/ называются земли частные, рода и деревни, причем меньше всего говорится о родовой земле. А в одной из монографий переписи 1961 г., отделенной от книги Смита более чем тремя десятилетиями, приводятся довольно неожиданные данные о соотношении форм собственности на подсечно-огневые поля: 35 % полей находятся в родовой собственности, и только 25 % — в общинной (остальные 40 % принадлежат отдельным семьям) /128, с. 50/, или на 9 акров общинной собственности приходится 38 акров родовой /128, с. 58/.

Сохранение родовой земли отмечено и в "деревенской монографии" по кхаси /112, с. 290/, хотя в ней и добавлено, что родовая земля имеется лишь у части кхаси. Тем не менее сам факт сохранения родовой земли у высокоразвитых кхаси не как пережитка, а как особой категории свидетельствуют о ее распространенности.

В целом же, несмотря на то что родовая земля у отдельных народов составляет немалый процент площади, она является отмирающей категорией. Имеется она не у всех народов, площади ее на глазах уменьшаются.

Строго говоря, это в большинстве случаев уже не столько земля рода, сколько земля линиджей, т. е. локализованных в конкретной деревне частей рода. Мы знаем, что род у народов Ассамских гор сильно рассредоточен, поэтому об организационной цельности, которая необходима для распоряжения землей, можно говорить лишь применительно к линиджу. Земля линиджей представляет собой часть родовой земли, которую в более или менее отдаленный период разделили между реально функционирующими локализованными частями этого рода. Одновременно может существовать и собственно родовая земля (об этом говорится применительно к нага). Но родовая земля постепенно уступает место земле линиджей, право рода становится все более формальным и по существу сводится к контролю над отчуждением

земли, случая которого наблюдаются редко /45/. Очевидно, что род может распоряжаться землей в тех случаях, когда его члены живут сравнительно компактно.

Описанный процесс эволюции родовой земли происходил у многих народов земного шара, близких по уровню развития горным народам Северо-Восточной Индии (в Индонезии, Малайзии и других районах).

Что же представляет собой родовая земля? Не следует представлять себе, что ее коллективно обрабатывает весь род (или линия) целиком для нужд своего кровнородственного коллектива. Родовую землю обычно делят, как и общинную, между членами рода. В некоторых случаях эта земля служит своеобразным запасным фондом, и тогда участками ее пользуются те члены рода, которые по тем или иным обстоятельствам нуждаются в дополнительной земле. Пока земли всем хватало, никаких споров по поводу распределения родового участка не возникало. Когда же земли становится мало, то родовая земля как особая категория постепенно исчезает. Семьи, владеющие участками родовой земли, теперь заинтересованы в ее сохранении и стремятся закрепить свое право на землю и на период ее пребывания под лесом. Земля, таким образом, перестает возвращаться регулярно в родовую фонд, как это диктуется обычным правом (земля, которая не обрабатывается, возвращается в род), а постепенно становится семейным владением. Другая причина сокращения родового землевладения — ослабление родовой структуры в целом. Теряющий авторитет род выпускает из своих рук контроль над движением родовой земли.

К числу коллективных (кроме общинных и родовых) земель джхуму относится также земля дома холостяков, обрабатываемая рабочими группами мужского дома. Это единственный вид земель, где еще сохраняются древние традиции коллективного труда. Доход с этих земель идет на общие нужды — починку дома холостяков, различные праздники и церемонии.

Наконец, к числу коллективных земель относятся различные виды непахотных земель: участки леса, используемые для общих нужд (например, для заготовки дров, из которых зажигают костры во время праздников и жертвоприношений, заготовки строительных материалов для общественных зданий и т. д.), заповедные "священные роши", с которыми связаны различные поверья и куда запрещен вход непосвященным, небольшие общественные выгоны.

В сохранении коллективных форм землевладения у горцев активная роль принадлежит джхуму. Как писал К. Маркс, "чем дольше сохраняются традиции в самом способе производства. . . тем устойчивее старые формы собственности, а следовательно, и община вообще" /2, с. 484/. Очень важным фактором была также обеспеченность землей под пашню: семья не была заинтере-

ресована в присвоении земли, ибо каждый член ее был уверен в том, что всегда может расчистить нужное количество леса. Рост участков, естественно, ограничивался физическими возможностями земледельцев: трудоемкость процесса преобразования лесной земли в пашню вынуждала семьи общины расчищать столько, сколько нужно для пропитания коллектива, редко больше. Увеличение состава семьи всегда принималось во внимание при очередном разделе нового участка леса. Больше того, у гаро, например, неженатые сыновья и незамужние дочери и теперь могут получить дополнительный участок джума и выращивать там урожай для своих личных нужд /52, с. 132/. Но для этого требуется немало труда, ибо дополнительный участок не освобождает молодых людей от работы на семейном участке. Раньше у молодежи не было особой нужды в дополнительном тяжелом труде, теперь же, с ростом у них потребностей, добавочный доход оказывается совсем не лишним.

Уменьшение лесных площадей, в некоторых районах грозящее малоземельем, у подсечно-огневых земледельцев оказалось крайне существенным для судьбы общинного землевладения. Мы уже отмечали те факторы, которые вызывают недостаток земли в этом районе, где трудности рельефа и вытекающая из этого малая плотность населения служили, казалось бы, надежной защитой против истощения земельных ресурсов.

Но к нашему времени сочетание таких обстоятельств, как естественный рост населения, стимулируемый успехами просвещения и здравоохранения, губительное влияние джума на почву, претензии на некоторые земли со стороны равнинных земледельцев, предпринимателей и плантаторов, привело к тому, что многие горные народы Северо-Восточной Индии стали чувствовать на себе, что такое малоземелье. Это незамедлительно сказалось на отношении к земле. Если раньше общинники не проявляли особой заинтересованности в земле, то теперь у них возникает чувство неуверенности в том, будут ли они и их дети обеспечены землей. Отсюда — стремление задержать в своих руках участок не только на данный период обработки, но и на будущее, когда участок будет под лесом, чтобы получить его в следующий сельскохозяйственный цикл, который теперь отделяется от предыдущего уже вполне обозримым — даже для одного поколения — сроком. Практически это выглядит так, что при возвращении к когда-то бывшей под обработкой земле каждая семья берет себе тот участок, на котором она работала до того, как земля была брошена. Такое положение отмечено, в частности, у некоторых групп ао нага и у всех тех народов, у которых недостаток земли дает себя знать.

Очень наглядно эта роль малоземелья в процессе превращения общинной земли в семейное владение выступает при сравнении ситуации у гаро и кхаси (мы берем те группы кхаси, кото-

рые практикуют джхум). Гаро лучше обеспечены землей, и у них община сохраняет свои позиции как верховный землевладелец. У кхаси же все труднее становится приобрести новую землю, участков хватает лишь на наличные семьи. Право на участок передают по наследству, и его получает младшая дочь-наследница (раньше каждая молодая семья могла получить свой надел). Поэтому родовая земля у кхаси исчезает значительно быстрее, так же как и общинная. В общине кхаси создается ошутимое нарушение равновесия между семьями наследниц, имеющих землю, и семьями дочерей, лишенных участков. Появляются понятия "богатые" и "бедные", которые еще недавно были неизвестны жителям этого района. Лисбопытнo, что дополнительным фактором, способствующим превращению земли в частное владение, у кхаси является свойственная им мобильность, которая отличает их от большинства других горных народов. При переселениях в новые места кхаси нередко продают на сторону даже те участки земли, которые считаются родовыми /105, с. 104/.

О том, что семейное землевладение у некоторых народов получило значительное развитие уже давно, причем в условиях полной изоляции, говорит пример коньяк нага, который трудно объяснить при современном состоянии наших знаний об истории горных народов. У этой группы, наиболее удаленной и менее других доступной внешним воздействиям, ко времени знакомства с ними европейцев земля находилась в распоряжении семей, причем степень обеспеченности землей была очень разной. В то время как наименее зажиточные семьи имели, как правило, по два поля, в руках более богатых семей скапливалось до десяти и более участков земли, разбросанных в разных местах. При этом богатые владельцы арендовали у менее имущих земли, расположенные ближе к деревне, а потому более удобные, и напротив, сдавали в аренду свои более удаленные участки. Владельцы нескольких полей широко пользовались наемным трудом, который чаще всего принимал традиционную форму рабочих групп молодежи. Плату члены такой группы не делили между собой, но сохраняли как фонд для организации праздников и для общих нужд. Есть упоминания и об использовании в качестве наемников обедневших однообщинников: некоторые из них целиком работали на богатых соседей, которые платили им частично деньгами, частично — натурой /77, с. 34/.

Семейное землепользование все более превращается в семейное землевладение. Появляется практика завешания земли, что в ряде случаев приводит к нарушению норм обычного права, ибо земля идет не к "законному" наследнику, а к тому, кого выберет завешатель.

Рост малоземелья в Ассамских горах выступает, таким образом, как одна из сил, нанесших удар общинному землевладению, вызвав к жизни центробежные тенденции. Мы уже говорили, что избыток лесных площадей не требовал выработки четких норм

землепользования. К этому следует добавить неупорядоченную у многих горных народов структуру власти, что лишало руководство общины возможности применить санкции для сохранения определенного порядка землевладения и для предотвращения перехода в индивидуальное владение участков общинной земли. В результате изменение правил землевладения носит в Ассамских горах характер очень неравномерный, нерегулируемый, в значительной степени стихийный. Современные нормы землевладения зависят от таких факторов, как степень вовлечения того или иного народа в товарный обмен, степень обеспеченности лесными площадями, качество леса на этих площадях, темпы роста населения, авторитетность общинных властей, уровень социального расслоения и ряда других обстоятельств. В целом для настоящего времени земли джум находятся в стадии постепенной индивидуализации: параллельно с ослаблением коллективных форм землевладения идет процесс укрепления семейного землевладения.

Оскудение земель и связанные с ним изменения в землевладении – общий процесс, который пока проявился не у всех, но последствия которого везде одинаковы. Но есть и другой путь индивидуализации коллективной земли – путь традиционного развития, когда происходит концентрация сначала прав на землю, а в конечном счете и самой земли в руках общинной и родовой знати. Хотя мы уже отмечали общую слабость власти у горных народов как характерную черту их социальной структуры, все же любое выборное лицо, поставленное во главе коллектива, потенциально имеет возможности для возвышения (иногда чисто условного).

Вероятно тот факт, что в горах Ассама этот процесс не получил заметного развития (за отдельными исключениями, о которых речь пойдет ниже), связан в немалой степени с переложным характером земледелия: все те соображения, которые приводились в пользу связи джума с коллективными правами, говорили против выделения одного или нескольких земельных собственников. Главное же – общество еще стояло на той стадии развития, когда социальные, а не экономические факторы играли решающую роль в определении положения отдельных членов коллектива. Как только создаются условия, способствующие развитию товарного хозяйства, как только земля начинает котиrowаться как ценность, имеющая стоимость, права лиц, наделенных властью или хотя бы правами распоряжения землей, из престижных и фиктивных становятся реальными. Присвоение земли главами общин объективно должно привести к концентрации в их руках земельных владений, что является базой феодализации общины. Но процесс этот не получил завершения.

Мы сейчас постараемся проследить на примере ряда горных народов, как постепенно нарастают эти права – пока только права – общинных глав, как создаются предпосылки для узурпации

земельных прав общинников теми, кто раньше выступал в качестве представителей общины как коллективного землевладельца.

Начнем с народов, у которых распределение земли происходит самостийно, без вмешательства облеченных властью лиц. В наши дни их осталось немного: это, к примеру, куки (пурум, чиру). Их систему можно назвать классическим общинным землевладением. Каждая община является владельцем определенной территории лесных земель. Через каждые два-три года общинный совет определяет тот лесной участок, который должен быть введен в обработку. Очередность участков обычно распланирована заранее. При его освоении каждая семья выбирает себе надел и расчищает его. Вмешательство общинных властей требуется лишь при возникновении конфликтной ситуации. Но обычно, при достаточном количестве земли, распределение участков происходит без споров. По окончании периода эксплуатации данного участка этот последний, как и другие семейные наделы, поступает в общинный фонд и отдыхает под паром положенный срок. Когда к той же земле снова возвращаются, поля разбираются семьями без учета прежнего распределения участков. Земля, пока она находится под обработкой, может быть передана по наследству или в дар другому лицу, но обязательно из той же деревни /66, с. 165; 65, с. 34-35/.

Другой пример – пригималайские ади (аборы). В отличие от куки у ади распределение земли происходит при непосредственном участии деревенских старейшин – гамов. У ади существуют два термина для определения пахотной земли джхум: "атот" – пригодные для обработки общинные участки (расчистки) и "арик" – земельные наделы отдельных семей. Общине принадлежат несколько атотов. После завершения очередного земледельческого цикла староста или совет старейшин-гамов решают, какие из атотов пойдут в расчистку и под посадку, т. е. следят за правильным севооборотом. Далее староста (или совет – в разных деревнях по-разному) выделяет надел – арик каждой семье (а не каждая семья берет сама землю, как у куки), которая расчищает его и владеет им.

Получивший надел уплачивает за него гаму (или совету) небольшую сумму, обычно натурой (в последнее время и денежную). Это дает основание некоторым авторам считать гаму владельцем земли деревни. Между тем гам является лишь распорядителем общинной земли, пользующийся в качестве такового определенными льготами (как и любые общинные власти). Вместе с тем плата старосте – это первый шаг к дальнейшему повышению его над рядовыми общинниками. Старейшина, или староста, как представитель общины сохраняет известный контроль над землей и после распределения наделов. Если, например, какая-то семья не может освоить весь выделенный ей участок,

старейшина может собрать деревенский совет и передать излишки другой, нуждающейся семье.

Владельцем переданной земли считается прежний хозяин, ему принадлежит право передачи ее по наследству (право владения сохраняется всегда за тем, кто первый расчистил землю, т. е. выполнил самую тяжелую и трудоемкую работу), а новый владелец выступает лишь в качестве временного держателя надела. Здесь мы видим трехстепенное право на землю: община, общинник, расчистивший землю, и тот, кто ее обрабатывает. В некоторых деревнях ади остается небольшой фонд общественных земель — моли-патат. Нуждающийся общинник может с согласия деревенского совета безвозмездно получить надел на определенный срок, после истечения которого земля вновь поступает в общинный фонд /110, с. 68—76/. Таким образом, у ади наблюдается большая упорядоченность земельных прав, чем у куки и многих других горных народов. Это, возможно, объясняется тем, что ади не знали того избытка земельных площадей, который позволял другим горным народам долгое время не беспокоиться о регулировании земельных прав. Действительно, есть сведения, что отдельные семьи у ади из-за малоземелья уже несколько десятилетий тому назад были вынуждены работать по найму /92, с. 85/, что свидетельствует о неблагополучии в отношении земли.

Дальнейшее развитие роли старосты как распорядителя общинной земли мы видим у матрилинейных гаро. В литературе, касающейся гаро, нередко можно встретить утверждение, что владельцем всей деревенской земли является деревенский староста нокма (или, точнее, его жена, поскольку у матрилинейных гаро право собственности на землю принадлежит исключительно женщинам) /108, с. 73/. Напротив, в других работах /52, с. 28/ говорится о преобладании общинного землевладения у гаро. Последние публикации позволяют внести некоторую, хотя и не полную, ясность в земельную ситуацию у гаро.

По происхождению земля общины у гаро — это земля рода, который у гаро в большей степени, чем у других горных народов, локализован: у гаро обычно в одной деревне проживают один-два коренных линиджа (а не шесть-восемь и больше, как у других народов). Поэтому при меньшем смешении родов пришельцы по браку входят в семьи одного из коренных линиджей, и для них особых земельных правил не требуется.

У гаро родовая сущность общинной земли особенно прозрачна. Фактически, как и у большинства других горных народов, вся обрабатываемая земля находится в руках семей, все члены которых пользуются ее плодами, а староста-нокма выступает в роли простого распорядителя земли, как гам у ади. Эта деревенская земля (акинг) некогда представляла собой владение старейшего матрилинейного рода деревни. Титул нокмы — главы дере-

венской общины – может быть присвоен лишь мужу женщины, принадлежащей к этому роду, точнее – к одной из старейших матрилиний рода. Нокма ответствен за наделение земель для подсечно-огневого земледелия и под усадьбы участки всех членов его общины. Человек из другого акинга, желающий приселиться на землю другого нокмы, должен получить его согласие. До сих пор кое-где сохраняется правило, что приселенцы должны уплатить за право пользования деревенской землей старосте-нокме небольшую, как правило символическую, сумму /108, с. 73/.

Почему же сплошь и рядом встречаются упоминания о том, что нокма – владелец земли, в то время как о геме так говорят редко? Дело в том, что у гаро различаются реальные и номинальные права на землю, что выражается в очень своеобразной системе земельных титулов. Земля деревни разделена на множество участков, границы которых не совпадают с семейными наделами, – титулы на владение ими принадлежат ряду именитых людей деревни. Они получают титул акинг-нокма (глава акинга). Не следует путать акинг-нокму с деревенским нокмой – главой общины, хотя последний обычно также принадлежит к числу таких акинг-нокм, т. е. обладает титулом на владение тем или иным участком общинной земли. Эти титулы можно покупать и продавать в пределах деревни, но практикуется это сравнительно редко; как правило, земельные титулы сохраняются в семье на протяжении поколений и передаются по наследству. При покупке за них платят или натурой (например, высоко ценимыми у гаро медными гонгами, изготавливаемыми в Тибете), или деньгами – от 25 до 75 рупий за надел /52, с. 225–227/. Важно отметить следующее: обладание титулом не дает прямой выгоды – никаких реальных прав на эту землю держатель титула не имеет, у него не более прав, чем у других общинников. Земля эта, как и вся деревенская земля, находится в виде наделов в руках земледельцев, которые ничем не обязаны по отношению к владельцам титулов. Может даже случиться, что нокма обладает титулом на землю, расположенную не в его деревне, а в соседней /52, с. 226–227/. Но обладание титулом дает большой престиж, и человек, который претендует на высокое положение в своей общине, в условиях нестратифицированного общества вкладывает в приобретение этих титулов излишки, которые остаются в его руках. С другой стороны, вкладывание излишков средств в земельные титулы способствует поддержанию в обществе имущественного равенства и в этом смысле вызывает ассоциации с потлачем¹. По существу, земельные титулы могут рассматриваться как своеобразная форма накопления, поскольку они всегда мо-

¹ Потлач – обрядовая раздача имущества у индейцев Северо-Западной Америки.

гут быть обращены в другие формы богатства, не говоря уже о том, что они очень укрепляют положение человека в деревне. В частности, наличие такого земельного титула является обязательным условием для того, кто становится главой деревни — нокмой.

Таким образом, если гам только получал некоторую мзду за распределение земли, и в этом состояла его привилегия, то у гаро земля стала объектом приложения прав ряда высокопоставленных лиц. Правда, права эти оставались номинальными, ибо не было условий, да и необходимости их реализации. Но важно, что у гаро существовало уже представление о том, что обладание землей — это привилегия, что это дает престиж, наконец, что землею можно владеть. Это отход от традиционного взгляда на не находящуюся под обработкой землю — как "принадлежащую богу". Земледелец гаро еще не являются собственниками, но уже понимают, что владеть землей — почетно.

Дальнейшее укрепление прав вождя на общинную землю можно видеть у сема нага. Они принадлежат к той группе народностей Ассамских гор, у которых существовала олигархическая система власти. В отличие от большинства других нага у сема во главе деревень стоят влиятельные вожди, права которых на землю реальнее, чем у нокмы гаро. Хотя у сема сохраняется и земля общины, и родовая, но у них мы уже видим начинающуюся в разных деревнях и в разной степени экономическую зависимость общинников от вождя.

Установлению такой зависимости способствовал обычай, который был широко распространен в прошлом не только у сема, но и у некоторых других народов (в частности, народов чин). Мы имеем в виду обычай колонизации новых земель сыном вождя. Сын, не являющийся наследником в своей деревне, с группой товарищей и добровольцев из родной деревни отправлялся на новое, еще не занятое место и основывал там деревню. Спутники его были, как правило, разного рода отверженные, поставившие себя вне общества и лишенные земли. Новый вождь по традиции считался владельцем окружающих земель и наделял спутников "своей" землей. Эти последние были таким образом обязаны вождю своими наделами и выступали как "зависимые" — мугхеми /89, с. 144–145/. Такая практика была возможна, пока оставались незанятые пространства. С освоением всей территории гор Сема ушел в прошлое и обычай колонизации.

Однако эта земельная закрепленность общинников со стороны вождя оставалась в значительной степени формальной. В действительности земельные порядки сема не так уже резко отличались от обычаев других нага, у которых распределение участков регулировалось не столько общинными властями, сколько потребностями и возможностями самих земледельцев. Правда, вождь сема объявлял себя хозяином земли, принадлежавшей основанной им деревне, но фактически он сохранял для себя и сво-

ей семьи лишь необходимый для ее содержания участок, остальное же распределял между общинниками, как делали гам или нокма. По существу, права вождя у сема нага были как бы дальнейшим развитием функций вождя гаро и ади. Ведущей формой у сема оставалась семейная земля, которую вождь контролировал как глава общины и которой он мог распоряжаться, если владелец ее на обрабатывал, т. е. вождь сема узурпировал те функции, которые у других народов принадлежали общине.

Следующую степень укрепления земельных прав вождя можно наблюдать у ряда народностей чин, например у мизо (лушеев) и лакхеров. У этих народов вожди мало помалу присвоили себе право бесконтрольного распоряжения всей землей деревни. У мизо все вожди принадлежат к одному роду – Сайло, образуемому своего рода господствующий слой в их обществе. Вождь считается владельцем деревенской земли. Земля эта разделена между жителями деревни – подданными вождя, но сам вождь имеет возможность обрабатывать больший, чем другие, надел, так как пользуется безвозмездным трудом общинников. Последние должны расплачиваться за землю деньгами и работой на поле вождя. Сами вожди мизо редко работают на полях наравне с другими земледельцами /106, с. 81/.

Эта двойственность положения вождя – первый среди равных и в то же время распорядитель земли, использующий даровой труд за право пользоваться землей, – объясняет противоречивые оценки роли вождя у мизо в различных работах: он предстает то как очень демократический, не имеющий никаких земельных прав глава деревни, то как автократический господин над своими подданными. О том, что вождь выступает как хозяин земли (уже действительный, а не номинальный), говорит следующее: вождь может освобождать приближенных к нему людей от платы на землю. Постепенно растет и личная зависимость общинника от вождя: сначала это отработка за право пользования землей, а затем – долготелая кабала. Со временем налет патриархальности окончательно теряется, и в начале 50-х годов, в период становления молодой Индийской республики, газеты неоднократно печатали сообщения о борьбе безземельных крестьян-лушеев против землевладельцев из рода Сайло.

Из десятков горных племен мы выбрали несколько, чтобы показать, как у разных народов идет один и тот же процесс – процесс постепенного усиления владельческих прав у глав деревень: первоначально они выступают как простые распределители общинных земель, но постепенно превращаются в бесконтрольных владельцев, образующих социально и имущественно привилегированный слой.

Таким образом, в процессе индивидуализации земельной собственности, который составляет основное содержание социальной эволюции в этом районе Индии, есть разные направления, кото-

рые сливаются в общий поток. В результате идет становление обособленных прав на землю. Давние, медленно развивающиеся тенденции выделения главы общины в качестве землевладельца вместе со стремительно нарастающим малоземельем на сравнительно позднем этапе, а также с развитием товарно-денежных отношений приводят к изменению отношения к земле, к осознанию ее ценности — сначала престижной, а затем и товарной. В результате те права, которые поначалу выглядели чисто номинальными, получили стимул для реализации. На смену принципу "земля ничья" приходит принцип "нет земли без хозяина". Это новое отношение к земле повлекло за собой обычные последствия — появление различных категорий зависимых, утрату общинных институтов и свобод, увеличение числа повинностей по отношению к вождю и соответственное сокращение обязательств по отношению к общине. Однако все эти формы землевладения еще не разрушают общину, они вписываются в нее и эволюционируют вместе с развитием и изменением последней.

Итак, подытоживая сказанное о правах на земли джхум, можно сказать, что до недавнего времени на эти земли преобладали коллективные формы землевладения. Общая тенденция, начало которой восходит еще к прошлому веку, а может быть и к более раннему времени, направлена к развитию семейного землевладения, которое сначала сочетается с признанием верховного права общины или рода, но постепенно становится ведущей формой. Окончательному обособлению семейной земли препятствует сама естественная природа джхума. Происходит унификация форм землевладения: если еще несколько десятилетий тому назад у каждого народа было несколько категорий земель — земля общины, земля рода, земля дома холостяков, то теперь все эти формы постепенно сводятся к двум основным — общинная и семейная, причем права соседско-родовой общины и семьи распространяются на одну и ту же землю. При системе джхум сохраняется, как правило, система традиционных социальных связей, поэтому и присвоенные земельные участки еще не становятся частной собственностью.

Совсем иная картина складывается с появлением орошаемых полей. О том, что джхум был очень важным фактором сохранения общинного землевладения, можно судить по тому, что появление (у ряда народов еще с прошлого века) орошаемых постоянных полей, чаще всего террасных, стало началом настоящего переворота в области землевладения, а отсюда — и во всей общинной структуре. Все последствия этого переворота дадут себя чувствовать не сразу, но последствия эти неотвратимы, а процессы необратимы. Если такие серьезные последствия вызваны простой сменой способа земледелия, это означает, что такой переворот был подготовлен всем ходом развития общины. Ведь орошаемое поле целиком связано с правом одной семьи: община ни-

каких прав на эти земли не имеет. Орошаемое поле – будь то террасное или долинное – создается целиком по инициативе и силами одной семьи, иногда – при денежной поддержке государства. При этом ценностью становится и вода (что полностью отсутствовало при джхуме), а человек, проведший канал, приобретает тем самым право на всю воду в нем: так, у ангами нага никто не имеет права брать воду из источника выше по течению, чем начинается канал /88, с. 73/. Однако правила водопользования пока окончательно не устоялись и бывают очень многообразны в разных деревнях. Поливные поля можно продавать, сдавать в аренду, дарить без санкции общинных властей, при этом уже с самого своего появления орошаемые поля котировались – притом в денежном выражении – очень высоко: есть сведения, относящиеся к 1896 г., что у нага за акр орошаемой земли платили по 22–25 ф. ст. /91, с. 315/.

Таким образом, становятся собственностью и земли, и вода. Основным мерилом отношения к земле остается вложенный в нее труд. В отличие от джхума приложение труда к постоянному полю не прекращается, поэтому право хозяина психологически оправдано в глазах окружающих. И хотя террасные поля обычно разрабатываются на земле, предназначенной под джхум, т. е. на земле общины или локальной группы рода, не зафиксирован ни один случай, чтобы общинники возражали против присвоения отдельной семьей поля, несмотря на то что данный участок тем самым изымался из общественного фонда. Подобное отношение можно объяснить тем, что при подсечно-огневом земледелии еще не выработалось настолько четкое понятие собственности на землю, чтобы земледельцы выражали протест против более интенсивного использования части ее своими же общинниками. Бывают и другие варианты. Так, в последние годы отмечаются отдельные случаи аренды орошаемых полей горцами у равнинных соседей (это касается некоторых племен куки, которые арендуют земли у манипурцев). В этих условиях общинный фонд остается неприкосновенным. Нуждающиеся в земле гаро вынуждены занимать под постоянные поля "ничейные" земли вдоль южных склонов, которые для джхума были недостаточно плодородными, для бенгальского же населения равнины местность оказалась непривычной по рельефу (слишком крутые склоны). Вот почему эти земли оставались до поры до времени свободными. Здесь гаро стали заниматься поливным земледелием.

За орошаемое поле владелец вносит плату администрации округа, в то время как за участок джхума налог не взимается, хозяин платит лишь налог с дома. Полным собственником орошаемого поля хозяин становится не сразу: сначала он считается "временным владельцем", т. е. не имеет права продавать землю, и местные власти могут воспользоваться ею, например, при постройке дороги, как это практикуется в отношении общинной зем-

ли, — она еще не стала неприкосновенной частной собственностью. По истечении определенного времени (обычно нескольких лет) он становится полным собственником, с правом продажи или передачи земли любому лицу.

Появление таких владельцев наносит удар общинному земле-владению. Рядом с владельцами участком джхума, подконтроль-ными общине, появляются землевладельцы, зависимость которых от общины значительно слабее: обладание собственным орошае-мым полем делает их в известной мере свободными и самостоя-тельными. "Изменяя свое отношение к общине, отдельный человек изменяет тем самым общину и действует на нее разрушающе; точно так же он действует и на ее экономическую предпосылку" /2, с. 474/. Как бы подтверждая эти слова Маркса, в ассам-ской общине люди, которые владеют собственным дополнитель-ным участком, нарушают равенство общинного коллектива. С од-ной стороны, в нем находятся общинники, обладатели только на-делов джхума, которые связаны с общиной всеми нитями и, бу-дучи обязанными ей основным средством существования — зем-лей, платят за это исполнением многочисленных освященных тра-дицией обязанностей. С другой стороны, в общине появляется группа владельцев, а с течением времени — собственников оро-шаемых полей, которые могут позволить себе пренебрегать об-щинными повинностями, поскольку они гораздо меньше зависят от общины и сознают это. Правда, происходит все это постепен-но: ведь они — плоть от плоти общины! Поливные поля, кроме того, дают им возможность использовать на них труд своих од-нообщинников, которые по мере уменьшения земельных резервов могут нуждаться в дополнительных средствах существования.

Таким образом, ускоряется имущественное расслоение внут-ри общины — процесс, который не мог развиваться, пока распре-деление земли основывалось исключительно на общинном принци-пе. С ростом имущественного расслоения, с ослаблением зави-симости части населения от общины сама община начинает те-рять свое значение единого авторитетного для всех коллектива. Отсюда — начало изменений, касающихся и других социальных коллективов и институтов.

Интересно отметить, что в тех случаях, когда в общине на-ряду с земельными участками джхума имеются и террасные по-ля, подсечно-огневые наделы в большей степени сохраняют свой общественный характер. У тех же народов, в общинах которых джхум остается единственным способом земледелия, все чаще отмечаются случаи, когда суходольные поля становятся семейной собственностью и выходят из-под контроля общины. Это находят у некоторых племен нага, особенно восточных, среди которых террасное земледелие еще не получило развития. Земли становит-ся меньше, владельцы орошаемых полей обеспечивают себе не-отчуждаемую землю, и владельцы джхума стремятся к тому же.

Появление орошаемых постоянных полей — очень важный шаг к нарушению равенства общинного коллектива, это начало процесса уже не чисто социальной стратификации, которая у многих протекала в недрах общины, но и имущественного расслоения. И при выделении различных категорий собственности не землю важнейшим критерием является фактор орошения.

Расчистившая поле и обеспечившая его водой, семья имеет право бесконтрольно им распоряжаться. Можно ли считать орошаемое поле частной собственностью этой семьи? Частная собственность — это высший этап развития права собственности, права полного и бесконтрольного распоряжения землей, свобода отчуждения. Нам представляется, что в случае с террасными полями, во всяком случае до превращения земли в товар, так же как и при джхуме, имелись препятствия для превращения земли в частную собственность. Прежде всего, частная собственность противна самим общинным принципам, и, раз возникнув, она начинает разъедать все здание общинных институтов, начиная, естественно, с его базиса — общинного землевладения.

Вместе с тем становление частной собственности на землю — процесс очень протяженный во времени, неравномерный, постепенно охватывающий разные народы и различные категории земель. Процесс этот неотвратим, и можно утверждать, что появление частной собственности на землю — это начало конца общины, даже если этот конец еще не близок. Однако, как показывают многие исторические примеры, в том числе и в самой Индии, община может некоторое время существовать и тогда, когда в ее недрах зарождается частная собственность.

Для подтверждения этого положения посмотрим, что происходило с общиной тех горных народов рассматриваемого региона, у которых орошаемые поля не являются нововведением последних лет, появившимся по инициативе правительства или под давлением малоземелья. Как мы отмечали, традиция орошаемого земледелия в наиболее развитом виде существовала у апа-тани, ангами нага, кхаси. Пригималайские апа-тани на фоне окружающих их примитивных полусоседных земледельцев представляют собой некий особый феномен: их долина самой природой создана для террас, которые и покрывают ее склоны. Опыт многих поколений земледельцев отразился в сложной системе их оросительных сооружений. Террасное земледелие апа-тани насчитывает долгую историю; террасные поля упоминаются еще в их легендах. Эти поля, как и во всех известных нам в данном регионе случаях, находятся в полном владении отдельных семей. Более того, у апа-тани, как нигде, уже издавна, судя по высокому уровню ее современного развития, существовала купля-продажа земли. Казалось бы, здесь налицо все условия, для того чтобы община апа-тани стояла по меньшей мере на грани разрушения, тем более что террасные поля у них являются, безусловно, пре-

обладающим типом хозяйства. Между тем община у апа-тани оказывается на редкость сплоченной и монолитной, степень ее сохранности даже выше, чем у многих других горных народов, которым незнакомо террасное земледелие и где до наших дней господствует общинное землевладение. Это прекрасно описано Фюрер-Хаймендорфом /76/. В чем же тут дело?

Причину этой кажущейся нёсообразности следует искать в тех условиях, в которых развилась здесь купля-продажа земли. Казалось бы, свободная продажа земли может служить доказательством того, что земля у апа-тани стала частной собственностью. Однако продажа земля – действительно, на редкость интенсивная – у апа-тани ограничена рамками их долины. Обмен с соседними полукочевыми народами существует, но предметами его являются не земля, а скот, хлопок и другие товары. Таким образом, земля реально отчуждается лишь в пределах общества самих апа-тани. Господство частного землевладения не нарушает стойкости общинных уз. Причины этого кроются в исключительных условиях территории, занимаемой апа-тани: их социальная и географическая подвижность ограничена пределами замкнутой горной ложбины, им некуда мигрировать, сама природа понуждает их к сплочению. В то же время уровень социально-экономического развития ставит их выше соседей, контакты с которыми, в основном обменного характера, не приводят к более тесному сближению и тем более смешению. Это значит, что апа-тани почти не покидают свою долину (недаром их "открыл" Фюрер-Хаймендорф лишь в 1945 г.), а чужаки не приселяются к ним. Поэтому купля-продажа земли в этих специфических условиях не разлагает коллектив. Если для владельца орошаемого поля в горах центрального Ассама общение с его равнинными торговыми партнерами служит стимулом для дальнейшего отделения его от соплеменников, здесь, наоборот, само этническое окружение, которое выглядит неразвитым по сравнению с апа-тани, заставляет последних теснее сплачивать свои ряды.

Обратимся к другому народу – кхаси, часть которых была издавна знакома с поливным земледелием. Мы уже говорили о природных особенностях их гор, рано лишившихся лесного покрова. У кхаси террасное земледелие также имеет достаточно давнюю историю. Частное землевладение у них начало складываться еще на базе земель джхум. Давнее развитие прогрессивного поливного земледелия явилось базой для большего, чем у соседних горных народов, социального и политического развития кхаси. У них своя интеллигенция, высокий процент грамотности, товарно-денежные отношения приняли уже давно вид целенаправленного внешнего обмена. В среде самих кхаси наблюдаются значительные различия в уровне развития культуры и социальных форм.

Но при этом у кхаси сохраняется не только своеобразная родовая организация, которая смогла противостоять и частному зем-

левладению, и развитому товарному хозяйству, но и сплоченная община. Причины этого, по-видимому, в гибкости сложной матричной структуры кхаси, в умении ее приспособиться к изменившимся экономическим условиям. Так, если еще несколько десятилетий назад в качестве ведущей родовой группы кхаси называли многопоколенную локальную группу, то в последних исследованиях в качестве активной единицы функционирует самая малая ее ячейка — инг. Она включает, по существу, лишь членов малой семьи, точнее, тех из них, которые восходят к общему женскому предку, т. е. мать и ее дочь с детьми, и благодаря своей компактности может исполнять те же экономические и социальные функции, что и семья. Эта стойкость и приспособляемость родовой структуры укрепляет и общину, которая спаяна с матричными институтами. Добавим к этому, что мон-кхмеры — кхаси стоят несколько особняком среди остальных (тибето-бирманских) горных народов.

Наконец, несколько слов об ангами нага. У части ангами террасные поля появились еще в прошлом веке. Как и у других народов, террасные поля у ангами находятся в полной собственности, и их владельцы пользуются значительной самостоятельностью по отношению к общине. Тем не менее община у ангами сохраняется и функционирует весьма активно. Здесь действуют два фундаментальных фактора: прежде всего чувство этнического самосознания (очень сильное у нага вообще, а у ангами особенно), которое способствует их сплочению. Кроме того, у всех ангами, в том числе и у тех, у которых имеются давние традиции террасного земледелия, сохраняются подсеčno-огневые поля, над которыми контроль принадлежит общине. Это, естественно, укрепляет ее экономические позиции.

Как мы видели, при непреложном правиле, что террасные поля находятся в полном распоряжении одной семьи, народы, у которых такие поля появились давно, сохраняют свою общинную структуру, свои общинные порядки вплоть до последнего времени. И внешне община, например у ангами, принципиально не отличается от общины сема нага — разве лишь по силе авторитета вождя, который у сема пользуется значительно большей властью. Так что до поры до времени появление террасного поля не наносит еще решающего удара общине.

Дело в том, что у всех перечисленных народов — и у апатани, и у кхаси, и у ангами-нага — появление террасного земледелия произошло на том уровне развития, когда еще недостаточно созрели предпосылки для развития товарного хозяйства. Изоляция горных народов, оторванность их хозяйств друг от друга и от соседних равнинных народов привели к тому, что хотя владелец орошаемого поля располагал правом купли-продажи земли вплоть до полного отчуждения, однако условия, необходимые для реализации этого права, еще не сложились. Поэтому отчуждение,

по существу, оставалось ограниченным определенными территориальными и родовыми рамками. Хотя террасное поле и в прошлом веке целиком принадлежало одной семье, тем не менее система общинных связей практически оставалась обязательной для ее владельцев: эти связи охватывали всех (именно всех) жителей горных районов, и было просто невозможно приселение чужаков, которые могли бы купить землю, не будучи охваченными этими связями.

Конечно, приобретя дополнительный орошаемый участок, хозяин становится самостоятельнее, получает большие возможности для развития своего хозяйства. Но он остается в своем же коллективе. Продажа земли поэтому могла быть только между своими, поскольку все были связаны неразрывными узами со своей общиной, своим родом, своим местом заселения. Стихийно действовал тот же принцип, что и при продаже джхума, которая осуществлялась только между своими. Внешне бесконтрольное распоряжение "своим" участком орошаемой земли на деле контролировалось объективными условиями, когда продавать землю за пределы своей общины и своего рода было просто невысказано, когда человек жил там, где он родился, когда владение террасным полем давало ему только несколько больший достаток, чем у тех, кто жил исключительно наделом джхума.

Вот почему вряд ли справедливо говорить о частной собственности применительно к той форме владения террасным или другим орошаемым полем, о которой шла речь. Право частной собственности может существовать только на почве созревших для этого экономических и социальных условий. Мы предпочитаем говорить здесь о частном (или индивидуальном, обособленном) владении. Пока земля обращается в пределах ограниченного круга лиц – община сохраняется. Об этом свидетельствует опыт многих народов (в частности, сохранение у индийцев Хиндустана кастовой общины и в условиях господства частного землевладения /13/).

Иначе обстоит дело с орошаемым земледелием в последние десятилетия. Теперь, с развитием и проникновением в Ассамские горы товарно-денежного хозяйства, обладание террасным полем предоставляет значительно большие возможности для развития личной инициативы и дает владельцу реальную независимость по отношению к общине. Теперь открылись пути для продажи земли за пределы не только деревни, но и этнической общности. Земля становится реальной денежной ценностью, товаром. Общинные и родовые узы теперь уже не так крепко удерживают общинника на насиженном месте, он может легче распоряжаться своим имуществом, в том числе и своей землей. В условиях товарно-денежного хозяйства владение орошаемым полем действительно может стать – хотя и не сразу, а постепенно – правом собственности.

Земля в Ассамских горах на глазах меняет свою биологическую природу. Вместо лесных массивов появляются обезлесенные пространства, занятые под постоянные поля. И каждый раз, когда человек возделает участок земли, общинной или ничьей, улучшит и оросит ее, эта земля становится его собственностью: его труд всегда признается и уважается другими. Владельцам официально предложено теперь регистрировать эти земли во избежание недоразумений, которые стали возможны в условиях растущего малоземелья.

Развитие орошаемого земледелия вызывает далеко идущие последствия. Частное землевладение, развиваясь, порождает экономическое неравенство. Семьи, лучше обеспеченные землей, отдают землю в аренду тем, у кого земли не хватает. С растущим земельным дефицитом начинает расти и экономическая зависимость земледельцев друг от друга. Размер арендуемой площади у некоторых народов, в частности у кхаси, исчисляется количеством семян, которые могут быть посеяны на определенном участке. Плата за арендуемую землю чаще всего определяется на основах издольной системы. Если поле относится к разряду подсечно-огневых, то арендная плата устанавливается сроком на год, после чего поле забрасывают /105, с. 103/.

Итак, имущественная недифференцированность общины у всех горных народов начинает нарушаться. Однако не следует преувеличивать интенсивность этого процесса. Пока для большинства горных народов нет оснований говорить ни о серьезном земельном кризисе, как у многих народов Центрального нагорья, ни о становлении классовых отношений на основе имущественного расщепления. Кроме того, нормы обычного права часто задерживают имущественную стратификацию общинного коллектива. Так, у апатани, у которых преобладает частное землевладение, закон наследования косвенно ограничивает концентрацию земли у богатых; предусматривается равное распределение земли между всеми сыновьями, получающими свою долю при вступлении в брак /59, с. 262/. В большинстве случаев можно говорить лишь об относительном характере обезземеления. Семьи, арендующие земли у более обеспеченных соседей, как правило, всегда имеют возможность заниматься джхумом на общинной земле, бездоленными их можно назвать лишь в отношении орошаемой земли. Для горных земледельцев зачастую оказывается выгоднее арендовать уже расчищенную и орошаемую землю, чем брать на себя тяжелый труд по устройству орошаемого поля или ограничиваться участком общинного джхума.

Говоря о современных тенденциях в развитии прав землевладения, нельзя не отметить влияние специализированных товарных культур. Такого рода посадки могут быть связаны как с постоянными, так и с переложными полями. Каждая специализированная культура неизбежно становится и культурой товарной,

поскольку теперь уже удовлетворение личных нужд связано с необходимостью обмена своей продукции на различные предметы быта и продовольствие. Все поля с товарными культурами, по сути, становятся частной или, во всяком случае, "получастной" собственностью.

Такова ситуация у гаро с апельсиновыми посадками: они представляют собой "полупостоянную" собственность. Когда сад перестает плодоносить, владелец бросает его — эта земля попадает в общинный фонд и переходит в руки нокмы. В среднем сад обрабатывается в течение 20–25 лет, и право на землю сохраняется все это время /52, с. 311/. У кхаси посадки бетеля всегда находятся в частном владении, при этом земли эти никогда не сдаются в аренду. Если нужна помощь, владелец нанимает крестьян, платя им небольшую сумму поденно /105, с. 103/.

Есть еще много вариантов специализации земель. Один из таких вариантов товарных посадок — выращивание сосен (своеобразные питомники) у тех же кхаси, их искусственно сеют, и культура эта считается очень выгодной. Разводят сосну, естественно, на общинной земле, но сосновые посадки требуют длительного пользования землей. Поэтому, хотя земля номинально продолжает считаться общинной, фактически, когда посадки принимают стабильный характер, они остаются в постоянном владении одной семьи. Права на эту землю осознаются обычным для горных народов образом: земля может иметь хозяина, лишь пока ее обрабатывают, в противном случае она поступает в распоряжение общины. В прежние годы бывали случаи, когда хозяин забрасывал землю. Но теперь, с ростом товарности хозяйства, такая ситуация стала почти нереальной: если сам глава семьи почему-либо не может заниматься этой прибыльной культурой, он передает посадку кому-либо из своих сыновей. Доход от сосновых посадок составляет для некоторых кхаси очень важную статью семейного бюджета: по словам одного мужчины кхаси, он смог оплатить обучение сына в колледже и дать ему инженерное образование исключительно за счет продажи древесины сосен, которые он посадил, когда сын был ребенком. Сосна используется также в качестве строительного материала для домов кхаси и как топливо /100, с. 30/.

Общественные последствия введения товарных культур еще более ощутимы и динамичны, чем при становлении орошаемого земледелия: действительно, ко всем изменениям, связанным с этим последним процессом (ведь специализированные посадки также находятся в частном владении), добавляется воздействие товарной экономики, которая форсирует все эти процессы. В результате некоторые народы непосредственно со стадии общинно-родовой оказываются втянутыми в систему товарных отношений, свойственных капиталистическому обществу.

Итак, основные тенденции в сфере землевладения у горных народов Северо-Восточной Индии можно кратко подытожить следующим образом. Формы землевладения различны в зависимости от способов обработки земли под посев. Поля, обрабатываемые подсечно-огневым способом, и в настоящее время продолжают в значительной степени оставаться общинными по своей природе. Поля постоянные, с искусственным орошением, всегда находятся во владении расчистившей их семьи. Однако и земля, находящаяся под джхумом, все в большей степени становится обособленным владением. Эти тенденции появились у некоторых народов задолго до нарушения изоляции Ассамских гор и развивались по двум направлениям. Одно, уходящее своими корнями в далекое прошлое, вело к накоплению прав на общинную землю в руках общинной верхушки. Это направление у большинства народов не получило окончательного завершения. Другое направление наметилось позже и было связано с постепенным иссяканием лесных богатств Ассамских гор и с растущим малоземельем, что стимулировало задержку земельных наделов в руках отдельных семей. Но вплоть до проникновения на территорию Ассамских гор товарно-денежных отношений семейное право на землю джхум сочеталось с общинным верховным правом на те же земли. Земля находилась в обособленном, но еще не частном владении.

Все орошаемые поля, независимо от времени их появления, становились индивидуальным семейным владением, что нарушало равенство общинного коллектива и традиционные устои общества горных народов. Однако, до тех пор пока не получило развитие товарное хозяйство, владельцы орошаемых полей оставались в рамках старых социальных связей, и традиционная организация сохраняла свою стабильность, хотя появление в ее границах новой категории владельцев не могло не сказаться на ее целостности. В этом случае мы можем говорить о частном владении, но еще не о частной собственности, поскольку отчуждение орошаемых земель не выходило за рамки традиционных коллективов.

Новый этап в развитии землевладения наступает с проникновением на территорию Ассамских гор товарных отношений, в которые после нарушения изоляции горных территорий стали все интенсивнее втягиваться горные земледельцы. С приобретением земель товарной ценности процесс индивидуализации земель джхум ускорился. Создаются условия для превращения индивидуальных орошаемых полей в частную собственность, т. е. для отчуждения земли за пределы традиционных территорий. Этот процесс еще не получил большого развития, однако предпосылки для него налицо.

В настоящее время в Ассамских горах можно видеть сочетание различных форм собственности на землю, причем определяющим моментом все чаще оказываются не традиционные для того или иного народа нормы, а степень вовлечения конкретной общины в русло новых экономических отношений. Эволюция отношений собственности у горных народов является ведущим фактором, вызывающим перемены во всех сферах их социальной жизни.

РОЛЬ РОДОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ СТРУКТУРЕ ОБЩЕСТВА

Община и род – какой из этих социальных институтов следует считать первичным, какому из них принадлежит ведущая роль в социальной структуре народа на общинно-родовой стадии его развития, каково соотношение их функций? Подобные вопросы в последние годы привлекают внимание многих исследователей первобытного общества. В задачи настоящей работы не входит рассмотрение этой проблемы, как таковой. Но материал по малым народам Северо-Восточной Индии позволяет составить довольно наглядное представление о структурном и функциональном соотношении рода и общины, показывает их неразрывную связь даже на том уровне развития, когда родовая структура находится в состоянии постепенного и неизбежного ослабления.

Родовая структура определяет специфику общинной организации горных народов, а степень эволюции родовых институтов отражает общий уровень развития данного народа или конкретной общины. Без учета родовых отношений нельзя понять ни структуру общины у любого народа Ассамских гор (даже у тех, у которых родовая организация сменилась сословными отношениями: ведь в основе последних лежат еще живо ощущаемые родовые коллективы), ни всю сложность отношений собственности и – что особенно важно – характер и направление их эволюции, ни положение семьи в общине и процессы, идущие в семье в последние десятилетия, ни принципы деревенского управления, ни особенности социальной стратификации и классообразования у отдельных народов.

Община у горных народов неотделима от рода. Последний сам по себе не конституирован как организованное целое, реально его невозможно вычлениить из общин, в которых он только и обретает свое конкретное существование. Каждая община у народов, где сохраняется родовая структура или ее пережитки, представляет собой совокупность некоторого числа семейно-родственных групп, ядро которых составляют представители определенного рода.

Изучение родовой организации горных народов представляет особые трудности в связи с тем, что не всегда оказывается возможным сразу охватить всю сферу влияния родовых институтов: значительная часть этих родовых институтов и связанных с ними отношений не выступает на поверхность общества, а скрыта под покровом переkreшивающихся общинных, семейно-брачных и прочих – соседских и родственных – связей. Родовая организация настолько переплетена с общиной, что зачастую оказывается нелегко отслоить функции генеалогических и территориальных категорий – мы это видели уже на примере форм родового и общинного землевладения. Может быть, этим объясняется то, что в современной этнографической литературе роль родовой организации вообще часто недооценивается. Как отмечалось выше, община у отставших в своем развитии народов квалифицируется по существующей типологии как соседская, отсюда – все родовые институты трактуются как пережиточные элементы, не играющие существенной роли в общественной жизни этих народов.

Итак, главное, что надлежит отметить, – это то, что родовая структура у всех горных народов Северо-Восточной Индии относится к числу древних традиционных институтов. Это следует особо подчеркнуть, так как даже на территории Юго-Восточной Азии есть народы, кстати, очень близкие рассматриваемым по антропологическому типу и материальной культуре, у которых родовая организация не зафиксирована. Мы имеем в виду даяков с о-ва Калимантан, подсечных земледельцев, у которых соседская община имеет в основе сочетание территориальных и родственных, но никак не родовых, не генеалогических связей /21/. Среди населения Ассамских гор нет ни одного народа, у которого родовые институты не давали бы о себе знать в той или иной форме, хотя не все горные народы сохранили родовую организацию как живой, действующий институт.

Можно выделить три основные категории народов по степени сохранности родовых институтов.

Одна группа, наиболее многочисленная, включает большую часть нага, оба матрилинейных народа – гаро и кхаси и некоторые другие. Эти народы сохранили родовую организацию как систему, которая пронизывает всю их жизнь, выступая в переплетении с соседскообщинными и семейными отношениями и играя более или менее ведущую роль в этих отношениях.

У многих народов подгруппы куки, у качари, микиров и некоторых других родовые категории сохраняются, но уже не как система, а как пережитки. Так, у одних существуют родовые подразделения, но без чувства кровной близости, у других сохраняется экзогамия отдельных подгрупп и т. д.

Наконец; у ряда народов, в первую очередь у народностей чин, вследствие особых условий их исторического развития, родовые институты претерпели значительные изменения, в резуль-

тате чего сама генеалогическая природа их оказалась почти полностью утраченной и они стали основой для принципиально иной, сословно-классовой дифференциации общества.

У первой группы горных народов легче всего увидеть динамику функционирования еще живой родовой системы, причем к этой группе относятся народы как патрилинейные, так и матрилинейные. Само присутствие в одном районе народов с различной филиацией, находящихся на сопоставимом уровне развития, представляет большой теоретический интерес, ибо дает возможность для их параллельного изучения и сравнения путей развития. Многие из этих народов принадлежат к числу политически наиболее активных этносов и по многим показателям общественного развития не уступают горным народам, у которых процессы эволюции и разложения родовой структуры зашли значительно дальше, а по некоторым чертам – например, по уровню развития национального самосознания – даже и превосходят их. Это относится и к нага, которые уже с начала нашего века постоянно дают о себе знать в политической жизни страны, и особенно к кхаси, уровень развития которых гораздо выше уровня "зарегистрированных племен". Недаром и те, и другие добились создания собственных автономных штатов.

Следовательно, сохранение родовых институтов еще не является свидетельством архаичности народа, а имеет свои объяснения в специфике исторического развития. При этом особую стабильность обнаруживают матрилинейные родовые институты. Обычно подобные родовые коллективы отличает сравнительная неустойчивость, так как по мере экономического и политического развития выявляется их несовместимость с новыми потребностями общества, нуждающегося в меньших и более гибких ячейках, – например, когда с накоплением богатства усиливаются противоречия между традиционными матрилинейными родственными связями и отношениями отца и детей. У гаро же и кхаси их матрилинейная структура и теперь сохраняет свой традиционный характер, и основные изменения, которые происходят в их обществах, как и в обществах других горных народов Северо-Восточной Индии, в первую очередь связаны не со сменой линейности (хотя это отчасти и происходит), а с изменением характера социальных связей, как и у патрилинейных народов.

Если для общего направления эволюции общины фактор филиации не играет определяющей роли, то при рассмотрении непосредственно родовой организации роль линейности оказывается весьма существенной. В целом родовая структура у патрилинейных народов значительно проще, чем у матрилинейных, у которых наблюдается гораздо большее число вариантов социальных форм: матриликальность при патрилинейности, матрилинейность при авункулокальности (проживание совместно с дядей по матери) и патрилинейном наследовании должностей и т. д. (ср.: 37а, с. 30–31, 35). Раз-

нообразии матрилинейного рода сказывается и в том, что между двумя матрилинейными народами Ассамских гор различия в социальной системе гораздо значительнее и принципиальнее, чем между отдельными патрилинейными народами, у которых общая схема социальных связей в целом довольно однотипна.

Родовая структура у патрилинейных нага. Основные особенности развитой отцовско-родовой организации лучше всего видны у народов группы нага. Эти народы, как уже отмечалось, разнообразны по своим этнографическим характеристикам, а степень изученности их далеко не одинакова. Тем не менее можно вывести некоторые общие принципы системы их родовых отношений.

У народов нага, как и у ряда других народов Ассамских гор, структурным элементом общины являются кровнородственные группы. Эти группы составляют лишь низшее звено в системе родовых подразделений, которая существует у этих народов, хотя именно это звено и есть единственный реальный функциональный родовой коллектив. Поэтому необходимо показать и их место в системе общеродовых подразделений.

Исходной базой родовой системы у нага служат три рода — рода изначальных, как их принято называть, которые дали начало всем остальным родовым подразделениям. Этот процесс дробления и появления новых родовых ответвлений продолжается и поныне: пока социальный организм живет, идет его эволюция. Три изначальных рода в англоязычной этнографической литературе часто выступают под наименованием фратрий, что неточно, ибо этот термин обычно связан со строго дуальной структурой. Правда, три изначальных рода у всех нага накладываются на другое, дуальное деление общества, рассекающее, как и эти три рода, все племя. Дуальные половины, по мнению большинства исследователей, были исходными группами, которые и дали начало трем родам /90, с. 20–21/. Родона начальниками половин считаются два брата — старший и младший, отсюда у некоторых народов сохраняется представление о старшинстве и меньшинстве, иногда перерастающее в представление о привилегированности старшего рода. Это лица легендарные, известны лишь их имена. Различия между половинами в основном лексические — члены их пользуются разными вариантами обращения к отцу и матери или к одному из родителей. Этот, свойственный данной половине термин употребляется и в том случае, если обращение "мать" или "отец" выражает не родственные отношения, а уважение к старшинству собеседника. При обращении ко всем другим родственникам термины едины для обеих половин.

Легенды крупных народов нага с удивительным единодушием объясняют появление трех изначальных родов дроблением одной из половин, причем чаще, как показывают этнографические материалы, делится половина, возводящая себя к старшему брату /88,

с. 113/. Каждый из трех изначальных родов имеет своего родоначальника и некогда выступал в качестве основной экзогамной единицы, хотя со временем, по мере разрастания этих родов и последовательного их дробления, в качестве экзогамных единиц у большинства нага появились более дробные подразделения. Этот процесс передачи экзогамности последовательно уменьшающимся родовым коллективам продолжается до нашего времени¹. Если сохраняется экзогамность исходных родов (например, у ао нага), то их подразделения не несут на себе функции основных экзогамных единиц — ими остаются изначальные роды. У некоторых нага сохраняется память о том, что в древности их фратрии не были социально равноценными, однако в настоящее время у большинства нага это не более чем воспоминания. Начальные роды распространены по территории обитания своего народа неравномерно, некоторые разбросаны достаточно широко, в то время как другие могут быть сосредоточены в определенном районе. Различна и их численность; часто при дроблении исходной дуальной организации один из родов оказывается небольшим по составу и узколокальным по распространению. И исходные половины, и три изначальных рода не имеют территориальной целостности и никак организационно не оформлены. Более того, не у всех народов сохраняется чувство кровного родства между членами этих группировок.

Подобное сочетание дуальных половин и трех изначальных родов, которые восходят к этим половинам, составляет своеобразие нага. Этот материал представляет несомненный интерес своими внешними аналогиями с такими остающимися пока во многих отношениях загадочными проблемами социальной антропологии, как дуальная организация и трехродовой союз. Дуализм присущ не только нага, но и большинству горных народов Северо-Восточной Индии. Исходная дихотомия, запечатленная в легендах о двух братьях-родоначальниках, наличие двух половин, двух ветвей в пределах рода обнаруживаются в той или иной степени у всех горных народов. Однако дуализм родового поселения и дуальная связь родов по браку у большинства народов не сохранились.

Три рода, на которые распались изначальные половины, давно разделились на многие десятки родов, между которыми устанавливаются брачные отношения и которые составляют основную экзогамную единицу большинства нага. Члены же изначальных родов так расселились и смешались друг с другом, что уже нет

¹ Аналогичные процессы перехода экзогамности от более крупных к более дробным родовым коллективам можно видеть у многих народов с сохраняющейся родовой системой. В частности, очень схожа картина у индонезийских минангкабау /16, с. 86/.

возможности установить закономерность брачных отношений между ними.

Когда мы говорим, что вся система последующих родовых подразделений нага есть результат дальнейшего дробления неких изначальных коллективов, не следует понимать это буквально. На деле конкретный род образуется из отдельных отселяющихся матри- или патрилиний: сначала отселяется одна группа родственников, она растет, от нее отселяется следующая группа – и возникает новый подрод, который впоследствии разрастается в род, и т. д. Можно привести такое сравнение: иерархия родовых подразделений – это круги на воде, первый круг – матри- или патрилиния, второй – подрод, третий – род и т. д.

Этот процесс отделения мелких групп и появления все новых подразделений продолжается до тех пор, пока живет родовая система. Постепенно, с появлением новых, более мелких экзогамных родов, крупные подразделения теряют свои экзогамные функции. Это естественно, ибо род становится слишком крупным, рассредоточивается, и сохранение за ним свойства экзогамности теряет реальный смысл. "Основной род" – так мы условно называем род, который входит в состав одного из изначальных родов и является главной экзогамной единицей; человек в качестве своего рода назовет именно такой род. Этот род включает множество отдельных подродов и матри- или патрилиний, он либо сохраняет функции экзогамного коллектива, либо передает их более мелким подразделениям. Основные роды ныне тоже рассредоточены, они насчитывают иногда десятки тысяч человек, поэтому основными их функциями являются: функция категории имени (т. е. члены рода носят его имя) и функция экзогамной единицы. Не являясь локализованной группировкой и будучи слишком большим по численности, этот род, следовательно, не может быть и организованным коллективом. Так выглядит обшая схема родовых подразделений нага.

Обратимся теперь к конкретному материалу отдельных народов и попробуем облечь в плоть и кровь эту схему. Ангами нага – народность, в которой с наибольшей отчетливостью воплощаются типичные черты нага. Ангами не самая многочисленная и не самая высокоразвитая народность, но они отличаются особой активностью во всех отношениях, и когда говорят о культуре нага в целом, часто представляют себе именно ангами. У ангами четко прослеживаются отмеченные выше родовые подразделения. По легенде, они ведут свое происхождение от двух братьев, которые и дали начало дуальным подразделениям ангами – кепезома (или пезома) и кепепфума (пепфума). Родоначальник первого подразделения считается старшим; хотя члены второго полагают, что этот приоритет рождения был достигнут путем обмана и может быть оспорен. Память об этом старшинстве проявляется лишь во время совместных церемониальных угощений,

в которых принимают участие члены обеих половин: тогда, по традиции, первыми начинают вкушать пищу члены рода кепезома, а члены рода кепепфума приступают к пиршеству только после них /88, с. 112/.

Диалектные различия, которые характеризуют половины ангами, выражаются в термине "апо" при обращении к матери и "азо" – к отцу у кепезома, и соответственно "апву" и "апфу" у кепепфума (сами названия половин, очевидно, восходят к соответствующим обращениям к матери). Любопытно, что эти термины обнаруживают большую стойкость и сохраняются у члена соответствующей половин и при переходе в другую половину (при браке или в результате адопции). Так, дочь мужчины кепезома и женщины кепепфума обращается к отцу "апо", а к матери "апфу", а ее собственные дети будут называть ее "азо" (нага патрилинейны), даже если она выйдет замуж за человека кепепфума /88, с. 110–111/.

Трудно выявить четкое соотношение между дуальными группами и территориальными единицами ангами: есть деревни, принадлежащие исключительно к одной из половин (хотя и населены различными родами), есть смешанные; к группе кепезома, например, принадлежат все деревни, относящиеся к области Чакри-ма – самому крупному территориальному подразделению ангами, занимающему восточную часть их этнической территории.

Еще в начале нашего века некоторые ангами считали, что некогда кепезома и кепепфума были экзогамными половинами; до недавнего времени, насколько можно судить по практиковавшимся бракам, сохранялось некоторое предубеждение против брака в своей половине. В этнографической литературе дуальные подразделения ангами принято называть "келху". Термин этот был введен одним из главных исследователей ангами – Дж. Хаттоном, который пишет, что за отсутствием у ангами специального названия для половин он воспользовался этим, наиболее близким по смыслу термином, обычное значение которого "поколение" /88, с. 113/. С течением времени произошло разделение одного из келху, а именно кепезома, на две группы – тхевома и сатсума. Так две половин уступили место системе трех изначальных родов (две группы, на которые разделился один келху, плюс второй келху). Согласно местной традиции, это произошло во время появления ангами в районе их нынешнего обитания. К этому периоду вторая половина – кепепфума получила второе наименование – тхекронома, которое обычно и употребляется, когда идет речь об изначальных родах как экзогамных в прошлом категориях. Из двух групп, на которые разделился первый келху, сатсума оказалась немногочисленной, и теперь территория ее распространения ограничена двумя-тремя деревнями. Так что основными келху в настоящее время являются тхевома (главная часть кепезома) и тхекронома (или кепепфума).

Основное родовое подразделение ангами – род в собственном смысле слова – составляют экзогамные группы, на которые разделились келху, именуемые тхино. У нас нет данных о точной численности отдельных тхино, но поскольку существует несколько десятков тхино, а общее число ангами несколько десятков тысяч, то очевидно, что тхино – группа достаточно многочисленная. Как правило, к рассматриваемому периоду тхино превратились в разросшиеся группы, которые представлены не в одной, а в ряде деревень, хотя есть тхино узколокальные, встречающиеся исключительно в пределах одной деревни. Так, в приводимом Хаттоном списке родов ангами для территориальной группы тенгима ряд родовых названий повторяется в нескольких деревнях даже этой одной локальной группы: мекрома, аирема, тхевема (видимо, ядро одноименного келху), ротсома и др. /88, с. 418–419/.

Тхино является основной экзогамной единицей ангами, хотя постепенно теряет эти функции, что является естественным следствием увеличения его численности. Но и сейчас тхино остается основной родовой категорией ангами. Это значит, что любой представитель ангами нага на вопрос о его родовой принадлежности назовет в первую очередь свой тхино – даже в том случае, если в его деревне экзогамность тхино признается только теоретически. Члены одного тхино продолжают ощущать свое родство и ведут свое происхождение от общего реального или легендарного родоначальника, имя которого хорошо известно всем сородичам. Родственные узы связывают и членов одного тхино, живущих в удаленных друг от друга деревнях.

В эволюции родовых связей немалую роль играет территориальный фактор. Так, когда начинают терять силу экзогамные функции того или иного родового подразделения, то первые нарушения закона экзогамии всегда совершаются людьми, принадлежащими к этому подразделению, но населяющими различные деревни. Фактор удаленности оказывается существенным при постепенном отходе от старых норм поведения. Если же представители одного тхино, живущие в одной деревне, вступают в брак, то это свидетельствует о полной утрате экзогамности. Совместное проживание в одной деревне создает, таким образом, представление об особой родственной близости ее обитателей. Родовые и соседские факторы здесь оказываются сближенными по своим функциональным назначениям.

Имеющиеся материалы, прежде всего свидетельства Дж. Хаттона, показывают, что еще в начале XX в. род был основным социальным институтом – не политическим или экономическим, каковым была по преимуществу деревенская община, а именно социальным. Однако единой организации род, если он не укладывался в рамках одной деревни (а так обычно и бывало), не имел. Он давал своему члену имя, устанавливал для него круг брачных

и родственных связей, играл видную роль в религиозном ритуале, наконец, в ряде случаев обладал правами собственника на землю и родовое имущество. Но разросшийся, рассредоточенный на значительной территории род не имел единого управления, и права собственности у него приобрели в значительной степени формальный характер.

Уже в начале XX в. Хаттон отмечал развивающуюся у большинства ангами тенденцию перехода экзогамных функций от тхино к его подразделению – более узкой родственной группе, которую Хаттон назвал путса. Как и келху, это название достаточно условное; сами ангами, как и другие народы Ассамских гор, обычно пользуются конкретным собственным названием того или иного подразделения, не имея обобщающего термина для всей категории. Так и термин "путса" употребляется ангами для обозначения группы родственников как в масштабе рода, так и его подразделения. В качестве английского эквивалента этого понятия Хаттон приводит выражение "kindred" /88, с. 115/, которое можно передать как "родня". В жизни нага не всегда легко отличить тхино от путса, если, конечно, речь идет не об известных всем крупных и давних тхино. Это обстоятельство облегчает переход экзогамности к путса. Но хотя фактически в начале нашего века число браков внутри тхино между членами отдельных путса стало расти, тем не менее сохранялось – отчасти сохраняется и поныне – убеждение в незаконности подобных браков, которые, по мнению ангами, должны привести к бесплодию или к неполноценному потомству. Ослаблению экзогамии в какой-то мере способствовало установление британской администрации в горах Нага. Последствием введения новой системы управления, хотя и не вызвавшей существенных перемен во внутренней жизни общества нага, в том числе и ангами, явилось ослабление авторитета местных старейшин. В результате контроль последних за соблюдением норм обычного права стал менее строгим, а нарушение этих норм – менее наказуемым.

Примером нечеткости границ родовых подразделений можно считать группу, для обозначения которой Хаттон выбрал термин нага "сайех". Значение этого термина отличается крайней неопределенностью: в одних случаях под ним понимают семью в узком смысле слова, в других – группу родственников типа путса, а иногда он охватывает и более широкий круг сородичей, связанных кровными узами, но принадлежащих к разным, хотя и родственным путса /88, с. 115/. Видимо, это категория формирующаяся, которая еще не успела принять четкие очертания.

Такое постоянное видоизменение родовых форм и постепенное оформление новых, отпочковавшихся от существовавших ранее групп составляет естественную эволюцию родовой структуры и продолжается с самого начала существования родовой системы. Однако в рассматриваемый период, в связи с изменением усло-

вий в горах Нага, все отчетливее стали проявляться тенденции, говорящие об ослаблении родовых уз и об усиливающемся разложении родовой структуры. Родовая организация пока остается живой, функционирующей силой, но все чаще дает знать несоместимость родовых норм с новыми явлениями у нага. По нашему мнению, это постепенное движение к распаду сказывается и на структуре родовых подразделений: родовое новообразование, которое ранее, в условиях развитой или по крайней мере сохраняющейся родовой организации, постепенно находило свое место в системе, теперь зачастую не имеет почвы для своего окончательного оформления и так и не обретает конкретных очертаний (пример – сайех).

Материал по другим нага очень близок к данным по ангами, а нередко полностью аналогичен им (например, у лхота нага и ренгма) /97, с. 87–89; 99/. Различия заключаются лишь в степени сохранения экзогамности теми или другими подразделениями (у ренгма экзогамность сохраняют изначальные роды, у лхота она перешла к более дробным подгруппам). Очень близка и структура ао нага, отдельные отличия являются вариантами той же системы. Так, у ао иногда называют не три изначальных рода – кидонга, а шесть /88, с. 372/. Здесь нет противоречия, причина этих расхождений заключается в разной оценке отпочковывающихся от старых родов экзогамных подразделений: одни авторы считают их самостоятельными родовыми единицами, другие не отделяют их от материнских родов. Некоторые несовпадения наблюдаются и в трактовке более дробных подразделений ао: так, Фюрер–Хаймендорф, отмечает, что три начальных рода (фратрии) дали начало целой серии экзогамных родов, причем и кидонги сохраняют строгую экзогамность /74, с. 27/. Напротив, У. Смит автор монографии об ао нага, ограничивается упоминанием шести кидонгов в качестве основных экзогамных единиц и ничего не говорит о более дробных подразделениях /120, с. 49/. Все это, повторяем, отражает незавершенность процесса выделения новых экзогамных групп, а также неравномерность этого процесса на этнической территории ао нага. Безусловно, сказывается здесь и недостаточность изучения этих процессов.

В целом в организации ао нага есть многие черты, которые свидетельствуют о значительной архаичности их культуры: система их возрастных классов, большой коллективизм социальной жизни и др. В отношении родовой организации это проявляется в том, что до сих пор в отношениях между членами одного кидонга сохраняется вполне реальное чувство родственной близости, чувство, которое у ангами, лхота, ренгма ощущается не столько членами фратрий, сколько членами основных родов.

У ао более отчетливо, чем у других нага, проявляется этническая неоднородность племени, которая выражается в наличии двух половин с разными диалектами, в прошлом территориально

размещавшихся в определенном районе племенной территории. У других нага этнически племя предстает более однородным (если не считать смещений в процессе миграций). Так, в отношении ангами Хаттон отмечает: "Теперь некоторые ангами считают, что два келху – подразделения кепезома и кепепфума – были по происхождению экзогамными" /88, с. 113/. У ао же, как показывают исследования, факторы различного этнического происхождения ранних подразделений выступают вполне очевидно. Например, Смит считает группу монгсен ао (район Кубок) близкой к племенам коньяк с северо-восточных гор нага, а чонгли (район Чунилиимти) – родственной сема нага и куки. При этом монгсен, как и коньяк, рассматриваются как восходящие к древнейшему, донагскому населению гор Нага, которое было почти полностью ассимилировано группами ао, но сказалось на различии этнической природы обеих групп /120, с. X1/. После переселения монгсен на территорию чонгли эти этнические группы расселились в тех же или соседних деревнях, но по различным кхелям. В ходе длительного совместного существования этих разных по происхождению половин произошло их сближение, а затем и слияние, и возникла единая этническая группа ао нага. Но различная этническая природа двух половин дает себя чувствовать в культуре и социальной жизни /42, с. 5/. Как отмечает Кларк, у ао длительное время между двумя половинами вообще отсутствовали брачные связи, а современные экзогамные их группы могут включать представителей и монгсен, и чонгли (цит. по /120, с. 50/). В отличие от ао у ангами, как мы говорили, есть упоминание об исходной экзогамности половин. Однако мы не исключаем мысль, что и у ангами половин были некогда этнически неоднородными (отсюда – диалектные различия), но они не сохранили об этом память.

Наконец, родовая организация ао нага представляет особый интерес для изучения такой важной проблемы, как социальная неравноценность отдельных родовых категорий. У ангами и некоторых других нага нет следов (может быть, не сохранились) неравенства прав и положения отдельных изначальных, или основных, родов. У ао же до сих пор сохраняется память о том, что один из родов – кидонгов, понгсен, имел высший статус и занимал в племени особое положение /88, с. 385/. Правда, сказывается это теперь лишь в чисто престижных вопросах и не перешло в реальное социально-политическое превосходство группы.

Дальнейшее развитие неравноценных родов можно наблюдать у другой, восточной группы нага – коньяк, которые, как было отмечено, имеют этнические узы с частью ао нага. О коньяках известно немного, но можно смело сказать, что их родовая структура по своей первоначальной форме аналогична вышеописанному, и в целом у них сохраняется старая экзогамная система, представляющая собой, как и у других нага, результат дробления

трех первоначальных родов. Об этом можно судить по данным Фюрер-Хаймендорфа, который списывает деревню, населенную представителями пяти экзогамных родов, причем члены трех из них находились в дружественных отношениях, а два других были им резко враждебны /74, с. 34/. В правовом отношении все эти роды были равны. И только в отношении одного рода – рода Анг – эволюция идет по другому направлению, по линии трансформации в замкнутую касту.

У коньяков происходит, а в некоторых случаях уже зашла весьма далеко, трансформация одного из родов в социальный класс, не равный по своему социальному положению другим и частично утративший свои экзогамные функции. Это относится к роду Анг, роду "благородному" и потому оказавшемуся в привилегированном положении по отношению к другим. Расслоение пошло дальше: внутри этого рода выделился подрод, известный под названием "Великий Анг", который, по существу, превратился в замкнутую высшую касту, эндогамную по своей природе и обладающую привилегией поставлять вождей во все общины коньяков /75, с. 111/.

Главное правило – обязательное заключение браков не вне границ рода, как это следует из родовой природы группы, а в пределах рода – более узкой его подгруппы, подгруппы Великого Анга. В этом случае, когда род превращается в кастовую группу с ее закостенелыми формами, дальнейшее его развитие, как и появление новых родовых подразделений, прекращается.

Ряд других групп нага сохраняет память о том, что один из родов, или фратрий, некогда считался более высоким по положению, чем другие, однако в большинстве случаев эти воспоминания носят легендарный характер. Так, Хаттон приводит сказание, распространенное у одной из локальных групп сема нага – чишилими, в котором повествовалось о том, что вначале все сема делились на две большие группы – чишилими и ашонуми. Из них чишилими считалась высшей половиной, ибо все сема претендовали на принадлежность именно к ней /89, с. 5/. Кстати, сема – единственная крупная группа нага, у которой, по свидетельству большинства исследователей, нет дуальной организации, подобной описанной у других нага (см. у Хаттона /88, с. 358/). Но тот же Хаттон в специальной монографии о сема приводит легенду о шести родоначальниках шести древнейших родов /89, с. 125-126/ (сравни. шесть родов у ао, то же – у сангам нага). Да и выше упоминавшаяся легенда о неравенстве половин тоже говорит о двух изначальных родах. Так что, видимо, нельзя категорически отрицать дуальную систему и у сема.

Обычно называют двадцать два рода сема. Эти роды в разной степени сохраняют свои основные функции экзогамных единиц. Наиболее крупные и старые роды уже давно утратили свою экзогамность, передав ее своим подразделениям, более же

мелкие роды по-прежнему запрещают внутриродовые (т. е. внутри рода в целом) браки. Эти последние отличаются также меньшей степенью дисперсности – например, род Муроми локализован в основном на территории к востоку от р. Тизу.

Между различными группами нага прослеживаются довольно сложные родовые генетические связи (например, между лхота и ао и некоторыми другими), отдельные части того или иного племени нага наслаиваются на поселения другого. Ряд родов сема считают себя близкородственными родам сангтам, с которыми их связывают генетические узы. Нага не объединялись в крупные коллективы, они, как известно, испокон веку жили маленькими, изолированными в густых лесах селениями. Для них долгое время было характерно полукочевое хозяйство, отсюда – постоянные миграции, приводившие к смешениям с чужими родами и племенными группировками. Поэтому легенды и сказания многих племен нага могут отражать общие моменты в истории тех или иных групп или частей племени. Кстати, именно у сема миграции продолжались до более позднего времени, чем у других нага, что сказалось на ряде сторон их социальной структуры.

Контакты и связи родов различных племен нага породили явление, которое в этнографической литературе получило название “соответственные роды” (*corresponding clans* /97, с. 92/). Суть его состоит в том, что у ряда народов группы нага существуют роды, которые претендуют на связь друг с другом, точнее – идентифицируют себя с тем или иным родом другого народа. Например, род лхота нага – Чами считается “тем же”, что род Чамирр у ао или род Иепотхоми у сема. Этот же род Иепотхоми у сема считает для себя “соответственными” некоторые роды у сангтам нага и маленькой группы ячуми. Род Кикунг у лхота соответствует роду Лонгчачар у ао, роду Шохеми у сема и Апунгза у ренгма; род Мури у лхота соответствует роду Понгр у лхота и Чишилими у сема и т. д. /97, с. 92/. Выражается эта идентификация родов разных племен (причем родов, имеющих различные названия) в том, что человек чужого племени, попав в деревню, где имеются члены соответствующего рода, может рассчитывать на гостеприимство в их доме, а в случае полного переселения в данную деревню естественно включается в состав этого рода; во всяком случае он гарантирован от покушений на его голову (в буквальном смысле: вспомним, что у нага в недалеком прошлом практиковалась охота за головами) даже со стороны представителей других родов, населяющих ту же деревню.

Происхождение таких отношений между родами не вполне ясно. Некоторые нага считают, что система соответствия родов, гарантируя возможность безопасных сношений представителей различных племен, была полезной для обеих сторон, особенно если принять во внимание обстановку постоянных войн, в которой еще сравнительно недавно жили нага. Это облегчало воз-

возможности регулярного обмена, в котором нуждались племена. В пользу этой точки зрения отчасти говорит то, что сами нага отрицали фактическое наличие родственных корней у ряда родов из тех, которые считались "соответственными" /89, с. 135/. Вместе с тем в отдельных случаях такое совмещение различных родов двух соседних племен можно объяснить миграциями нага, постоянными и интенсивными в прошлые века, последствием чего было естественное поглощение частью одного племени (в которой до коренного нарушения локализации родов преобладали члены какого-нибудь одного рода) ряда поселений другого. В результате происходило совмещение частей двух различных родов, которое могло захватить целиком тот или иной род. Примером тому может служить уже упоминавшийся род сема нага – Иепотхоми, который, согласно представлениям сема, поглотил ряд общин, принадлежавших сангам и ячуми нага; у последних имеются роды, соответствующие Иепотхоми /88, с. 10/. Еще одно объяснение этому явлению предлагает Дж. Хаттон, который отмечает, что у ряда "соответственных" родов существуют общины запреты – табу. Он предполагает, что система соответствия родов восходит к организации экзогамных родов, существовавшей еще до возникновения современного деления нага на отдельные племена, говорящие на различных языках /89, с. 7/; иначе говоря, он возводит эту систему к древней общей праоснове нага. К сожалению, ввиду скудости исторических источников по нага это предположение вряд ли может быть проверено на конкретном материале.

Много общего у отдельных народов нага и в представлениях о происхождении родов, которые отражены в их названиях. Преобладают патронимические роды, носящие имя своего родоначальника. Примеры этого часто встречаются в мифологии любого из племен нага: Чешо и Чиши, сыновья Кагхамо, изображаются родителями родов Чешолими и Чишилими; члены рода Киними возводят себя в Кинише (у сема нага) /89, с. 126/, роды ангами нага – Росума, Хрепфума, Черاما, Хурутсума и многие другие – основаны одноименными предками /88, с. 256–257/ и т. д. Эти родоначальники, по преданиям нага, выходят из земли, леса, дуплистого дерева.

Другая категория родов, меньшая по количеству, связана с животными и растениями, причем эти последние далеко не всегда отражаются в названии рода, но упоминаются в местных легендах. В связи с этим встает вопрос о наличии у нага тотемных родов. Исследователи нага, как правило, не проходили мимо поверий нага, которые могли быть свидетельством тотемистических представлений, хотя их природа изучена далеко не достаточно. Так, Хаттон, сжато суммировавший явления тотемистического порядка у нага, в конечном счете склоняется к отрицанию подобных представлений у нага, а тем самым – и тотемных

родов у нага /88, с. 397/. Наличие же запретов на еду, связанных с определенными видами животных, а также особое к ним внимание, он склонен объяснять в первом случае обычным табу, во втором – ролью животного (или растения) в жизни племени. Однако нам представляется, что в ряде случаев есть основания говорить о тотемизме у нага, а некоторые роды у них можно считать тотемными. Вот несколько примеров.

У ао нага род Возакумр считается "птичьим родом"; ему аналогичен род Вороре у тех же ао нага, который в настоящее время можно встретить лишь в одной деревне – Пангти, последней из деревень ао, территория которых была занята лхота; согласно традиционным представлениям нага, на этой территории оба племени в течение некоторого времени жили вместе. По мнению Дж. Миллса, род Вороре у лхота, скорее всего, следует считать родом ао, который в процессе совместного существования был поглощен лхота /97, с. 88–89/. Легенда, связанная с происхождением "птичьего рода", носит отчетливо тотемистический характер. Она гласит, что одна женщина из рода Чхаим (у лхота) сидела и ткала возле своего дома, когда пролетавшая над ее головой птица-носорог уронила ей на колени перо. Женщина приколола перо к поясу и вскоре родила сына, который стал родоначальником нового рода – Вороре. Тотемистический характер предания очевиден, что подтверждается и отношением членов "птичьих родов" к птице-носорогу как к тотему: ао не могут не только убивать эту птицу, но даже смотреть на ее труп; они не могут есть ее мясо и носить в качестве украшения ее перья (кстати, перья птицы-носорога – очень распространенное украшение праздничного костюма у большинства нага) до тех пор, пока они окончательно не высохнут. Нам кажется, что есть основания считать "птичий род" тотемным, а птицу-носорога – тотемом с многими характерными для него признаками.

Представление о происхождении рода от одного из видов обезьяны (местное название – хулук) существует у рода Вотсеми (сема нага): мясо этой обезьяны запретно для членов рода из опасения после смерти превратиться в обезьян. Род Зимом (тех же сема) связывает себя с особым видом красного пизанга (сорт банана) и т. п. Число этих примеров можно умножить, но в целом они дают основание говорить лишь об отдельных чертах тотемизма у нага, но не о системе тотемных родов.

Такова в общем виде система родовых подразделений у нага. Как было отмечено, костяк этой системы составляют те роды, которые выступают в качестве основной экзогамной единицы: тхино – у ангами, чхибо – у лхота, кидонг – у ао и т. д.

Важную, а нередко и ведущую роль рода в социальной жизни нага первых десятилетий XX в. подчеркивают все исследователи – Хаттон, Миллс, Смит, Фюрер-Хаймендорф, Кауфманн и др. О роде говорят как о сплоченном коллективе, противостоящем

другим родам той же (или соседней) деревни, членов которого связывает сильное чувство родовой солидарности; его считают коллективным собственником какого-то недвижимого имущества (в первую очередь земли); подчеркивается активная роль сородичей во всякого рода деревенских конфликтах. Род выступает как организованное целое, как сила, контролирующая соблюдение норм обычного права всеми сородичами. На войне, на охоте, во время полевых работ, требующих кооперации труда, члены рода, как правило, держатся вместе и помогают друг другу.

Вместе с тем не надо забывать, что основной политической жизни у большинства нага уже в начале XX в. была деревенская община. У разных групп нага соотношение общины и рода различно. Если политической единицей всегда (за исключением отмеченных выше случаев, когда особенно активным оказывается кхель) является община, то социальная роль рода различна у разных нага. Так, если у ангами род, во всяком случае до недавнего времени, оставался основой социальной жизни, то у се-ма нага эта роль, безусловно, принадлежит деревне; у ао несколько десятилетий тому назад речь шла о родовой системе как основе социального строя, а у лхота в то же время исследователи говорили о распадающейся клановой организации. Но в любом случае роль рода в социальной жизни нага остается всегда значительной.

О каких же родах здесь идет речь? Мы говорили, что существует целая иерархия родových групп и подразделений, из которых просто "родом" обычно называют основной экзогамный коллектив. Однако почти у всех нага роды — это очень разросшиеся социальные образования, численность которых нередко достигает тысячи и более человек, причем локализация этих родов была коренным образом нарушена уже к моменту знакомства с нага европейцев. Эти роды оказались рассредоточенными среди большего или меньшего количества деревень, далеко не всегда образующих компактную территориальную общность, а зачастую разбросанных на больших расстояниях друг от друга. Как уже говорилось, по мере переселений происходило и смешение родов, так что в подавляющем большинстве деревень нага живут представители не одного, а нескольких родов. К тому же вспомним условия жизни нага: крутые горы и глубокие ущелья, труднопроходимые леса, полное бездорожье. Таким образом, сами географические условия способствовали изоляции отдельных частей рода. В то же время появлялось больше точек соприкосновения у населяющих одну деревню членов различных родов, чем у сородичей, разбросанных на большом расстоянии и имеющих лишь ограниченные возможности общения друг с другом. Фактор территориального единства является важнейшим для стабилизации социальных коллективов.

Совершенно очевидно, что род, каким его увидели европейские исследователи во второй половине XIX в., — огромный, раз-

росшийся, дисперсный, не мог осуществлять те функции организатора, контролера и собственника, о которых шла речь выше. Он оставался "категорией имени" (name group), часто экзогамной единицей, чувство кровной близости сохранялось даже у тех его членов, которые из-за дальности разделяющего их расстояния могли никогда не встречаться друг с другом. Что же касается иных, важнейших его функций — функций активного социального коллектива, то в рассматриваемый период они могли осуществляться группой меньшей по численности и непременно компактной. Такой реальной единицей родовой структуры в условиях дисперсности рода повсеместно оказывается часть рода, локализованная в конкретной деревенской общине. Эта часть действительно представляет собой сплоченную группу сородичей, которая может принимать общие решения и противопоставлять себя локализованным частям других родов.

Эта первостепенная роль в современной родовой структуре именно локализованной части рода, как показывают этнографические материалы по Индонезии, Вьетнаму, Африке, характерна для многих народов, уровень развития которых близок к уровню нага. Таково естественное следствие усиливавшейся по мере разрастания родов и ослабления связей между их частями самостоятельности "деревенских" фрагментов этих родов. Идущий параллельно и формируемый теми же причинами, процесс укрепления деревенских общин как основной формы политической организации горных народов со своей стороны способствовал усилению этой независимости частей рода, интересы которых все теснее сплетались с интересами фрагментов других родов, расселенных в той же общине. Их деятельность и составляет в совокупности функционирование деревенской общины.

Эта локализованная часть рода оказывается, таким образом, важнейшей единицей как в системе кровнородственных отношений (будучи низовым коллективом родовой структуры), так и в системе деревенской общины, куда она входит наряду с частями других родов в качестве основной составной части и этой, уже территориальной структуры. Здесь сказывается очень важная роль соседских связей, которая сохраняется и для кровнородственного института. Дисперсная группа не может быть коллективом. О роли территориальных связей для сохранения и осознания кровного родства говорит, например, такой факт, как нередкое у отдельных народов запрещение браков в пределах одного селения даже между членами разных родов, т. е. тенденция к деревенской экзогамии. Точно так же при постепенной утрате экзогамии родовым коллективом долее всего запрет брачных связей сохраняется среди членов одной локальной группы рода. Таким образом, то постоянное сочетание локальных и кровных уз, о которых говорилось при характеристике общины горных народов, дает себя знать

в тех случаях, когда речь идет в первую очередь о кровнородственном коллективе.

Однако, несмотря на важную роль, какую играют эти коллективы в социальной организации народа, и при широкой их распространенности возникают немалые сложности с их обозначением. Дело заключается в отсутствии или, во всяком случае, в дискуссионности специальной научной этнографической терминологии. Мы видели на примере ангами, как условны термины, предложение Дж. Хаттоном для обозначения общих родовых категорий различных уровней. У самих нага существуют конкретные местные названия для определенных родов и категорий родов. И в нашем случае они обычно пользуются одним названием как для всего рода, так и для его локализованной части. Это, видимо, и привело к тому, что в посвященных нага монографиях не различаются эти две категории, и зачастую функции, принадлежащие более узкой из них, прилагаются к роду в целом. Лишь в последних публикациях (посвященных в основном анализу конкретных деревенских общин) делаются попытки разграничения функций рода в целом и его локализованных частей /52, с. 23; 105, с. 25/.

В нашей литературе также нет специального термина, который позволил бы конкретизировать, о какой части рода идет речь. Между тем материал по социальной организации нага (и по большей части других горных народов Северо-Восточной Индии) не может быть исследован и понят без выделения категории локализованной части рода. Он фактически не может быть изложен, если не будет введен обозначающий эту часть термин. Поэтому в данной работе использован термин "линидж" (lineage), который за последние годы получил широкое распространение в западной социологической и этнографической литературе. Мы не настаиваем на бесспорности этого названия, главный недостаток которого заключается в том, что оно неоднозначно; однако для данной работы важнее не дискуссия о применимости того или иного обозначения, а четкое определение того института и понятия, которые будут обозначены этим словом.

В зарубежных трудах термин "линидж" встречается в различных значениях. Чаще всего под линиджем понимают локализованную подгруппу более крупного, обычно экзогамного подразделения². Применительно к горным народам Северо-Восточной Индии, а также к народам других регионов, сохраняющими родовую

² Иногда этот термин употребляется применительно и к развитым народам, стоящим на стадии классового общества. Например, его можно встретить в исследованиях об индийских кастах, где он обозначает местные подразделения более крупных экзогамных кастовых групп и в этом значении вошел и в советскую индологическую литературу /13, с. 170/.

структуру, термин "линидж" встречается в двух основных значениях: 1) локализованная часть рода, т. е. группа сородичей, в основе которой лежат кровнородственные связи, и 2) группа, включающая кроме сородичей также их партнеров по браку, т.е. не генеалогическая, а семейно-родственная. Причем в некоторых работах нет четкого разграничения этих двух форм: линидж выступает то в одном, то в другом значении /45, с. 124, 127/.

В нашей работе термин "линидж" принят в его первом значении, т. е. под ним понимается обозримая (в отличие от рода в целом) группа кровных родственников, ведущих свое происхождение от общего родоначальника. Однако и в этом значении линидж не вполне однозначен: как численность, так и состав его не всегда точно зафиксированы и поэтому отличаются значительной неопределенностью, что нашло отражение во многих специальных работах. Мы располагаем неполными сведениями о составе линиджей у конкретных народов, и в ряде случаев приходится лишь догадываться о том, каков реальный состав линиджа. Можно лишь сказать, что это локализованная группа (хотя в пределах деревни компактность территории отдельных линиджей сохраняется не везде), насчитывающая определенный минимум членов (одиночные представители какого-нибудь рода, проживающие в деревне в отрыве от остальных своих сородичей, не составляют линиджа), имеющая одного или нескольких старейшин. Линидж не всегда совпадает со всей локализованной группой сородичей. В одной деревне род может быть представлен несколькими линиджами, и наоборот – один линидж может быть расселен в двух-трех соседних деревнях.

Салинс в своем теоретическом исследовании 1968 г., посвященном проблемам социальной структуры племен, так определяет линидж: "Локальные объединения (букв. "созвездия" – constellations . – С.М.) сородичей обычно оформлены в виде линиджей" /114, с. 53/. В работе трех индийских авторов, посвященной изменениям в современном обществе одной из групп нага, где линидж выступает как группа потомков известного мужского прародителя³, следующим образом характеризуются основные функции линиджа: "1) руководство социальной и религиозной жизнью, оказание материального содействия членам своей группы с помощью кооперации, сочувствия, заступничества и т. д.; 2) поддержание закона и порядка; 3) регулирование брака своих членов" /45, с. 124/. Линидж осуществляет права непосредственного собственника родовой земли (об этом шла речь в предыдущей главе) – там, где последняя сохраняется, – и держит под контролем семейную жизнь своих членов.

³ Те же индийские авторы включают иногда в эту группу и жен членов данного рода, что подтверждает неоднозначность понятия "линидж".

В чистом виде линиджи представляют некоторую абстракцию, ибо реально линидж всегда включает пришельцев по браку (в случае с патрилинейными нага – жен), вместе с которыми он и составляет резидентную группу, состоящую из семей. Линидж – родовое ядро такой группы. Территориальная группа, образованная на основе линиджа, выступает как функционирующая социально-экономическая единица. Такая резидентная группа – единственная форма существования линиджа, в которой кровнородственные и семейно-брачные связи настолько тесно слиты, что трудно провести между ними границу, и функции, принадлежащие членам линиджа, нередко осуществляются совокупно всей группой. Вся основная хозяйственная деятельность протекает в семьях, члены которых совместно обрабатывают землю, совместно воспитывают детей, совместно пользуются результатами своего труда и семейным имуществом.

В то же время есть обстоятельства, при которых члены линиджа выступают как представители своего рода, а не как члены семей: например, право на землю рода принадлежит только мужским представителям линиджа (хотя обрабатывать ее будут все члены семьи); наследование имущества проходит строго в рамках линиджа; в разборе тяжб принимают участие кровные патрилинейные родственники – члены того же линиджа; в деревенском совете представляют члены линиджа; решение дел, касающихся брака, также является компетенцией линиджа. Как член линиджа (тем самым и рода), человек имеет определенные права, которые он реализует, будучи членом резидентной группы. Отсюда – слитность, неразделенность связей родовых и соседских во всех коллективах. Резидентная группа обычно более активна, чем линидж, ибо семьи, из которых она состоит, являются главными функциональными единицами общины.

Чтобы яснее представить себе соотношение линиджа и резидентной группы, существующей на его базе, можно провести аналогии с родом и родовой общиной. Как род обретает реальное существование только в виде родовой общины, так и линидж функционирует вкупе с другими членами (пришлыми по браку) резидентной группы, хотя, как и род в общине, сохраняет известные прерогативы, связанные с его кровными узами. Резидентная группа в составе общины XX в. представляет собой как бы родовую общину в миниатюре, и комплекс таких мини-общин, ядром которых являются линиджи различных родов, составляют современную общину нага – территориальный коллектив. Сумма же линиджей одного рода составляет род – понятие нетерриториальное, генеалогическое. Это как бы два основных разреза социальной структуры нага.

В последние годы все больше наблюдается усиление прав линиджей за счет прав рода. Мы говорили об этом в связи с землевладением и отмечали, что права на родовую землю все чаще

переходят от рода в целом к линиджу. Локальное единство, сплоченность последнего служат его укреплению в ущерб рода. Локальные связи здесь способствуют усилению и стабилизации связей кровнородственных.

Итак, для нага характерно оформление частей рассредоточенного и разросшегося в виде локализованных в деревне линиджей. Насколько можно судить по отдельным данным, в деревне насчитывается от двух до восьми линиджей, редко больше /88, с. 109/. Одна из трудностей заключается в том, что в работах по нага даются – и то не всегда – сведения только об общем числе членов рода у того или иного народа, или о числе родов, представленных у конкретной деревне. Но число родов, к которым принадлежат жители деревни, не всегда равнозначно числу линиджей. Мы говорили, что линидж – это организованная группа, численность которой не должна сокращаться ниже определенного минимума. Такие линиджи включают основную массу жителей деревенской общины.

Однако наряду с родами, представленными целыми линиджами, уже в начале XX в. родовой состав деревень обычно включает людей, которые являются членами определенного рода (как все нага), но не входят в состав ни одного из деревенских линиджей. Это не пришельцы по браку – последние, будучи членами линиджа в той же или другой деревне, входят в состав резидентной группы мужа. Речь идет об одиночных переселенцах, которые почему-либо живут в деревне в отрыве от основной массы своих сордичей. Скорее всего, такие переселенцы были и раньше, поскольку вызывавшие эти переселения причины (семейные обстоятельства, хозяйственные соображения, личные склонности и т. д.) существовали всегда. Но в прошлом, когда земля была родовой собственностью, такой переселенец на территорию чужого рода (конкретнее – линиджа) не мог бы прокормиться. Поэтому еще в конце прошлого века и в первые годы нынешнего такое широкое распространение имел обычай адапции: будучи официально принятым в состав чужого рода, пришелец получал в нем права на землю.

С первых десятилетий XX в., когда ускорились процессы распада родовой организации, картина меняется. Теперь переселенец, придя в чужую деревню, имеет возможность жить там, сохраняя свою прежнюю родовую принадлежность, даже если в данной деревне отсутствует линидж его рода: ведущей формой становится община, право на общинный надел получают все члены общины, независимо от их родовой принадлежности. Вот в этом в первую очередь и проявляется отмирание родовой структуры. Основное изменение состоит не в ее исчезновении – как правило, она продолжает существовать, функционировать, естественным образом воспроизводиться, хотя сфера ее действий постепенно сужается. Если человек родился членом того или иного рода, то он так в

нем и останется и передаст родовое имя сыну – только круг обязанностей, связанных с родовым членством, становится все меньше, а предписания – менее обязательными. Главное состоит в том, что прекращается неизбежная при развитой родовой организации постоянная и обязательная инкорпорация приселенцев, которые раньше лишь как члены рода могли получить права в общине; с появлением принципиально отличных форм организации это условие перестает быть обязательным. Род продолжает воспроизводиться изнутри, но внешний приток членов прекращается. Кроме того, происходит отсеивание некоторых его членов.

Следовательно, структурно деревенская община нага включает несколько крупных резидентных групп, основное ядро которых составляет линидж определенного рода, и отдельных представителей других родов, которые не имеют линиджей в данной общине. Чем больше число таких приселенцев, не абсорбированных ни одним из деревенских линиджей, тем дальше зашел процесс разложения родовой структуры данной народности нага. В то же время чем сплоченнее и многочисленнее линидж, чем глубже его корни и дольше срок проживания на данной территории, тем больше традиционных прав принадлежит его членам.

Вместе с тем у большинства нага, организация которых, за небольшими исключениями (отдельные деревни сема, коньяк), отличается устойчивым демократизмом, нет иерархии родовых групп, в отношениях линиджа-первопоселенца с другими частями родов нет признаков дискриминации последних. Если же в составе одной деревни оказываются представители разных фратрий, одна из которых, как отмечалось выше, считается старшей, то различия в положении членов этих фратрий почти не ощущается, если не считать некоторых узкопрестижных соображений – например, желательность принадлежности старейшины (или представителя в общинный совет) к старшей ветви. Напротив, у народов, у которых началась сословная стратификация общества, это деление на старшую и младшую ветви, почти забытое у большинства нага, становится подчас основой для выделения в конечном счете "благородных" и "неблагородных" родов, т. е. происходит превращение первых в привилегированные сословия.

Процесс постепенного уменьшения удельного веса родов и родовых институтов и параллельного укрепления гетерогенной по родовому составу общины и семьи начался еще до нарушения изоляции Ассамских гор, хотя и шел тогда значительно медленнее. Поскольку деревенская община состоит из родовых коллективов, то и функционирование общины является результатом деятельности входящих в ее состав линиджей.

Эволюция соотношения рода и общины выражается в более полном растворении линиджа в общине, в дальнейшем сближении линиджей одной общины при ослаблении связей между разбросанными в разных деревнях линиджами одного рода. Общие интере-

сы всей общины начинают преобладать над интересами группы сородичей, человек все в большей степени ощущает себя членом не только определенного рода, но и определенной деревни-общины. Закон родовой экзогамии нарушается в пределах рода, но продолжает строго соблюдаться членами деревенского линиджа. У основных народов нага уже в начале XX в. соотношение "род - община" изменилось в пользу общины в политико-экономической сфере: родовая земля сохранялась, но роль общинного сектора стала ведущей; община являлась основной политико-административной единицей. В то же время в сфере социальной родовые коллективы сохраняли свое влияние значительно дольше; и теперь во многих районах гор Нага семья остается под реальным контролем линиджей. Такие вопросы, как заключение и расторжение брака, передача имущества, разбор семейных и соседских тяжб, требуют участия и санкции сородичей.

Прежде чем перейти к другим группам народов, следует остановиться на вопросе о неравномерности развития в современных условиях даже в пределах одного народа. На протяжении последних двух-трех десятилетий объективные экономические условия, сложившиеся в различных частях гор Нага, самым непосредственным образом сказываются и на степени сохранности родовых институтов у той или иной локальной группы одного народа. Рассмотрим это на примере небольшой народности качча нага (их около 10 тыс.), которые расселены в юго-западной оконечности Нагаленда /45/.

У качча нага часть деревень, менее подверженная внешним воздействиям, в наибольшей степени сохраняет традиционный уклад. Родовая организация - в смысле больших экзогамных родовых единиц - и здесь отошла в область преданий, но линидж сохраняет немалое влияние в культурно-социальной сфере. В деревне Кендунг, например, каждый линидж занимает определенный квартал и представляет собой, по сути, автономную группу. Эта группа имеет свой выборный совет, наряду с которым имеются два или более старейшин, помогающих совету в решении дел, связанных с ритуалом и обычным правом. Совету принадлежат функции управления и руководства религиозно-магическими действиями. В этой деревне земля распределяется на основе линиджей, сильно развито чувство взаимопомощи и коллективизма между сородичами.

В других деревнях, в большей степени затронутых внешними влияниями, где преобладает орошаемое рисосеяние и ведущей формой стало частное землевладение, влияние линиджа тает с каждым годом, а в некоторых случаях вообще сошло на нет. На место сплоченного родственного объединения приходит новая форма сообщества, основой которого становится семейная ячейка с примыкающими к ней ближайшими родственниками. Родовые старейшины утратили свой авторитет, который перешел к новым

выборным органам общинного самоуправления. Так на примере одного небольшого народа за исторически кратчайший срок – два-три десятилетия – можно наблюдать процесс отмирания остатков родовой организации, больше того – процесс высвобождения от родовых традиций, что в прошлом, в период изолированного существования, растягивалось на очень длительный срок. О тех же процессах у многих горных народов свидетельствуют материалы, приводимые в монографических описаниях деревень (перепись 1961 г.).

Родовая структура у матрилинейных народов. К числу народов с наиболее развитой родовой структурой относятся матрилинейные – гаро и кхаси. Особая, по сравнению с патрилинейными народами, сложность социальной структуры этих народов, спорность вопроса о причинах сохранения у них материнского права, соблазнительная возможность сравнения их с патрилинейными соседями – все это неоднократно привлекало к ним внимание исследователей, как европейских, так и индийских. В работах по горным районам Северо-Восточной Индии эти два народа обычно рассматриваются вместе вследствие сближающего их фактора матрилинейности. При этом зачастую не учитывается, что за этим общим признаком, действительно выделяющим их из среды горных народов, таятся отличия принципиальной важности. Эта специфика гаро и кхаси наиболее серьезно исследована в вышедших в конце 60-х годов одна за другой монографиях – Р. Берлинга о гаро и Ч. Накане о гаро и кхаси.

У гаро общая схема родовых подразделений в основных чертах повторяет ту, которая характерна для нага. У них отмечены три фратрии, или (на языке гаро) катчи, – сангма, марак и момин. Иногда, учитывая местные варианты, называют пять катч, но две дополнительные являются позднейшими образованиями. Из этих трех катч действительно универсальными являются две – сангма и марак; третья, момин, включает не более 0,5 % общего числа гаро. Поэтому остается спорным, следует ли считать древнейшую родовую организацию гаро дуальной или трехродовой; последняя форма, как уже отмечалось, требует для своего обоснования подробного рассмотрения форм перекрестно-кузенного брака, для чего имеющегося материала недостаточно. Как бы то ни было, вся родовая система гаро носит ярко выраженный дуалистический характер.

Как и фратрии у нага, катчи у гаро разделены на десятки крупных родов, называемых махари, которые насчитывают до нескольких тысяч человек каждый /52, с. 23/; роды эти, естественно, лишены локального единства. Как фратрии, так и роды-махари сохранили свою экзогамность – в целом в большей степени (особенно фратрии), чем у нага. Роды-махари представлены (особенно фратрии) в отдельных деревнях линиджами, которые у гаро также носят название махари. Характерно, что этот прин-

цип расселения по линиджам до сих пор был отмечен в основном для народа с патрилинейной структурой; впервые различие этих двух родовых коллективов – рода и линиджа, тем более обозначаемых одним термином, было сделано лишь в работах Берлинга и Накане⁴. В отличие от нага у гаро есть тенденция к расселению в деревне одного коренного линиджа, который принимает партнеров по браку – ввиду матрилокальности гаро обычно мужей – из разных линиджей. Накане считает, что наличие только одного ведущего линиджа в деревне является “идеальным состоянием” для гаро, что раньше и существовало реально. Теперь это правило нарушено, в деревне можно встретить представителей различных линиджей, хотя чаще всего коренной линидж остается преобладающим.

Родовой состав деревни гаро можно уяснить на конкретном примере деревни Ромбагири, которую обследовала Накане. В этой деревне ведущим махари является Чамбугонг Динаджик (первое слово указывает род, второе – локализованный линидж): к нему принадлежат 18 из 30 замужних женщин деревни; к этому же махари относятся 8 мужчин, которые или еще не женились или после женитьбы остались в родной деревне, – неизбежные при господствующей матрилокальности случаи патрилокального брака. Основной махари, откуда в Ромбагири приходят мужья, – Ажиток Кхоксеп. Этот последний линидж локализован в соседней деревне – Димитгири, с которой у Ромбагари существуют традиционные брачные связи. В Ромбагари мужчины из этого локализованного в другой деревне линиджа входят в резидентную группу своих жен, в которой, кстати, именно мужчина является главой семьи. Но состав деревни не ограничивается этими двумя линиджами: кроме основного линиджа Чамбугонг Динаджик женщины принадлежат еще к семи линиджам, а мужчины кроме основного Ажиток Кхоксеп – еще к восьми линиджам, локализованным в окружающих деревнях /105, с. 42/. При этом организованным целым остается один, локализованный именно в данной деревне линидж. Мы не располагаем точными данными относительно того, какое число таких организованных линиджей имеет род, представленный в нескольких деревнях. Насколько можно судить по имеющимся материалам, род у гаро, как правило, имеет основную базу в виде коренного локализованного линиджа не во

⁴ Аналогичную ситуацию мы находим у минангкабау на Суматре, сравнение с которыми уже приводилось: кампуэнг, локализованную часть рода минангкабау, который “объединяет кровных родственников по материнской линии, живущих в ближайшем соседстве и постоянно общающихся” /16, с. 78/, можно рассматривать как линидж.

всех деревнях, где он представлен, а лишь в одной-двух. В остальных деревнях эти роды расселены дисперсно.

По мнению Накане, появление большего, нежели два традиционных (один локализованный, другой – линидж мужей), числа линиджей в деревне – результат нарушения традиционной системы, связанного с ростом населения, мероприятиями британского колониального правительства и т. д. С этим не согласен Берлинг, который считает, что Накане преувеличивает упорядоченность социальной структуры гаро. Берлинг выступает против стремления многих авторов объяснять все расхождения между фактами и схемой влиянием “социальных перемен”: общество – достаточно сложный организм, чтобы не совпадать с любой схемой, которая отражает лишь основные закономерности, но никогда не может быть идентичной действительности. Поэтому и общество гаро, вероятно, всегда было сложнее, хотя в основе его, несомненно, лежит дуализм, который дает себя знать во всех сферах семейно-родовой жизни. С этим нельзя не согласиться. Однако проникновение в суть любой системы (в том числе и социальной) невозможно без известного абстрагирования, без отсекаания ряда свойств и отношений этой системы. В. И. Ленин писал: “Мышление, восходя от конкретного к абстрактному, не отходит – если оно *правильное*... – от истины, а подходит к ней. . . все научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *полнее*” /5, с. 152/.

Махари – сплоченный коллектив, на его основе и создается “истинное органическое объединение” /105, с. 26/, т. е. та группа, которую мы называли у нага резидентной. При этом у гаро нередко один линидж локализован не в одной, а в нескольких деревнях. Это получается естественным образом: деревни у гаро невелики (мы приводили цифры: 30 замужних женщин для средней деревни), по мере разрастания они дробятся (к этому их понуждают особенности хозяйства), новые подразделения старой деревни обычно живут по соседству и сохраняют принадлежность к прежнему линиджу. Между деревнями, в которых расселен один коренной линидж, существует тесная кровная связь.

Мы видим, таким образом, различие в родовой структуре общины гаро и нага; у нага в состав общины входят несколько локализованных фрагментов различных родов; у гаро, напротив, один локализованный линидж традиционно занимает всю деревню или даже две-три соседние деревни.

Внутри линиджа у гаро имеется ряд более узких подразделений, которые не отмечены у нага, так сказать – малые линиджи, более тесно связанные друг с другом (в кооперации труда, в решении семейных дел, в обрядах и праздниках). Не исключено, что представление о большей сложности структуры линиджа у гаро связано с отсутствием аналогичных материалов по нага.

Линидж у гаро играет важную роль во всей жизни – и экономической, и семейно-брачной. Именно связь линиджей мужа и жены – краеугольный камень всей социальной системы. Характерно, что в работах обоих исследователей гаро – Берлинга и Накане, которые по целому ряду вопросов имеют различные точки зрения, – высказывается мысль, что у гаро роль рода-маха-ри при сохраняющихся как экзогамные единицы фратриях и реально функционирующих линиджах фактически сводится к функции "категории имени" /52, с. 23/. Само наличие общего родового имени у гаро оказывается важным объединяющим моментом для сородичей; все члены, носящие одно родовое имя, ощущают себя кровными родственниками даже в том случае, если они никогда не видели друг друга, так как живут в отдаленных деревнях. Пример тому приводит Накане. Во время полевых исследований в середине 50-х годов она прибыла в деревню, члены которой, как выяснилось из завязавшейся беседы, принадлежали к тому же махари, что и ее переводчик, хотя тот жил в далеко отстоявшей от них деревне и никогда не бывал здесь. Несмотря на то что реальное родство между их деревнями проследить было совершенно невозможно и жители деревни видели своего сородича впервые в жизни, они приняли его в высшей степени радушно, а он обращался к ним, почтительно называя их "мама", что означает "брат матери" – наиболее авторитетный член родственной группы /105, с. 25-26/. Такое чувство родственной близости порождено только общим родовым именем. Все же остальные функции, свойственные родовым структурам, принадлежат фратриям и линиджам: первые в отличие от нага до сих пор остаются основой экзогамной системы, а реальной действующей единицей является линидж.

При отмеченной у гаро тенденции к локализации в деревне одного коренного линиджа деревня, по существу, выступает как организованное оформление резидентной группы на базе этого линиджа. Сама деревенская община у гаро является очень важной организацией. Человек, представляя себя, прежде всего назовет свою деревню – точнее, деревню своей жены, где он обычно живет, – и не обязательно свой линидж. Деревенскую общину легче определить, чем родовую группу, у нее есть отчетливые границы, к ней принадлежат все члены сплоченной семьи гаро, чего нельзя сказать о линидже. Тесное переплетение общины и родовых категорий особенно наглядно выступает на примере акинга – земли гаро, которая определяется как земля деревни, но которой ведает коренной линидж. Этот сплав общины и линиджа издавна был характерен для гаро, что вполне естественно: каждый член общины имел право на землю, но он одновременно был членом деревенского линиджа или его резидентной группы (если это пришелец по браку), так что не всегда легко определить, какая именно принадлежность давала ему окончательное право

на землю. Поскольку обычно в основе общины лежал линидж, управление общиной осуществлялось традиционными представителями родовых групп. Главой деревни является мужчина — муж женщины из коренного линиджа, но сам он не входит в его состав, а представляет локализованный линидж соседней деревни, связанный с первой брачными отношениями.

Ярко выраженный дуализм всей социальной системы гаро выражается не только в наличии двух основных экзогамных половин, но и в повторяющемся из поколения в поколение союзе двух определенных линиджей, союзе, который, раз возникнув, продолжает себя в следующих поколениях. Точкой пересечения таких линиджей является семья гаро — нок. Эта связь двух линиджей осуществляется на базе симметричного кросскузенного брака. Суть его состоит в том, что в каждой матрилинейной семье дочь—наследница остается в доме матери; остальные дочери, выходя замуж, образуют новые домохозяйства, уксорилокальные, поскольку они селятся в той же деревне, но отдельно. Наследница же выходит замуж за сына сестры отца, т. е. за представителя того же линиджа, что и ее отец. В свою очередь, дочь—наследница этой дочери продолжит ту же линию, взяв в качестве мужа члена того же линиджа, к которому принадлежали ее отец и дед, и т. д. Так выглядит продолжение "связи из поколения в поколение".

Укрепляется эта связь имущественными соображениями, в результате чего и возникла целая система, известная в этнографии под названием "система нокром" /48; 102 и др./. Экономическая ее суть состоит в следующем: в связи с тем, что у матрилинейных гаро владеть имуществом могут только женщины, а распоряжаются этим имуществом и их мужья, мать, т. е. владелица собственности, после смерти мужа должна стать женой своего зятя — мужа дочери—наследницы; тем самым закрепляются права последнего на распоряжение семейным имуществом; если эти права не будут подкреплены таким браком, вдова — владелица имущества может передать его другому лицу. Таким образом, семья нок является местом пересечения двух локальных линий, которые представляют два локализованных линиджа. Этот союз двух линиджей основан на разделении функций, в котором заинтересованы обе стороны: владение имуществом находится в руках одного линиджа, представленного женской линией (мать, ее дочь—наследница, дочь последней и т. д.), власть (главенство в семье и распоряжение имуществом) — у другого линиджа, к которому принадлежат мужья всех поименованных женщин.

Другие дочери, т. е. ненаследницы, отселяются от дома матери и дают начало новым линиям; их мужья не обязательно принадлежат к линиджу их отца, но их дочери—наследницы уже берут себе мужей из линиджей их отцов, т. е. продолжают опять дуальную связь двух линиджей, начатую матерью. Таким обра-

зом, вся социальная структура гаро представляет собой серию таких дуальных линий, каждая из которых имеет прямое продолжение через брак наследников, но в каждом поколении она дает боковые отпочкования, а те, в свою очередь, идут по прямой, снова давая боковые ветви при браке дочерей-ненаследниц. В обществе гаро для членов каждого нока главными считаются ближайшие родственники по тем двум линиджам, точкой пересечения которых является данная семья нок, т. е. для каждого гаро важны как родственники, так и свойственники. При этом связи родства и свойства распространяются главным образом в горизонтальной плоскости, не уходя вглубь, ибо у гаро нет длинных генеалогий. Для них характерен ряд горизонтальных однолинейных групп. Семья нок, с одной стороны, относится к двум матрилиниям, будучи точкой их пересечения, с другой — является центром билатеральных связей своих членов.

Итак, у гаро мы видим типичную "систему половин", причем систему достаточно оригинальную, когда при однолинейной родовой структуре равно важны родственники и свойственники. Если у нага для одних народностей можно было говорить о первостепенной роли в социальной жизни общины, а для других — рода, то у гаро настолько совокупно существуют община и линидж, что зачастую во многих ведущих сферах жизни трудно выделить приоритет той или другого. Ввиду преобладающего совпадения границ линиджа и деревни у гаро можно говорить об экзогамии не только линиджа и рода, но и деревни.

Матрилинейная система гаро, автоматически воспроизводящая себя в каждом следующем поколении, отличается удивительной стойкостью и жизнеспособностью, что особенно заметно по сравнению с патрилинейной организацией других народов Ассамских гор. Тем не менее в последнее время появилась угроза для целостности системы двух линиджей: изменение отношений собственности (пока в отдельных случаях) приводит к замене одной наследницы коллективным правом всех дочерей, что расшатывает устой кросскузенного брака, на котором базируется вся эта система. Но важно подчеркнуть, что ослабление матрилинейных уз у гаро идет параллельно распаду общинных связей, но никак не предшествует этому распаду.

У другого матрилинейного народа, кхаси, система в корне отличается от той, которую мы видим у гаро. В капитальном труде "Энциклопедия религии и этики" кхаси приведены как пример народа с "классической матрилинейной организацией" /73, с. 851-859/. Прежде всего, у них отсутствует дуальная организация, столь характерная для других народов Ассамских гор. Матрилинейный род кхаси носит название "кур"; все члены кура считаются потомками общей родоначальницы и имеют общую усыпальницу — мауба, где погребают кости умерших сородичей, оставшиеся после кремации. По мере того как хранилище костей на-

полняется, происходит отделение ветви разросшегося кура и создание новой усыпальницы. Так с течением времени каждый старший кур дает начало ряду новых /105, с. 106/. Каждая ветвь кура носит свое имя, но все вместе они образуют один большой кур, сохраняющий свою экзогамность; браки между членами двух малых куров из состава одного большого кура считаются предосудительными. На этом кончаются объединяющие функции кура. Между членами кура не ощущается никакой солидарности, за исключением тех родов, которые в свое время, как и у некоторых нага, занимали господствующее положение и играли функциональную роль в политической и религиозной сфере. Таковы правящий род Сиём, поставлявший вождей, или жреческий род Лингдох и др. /105, с. 106/. В настоящее время все роды кхаси равны.

Принципиальное отличие кхаси от гаро и от нага состоит в характере локализации фрагментов родов кхаси по отдельным деревням. Дело в том, что линидж не единственная возможная форма реального существования децентрализованного рода в конкретных территориальных границах. Как мы уже отмечали, система линиджей характерна преимущественно для патрилинейных народов. Гаро, у которых она представлена очень наглядно, составляют исключение среди матрилинейных народов. Кхаси же являются примером иной общинно-родовой структуры: у них отсутствуют крупные, организованные, обладающие определенно выраженным чувством родовой солидарности локализованные части рода — линиджи. Каждая деревенская община у кхаси, как правило, включает мелкие сегменты более дюжины различных родов /105, с. 106—107/. Даже в пределах этой узкой группы чувство единокровной солидарности ощущается слабо, если не считать самых близких родственников. Чаще всего нет особой разницы в отношениях между членами одного сегмента кура и членами чужих куров в той же деревне.

Обычно сородичи в общине выступают не как члены кура, а как члены небольшой матрилинейной группы клох, включающей потомков одной прабабки; эту группу составляют несколько домохозяйств, но в нее не входят мужья (т. е. это группа кровнородственная). При этом не следует отождествлять клох с теми сегментами рода, о которых речь шла выше: один кур может быть представлен в деревне не одним клохом, а несколькими, но вместе эти клохи не образуют организованного целого, родственные узы действуют лишь внутри самого клоха. Более того, отдельные клохи, даже принадлежащие к одному куру, далеко не всегда могут проследить генеалогические связи друг с другом. Основные функции клоха: общие религиозные церемонии, совершаемые по традиционным поводам, хранение общего наследственного имущества. Таким образом, родовая солидарность у кхаси обусловлена

не только совместным проживанием, но и владением каким-либо общим имуществом.

Отсутствие достаточно крупных и сплоченных родовых групп типа линиджа внутри общины повышает социальную роль последней, ее авторитет и солидарность. В отличие от гаро, с преобладающей у них экзогамностью общины, у кхаси наблюдается отчетливая тенденция к деревенской эндогамии: к этому, естественно, приводит присутствие в деревне представителей большого числа различных родов, брак между которыми разрешен обычным правом. По-видимому, эта дробность родового состава общины кхаси связана с характерными для их истории миграциями, более частыми, чем у других этнических групп Северо-Восточной Индии, которые не давали возможности укрепляться более крупным коллективам. Население деревни кхаси постоянно меняется, причем мигрируют, как правило, не отдельные семьи, а малые подразделения кура с пришлыми по браку мужьями. О высокой мобильности кхаси говорит Накане, ссылаясь на пример нескольких деревень, состав населения которых свидетельствует "о широких движениях населения в прошлом (не в города, а из деревни в деревню)" /105, с. 115/.

В результате для деревни кхаси фактор локальности оказывается сильнее генеалогического. У них отсутствует регулярный, упорядоченный обмен брачными партнерами, который характерен для социальной структуры гаро. Община кхаси существует не как структура локализованных линиджей, а как эндогамная единица, обнимающая множество мелких подразделений на уровне одного или нескольких домохозяйств.

До сих пор мы говорили о кура и клохе у кхаси, которые соответствуют роду и его подразделениям у других народов Ассамских гор. Однако не они основная единица родовой структуры кхаси. Такой главной функциональной ячейкой является иинг — низшая ячейка родовой сегментации; обычно клох включает два или больше иингов. Как и нок у гаро, понятие "иинг" у кхаси многозначно: оно обозначает и дом, и обитающий в нем коллектив. Но в отличие от нока у гаро иинг не семья (хотя у некоторых исследователей иинг выступает именно как семья /83/), а матрилинейная группа, включающая два-три поколения (минимальный состав иинга — мать и дочь) /105, с. 104/.

Иногда граница между иингом и клохом как бы стирается: может случиться, что иинг временно разрастается до четырех поколений или, напротив, клох в силу тех или иных обстоятельств сокращается. Но для самих кхаси точный учет числа поколений в своей родовой группе неважен. Мужчина вследствие матрилокальности брака уходит, как правило из своего иинга, но при преобладающей эндогамности общины кхаси остается в большинстве случаев в той же деревне и поддерживает с родным материнским иингом тесную связь. Мужчина всегда остается членом

иннга своей матери, где бы он ни жил. Иннг – живое динамичное подразделение, все время обновляющее свой состав; из него постоянно уходят дочери-ненаследницы, которые дают начало новым иннгам, хотя сами остаются при этом членами иннга своей матери.

Иннг выполняет в социальной жизни кхаси важнейшие функции, которые и определяют роль этой группы в обществе: в его пределах хранится и передается по наследству от матери к дочери все имущество, иннг самостоятельно решает вопросы брака и следит за выполнением всех связанных с этой процедурой обязательств, именно иннг, а не кпюх и не кур имеет реального главу, положение которого передается от дяди по матери к сыну сестры; этот авторитет сохраняется за братом матери, даже если у него есть своя семья /105, с. 133/. Но в то же время иннг становится производственной и потребительской ячейкой лишь при включении пришлых мужей.

Это краткое описание особенностей родового устройства двух матрилинейных народов показывает принципиальные различия в их структурах: у гаро основной ячейкой остается нок – семья, основанная на билатеральных связях, у кхаси – матрилинейная группа, границы которой не совпадают с границами семьи; у гаро связь "муж – жена" важнее, чем связь "родители – дети", у кхаси превалируют эти последние отношения. Если экономические интересы связывают мужчину кхаси с женой и детьми, то социальными узами он остается прикованным к иннгу матери. Правда, в последние десятилетия именно в этой области наблюдаются перемены, связанные с укреплением индивидуальной семьи. У кхаси особенно отчетливо видна полярность интересов матрилинейной группы и отца, в то время как у гаро эта противоположность нашла разрешение в системе связи двух линиджей, которая уравнивает права обоих супругов.

Эти различия в родовой структуре гаро и кхаси окончательно лишают почвы теорию, объясняющую существование материнского права у гаро заимствованием его у кхаси, и связанную с именем одного из ведущих исследователей матрилинейности у народов Индии, сторонника теории культурных кругов О. Эренфелса /68; 69; 70/. Тот факт, что гаро, единственный из тибето-бирманских народов, сохраняющий матрилинейную структуру, является ближайшим соседом кхаси – народа из группы мон-кхмеров, которым с точки зрения культурно-исторической школы приписуется материнское право, вызвал у отдельных исследователей сомнения относительно первичности "матриархата" у гаро. Так, Эренфелс рассматривает гаро как народ по происхождению патрилинейный, который впоследствии, в результате длительного общения с кхаси, заимствовал у них систему социальной организации. В качестве аргументов Эренфелс приводит "естественность", "органичность" матрилинейных институтов кхаси при патриар-

хальной системе управления. Противопоставляя им организацию гаро, Эренфелс отмечает у кхаси более заметный тотемистический характер родовых групп (будучи последователем школы культурных кругов, Эренфелс рассматривает тотемизм как принадлежность матрилинейной организации). Вторичность "матриархата" у гаро Эренфелс видит также в "перенесении на мужчин патриархальных взглядов на женщину", что выражается в целомудренности жениха гаро, которого ритуал обязывает скрываться от невесты во время помолвки, и т. д. Все это он считает искусственной прививкой патрилинейному народу чуждых матрилинейных воззрений.

Нам случалось и раньше (в 1961 г.) высказывать сомнения в правомерности концепции Эренфелса /6, с. 198/. Но если тогда, при очень скудных данных о существовании родовой структуры обоих народов, приходилось говорить главным образом о методологической неприемлемости гипотезы о заимствовании целой социальной системы, органически сросшейся со всем обществом народа, то теперь, после выхода исследований Берлинга и Накане, основанных на богатом полевом опыте, выявившиеся принципиальные различия, лежащие в основе родовой структуры гаро и кхаси, не оставляют места для сомнений в независимом происхождении обеих структур.

Материалы по матрилинейной структуре двух небольших горных народов Ассама являются убедительной иллюстрацией к тезису, который становится тем бесспорнее, чем большее число матрилинейных народов становится объектом изучения, — тезису о великой сложности и огромном многообразии родовых структур у этих народов. Это становится особенно наглядным благодаря соседству большого комплекса патрилинейных народов, конкретные родовые формы которых имеют в своей основе единообразную структуру. Вероятно, с этим многообразием форм связана и гибкость родовой организации матрилинейных народов, которая, в свою очередь, обеспечивает живучесть всей структуры: каждый народ вырабатывает из множества возможных вариантов социальных форм конкретные структуры, наиболее целесообразные и соответствующие всему складу их жизни. Характерной для функционирования матрилинейной структуры (хотя не обязательной и не повсеместной) является протяженность и разветвленность родовых связей. В результате материнская родовая структура оказывается нередко более стойкой, нежели отцовско-родовая, и сохраняется в условиях развитого общества: об этом говорит пример кхаси — народности, которая по общему уровню развития приближается к крупным земледельческим народам индийской равнины. Подтверждение тому можно видеть и у многих народов, находящихся вне пределов рассматриваемого региона, — достаточно назвать южноиндийских наяров, минангкабау с Суматры и многих других. Мы уже говорили, что отрицание черт ма-

теринского рода у гаро и кхаси идет вместе с разложением всей общинной структуры; однако не лишено вероятности, что и после разрушения коллективистских основ общественной организации матрилинейность и матрилокальность еще долгое время не уйдут из сферы семейно-брачных отношений. Эти примеры, число которых можно умножить, не отрицают общей (в историческом плане) неустойчивости матрилинейных родовых коллективов: при определенном уровне экономического и политического развития проявляется их несовместимость с новыми потребностями общества, например когда с накоплением богатства усиливаются противоречия между традиционными матрилинейными связями и брачными отношениями, тяготеющими к патрилинейным.

Матрилинейные системы по-разному реагируют на меняющиеся условия жизни. Если общее направление этих изменений в целом едино, то конкретные их проявления зависят непосредственно от особенностей данной структуры. Казалось бы, гаро в большей степени приспособлены к модернизации условий – у них центром социальной структуры служит не кровнородственная, а семейная ячейка – нок. Однако, как свидетельствуют материалы по новым деревням гаро, оказывается, что при переселениях, сопутствующих изменению экономической ситуации в Ассамских горах, наносится непоправимый удар основе, на которой зиждется родовая организация гаро, а именно – дуальной системе, дуальной связи линиджей. Ведь переселяются и расселяются на новом месте не целые линиджи, а отдельные семьи, так что новая деревня зачастую уже не базируется на одном ведущем линидже, с которым связаны определенные линиджи других деревень. Усложняется родовой состав деревни, все более обычными становятся внутриобщинные браки, а тем самым нарушается традиционная для гаро экзогамия деревень. Нарушается также экзогамия катч (но не махари!) – части их оказываются настолько оторванными от основной массы, что нередко теряется представление о взаимном родстве членов катчи. С появлением новых форм земледелия нарушаются принципы наследования земли.

Крайнее выражение перемен у гаро можно наблюдать на примере деревень Ринсибири и Джошипара, расположенных недалеко от равнины /105, с. 88–90/. В основе перемен лежит, как обычно, изменение экономической базы. При этом видно, что у них имеет значение то, как сочетается в одном селении заливное и подсеčno-огневое земледелие. Так, в деревне Ринсибири есть, как и в Джошипаре, суходольные и заливные поля. Но здесь, как правило, семьи имеют и террасные поля, и суходольный общинный надел. Напротив, в деревне Джошипара до трети семей целиком зависят от поливного рисосеяния. В последнем случае ломка структуры совершается более кардинально. В этом есть своя логика: до тех пор, пока человек пользуется наделом джума, он зависит от общины и должен с ней считаться, хотя эта зависи-

мость и слабее, чем у тех его односельчан, которые не имеют заливных полей. В тех же случаях, когда основа хозяйственной жизни – заливное земледелие, семья становится экономически полностью независимой. Здесь на первом месте оказываются уже не матрилинейные связи: отец заинтересован в том, чтобы его имуществом пользовался в первую очередь его сын, а контроль обоих линиджей – его и жены – становится для него все обременительнее по мере возрастания имущества.

Как ни странно на первый взгляд, у кхаси, с их "чистым матриархатом", родовая структура оказалась более приспособленной для современных условий. Эндогамия деревень, в которых представлено множество различных фрагментов родов, соответствует новым условиям переселения и легче соблюдается, чем дуализм родовой структуры гаро. Иногда конечная матрилинейная ячейка кхаси – иинг получает стимулы для укрепления: большая заинтересованность в растущей собственности не ослабляет мат-риродовые связи, а, напротив, укрепляет их, вызывая большую сплоченность членов иинга в распоряжении растущим имуществом. О силе сохраняющихся родовых связей говорит, например, такой факт: у кхаси в христианство переходит обычно весь иинг, в то время как у гаро – отдельные семьи /105, с. 168/.

В заключение нужно подчеркнуть: при всей специфичности их систем общее направление эволюции всей социальной организации матрилинейных народов то же, что у патрилинейных народов. Филиация в этом процессе не играет существенной роли, а лишь сообщает специфическую окраску конкретным формам проявления этой эволюции.

Эволюция родовой структуры у других горных народов. У нага и матрилинейных народов родовая организация предстает в наиболее развитом виде. У других горных народов роль родовых институтов не так заметна⁵.

У народов группы куки-чин с большой отчетливостью выражен дуальный характер родовой структуры. Так, у них четко прослеживается наличие младшей и старшей ветвей: это деление представляет потенциальные возможности для возвышения родов, принадлежащих к одной, обычно старшей ветви. На примере народов подгруппы чин мы видим, как такое выделение группы родов приводит к развитию социального неравенства. В то же время у народов подгруппы куки принадлежность к старшей или младшей ветви не влечет за собой реального нарушения равенства внутри общины.

⁵ Относительная скудость сведений по родовой организации куки-чинов и пригималайских народов вызвана отчасти тем, что эта организация занимает не слишком значительное место в системе их социальных отношений.

Две половины сохраняются у аймол куки, причем эти половины, как и у нага, подразделяются на три фратрии из-за первоначального деления каждой половины на две подгруппы, из которых только три сохраняются как экзогамные изначальные роды. Эта система разложилась, результаты опроса представителей аймол показали, что они не всегда могут назвать свою фратрию, хотя и помнят ее даже в большей степени, чем род, — последний знают далеко не все. Нередки случаи брака в пределах своего рода. У аймол куки сохраняются черты трехродового союза, как это показал Д. А. Ольдерогге /36, с. 171-180/. Связан этот полный упадок родовой структуры с упадком самого народа, численность которого в 20-30-е годы угрожающе упала, так что в отдельных удаленных поселениях, часто полностью оторванных одно от другого, насчитывалось в одном 13, в другом только 7 семей /47, с. 4/.

В сравнительно же недавнем прошлом, когда родовая структура аймол еще функционировала, принадлежность к старшей или младшей ветви влекла за собой вполне реальные последствия. Так, высший статус старшей половины признавался во всех деревенских делах: глава общины, его помощник, главный жрец должны были принадлежать к старшей ветви. Более того, раньше в некоторых деревнях глава общины мог быть избран только из определенного рода — рода Косир фратрии Чонгхом /46, с. 9/ и т. д. Эти факты представляют большой интерес с точки зрения изучения дальнейшей судьбы родовых структур в условиях складывающегося сословно-классового общества. В этом делении содержится зерно для дальнейшего превращения в социально неравноценные группы, как произошло у других народов той же группы. Любопытно и наметившееся в некоторых деревнях выделение одного конкретного рода в роли "поставщика" вождей: аналогии тому мы видим у ряда других народов (коньяк нага, лушей из подгруппы чин и некоторые другие), у которых процесс зашел дальше. Однако у аймол система старшей и младшей ветвей исчезла, так и не обрета почву для дальнейшего развития, и они сохранили демократические основы своей общественной организации.

У другого народа этой подгруппы, пурум куки, имеется пять (по некоторым данным — шесть) экзогамных родов — Маррам, Макан, Кхейанг, Тхао и Парпа, которые находятся в процессе передачи своих экзогамных функций более дробным подродам /66, с. 106/. Любопытно, что эти пять родов, при дальнейшем изучении их происхождения и брачных связей, группируются в три подразделения, которые, как показал Д. А. Ольдерогге, связаны в единую кольцевую систему родства, характерную для трехродового союза /36, с. 171-181/. Признаки трехродового союза отмечены также у циду куки, принадлежавших к числу народов, у которых родовая структура не пошла по пути преобразования в

сословии, но в значительной мере утратила значение. У чиру, как и у пурум, зафиксированы пять экзогамных патрилинейных родов, при этом один из родов, как и у аймол, привилегированный; это род Данла – так называемый царский род, из членов которого избирались все деревенские старейшины /116, с. 149 и сл./.

Для поддержания устойчивости кольцевой системы брачных связей нужны определенные условия. Как показывает Д. А. Ольдерогге, прежде всего необходимо сохранение примерно равной численности связанных в "цепочку" родов, ибо в противном случае число потенциальных мужей и жен окажется разным. Кроме того, поддержание четкой системы брачных связей возможно лишь при сохранении традиционного уклада, когда старые нормы не испытывают натиска новых обычаев и правил. Однако уже при первом знакомстве с горными народами исследователи отмечали неоднородность состава деревенских родов, децентрализацию родов, территориальную разбросанность фрагментов этих родов. В XX в. вторжение внешнего мира в жизнь горных общин, усиление смешения населения, миграции и т. д. ускорили процесс исчезновения пережитков трехродового союза.

Таким образом, при сравнении организации народов подгруппы куки с нага можно найти общие черты в самой структуре родовой организации: дуальные половины, три изначальных рода, делящиеся на серию патрилинейных родов, передача экзогамности более мелким подразделениям. Однако пути развития этих систем оказались различными. Если у большинства народов группы нага на протяжении всех предшествующих веков происходило развитие родовой структуры в ее исконной форме как экзогамной организации социально равных генеалогических групп, то у куки уже давно стали обозначаться признаки социальной иерархизации родов, выделения привилегированных половин или родов. Из-за особых условий данных народов дальнейшее развитие не пошло в этом направлении, и родовая структура куки, отошедшая от своего первоначального назначения выразителя и хранителя экзогамии, пришла в упадок уже в конце XIX в., т. е. тогда, когда у нага она находилась в полном расцвете.

Дальнейший путь развития родовых категорий, но уже в другом качестве – в виде социально неравноценных сословий – можно видеть на примере другой подгруппы куки – чингов – народностей чин, у которых тенденции к выделению привилегированных половин, только намечавшиеся у куки, получили реальное воплощение. Все особенности этого процесса рассматриваются в главе "Образование сословий и классов". Здесь отметим лишь то, что непосредственно отражает родовую структуру. У лакхеров насчитывают шесть групп, подразделенных на множество родов. Некогда эти роды были экзогамными, но уже в начале XX в. у лакхеров зафиксирована иерархия родов, на вершине которой находятся "царские роды" – по существу, высшее, привилегированное сос-

ловие /106, с. 231 и сл./. От бывшего объединения сородичей сохранились лишь слабые следы (взаимопомощь сородичей при внесении брачной платы, участие в некоторых чисто семейных церемониях).

По пути усиления социальной неравноценности ветвей развивалась родовая организация и у народов пригималайских областей. Имеющиеся материалы показывают, что как исходная родовая структура, так и дальнейшие пути ее преобразования у них принципиально не отличаются от тех, которые мы видели у нага. У ади (прежнее название – абор) наблюдается отчетливая тенденция к дуализму. Так, Дж. К. Бозе говорит о делении ади на две половины – мипак и мишинг, причем эти половины занимали разное социальное положение: "Каждый член племени либо "ми-пак", либо "мишинг", т. е. считается отверженным или нет" /46, с. 26/. С другой стороны, одна из основных локальных групп ади (народность ади состоит из нескольких крупных территориальных подразделений), миньонг, имеет свое дуальное деление – на кумуинг и кури, а каждая из этих групп подразделяется соответственно на 15 и 16 родов /111, с. 214/. Эти роды прежде были экзогамны, но теперь экзогамность перешла к под родам, где строго соблюдается запрет браков между членами под рода на протяжении шести поколений. Аналогичную картину мы наблюдаем у нага.

Но ряд моментов у ади остается не вполне ясным. Так, по началу можно подумать, что роды организованы у них не по линиджам, а в виде под родов. Эти под роды носят, скорее, генеалогический характер: после примерно семи поколений роды делятся на ряд побочных линий, в результате чего и возникают под роды. С. Рой, автор монографии о миньонг ади, пишет, что под роды "представляют собой группы семей, которые можно считать самой малой единицей" /111, с. 211/. Это определение неточно: под род как кровнородственная категория не может состоять из семей. Нет полной ясности и в представлении о функциональной роли под рода. Так, Рой подчеркивает сплоченность членов одного под рода, их постоянную готовность прийти друг другу на помощь, и создается впечатление, что эта "группа семей", составляющая под род, и есть локализованная часть рода (точнее – то, что мы называем "резидентной группой"). Однако если когда-либо и было так, то в очень давние времена. Рой говорит о "некоторых следах родового расселения" только в единичных старейших деревнях, в то время как более новые деревни отличаются гетерогенностью с самого основания (основатели – представители разных родов). О локализованных родовых коллективах типа линиджей, таким образом, у ади в настоящее время говорить нет оснований.

Следы дуального деления сохраняются у ака, мири, известны экзогамные роды у дафла. Очень интересна структура у апа-

тани, но их организация, скорее, представляет интерес с точки зрения перерастания родов в принципиально иные социальные образования типа каст. Роды у апа-тани патрилинейные и экзогамные, чувство родовой солидарности очень сильно. Вместе с тем все роды распределяются на две группы – мите (привилегированная – “патриции”) и мура (низшая – “плебеи”) /76, с. 65/; причем в пределах высшей группы социальный статус родов тоже неодинаков. Между родами групп мите и мура существует тесная взаимосвязь. Каждый род мура находится в ритуальной зависимости от определенного рода мите, а отчасти и в экономической: многие роды мура не имеют своих пастбищ и лесов и пользуются землей, принадлежавшей их патронам мите. Любопытно, что хотя есть роды мите и мура, но в большинстве родов мите есть множество членов мура: например, рабы принимают родовое имя господина, хотя и не становятся полноправными членами его рода. Нельзя считать и все привилегированные роды вполне равными: теоретически по статусу и роли в деревенском совете они равны; но практически в большинстве деревень есть крупные и могущественные роды, члены которых владеют большей частью орошаемых полей и обладают особым весом в деревенских делах.

Интересно, что у апа-тани есть профессиональная специализация родов горшечников, кузнецов; есть роды, за которыми закреплены так называемые нечистые занятия, например кастрация свиней. На примере апа-тани можно проследить зачаточный процесс кастообразования, который является одной из разновидностей процесса классообразования.

Кроме апа-тани подобная профессиональная специализация родов отмечена у качари и микиров. Но у них подобные явления зафиксированы лишь в прошлом. У качари, в XIII–XV вв., когда происходило становление раннегосударственного объединения, шел процесс формирования групп сословно-профессионального типа на основе родов (и сами эти группы в англоязычной литературе называют кланами). Сначала, как обычно в условиях ранних государств, возвысились правящие роды, затем отпочковались различные “профессиональные роды”, призванные обслуживать нужды в первую очередь царского двора: “род царских рыбаков”, “род царских прачек” и т. д. У качари, как и у апа-тани, превращение родов в замкнутые профессиональные социально неравноценные группы вызывает аналогии с процессом кастообразования, который был прерван в связи с гибелью государства качари в ХУП–ХУШ вв. В наше время вся эта профессиональная и социальная специализация полностью исчезла, а пережиточная система родов сохраняет исключительно функцию регулятора браков: у качари имеются “мужские” роды (семфонги) и “женские” (джадди) /79, с. 190/. Все мужчины и, соответственно, мужские потомки считают свое происхождение по мужской линии и

принадлежат к семфонгу отца, все же дочери принадлежат к джадди матери, то есть ведут матрилинейный счет родства.

Наконец, у микиров, у которых в настоящее время влияние родовых связей дает себя знать лишь в очень ограниченных сферах, сохраняется предание о том, что их роды когда-то носили профессиональный характер – род жрецов, род воинов и т. д. /123/.

Таким образом, у целой категории горных народов Северо-Восточной Индии издавна существовало социальное неравенство среди родов и ветвей родов. Из этого вовсе не следует, что эти народы в социальной эволюции стоят дальше, чем народы, у которых не было изначальной неравноценности родовых групп. Материалы свидетельствуют о том, что наличие старшей и младшей ветвей рода, из которых первая обладает приоритетом по сравнению со второй в ряде престижных вопросов, – это определенный этап, через который проходили многие народы. В дальнейшем это неравенство половин может развиваться по-разному, в зависимости от исторически сложившихся условий: оно или стирается и забывается, как произошло у большинства ассамских народов, или получает дальнейшее развитие, давая начало социальной стратификации общества, как у некоторых из них.

Эволюция родовой структуры идет по разным линиям. С одной стороны, налицо процесс постоянного роста и неизбежного дробления родовых коллективов, сопровождаемый последовательной заменой теряющих свою функциональную активность чрезмерно разросшихся генеалогических подразделений более узкими коллективами, способными реально исполнять свои экзогамные и прочие функции, т. е. естественный процесс, идущий внутри самой родовой структуры. Выше были приведены многочисленные примеры такой закономерной эволюции, присущей любому живому коллективу, в том числе и всем горным народам Северо-Восточной Индии. Этот процесс начался с зарождения родовой системы и продолжается на протяжении всего ее существования. Он не требует особых внешних импульсов: естественный демографический рост племени, связанный с улучшением санитарно-бытовых условий, может ускорить распад реальных экзогамных родовых единиц и дальнейшее их сужение и т. д. Однако чаще влияние новых условий нарушает ход такой естественной эволюции родовой организации. Форсирование всех социально-экономических процессов в рассматриваемый период мешает оформлению новых функциональных единиц родовой структуры, ибо утрата последними их функций нередко опережает узаконение – нормами обычного права – перехода этих функций к новому подразделению (например, группы сайех у ангами нага и др.).

Но эволюция родовой структуры имеет и другую сторону, на которой непосредственно сказываются изменения экономических

и политических условий. Речь идет об изменении роли, которую играли родовые институты в жизни народа, в первую очередь об изменении соотношения родовых и соседских интересов в общине. Уже говорилось о наличии родовых и соседских связей в наждой общине горных народов. Материал по отдельным родовым структурам позволил конкретизировать эти связи: связи внутри линиджа или внутри хлоа и иинга у_кхаси принадлежат к категории кровнородственных, а связи между линиджами или соответственно хлоаами и иингами разных родов одной деревени — к категории соседских. К последним относятся также отношения между людьми различных родов, проживающими в одной общине, но не обязательно входящими в состав разных линиджей той же деревенской общины (имеются в виду одиночные приселенцы). Категория родственных связей нуждается в дальнейшей дифференциации. Если члены одного линиджа связаны отношениями кровного родства, то между членами резидентной группы, состоящей из семейных ячеек, существуют отношения свойства (связи по браку), что исключает кровную близость, но говорит о более тесных связях, чем простое соседство.

Весь комплекс этих связей — родственных, соседских, брачных — входит в понятие "община". Община у горных народов Северо-Восточной Индии существует как комплекс родовых в своей основе коллективов, которые обретают реальное существование лишь в форме резидентных, т. е. соседских групп. При этом если связи соседские объединяют воедино коллектив одной деревни, то связи кровнородственные ведут за границы деревни, соединяя жителей одной деревенской общины с другими, хотя иногда лишь в ограниченных пределах.

Межобщинные связи, не подкрепленные территориальной близостью, обрываются много раньше чем связи между сородичами в пределах одной общины. В прошлом этому способствовала изоляция отдельных деревень, результатом чего было большое сплочение общинников, связанных общими хозяйственными, да и политическими интересами (например, необходимость отражать нападение враждебного племени, британскую карательную экспедицию и т. д.). После нарушения изоляции, когда связи между отдельными поселениями были облегчены, последовавшее за этим усиление смешения населения опять-таки приводило к объединению в первую очередь соседей по деревне. Таким образом, укрепление соседских связей, которое происходило раньше, получило новый импульс после установления контактов. Усиление линиджа в противовес разросшемуся роду является свидетельством того же процесса.

Такое сплочение населения в пределах общины, идущее параллельно с ослаблением связей в пределах децентрализованного рода, есть самое общее выражение разложения кровнородствен-

ных отношений у народов Ассамских гор. При этом происходит постепенный распад рода. У одних народов этот процесс восходит к прошлым столетиям и выглядит как трансформация рода в социально неравноценные группы типа ранних сословий. В этом случае меняется природа рода: экзогамная его сущность утрачивается, группа становится эндогамной, закрытой для внешних брачных связей; вместе с тем члены такой группы сохраняют представления о взаимном кровном родстве. Как правило, этот процесс охватывал, во всяком случае на первых порах, не всю родовую систему народа: обычно изменение родовой природы касалось или одного возвысившегося рода (у коньяков), или определенной категории родов (у лакхеров). Остальные же роды, к которым принадлежала основная масса населения, сохраняли свои кровнородственные свойства, правда ослабленные социальной стратификацией системы в целом.

У других народов, которые не знали сословной иерархии, шел процесс постепенного отмирания отдельных родовых категорий (например, трехродового союза), ускоренный новыми экономическими условиями, сложившимися в Ассамских горах. В частности, разлагающе действуют на целостность родового коллектива миграции населения, которые с развитием обмена, образования, отходничества охватывают все большие массы горцев. В ходе миграций люди отрываются от своих родственных коллективов, рвутся старые родовые связи, нарушаются традиционные нормы, регулирующие согласно обычному праву отношения людей друг с другом. Основы родовой организации оказываются подорванными.

В самом общем виде направление этих процессов распада может быть выражено следующим образом: постепенный переход функций родовых коллективов к соседскообщинным коллективам и к малой семье, которая становится основной хозяйственной ячейкой внутри общины; дальнейшая индивидуализация труда, связанная с развитием поливного земледелия и с усилением роли малой семьи; постепенная утрата позиций рода как в общественной жизни общины (замена старых общинных советов, состоявших из представителей основных линиджей деревни, выборными советами во главе с правительственными представителями), так и в семейно-брачной (усиление самостоятельности малой семьи).

Род становится все более экстерриториальным, все более самостоятельными становятся линиджи. Порядок постепенной утраты родом его функций везде один и тот же: сначала род (теперь уже чаще всего в виде линиджа) утрачивает руководящую роль в экономической жизни, затем начинает все больше сокращаться его влияние сначала в общедеревенской, затем и в семейной, брачной сфере. Одновременно продолжается процесс сужения экзогамных групп, вплоть до почти полной утраты родом этих функций.

Такое растворение рода в составе общины и семьи является основной тенденцией, которая реализуется с разной интенсивностью у разных народов и у разных групп одного народа. В последнее время выявление этой тенденции облегчено неравномерностью развития частей одного народа. На примере одного только народа можно проследить направление и ход эволюции родовых категорий — от сохранения их активной роли у наиболее консервативной части народа до почти полного уничтожения у наиболее развитой.

СЕМЬЯ, ЕЕ СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ

В социальной структуре горных народов семья представляет собой очень важную ячейку, в которой пересекаются кровнородственные и брачные связи. Спецификой семейных коллективов у народов, находящихся, как и рассматриваемые горные племена, на общинно-родовом уровне развития, является то, что они не свободны в общей системе родовых и общинных структур, что они многими нитями связаны не только с общиной, но в первую очередь с родом, точнее – с теми группами сородичей, которые живут в той же деревне или в доступных для регулярного общения селениях. При этом степень автономизации семьи различна в разных сферах жизни горных народов.

Наиболее самостоятельна семья в хозяйственной сфере. Это основной экономический коллектив, реальная производственная и потребительская группа, которая в последние годы, по мере разложения общинного землевладения, все в большей степени концентрирует в своих руках права на землю, традиционно принадлежавшие общине и роду.

Как известно, развитие индивидуального, семейного землевладения – важнейший фактор обособления домохозяйств в пределах общины. Их перестает связывать участие в регулярных разделах и росчистях общинной земли под джхум; с переходом к орошаемому земледелию сельскохозяйственный труд теряет свой общественный характер; весь земледельческий цикл осуществляется в рамках семьи. Естественно, что, когда общинные наделы перестают быть единственным источником существования, зависимость семьи от общины и чувство долга по отношению к ней ослабевают.

В социальной сфере семья обладает значительно меньшей автономией. Все жизненные события – и повторяющиеся из поколения в поколение (свадьба, инициация и другие обряды жизненного цикла, различные праздники, церемонии и т. д.), и различного рода конфликтные ситуации, подлежащие административному разбору, наконец, просто соблюдение норм обычного права в наследовании имущества, заключении брачного контракта, адопции и

др. — все эти и им подобные акции происходят при самом непосредственном участии сородичей. Недаром линиджа называют продолжением семьи, контролирующим личную и социальную жизнь человека /45, с. 124/.

Однако постепенно, по мере того как окончательно закрепляется самодовлеющая роль семьи в сфере экономики — а этот процесс идет параллельно с уменьшением роли родовых норм и институтов, — происходит последовательное высвобождение и социальных функций семьи из-под влияния родственных коллективов. Если мы обратимся к уже упоминавшимся трем категориям деревень, выделяемых на основе степени модернизации их жизни, то увидим, что в третьей категории деревень, т. е. деревень наименее развитых, "семейная ячейка представляет собой эффективный орган линиджа как группы сородичей", а в деревнях первой категории, которые дальше других прошли по пути социального прогресса, семью можно считать свободной от влияния линиджа /45, с. 124/. Сам процесс высвобождения семьи можно особенно отчетливо наблюдать на примере деревень второй категории, к которой принадлежит основная масса горных поселений.

Формы семьи. Формы семьи у народов Ассамских гор отличаются значительно меньшим разнообразием, чем другие социальные институты, и, по нашему мнению, могут быть сведены к трем основным: малая, большая неразделенная и особый тип сокращенной неразделенной семьи (минимальная неразделенная).

Последняя форма является, безусловно, преобладающей. Она состоит из родителей, их несовершеннолетних детей, в ней остается и после вступления в брак один из сыновей (или у народа с матрилинейной филиацией — одна из дочерей) — наследник дома и имущества семьи. Остальные дети, по мере того как они заводят собственные семьи, отселяются и начинают вести отдельное хозяйство. Мы назовем ее "минимальная неразделенная": преимущество этого термина в точности и в легкой переводимости на другие языки (по-английски — *minimal undivided family*). Такая семья включает в среднем две брачные пары (принадлежащие к двум поколениям) и состоит обычно из трех поколений, но по одной вертикальной линии (горизонтально семья, как правило, не растет). Каждая отселившаяся молодая семья дает начало таким же минимальным неразделенным семьям. Подобный тип семьи зафиксирован у многих народов нага (ангами, лхота, манипурских нага, тангкуль), у некоторых куки-чинов, у обоих матрилинейных народов. Этот тип минимальной неразделенной семьи вообще имеет широкое распространение за пределами рассматриваемого региона и наблюдается не только у народов аналогичной стадии развития, но и в более развитых обществах.

Этот тип семьи отличается значительной подвижностью. Граница между ним и обычной малой семьей, которая состоит из одной брачной пары и несовершеннолетних детей и которая также встречается у ряда народов (в том числе и там, где зафиксиро-

вана и минимальная неразделенная семья), часто на какое-то время стирается. Так, если умирают родители (или один из них), семья выглядит как малая, но затем подрастает новое поколение детей, и снова семья принимает вид неразделенной. Или пример некоторых нага (манипурских, тангуль, восточных ренгма): по мере того как подрастают сыновья и заводят собственные семьи, отец дает каждому часть имущества и отделяет его. Образуется, таким образом, несколько новых малых семей. Но родители, оставшись без сыновей, могут поселиться в семье старшего сына, образуя с ним мини-неразделенную семью, либо могут жить в одиночестве; в последнем случае все семьи остаются малыми. Таким образом, мини-неразделенная семья по своей природе нестабильна, подвижна и в зависимости от естественных изменений состава семьи может принимать форму то малой, то неразделенной. Это в известной степени затрудняет определение типа семьи того или иного народа: фиксированный в конкретный момент тип может через определенное время выглядеть совершенно иначе.

Семья сохраняет в немалой степени следы парной — это выражается в легкости разводов и многочисленности повторных браков, а также в широком распространении добрачных связей. Правила, касающиеся повторных браков, крайне разнообразны. У некоторых народов — лакхеров, качари и др. — распространен левират: брат умершего мужа, обязательно младший, женится на его вдове /106, с. 307; 121, с. 36/; у ангами, напротив, повторный брак разрешен вдове только за пределами семьи ее мужа /88, с. 168/. У ряда народов (сема, мишми) практиковался обычай брака сына с вдовой отца в том случае, если это не была его мать, а какая-либо из следующих жен /89, с. 136/. Этот обычай встречался, как правило, у народов с распространенной полигамией, и в первую очередь в семьях вождей.

Неверность со стороны жены порицается и в прошлом каралась иногда очень строго, вплоть до лишения жизни. Правда, постепенно наказания смягчались, и такие кары, как наказание смертью или изгнание из деревни, теперь почти не встречаются.

Добрачная же свобода половых отношений практикуется у многих народов. Наибольшей — относительно — строгостью нравов в этом отношении отличаются сема: девушка, имевшая любовника, оценивается в меньшую сумму брачной платы /74, с. 23/. Из этого не следует, однако, что добрачная свобода запрещена у всех народов с сословной иерархией, — она отмечена и у лусеев, и у лакхеров. Как правило, возлюбленный должен принадлежать к другому роду, чем девушка (т. е. на них распространяются законы экзогамии), но не обязательно: у ангами нага, например, юноша обычно бывает из рода девушки, т. е. по законам экзогамии он не является ее потенциальным мужем; он только не должен принадлежать к более узкой родственной группе /88, с. 169–170/.

Что касается "типичной" неразделенной семьи, т. е. большой семьи, то в целом она не характерна для народов Ассамских гор. Такого рода семьи встречаются лишь у народов пригималайской зоны. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что и у них большая семья далеко не всегда является преобладающей формой семейной организации. Например, у ади при наличии экономических предпосылок для сложения больших семей (неразделенное семейное имущество) происходит расселение сыновей вскоре после вступления их в брак, обычно после рождения первого ребенка. Семья не разрастается в большую, от нее постоянно отпочковываются новые семейные ячейки, хотя семейное имущество сохраняется целиком в распоряжении отца и делится между сыновьями лишь после его смерти.

О неразделенных семьях можно говорить на примере дафла и мишми. У тех и других имеются длинные дома, которые постепенно уходят в прошлое, но ввиду отдаленности народов от развитых центров пока остаются основной формой традиционного поселения. Мы уже отмечали, что у дафла, у которых община так и не стала стойким коллективом, именно семьи являются основными социально-экономическими, а нередко и политическими ячейками общества. Средняя семья дафла состоит из отца, его жен (у дафла существует полигамия), их детей; сыновья со своими семьями также остаются в отцовской семье. Кроме того, в длинном доме дафла обычно живут братья отца — родные и двоюродные с семьями. Наконец, состав такого большого родственного коллектива дополняют рабы, которые в прошлом были весьма многочисленными, но и сейчас, хотя рабство формально отменено, тоже нередко продолжают жить в домах своих бывших владельцев. Такие семьи бывают очень крупными, достигая 60–70 человек /75а, с. 4–5/, однако не обязательно имеют главу. Во всяком случае все семейные ячейки не обязаны ему подчиняться. Состав длинного дома довольно текуч: отдельные малые семьи могут при желании переселиться в другой дом, где имеются сородичи, или поселиться отдельно. Что касается хозяйственной общности, то общего котла здесь нет, каждая малая семейная ячейка сама обрабатывает свою землю и отдельно хранит свой урожай. В то же время членов длинного дома связывают не только кровнородственные, но и достаточно прочные экономические узы. Взаимопомощь узаконена традицией, по мере надобности все работают по очереди на полях друг друга. Мужчины объединяются для охоты и рыбной ловли. Весь коллектив совместно совершает религиозные обряды и церемонии¹.

¹ В некоторых этнографических англоязычных работах семейно-родственные группы такого рода определяют как домохозяйства — household. Так, исследователь малайской деревни П. Уилсон пишет: "Домохозяйство — это группа людей, тесно

Можно было бы считать такую семью классической большой семьей. Но здесь есть некоторые особенности, главные из которых – отсутствие полного хозяйственного единства и текучесть состава. Вместе с тем социальные и экономические связи у них настолько крепки, что мы можем говорить не просто о семейно-родственной группе, но и о неразделенной семье, вероятно, не вполне стабилизировавшейся, как это вообще характерно для социальных институтов дафла. Хотя между понятиями "большая" и "неразделенная" семья нет принципиальной разницы, тем не менее мы предпочитаем называть семью дафла "неразделенной", так как под "большой" семьей, как правило, понимают не только определенную структуру, но и определенную стадию развития семьи, которой дафла, по нашему мнению, еще не достигли. Это своего рода микрородовая община, где все мужчины принадлежат к одному родовому ядру, где каждый ребенок равно слушается своего отца, дядю и деда.

Видимо, похожая структура у мишми – другого пригималайского народа, о котором мы располагаем скудными сведениями. Их длинные дома состоят из множества отдельных помещений, предназначенных для семейных пар с маленькими детьми. И здесь семья разрастается за счет многочисленных (до семи-восьми) жен главы семьи, в состав семьи нередко входят не только женатые сыновья, но и внуки, а также рабы. В одних стенах, таким образом, может жить одновременно до четырех поколений. Дальтон в конце прошлого века упоминает дома мишми, которые включали до ста человек /64/. В наши дни такие многочисленные домохозяйства не встречаются, но размеры подобных семей остаются весьма значительными. При этом у мишми земля часто не делилась между семейными парами, а оставалась в распоряжении всего коллектива. Этому способствовало то, что в малонаселенных горах мишми всегда был избыток свободных лесных площадей.

Длинные дома характерны и для многих других племен Аруначала (не для всех – кроме уже упомянутых апа-тани, у нокте и некоторых других народов семья состоит лишь из одной семейной ячейки). У ака в одном доме живут три-четыре малые семьи, связанные друг с другом, но, как считает их исследователь Синха (см. /59, с. 69/), не образующих неразделенной семьи. Имеются длинные дома (до 80 м в длину) у горных ми-

связанных друг с другом в их деятельности и взаимной помощи. Домохозяйство это совместная (commensal) группа, члены которой спят под одной крышей, вместе работают и имеют общий бюджет. Это группа людей, которых связывают друг с другом узы родства и свойства, т.е. такие узы, которые подразумевают максимум духовной поддержки и узаконенные (legal) права и обязанности" /130, с. 118-119/.

ри, у тагинов; у последних семьи из одного длинного дома считают себя связанными общим происхождением /59, с. 157/.

Итак, из тех ассамских горных народов, о семейной структуре которых мы располагаем более или менее определенными сведениями, о большой семье в ее традиционном виде можно говорить лишь у дафла и мишми. Обратим внимание на то, что оба эти народа известны своим воинственным образом жизни; следует учитывать и крайне тяжелые условия обитания в неприступных отрогах южных Гималаев. Из-за природных особенностей дома их не образуют более или менее регулярные поселения, как у народов центральных Ассамских гор, но разбросаны на горных склонах часто на довольно значительном расстоянии друг от друга. Вот эти обстоятельства и вынуждают к сосредоточению всего населения в единый коллектив, под одной крышей – прежде всего из соображений безопасности. Вспомним, по аналогии, длинные дома калимантанских даяков, где соединение под одной крышей десятков семейных ячеек также вызывалось в первую очередь соображениями безопасности. Но отдельные семейные ячейки даяков не образуют единого хозяйственного коллектива, а существуют вполне автономно под защищающей их общей крышей /21/.

В противоположность воинственным мишми и дафла у их соседей, мирных земледельцев апа-тани, дома предназначены для небольшой семьи. Мало того, законы апа-тани разрешают двум семьям одного социального статуса (напомним, что у апа-тани существует два социальных слоя – мите и мур) оставаться под одной крышей лишь самое короткое время /76, с. 92/. Поэтому обычная семья апа-тани включает мужа с женой и несовершеннолетними детьми и одного-двух рабов. Как только сыновья вступают в брак, родители стараются как можно скорее отселить их, хотя это не так легко, принимая во внимание высокую цену на возделанные рисовые поля. Как отмечает Фюрер-Хаймендорф, мирный образ жизни апа-тани – одна из причин того, что у них нет больших семей, хотя, казалось бы, ценность их земли, пространства которой ограничены самой природой – границами их плато, должна была понуждать семьи к неразделенному хозяйству. На деле, однако, индивидуализация земли в рамках малых семей шла у горцев апа-тани дальше, чем у других.

В то же время ряд народов центральных Ассамских гор, которые испытывают теперь необычную для них заинтересованность в земле, ищут выход именно в неразделенном хозяйствовании.

Что же происходит у этих народов? Мы говорили, что для их семейной организации были характерны сравнительно некрупные коллективы, включающие не более двух семейных пар. Однако в последние десятилетия у них наблюдается тенденция к созданию типичных неразделенных семей, включающих семьи не только наследника, но и всех сыновей или – в зависимости от

линейности – дочерей. Связано это с изменением отношения к земле, что и лежит в основе большей части сдвигов в социальной структуре горных народов. Подобные случаи описаны, например, у пурум куки. Наследником дома и земли у них выступал тот сын, который оставался жить с родителями (обычно младший). На самом деле здесь обратная зависимость: он живет с родителями потому, что он наследник, а не потому, что проживание в родительском доме дает право на наследование имущества.

В последние десятилетия все чаще бывают случаи, когда, стремясь получить свою долю наследства – прежде всего земли, ставшей дефицитной, другие сыновья также отказываются покидать родительский дом, тем самым претендуя на равные с наследником доли собственности. В таких случаях, действительно, все они на равных правах пользуются семейной землей, а после смерти отца коллективно ее наследуют /66, с. 169/. Если же земли мало, то наследникам приходится владеть неразделенным участком. Та же картина описана у чиру куки /65, с. 446–447/. Таким образом, проживание с отцом выступает в качестве решающего фактора при распределении имущества, и при жизни отца образуется неразделенная семья, которая после его смерти может распасться на отдельные ячейки. В каждой из таких ячеек процесс повторяется по мере подрастания следующего поколения сыновей. Таких новообразований, вызванных изменившимися экономическими условиями, в Ассамских горах становится все больше.

Чтобы дать более общее представление об этом процессе, сошлемся на работу К. Бхоумика, С. Гупты и А. Бхоумика, посвященную изменениям структуры семьи (которые можно считать характерными для большинства горных народов) у одной из групп нага – земи нага /45, с. 123–124/. Применительно к выделенным авторами трем категориям деревень, приведенным выше, формы семьи распределяются следующим образом. В деревнях третьей категории (наименее развитые) преобладают простые моногамные семьи, состоящие из мужа, жены и детей. Сын после женитьбы живет около года вместе с молодой женой в родительском доме, а затем отец помогает ему устроиться отдельно. В деревнях второй категории (среднеразвитые) также встречаются элементарные семьи, но наблюдается отчетливая тенденция к семье неразделенного типа. Наконец, в деревнях, принадлежащих к первой категории (наиболее развитые), структура семьи меняет формы – от малой к неразделенной. Следующие данные показывают соотношение семей в рассматриваемой группе нага: в третьей категории деревень неразделенных семей нет; во второй – из 77 семей 9 неразделенных, остальные же живут отдельно, но нередко обрабатывают совместно землю, доставшуюся в наследство от отца; из 214 семей в первой категории 123

принадлежат к неразделенному типу, остальные образуют объединения братьев для обработки общей семейной земли, хотя и живут в отдельных домах.

Итак, пути эволюции семьи у разных групп горных народов Северо-Восточной Индии многообразны. У крупнейших пригималайских народов, у которых побудительными причинами создания крупных семейно-родственных групп типа больших семей были соображения безопасности, с замирением племен происходит постепенное уменьшение семейных коллективов, рассредоточение отдельных семейных пар. Это процесс, характерный для многих горных народов других стран и регионов, оказавшихся в сходных исторических условиях и претерпевавших аналогичные перемены (например, даяков, у которых отселение отдельных семей от длинного дома в последние годы стало правилом /21/).

В то же время у народов центральных Ассамских гор, у которых последствия меняющихся условий жизни стали сказываться раньше, действуют мотивы уже иного рода — чисто экономические: ощущающийся дефицит земли приводит к росту заинтересованности в ней, к стремлению закрепить права на семейный участок. Это находит выражение в процессе, обратном отмеченному для пригималайских народов, — а именно в появлении больших семей. Видимо, рассредоточение этих последних, что для современных условий более характерно, для горных народов является делом будущего, когда они достигнут такого уровня индивидуализации сознания, который окажется несовместимым с большой семьей, сковывающей личную инициативу. Отстававшим в своем развитии на протяжении многих веков малым народам теперь приходится ускоренными темпами преодолевать ступени общественной эволюции.

На структуре семьи сказывается и такой фактор, как моно- или полигамия (о полиандрии мы не говорим, так как она почти не встречается среди рассматриваемых народов). У большей части народов полигамия разрешена, но практикуют ее не все, причем и в среде этих народов наблюдается известный разрыв между принципиальной допустимостью многоженства и реальной практикой. Полигамия чаще всего непосредственно связана с имущественным положением человека; живущие в большем достатке имеют нескольких жен, менее зажиточные реже пользуются этим правом. Очень распространена полигамия среди пригималайских народов, что способствует увеличению размеров их семей. Естественно, что полигамия реже встречается среди тех народов, где община однородна в имущественном отношении (ангами, ао и др.) У куки полигамия разрешена, но случаи полигамных браков встречаются крайне редко /66, с. 116/. Важное место занимают полигамные браки у народов, знавших сословную стратификацию. До пяти жен встречал у сема нага Хаттон /88, с. 359/, полигамны семьи вождей коньяк, нескольких жен могут иметь

вожди мизо. При этом именно у этих народов появляется новая социальная категория – незаконных жен (или возлюбленных), положение которых ниже того, какое занимают законные жены. У народов же с демократическим устройством разница в положении жен связана только с возрастом: старшая жена обычно считается главной.

Полигамия редко сопутствует матрилинейности, с которой она, казалось бы, несовместима по своей природе. Тем не менее у гаро есть очень своеобразный пример узаконенной полигамии – это уже упоминавшаяся "система нокром", когда муж дочери-наследницы, живущий вместе с ней в доме ее родителей, после смерти отца жены должен жениться на его вдове – своей теще, которая вступает в его семью в качестве хотя и второй по порядку, но главной жены, поскольку она владелица семейного имущества. Таким образом, человек оказывается одновременно мужем дочери и ее матери. У тех же гаро полигамия встречается (хотя и нечасто) и независимо от "системы нокром" мужчина, женатый на ненаследнице, может иметь нескольких жен /52, с. 128/.

Если проследить соотношение полигамии по категориям деревень разных уровней развития, то оказывается, что происходит нарастание числа полигамных браков, больше всего их в деревнях первой, наиболее развитой категории /45, с. 123–124/. Таким образом, современные тенденции развития семьи состоят в постепенном увеличении размеров семьи как за счет совместного проживания братьев или женатых сыновей, так и за счет увеличения числа жен. Это укрупнение семьи идет параллельно и, видимо, связано с усложнением как общей хозяйственной структуры в Ассамских горах, так и семейной экономики: появляются новые виды занятий, семейный бюджет теперь складывается из разных источников, помимо традиционного земледелия. Это несколько не противоречит основной тенденции развития семьи – росту ее экономической самостоятельности. Но одновременно семья из самообеспечивающейся единицы превращается в коллектив, который уже не может существовать вполне автономно, без обменных и прочих контактов, связывающих ее с другими горными и равнинными народами.

Локальность брака. Очень важный фактор для характеристики семьи – локальность брака: ведь именно она определяет в конечном счете состав общины, характер семей, тип домохозяйства. В настоящее время в Ассамских горах локальность брака – независимо от того, какова она по родовой традиции, – носит обычно переходный характер. По мере дальнейшей индивидуализации малых семей, освобождения их от влияния родовых групп, а также по мере увеличения числа переселений, которые в последнее время стали особенно интенсивными, локальность

становится все более произвольной. Нарушение родовой экзогамии также способствует изменению традиционных правил поселения молодой семьи.

Когда речь идет о локальности, следует различать локальность по отношению к деревне и по отношению к самому дому. О преобладании той или иной локальности в деревне можно говорить с уверенностью в тех случаях, когда есть тенденция к экзогамии деревень или когда преобладают междеревенские браки. Классический пример такого положения – гаро, у которых, как правило, браки заключаются вне пределов деревни; в таком случае традиционным является переселение мужа в деревню жены. В подобном случае правильнее говорить не о матри- или патрилокальном поселении, т. е. не о поселении в родовом коллективе, а о вири- или уксорилокальном, т. е. о поселении в доме жены, поскольку жена (или соответственно муж у матрилинейных народов) не входит в семью родителей, а поселяется отдельно на территории деревни. В последнее время все более распространенным становится положение, когда муж и жена происходят из разных родов одной деревни, не говоря о том, что и традиционно для некоторых народов была характерна деревенская эндогамия (например, у кхаси). В таком случае уже не приходится говорить о матри- или патрилокальности даже в отношении деревни; поселение становится неолокальным. Что касается непосредственно места поселения, самого дома, то по отношению к нему большая часть браков может быть названа неолокальной. Во всяком случае, это касается всех малых семей, а также всех отпочковывающихся семей там, где преобладают минимальные неразделенные семьи. Только для семьи наследников, которые остаются в родительском доме, можно говорить уже не о вири- или уксорилокальности, а именно о патри- или матрилокальности. Таким образом, матри- или патрилокальное поселение характерно преимущественно для старых семей, продолжающих свою линию, все же новые семьи неолокальны. С увеличением числа неразделенных семей, естественно, меняется и локальность – больше становится случаев патрилокальных (у патрилинейных народов) и матрилокальных (у матрилинейных народов) браков.

Но даже в условиях, когда родовая структура сохраняла целостность и брак строго регулировался согласно родовым предписаниям, преобладающую форму локальности вряд ли можно признать за абсолютную. Всегда какое-то число браков в зависимости от конкретных обстоятельств в деревне или в семье совершалось при несовпадении с традиционной для данного народа локальностью. Это объяснялось чисто личными удобствами или же имело вид некоторой закономерности. Так, если у патрилинейных народов в семье нет сыновей, то нередко муж дочери переходит жить к ее родителям и наследует имущество семьи. У некоторых народов место поселения выбирается произвольно. У

качари, например, примерно в половине случаев молодые строят новый дом в деревне жены, объясняя это более крепкими связями с родственниками по жене /79, с. 189/.

Очень распространена среди патрилинейных народов временная матрилокальность брака, когда после заключения брака молодая пара живет некоторое время (обычно до рождения одного-двух детей) в доме родителей жены. Это связано с обычаем отработки за невесту, который у ряда народов заменяет (или частично заменяет) брачную плату. Такое положение зафиксировано, например, у лхота нага и пурум куки. У последних на протяжении жизни локальность меняется несколько раз: муж сперва отрабатывает за жену в доме тестя (матрилокальное поселение) затем забирает ее в дом своего отца, где остается некоторое время, иногда – до свадьбы следующего брата (патрилокальное поселение), после чего они заводят себе собственный дом (неолокальное поселение) /66, 111–112/. Иногда срок отработки затягивается – так, у чиру куки упоминаются случаи, когда муж оставался у тестя до пяти лет; в таком случае матрилокальное поселение оказывается более распространенным /65, с. 449/, хотя оно всегда осознается как временное при ведущей патриили вирилокальности. Постепенно отработка за жену заменяется платой за нее, причем последний обычай раньше преобладал в зажиточных домах, а в последние годы распространяется все шире среди всех слоев населения горных районов. В этих случаях локальность становится более унифицированной. По мере развития переселений на новую, чуждую обоим партнерам почву поселение становится полностью неолокальным.

Как мы уже отмечали, у матрилинейных народов социальная структура отличается большей сложностью и своеобразием. Это относится в полной мере и к вопросу о локальности брака. Поэтому необходимо остановиться на матрилинейных народах, тем более что перемены последних лет сказались на изменении их локальности наиболее остро: если у патрилинейных народов основная тенденция ведет к нарастанию неолокальных браков, то у народов с матрилинейной филиацией процессы выглядят менее единообразными.

У матрилинейных гаро, как и у всех остальных народов, основной формой является неолокальность в отношении дома и укоренилокальность по родовой принадлежности. Семья дочери-наследницы, к которой приходит муж, имеет матрилокальное поселение, поскольку муж остается жить в семье жены. При этом для нокрома – мужа наследницы – брак становится одновременно и авункулокальным, поскольку он приходит в дом своего дяди по матери, который в то же время приходится ему тестем. Однако можно ли признать матрилокальность гаро всеобъемлющей, будь то матрилокальность в отношении только деревни для семей дочерей-наследниц или матрилокальность в отношении и деревни

и дома для семьи дочери-наследницы? Даже первое знакомство с социальной структурой гаро вызывало сомнения в этом вопросе и приводило к убеждению, что универсальность матрилокальности гаро едва ли была справедлива и для прошлых лет.

При общей матрилокальности и при том, что для гаро характерно расселение по линиджам, все мужчины гаро не могли уходить из своей деревни, прежде всего потому, что мужчины играли ведущую роль в роде их матерей /62; 52; 108/. Именно мужчины данного рода составляют совет, ведающий семейными и имущественными делами каждого махари, совет, пользующийся значительным авторитетом. Причем этот совет (чратанг) – традиционный институт гаро, сохранившийся до нашего времени, а не новообразованный орган управления. Следовательно, определенная часть мужчин рода должна была и после брака оставаться в своей деревне.

Это полностью подтверждает и Берлинг в своем фундаментальном исследовании о гаро: "Хотя мужчины обычно после брака покидают дом своих родителей, не все они уходят в другую деревню. На деле какое-то число мужчин остается в деревне своей матери и своего рода, а некоторые из них даже приводят себе жен из другой деревни и вместе с ними строят себе дома в своей деревне. Причиной этого является то, что мужчины занимают ведущие посты и принимают большую часть важных решений" /52, с. 167/. Поэтому всегда в каждой деревне есть определенное число лиц обоего пола, принадлежащих к основному деревенскому роду, с преобладанием вследствие матрилокальности женщин. Это не значит, что мужчины сознательно, из вышеприведенных соображений, остаются в своей деревне. Каждый раз действуют какие-то конкретные поводы: одни хотят остаться со своими сородичами, другие не желают бросать привычных занятий, не получивших распространения в деревне жены (например, выращивание хлопка), и т. д. Но в результате таких, на первый взгляд случайных, обстоятельств регулируется вполне закономерный процесс естественного распределения членов одного рода между различными деревнями.

Очень своеобразно выглядит локальность у другого матрилинейного народа Ассамских гор – кхаси. Кхаси – один из немногих народов земного шара, стоящих на сравнительно высоком уровне развития, у которых сохраняется, хотя бы частично, дислокальный брак. Исследовательница кхаси Накане приводит четыре категории семейных ячеек, которые имелись у кхаси в период ее работы в горах (60-е годы):

- 1) семья, состоящая из жены, мужа и их детей, неженатых братьев и сестер жены; иногда среди них встречаются вдовы или разведенные;

- 2) семья, включающая всех членов иинга, т. е. тождественная иингу. Это значит, что из состава первой категории исклю-

чаются все мужья. Наиболее крупные семьи такого типа включают всех потомков одной женщины в трех и более поколениях (в таком случае ининг соответствует кпоху);

3) семья переходного типа – от первого ко второму. Мужья официально живут в доме жены, но часто отлучаются в дом матери или сестры, едят там, а нередко и ночуют. Им положено работать на поле жены, но, если нужно, они трудятся и на поле своей сестры или матери. Такая тенденция особенно сильна среди молодоженов, до того как у них родится ребенок;

4) домохозяйства, включающие одну элементарную (малую) семью. Это наиболее распространенная форма при браке с дочерью-ненаследницей /105, с. 122/.

Эти категории семейных групп не неизменны: человек может начать семейную жизнь в категории третьей или четвертой, а закончить в первой.

Сейчас тенденция развития идет к первому типу (в отношении дочери-наследницы) и четвертому – наиболее характерному для ненаследниц. Вторая категория, предполагающая дислокальный брак, относится к числу уходящих форм брака. Теперь же случаи, когда мужья живут отдельно и только навешают своих жен, встречаются крайне редко. Известный отголосок этого обычая чувствуется в третьей категории, но и здесь отлучки мужа обычно практикуются лишь до рождения первого ребенка.

В настоящее время чаще всего эта форма поселения встречается среди джайнтыя – одного из территориальных подразделений кхаси. Этнографические параллели структуре этой семьи, соответствующей кровнородственной ячейке ининг, можно найти у наяров в виде их тарвада или в сабуах пары у индонезийских минангкабау. Сейчас этот обычай исчезает буквально на глазах: по свидетельству самих кхаси, еще в поколении их отцов можно было нередко наблюдать мужей, которые продолжали жить в доме своей матери и навещали жен лишь по ночам. О том, что дислокальный брак в ряде деревень был нормой в самое недавнее время, говорит приведенный в книге Накане рассказ главы деревни Конгтон о том, что он в своей деревне был первым мужем, поселившимся вместе с женой; после этого и другие мужья стали следовать его примеру /105, с. 123/.

Переход от дислокального состояния к неолокальному или уксорилокальному у кхаси ускоряется благодаря влиянию частых в горах Кхаси христианских браков, при которых непосредственно после свадебного обряда муж и жена начинают жить вместе. Однако и сейчас в ряде мест (в частности, в деревне Джатинга, о которой пишет Накане) немало случаев, когда муж в течение нескольких лет после свадьбы продолжает жить в доме матери. Это сохраняется среди жителей Джатинги несмотря на то, что там большинство населения составляют христиане. Для дислокальных браков наиболее благоприятным условием является де-

ревенская эндогамия; в ином случае, если муж и жена родом из разных деревень, брак "посещением" представлял бы массу неудобств. Поэтому закономерно, что дислокальный брак зафиксирован не у гаро, с их отчетливой тенденцией к деревенской экзогамии, а у кхаси, у которых преобладают браки в пределах деревни. И теперь, когда муж в подавляющем большинстве случаев включается в семейный коллектив, деревенская эндогамия оказывается наиболее соответствующей духу кхаси — он может продолжать жить в привычном для него родственном окружении.

Таким образом, у кхаси мы видим, как постепенно из целого комплекса разнообразных брачных форм выходят на первый план и укореняются две, соответствующие ведущим тенденциям других горных народов, — матрилокальное поселение (для семьи дочери-наследницы) или неолокальное (для семей дочерей-ненаследниц).

Хотя общее направление развития — переход к неолокальному поселению — у матрилинейных народов Ассамских гор то же, что и у патрилинейных, но к этому добавляются случаи смены матри-, или уксои, локального поселения на патри-, или вири, локальное. Вот пример народа лалунг (из группы бодо). У них преобладало матрилокальное поселение, хотя в целом это народ не матрилинейный; в последнее же время мужчины предпочитают после брака оставаться в своих поселениях и брать к себе жену. Это, по выражению Р. Хайне-Гелдерна, "закат матрилинейности" /85, с. 106/. Однако такого рода смена локальности ни у одного из матрилинейных народов еще не стала массовым явлением.

Линейность и наследование. Линейность в семье у горных народов совпадает с линейностью рода. Линейность определяет наследование родовой принадлежности и имени (по матери или отцу), передачу имущества, право собственности, передачу положения (должности, статуса и т. д.). При этом если у патрилинейных народов во всех перечисленных социальных сферах, как правило, действует один принцип линейности, то у народов с матрилинейной филиацией наблюдается большое разнообразие вариантов, когда, например, передача имени может осуществляться по женской линии, а имущества или по крайней мере его части — по мужской и т. д. Что касается обладания властью и передачи по наследству прав на определенную должность или социальный ранг, то в подавляющем большинстве случаев власть и в матрилинейных обществах принадлежит мужчинам, хотя наследование прав на эту власть обычно (во всяком случае, в традиционном обществе) идет по линии матрилинейных родственных связей.

Сфера владения и наследования имущества очень важна — в ней проявляется линейность родственных связей народа. Эта область обычного права в немалой степени определяет сферы влия-

ния внутри семьи и положение отдельных ее членов по отношению друг к другу. Говоря о наследовании, следует различать положение правовое, определяемое обычным правом, и фактическое, определяемое жизненной целесообразностью. Поэтому, хотя законы наследования тесно связаны с линейностью народа, представители другого пола не полностью обездолены, а всегда в той или иной степени участвуют в распоряжении семейным имуществом.

Обычное право большинства народов на доклассовой стадии уделяет очень большое внимание вопросам передачи по наследству семейного имущества. Казалось бы, в условиях натурального хозяйства, которое, как мы знаем, начало разрушаться лишь в последние десятилетия, при отсутствии до недавнего времени индивидуальных полей, этот вопрос не должен был бы представлять важности ввиду скудости имущества. Но материал говорит об обратном: разработанность правил наследования у большинства народов свидетельствует о том, что в вопросах собственности очень много заинтересованных — и семья, и родовая группа владельцев имущества.

Из чего же состояло это имущество? Это прежде всего дсм, скот, орудия труда, оружие. Различные предметы быта — утварь, одежда, корзины и т. д. — котировались не слишком высоко, их можно было передавать и лицам, не являющимся "законными" наследниками. Но самую важную часть семейного имущества составляли немногочисленные, но высоко ценившиеся реликвии — медные гонги, привозные (из-за Гималаев) драгоценные сосуды, кинжалы, нарядная одежда /52, с. 50; 97, с. 98/. Эти вещи принадлежали не только конкретной семье, но и всему линиджу. Естественно, что в последние годы, с появлением обособленной семейной собственности на землю и с превращением земли в объект притязаний жителей деревни, вопросы наследования приобретают все большее значение.

У всех ассамских горных народов, независимо от линейности и уровня развития, в основе принципов наследования лежит одно общее положение: необходимость сохранения семейного имущества в пределах рода, в состав которого входят коренные члены семейных ячеек. Контроль за сохранением семейного имущества — одна из основных задач линиджа и других групп сородичей. Многие специфические варианты традиционных обычаев, касающихся брака и наследования, объясняются этим стремлением обеспечить сохранение имущества всегда в одном роде.

Традиционный принцип наследования у всех народов, независимо от линейности, — выделение одного из детей (сына или дочери) в качестве главного наследника, который получает основную долю имущества, наследует все долги умершего, а также обязательства по отношению к его памяти. Семья наследника продолжает семейную линию в родительском доме (минимальная не-

разделенная семья) или селится отдельно, остальные образуют новые семьи и становятся независимыми материально и территориально от отцовской (или материнской) семьи, хотя поддерживают с ней дружеские контакты, имеющие в основе и ритуальные моменты.

Как правило, положение наследника не считалось особенно завидным, дети не слишком стремились брать на себя заботу о родительском имуществе, а скорее выполняли свой общественный и религиозный долг. Самым заинтересованным в исполнении наследником своих обязанностей был род, его локальные группы, которые стремились сохранить в своих пределах имущество своих членов. Наследник же вместе с имуществом, обычно довольно скудным (земля при подсечно-огневой системе не входила в число семейного достояния), получал в наследство многие тяготы, связанные с исполнением погребальных церемоний и поминальных обрядов по родителям, стоявших немало, а также с погашением всех долгов и обязательств, которые остались от покойных.

Контроль за выполнением всех этих повинностей входил в функции родовой группы. Кстати, из-за этого старые правила наследования быстрее теряют свою обязательность у христиан, для которых встает вопрос в несколько неожиданном ракурсе: можно ли христианину наследовать имущество, которое предназначено для совершения нехристианских погребальных обрядов?

Если говорить о конкретных правилах наследования у отдельных народов, то отметим, что у всех патрилинейных народов традиционные нормы передачи имущества по наследству имеют много общего. Причем это касается как народов с демократической системой, так и тех, у которых социальное расслоение стало правилом; естественно, свои варианты правил есть у многих народов.

У патрилинейных народов в качестве основного, узаконенного обычая наследника выступает один из сыновей, при этом у каждого народа существует своя традиция относительно того, какой именно сын выступает в этой роли. Чаше всего наследником оказывается старший или младший сын; наследник из числа средних сыновей встречается лишь в тех случаях, если традиционный наследник почему-либо не годится для этой роли. Если попытаться проследить закономерность в этом вопросе на сравнительном материале разных народов Ассамских гор, то можно сделать вывод, что майоратный принцип преобладает у народов с олигархической системой правления (сема, манипурские нага, лакхеры). Но именно преобладает, а не является обязательным: например, у мизо наследником является младший сын. У народов же с демократической общинной организацией (куки, большая часть нага, матрилинейные народы) превалирует миноратный принцип наследования. Таким образом, его придерживается большинство горных народов. Это имеет обоснования в самой жизни:

старшие дети, как правило, встают на ноги при жизни отца, который помогает им завести свой дом и наладить хозяйство. Младший же сын часто ко времени смерти отца еще не женат, ему предстоят расходы по внесению брачной платы, по свадьбе и т.д. Во всяком случае, отец к этому времени уже стар и не способен помочь ему, напротив, сам нуждается в поддержке. Поэтому последнему сыну остается все имущество и дом, а он поддерживает родителей /66, с. 166-168/.

Завешание считалось нарушением традиций. Но в последние десятилетия были случаи, когда устное распоряжение отца могло изменить принятый порядок, что противоречит обычному праву. Здесь патриархальный принцип – воля отца – оказывается сильнее традиционных порядков: однако основной закон – закон сохранения имущества в своем роде – не нарушается.

Как правило, отец помогает каждому сыну, который заводит себе семью, устроить собственный дом, а свой дом и основные семейные реликвии оставляет основному наследнику. Но у большинства народов он не единоличный наследник, так как должен делиться прежде всего со старшим братом; так два потенциальных наследника – младший и старший – ставятся в особое по сравнению с другими сыновьями положение. Это мы видим и у демократических ангам, у которых младший сын отдает старшему лучший участок земли /88, с. 136/ (напоминаем, что у ангам орошаемые поля находятся в семейном владении), и у олигархических лакхеров, у которых младший получает дом, а движимое имущество делит со старшим братом, хотя большая доля достается младшему /106, с. 286/. У ряда народов младшему сыну принадлежит "право выбора" имущества, из чего следует опять-таки, что он основной наследник, но не единственный. Исключительное положение именно старшего и младшего сыновей выражается и в том, что, например, у лакхеров в отличие от остальных народов, у которых все погребальные обряды по родителям совершает сын-наследник, эти обязательства делятся между старшим и младшим сыновьями: первый (он же – главный наследник) должен оплатить погребальные церемонии отца, те же церемонии в отношении матери совершает младший сын /106, с. 286/.

Средние сыновья нередко ничего не получают, но зато и не несут никаких обременительных обязанностей как наследники. Но землю они получают, участвуя наравне со всеми в разделе общинного джума. Что касается дома, то, как правило, в этом им помогает отец или, как у лакхеров, старший и младший братья. Таким образом, вряд ли есть основания говорить об исключительности положения наследника: до тех пор, пока земля не становится семейным владением, положение всех сыновей уравнивается в экономическом отношении. Отдельные варианты в правилах наследования у патрилинейных народов определяются специ-

фикой их экономического и социального положения: так, у сема, у которых раньше, чем у других горных народов, стал давать себя знать земельный дефицит, земля не делилась между сыновьями, они пользовались ею сообща (хотя жили каждый своим домом), отводя определенный отрезок семейного надела каждому из братьев /89, с. 155–156/. Есть своя специфика и у ао нага, которых считают образцом общинно-родовой демократии: у них в вопросах наследования земли царит полное равноправие, все сыновья наследуют равную долю /120, с. 59–60/. Что касается движимого имущества, ценных семейных вещей, то права на него у ао принадлежат старшему сыну /42, с. 65–66/.

При всех вариантах наследование имущества всегда идет по одной, мужской линии. Действительно, женщины у патрилинейных народов не могут владеть недвижимым имуществом. Но это не значит, что они полностью исключаются из числа наследников. Женщины имеют свою долю в движимом имуществе (в том числе при разделе денег и домашнего скота). Например, у многих нага после смерти хозяина дома треть его имущества получает его вдова. Формально дочери не могут наследовать землю, но иногда бывают исключения: так, у ангами отец может передать дочери участок земли, который он сам купил и который, следовательно, является не наследственным, а приобретенным имуществом. После смерти дочери эта земля должна возвратиться к мужским наследникам, а не становится собственностью ее детей, принадлежащих к другому роду /88, с. 137/. У ао нага при отсутствии сыновей отец находит средство передать землю дочерям за минимальную плату, которая создает видимость не наследования, а покупки. Таким образом, в непредусмотренных правовыми нормами жизненных ситуациях неписаные законы общинно-родового строя обнаруживают большую гибкость.

На законах наследования самым непосредственным образом сказываются изменения в системе хозяйства. Прежде всего, меняется – и очень значительно – само содержание того, что наследуют. Предметом владения, а значит, и наследования становится земля, у некоторых народов также и вода. Это существенно меняет отношение к этим видам собственности. Если раньше наследники не проявляли особой заинтересованности в наследовании земли, то теперь их все больше интересует ее наследование – будь то семейное рисовое поле или право на участок джхума. Последствия этих изменившихся условий мы рассматривали, в частности, при характеристике новой структуры семьи – неразделенной: при особой заинтересованности в земле появилась тенденция не выделять наследника, а владеть дефицитной землей коллективно.

С ростом семейного землевладения распоряжение земельным участком – основным имуществом семьи – все больше становится компетенцией самой семьи, а линидж и другие родственники те-

ряют свое право на распоряжение им. Это понятно: ведь орошаемое поле целиком обрабатывается одной семьей и принадлежит только ей, и ни род, ни община не имеют к нему отношения. Происходит все большая индивидуализация хозяйства и жизни семьи. Известны случаи (у некоторых нага), когда в судьбе наследства играют роль устные распоряжения завещателя, которые в отдельных, правда крайне редких, случаях могут идти вразрез с обычным правом — вплоть до передачи участка земли чужаку. Таким образом, в сфере наследования процесс высвобождения семьи из-под влияния родственных групп, характерный для наших дней, проявляется особенно наглядно.

Пожалуй, нигде большое своеобразие социальных институтов и норм матрилинейных народов не выступает так ярко, как в правилах наследования. При этом если у всех патрилинейных народов в основе наследования лежат некие общие правовые нормы, то у двух матрилинейных народов они во многом отличны. Положение здесь усложняется тем, что происходит не просто умножение числа наследников и автономизация индивидуальной семьи за счет уменьшения влияния сородичей, как у патрилинейных народов; у матрилинейных же народов укрепление индивидуальной семьи связано с усилением патрилинейного начала, представленного семьей, в ущерб матрилинейному, представленному родом. В результате происходит перестановка сил внутри семьи, чего у патрилинейных народов при одинаковых тенденциях линейности семьи и рода нет.

У обоих матрилинейных народов владелицей семейного имущества всегда является женщина, а наследницей — ее дочь. Основное правило то же, что и у патрилинейных народов: имущество не должно выйти за пределы рода или локальной его группы, за этим постоянно следит родовой коллектив. Фактически, конечно, этот контроль осуществляют в основном те сородичи, которые проживают в той же деревне, — члены одного линиджа или нескольких соседних. Мужчины формально лишены имущественных прав. Все, что они приобретают собственным трудом, поступает сначала матери, а после брака — жене. Однако, как мы видели, муж обычно участвует в распоряжении семейной собственностью и пользуется землей и домом на равных правах с женой, проявляя подчас даже большую активность. Фактическое положение здесь отличается от правового.

Правила наследования у кхаси наиболее типичны для матрилинейных народов. В имущественных (и вообще семейных) отношениях у кхаси существует резкое различие между семьей дочери-наследницы и семьями дочерей-ненаследниц. В первом случае влияние родовой группы является решающим, семья растворяется в ней, и положение мужа становится самым незавидным. Когда он приходит в дом своей жены-наследницы и ее родителей (т. е. когда их семья принадлежит к одному из первых трех ти-

пов, поименованных выше, и муж не живет постоянно в семье жены), то попадает в окружение родственников жены по иингу, среди которых выглядит чужаком. Все распоряжение семейным имуществом находится в руках мужчин иинга, которые держат под неусыпным контролем все дела наследницы, поскольку через нее имущество семьи сохраняется в роде и она же продолжает материнскую линию в семье. Муж экономически настолько слабо связан с семьей, что в случае смерти жены обычно уходит в свой иинг. Все семейное имущество поступает его дочери, считающейся наследницей после матери; сыновья же, не имея прав собственности, как члены иинга сохраняют право контроля над новой владелицей, большее, чем будет иметь ее муж. Как пишет Накане, в таком доме хозяйка — мать или жена, она принимает гостей, угощает их, в то время как муж молча сидит в уголке. Если тут присутствует брат хозяйки, то первое слово принадлежит ему /105, с. 125–126/. Но муж наследницы у кхаси является еще братом и дядей в своем родном иинге, в семье своих сестер и, как таковой, пользуется здесь неизменным уважением; ему принадлежит первое место во всех семейных делах, он имеет право контроля над имуществом своего иинга, его слово — решающее для детей его сестер. Понятно, что контраст между положением мужа в доме жены-наследницы и в родном доме разительный, и он сплошь и рядом предпочитает значительную часть времени проводить в родном иинге. Отсюда — живучесть тех категорий семьи кхаси, в которых муж не является постоянным членом семьи, включающей его жену и детей.

Совершенно иначе выглядят права мужа, который берет в жены девушку, не считающуюся наследницей в своем доме. Молодая семья селится отдельно и начинает жизнь на пустом месте. И в этом случае все, что муж и жена заработают, принадлежит жене и будет передано их младшей дочери. Но теперь мужа и жену связывают общие имущественные интересы: так как у них нет наследственной собственности, то им приходится коллективно зарабатывать на жизнь; и чем больше муж дает семье, тем больше его в ней почитают. В этом случае жена также в значительной степени независима от своего иинга, поскольку все внимание иинга сосредоточено на семье наследницы. Новая семья — это начало нового иинга для всех потомков, и женщина, которая создает такую новую семью, а следовательно, станет основоположницей нового иинга, уже никогда не вернется в старый иинг /105, с. 129/. И если муж наследницы после смерти жены обычно уходит в свой иинг, то муж ненаследницы, как правило, остается с детьми, особенно если он женится на младшей сестре жены, что у кхаси практикуется довольно широко. Любопытно, что в случае брака с наследницей такое положение практически оказывается невозможным, так как у кхаси не разрешен брак со старшей сестрой первой жены, а наследница, как правило, млад-

шая сестра /105, с. 127/. Положение отца в такой семье укрепляется еще и тем, что воспитание детей находится в руках родителей, в то время как в доме дочери-наследницы в их воспитании принимают участие все члены материнской группы.

В результате в доме ненаследницы гостем оказывается уже не муж, а дядя по матери – правда, очень уважаемым и авторитетным, но все же гостем, в то время как муж – полный хозяин в доме. Недаром у кхаси существует пословица: "Отец заботится о каждодневных делах, брат матери появляется только тогда, когда речь идет о жизни и смерти", т. е. когда встает вопрос о наследниках /58, с. 24/. Дядя стоит на страже интересов в первую очередь рода, наблюдая за тем, чтобы родовые нормы соблюдались в повседневной жизни каждой конкретной семьи. Отец же в первую очередь заинтересован в укреплении своей семьи. Постепенно влияние отца становится все сильнее, а роль брата матери падает, что ведет к дальнейшей стабилизации малой семьи, к усилению ее независимости от опекающей ее родовой группы.

В новых условиях, установившихся в горах Кхаси, порядок наследования претерпевает серьезные изменения. Общее их направление выглядит так же, как у всех горных народов, независимо от линейности, – усиление малой семьи, а тем самым – укрепление роли отца (что имеет особое значение для матрилинейных народов), освобождение от уз и контроля родовой группы. О том, какие конкретные формы могут принимать эти перемены, свидетельствует пример одной из деревень кхаси – Джатинги, об особенностях экономики которой шла речь выше. Джатинга – "колониальная", по выражению Накане, деревня (т. е. деревня, основанная на новых, колонизованных кхаси землях) расположена в горах Северного Качара, в окружении деревень других горных народов – куки, земи нага и качари, которые отличны от кхаси по языку, социальной структуре, уровню развития, экономике. Основанная в первых годах XX в., деревня была заселена в основном выходцами из деревни Батак, в горах Джайнтъя. Экономика Джатинги достигла расцвета благодаря торговле апельсинами. Разбогатевшие общинники стали приглашать наемных рабочих с гор Джайнтъя, часть которых осела в Джатинге /105, с. 170–175/.

Переселение в Джатингу происходило обычно семьями или поодиночке (никогда – целой родовой группой), в результате чего здесь сформировался совсем новый для кхаси тип семьи: мужчины привозили (или брали потом) себе жен, и таким образом поселение оказывалось вирилокальным; никаких реальных связей с ингами не поддерживалось. Все, что заработано отцом и матерью, переходит непосредственно к детям, без контроля ингов. Принципы патрилинейности здесь оказались настолько заметными, что возник обычай прибавлять к обычному имени матрилинейно–

го рода имя старшего мужчины из первого поколения переселенцев, чтобы выделить в пределах одного рода отдельные поселившиеся в Джатинге родственные группы. Таким образом, современные обитатели Джатинги прекрасно знают своего отца и деда, хотя ведут происхождение строго по женской линии. Поэтому некоторые чиновники ошибочно считают, что жители Джатинги перешли от матрилинейности к патрилинейности, объясняя это влиянием окружающих Джатингу патрилинейных племен /105, с. 172/. Но дело тут в другом: жители с уважением относятся к мужчинам из первого поколения переселенцев за их вклад в создание и усиление деревни. Кроме того, они хотят отличать себя от членов того же рода – по срокам иммиграции. При этом принципы социальной структуры кхаси не изменились. Сохраняется деревенская эндогамия. Все, что касается иинга и брачных правил, поразительно похоже на то, что было в горах Джайнтья. Внутренняя сплоченность иинга стала даже больше, особенно среди богатых: ведь когда накапливается богатство, ответственность иинга как распорядителя семейного имущества повышается. Джатинга подтвердила стойкость социальной структуры кхаси, в отличие от ситуации в новых деревнях гаро.

Отношение к имуществу и его наследованию у гаро при общей с кхаси матрилинейности передачи по наследству семейной собственности отличается большим своеобразием. Выше мы отмечали, что семья гаро – нок, находящаяся в точке скрещения двух локальных линиджей – махари, отличается значительной самостоятельностью. Влияние двух заинтересованных линиджей уравновешивает одно другое, и этот баланс сил способствует укреплению семьи. Это не значит, что вмешательство сородичей не играет у гаро никакой роли, – на примере решения конфликтных дел видно, как важно участие братьев по линиджу в поддержании деревенской дисциплины. Но если за женой стоит ее махари, то муж ощущает не менее сильную поддержку своих сородичей, которые тоже заинтересованы в поддержании семьи-нок и в сохранении ее имущества в пределах традиционной родовой группы.

Как и у кхаси, у гаро есть разница в положении семьи-наследницы и семьи-ненаследницы, она отражена даже в различной терминологии: муж наследницы носит название "нокром", муж ненаследницы – "чавари", а брак с ним обозначается, в отличие от "брака нокром", как "брак агате" /102; 105, с. 66/. Но положение мужа в семье жены разительно отличается от ситуации у кхаси. Муж наследницы приходит не в чужой дом, со своими устоявшимися кровными связями, а в дом своего дяди по матери. На этом базируется основной закон наследования гаро, который получил название "система нокрома" /48; 102; 52; 51/. В каждой семье гаро выделяют наследницу – нокну, как правило младшую дочь. При этом для наследницы предпочтительным является брак с сыном сестры отца, т. е. кросскузенный брак, а ес-

ли уже не кросскузенный, то обязательный брак с человеком из махари отца. Итак, нокром приходит в дом своего дяди по матери (фактического или в крайнем случае классификационного) и наследует его положение в семье и его отношение к семейному имуществу. Так как в распоряжении собственностью семьи принимает самое непосредственное участие отец, принадлежащий к другому махари, то вопрос о брачных связях нокны стоит в центре внимания ее махари и совета-чратанга. Нокна, следовательно, не имеет права свободного выбора мужа и должна считаться с традиционными порядками и желанием чратанга. Отношения с другими дочерей, не имеющих права на имущество, нет строгих ограничений в вопросе брака. Для них главное состоит в соблюдении родовой экзогамии и избежании брака с запрещенными категориями родственников.

Итак, нокром обязательно является членом махари отца нокны; это важнее, чем то, что он его племянник, т. е. на первом плане стоит связь двух родов, а не двух родственников. В случае отсутствия нокны или нокрома (в связи со смертью или с другими обстоятельствами) им находят замену при участии чратанга (совета махари), причем очень детально разработано, кто и при каких обстоятельствах может быть назначен нокной и нокромом (например, вместо нокны — одна из ее сестер или дочерей сестры и т. д.). Но при всех вариантах главным остается условие, чтобы нокна принадлежала к махари матери, а нокром — к махари отца. Нокром переходит жить в дом жены и в качестве мужа наследницы участвует в распоряжении семейным имуществом: без согласия нокны и нокрома — будущих владельцев — родители не могут принимать никаких решений, касающихся имущества семьи.

Своеобразие положения мужа-нокрома у гаро обеспечивает ему твердое положение в доме; тем более это относится к тем семьям, которые селятся отдельно. Муж — выразитель семейного авторитета, жена первого обслуживает его. При возникновении в семье малейших конфликтов оба заинтересованных махари стремятся их уладить. При этом в семье гаро дядя по матери, как во всех матрилинейных обществах, занимает почетное положение, но это не приводит к умалению роли мужа, поскольку последний является его племянником и тем самым законным наследником. Эта двойственность авторитета в семье гаро выражена в многочисленных пословицах: "Люди махари — это надежное убежище, подобное твердым корням бамбуковой роши, а дети и жена — это гнездо шершней" /124, с. 80/. Но тут же звучит и сознание ответственности мужа перед женой и детьми: "Голодный желудок — для матери и сестры, а полная корзина еды — для жены и детей" /124, с. 80/. "Мужчина выполняет свой долг в отношении сестры, но проводит свою жизнь с женой" /52, с. 170/. Дядя стоит на страже интересов рода, отец заинтересован в ук-

реплении семьи. По мере уменьшения роли родовых институтов у горных народов влияние брата матери все больше отступает перед растущим авторитетом отца.

Когда умирает отец нокны, в семье положение осложняется. Закон гласит, что нокром должен взять в жены в качестве второй жены тещу – вдову своего дяди, законную владелицу своего имущества. Таким образом, создается весьма своеобразная ситуация, когда нокром оказывается одновременно мужем и дочерью, и матери, причем мать, хотя и является второй женой, считается главной (джик мамунг), а нокна переходит на положение младшей жены (джик гита). Гаро вообще допускают полигамию, причем младшая жена обычно лишена имущественных прав в семье. Нокна представляет исключение из этого правила: будучи младшей женой, она тем не менее сохраняет все права на собственность. Этот брачный союз нокрома с матерью и дочерью на первый взгляд представляется противоестественным, однако при большой разнице в возрасте, брак с тещей чаще всего бывает фиктивным и обычно рассматривается просто как сделка к выгоде обеих сторон. Брак с тещей относится к разряду скорее социальных, чем физиологических акций, хотя на этот счет существуют и другие точки зрения /51/.

Брак нокрома – это целая система, в которой обычным правом предусмотрены едва ли не все возможные варианты, которые могут сложиться в случае смерти одного из супругов или каких-либо недоразумений. Так, в случае отказа нокрома жениться на матери жены он лишается своего привилегированного положения в доме и всех прав мужа наследницы; с другой стороны, если мать не захочет выйти замуж за мужа дочери, то ее имущество сразу переходит к нокне и нокрому и мать теряет на него всякие права. Конкретный пример действия системы нокром при семейных разногласиях приводит в своей работе Ходсон: на деревенском суде разбирался случай отказа нокрома жениться на вдове своего дяди, которая была не родной матерью нокны, а второй женой ее отца. Суд постановил, что нокром неправ, а вдова отца поступила правильно, выбрав для себя и дочери другого, более сговорчивого нокрома /87а, с. 21/.

Таким образом, в то время как все владелицы имущества принадлежат к одному и тому же махари, их мужья распорядители этого имущества, происходят из другого, но всегда одного и того же махари, т. е. в результате действия системы нокром поддерживается из поколения в поколение связь двух махари, укрепляемая имущественными соображениями. Семейное имущество оказывается под двойным контролем двух махари, которые, строго следя за правильным функционированием системы нокром, стараются удержать эту собственность в сфере своего влияния.

Трудно точно указать, когда возник институт нокрома, во всяком случае он отмечался уже самыми ранними европейскими

исследователями гаро /64; 108, с. 72/. Можно предположить, что обычай выделения наследницы-нокны и вся система нокром должны были возникнуть на той стадии, когда семья стала превращаться в хозяйственную ячейку, т. е. задолго до того, как появились первые научные описания гаро.

Система нокром у гаро позволяет сделать некоторые выводы, касающиеся их социальной организации. Прежде всего, давность ее возникновения говорит о том, что в то самое время, когда говорилось и писалось о "матриархате" гаро, у них уже было узаконено не только право мужа и его махари на распоряжение имуществом жены, но и передача этого права по наследству своим кровным родственникам по махари. Матрилинейность сохранялась там, где она не вступала в противоречие с окружающими условиями жизни; в противном случае она видоизменялась, и тогда могло возникнуть такое своеобразное учреждение, как система нокром.

Однако позднее, когда усиливаются противоречия между нокромом и малой семьей, система нокром помогает махари мужа и жены сохранить известные права контроля над собственностью своих членов, которая практически принадлежит уже малой семье. И то, что в этом контроле заинтересованы оба махари, говорит о равных правах мужа и жены на имущество; имущество не является монополией рода матери, право на него разделено с махари отца. В конфликте между ослабевающими родовыми группами и укрепляющейся малой семьей система нокром выступает на стороне первых, закрепляя за махари право контроля над имуществом входящих в него семей, которые представляют собой вполне самостоятельные хозяйственные единицы.

Совет махари внимательно следит за тем, чтобы имущество семей не выходило за пределы махари ни при каких обстоятельствах, в том числе и в случае смерти мужа или жены. В этом случае вступает в действие так называемый закон акима. Суть его состоит в том, что вторичный брак разрешается лишь с членом того же махари, к которому принадлежал умерший /62; 108, с. 60/. Чратанг этого махари обязан представить заместителя, причем желание вдовы (или вдовца) во внимание не принимается, в чем опять проявляется заинтересованность махари покойного в сохранении за собой права на имущество данной семьи, в ограничении самостоятельности семьи в сфере распоряжения семейным имуществом.

И система нокром, и закон акима со всеми сопутствующими им правилами определяют брак только наследницы. Таким образом, разница между правилами, касающимися наследницы и ненаследниц, у гаро очень значительна. Семья наследницы считается старшей по отношению к семьям ее сестер, именно она в первую очередь находится под неусыпным контролем сородичей. Но каждая отселившаяся семья повторяет для своей наследницы все

предписания, свойственные браку нокром, начинает новую матрилинию.

Таковы особенности наследования у гаро. В этой сфере у них отчетливее, чем в других сферах социальной структуры, чувствуется стремление уравновесить позиции двух махари, породнившихся через брак.

Тенденции последних лет, гаро по существу не отличаются от тенденций у народов с патрилинейной организацией, у которых особенно тщательно разработан аппарат наследования. Очень осложняется дело с наследованием, когда в семье есть постоянные рисовые поля. Наследница (или наследник) теперь получает все неразделенное поле, другим не остается ничего, тогда как раньше, при джхуме, они получали в виде надела такой же джхум. Другие дети оказываются перед значительными экономическими трудностями после брака: откуда им взять землю? Среди наследников создается экономический дисбаланс. В результате в последние годы чаще отмечаются случаи нарушения порядка назначения нокны, считавшегося строго обязательным, что явствует из тех тщательно разработанных для всех случаев жизни правил, которые мы привели. Все отчетливее обнаруживается желание уравнивать в правах всех дочерей. Случается, что, когда в доме только две дочери, вторая сестра тоже остается жить в доме. Иногда родители не выделяют нокну специально для того, чтобы имущество было разделено между всеми дочерьми поровну. Эти, пока единичные, факты не отменяют общего правила, но тем не менее говорят об определенной тенденции изменения в порядке наследования.

Весьма знаменателен тот факт, что у гаро с появлением орошаемого поля отмечаются тенденции к нарушению самого матрилинейного принципа наследования. Орошаемое поле поступает нокне и нокрому. Но нередко случается, что нокром приходит из семьи, где таких полей нет, и он не знает, как с ним обращаться. Все чаще раздаются голоса в пользу того, что эти поля должны оставаться не нокрому, а родным сыновьям, которые выросли в семье отца и умеют обращаться с орошаемым участком. Владение орошаемым полем создает тесные связи между отцом и сыновьями, которые работают на этом же поле. Сыновья уже не спят в мужских домах (обычно это христиане). Они теснее связаны с отцом, чем с родственниками по линиджу, в том числе и с дядей по матери. Отцу ближе сын, который работает с ним на одном поле, чем племянник, работающий на своем поле, часто на джхуме, от которого отец уже отошел. Отцу хочется, чтобы его поле досталось его сыну, который знает технику его обработки и сумеет с ним справиться, который знает цену земли. Отношения между отцом и сыном в таких семьях напоминают отношения в патрилинейных семьях. Растет и авторитет отца,

ведь его труд играет наибольшую роль, особенно по сравнению с женским.

Вот как рассуждают владельцы орошаемых полей в Джошипаре – деревне гаро, которая расположена ближе к равнине и где заливное рисосеяние получило сильное распространение: "Дочери, как женщины, могут рассчитывать только на мужей. Большой риск – делать их наследницами земли" /105, с. 89/. Ряд семей уже, в обход закона нокрома, оставляет землю сыновьям. Эта тенденция направлена, безусловно, к нарушению традиционной организации гаро. Если наследником становится сын, он остается в доме отца, берет себе жену обычно из соседней семьи, которая тоже занимается поливным земледелием. Это уже новый тип организации – патрилинейность в рамках семьи.

Таким образом, статус членов семьи связан с порядком распределения и наследования имущественных прав. Однако, кроме того, важную роль играют и традиционные для каждого народа нормы и институты, которые приводят к тому, что муж у матрилинейных кхаси и гаро занимает различное положение, хотя у обоих народов он лишен имущественных прав.

Различия же в правовом положении женщин в семье патрилинейных и матрилинейных народов нашли выражение в том, что у первых существует обычай внесения брачной платы за невесту, а у вторых он отсутствует. У патрилинейных народов, где владеют имуществом мужчины, выплата за невесту – это сделка, которую заключают жених и его отец с отцом невесты. Как показывают сравнительные материалы, у народов с демократической структурой правления брачная плата значительно ниже, бывает даже чисто номинальной (у ангам /88, с. 168/). У некоторых народов существовала также более древняя форма платы за невесту – отработка; в последние годы отработка нередко заменяется денежным взносом, который можно вносить в течение длительного срока небольшими частями. В отработке можно видеть те же отношения между женихом и отцом невесты, ибо зять работает на тестя, но не на жену и не на свою малую семью; ведь молодая семья через год-два отселяется и не может воспользоваться плодами труда молодого мужа. У народов со стратифицированной общиной брачная плата обычно выше (кстати, это отчасти лимитирует количество жен при разрешенной полигамии). При этом размер брачной платы нередко зависит от положения рода, к которому принадлежит невеста: например, у лакхеров отец оценивает свою дочь дороже, чем принято в его роде, если кто-либо из женщин его семьи – мать, бабушка, жена – принадлежали к более высокому роду /106, с. 233/. Размер брачной платы может зависеть и от личных достоинств невесты – например, от ее красоты. Сумма платы иногда достигает 200–300, а бывают случаи и тысячи рупий.

Большую роль играет брачная плата в жизни пригималайских народов. И у них размер платы зависит от положения невесты — чем она богаче, тем плата выше. Иногда брачная плата здесь сочетается с отработкой, например у мишми, у которых жена не переходит к мужу, пока не будет внесена вся сумма. Внесение брачной платы — не просто соглашение экономического характера, но целый разработанный ритуал, предусматривающий различные ситуации в жизни молодой пары. Так, у дафла отец невесты делает акт вежливости, отдавая в ответ семье жениха (обычно он преподносит бусы или дао — ножи, служащие для горцев универсальным орудием). У тех же дафла предусмотрено, что если жена в ближайшие после свадьбы годы умрет бездетной, муж получит обратно всю выплаченную сумму /118, с. 75–76/. Приведенные факты дают основание говорить о том, что внесение брачной платы — это выкуп, внесенный мужем за детей, которые получают его имя и попадают в его род. Если женщина бездетна, она старается всячески угодить мужу и уговаривает его взять в качестве второй жены ее сестру: ведь брачная плата уже внесена в ту же семью. Отец невесты должен охранять интересы ее мужа: так, если жена сбежит от мужа из-за плохого обращения, он обязан уговорить или даже принудить ее вернуться. Это говорит о том, что у пригималайских народов в некоторых отношениях дух патриархальности выражен более отчетливо, чем у тех же нага. Внесение выкупа за жену у патрилинейных народов можно считать одним из факторов, определяющих более зависимое положение женщины в семье, чем у народов, у которых право собственности принадлежит женщинам и уже вследствие этого не может быть выкупа невесты женихом.

Разница между семьей, наследующей дом и имущество, и отпочковавшейся малой семьей ненаследников дает себя знать во всех сферах, связанных с семьей и браком. Семья наследников является хранителем не только семейного имущества, но и семейных традиций: она продолжает локальную семейную линию, остается коренной и старшей для всех отделившихся семей других детей. При заключении брака здесь существуют более строгие, чем для других детей, нормы, касающиеся ограничений при выборе брачного партнера, порядка брачных переговоров и т.д. Контроль сородичей над такой "коренной" семьей выглядит особенно бдительным. Но динамика развития семьи такова, что каждая отпочковавшаяся семья со временем должна выделить своего наследника, для которого опять-таки правила брака будут особенно строгими, а семья его также станет "коренной".

Правила и обряды, связанные с заключением брачного союза у различных народов Ассамских гор, многочисленны, очень разнообразны и зачастую необычны, для описания их нужна специальная монография. Исходя из задач данной работы, мы хотим отметить лишь случаи трансформации отдельных обычаев в совре-

менных условиях, а также вскрыть факторы, вызывающие их изменение. Если экономический фактор был ведущим в изменении принципов наследования, то в отношении семейно-брачной обрядности особую роль играет христианство. Усилия миссионеров были направлены на то, чтобы заменить "языческие" обычаи церковным обрядом. Складывавшиеся веками устои традиционных брачных обычаев разрушаются не сразу, но формы обрядности подвергаются существенной модификации, которая принимает подчас очень своеобразные формы.

В этом смысле очень нагляден пример гаро, у которых инициатива при вступлении в брак принадлежит девушке и ее семье. Хотя, как было показано, мужем наследницы по возможности должен стать сын сестры ее отца, отцу предстоит выбрать одного из своих племянников, причем этот вопрос должен быть согласован с чратангом – советом сородичей (в данном случае отца). Юноше и его родителям делают предложение, но они, как правило, не дают определенного ответа на брачное предложение; наоборот, обычно ответ жениха бывает отрицательным. Тогда у гаро применяется любопытный обычай поимки жениха. Организаторами и участниками облавы являются молодые люди, которые принадлежат к махари девушки и ночуют в одном доме холостяков. Они неожиданно набрасываются на юношу там, где его застанут – в доме, поле и т. д., и силой тащат к девушке в ее деревню (напомним о преобладающей экзогамии деревень у гаро). Юноша пытается бежать – так велит обычай, и его поимка выглядит как азартная, возбуждающая охота. В доме невесты его зорко охраняют, но он должен умудриться бежать, что он обычно и делает, незаметно разрезая бамбуковую стену дома, где его сторожат, своим дао. Он скрывается в лес, где подвергается вполне реальной опасности со стороны свирепых обитателей джунглей – тигров и леопардов. Его ловят снова – иногда это происходит недели и даже месяцы спустя после первого привода, – и снова он убегает. Это повторяется до трех раз, после чего его новый побег рассматривается как отказ от брака. Предыдущие побеги – это просто ритуал, дань традиции. При этом случаются забавные казусы: например, один юноша подал местным властям жалобу на то, что, когда он, как положено, убежал в третий раз, его не стали больше ловить. А ведь он только исполнял обычай и собирался вступить в брак с избравшей его девушкой /44/!

Что же происходит с этим обычаем у тех гаро, которые приняли христианство? У них нет мужских домов, слабеют родственные узы, нет здесь, следовательно, и тех дружных групп юношей, которые некогда занимались ловлей жениха. Но старые нормы продолжают жить в сознании и христианизированных гаро. И вот девушка пишет своему избраннику письма (среди гаро-христиан много грамотных). Этим письмам предшествует обычно

письмо ее отца, дяди избранника (как и у язычников – первое предложение исходит от отца невесты). Письмо дяди содержит очень вежливое предложение племяннику стать мужем его дочери, сопровождаемое принятыми в европейском обществе комплиментами. Девушка же в своем письме красочно описывает свои чувства и предлагает избраннику делить с ней жизнь в этом мире, "ибо бог создал мужчину и женщину, чтобы они жили вместе". В ответ она получает вежливый, но решительный отказ: "Я еще не собираюсь жениться. . . советую вам поискать кого-нибудь другого". Так повторяется до трех раз, после чего жених посылает свое радостное согласие: "Я верю, что вы единственная, кому я могу вручить мое сердце" /105, с. 71-73/. Старый обычай продолжает жить в совершенно новом обличье. Сами гаро считают, что обычай поимки жениха поддерживает его мужское достоинство и повышает его будущий семейный статус: он не только не добивался руки невесты, но его насильно уломали! И действительно, семья у гаро, как мы видели, крепка и самостоятельна.

Дом холостяков (морунг) и его роль. Важным звеном, связывавшим семью с общиной в целом, был дом холостяков (он же мужской дом или молодежный), о котором уже шла речь как о традиционном социальном институте. Семья связана с общиной по линиям экономической и ритуальной, а дом холостяков связывает их в плане социальном (см. /28/). Это полифункциональный институт, из всех функций которого дольше всего сохраняется его роль как центра воспитания молодежи.

По обычаю в дом холостяков должны вступать все мальчики общины (или ее части, если деревня большая и в ней несколько таких домов) по достижении определенного возраста (от семи до двенадцати лет у разных народов) и оставаться там до вступления в брак. Юноши весь день проводят с родителями, работают вместе с ними на семейном поле, а в молодежном доме находятся вечером и ночью. Несмотря на это, дом холостяков служил для подростков настоящей школой – школой труда, коллективизма, дисциплины, военной школой. Дисциплинарные функции относятся к числу важнейших – отдельные исследователи связывают высокую дисциплинированность молодежи ряда племен с наличием у них дома холостяков. При этом родители не властны вмешиваться в распоряжения глав дома или отрывать детей от обязанностей, которые они в нем несут. В то же время дом холостяков, беря на себя многие дисциплинарные функции, избавляет от них отца и этим способствует улучшению отношений в семье.

К числу важнейших воспитательных функций относится приобщение юношей к совместному труду. Юноша вступает в экономическую жизнь морунга и таким образом совмещает работу на семейном участке и общий труд с товарищами по возрасту. Как

уже отмечалось, это едва ли не единственный случай действительно совместного труда и общего потребления сумм, вырученных от урожая на земле дома холостяков. У некоторых народов на базе дома холостяков создавались рабочие группы, которые по договоренности помогали обрабатывать поля общинников за угощение. Привычка к постоянной взаимопомощи, совместному планированию работ помогала в дальнейшем, когда юноши становились сами домохозяевами, регулировать экономическую жизнь общины.

Очень важным аспектом воспитательной деятельности молодежного дома было приобщение молодежи к традициям, обычаям, нормам жизни общины и рода. Присутствуя на собраниях старейшин, которые часто проходили в доме холостяков, слушая рассказы стариков о традициях и легендах своего народа, юноши узнавали обычаи и нормы общинной жизни, которыми и руководствовались в своей дальнейшей деятельности, передавая их, в свою очередь, своим детям. Дом холостяков способствовал сохранению преемственности культуры у бесписьменных народов. Кроме того, юноши дома холостяков составляли военную дружину, обучались военному искусству и были активной силой при некогда частых войнах и столкновениях.

Одно это краткое перечисление основных воспитательских функций дома холостяков позволяет говорить о нем как о важном факторе общинного коллективизма. Именно знакомство с домом холостяков позволяет понять, как, несмотря на хозяйственную самостоятельность семей, люди не замыкались в их рамках, а с раннего детства осознавали свои права и обязанности в качестве членов общины. Дом холостяков давал человеку определенный социальный статус. Объединение под одной крышей усиливало позиции общинного коллектива и препятствовало полному социальному обособлению семьи. При этом важно, что воспитание юношей в доме холостяков носило не добровольный, а обязательный, всеобщий характер. Нарушение этого правила, т. е. начало распада мужского дома, свидетельствует и о начале разложения всего общинного коллектива.

Дом холостяков исчезает. У ряда народов он сохраняется просто как место ночлега подростков, но воспитание последних постепенно переходит к семье, которая все больше обособляется от коллектива, и к школе. Отдельные его функции претерпевают качественные изменения: работа молодежи на полях общинников, которая выглядела как традиционная, узаконенная обычаям взаимопомощи, принимает у ряда народов форму наемного, оплачиваемого труда.

Активно отрицательной в отношении дома холостяков была позиция христианских миссионеров, для которых молодежные ассоциации на базе дома холостяков выглядели как оплот разврата (отмеченную выше добрачную свободу молодежи связывают

с морунгом), как оплот язычества и вместилище варварских обычаев: ведь именно здесь хранились черепа убитых врагов. В христианизированных деревнях на смену дому холостяков появились миссионерские школы, где дети воспитываются согласно христианским догматам. Это способствовало повышению грамотности, но вместе с тем с домом холостяков уходят в прошлое многие обычаи и церемонии, неотъемлемые культурные ценности племени. Мы видели, как изменилась церемония помолвки у христиан гаро. Но гораздо огорчительнее, когда вместе с домом холостяков исчезают массовые праздники, для которых он был основой и центром, танцевальные и певческие представления, действия, связанные с военными подвигами. Коллективизм общественной жизни, выражавшийся в этих массовых действиях, уходит из жизни не только молодежи, но и всех поколений общинников.

Основные тенденции развития семьи. Итак, каковы основные тенденции в развитии семьи у ассамских горных народов? Прежде всего следует отметить постепенную ее индивидуализацию, значительно ускоренную развитием орошаемого земледелия и последующим обособлением семейной земли. Владение поливным полем, которое не подлежит общинному контролю, способствует ослаблению зависимости семьи от общины. Умножение числа неземледельческих профессий, которые дают дополнительный источник дохода, усиливает экономическую самостоятельность семейных коллективов.

Заметны тенденции, направленные к освобождению семьи от опеки сородичей, которая давала себя знать в любой сфере социальных отношений. И сейчас родовые группы пытаются сохранить контроль над семейным имуществом, и сейчас они продолжают играть активную роль в делах, по-прежнему находящихся под юрисдикцией обычного права. Но, как мы говорили, с превращением земли в частное владение экономические интересы семьи приходят в противоречие с традиционной правовой системой. Умножается число наследников, семейные интересы начинают превалировать над общеродовыми, а там, где между ними нет соответствия, побеждают первые. Это мы видели на примере кхаси, у которых известны случаи нарушения матрилинейности наследования; можно добавить пример одной из локальных групп гаро — далу-гаро, которым еще в конце прошлого века была свойственна матрилинейность, а уже в первые десятилетия нашего века счет происхождения и наследования стал вестись по отцовской линии /55/.

Важным стимулом к освобождению семьи от господства традиционных норм, регулирующих всю семейно-брачную жизнь, является переселение. Смена локальности приводит к разрыву кровных уз, жизнь в новом социальном, а иногда и этническом окружении строится уже на иных принципах. Изменение системы социальных отношений отчетливо видно на примере недавно соз-

данных деревень, основанных или заселенных выходцами из того или иного народа в поисках свободных земель, часто в значительном отдалении от своей племенной территории. Такова ситуация в Ринсибаре, одной из деревень гаро, основание которой относится к первым годам нашего века. С переселением на эту территорию за истекшее время в значительной мере видоизменились родовые связи, прекратились традиционные брачные отношения между родами Аджиток и Долджел и установились новые между Аджиток и Чамбугонг. Так как Ринсибара возникла на совершенно новом месте, в ней не оказалось твердой экономической и социальной базы для утверждения обычной у гаро системы половин, и здесь в отличие от привычной экзогамии деревни наблюдается заметная тенденция к ее эндогамии. Население Ринсибары не соблюдает некоторые брачные правила, которые считаются обязательными для "ортодоксальных" гаро из старых поселений. Так, обычно у гаро запрещается брак сестры с братом жены — в Ринсибаре же такие случаи зафиксированы. В "колониальных" деревнях менее строго соблюдается экзогамия изначальных катч (но не родов-махари). Причина кроется в изменении экономики, смене поселения, появлении орошаемого рисосеяния: теперь население деревни зависит — не только от общинного акинга, законы нокрома и другие традиционные обычаи не так неукоснительно соблюдаются и т. д.

Усиление миграционных тенденций, установление постоянных контактов с соседними народами приводит к увеличению числа межэтнических браков. Правда, число таких браков у горных народов Северо-Восточной Индии значительно меньше, чем у других индийских адиваси, в частности центральноиндийских племен. Однако в последние годы, по мере того как ассамские народы стали заниматься отходничеством, случаи смешанных браков учащаются, хотя точной статистики пока нет. Более активны здесь христианизированные группы горного населения. Своеобразное положение сложилось у гаро: в последние годы число женщин (христианок), выходящих замуж за представителей других племен — мизо, микиров, кхаси, растет, зато мужчины гаро почти никогда не берут себе жен из других племен. Объяснение кроется в племенной психологии: мужчины гаро, как было показано выше, привыкли к инициативе со стороны женщин и ждут от них первого шага, а те, напротив, ожидают предложения со стороны мужчин. Именно такое объяснение было получено в результате опроса местного населения (сообщено автору Рой Берманом).

Меняется структура семейных коллективов. Если раньше это были небольшие — малые или минимальные неразделенные — семьи, часто не очень прочные, постоянно и легко делящиеся, связанные кровными интересами с соседями по общине и с родственниками по линии джу, то теперь наблюдается большее сплочение

семейного коллектива, его стабилизация и увеличение размеров. Новообразованные неразделенные семьи создают свои автономные коллективы внутри общины. Изменения локальности и линейности, расширение состава семьи у одних народов и сужение его до размеров малой семьи у других, изменение порядка наследования – все это служит укреплению позиций семьи в условиях растущего земельного дефицита.

Важная социальная перемена – и у матрилинейных, и у патрилинейных народов – состоит в постепенном развитии нового типа корпоративной группы, включающей ряд соседних домохозяйств, при утрате общинной или линиджной организации своего значения (пока у единичных народов). В этих группах наследником может стать сын, или все сыновья, или же владельцем считается один сын, а другие обрабатывают его землю. Постепенно число таких групп увеличивается, между ними устанавливаются брачные отношения. Такое развитие в племенном Ассаме новых локальных социоэкономических групп и отношений между домохозяйствами наносит удар и традиционному линиджу, и общине, основанной на джхуме. Функции этих коллективов все более сосредоточиваются в семье и семейных объединениях нового типа.

ОСОБЕННОСТИ УПРАВЛЕНИЯ (ЭВОЛЮЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ)

Пожалуй, у горных народов Северо-Восточной Индии ни в чем не проявляется с такой отчетливостью разнообразие социальных вариантов, как в системе управления. Лучшую характеристику традиционной политической организации горных народов дает Джон Хаттон в своей обобщающей статье о культуре нага /90, с. 22-23/. Внешне, пишет он, у отдельных народов этой группы наблюдаются весьма значительные различия: на севере – могущественные вожди коньяков, власть которых священна, южнее – вожди сема, обладающие автократической, но светской властью, и рядом с ними, поражая контрастом, крайний демократизм ангами или сложное, пришедшее из глуби веков, политическое устройство ао с их органичным слиянием генеалогических и соседскообщинных институтов.

Однако на деле оказывается, что эти, столь, казалось бы, кардинальные различия не так велики. Власть вождя у сема падает, если иссякают свободные земли и он не может посылать братьев и сыновей основывать новые деревни-сателлиты, а через одно-два поколения он теряет свой авторитет и перестает выделяться в кругу своей семьи и общинников; непрочно и положение вождей коньяков, как показывает пример многих деревень. Напротив, память ныне демократических нага хранит свидетельства о бывшей автократической системе правления. Аналогичные расхождения между настоящим и прошедшим, видимостью и сущностью фиксируются и у других горных племен. Не столь легко определить закономерности эволюции власти у горных народов, выделить ту или иную форму правления в качестве показателя общего уровня развития данного народа. Проследим же некоторые тенденции в данной области.

Уже с середины XIX в. традиционные общинно-родовые институты управления были дополнены элементами бюрократической системы, что было вызвано в первую очередь распространением влияния британского государственного аппарата на горные территории, а также – в меньшей степени – влиянием соседних,

политически более развитых обществ. После образования независимой Республики Индии на горные территории Северо-Восточной Индии была распространена единая демократическая система выборных административных органов.

Горные народы по системе управления делятся на две крупные группы: народы с демократическим правлением и народы, система власти которых носит автократический характер. Эти группы в основном соответствуют выделенным в гл. 1 категориям (с. 27). К первой группе – народов с демократической структурой власти – можно, безусловно, отнести большую часть нага, гаро, народы подгруппы куки. К этой группе принадлежат и кхаси, хотя, как будет показано ниже, политическую структуру их объединений оценивают неоднозначно. Автократическое правление существует у некоторых нага (сема, коньяк и некоторые другие) и у народов чин. Из народов, населяющих Аруначал, часть (апа-тани, дафла, ади) относятся к первой, часть (нокте, сингфо) – ко второй группе.

Управление на демократической основе. Для народов первой группы характерно крайне слабое развитие личной светской власти. Это не значит, что отсутствует лицо, которое можно считать главой общины. Обычно такой глава имеется – это или вождь, или руководитель совета старейшин, или председатель общедеревенского совета. Важно то, что власть этого главы (или глав, как у некоторых народов) всегда подчинена воле общины в целом. Это сохранение коллективного авторитета общины – важнейшая черта демократических структур в Ассамских горах. Коллективный авторитет может проявляться по-разному: например, у ангамов последнее слово остается за общим собранием всех мужских обитателей деревни; у ао действует образованный по возрастному признаку (т. е. не выборный, а традиционный) совет родовых старейшин-татаров и т. д. Мнение вождя имеет силу, пока оно не приходит в противоречие с мнением общинного коллектива.

Однако подобная ситуация вовсе не означает отсутствия дисциплины и обязательных для каждого жителя деревни правил поведения. В том-то и заключается сила традиционной системы, что пока действуют и остаются обязательными для основной массы народа нормы обычного права – родовые и общинные, порядок в общине поддерживается автоматически, в процессе усвоения поколениями правил и традиций предков. Особенно подчеркиваем, что характерной чертой традиционной системы управления горных народов является слияние родового и общинного начал. С нарушением установленных веками правил, с утратой традиций появляется угроза дезинтеграции политической структуры общины. Поэтому хорошо, когда новые, установленные правительством формы правления вводятся постепенно, пока еще действуют традиционные правила, дисциплинирующие общинников. Тогда, по ме-

ре исчезновения старых норм, в силу постепенно вступают новые порядки, к которым люди уже успели привыкнуть. Так произошло, например, с системой должностных лиц – посредников между общиной и правительственными чиновниками, которая была сформирована еще британской администрацией и продолжает довольно активно функционировать и теперь.

Обычно, когда противопоставляют демократическую систему автократической, в качестве характерного для первой признака называют выборную природу вождя. Однако понимать эту выборность не следует буквально. Принцип выборности не отрицал возможности передачи должности по наследству. Более того, для древних традиционных институтов в целом характерна не полная добровольность исполнения тех или иных обязанностей (принцип выборности как раз рассчитан на наличие такой добровольности), а обязательность принадлежности должностного лица к тому или иному роду или подроду или, во всяком случае, ограничение круга возможных для исполнения определенных обязанностей лиц. Титул вождя у горных народов, сохраняющих традиционные порядки, чаще всего переходит к узаконенному местным правом наследнику (у нага – сыну, у гаро – мужу младшей дочери и т. д.). А если наследник отсутствует или по каким-либо причинам не пригоден для исполнения связанных с должностью функций, прежний вождь назначает себе заместителя – опять-таки обязательно из своего рода. Выборность вождя, следовательно, надо понимать в том смысле, что по желанию общинников он всегда может быть смещен и заменен другим, более угодным народу. Вождь даже в тех общинах, где есть имущественные градации среди населения, всегда считается первым среди равных.

Иногда демократизм управления доходит до фактического отрицания личной власти, как у некоторых нага, в первую очередь у ангами. Еще первые исследователи недоумевали, каким образом может существовать общество при столь полном отсутствии дисциплинирующей власти /131, с. 57/. Пехума, вождь ангами, обладал реальной властью лишь во время войн; в мирное же время с его волей считались только тогда, когда она совпадала с общим мнением. Исследователей с самых первых дней знакомства с ангами поражало их "безначалие". "Ангами, – пишет Дж. Батлер, – не имеют организованной формы правления. У них право – это сила, и это единственный закон, или вернее, отсутствие всяких законов, который они признают. Каждый человек следует диктату собственной воли" /54, с. 525/. Вот впечатление другого наблюдателя – А. Мофатт Миллза: "В большей части деревень имеется по два вождя, но их власть номинальна, их приказы выполняются лишь постольку, поскольку они согласуются с желанием общины и удобны для нее" /101, с. 285/. Позднейшие исследователи, в том числе такие крупные

знатоки нага, как Хаттон и Фюрер-Хаймендорф, уже в нашем веке отмечали те же явления¹.

В то же время родовые институты у ангами постоянно дают себя знать в деле обеспечения порядка и закона в общине. Совет родовых старейшин имеет в общинных делах, безусловно, больший вес, чем деревенский пехума /88, с. 143-144/. Когда при разборе конфликтных дел в общине речь идет о коллективной ответственности и коллективном возмещении убытков, в основе этого коллективизма лежат, как правило, кровнородственные связи. Влиятельная фигура у ангами – деревенский жрец-кемово, должность которого передается по наследству старейшим членам определенной семьи, принадлежащей к роду-первонаселеннику данной общины. Авторитет кемово выходит за пределы сферы, связанной с ритуалом, и значительно превосходит влияние пехумы. Характерно, что, встретив в одном из первых описаний ангами нага (у Батлера) упоминание о наличии у них нескольких вождей, позднейшие исследователи единодушно решают, что речь не может идти о пехуме, настолько незаметна его власть. Хаттон считает, что Батлер имеет в виду жрецов-кемово, Фюрер-Хаймендорф – что глав отдельных родов /88, с. 142; 74, с. 13-14/. Кстати, кемово нередко считают "сооснователем деревни", который принадлежит всегда к другому роду, чем деревенский вождь. У многих нага можно встретить наличие "двух вождей", что отражает историю основания деревни как минимум двумя родами – в соответствии с требованием закона экзогамии (чтобы были возможны брачные отношения между ними). Старейшины этих родов и считались главами деревни и становились родоначальниками следующих поколений деревенских вождей.

Тот факт, что у ангами еще сравнительно недавно – а отчасти и теперь – главы отдельных родов пользовались большей властью, чем глава общины в целом, заставляет нас вернуться к одному положению первой главы, а именно к вопросу о соотношении отдельных кварталов-кхелей, населенных представителями определенного рода (членами одного линиджа), и деревенской общины. Мы отмечали тогда, что подмена в некоторых случаях общины кхелем вытекает из того, что сплоченность кхелей, объясняемая их кровнородственным единством, противостояла недостаточно спаянной массе общинников. Положение с деревенским вождем-пехумой является дополнительной иллюстрацией аморфности деревенского коллектива, в котором организованность отдельных линиджей превалировала над общинной политической структурой. Тем не менее приведенный нами материал не поз-

¹ "Трудно представить себе, что такой демократизм может просуществовать хотя бы один день", – пишет Дж. Хаттон /88, с. 143/.

воляет отрицать наличие у ангамов единой деревенской (общинной) организации: главы родов составляют общедеревенский совет, кемово выполняет ритуал для деревни в целом, в период войн пехума обретает реальную власть общедеревенского вождя-военачальника; правда, нередко были до недавнего времени и внутридеревенские войны между кхелями (о соперничестве отдельных деревенских родов, перерастающем в открытые вооруженные столкновения, говорится во всех монографиях 20-х годов по нага), что задерживало полную интеграцию этих кхелей в состав единой общины.

Положение о том, что во время войн номинальный вождь становится вполне реальным военным предводителем, требует особого внимания. Как мы уже отмечали, на племенном уровне при большой раздробленности и разобщенности народов войны занимали в их жизни большое место. В результате даже у тех народов, у которых влияние вождя сводится чуть ли не к нулю, во время войн оно неизмеримо возрастает. Отсюда вытекает вывод, который имеет немаловажное значение для горных народов рассматриваемого региона: возвышение вождя нередко является следствием воинственного образа жизни горцев, а не отражает тот или иной уровень общественного развития. Этот вывод подтверждается и при изучении многих других народов.

Очень близки к описанным порядки у ряда соседских групп нага – лхота, ренгма и др. Здесь, как и у других горных народов, британские власти еще с прошлого века стремились приспособить местную администрацию к нуждам собственного управления. После первых кровавых столкновений с горными народами британское правительство стало проводить политику умиротворения путем косвенного управления. Главным для них было поддержание статус-кво (согласно принятому в 1874 г. Акту об "исключенных округах" – *excluded areas*). Следствием этого было сохранение в почти нетронутом виде традиционной системы управления с той лишь разницей, что к обычным обязанностям глав деревенских общин присоединились функции посредника между общиной и представителями английской администрации. Вскоре для исполнения этих посреднических функций была выделена специальная группа лиц, называемых "гаонбура" (в переводе с хинди – "деревенский старейшина"). Их назначали колониальные чиновники, но из числа местных жителей и обычно при консультации и часто по рекомендации представителей старейшего рода /88, с. 143/. Гаонбуры отвечали за сбор налога с дома и пользовались в качестве вознаграждения определенным процентом с общей суммы собранного налога. Но так как гаонбуры сами принадлежали к возглавлявшейся ими общине, то они в силу общинных традиций тратили это правительственное вознаграждение на свою общину или родовую группу – на угощение, на организацию праздничных церемоний и т. д.

Принципиально иную позицию занимают по отношению к адиваси руководители независимой Индии, которые проводят политику не сегрегации, а развития и интеграции. Правительство берет на себя особую ответственность за развитие горных народов, ставя первоочередной задачей ликвидацию барьера между малыми и развитыми народами Индии. Гаонбуры в современной Индии в основном сохранили свои административные функции, причем выборное начало стало ошутимее. Такие лица появляются на всех территориях, которые подпадают под государственную юрисдикцию и подлежат налоговому обложению. Они, хотя и принадлежат по рождению и членству к местным соседским и родственным группировкам, относятся уже не к традиционной, а к модернизированной администрации и не заменяют прежних общинных и родовых старейшин, мнение которых по-прежнему самое важное при решении различных внутренних дел.

У разных народов администраторы типа гаонбуры в разной степени врастают в местную систему управления: во многом это зависит от степени популярности традиционных должностных лиц. У ангамы и соседних нага гаонбуры по существу вытеснили общинного старейшину, что вполне объяснимо ввиду неавторитетности этого последнего. По мере того как войны уходили из жизни нага, вожди становились фигурой чисто номинальной, их функции были восприняты гаонбурами с добавлением новых административных обязанностей. Во внутренних же делах по-прежнему видную роль играют родовые старейшины и их советы.

Несколько иное соотношение старых традиционных и новых администраторов можно видеть у других народов. В этом смысле структура власти у матрилинейных народов представляет особый интерес: встает вопрос об участии обоих полов в системе управления. Пример обоих матрилинейных народов Ассамских гор с полной определенностью показывает, что носители власти у них — исключительно мужчины: правда, право на власть они получают через женщин — представительниц старейшего рода, с которыми они связаны кровными или брачными узами. Обычно наследование должности передается от мужчины к племяннику — сыну сестры, либо власть находится в руках брата женщины. Кстати, характерно, что даже в Мегхалае — новосозданном штате, в котором два матрилинейных народа составляют его этническое ядро, в кабинете министров нет ни одной женщины. Женщины занимают достаточно высокое, равноправное положение, но власть сосредоточена в руках мужчин.

У гаро в стоящем во главе общины деревенском старосте — нокме отчетливо проявляется связь кровнородственных и общинных элементов: нокма является представителем одной из старейших в деревне семей — "дома с длинной генеалогией", а не рода, потому что в этой семье местный основной род представлен женой нокмы, а сам нокма пришел в эту семью из другой дерев-

ни и из другого рода (вспомним, что у гаро деревни преимущественно экзогамны) и представляет, таким образом, деревню, в которой живет, а не коренной род этой деревни. Нокмы разных деревень, как и их жены, могут принадлежать к разным родам, нет единого "рода вождей", как у некоторых других народов. Должность нокмы не является выборной, она передается по наследству в соответствии с установлениями обычного права. Обычно сам нокма при участии и под неусыпным контролем линиджей заинтересованных сторон, т. е. его и его жены, выбирает себе наследника из своего рода — чаще всего им оказывается муж его младшей дочери, который должен принадлежать к тому же роду, что и отец его жены; следовательно, он — выходец из другой деревни, а не из той, где он будет исполнять функции главы. Община в лице своего совета не принимает участия в выборе наследника. По свидетельству самих гаро, перспектива стать нокмой не выглядит слишком соблазнительной для молодого поколения, нередко приходится сталкиваться с упорным сопротивлением кандидата на эту должность, хотя обычно его сопротивление удается победить /52, с. 229/. Это говорит о том, что исполнение обязанностей нокмы следует считать скорее общественным долгом, чем сулящим доход занятием.

По сравнению с вождем ангами и их соседей положение нокмы имеет то преимущество, что он выступает в качестве распорядителя общинных земель. Это дает ему если не реальные имущественные блага, то, во всяком случае, социальный престиж. В остальном роль нокмы в деревенской жизни довольно ограничена: самая важная сфера его деятельности — руководство деревенскими церемониями, связанными с земледельческими и жизненными циклами и общедеревенскими жертвоприношениями (т. е. те функции, которые у ангами принадлежат особому лицу — кемово). Нокма обязан во время праздников выставлять односельчанам обильное угощение, что служит периодическому "уравниванию" его больших, чем у простых общинников, достатков: ведь нокма обязательно должен обладать "земельными титулами", т. е. купить за немалую плату права на участок земли для повышения социального престижа, следовательно, он принадлежит к наиболее зажиточным слоям деревни.

Что же касается других общедеревенских дел, то ими занимаются взрослые мужчины деревни независимо от их родовой принадлежности. Различные общественные дела, такие, как прокладка дорог, поддержание в порядке окружающей деревню территории, приемы гостей, возглавляются советом из деревенских старейшин — обычно это ведущие представители основных деревенских линиджей, а нокма выступает просто как общий руководитель. Напротив, при разборе личных тяжб, касающихся нарушений отдельными людьми норм обычного права и т. п., решающее слово принадлежит родственникам по линиджу, которые вы-

носят суждение и в случае необходимости помогают виновному внести нужную сумму в виде штрафа или наказывают его. И даже в тех случаях, когда какое-либо дело решают на общедеревенском собрании, всегда самую активную роль играют собратья заинтересованных лиц по линиджу. Впрочем, убедившись в вине сородича, они не защищают его слепо. Обычно дело кончается компенсацией со стороны виновного и умиротворением сторон.

Функции нокмы, таким образом, относятся к тому же разряду, что и у ангами нага, но здесь они усилены функциями земельного распорядителя, а также ритуальными обязанностями. Это придает больший вес положению нокмы, который в целом является в деревне фигурой уважаемой (хотя бы как представитель старейшей семьи основного махари). Поэтому соотношение власти нокмы и прав должностных лиц, введенных британской администрацией, оказалось несколько иным, чем у нага. Если у нага англичане, учитывая, возможно, слабость глав деревни, нашли себе помощников из среды общинников, то у гаро британское правительство создало особую должность — лашкаров, которые административно были поставлены над группой нокм. Под юрисдикцией лашкаров были объединены группы (до 20 и более) деревень, которых, помимо чисто административных, не связывали никакие социальные или экономические узы /52, с. 245–246/. Функции их заключались в сборе налогов и разрешении различных конфликтов, выходивших за пределы узкоместных. Но серьезные уголовные дела, как и у нага и других горных народов, поступали на рассмотрение английскому чиновнику — помощнику комиссара (deputy commissioner).

В отдельных крупных деревнях у лашкаров есть заместители — сардары. Они получают от правительства ежегодную субсидию — "на рубаху или пару туфель". Следует четко различать нокму и сардара: если первый — традиционный старейшина, роль которого определена обычным правом гаро, то сардар — лицо чисто бюрократическое, он — помощник лашкара. При решении деревенских конфликтов на нем лежит обязанность по сбору необходимой информации среди жителей деревни, и он может председательствовать во время разбора таких дел. Если исполнение должности лашкара занимает большую часть времени человека, то сардар в основном занят обычными полевыми работами и лишь время от времени выполняет свои административные функции.

Суды лашкаров принимают решения в соответствии с законами и обычаями гаро. Введение должности лашкаров не сказалось заметно на положении нокмы, который сохранил свои традиционные функции в пределах деревенской общины. Значение нокмы падает в христианизированных деревнях, так как здесь он теряет свои ритуальные функции, а следовательно, и престиж.

Пост лашкаров, как и гаонбуры у нага, сохранился в независимой Индии. Вместо помощника комиссара теперь введен на

основе общих выборов совет дистрикта, который вносит решения, основываясь на обычном праве гаро. Таким образом, у гаро три уровня власти – нокмы на деревенском уровне с традиционными, в первую очередь ритуально-церемониальными функциями, лашкары с их помощниками – на междеревенском уровне и, наконец, советы дистриктов – конечная инстанция для разбора серьезных дел.

Вот конкретный пример того, как вершится правосудие в общине гаро, приведенный Берлингом /52, с. 247–248/. Некто Мингченг, житель деревни Ренгсанигги, дал понять новобращенному Вилсону, из той же деревни, что имел связь с его женой. Оскорбленные молодые люди обратились с жалобой к сардару, жившему в той же деревне. Сардар собрал родственников обеих сторон, и некоторое время шла обычная дружеская беседа. Затем Вилсон изложил свою жалобу, после чего Мингченг заявил, что он пошутил. Жалобу Вилсона поддержала его жена, выступление которой вызвало сочувственный ропот слушателей. Общий дух собрания был вполне дружественным, всех объединяло желание решить дело разумно. Все слушали внимательно, время от времени задавали вопросы; сардар председательствовал вполне демократично, часто спрашивая мнения присутствующих. Выслушав всех, он предложил присудить клеветника к уплате 15 рупий штрафа, что было поддержано всеми. Тогда два представителя рода Мингченга, которые жили в других деревнях, у своих жен, но явились на суд, стали бить Мингченга, разыгрывая возмущение и ярость. После этого собравшиеся по линиджу тут же собрали требуемую сумму, но пострадавшая, посоветовавшись со своей родней, не приняла деньги, заявив, что она удовлетворена признанием вины Мингченга. Это вызвало общее волнение. Родичи Мингченга настаивали, чтобы деньги были приняты, противная сторона отказывалась. Борьба великодуший привела к общему умиротворению. Одну рупию заплатили сардару, остальные вернули родичам Мингченга, а всех присутствующих угостили рисовым пивом за счет молодых людей. Вся процедура заняла три четверти часа.

Политическая структура второго матрилинейного народа – кхаси отличается значительным своеобразием. Прежде всего возникает сложность в изучении этой структуры из-за того, что в литературе содержатся очень противоречивые данные об их типе управления. У кхаси издавна существовала система небольших княжеств (*гай*), число которых менялось, а территориальный состав не был стабильным. Княжества кхаси нередко описываются как объединения феодального типа, глав которых обобщенно называли раджами, хотя на самом деле они имели свои наименования у разных групп кхаси. Чаше других встречается термин "сием"; в отдельных случаях эти главы были религиозными и обозначались "лингдох"; встречаются и индуизированные названия –

сирдары и вахададары. Главам княжеств принадлежали особые земли (они так и назывались "земли сиема"), за ними шла иерархия привилегированных сородичей. Ко времени обретения Индией независимости у кхаси насчитывалось до 50 сиемов, которые объединились, чтобы создать Национальный дарбар (совет) кхаси – первое организованное политическое объединение в Северо-Восточной Индии /119, с. 17, 27/. Сейчас на территории кхаси создано 25 крошечных "штатов" (states), глава каждого передает свою должность по наследству по женской линии в своей семье.

Однако более подробные материалы по организации управления у кхаси свидетельствуют о его отнюдь не феодальном, но, напротив, крайне демократичном типе правления. И "княжество" кхаси во главе с "раджой", окруженным "мантри", которые часто переводятся как "министры", на деле оказывается добровольной ассоциацией деревень, власть в которых принадлежит выборным представителям деревень и родов – дарбару, древнему традиционному институту кхаси. За исключением наследственного – в рамках определенного рода – вождя, который, впрочем, должен быть одобрен деревенским дарбаром, все должности у кхаси, как в масштабах ассоциации, так и деревенские, выборные, причем выборы проводятся на основах строгой демократии. Вся организация кхаси на низшем, деревенском уровне всегда выглядела очень демократичной, типологически близкой к той системе, которая была описана для гаро и нага. При этом на деревенском уровне система управления у кхаси аналогична верховной, но еще более демократична.

Советы-дарбары у кхаси существовали на разных уровнях: родовой, деревенский (общинный), междеревенский. Родовой дарбар теперь включает лишь немногих мужчин – братьев старших женщин, проживающих в данной деревне и ее окрестностях. Роль его постепенно сходит на нет. Собирали его обычно во время брачных переговоров, для контроля за соблюдением норм обычного права или для разрешения личных дел членов рода. Деревенский дарбар, основной деревенский орган управления, состоит из всех взрослых мужчин деревни, возглавляет его староста – один из старейших членов общины. При этом в отличие от гаро деревенские старейшины кхаси обычно принадлежат к одному роду, который тем не менее не стал социально привилегированным. В прошлом немалую роль играл традиционный междеревенский дарбар, но теперь он фактически прекратил свое существование: его роль перешла к выборным междеревенским советам /100, с. 45–47/. Интересно отметить, что именно систему кхаси индийские исследователи нередко называют "образцом демократии" /119, с. 254; 113, с. 103/.

Таким образом, у ангами и соседних с ними нага, с одной стороны, а с другой – у гаро и кхаси при всем различии линий–

ности и многих социальных институтов система управления базируется на общих принципах. В настоящее время все эти народы являются основными этническими компонентами штатов Нагаленд и Мегхалай и, как таковые, подчиняются общеиндийской юриспруденции и законам. Но в обыденной жизни, на общинном родовом и семейном уровне продолжают действовать многие привычные, веками складывавшиеся нормы обычного права, которые учитываются при организации современного управления в средних звеньях юридической системы горных народов.

Другие принципы и формы демократического управления обнаруживают ао нага, политическая организация которых отличается наибольшим среди горных народов своеобразием и наибольшей стабильностью. Как отмечено выше, ао нага принадлежат к архаичному пласту нагской культуры, по некоторым чертам социальной организации они тяготеют к островному миру Океании; этнически они неоднородны. Это нашло проявление и в их управлении. У ао нага, единственных из всех горных народов Ассама, существовала, а отчасти продолжает существовать и теперь (если судить по публикациям "Переписи 1961 г.") система возрастных классов, базирующаяся на институте дома холостяков - ариджу. Все население общины ао делится на ряд возрастных классов, причем каждому классу присущи определенные права и обязанности. Весьма значительные различия в структуре этих классов у различных групп ао объясняются тем, что ао не гомогенны: в их составе четко различаются два этнических племени - монгсен и чонгли, которые выступают как изначальные "половины" ао. Эти этнические группы некогда жили независимо друг от друга, каждая со своей, отличной от другой, социальной и политической структурой, и нередко находились в состоянии взаимной вражды. В результате в группе монгсен (и близкой к ней небольшой группе чангки) управление связано с ограниченными возрастными циклами, у чонгли же порядок управления основан на "системе поколений".

У монгсен и чангки возрастной класс включал трехлетний цикл. Это значит, что каждые три года в состав мужского дома вступала группа юношей, примерно равных по возрасту (с разницей не более трех лет), - все те, кто по возрасту подошел к вступлению в ариджу к началу очередного трехлетнего цикла. По проступении трех лет все эти юноши переходили в следующий возрастной класс; соответственно менялся и круг их прав и обязанностей. Мужской дом, внутри которого молодежь распределялась по возрасту, сохранился до наших дней (хотя частично в пережиточной форме) у многих горных народов Северо-Восточной Индии, но только у ао система возрастных классов охватывает всю жизнь мужчин и за пределами дома холостяков. Один из возрастных классов, членами которого были мужчины в расцвете сил, считался класс вождей-татаров. Члены двух смежных с

ним возрастных классов имели при старейшинах совещательный голос. При этом глава старейшин должен был в каждой общине принадлежать к определенному роду – роду Монгсен тсунгр (мы отмечаем особую престижность этого рода). Эта функциональная специализация родов в прошлом была свойственна во в большей степени, чем в наши дни.

Вожди во в обеих подгруппах образуют совет татаров, которому и принадлежит в течение ряда лет основная юридическая и исполнительная власть в общине. В доме, где заседает совет татаров, есть определенные места для каждого рода. Это не значит, что вождями становятся абсолютно все члены данного возрастного класса вождей, но в состав совета татаров входят люди только из данного возрастного класса. Каждый локализованный в данной деревне род (линидж) может выдвинуть столько представителей (из соответствующего возрастного класса), сколькими местами в совете он располагает. Если освобождается (из-за болезни, смерти или – что раньше случалось очень редко – отъезда старейшины) место, его немедленно занимает человек из того же рода; в совете татаров не должно быть пустых мест /42, с. 48–49/.

У чонгли во – система поколений. Поколение имеет тридцатилетний цикл (иногда называют цифру двадцать пять). Такое поколение делится на возрастные классы, как у монгсенов. Каждое поколение носит определенное имя. Когда наступает смена поколений, то в очередном оказываются люди разного возраста, как и в предыдущем. В совет входят люди обязательно одного поколения, и как только истекает срок действия их поколения, все лица, занимавшие в совете какие-то посты, автоматически освобождаются от своих обязанностей и не могут занимать посты на протяжении всего последующего поколения, хотя, возможно, они по возрасту вполне могли бы им соответствовать. Как и у монгсенов, места среди вождей разделены между отдельными родами или семейными группами в зависимости от традиционного статуса каждого рода. Каждая семья в общине должна вносить определенную плату в пользу татаров (деньгами или натурой); право голоса в общине имеют лишь члены тех семей, которые вносят эту плату (начиная с 30 лет) /42, с. 7/.

Структура совета татаров схожа в обоих подразделениях. Внутри совета татаров существует четкое распределение ролей. Глава – унгр у подгруппы чонгли является наследственным в пределах определенного рода – рода Понгенр или Йимзунгр. У унгра есть помощник, должность которого также обычно наследственна в пределах уже другого рода /128, с. 14/. Далее следует целая лестница должностных лиц, каждое из которых четко знает свое место в общей иерархии. Конкретное их распределение имеет свои варианты не только у обеих подгрупп, но и в пределах отдельных деревень. Что касается платы татарам,

то кроме отмеченного выше взноса, они имеют право на долю мяса жертвенных животных.

Интересная деталь: сами ао сознают, что наследование должности глав совета татаров в пределах определенного рода может способствовать возвышению этих родов и развитию деспотических тенденций наследственных вождей. Поэтому в некоторых районах, чтобы создать своеобразный противовес, на третьего и четвертого (после главы и его помощника) членов возлагают ответственность за некоторые весьма важные деревенские дела /42, с. 47/.

У совета татаров множество обязанностей. В его компетенции находятся все гражданские и уголовные дела. Самое важное собрание у всех ао происходит в конце зимы, когда разрабатывается во всех подробностях предстоящий сельскохозяйственный цикл: назначают участок общинной земли, которая будет введена в севооборот, определяют наделы и т. д. Здесь же назначают день рубки леса, в которой принимают участие все мужчины общины.

В совете татаров особенно наглядно выступает сплетение родовых и общинных черт, которое свойственно и другим народам первой группы. Кроме общедеревенского у ао существуют советы татаров каждого кхеля. Но в отличие от ангами главный административный орган у ао – это общий, единый, общедеревенский совет татаров, в котором собраны представители всех локализованных в деревне родов и в котором нет никаких фракций. При всей авторитетности совета татаров их решения должны подтверждаться волей народа. Эту волю выражает общее собрание – йим монгданг, которое собирается при рассмотрении особо важных дел. Право голоса в этом собрании имеют мужчины начиная с 30 лет – те, которые не пошли в совет татаров; эта группа называется бангджунг. Женщины в политической жизни не участвуют (как и у всех горных народов данного региона, в том числе и матрилинейных). Приселенцы не могут автоматически стать гражданами деревни – нужна санкция совета татаров.

Принципиальным отличием системы ао от других нага является особая усложненность потестарной системы, которая включает не только отдельных старейшин и их совет, а и целую сеть руководителей различных социальных институтов общины. Так, есть религиозный глава всей общины, должность которого, как и главы татаров, наследственна в определенном роде (функции религиозного главы каждого линиджа выполняет его старейшина).

В общинную администрацию входят и главы молодежных домов, ибо ариджу выглядят у ао более организованными, чем у других нага. Пройдя через ряд возрастных категорий в пределах дома холостяков, юноши достигают старшего (для членов дома) возрастного класса, где они приобретают широкие полномочия по

отношению к младшим и к делам ариджу. Из числа этих старших юношей назначается глава мужского дома – чузен, при котором имеется совет из членов той же старшей группы дома /42, с. 24/. Их власть над младшими товарищами исключительно велика: противостоять ей не могут и родители юношей. Руководство ариджу, да и вся старшая группа, поддерживают тесную связь с татарами. Из числа наиболее способных юношей создается постоянно действующий комитет – мапанг, который избирается на несколько лет и полностью отвечает за все общественные работы, проводимые в деревне /42, с. 17/. Осуществляется мудрая связь с подрастающей сменой, что обеспечивает преемственность управления общиной: потенциальные правители деревни находятся под неусыпным контролем деревенских властей и постепенно входят во все деревенские дела, которые в недалеком будущем целиком лягут на их плечи.

Органы современной администрации, которые были установлены для всех народов группы нага в 1962 г. законодательством штата Нагаленд при его создании, испытывают на себе влияние традиционной системы управления отдельных народов. Особенно это ощутимо у ао нага. В их деревенском совете, который по существу впитал в себя совет татаров, существует подобие двух палат – унгер менден и татар менден (или саман менден). Первая состоит из родовых старейшин и в основном решает дела, связанные с религией и ритуалом. Во вторую входят представители различных родов, принадлежащие к средней возрастной группе и занимающиеся преимущественно мирскими делами. Степень авторитетности обеих “палат” бывает различной в разных деревнях: в одних большим весом могут пользоваться старейшины, в других – более молодые и деятельные татары. Так, в деревне Варомунг, сведения о которой содержатся в одной из монографий переписи 1961 г., большим влиянием обладают последние. В этой деревне совет состоит из шести старейшин и тринадцати других членов. Эти должности специально не оплачиваются. Люди исполняют их по своей доброй воле и воле их родов как почетную обязанность. Правда, старейшины получают 25 % налога с дома, который платят деревенские жители, но это составляет незначительную сумму. Функции этого совета в основном соответствуют функциям традиционных советов татаров /128, с. 97/.

Официальная администрация у ао та же, что и у других нага. Татары не имеют отношения к контролю за выполнением различных повинностей в пользу государства в своей деревне: это целиком относится к компетенции гаонбуры. Между татарами и гаонбурой проходит четкий водораздел, каждый имеет свои особые сферы деятельности. Но если правительственное указание непосредственно затрагивает интересы деревни, то в переговоры с

чиновниками вступают уже сами татары, которым ближе интересы их общины и которые смогут лучше за них постоять.

Естественно, что такая высокоорганизованная система обладает большей стабильностью, чем малоавторитетные главы у других горных народов; поэтому структура управления у ао в основных чертах сохранена.

О том, насколько важен и поныне обычай смены поколений в управлении у ао, свидетельствуют факты из современной политической жизни. Так, среди групп мятежных нага², относящихся к ао, по-прежнему каждые три года (в группе монгсен) происходит автоматическая смена поколений. Более того, одним из обвинений в адрес сторонников руководителя и вдохновителя нагских сепаратистов Физо со стороны их противников из числа ао было несоблюдение ими возрастных циклов (они не выдерживали сроков смены вождей).

Но изменения, охватившие всю социальную структуру, дают себя знать и у ао: сейчас, когда жизнь постепенно переводится на денежные рельсы, татары все больше осознают свое положение не только как почетное, но и как прибыльное. Поэтому они заинтересованы в его сохранении и стремятся остаться на посту даже по истечении срока, положенного по нормам обычного права. Известны случаи борьбы за место, что говорит и о ломке морального кодекса ао; это, в свою очередь, ведет к подрыву морального авторитета татаров.

Исследователи вообще неоднократно отмечают, что у нага — тем более у тех нага, у которых и раньше должность вождя не пользовалась достаточным престижем, — "уважение к вождю заменяется дискуссиями" /41а, с. 34/. Падает роль деревенского совета, этого оплота демократических традиций нага. Подобные тенденции зафиксированы даже у ао, с их устойчивой системой управления, основанной на почтении к возрасту (факторе очень важном в традиционных обществах), что говорит о широком распространении этих тенденций.

Такая переоценка отношения к татарам имеет обоснования и в других явлениях современной жизни. С распространением образования нарушаются традиционные представления молодого поколения, связывающие уважение с возрастом. Молодые люди, обучавшиеся в специальных школах или просто побывавшие за пределами своих гор и получившие представление о жизни в иных условиях, по возвращении в родную деревню имели преимущество в знании жизни перед старшими, опиравшимися на свою жиз-

² Речь идет об отрядах нагских сепаратистов, которые, при активной поддержке китайских милитаристов, занимаются подрывной деятельностью на границах Нагаленда с целью оторвать его от Индии.

ненную мудрость и опыт в масштабах только своей деревни. Даже те вожди, которых окружал некий ореол уважения, с распространением образования теряют свой авторитет. На смену им приходит новая молодая элита, которая уже не так сильно связана с племенными корнями. Вспомним, что необходимым условием выбора или назначения вождя всегда была либо его принадлежность к определенному, особо престижному роду, либо принадлежность к коренному, старейшему роду данной местности. А теперь в числе образованных молодых людей могут быть лица, потерявшие в ходе своих поездок за пределы родной деревни кровные связи с нею и обосновавшиеся в иной деревне, где они претендуют на элитарное положение. Появляется совершенно новая система ценностей: целью новой элиты становится уже не столько сохранение старых племенных и родовых традиций и ценностей, сколько модернизация жизни, выход за пределы родных гор, что еще больше отрывает народ от его старых обычаев.

Приведенные примеры дают достаточное представление о том, как строится управление у народов первой, т. е. так называемой демократической группы. В отношении других народов той же группы отметим то, что их отличает от описанных выше народов. У горных куки (пурум, чиру и др.) общая структура отличается большой демократичностью в самом полном смысле этого слова. Недаром мы именно на их примере показывали сохранившиеся чисто общинные формы землевладения со свободным выбором участков и произвольным их распределением после каждого сельскохозяйственного цикла и упоминали глав их деревень, осуществляющих не более чем общий контроль за соблюдением правил при этом акте.

Однако при более близком знакомстве с системой деревенской администрации у поименованных народов в ней неожиданно обнаруживается довольно разветвленный бюрократический аппарат, включающий длинную лестницу выборных должностных лиц. Так, у пурум куки зафиксирована иерархия из восьми должностных лиц. Главный среди них – староста – кхуллакпа, дальше следуют старейшины с последовательно понижающимся статусом. Своеобразен порядок замещения этих должностей: они передаются по наследству, но по особой системе. Когда один из деревенских администраторов умирает, его место занимает нижестоящий, остальные соответственно передвигаются по бюрократической лестнице, а сын умершего (или другой его наследник) попадает на последнее – восьмое – место /66, с. 173/. Бросается в глаза, что при той простоте социальной организации, которая характерна для пурумов и других горных куки, эта сложная система должностных лиц выглядит неоправданной. Более того, в основных сферах общественной жизни присутствие этих лиц незаметно. Оказывается, что эти должности у пурумов (и у других горных народов Манипура, о которых мы располагаем сведениями)

не связаны с реальной властью, а занимающие их лица не пользуются популярностью и уважением.

Как же сложилась такая должностная иерархия? Этот вопрос помогает решить иерархическая терминология. Например, при сравнении системы у пурум-куки и у меитхеев, населения Манипурской долины, давних земледельцев со сложившимся классовым обществом, оказывается, что термины для должностных лиц у тех и у других аналогичны: у пурумов – ханзаба, хитхангба, у меитхеев – теллой ханджаба, теллой хиданг и т. д. /66, с. 173/. Не вызывает сомнений справедливость мнения исследователя горных куки Таракчандры Даса, что бытующая ныне у куки система управления была введена меитхейцами или по крайней мере заимствована от них /66, с. 173/. Это вполне понятно, пурумы и чиру живут в горах Манипура, постоянно контактируют с равнинными меитхейцами, и какие-то элементы социальной структуры более развитого народа, точнее, внешняя форма этих институтов могли быть перенесены к более примитивным соседям.

В условиях горных общин куки эта система никак не оправдана, она не порождена потребностями самого общества в отличие от меитхеев, где она была естественным следствием усложнения всего административного аппарата в условиях сословно-классового общества. По имеющимся же данным, в прошлом для куки была характерна крайняя простота в управлении: вождь и выборный совет, действия которых всегда согласовывались с волей общинников. Тем не менее, по всей вероятности, эта бюрократическая меитхейская система получила распространение среди широкого круга горных народов: есть сведения, что должностные лица с фонетически близкими названиями встречаются в некоторых деревнях манипурских нага (в то время как в большинстве деревень тех же нага управление строится на демократических началах, как у ангами) /74, с. 25/.

Известно, что социальные институты заимствуются нечасто и с большим трудом, для этого нужны очень веские побудительные причины. Мы не располагаем достаточными данными, чтобы заключить, была ли эта система должностных лиц насильственно введена меитхейцами или слепо скопирована с их образца более отсталыми соседями. Во всяком случае, переносу этой административной иерархии должно было помочь то обстоятельство, что у самих куки традиционное общинное управление не обладало достаточной стойкостью, чтобы помешать перенесению чужой системы. Возможно, это было связано с тем, что родовые узы, которые у нага укрепляли авторитет общинных властей, у куки были слишком слабы.

Есть своя специфика и в системе управления пригималайских народов. Так, у дафла практически отсутствовала потестарная система, как таковая: не было ни вождей, ни советов ста-

рейшин. Самое парадоксальное то – и это идет вразрез со сказанным выше относительно военных функций вождя, – что у дафла не было и военачальника, хотя война составляла в еще недавнем прошлом неотъемлемую часть жизни дафла /118, с. 83/. Возможно, это связано со спецификой военных действий, которые даже на межплеменном уровне никогда не были массовыми. В роли противников выступали не целые деревни, а два-три домохозяйства, поддержанные сородичами. Поэтому на войне все были равны, каждый знал свои обязанности и выполнял их. Техника войны у дафла предусматривала не открытые столкновения (их старались избегать, насколько возможно), а засады, неожиданные атаки, западни и т. п. Практически, как подчеркивают все исследователи, дафла не признавали никакой регулярной власти. Конечно, у дафла есть общепринятые нормы поведения, но, если они в данный момент не устраивают человека, он не задумывается над тем, чтобы пренебречь ими. Мнение и осуждение общины выражается в основном в словах, которые могут быть приняты во внимание виновником или не приняты.

При такой ситуации можно было бы ожидать полной анархии. У дафла, однако, никакой анархии нет. Объясняется это двумя причинами. "Во-первых, – пишет Б. Шукла, – сосуществование ряда родов и групп населения на одной территории понуждает их придерживаться определенного мирного статуса, а социальные санкции, такие, как общественное мнение, помогают им в этом. Во-вторых, повсеместно признаются и принимаются услуги посредников. Безусловно, они не обладают политической властью и не могут требовать выполнения своих решений. Их успех заключается в свободном и серьезном обсуждении с целью убеждения, которое приводит к общему согласию либо к тем или иным решениям. Обычно то, что справедливо, принимается" /118, с. 88–89/.

Как же вершится правосудие? Поначалу потерпевший старается отомстить обидчику, при этом месть не обязательно должна ударить непосредственно по виновному, а может поразить любого члена его семьи или сородича. Позже, когда возникает необходимость наладить отношения между группами, выбирают посредника для мирных переговоров. Собираются обе стороны или их представители, посредники и некоторое число зрителей. Собрание выглядит как свободный обмен мнениями, где каждый излагает свои претензии. При этом используются маленькие бамбуковые палочки для перечисления тех потерь, которые они понесли, и подсчета требуемой компенсации. Этот акт называется "кхотур" и присутствует во всех разбирательствах дафла.

У ади вся структура управления также носит в высшей степени демократический характер, но картина деревенской администрации здесь выглядит совершенно иначе, чем у дафла. Деревня ади вполне автономна и не признает никакой внешней власти.

Высший юридический и исполнительский орган деревенской общины – совет старейшин (кебанг). Члены его носят название “кебанг-абус”, их выбирают из среды деревенских жителей, принимая во внимание личное влияние и знание традиционных правил судопроизводства. Некоторые из этих членов являются родовыми старейшинами – гамами и представляют различные роды. Другие не представляют родов и выбираются за влияние, ораторское искусство и прочие заслуги. Обычно кебанг-абус – люди в летах, имеющие большой опыт и знание племенного фольклора, но нередко встречаются и молодые кебанг-абус. Как правило, каждый род посылает своего гама в совет, но бывает, что отдельные роды имеют больше представителей, а другие не имеют их вообще /111, с. 223/.

Кебанг руководит всей жизнью деревни по законам обычного права. Никакие общественные действия не могут совершаться без его одобрения и санкции. Начало обработки общинных участков, постройка новых домов, прием приселенцев, наказание разных проступков – все это решает совет. Судопроизводство представляет собой разработанную до деталей церемонию: заинтересованные стороны, поддерживаемые своими сородичами, произносят длинные речи в защиту своего дела, громко, с жестикующей, в традиционной манере. Каждая речь начинается с преамбулы, в которой вспоминают древнюю историю и славу ади и призывают к справедливости. Вот пример такой речи: “О жители деревни и братья, давайте укреплять наши обычаи и наш кебанг, давайте крепить наши законы. Пусть они будут справедливые и единые для всех. . . пусть и обычаи будут общими. Мы не должны решать по-разному для разных лиц, мы должны руководствоваться разумом и добиваться, чтобы справедливость свершилась и решение оказалось приемлемым для обеих сторон” /111, с. 224/.

Как у коньяков и ао нага, видную роль в деревенских делах и отправлении правосудия играют у ади дома холостяков – мошупы. Юноши мошупа, когда требуется выполнить какие-то работы, распределяют обязанности между собой; один из юношей сообщает членам мошупа все решения кебанга. Над деревенскими советами теперь у ади имеются высшие, междеревенские советы, которые охватывают определенные группы деревень.

У шердукленов основу управления также составляет деревенский совет. Его возглавляет гаонбура, лицо выборное (хотя сын или брат гаонбуры имеют на эту должность преимущественное право), как и члены совета – старейшины и ряд должностных лиц, помогающих поддерживать порядок в общине /59, с. 59-60, 70/. Самой слабой выглядит политическая организация у мишми, где, по свидетельству Чаудхури, нет ничего похожего на вождей и советы /59, с. 200/, за исключением группы иду мишми, у которых имеется подобие деревенского совета с весь-

ма ограниченными функциями. Влиянием у мишми пользуются "люди богатые и умудренные опытом".

Особо среди горных народов пригималайских областей и в сфере управления следует выделить апа-тани. Исследователю апа-тани Фюрер-Хаймендорфу они представляются "островом мира в турбулентном мире, раздираемом племенными распрями и дикарскими набегами" /76, с. 100/. По сравнению особенно с дафла, с их вечной внешней и внутренней враждой, апа-тани представляют образец деревень, для которых характерна высокая степень личной безопасности. Это не значит, что в среде апа-тани не бывает внутренних распрей, но решаются они совершенно иначе, чем у дафла. В каждой деревне есть булианг – совет родовых представителей, самых достойных из состава линиджей. Имеются три типа булиангов: акха булианг – основные вожди деревень, с которыми всегда, даже если они слишком стары, чтобы активно участвовать в деревенских делах, надлежит советоваться по всем важным поводам; япа булианг – люди средних лет, которые и ведут все главные деревенские дела; аджанг булианг – молодежь, которая выступает в роли гонцов и помощников япа булианг и функционирует отчасти в качестве вождей молодого поколения /59, с. 138/. Хотя булианги являются коллективными опорами племенного закона, они действуют в первую очередь как представители каждый своего собственного рода, а не как всеильные деревенские главы, исполняя скорее обязанности арбитров, чем судей. Обычно они принимают решение лишь после того, как спор разбирается публично, с участием общины в целом. За свою службу булианг получает церемониальные дары пивом и мясом во время деревенских торжеств. И в настоящее время булианг, по словам Фюрер-Хаймендорфа, продолжает осуществлять "эффективные управленческие функции", его права официально подтверждены администрацией штата, при этом определены и границы этих прав /76, с. 159/.

Наиболее суровые наказания, вплоть до смертной казни, которыми карали самые тяжкие преступления, теперь находятся вне полномочий местных органов. Чаше всего они заменяются тюремным заключением. Любопытно, что сами апа-тани недовольны этим, считая, что законы обычного права стало теперь легче нарушать: наказание тюрьмой, где "людей хорошо кормят и где им не приходится заниматься тяжелой работой", менее страшно, чем традиционные наказания. В целом апа-тани и сейчас склонны опираться на собственные органы власти, в отличие от дафла, которые вследствие большей аморфности своей системы управления чаще апеллируют к правительственным представителям на местах.

Важно – и это всегда подчеркивают исследователи, – что власть булианга ограничена общиной. Апа-тани прекрасно сознают, что их сложное хозяйство и весь образ жизни могут быть

сохранены лишь в мирных условиях. Поэтому они стремятся обеспечить мир через дапо – договоры между отдельными деревнями своей долины. Такие дапо есть и у дафла, у которых они обычно связывают не деревни, а домохозяйства. Это не исключает отдельные акты насилия, но само наличие дапо помогает вводить все недовольства в узкие рамки.

Вот пример действия правосудия у апа-тани, приведенный Фюрер-Хаймендорфом. Некий человек, по имени Дую, член высокородной семьи из деревни Дута, ряд лет занимался воровством, при этом он воровал коров у апа-тани и продавал мясо дафла, и наоборот – продавал украденное у последних мясо своим соплеменникам. Таким образом, он превратился в угрозу миру между двумя племенами. Наконец его поймали, когда он продавал корову, украденную у жителя деревни Ханг. Тогда влиятельные жители этой деревни собрались на совет и решили заручиться поддержкой булиангов других деревень для расправы с преступником. Они пошли по деревням, обсуждая дело на деревенских собраниях. Все таким образом познакомились с делом и пришли к соглашению, что виновника следует казнить. Из обсуждений исключили только его собственную деревню, чтобы Дую не узнал о готовящейся ему каре. Через некоторое время его притащили в деревню Ханг. Ни один человек не вступился за него. Дую привязали на возвышении. Два дня спустя деревню Ханг посетили среди прочих сородичи Дую, по случаю праздника и традиционного обмена дарами между деревнями. Они были смущены и предложили за него в качестве выкупа четырех быков. Но члены булиангов других деревень не согласились на это, считая, что за его преступления он заслуживает смерти. Несколько уважаемых людей деревни Ханг и соседей объявили преступнику приговор и подвергли его мучительной казни, отрубив сперва правую руку, чтобы она не воровала, затем выколол глаза, чтобы они не смотрели на скот других лошадей, и т. д. Реакция сородичей Дую показывает, как далеко ушли апа-тани от дафла, у которых преступник всегда может откупиться. Для апа-тани главное было – совершить правосудие. Родичи Дую сперва заволновались, но не могли не согласиться, что Дую виновен, и все улеглось, не осталось даже тени напряжения в отношениях между жителями различных деревень /76, с. 102–104/.

Правосудие у апа-тани могут вершить и сами потерпевшие. Существует такая церемония – лисиду, цель которой – торжество над врагом в результате состязания. Дело происходит так: человек, у которого есть счеты с другим, убивает митхана (иногда двух или более) перед домом своего соперника или обидчика и оставляет там мясо, которое идет в пользу всех общинников; иногда он добавляет к этому другие ценные вещи. Соперник должен ответить не меньшим приношением, после чего обиженный увеличивает свою долю, а его противник – свою. Так продолжа-

ется до тех пор, пока оба доходят чуть не до полного разорения. Тот, кто выдержит дольше это соревнование, считается победителем и получает все имущество соперника – землю и движимую собственность. Однако обычно дело до такой крайности не доходит, на определенной стадии вмешивается булианг и улаживает конфликт.

Обычай лисиду интересен тем, что служит не только средством разрешения конфликтов между общинниками, но и средством перераспределения излишков в виде митханов, ценных вещей и т. д., которые переходят к общине от их индивидуального владельца. Это своеобразный пережиток социальных церемоний, типа потлача, который сохранился у апа-тани несмотря на то, что у них преобладает частное землевладение с вытекающей отсюда разницей в имущественном положении отдельных лиц.

Управление на автократической основе. Главной отличительной чертой народов, которые были выделены нами во вторую группу, является наличие могущественных наследственных (в пределах определенной генеалогической группы) вождей. Это определяет и существенно иную по сравнению с первой группой структуру общины. Однако наследственный вождь у народов второй группы отличается от вождя народов первой группы не столько своей наследственной природой, сколько степенью авторитарности. Если в первой группе вождь всегда подчинен общине и ответствен перед ней, то у народов второй группы вождь поднимается над общиной и до известной степени уже подчиняет ее себе. Мы говорим "до известной степени", потому что среди народов второй группы наблюдается большая сложность и большее разнообразие вариантов, чем в первой, где в основе всегда лежат принципы общинно-родовой демократии.

Из группы нага наиболее характерными народами с могущественными вождями являются сема и коньяк, к ним можно добавить часть чанг и некоторых других – это, как правило, группы, живущие к востоку от р. Даянг. У сема нага каждая деревенская община имеет своего вождя, должность которого передается по наследству, обычно младшему сыну. Должность вождя не является монополией одного из родов. Казалось бы, это должно ослабить – по сравнению с теми же ао – положение вождя, но оказывается, что фигура вождя у сема, по свидетельству всех исследователей, представляет безусловный центр социальной жизни, вокруг которого и группируются все остальные институты /89, с. 144/. Он распоряжается землей, решает все основные дела. Именно объединяющая власть вождя сплачивает деревню сема в единый коллектив.

Непосредственно функции вождя как предводителя общины заключались в решении внешних дел. Он, как и у всех нага, становился военачальником во время войн и решал, часто вместе со старейшинами, вопросы взаимоотношений с другими деревнями.

Кроме того, у сема вождь выполнял и функции жреца: он должен был извещать общинников о времени соблюдения различных табу.

Высокое положение вождя у сема тесно связано с колонизацией земель, о которой мы уже говорили. Колонизация земель вождем, его сыновьями или братьями способствовала укреплению и расширению влияния вождя, под его эгидой создавался ряд деревень-сателлитов. Но главное – сам характер освоения новых земель или колонизации ставил остальных участников переселения в зависимость от своего предводителя. О том, что обычай колонизации имеет непосредственную связь с ростом влияния вождя, говорят и факты, касающиеся народов чин, народов с могущественными вождями, которым также сравнительно недавно был знаком обычай колонизации. Характерно, что при основании новой деревни вождь сема всегда старался иметь "сооснователя" из другого рода (см. данные о вожде и жреце у ангами на с. 176). Это можно рассматривать как пережиток дуальной организации, которая была нарушена адопцией и инкорпорацией других групп /90, с. 22/. Важность обычая колонизации для поддержания авторитета власти вождя сема подтверждается тем, что по мере иссякания свободных земель в горах Сема, а тем самым и прекращения колонизации положение вождя сема все более напоминало положение других вождей нага, и он из главы общества становился "первым среди равных".

Какова же была реальная роль вождя у сема? Отношения к вождю его общинников, или подданных (они имеют черты и тех, и других), носят характер зависимости, окрашенной элементами патриархальности. Действительно, обычай колонизации дает вождю преимущественные права на землю, однако, как было показано выше, эти права реализуются в силу объективных условий лишь в незначительной степени. Привилегии вождя безусловны: подданные вождя – их называют мугхеми – помогают вождю в расчистке и обработке его участка, что, естественно, позволяет ему увеличить свой надел, хотя, судя по фактам, он не злоупотребляет этой возможностью. Вожди получают свою долю всех приносимых в жертву животных. Несколько дней в году мугхеми должны безвозмездно проработать на земле вождя (от 4 до 16 дней). В некоторых случаях сроки работы на вождя бывают значительно больше. Иногда вождь чисто номинально оплачивает половину отработанных на него дней – горстью соли и кусочком мяса. Вот эта земельная зависимость и есть то главное, что отличает вождя сема, например, от татаров ао, хотя у последних, казалось бы, есть больше оснований для возвышения: ведь все они принадлежат к одному роду, который тем самым поднимается на уровень привилегированного.

Сам вождь также несет ответственность за своих подопечных. Между вождем и мугхеми поддерживаются неформальные связи, которые не только объединяют их, но и скрывают отношения эко-

номической зависимости между ними. Вождь должен поддерживать своих мугхеми в случае болезни или стихийных бедствий, оказывать им покровительство и защиту, помогать с выкупом жены. Подданные называют вождя "отцом", а тот, кто получает от него жену, становится как бы членом рода вождя: он начинает соблюдать те же табу и ограничения в вопросах брака, что и вождь. Происходила своего рода адопция общинника в род вождя. О признании кровных связей между вождем и мугхеми свидетельствует и такой факт, что вождь становился наследником своего мугхеми даже тогда, когда оставались довольно близкие родственники, которые, однако, не были мугхеми этого вождя. Таким образом, здесь отношения зависимости мугхеми от вождей становились сильнее связей кровных, согласно которым наследовать мугхеми должен был член того же рода.

Вождь — главная, но не единственная власть в общине сема. При вожде существовал совет старейшин, который включал чочоми, т. е. наиболее влиятельных представителей различных родов, локализованных в данной деревне. Число старейшин было разным в различных деревнях. Степень влияния, как правило, целиком зависела от авторитетности самого вождя. В отличие от других нага, у сема старейшины-чочоми назначались вождем, но, конечно, с учетом положения их в соответствующих родах. Эти старейшины могли замещать вождя, когда тот отлучался на войну или в подвластные ему деревни-сателлиты, они же служили представителями вождя для связи с другими, дружескими или враждебными деревнями /89, с. 150/. Таким образом, если сравнивать сема с другими нага, то соотношение вождя и совета старейшин у них неодинаково: у сема совет подчинен вождю и зависит от него, у остальных нага вождь должен считаться с мнением совета.

Власть вождей сема стала приходить в упадок с начала нашего века, по мере того как иссякали свободные земли в горах Сема и обычай колонизации уходил в прошлое. Вождь сема, хотя и был фактическим распорядителем деревенских земель, так и не стал землевладельцем. В горах Сема не было объективных условий для индивидуализации земельных владений, так как не было развито товарное хозяйство. Более того, среди нага сема принадлежали к числу народов со сравнительно примитивной экономикой: они не знали ни орошаемого земледелия, ни специализированных посадок, ремесла были развиты очень слабо. Поэтому вожди сема не имели возможности сконцентрировать в своих руках земельные владения. Вероятно, если бы система этих вождей сохранилась у сема вплоть до проникновения в их горы товарно-денежной экономики, то вожди сема стали бы привилегированными землевладельцами, как произошло с некоторыми вождями мизо, что мы увидим в дальнейшем. Но именно вследствие неразвитости социально-экономической организации сема этого

не произошло. В большинстве деревень сема вожди постепенно, после исчезновения обычая колонизации, через одно-два поколения сошли до уровня обычных деревенских старейшин.

Если сравнить систему управления сема с ситуацией у ангами и их соседей, невольно встает вопрос: в чем причина того, что только у сема сформировался институт могущественных наследственных вождей? Казалось бы, выделение вождя, обладающего земельными и другими, вытекающими из этих последних правами, должно означать шаг вперед по пути социальной эволюции народа от общинно-родовых отношений к классовым, шаг к образованию сословно-классового общества. Однако про сема этого сказать нельзя. Более того, возвышение вождя у них даже не связано с выделением его рода, которое у других народов приводит в конечном счете к формированию на базе "благородных" родов социально неравноценных сословий. По всем показателям, возвышение вождя у сема не является шагом вперед по пути социальной эволюции. В чем же дело?

Окончательный ответ на поставленный вопрос дать трудно, в частности из-за крайне недостаточной изученности исторического прошлого этих бесписьменных народов, тогда как причины развития института вождей у сема следует искать именно в особенностях их исторического развития и складывания их этнической территории. У сема нестабильность поселений, переселение на новые территории сохранились до более позднего времени, чем у большинства других нага. Теснимые с юга ангами, сема дольше, чем другие нага, мигрировали, заселяя новые районы. Частые переселения в условиях постоянной угрозы со стороны враждебных племен заставляли мигрирующие народы держаться в состоянии боевой готовности и требовали, как и в условиях войны, твердой власти.

Интересно отметить, что в легендах некоторых групп нага можно встретить упоминания о том, что нынешнему "республиканскому" правлению у них предшествовало "монархическое", рассказы о том, что прежде, когда племя начинало свое самостоятельное существование, оно обычно имело сильных и влиятельных вождей и царей, необходимость в которых отпадала, по мере того как племя набирало силу и укреплялось на демократических позициях. Так, ао хранят память о могучих вождях - чуба; это было "правление одного человека", по словам Тадженьюбы Ао; чуба был одновременно военачальником, судьей, жрецом (прямые аналогии с функциями современного вождя у сема). Он принадлежал к высокому роду (куда делись потом эти родовые привилегии?). При нем был совет старейшин, все обитатели деревни считались его подданными, все вокруг принадлежало ему /42, с. 1-2/. Как все это похоже на положение у сема - и не похоже на современную структуру ао! О былых диктаторах-монархах говорится и в преданиях ангами нага. Сохранились легенды

о царствах и царях и у гаро – народа также с демократической системой правления /108, с. 9/. Объяснения, которые дают переменах в структуре этих народов местные авторы, звучат наивно: на определенном уровне развития община взбунтовалась против вождей-деспотов и выработала демократическую систему правления /42, с. 9/!

Приведенные факты говорят о том, что именно жизнь, полная опасностей, связанная с переселениями, и порождала могущественных вождей-военачальников, которые основывали новые деревни и осуществляли в них власть "с позиции силы". Племя, находясь в критических обстоятельствах, нуждается в крепкой власти. Такое напряженное положение бывает во время войн, и бессильный в мирное время вождь обретает власть как военачальник. В сходных условиях оказывается народ, у которого освоение этнической территории еще продолжается (даже если основная масса населения уже расселена в постоянных деревнях), отсюда – авторитарный характер власти их вождя. Само переселение на новые земли, с которым непосредственно связан институт вождей у сема и других народов, зависит от наличия незанятых земель в первую очередь и отчасти от степени стабилизации племенных поселений.

Тот же процесс происходил у западных ренгма в конце прошлого века; у них также имелись наследственные вожди, в то время как восточные ренгма уже прекратили миграции и вожди их утратили свою власть. Так что сема следует рассматривать не как пример структуры, свидетельствующей о высоком этапе на пути социальной эволюции, а напротив – как пример племени, в которого миграционный период истории затянулся дольше, чем у соседей. Отсюда и сохранившаяся вплоть до XX в. власть вождей-военачальников.

Это положение о связи степени власти вождя с воинственным образом жизни и частыми переселениями находит себе подтверждение и в материалах о пригималайских народах. Мы уже говорили о деревенских главах ади, апа-тани и других как об обычных выборных и родовых старейшинах, которые всегда согласуют свое мнение с мнением общины в целом. В то же время материалы, относящиеся к концу прошлого и началу нашего века, свидетельствуют о наличии у ряда пригималайских народов могущественных вождей, перед которыми трепетало окрестное население. И в наше время у ряда народов Аруначала сохраняются сильные вожди. У сингпо кроме вождей имеются старейшины, влияние которых ощущается лишь при слабом вожде. Вождь считается хозяином всей земли деревни, хотя фактически эта земля находится в руках общинников; передача земли из одних рук в другие происходит лишь с его санкции /59, с. 215/. Влиятельные вожди, объединяющие под своей властью несколько деревень, имеются и у нокте /59, с. 224/. Интересно, что права вождя как рас-

порядителя земли признаны современной администрацией Аруначал Прадеша /66а, с. У1/.

Такова ситуация у народов, в своей массе еще недалеко ушедших от полукочевой хозяйственной стадии, – народов, у которых война еще недавно составляла важный фактор их существования и, следовательно, вожди которых, в обыденной жизни почти заслоненные деятельностью деревенского совета, выступают во время войн и миграций как единоличные военачальники и предводители своей деревни. Так пишет относительно ванчо Рой Берман, бывший генеральный регистратор, в предисловии к работе "Модернизация и элита": "необходимость координации сил во время межплеменных войн могла быть одним из факторов, способствовавших выделению правящей группы" /66а, с. УШ/. Там же говорится о возвышении вождя у ака во время длительного столкновения с равнинными раджами. Но, прибавляет Рой Берман, "у них, по всей видимости, нет материальных условий жизни, необходимых для стабилизации правящего класса" /66а, с. УШ/.

Структура управления, напоминающая структуру сема, зафиксирована еще у некоторых народов нага – чанг, сангтам, часть ренгма, но их вожди наделены меньшей властью, чем у сема.

Особой спецификой структуры управления отличается самая восточная группа нага – коньяк. Мы уже отмечали своеобразие этого племени, социальные институты которого во многом сближаются с восточным океанийским миром и не имеют аналогий среди других народов Ассамских гор. Напомним, что коньяк нага населяют самые удаленные и труднодоступные районы Нага-ленда. В области их проживания влияние внешнего мира все еще незначительно, и развитие их социальной структуры в большей степени, чем у других народов Северо-Восточной Индии, остается автохтонным, хотя Фюрер-Хаймендорф, основной исследователь этой группы, отмечает, что теперь и это общество уже не существует в его традиционных формах /77, с. 2/. Как и ао нага, коньяки делятся на две половины – тхенкох и тхенду, в пределах которых социальные обычаи, в целом однотипные, вызывают значительные различия. Между отдельными деревнями существуют варианты в языке, материальной структуре и социальных обычаях, пожалуй, большие, чем у остальных нага. Вероятно, эти серьезные различия объясняются оторванным, труднодоступным не только относительно других групп, но и относительно друг друга положением деревень коньяков.

Общим для всех коньяков является то, что в большинстве деревень есть могущественные вожди и повсюду общество имеет не только вертикальное деление, которое выражается в иерархии родов, но и горизонтальное деление на социально неравноценные классы. Этим выделяются среди прочих нага. Мы хотим определить положение вождей у коньяков в сравнении с ранее описанными народами.

Наследственные вожди коньяков носят название "анг"; они принадлежат к высшему, привилегированному слою с тем же названием. Уже этим они отличны от вождей сема и, напротив, сближаются с татарами ао. Кстати, ао, тоже восточная группа нага, имеет некоторые общие с коньяками черты, хотя в отношении социальной структуры это проявляется сравнительно слабо: разве что наследование статуса вождей в пределах определенного рода да очень значительная роль домов холостяков.

Вожди коньяков принадлежат не только к привилегированной группе анг – группе "аристократов", но и к особо "чистой", узкой группе в пределах этого слоя – группе "великих ангов". Коньяки очень заботятся о чистоте крови своих вождей, поэтому группа "великих ангов" строго эндогамна. Только сын от брака члена "великих ангов" с женщиной той же группы может претендовать на положение "великого вождя". При браке же "великого анга" с женщиной простого сословия сыновья считаются "малыми ангами", т. е. принадлежат к "ангскому" сословию, но не к его привилегированной группе /77, с. 52/.

Если у сема общинники были обязаны нести определенные повинности по отношению к вождю, но в житейском плане были близки ему, и эта близость скрывала отношения эксплуатации, то у коньяков мы видим противоположную картину. Здесь всячески подчеркивается исключительность положения вождя. Личность вождя почиталась священной, подданные могли приближаться к нему лишь в почтительной, полусогнутой позе, даже одежда вождя свидетельствовала о его высоком сане. Вождь анг для коньяков – воплощение богатства, счастья, жизненных устоев.

Важным фактором расширения власти для вождей-ангов было распространение влияния на соседние коньякокие деревни и создание групп деревень-сателлитов. Формирование деревень-сателлитов, однако, носит у коньяков несколько иной характер, чем у сема. У сема, как мы видели, речь шла о колонизации свободных земель и о присоединении их к деревне, откуда происходил вождь, или о создании для последнего новой, самостоятельной деревенской общины, а не о завоевании. У коньяков же речь идет в первую очередь именно о завоевании, о насильственном захвате могучим вождем деревни или деревень более слабых правителей, причем последние должны были платить завоевателю дань. Фюрер-Хаймендорф приводит примеры такого рода акций.

Ниауну – большая деревня, созданная, по преданию, двенадцать поколений тому назад одним из вождей из рода "великого анга". В деревне хранят генеалогию всех потомков основателя деревни, однако, насколько верна эта генеалогия, сказать трудно. С течением времени Ниауну обросла колониями – четыре родственные деревни со своими вождями признавали себя "вассалами" верховного вождя Ниауну. При этом вожди родственных

деревень принадлежали к тому же линиджу, что и верховный вождь, поэтому все они считались агнатами и браки между их семьями были запрещены, т. е. обязателен был брак внутри рода анг, далее – внутри группы "великого анга", но вне пределов своего линиджа. Поэтому членам данного линиджа приходилось искать брачных партнеров на стороне, в более удаленных деревнях, хотя, как правило, вожди не любили вступать в брак с членами правящих семей далеких деревень /77, с. 57/.

Деревня Минтонг, одна из четырех колоний Ниауну, – пример того, как создавались деревни-сателлиты. Некогда на месте этой деревни находилась другая, Зонлонг, которой правили вожди из иного, чем правители Ниауну, линиджа; они находились с последними в отношениях свойства. Семь поколений тому назад отряд воинов из Ниауну напал на Зонлонг и покорил эту деревню, изгнав оттуда семью вождя, большую часть членов аристократических родов и половину простых общинников. Оставшиеся общинники предпочли остаться в своей деревне под властью нового вождя, который принадлежал к младшей ветви линиджа верховного вождя Ниауну, и деревня, под новым названием – Минтонг, была инкорпорирована во владения Ниауну /77, с. 54/.

Таким образом, в горах Коньяк создавались коалиции деревень, очень напоминавшие те, которые имелись в период создания раннеплеменных объединений у других народов на доклассовом уровне развития. Аналогии можно найти у народов качари, но у них объединение не осталось на уровне нескольких деревень, а дало начало обширным образованиям государственного типа /96, с. 339-359/.

Между вождями различных деревень – членами подрода "великого анга" – существует большая сплоченность: они обмениваются дарами, не забывают выразить соболезнование или поздравить сородича в связи с теми или иными событиями в его жизни.

В тех случаях, когда правящая семья в деревне-сателлите вымирает или почему-либо оказывается без наследников, верховный вождь посылает туда одного из своих сыновей или сыновей своих братьев. Но бывают осложнения, так как число вождей чистой крови ("великих ангов") обычно недостаточно: ведь узость брачного круга не способствует демографическому росту ангов. И часто родственная деревня не располагает подходящим кандидатом для замещения свободной должности. Тогда приходится обращаться к дружественным, но не родственным деревням; в результате нередко возникают острые конфликты из-за сфер влияния отдельных могущественных вождей.

Конфликты нередко разгораются и из-за соперничества отдельных вождей, среди которых то один, то другой завоевывает более высокое положение. Вот пример, приводимый Фюрер-Хаймендорфом в его ранней работе. После смерти вождя анга за

этот пост началась борьба между сыном и братом умершего. Права были у старшего сына, но он был еще слишком мал, поэтому его дядя намеревался его обойти. Тяжба так затянулась, что старейшины деревни отправили гонца могущественному соседнему ангу с просьбой прислать на вакантный пост одного из своих братьев. Тот, не желая продолжения усобиц, отказался. Тогда обратились с тем же предложением к другому ангу, принявшему предложение, что дало начало длинной серии конфликтов и междоусобиц /75, с. 47-48/.

Какими же реальными правами обладают анги у коньяков? В экономическом отношении права эти невелики: вождь, хотя номинально является владельцем всей деревенской земли, должен распределить ее между своими подданными для обработки; следовательно, он не выходит за рамки привычного для горных народов распорядителя земли, но с несколько большими правами, поскольку подданные должны отработать на него определенное время.

Гораздо значительнее роль вождя как военачальника. Здесь положение вождя у коньяков вполне схоже с положением у других горных народов, где войны способствуют укреплению могущества вождей. Многие вожди и сами принимают участие в битвах, причем личность вождя почитается столь священной, что вождя, даже вражеского, стараются не убивать: это грех и может повлечь за собой опасные с магической точки зрения последствия. Правда, в разгаре боя может пострадать и вождь.

В представлении коньяков вождя оберегает некая магическая сила. Многие коньяки верят, что "великие анги" излучают опасные магические флюиды, которые могут вызвать серьезные болезни, а сами анги от них не заболевают. Поэтому простые люди остерегаются входить в дом "великого анга", смотреть ему в глаза, в чем-то ему противиться /77, с. 56-57/. Конечно, все это укрепляет власть анга. Вообще религиозно-магическая сторона существенно отличает "великого анга" коньяков от других вождей и вызывает отдельные ассоциации с автократическими океанийскими вождями. Анг в своем лице совмещает функции вождя и жреца, хотя в этом он не одинок: мы видели в той же роли вождя сема и некоторых других. В ряде деревень коньяков вождь окружен столь сильными табу, что он не может касаться земли, и прежде чем опустить его на землю, подстилают листья и ветви. Среди атрибутов вождя имеются такие, которые свидетельствуют именно о священном характере его особы. Таковы каменные сиденья и деревянные троны, которыми никто, кроме анга, пользоваться не имеет права. Исследователи отмечают сходство этих священных сиделищ с тронами нiasцев - народа с о-ва Нias у Западного побережья Суматры, что вместе с другими параллелями из Индонезии и Океании делает возможным предположение о связи коньякской культуры в прошлом с этими регионами /75, с. 29/.

Как видим, если фигуры вождей у народов с демократическим правлением при всех их частных отличиях по своим функциям и положению очень близки друг другу, то у коньяков положение вождя для Ассамского региона уникально. Некоторые аналогии с коньяками отмечены лишь у отдельных групп манипурских нага, у которых также выделилась аристократическая прослойка и большое влияние на общинные дела имел религиозный глава общины – кхуллакпа (то же название носит деревенский глава у пурум-куки).

Несмотря на всю силу власти анга, у коньяков продолжают жить основы старой племенной демократии. Выражается это в том, что если вождь совершит серьезный проступок, который вызовет единодушное возмущение его подданных, то он может быть смещен. Таким поводом бывали, например, злоупотребления вождя в пользовании "правом первой ночи", когда вождь "к тому же" не платил родителям девушки брачной платы. Или в случае нарушения экзогамных норм: например, один вождь нарушил законы крови, вступив в связь с дочерью брата его отца, которая жила в его доме после развода. Виновного вождя сместили и посадили на его место младшего брата его отца /77, с. 57/.

Пиетет по отношению к вождю проявляется в основном у коньяков из группы тхенду /77, с. 52/. В группе тхенкох внешне приоритет вождя почти не заметен, и можно провести целый день в деревне этой группы и ни в обращении людей друг с другом, ни по иным признакам не усмотреть никакого социального неравноправия среди жителей деревни. Это не значит, что здесь отсутствует социальное деление, но проявляется оно в значительно меньшей степени, чем у тхенду. Особенно это чувствуется в отношении к личности вождя. Вот пример одной из деревень группы тхенкох – деревни Вакчинг.

Деревенский совет этого поселения состоял из вождя ("фигуры призрачной", добавляет Фюрер-Хаймендорф) и десяти руководителей домов холостяков, которых называют ниенгба. Вождь здесь выступал, по существу, как председатель деревенского совета. Функции совета не отличались от тех, которые существуют у других рассматриваемых народов. Совет решал споры и наказывал за нарушения табу и за проступки, касающиеся общины в целом. Обычное наказание – штрафы в виде определенного количества свиней и риса; если штраф уплачивался землей, то ее быстро продавали, а на вырученные деньги покупали свиней и рисовое пиво. Любопытная подробность: штрафы делились между членами деревенского совета, а потерпевшие не получали ничего. Например, виновный в поджоге участка чужого леса присуждается к уплате корзины риса, рис съедают члены совета, а потерпевший остается ни с чем. Такая система правосудия отбивала охоту к сутяжничеству. Деревенский совет решал также различные дела, касавшиеся церемониальной и ритуальной стороны де-

ревенской жизни, назначал даты общих сельскохозяйственных обрядов. В ритуальных делах больше, чем в других, деревенская община выступала как единое целое, и каждый морунг совершал церемонии и делал объявления для деревни в целом. Например, один из ниенгба объявлял о начале сельскохозяйственных церемоний – это было обязательным для всей деревни; когда в деревню приносили череп врага, в праздновании этого события принимала участие вся деревня, независимо от того, к какому морунгу принадлежал удачливый охотник /77, с. 41/.

К сожалению, имеется очень мало сведений, по которым можно было бы судить о том, насколько изменилась социальная структура в деревнях коньяков в самое последнее время. По свидетельству Фюрер-Хаймендорфа, в соседнем с Нагалендом округе Тирал (который относится административно к Аруначалу, но этнически почти чисто коньякский) еще в 1962 г. сохранялась старая система вождей, а также зависимость слабых деревень от более сильных /77, с. 2/. Однако, как можно судить по отдельным данным, изменения, безусловно, произошли (у коньяков торговые связи с равниной установились еще в колониальный период), но они идут более медленными темпами, чем в районах гор, находящихся ближе к равнине и промышленным и городским центрам. В целом у коньяков власть вождей-ангов постепенно слабеет. Этому в немалой степени способствует замещение некогда воинственных горцев, которое наблюдается и у народов группы нага, хотя обстановка в их горах продолжает оставаться напряженной. "Нет сомнений, – пишет Фюрер-Хаймендорф, – что с прекращением войн потребность в коалициях и защите малых деревень отпадет, а власть и престиж могущественных вождей постепенно исчезнет" /77, с. 106/. Действительно, даже в пору сравнительного расцвета системы вождей роль анга во многом зависит от его личных качеств: он может быть настоящим господином в своей общине, а может лишь служить своего рода фетишем, которого поддерживают (и даже, при отсутствии его, приглашают со стороны) просто потому, что по традиции "подобает его иметь".

Изменения в хозяйственной структуре коньяков также сказываются на положении вождей. Так, в отдельных случаях представляется простого, не правящего рода в результате удачной торговой деятельности или побочных занятий (например, в качестве проводника или носильщика) может выступить как соперник наследственным родовым вождям с длинной генеалогией в богатстве и влиянии. Тем самым подсекаются корни системы вождей, которая основана на их давнем и безусловном социальном превосходстве над остальными общинниками.

Дальше всего процесс превращения вождя в главу феодального типа зашел у народов подгруппы чин, из которых мы оставимся на двух – небольшой народности лакхер и лушеях, или

мизо, которые теперь добились создания собственного автономного штата. Лакхеры интересны тем, что их общество носит строго сословный характер. Владения вождя у них ограничиваются его деревней, для них не характерны объединения нескольких деревень. У лакхеров в отличие от ранее описанных народов мы уже не найдем деревенский совет, который выражает коллективную волю общины и даже при сильном вожде ограничивает его власть. Здесь вождя окружает целая иерархия приближенных лиц благородного происхождения, узы кровного родства между ними почти стерлись. Вождь лакхеров является уже в значительной степени реальным землевладельцем, а не просто распорядителем общинных земель с большей или меньшей свободой действий. О том, что права вождя на землю вполне материальны, говорит такой факт: в 20-х годах нашего века у лакхеров появилась группа землевладельцев, участки которых располагались на землях вождя, за что владелец уплачивал вождю определенную долю своего земельного дохода. Между вождем и этими землевладельцами существовали постоянные трения, и сильный вождь нередко захватывал такое владение, расположенное на его земле. В 1924 г. приказом колониальной администрации эти владения были аннулированы, так как английские власти были против дробления земель и выступали на стороне вождя /106, с. 250-251/.

Вождь у лакхеров оставался членом общины, и в отношениях между ним и рядовыми общинниками сохранялся значительный налет патриархальности, что замедляло процесс закабаления этих последних. Вождь, выступая в качестве руководителя и организатора общинных повинностей, не принимает непосредственного участия в многочисленных работах, которые являются долгом для всех жителей деревни. Под формой традиционной общинной взаимопомощи, которой прикрывалась безвозмездная работа общинников на полях вождя, начинают проступать отношения эксплуатации уже феодального типа.

В вожде лакхеров ценится "царская кровь": все они принадлежат не просто к одному роду, как у коньяков, но к одному из "царских родов" - высшему социальному слою в их обществе. Правда, в отдельных случаях вождями могли оказаться "нечистокровные" лица - сын незаконной жены старого вождя или кто-нибудь из "нецарского" рода, которому за какие-то заслуги была дарована одна из деревень /106, с. 230-231/. Следовательно, узурпация должности вождя выделившейся верхушкой не была еще окончательной, хотя и зашла дальше, чем у других горных народов. Неудобного вождя у лакхеров почти невозможно сменить, тогда как это можно было сделать при особых обстоятельствах даже у коньяков.

В обществе лусеев-мизо система управления имеет ряд отличий от лакхеров. Прежде всего, у лусеев более ощутима родовая природа власти вождей, хотя вожди их зачастую обретали

большую власть, чем у лакхеров. Все вожди принадлежат к одному роду – роду Сайло /116, с. 43/, что обычно для горного Ассама. Но у мизо эта связь родственных вождей узами принадлежности к одному роду ощущается сильнее. Каждый вождь живет в своей деревне, но знает, что всегда может рассчитывать на помощь сородича из другой деревни. Это, безусловно, укрепляет позиции вождя.

Вождь – главная сила, основной столп деревенской организации, от которого все общинники находятся в экономической и социальной зависимости /116, с. 43–46/. Однако зачастую в работах, посвященных деревне и земельным отношениям мизо, никак не отражены роль и влияние вождя /107, с. 158–164/. Это связано с противоречивостью положения самой фигуры вождя, которому, как и вождям других горных народов, присущи наряду с чисто автократическими чертами элементы патриархальности. Его отношения с общинниками выглядят как отношения взаимопомощи, где обе стороны оказывают друг другу посильные услуги. Этот принцип взаимопомощи у мизо выражен более явно, чем у лакхеров. Он усиливается родственными связями всех вождей Сайло: если одну из деревень постигает пожар, недород или другое стихийное бедствие, то вождь деревни обращается к своим сородичам – вождям других деревень с призывом оказать помощь пострадавшим.

В период британского владычества власть вождей у мизо, как и у лакхеров, не только сохранялась, но даже пользовалась известной поддержкой правительства. Британские чиновники следили за поддержанием авторитета вождя мизо и не позволяли их подданным обращаться к вышестоящим властям через голову своего вождя. Все дела, кроме самых сложных (наприме, убийство), находились в руках вождя. Правительству не требовались дополнительные посредники между ним и общиной в отличие от положения у нага или гаро. Таким образом, в колониальный период вожди мизо и лакхеров обрели двойную функцию – регулирование отношений со своими подданными и отношений между правительством и подданными.

Почти для каждого народа мы отмечали неоднозначность того или иного социального института. Точно так же неоднозначны и землевладельческие права вождя мизо. Вождь наделял земель всех членов своей общины, как и у сема и других народов с наследственными вождями, где преимущественное право вождя на землю до последнего времени фактически не проявлялось. Но позднейшие факты показывают, что по крайней мере в отдельных деревнях вожди сумели, когда земля получила реальную цену, использовать свое положение для сосредоточения значительных площадей в своих руках. Следует это из таких косвенных фактов. Как известно, в 1954 г. институт вождей в Ассамских горах был законодательно упразднен и общинники были освобо-

дены из-под опеки своих руководителей, а главное – от уплаты им многочисленных поборов /113, с. 255/. В то же время на страницах индийских газет 50-х годов можно было нередко встретить сообщения о борьбе обезземеленных крестьян мизо с "землевладельцами из рода Сайло".

Таким образом, у мизо, не в пример большинству других горных народов, на базе традиционного института вождей сложилась экономически привилегированная группа крупных земельных собственников, стоявшая на пути превращения в класс. Теперь бывшие вожди Сайло часто совмещают в своем лице землевладельца, ростовщика и торговца, что дает им лишние возможности для укрепления своего имущественного положения. Это затрудняет выдвижение рядовых общинников, ибо большинство торговых и прочих операций, которые могли бы этому способствовать, сосредоточены в руках вождей Сайло.

В настоящее время большую часть функций, которые раньше лежали на вождях мизо, выполняют деревенские советы. Деревенский совет ежегодно выбирает и распределяет землю джхум, следит за состоянием деревенских дорог, охраняет водные источники, поддерживает деревенскую церковь, собирает налог с дома и разбирает мелкие конфликты и недоразумения. Во многих отношениях деревенские советы в горных деревнях более эффективны, чем деревенские панчаяты в равнинных дистриктах Ассама, что с очевидностью говорит о силе их общинных связей, сцементированных отношениями родства и свойства.

х х
х

Мы начали данную главу с замечания Хаттона о том, что при всем внешнем многообразии форм правления у ассамских горцев в его существе есть много общего. Действительно, наследственные вожди у сема, коньяков и других еще не представляют собой качественно иного этапа развития, принципиально и стадияльно отличного, например, от безбрежной демократии ангамов или от возрастных классов ао нага. Все эти особенности свойственны определенному этапу развития и вызваны конкретной спецификой условий, в которых находятся рассматриваемые народы. Нарушаются эти условия – и специфика исчезает, а система правления сводится к той, что существует у других горцев: так, если исчерпаны свободные земли – сужаются сфера и масштабы власти вождей сема; уходят в прошлое межплеменные и междеревенские войны – деревни-сателлиты отпадают от верховного вождя коньяков, власть анга слабеет и т. д.

Важно подчеркнуть: материал по ассамским горцам показывает, что возвышение могущественного наследственного вождя,

даже наделенного автократической властью, не обязательно составляет высшую (по сравнению с общинной демократией) ступень социальной эволюции племен. Более того, на примере нага мы имеем случай наблюдать, что наиболее развитые и в экономическом, и в культурном отношении народы этой группы дают пример чисто демократического правления, где преобладает коллективная воля общинников (ангами, ао и др.). Народы же с автократическим правлением (сема, коньяк) обладают более архаической культурой и организацией; с изменением условий их жизни они только подходят к той системе, которую мы видим у первых. С другой стороны, если судить по преданиям, ангами, ао, гаро и другие в свое время прошли через систему, близкую к той, которую мы видим теперь у сема или коньяк нага.

Однако из этого не следует, что развитие личной власти не говорит о сложении качественно нового общества — общества сословного типа. Именно с выделения личной власти начинается обычно в условиях племенного общества развитие социального неравенства среди общинников и сородичей, которое в конечном счете приводит к сложению классового общества. Так, наследственный вождь у народностей подгруппы чин отражает тот момент развития, когда начинается превращение родовых категорий в сословные. Таким образом, наследственные вожди у некоторых нага и наследственные вожди у чинов — это категории разные, стоящие на разной ступени социального развития. И хотя по внешним формам сема и коньяк нага относятся к одной группе с лусеями и лакхерами, по содержанию их системы управления они ближе к остальным нага и гаро.

Мы видели, что позиция колониального правительства в отношении отдельных племен не была одинаковой: в одних районах они назначали своих представителей (из числа местных жителей или со стороны), которые должны были служить посредниками между ними и горными общинами; в других — использовали традиционных вождей в качестве таких посредников. Характерно, что они распространили на все горы Нага единую юрисдикцию, не выделив сема и коньяк, т. е. не использовали их вождей как посредников. Это подтверждает, что качественно уровень традиционной администрации у всех нага был единым.

После обретения Индией независимости на все Ассамские горы была распространена единая система управления с отдельными вариантами для Нагаленда и некоторых других конкретных территорий; были введены выборные советы-панчаиты, призванные в первую очередь осуществлять функции посредников между правительством и народами — ведать налогообложением, проводить решения правительства, разбирать наиболее серьезные дела, которые оказывались вне пределов компетенции деревенских руководителей, и др. В одних случаях эти советы постепенно вытесняют и заменяют деревенских властей, в других же, где своя

традиционная административная система была достаточно стабильной, она продолжает реально функционировать в деревне.

Все эти перемены относятся к разряду чисто административных, и не они определяют направление социальной эволюции системы управления. В качестве главной тенденции, характерной для нашего времени, можно назвать постепенную смену лидеров. Препрежние родовые старейшины и вожди, которые опирались на жизненный опыт, возраст, принадлежность к коренным или занимающим особо престижное положение родам, начинают уступать место людям более молодым, принадлежащим к новой элитарной прослойке. О составе новой элиты речь пойдет в следующей главе, здесь же мы хотим лишь сказать о соотношении старых и молодых лидеров. Между поколениями оказывается водораздел, вызванный разницей в возрасте, образовании, идейном кругозоре. В этой скрытой борьбе за лидерство всегда есть место для разного рода авантюристов, которые используют нестабильность ситуации в собственных интересах. Поэтому положение в тех деревнях, где старая администрация оказалась разрушенной, а новая еще не пустила корни, часто бывает весьма напряженным. Однако, как правило, до открытых конфликтов между поколениями лидеров дело не доходит. Объясняется это тем, что сфера действия и влияния молодого государственного служащего и его отца различны. Старика уважают в деревне и прислушиваются к его советам в том, что касается традиций и обычаев, но в деле, связанном с современным развитием, обращаются к более просвещенному администратору /66а, с. 18/.

СТАНОВЛЕНИЕ СОСЛОВИЙ И КЛАССОВ

Самое кардинальное отличие социального строя горных народов Северо-Восточной Индии от общественной структуры равнинных народов – доклассовый характер их общества, что мы уже отмечали. Действительно, до сих пор ни у одного горного народа Северо-Восточной Индии, включая кхаси, самого развитого среди них, не произошло классовое расслоение.

Однако процесс становления классового или более раннего его типа – сословного общества – наблюдался у многих горных народов. Процесс этот в условиях сложной экологии горного региона очень длительный и не единовременный в разных его частях – у разных народов можно видеть тот или иной этап становления классового общества. Так, у некоторых, например, народов группы бодо он начался давно, в XI–XIII вв., и был связан с раннегосударственными объединениями этих племен (с распадом которых этот процесс прекратился); у других (группа чин) европейские колонизаторы застали только складывающуюся сословную стратификацию общества, которая шла в рамках отдельных общин, но была едина для всего племени; наконец, у некоторых групп – гаро, нага – возникновение имущественного неравенства и выделение классов в общине началось лишь с проникновением товарно-денежных отношений и под влиянием более развитых соседних народов – бенгальцев, ассамцев, т. е. лишь с начала XX в.

У всех рассматриваемых народов процессы стратификации и классовобразования происходят в недрах общины, что характерно для многих народов, у которых община составляет основу социального строя. Прогресс социальной организации на этих этапах выражается в эволюции общинно-родовых форм и институтов. Поэтому социальная стратификация с выделением сословий развивается в рамках отдельных общин, что обуславливает локальное многообразие форм этой стратификации. Что касается процесса образования классов, то он протекает параллельно с разложением соседской общины.

В процессе классовобразования у горных народов, как и во всей истории развития их социальных институтов, можно выде-

лить два основных этапа: один – до нарушения изоляции, второй – после установления контактов с развитыми соседними народами. Соответственно и все многообразие путей образования сословных и классовых группировок может быть сведено к двум: путь автохтонного развития сословий и классов и формирование их под воздействием извне. В первый период развития идет внутреннее расслоение общин, что не исключает эпизодических контактов и тех или иных влияний внешнего мира, – изоляция горных народов Ассама, как, впрочем, и других районов, никогда не была абсолютной; происходит имманентная, замедленная по сравнению с развитыми народами эволюция социальных форм. С установлением же постоянных контактов с окружающим миром развитие, приобретая внешний импульс, становится форсированным, в результате чего возникает несоответствие между традиционной структурой и новыми товарно-денежными отношениями. В этот второй период, насчитывающий для рассматриваемых народов всего несколько десятилетий, социальная организация претерпела большие изменения, чем за весь хронологически весьма протяженный первый этап.

Необходимо заметить, что под словом "сословный" применительно к группам рассматриваемого типа, широко употребляемым в этнографической литературе, принято понимать те социально-правовые группы, каждая из которых имеет свои определенные права и обязанности и свой статус. Подобные сословные группы возникают в доклассовом обществе, а по мере формирования классов, т. е. групп людей, различающихся прежде всего по их роли в системе общественного производства и по отношению к средствам производства, входят в их состав в качестве социального подразделения (ср. положение с древнеиндийскими варнами /12/).

У народностей, которые раньше других вступили на путь классообразования, социальная эволюция в меньшей степени зависела от внешних влияний, хотя, разумеется, полностью исключать возможность таких влияний нельзя. Имеющиеся в нашем распоряжении исторические материалы позволяют восстановить отдельные моменты формирования сословий в Ассаме в X–XV вв. лишь на материале одной группы – бодо. В то же время у ряда народов, у которых не сложились государственные формы, эти процессы зафиксированы на более позднем этапе, так что предшествующую историю их развития можно лишь пытаться реконструировать на современных этнографических материалах. Поэтому тем больший интерес представляют исторические ретроспекции, ибо на их материале, даже неполном, можно наблюдать процесс социальной стратификации на достаточно протяженном отрезке времени.

Государство у качари. Среди всех ассамских этнических групп единственными народами, которые создали свои объединения раннего государственного типа, были народы группы бодо:

это качари, чхутя, кочх, типпера. Эти объединения к XI-XII вв. охватывали значительную часть Ассама, причем не только горного, но и равнинного (включение равнинных территорий было важным фактором сложения государственности). Как все государства такого типа, они были очень непрочны, быстро разрастались и еще стремительнее распадались. Они представляют для нас большой интерес, так как, хотя хронологически они относятся к сравнительно недавнему времени, стадияльно принадлежат к эпохе перехода общинно-родового общества в классовое. Из известных объединений, созданных бодо, мы остановимся на "Качари радж" - "Государстве качари". Это единственное объединение, на котором мы располагаем сведениями не только политического, но и социального характера. В частности, они позволяют говорить о тенденциях спонтанного развития их социальных институтов на протяжении нескольких веков.

Период XIII-XV вв. в истории качари называют Димапурским периодом - по имени столицы их объединения - г. Димапур. Это время становления ранней государственности у качари, период преимущественно самостоятельного развития их политических и социальных институтов. В XV в., после разгрома Димапура ахомами (группа бирманских шанов) и перенесения столицы в Майбонг, качари стали испытывать сильное влияние индуизма. Периодические переселения с запада, из Западной и Северной Индии, в ассамскую равнину происходили с незапамятных времен, и влияние индуизма было ощутимо, насколько можно судить по сохранившимся именам раджей, еще у династий, предшествовавших бодо. Теперь это влияние стало сказываться на всей структуре их государства, так же как и на государствах кочхов и чхутя, кульминация развития которых совпадает с обращением в индуизм раджей этих государств и перестройкой государственного аппарата на индийский лад. Разгром Майбонга ахомами в 1696 г. был началом конца "Качари радж", которое в середине XVIII в. фактически прекратило свое существование.

Длительность существования объединения качари, обширность территории, позволяющая говорить о многочисленности населения, и главное - высокий уровень развития культуры заставляяют считать это образование не просто племенным союзом, а ранним государством. Так, от димапурского периода сохранились развалины замечательных памятников материальной культуры - огромных каменных храмов, крепостей, дворцов, акведуков, выложенных камнем прудов и оросительных систем, не уступающих по масштабам аналогичным сооружениям величайших культур древности [117, с. 76-82]. Их руины можно и сейчас обнаружить в лесных дебрях нынешнего Нагаленда. Подобные сооружения не могли быть воздвигнуты силами отдельных племен и даже племенного союза, да у племени и не было нужды в них. Они сви-

детельствуют о планомерном использовании массовой рабочей силы, для организации которой требуется государственный аппарат.

Этот вывод подтверждается и характеристикой социального строя качари, переживавших тогда период разложения родовой общины и складывания на ее базе общества сословного типа. Для качари было типичным постепенное превращение отдельных родов в социально привилегированные группы. Начало этого процесса относится, по-видимому, еще к додимапурскому периоду, т. е. к X-XI вв. Уже для того времени зафиксировано существование семи родов: Тхаосенгса — правящий царский род; Бодо-са — царский род, правивший в прошлом; Хасьюнгса — род царских родичей и другие высокопоставленные роды /63, с. 132/. Выделение этих родов свидетельствует о разложении родового общества на так называемые благородные и неблагородные роды, которые объединяли общинников-производителей, т. е. большинство народа.

Возвышение "благородных" родов, скорее всего, как обычно бывает в подобных исторических условиях, было связано с войной: непрерывные войны, проходившие через всю историю качари, неизбежно придавали особый вес тем, кто этими войнами руководил. Недаром вождь всегда, как мы выше убедились, пользовался наибольшей властью именно во время войн, и возвышение вождя в условиях постоянных войн — это прежде всего возвышение его как военачальника. Ближайшие родичи вождя — его ближайшие помощники и соратники на войне. А основная масса общинников служила подсобной силой: каждая деревня, согласно определенным правилам вербовки воинов, должна была поставлять установленное их число из общинников-земледельцев /121, с. 28/.

Возвышавшиеся в результате успешных войн "благородные" роды в процессе становления ранней государственности заняли положение привилегированных сословий. Вероятно, это превращение проходило как посредством завоевания и подчинения чужих родов (своего племени и чужих племен), так и в результате мирного подчинения более слабых родов своего племени. Выделившиеся роды составили правящую верхушку объединения качари, что ускорило превращение этих родов в привилегированные сословия. Таким образом, социальная дифференциация у качари не происходила внутри рода, а выражалась в возвышении одних родов или их подразделений над другими.

К XV в., т. е. к концу димапурского периода, у качари окончательно сложилась автократическая организация раннеклассового типа во главе с наследственным вождем и аристократией. При этом степень социальной интеграции внутри государства качари была очень слабой: оно даже в период расцвета представляло собой союз отдельных деревенских общин на стадии разложения родовой организации. Но если в ранний период выделилось

небольшое число "благородных" родов, то теперь уже появилась целая иерархия. При этом идет процесс выделения групп по профессиональному признаку: создается несколько десятков сословно-профессиональных групп кастового типа. Подобная система могла сложиться лишь на основе уже далеко зашедшего общественного разделения труда, с сопутствующим ему выделением множества профессий.

Таким образом, дальнейшее расслоение общества качари шло по линии выделения все более дробных социальных групп среди части общинников-производителей. Появляются и отдельные новые "благородные" роды (например, "род матери раджи"), но основной процесс шел по линии возникновения множества групп, объединяющих людей различных профессий, в том числе и "не-чистых": "род наследственных царских рыбаков", "род царских прачек", "род слуг, рабов и прочих отверженных" и т.д. /63/.

Эта картина вызывает определенные ассоциации с кастами: профессиональный признак и социальная неравноценность являются характерными чертами касты. Видимо, это складывание групп кастового типа на базе разложившихся родов было результатом в основном внутреннего развития социального строя качари, ибо воздействие индуизма в то время не было столь значительным, чтобы возникновение новой структуры качари можно было отнести за его счет.

Между этими группами сохранились сложные брачные взаимоотношения, восходящие по своему происхождению к их родовой природе. Пережитком этих родов у современных качари являются упоминавшиеся своеобразные мужские и женские брачные группы (семфонги и джадди), связанные сложными брачными правилами. Роды у качари выступали в двух аспектах: как кровнородственные экзогамные категории и как неравноценные по социальному рангу группы, утратившие экзогамные свойства, более того – нередко превратившиеся в эндогамные группировки. При этом трансформация родов в социальные группы происходила, по-видимому, не среди всей массы общинников, а в первую очередь в кругах, близких радже, – недаром названия профессиональных групп включают слово "царский". Именно поэтому эти названия дошло до нас, ведь исторические свидетельства – это в основном династийные хроники или надписи, в которых запечатлены данные о правящей верхушке общества.

Государство качари знало институт рабства. Число рабов постоянно пополнялось за счет военнопленных в результате войн с кочевниками, ахомами и др. Есть сведения и о том, что рабов выменивали у других народов /121, с. 47/. Вероятно, рабский труд применялся на строительстве крупных каменных сооружений, развалины которых дошли до наших дней. Есть упоминания и о долговых рабах и их потомках, которые должны были отрабатывать неуплаченные долги. Но на протяжении всей истории

развития общественной жизни как бодо, так и других народов Ассама рабовладение оставалось подчиненным укладом.

Основной прибавочный продукт всегда давали общинники-земледельцы. Именно общины составляли и составляют поныне экономическую основу у этих народов. По словам одного из первых исследователей качари — Соппита, при дворе раджи не было купленных рабов, все повинности и работы выполнялись самими качари, при этом положение таких придворных служителей мало чем отличалось от рабского: их насильно привозили из деревень и ничего не платили за труд /121, с. 49/.

Дальнейшее развитие сословных группировок качари, как и социальной структуры в целом, было остановлено разгромом государства качари ахомами в конце ХУП в. Этот разгром задержал процесс выделения и обособления социальных групп и сословий в раннем государстве качари. Социально и политически уже выделившаяся и ставшая над обществом верхушка была сравнительно быстро и легко ассимилирована завоевателями-ахомами. Что же касается основной массы населения качари, жившего в горных сельских общинах, то процесс социальной стратификации их еще почти не затронул. Они были оттеснены в труднодоступные районы Ассама, где на протяжении долгих веков сохраняли свою общинную организацию, хотя первобытные родовые институты в бурный период роста и разрушения государства качари были подорваны и в общинах. Таким образом, ввиду отмеченной недолговечности ранних государств бодо у народов этой группы, как и у других горных народов, процессы классообразования не получили завершения.

Особенности сословной стратификации у горных народов. Исторические судьбы других ассамских горных народов оказались иными, чем у группы бодо. Главное отличие состоит в том, что ни у какого другого племени (даже там, где шли процессы социальной стратификации, напоминающие ситуацию у средневековых качари) эта стратификация не стала основой для раннего государственного объединения. Причины этого, видимо, связаны с особенностями экологии региона. Дело в том, что горы (горные районы вообще) не приспособлены к тому, чтобы стать ареной объединений государственного типа. Если равнины Ассама, низкие, густо пронизанные ответвлениями рек, представляют прекрасные возможности для земледелия и могут прокормить значительное население, то горы, разорванные на отдельные массивы, доступ в которые и продвижение внутри которых крайне затруднены, поросшие труднопроходимыми лесами, могут обеспечить существование лишь ограниченного населения. В связи с этим завоеватели не имели реальных условий для утверждения стабильного господства в горах, для прокормления гарнизонов, для переселений своих людей (хотя горы не всегда защищали своих жителей от варварских разграблений). Но вместе с тем

горы, оберегая аборигенов от враждебных вторжений, одновременно лишали их полезных контактов, закрывали дорогу новой технологии, идеологии, религии, препятствовали языковому единству, т. е. складыванию тех атрибутов государственности, которые исходили от более развитых соседей и без которых племенное объединение не могло стать государственным образованием. Наконец, противоположность жизненных условий в горах и на равнинах препятствовала объединению тех и других в рамках единого государства. Власть государства могла распространяться на горы лишь номинально. Словом, для создания государственного объединения был необходим выход на равнину. Бодо – единственные из современных этнических групп Ассамских гор – имели эту возможность, будучи наиболее ранними переселенцами из потока тибето-бирманцев, и, в отличие от следующих волн, первоначально распространившиеся по равнинному Ассаму /73, с. 753/. У других народов, ограниченных рамками горной территории, сословная стратификация происходила в границах одной (самое большое – двух-трех родственных или соподчиненных) деревни.

Известный путь в этом направлении к моменту знакомства с ними европейских исследователей проделали многие народности чин, а также единичные народности из группы нага и пригималайских народов. Шедший крайне медленными темпами процесс развития социальных сословий, принципиально единый для всех народов, имел в то же время для каждого племени свою специфику ввиду отсутствия у них тождества общественных форм. Пожалуй, эта специфика, которую мы отмечали почти для всех сторон социальной организации горных народов, именно здесь – в формах социальной стратификации – выступает особенно ярко.

То общее, что лежит в основе социальной стратификации у всех ассамских горных народов, состоит в следующем: возникновение групп сословного типа у всех происходило на базе родовой организации. Эта особенность социальной стратификации у племен была отмечена еще К. Марксом: "Племенной строй сам по себе ведет к делению на высшие и низшие роды" /2, с. 465/. Проблема формирования сословий в горном Ассаме, таким образом, является частью вопроса о судьбах их родов и родовых институтов. Распад родовой организации имеет разные формы, и один из путей исчезновения рода как кровнородственной категории – трансформация его в группу сословного типа.

Становление сословной стратификации у тех народов, общество которых сформировалось в основном в ходе спонтанного развития, связано с рядом особенностей, в частности в соотношении социального и имущественного расслоения в общине. У ассамских горных народов формирование сословий или иных социальных групп, в том числе кастового типа, еще не означает обязательного наличия имущественного расслоения. В этом смысле

они не представляют исключения среди других народов Востока. Безусловно, при формировании и выделении высшего сословия имущественные причины играют немалую роль. Однако экономическое преимущество остается лишь одним из факторов наряду с такими важными моментами, как принадлежность рода, на базе которого формируется это сословие, к старшей ветви племени или к числу первоначальников, личные качества вождя, вокруг которого группируется аристократическая прослойка, и т. п. Социальный фактор в таких общинах (и на данном уровне развития вообще) является, на наш взгляд, ведущим, и социальное положение человека в сословном обществе такого типа определяется не его имущественным положением, а принадлежностью к тому или иному социальному слою – будь то сложившееся сословие или только наметившееся деление на благородные и неблагородные роды. О живучести этих традиционных социальных градаций, а также о сохранении социального равенства в среде рядовых общинников свидетельствует тот факт, что даже в современных условиях влияние окружающих высокоразвитых народов – а оно формирует разделение в первую очередь уже по имущественному признаку – с трудом пробивает брешь в общинных традициях, нарушая социальный статус отдельных групп.

Возникновение сословий на базе родов, т. е. традиционный для горных народов Ассама путь социальной стратификации, у отдельных племен этого района тесно связано с наличием как старших и младших родов, так и старшей и младшей ветвей рода. Деление на старшую и младшую ветви, имевшее вначале сравнительно небольшое значение, становится подчас основой для возникновения социальной неравноценности внутри общины. Если у народов, не достигших стадии складывания сословий, принадлежность к старшей или младшей ветви сказывалась лишь на традиции выбора вождя предпочтительно из числа представителей старшей ветви старейшего по времени проживания на данной территории рода /46, с. 10/, то у народов, у которых процессы социального расслоения начались уже несколько столетий назад, это разделение на ветви становится основой для возвышения группы родов /88, с. 385/. Дальнейшее развитие этой тенденции – выделение "благородных" родов и возникновение иерархии родов. По такому направлению шло развитие в вышеописанном государстве качари, но у последних этот процесс не получил дальнейшего развития в связи с разгромом их государства. Дальнейшие стадии процессов, оборванных у бодо, мы видим у ряда современных народов, у которых в условиях многовековой изоляции это развитие хотя и проходило медленнее, но зато не нарушалось внешними вторжениями. Следующим шагом является узурпация общинных земель выделившейся верхушкой, что свидетельствует о начале превращения сословного общества в классовое.

Однако деление родов на старшую и младшую группы, или ветви, само по себе еще не означает обязательного последующего развития социальной неравноценности на их базе. Как мы видели, наличие младших и старших родовых подразделений отмечено у многих народов, в частности у таких, у которых нет заметных следов или признаков социального расслоения — например, у народностей подгруппы куки, ао нага и некоторых других. При этом у них, как правило, дифференциация между этими подразделениями не становится больше; мало того, в прошлом, когда социальная организация племен еще не обрела достаточно четких очертаний, разница в социальном уровне между старшими и младшими ветвями родов была ощутимее: сами предания о происхождении родов, где один из изначальных родов происходит от старшего, а другой — от младшего брата, свидетельствуют о давности этого порядка. Раньше со старшинством были связаны более реальные привилегии, хотя и тогда они носили скорее престижный, чем принципиальный характер (порядок начала общей трапезы, места в деревенском совете и т. д.). По мере упрочения демократических социальных институтов нага и других народов эти привилегии отходят в область преданий, в то время как у народов, у которых установились олигархические порядки, а вождь стал обнаруживать черты деспота и землевладельца, получили развитие социально неравноценные сословные группы. Таким образом, свидетельства о наличии тех или иных привилегий, связанных с принадлежностью к старшей ветви или половине рода, сами по себе еще не могут служить характеристикой уровня развития народа: это может быть явлением, присущим определенному этапу общественного развития, как было и с возвышением наследственных вождей.

Институт наследственных вождей и выделение привилегированных родов — явления, казалось бы, связанные между собой, тем не менее не всегда присутствуют одновременно у тех или иных горных народов. Так, у сема нага при авторитарном вожде процесс трансформации родовых групп в сословные не получил развития; напротив, у пригималайских апатани управление деревенской общиной строится на демократических началах, но имеется отчетливая социальная стратификация и т. д. В то же время у народностей группы чин выделение социальных слоев естественно сопутствует укреплению положения вождя, вместе с которым возвышается и круг близких к нему лиц.

Сословия у лакхеров. У лакхеров, у которых складывание сословий зашло дальше, чем у других ассамских горных народов, зафиксировано несколько десятков родов. Однако это слово можно употреблять лишь условно. Все эти роды располагаются на различных социальных уровнях, каждый из которых как бы соответствует определенному сословию. Выше всех стоят шесть "царских" родов — абей, ниже располагаются семнадцать

"аристократических" родов - пхансанг, наконец, еще ниже - множество простых, непривилегированных родов - маичхи /106, с. 229/. Видимо, первые две категории происходят от первоначальных "благородных" родов, которые впоследствии еще больше дифференцировались. К настоящему времени это первоначальное расслоение внутри родовой общины углубилось настолько, что общество лакхеров превратилось в развитое сословное, хотя родовая природа сословных группировок проступает довольно ясно.

Роды у лакхеров (как было у качари в эпоху "Качари радж" и как происходит теперь у других горных народов со стратифицированным обществом) выступают в двух ипостасях: как кровнородственные группы, регулирующие брачные отношения и экзогамные по самой своей сути (это их первичная функция), и как социальные группы, утратившие свои экзогамные функции (более того, нередко ставшие эндогамными) и занимающие различные ступени социальной лестницы (вторичная функция). При этом социальный слой составляет целая группа родов, а отдельные роды внутри нее сохраняют свои кровнородственные свойства, но в неравной степени: роды, принадлежащие к более высокому слою, утрачивают свои экзогамные и прочие, свойственные генеалогической единице функции значительно скорее, чем "простые" роды. Трансформация родов (точнее, групп родов) в сословные группы проходила в первую очередь в непосредственном окружении вождя: вспомним, что и у качари большинство выделившихся профессиональных групп имели в своих названиях слово "царский". Рядовая масса населения (у лакхеров - низшая ступень) дольше других остается социально недифференцированной.

У лакхеров первичные функции родов сохраняются в таких сферах, как брак, рождение, смерть, отдельные ритуальные церемонии и некоторые другие. Например, есть ряд церемоний, в которых могут принимать участие лишь члены того или иного рода, для остальных это табу. Человек, попавший в беду, может рассчитывать на помощь своих сородичей и т. д. Сейчас основное соучастие сородичей ощущается в их взаимопомощи при уплате брачной суммы. Но у лакхеров - и это очень важно - уже часто не соблюдается основной закон рода: нет запрета на браки внутри рода, хотя такие браки бывают значительно реже, чем между представителями разных родов (отсюда Н. Пэрри и делает заключение о наличии у лакхеров в прошлом экзогамной системы родов)/106, с. 232/.

С другой стороны, неравенство родов в социальном отношении имеет давние корни. В каждой лакхерской деревне ощущается отчетливая разница между благородными и низшими группами населения. Обоснования - чисто социальные: роды, восходящие к родоначальникам, которые некогда были друзьями вождей, считаются пхангсанг ("патрицианскими", по выражению Пэрри)

/106, с. 233/; семьи, принадлежащие к этому слою, занимают более почетное положение и, как правило, имеют больший материальный достаток. Но это последнее обстоятельство вытекает из предыдущего, а не наоборот. Высокородство очень ценится, от положения рода девушки зависит и брачная плата — она много выше, если в брак вступает девушка благородного рождения. Причем любопытно: эта плата зависит не только от рода, к которому девушка принадлежит по отцу (лакхеры патрилинейны), но и от рода ее матери, бабки или прабабки.

В таких формах сословная стратификация сложилась во всем племени, но основной социально-экономической ячейкой остается деревенская община, все межсословные отношения проявляются в рамках деревенской общины. В каждой деревне имеются упомянутые три социальных сословия, которые образуют иерархическую лестницу во главе с вождем, хотя родовой состав каждого сословия может быть различен в разных деревнях, так как есть малочисленные роды, целиком живущие в одной деревне, а есть крупные, которые рассредоточены в нескольких. Сильный вождь-землевладелец, группирующаяся вокруг него аристократия, сословное членение общества — все это говорит о тенденции складывания общества феодального типа. В то же время эта тенденция еще не вылилась в законченные формы, о чем свидетельствуют такие факты, как отсутствие вассалитета по отношению к сюзерену (есть лишь отношения непосредственных производителей и землевладельца), личная свобода земледельцев, их незакрепленность, сохранение многих общинных традиций, неоформленность земельной ренты. Все эти обстоятельства позволяют определить общество лакхеров как протофеодальное, как общество переходного типа, где еще нет законченных общественных форм, по отношению к которому можно говорить лишь о тенденциях развития /34, с. 75, 87/.

О переходном характере общества лакхеров к обществу феодальному говорит положение с налогами и повинностями, которые ложатся на плечи рядовых общинников. Есть две основные категории обязательств: по отношению к вождю и по отношению к общине. Вождю выплачивают налоги сабай и рапау, обычно рисом; к 30-м годам право на эти налоги получили еще два должностных лица в общине — писец и кузнец. Первый из этих налогов вносят "в знак признания власти вождя", второй — за право расчистки участка джхума, владельцем которого считается вождь. По существу, этот последний налог представляет собой одну из первоначальных форм земельной ренты — ренту продуктами, или земельный оброк /38, с. 72/. Вождю также полагается сахай — доля мяса с каждого дикого животного, убитого членом общины. Что касается обязательных отработок на вождя — характерной черты феодального общества, то у лакхеров они находятся еще в зачаточном состоянии: вожди лакхеров, как правило, сами ра-

ботаю на земле и не прибегают к безвозмездной помощи своих односельчан. Таким образом, вождя лакхеров и всю верхушку общества еще нельзя назвать полностью "паразитирующей". Исключение составляет одна деревня - Чхапи, где каждый член общины обязан один день в году работать на земле вождя. В остальных же общинах отдельные услуги вождю не являются принудительными, но исполняются по традиции как дань уважения защитнику и покровителю /106, с. 252/.

Обязательства по отношению к общине весьма многочисленны: обязательное участие в расчистке дорог, в организации снабжения общины водой, поочередная поставка свиней для традиционных пиров, обязательные взносы в коллективный рисовый фонд общины (на случай неурожая или различных несчастий, могущих постигнуть ту или иную семью) и ряд других; все они свидетельствуют о сохраняющейся силе общинных связей. Насколько можно судить по данным Пэрри, вождь, хотя и остается членом своей общины, в этих работах и повинностях участия не принимает и выступает лишь в качестве руководителя и организатора /106, с. 250-258/.

Рядовые общинники - маччи в сословном обществе лакхеров социально представляют собой единое целое. Их социальное положение определяется, с одной стороны, остатками демократических общинных традиций, с другой - их местом на более низкой по сравнению с привилегированными группами ступени иерархической лестницы. В последние годы в их среде идет процесс имущественного расслоения, которое с развитием товарного хозяйства стало обычным почти для всех народов рассматриваемого региона. Таким образом, если в прошлом у лакхеров при разложении первобытнообщинного строя происходила социальная, т.е. в данном случае сословная, стратификация, причем вождь и его сородичи выделились прежде всего как сословная группировка, а имущественные привилегии были ими присвоены позднее, то теперь, напротив, с проникновением товарно-денежных отношений в общине тех же лакхеров, среди простых социально недифференцированных общинников, идет прежде всего имущественное расслоение. Подобный процесс характерен и для других горных народов с ранее сложившимся сословным обществом.

Низшую ступень на иерархической лестнице лакхеров занимают потомки рабов и различные категории зависимых. Говоря о рабстве в горном Ассаме, можно выделить две основные группы рабов: это собственно рабы и долговые рабы, к которым относятся также различные категории зависимых. Первая категория была широко распространена в прошлом, сейчас, когда рабство в Индии официально отменено, речь может идти лишь о его пережитках. Напротив, категория долговых рабов - явление более позднее, свидетельствующее о растущем имущественном не-

равенстве; число долговых рабов, в отличие от собственно рабов, в последние годы увеличивается.

В прошлом институт рабства был широко распространен в Ассамских горах; рабы составляли значительную массу населения в государстве качари, и позже они были почти у всех горных народов. Трудно найти этнографическую работу по рассматриваемому региону, в которой не упоминались бы рабы. Вместе с тем в основных социально-экономических группах и институтах роль рабов у большинства народов не ощущается; исключения составляют пригималайские народы, у которых есть еще категория рабов, хотя и бывших. Постоянным источником рабов были войны, и пока война оставалась жизненной нормой, пополнение категории рабов за счет все новых военнопленных продолжалось. Окончание межплеменных войн способствовало исчезновению института рабства. Таким образом, рабство у горных народов имело отношение не столько к становлению классов, сколько к отношению племен друг с другом. Вместе с тем рабство было одним из факторов, способствовавшим закреплению положения аристократических слоев: основными владельцами рабов были вождь и близкие ему круги, и обладание дополнительными рабочими руками помогало им утвердить свое преимущество.

В основе своей рабство у горных народов оставалось патриархальным. Раб жил в доме хозяина, принимал участие в обычных сельских работах и по одежде, пище и отношению к нему мало чем отличался от других общинников. Обычно во втором-третьем поколении потомки рабов получали свободу и вливались в общину. Правда, следы социальной дискриминации продолжали давать себя знать довольно долго; даже в наше время потомкам рабов нелегко бывает найти себе жену в среде свободных общинников, их не допускают на некоторые религиозные церемонии и т. д. У разных народов пережитки рабства ощущаются по-разному: у гаро, кхаси и некоторых других народов пленные просто увеличивали число рабочих рук в общине. Теперь их роль в общественной жизни общины почти не ощутима. У народов с социально стратифицированной общиной рабы постепенно, по мере отделения привилегированных кругов от основной массы общинников, образовали вместе с рядовыми общинниками тот низший общественный слой, который в конце концов стал основным объектом эксплуатации со стороны выделившейся знати во главе с вождем /76, с. 47/. Наконец, в наиболее отдаленных и труднодоступных горных районах, куда политические реформы и перемены доходят не скоро, до наших дней сохраняются не только следы дискриминации рабов, но даже сами рабы. У некоторых пригималайских народов в отдельных деревнях зафиксировано наличие рабов в последние годы. Так, имеется сообщение, что в 50-х годах из деревни Дамро (народность ади) бежало восемь семей рабов. Правительство, которое всегда идет навстречу быв-

шим рабам, предоставляя им займы и землю, освободило их от рабства и поселило в деревне Болунг, в 18 км от Сади, где никто не мог посягнуть на их свободу /125, с. 11/.

У лакхеров имеются различные категории зависимых, они представлены, например, несколькими группами лично зависимых от вождя: нарушителей обычного права, людей обездоленных или запятнавших себя неблагоприятным с точки зрения местных традиций поступком и т. д. /106, с. 224/. Широко распространено долговое рабство: задолжав вождю или зажиточному односельчанину, земледелец должен отрабатывать свой долг на протяжении едва ли не всей жизни, а иногда вынужден передавать свой долг наследникам. Это принципиально новая категория зависимости, свидетельствующая о нарастании имущественного неравенства. Раньше всего она получила развитие у народов с олигархической системой правления, где уже давно стал нарушаться принцип коллективного землевладения и где потребность в займах была сильнее. Положение долговых рабов принципиально не отличалось от положения военнопленных. Теперь долговое рабство в горах Ассама соединяется с ростовщической кабалой – порождением новой экономической ситуации. Если раньше у лакхеров в пределах “простого народа” происходило стирание различий между малоимущими общинниками и потомками рабов и они в целом как единый социальный слой противостояли благородным сословиям, то в последние годы намечается расслоение в среде самих маччхи, причем не по линии различия бывших рабов и свободных, а на новых основах: отдельные общинники могли выбиться наверх в пределах своего слоя, в то время как другие становились обездоленными.

Продолжается дальнейшее расслоение и высших сословий. В сословии пхансанг выделился слой высшей аристократии – куэй, к которой относятся потомки лиц, освобожденных в свое время от налогов за оказанную по тому или иному случаю помощь вождю. Сословное членение все больше подкрепляется экономическими правами, связанными главным образом с землей. Говоря о землевладении у лакхеров, мы упоминали о группе землевладельцев, которые соперничали с вождем и стремились к независимости. Таким образом, теперь процессы расслоения идут уже в пределах отдельных сословий: они дают себя знать и в низшем, и в высшем социальных слоях.

Такова характерная картина одного из обществ, где сословное членение началось сравнительно давно и усилилось в современных условиях новыми факторами, повлиявшими на расслоение общины. В настоящее время общество лакхеров можно охарактеризовать как складывающееся классовое, поскольку основные средства производства фактически присвоены господствующей верхушкой. Становление общества феодального типа, которое на-

мечалось у них, нарушено в своем естественном развитии влиянием капиталистического окружения. В результате складывается общее для всех народов в современных условиях положение, когда сталкиваются различные влияния и два отдаленных по уровню развития процесса сближены во времени, что создает сложное переплетение отношений и явлений, принадлежащих к разным этапам развития.

Сословия у мизо. Другим примером сословного общества в горном Ассаме является другая народность чин – мизо, или лушей. Своеобразие их общества заключается в том, что положение привилегированного сословия, как мы показали, у них занял один род – род Сайло. История знает немало подобных примеров, когда благородный род, члены которого не понуждаются к совместному существованию требованиями производства, по мере своего роста мог распространиться на значительные территории, сохраняя в то же время прочные связи между своими членами (см. /35, с. 67/). Так вызвысился и род Сайло. Мы застаем мизо уже в том положении, когда род Сайло, "поставляющий" вождей во все общины, был общепризнанным главой. Это не значит, что у мизо существовало единое политическое объединение, выходящее за рамки отдельных общин. Нет, и здесь каждая община представляла собой и в значительной мере представляет поныне самодовлеющее целое. Но все вожди всех общин связаны между собой родственными узами. Эта солидарность вождей придает им силу и помогает общими усилиями укреплять монопольное положение рода, давно уже превратившегося в привилегированное сословие, особенно могущественное благодаря единородству его членов.

Экономическая зависимость общинников от вождя очень сильна. За два-три последних десятилетия окончательно утвердилась земельная монополия Сайло: вожди этого рода полностью присвоили себе общинные земли, которые еще недавно были в полном распоряжении общинников /126, с. 9; 106, с. 249/. Превращение вождей Сайло в феодальных собственников земли зашло дальше, чем у лакхеров: вожди Сайло сами совсем перестали работать на земле, а поддержка родственных вождей позволяет им более широко использовать безвозмездный труд их подданных. И вместе с тем среди лакхеров принцип взаимопомощи между вождями и общинниками менее заметен, чем у мизо. Так бывший род из экзогамной группы кровных родственников в результате длительной эволюции превратился в корпорацию земельных собственников феодального типа. Новые веяния последних лет не прошли бесследно и для мизо. Выше уже говорилось о том, как в последние десятилетия, по мере развития товарных отношений, вожди Сайло стали укреплять свое привилегированное положение участием в торговых и ростовщических операциях.

Несмотря на это, в общинах мизо демократические традиции еще живы. Так, большую роль играет общественное мнение, с которым вождь обязан считаться, рискуя лишиться своих подданных (они же — однообщинники), которые всегда могут обратиться к покровительству другого вождя /116, с. 43-46/.

Категории зависимых лиц у мизо очень напоминают аналогичные категории у лакхеров. Таковы бави (или баи) — личные зависимые вождя из числа должников, преступников, сирот, перебежчиков и прочих, которые находятся в его полном распоряжении, не имеют собственного хозяйства и работают исключительно на своего господина¹. Такого рода зависимые — люди, оказавшиеся за пределами традиционных институтов мизо, — составляют характерную особенность обществ, находящихся на пути ранней социальной стратификации. У мизо существует три категории бави. Первая — инпуи чунг — люди, которые по причине бедности, болезни или другого несчастья пользуются покровительством вождя. Вторая — чемсен бави — люди, получившие у вождя убежище и спасенные им от преследования и смерти. Они не работали регулярно на вождя, но полностью от него зависели. Вождь имел право на брачную плату за их дочерей. Третий тип — туклут бави — лица, сдавшиеся во время сражений на милость победителя, вместе со своими семьями /95, с. 123-124/. По сравнению с другими категориями они пользовались большей свободой: могли жить в отдельном доме и даже выкупить свою свободу ценой одного быка.

Последние два типа зависимости не были официально признаны британским правительством и постепенно сошли на нет. Что же касается первого типа, то по его поводу в первые годы независимости Индии в прессе шла горячая полемика под лозунгом "освобождение рабов" /95, с. 123/. Между тем зависимость бави от вождя была не слишком тяжелой. Бави жили и работали в тех же условиях, что и их хозяева, отношения их с вождем строились на тех же полупатриархальных-полузависимых началах, что и у других подданных. Вождь помогал им в женитьбе, оказывал помощь в случае неожиданных бедствий. Если бави женился на свободной женщине, он через три года становился полностью независимым. В случае брака с женщиной бави этот срок увеличивался еще на три года. Бави могли в любой момент покинуть своего вождя и перейти к другому, поскольку все вожди Сайло считали себя членами одной большой семьи. При этом для расплаты со старым вождем достаточно было подарить ему быка.

¹ Не следует смешивать положение этих людей с долговым рабством, которое тоже распространено у мизо, но уже среди крестьян, обладающих личным наделом, полученным ими от вождя.

Характер налогов и повинностей мизо очень близок к тому, что было описано у лакхеров. Как и у лакхеров, общество мизо в целом находится в периоде становления классового строя на базе сословной организации.

Сословная стратификация у коньяков. По особому пути пошла сословная стратификация у коньяк нага. Коньяки, как и некоторые соседние племена нага (чанг и др.), о которых мало что известно, составляют исключение среди других народов этой группы. Даже у сема, с их деспотическими наследственными вождями, нет оснований говорить о выделении тех или иных сословных категорий – у них речь может идти лишь о выделении личности вождя. Деревня у коньяков в социальном плане представляет собой довольно своеобразное явление: с одной стороны, именно у коньяков, как ни у кого из горных народов Северо-Восточной Индии, получил развитие институт морунга – дома холостяков, который, как известно, воплощает старинный дух общинно-родового коллективизма. С другой стороны, та же деревенская община представляет собой иерархию социально неравноценных горизонтальных слоев-сословий, или, во всяком случае, сословных групп (тут еще нет такой четкой сословной организации общества, как у лакхеров).

Тем, что мы знаем о социальной структуре коньяков, мы обязаны К. Фюрер-Хаймендорфу, который в двух своих книгах – "Голые нага" (1939) и "Коньяк нага" (1969), отделенных одна от другой тридцатилетним промежутком, последовательно открывает для ученых сложность общественных отношений коньяков /75; 77/. Ситуация в 20–30-е годы напоминала ту, которая сложилась у мизо: преимущественное выделение одного рода – рода анга, к которому принадлежали все автократические вожди коньяков. Эволюция родовой структуры шла по линии дальнейшего дробления уже самого рода анг. Из него выделилось особо привилегированное подразделение – род (точнее, подрод) "великого анга", в рамках которого наследуется должность верховных – чистокровных – вождей коньяков. Подрод "великого анга" давно уже утратил свойства кровнородственной единицы и превратился в замкнутую эндогамную группу со строго обязательным правилом заключения брака в его пределах. Сужение правящей группировки, пользующейся властью и прибавочным продуктом, который дают непосредственные производители-земледельцы, характерно для различных народов Востока, стоящих на сходном уровне общественного развития. Эта тенденция дальнейшего ограничения правящей группы у коньяков продолжает развиваться. В пределах рода "великого анга" формируется своя иерархия членов этого рода, среди них выделяются маленькие группки равно высокопоставленных семей, могущих вступать друг с другом в брачные отношения.

Такое постепенное обособление все более мелких замкнутых групп с четким определением их места на иерархической лестнице напоминает отдельные моменты развития кастовой организации. Подобная тенденция давала себя знать и в период раннеклассовых образований бодо. В XIX в., в ходе социальной эволюции, не нарушаемой извне, коньяк нага приблизились по уровню внутреннего развития общины к той стадии, на которой находились качари семь веков назад, и у них наблюдались сходные тенденции. Однако у качари в прошлом и у коньяков в настоящем проявляются разные стороны процесса кастообразования: у бодо на первый план выступали такие кастовые признаки, как профессиональная специализация, сочетающаяся с присущей касте замкнутостью: у коньяков же кастами имеют тенденцию стать привилегированные группы, причем особое внимание уделяется эндогамности обособляющихся групп, ограждение их от примеси чужеродной крови.

В своей позднейшей работе Фюрер-Хаймендорф дает более углубленную характеристику социальной иерархии коньяков. При ближайшем рассмотрении группа анг предстает не столько как род вождей (наподобие роду Сайло у мизо), сколько как социальный слой, напоминающий общество лакхеров. В каждой деревенской общине коньяков присутствуют горизонтальные пласты: высший, аристократический пласт составляют анги, низший – простой народ – бен; между ними исследователь выделяет еще промежуточный слой, для которого у коньяков нет специального общего наименования /77, с. 52/. Все роды распределяются по этим трем уровням. Эта структура сочетается с вертикальным, генеалогическим в своей основе делением деревни на морунги. Таким образом, социальная структура коньяков представляет собой переплетение горизонтальных (основанных на социальном весе) и вертикальных (основанных на кровном родстве) категорий.

Членство в высшей группе "великого анга" требовало обязательных эндогамных браков – если жена, например, принадлежала к более низкому слою, то ее дети попадали во второй или третий класс. Члены следующего рода – "малого анга" – могли брать жен из своей группы или из более низких (но желательно своей же деревни), и их дети сохраняли статус отца. Так что ограничение браков касалось в основном рода "великого анга" /75, с. 111; 77, с. 57–58/.

Однако эту систему следует рассматривать как некое обобщение общинной социальной иерархии коньяков. Для них характерна чрезвычайная (даже по сравнению с другими горными народами) вариативность социальных форм; от деревни к деревне меняются формы расслоения, степень их неравноценности, роль их в деревенской жизни. Например, в деревне Ниауну, о которой мы уже говорили, насчитывается четыре иерархических социаль-

ных пласта: великие анги, малые анги, промежуточный слой, простолюдины /77, с. 57–58/. Та же система характерна для многих деревень группы тхенду.

И все же не надо представлять себе деление на социальные пласты таким образом, будто небольшая правящая группа эксплуатирует бесправное большинство общинников. Нет, сословное общество на этой ранней стадии выглядит иначе. В ряде деревень простых общинников было меньше, чем представителей трех более высоких социальных групп. Малочисленная обычно лишь группа "великого анга" – ведь численность ее не может увеличиваться за счет пришельцев из других "классов"²; напротив, потомки гипергамных браков членов рода "великого анга" увеличивают число членов "малого анга".

В чем же непосредственно сказываются различия людей разных слоев? Внешне самое разительное отличие – в облике женщин: представительницы трех высших "классов" носят длинные волосы, а женщины из низшего "класса", даже те, которые замужем за вождем, бреют их или завивают очень коротко. Имеются некоторые ограничения в еде – представителям разных слоев нельзя есть из одной посуды; но это не значит, что человек низшего статуса не может готовить для представителей других классов или что люди разных статусов не могут есть в присутствии друг друга. В полигамных семьях вождей обычно стряпала жена, более низкая по статусу. Высшие "классы" имели ряд ограничений в отношении состава пищи (не могли есть мясо козы и медведя) – здесь снова уместно вспомнить касты с их ограничениями в еде, тем более строгими, чем выше каста человека. Интересно, что различия между социальными слоями дают себя знать даже в самых древних обычаях коньяков, что свидетельствует о давности их появления: например, когда требовалось животное для совершения публичного жертвоприношения, все члены общины равно участвовали в его покупке, но распределялось мясо неравномерно – члены рода "великого анга" получали львиную долю /77, с. 59/.

Социальная стратификация у пригималайских народов. Как правило, социальная стратификация не охватывает целые этнические группы в том или ином регионе Ассамских гор, но проявляется лишь у отдельных народов. Это видно и на

² Под термином "классы" в данном случае понимаются не группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, а неравноправные социальные группы или пласты. Поскольку в зарубежной этнографической литературе этот термин широко распространен, он иногда в указанном смысле употребляется и в данной работе.

примере пригималайских племен. Наиболее крупные из них поныне продолжают существовать без каких-либо иерархических группировок. Сачин Рой, например, пишет об ади: "Автократия у них неизвестна ни в какой форме, и из-за отсутствия выделившегося класса знати нет у них ничего похожего на олигархию" /111, с. 222/. Подобные же сведения имеются о дафла: исследователи, подчеркивая полное равенство жителей деревень, отмечают, что у них даже воины, которые в условиях частых столкновений составляют очень важную категорию населения, не образуют привилегированной прослойки /118, с. 82/ и не образовывали ее в прошлом. Равенство в их общинах нарушается лишь присутствием рабов, которые до наших дней занимают более низкое положение, чем свободные общинники, и считаются людьми второго сорта. Точно так же у мишми — разница в социальном статусе сохраняется только между свободными и рабами /59, с. 193/. Это деление на свободных и рабов у пригималайских народов ощущается в большей степени, чем у других горных народов, несмотря на то что формальная отмена рабства распространяется и на их территории, и главное, что пришел конец основному источнику рабов — войнам.

Совсем иную картину представляют апа-тани. У них наряду с вертикальным делением на роды и кхели есть горизонтальное деление на два эндогамных социальных пласта — мите и мура, которые Фюрер-Хаймендорф условно определяет как "патриции" и "плебеи" /76, с. 73/, желая подчеркнуть "аристократическую" природу первой группы и простонародность второй. Принадлежность к тому или иному классу неизменна, и ни богатство, ни успехи в войне не могут помочь перейти из группы мура в группу мите. По преданиям апа-тани, все мура были некогда рабами мите, но теперь имеется большая группа мура, которые свободны уже на протяжении трех поколений. Сейчас это деление несколько осложняется из-за того, что можно встретить мура, которые достигли большого влияния и богатства благодаря недавно установившейся торговле с равниной. Однако и до сих пор врожденное превосходство мите не подвергается сомнению, и каждый мура находится в зависимости от определенной семьи мите, что влечет за собой некоторые обязательства в основном церемониального характера. Таким образом, если у других пригималайских народов рабы социально отделены от свободных, то у апа-тани они входят наряду со свободными, но низкими по рождению общинниками (бывшие мура) в особую социальную группу. Внешне трудно отличить представителей этих групп: они одеваются одинаково, могут есть вместе, за исключением некоторых торжественных случаев. Но между этими группами нет взаимных браков. Лишь в последние годы отмечены отдельные случаи, когда мужчина и женщина разного статуса открыто живут вместе как муж и жена, и хотя это не одобряет-

ся – настолько, что они вынуждены иногда переселяться в другую деревню, – более серьезных наказаний, обычных в таких случаях в прошлом, не налагается /76, с. 159/.

Как объяснить происхождение этих социальных классов? Здесь нет той близкой родовой основы, которая так явно пропускает у коньяков и даже у лакхеров. У апа-тани есть особые группировки родов – гуте и гучи, но в каждую из них попадают как мите, так и мура. Фюрер-Хаймендорф допускает предположение, что мите и мура представляют два различных этнических компонента; при этом естественно, что новые рабы и приселенцы включаются в группу мура. Поводом к такому выводу послужило то, что есть некоторое внешнее различие между членами этих двух групп: мите выше ростом, кожа их светлее, черты лица более европеоидные и т. д. /76, с. 75/. В числе долговых рабов могут оказаться люди обоих классов, но мите, даже за-кабаленный кредитором, никогда не останется его рабом – во избежание позора все сородичи спешат его выкупить.

Таким образом, у апа-тани мы видим сочетание родов и социальных слоев, напоминающее положение у коньяк нага. Но апа-тани отличает этническая неоднородность социальных слоев, не подкрепляющаяся различным происхождением родов, в то время как у нага в отдельных случаях можно говорить об этнической неоднородности именно родов (изначальных). Это вполне закономерно: ведь социальные слои у апа-тани – группы свободных и рабов, а не результат трансформации родов, как, например, у коньяков.

Социальные сословия у апа-тани при всем своеобразии отношений между ними не являются исключением среди населения пригималайского региона. Есть еще ряд народов Аруначала, у которых при общем значительно более низком развитии имеется социальная стратификация общества. Таковы шердукпены, миджи, нокте, тагины, ванчо. У первых трех выделяются два социальных слоя ("класса"), один из которых выше по статусу. Однако в обыденной жизни разница между слоями мало заметна, хотя и проявляется по-своему у каждого народа. Так, у шердукпенов оба слоя – тхонг и чхао – экзогамны, у нокте, напротив, брак между слоями запрещен, а у миджи брак обязателен не только внутри своего "класса", но даже внутри "подкласса", или, как пишет Чаудхури, подкасты /59, с. 86/. Действительно, у миджи можно обнаружить в "классах" некоторые черты каст. Так, имеются некоторые профессиональные отличия (члены "класса" ньюлус носят грузы для ньюбху, но не наоборот), члены этих групп могут вместе есть, но каждый пользуется своей посудой.

У шердукпенов все, что связано с погребением или кремацией, входит в обязанности чхао (нижнего слоя), так как для членов высшего слоя прикосновение к трупам считается табу.

Наиболее отчетливо выражены социальные слои у тагинов. У них целая иерархия таких слоев, которые определяют статус человека. Таковы (сверху вниз) нибу – жрецы, ните – богатые, опен – бедные, нъира – рабы /59, с. 163/. Здесь очевидно значение имущественного фактора при выделении "класса". При этом социальная мобильность ограничена самими условиями существования: член опен не может жениться в более высоком слое не потому, что это для него запрет, а потому, что он не может внести слишком высокую для него брачную плату. Напомним, что описанная ситуация сложилась и у тех тагинов, у которых любая форма продажи земли считается табу: еще один пример неоднозначности путей социально-экономического развития.

Сословия у кхаси. В предыдущей главе говорилось о демократической природе социальной структуры кхаси и их княжеств. В свете вышесказанного интересны сведения, которые приведены в работе "Этнические группы материковой Юго-Восточной Азии" /94, 110/ и которые обычно не находят себе места в исследованиях, посвященных кхаси. Сведения эти относятся к началу нашего века. Авторы выделяют у кхаси "три класса линиджей" (под линиджами, видимо, имеются в виду роды): благородные, простой народ и рабы. При этом отмечается, что эта иерархия линиджей имела отношение лишь к замещению должностей в системе княжества³. В деревенском же собрании все обладали равным голосом. Благородные роды имели наследственное право выдвигать своих членов на роль деревенского или племенного жреца, советника при вожде, выборщика вождя-сиема. Немногочисленные линиджи, относившиеся к категории рабов и слуг, имели наследственные обязательства оказывать те или иные услуги семье вождя. Основную массу составляли "простые" линиджи, для обозначения которых нет никакого термина – просто все линиджи, не принадлежащие к категории аристократических или рабских, относятся к ним. Эта картина вызывает явные ассоциации с приведенными выше для многих народов процессами выделения социальных слоев на базе родов. Но в обычной жизни современной общины все эти различия никак не дают себя знать, во всяком случае в описаниях отдельных деревень о них нет упоминаний.

В целом, подводя итог рассмотрению форм социального расслоения у народов в ходе автохтонного, самостоятельного развития, мы можем сказать, что при всех различиях у них есть общие черты. В большинстве случаев, как мы отмечали, под выделяющимися социальными классами можно разглядеть роды. В

³ Напомним, что и у ас нага иерархичность родов сказывается исключительно при выборе представителя на ту или иную должность в деревенском совете.

других случаях видимо, наиболее вероятной является этническая основа. Только у качари сословная стратификация стала базой для сложения раннегосударственного объединения, у кхаси она дает себя знать лишь в очень узкой сфере наследования государственных административных должностей. У других народов она не вышла за пределы деревенской общины. Путь развития сословной стратификации у всех народов един: первоначально основная масса рядовых общинников остается за ее пределами. На разных полкосох оказываются привилегированная верхушка и рабы, ей этнически чужеродные. И только позже намечается расслоение уже в среде "простого" сословия. Дальнейшая эволюция сословий была прервана вторжением товарно-денежных отношений с равнин.

Таким образом, лишь у части – и меньшей части – горных народов Северо-Восточной Индии шли процессы социальной стратификации в ходе спонтанного развития их общественной структуры. Рядом с ними существовали десятки народов (гаро, большая часть нага, куки, ади и пр.), общество которых осталось социально недифференцированным. И все эти народы, во всем многообразии их социальных отношений, в начале нашего века стали подвергаться воздействию общих для всех народов и равно новых для всех условий, приводящих к становлению общества уже не сословного, а классового.

Начало имущественного расслоения. Проникновение товарно-денежных отношений на территорию горных районов Ассама оказало самое непосредственное влияние на однородности социального состава общины. Оно вызвало новые, качественно отличающиеся от отмеченных выше формы расслоения. Поскольку воздействие этих новых отношений не миновало ни одного народа рассматриваемого региона, то, говоря о вытекающих из него последствиях, мы имеем в виду весь горный Ассам. При этом в одних случаях это новое направление развития сталкивалось с уже проходившими у того или иного народа процессами социальной дифференциации, в других же расслоение было фактически обусловлено именно этими новыми течениями.

Как же протекают эти новые процессы классовой стратификации у горных народов? Выше уже отмечалось, что в современных условиях под непосредственным воздействием более развитых народов происходит в первую очередь уже не социальное, а имущественное расслоение общины. Это означает, что в доселе едином социальном коллективе – а таким единым целым являлась община у народов, не знавших сословных делений, и коллектив родовых общинников у народов с сословным строем – развиваются новые отношения имущественного неравенства, приводящие в конечном счете к выделению уже не только социальных групп, слоев, сложившихся сословий, а классов. Такие классы в

условиях XX в. оказываются показателями уже не феодального развития (так и не состоявшегося!), а капиталистического. Конечно, пока можно говорить о подобном развитии лишь для некоторых народов, для остальных же это более или менее отдаленная перспектива.

Так как основным средством производства в общине горных народов является земля, то имущественное расслоение общины связано с изменившимся отношением к земле, с процессом становления частного землевладения. Этот процесс в конечном счете тоже является результатом внутреннего развития общины, но это развитие во многом ускоряется и направляется по единому пути проникновением новых экономических отношений, свойственных товарному хозяйству. Применительно к земле это выглядит как постепенная смена общинного землевладения индивидуальным с тенденцией к установлению частного владения (а потом и собственности) на землю.

Но если раньше (у лакхеров, мизо) вожди производили узурпацию общинных земель, опираясь на свое социальное превосходство, то новые тенденции порождают переход земли в индивидуальное владение уже в связи с экономическими причинами. Это значит, что земельные богатства могут сосредоточиться в руках человека, не принадлежащего к привилегированному сословию, но добившегося богатства в силу удачной экономической деятельности. Социально-экономическое развитие народа в ряде случаев достигает такого уровня, что отдельная малая семья, раньше неспособная существовать вне общинного коллектива, производит избыточный продукт, достаточный для того, чтобы вести самостоятельное хозяйство. Новые тенденции проявляются и в том, что раньше избыточный продукт, если он оказывался в руках семьи, тратился на пиры, угощения, праздники для общинников, т. е. перераспределялся среди всей общины, а теперь он все чаще идет на укрепление и расширение личного хозяйства, причем нередко — на модернизацию его форм (устройство террас, развитие новых отраслей, например пчеловодства и т. д.). Это имущественное укрепление индивидуальной семьи идет параллельно с ослаблением родовых связей, что способствует развитию личной инициативы, ранее сдерживавшейся участием широкой группы сородичей в семейных делах и расчетах.

Новый толчок в направлении развития частного землевладения дает обладание орошаемым полем, которое не подотчетно общине и целиком принадлежит расчистившему или приобретшему его общиннику. Подобное владение дает свободу от вмешательства общины и позволяет пользоваться лишним прибавочным продуктом с дополнительного поля. Это, в свою очередь, обеспечивает ему возможность применять на своей земле труд однообщинников, которые из-за увеличения семьи при неизменности земельного надела или по иной причине нуждаются в дополнитель-

ном приработке. Людей, недавно еще равных перед лицом общины, теперь разделяет имущественный барьер в виде дополнительного участка земли, который может превратиться в орудие эксплуатации одних общинников другими. Развивается институт аренды и батрачества, зависимость малоземельных общинников от владельцев рисовых орошаемых полей.

При этом новый, имущественный фактор иногда очень своеобразно сочетается со старыми формами социального расслоения общины. В большинстве случаев дальнейшее продвижение в современных условиях (приобретение дополнительной земли, торговая деятельность, получение образования) облегчено для тех, кто может опереться на свой социальный статус, хотя со временем зависимость от прежнего статуса становится все меньше. В то же время бывает, что успехи на новом поприще никак не связаны с прошлым социальным положением человека или даже достигаются вопреки этому прошлому. Интересные примеры приводит Фюрер-Хаймендорф. Представители высшего статуса у апа-тани — мите раньше пользовались услугами неимущих общинников — мура по традиции, за ничтожную плату. Теперь же они вынуждены оплачивать труд своих бывших рабов деньгами, причем далеко не символической суммой /76, с. 156/. Напротив, многие рабы апа-тани, которые в прошлом нередко спускались с гор в долины по делам их хозяев, смогли быстрее добиться успеха в предпринимательской деятельности, ибо обладали необходимым опытом в торговых делах /66а, с. 3/.

Другим средством имущественного возвышения отдельных семей могут служить удачные торговые операции и ростовщичество. Ростовщичество, получившее развитие в горах Ассама в основном после установления экономических контактов с равнинным населением, в свою очередь, способствовало дальнейшему развитию товарного производства у горных народов. В результате в общинах формируется новая для горных народов социальная категория ростовщиков (хотя ростовщичество обычно еще не отделено от земледелия), а также кулаков. Выделение кулацкого слоя среди крестьян-земледельцев свидетельствует о буржуазных тенденциях развития деревни.

Вместе с тем в общине продолжают действовать законы, свойственные общинному строю, который еще не миновали рассматриваемые народы. Сила общинных связей такова, что разбогатевший общинник должен подтвердить свое экономическое преимущество получением социальных привилегий. Ворвавшиеся в общину товарно-денежные отношения наталкиваются на крепкие общинные и даже родовые традиции, с которыми приходится считаться: они требуют традиционного утверждения претендента на более высокое положение в общине. Сам по себе разбогатевший общинник ничем не отличается от рядового земледельца: он несет те же обязательства, имеет те же права в общине, что и

остальные. Социальное равенство на первых порах еще сохраняется.

Для того чтобы "нувориш" мог занять достойное своего богатства положение в общине, на которое он не имеет традиционных прав, у разных народов существуют свои освященные традицией пути. Среди нага и многих других горных народов очень распространены различные "социальные церемонии" (типа потлача)⁴, или как их принято называть в этнографической литературе, *fêtes de mérite* (букв. "праздник достоинства"). Совершив установленную традицией серию обрядов, общинник получал право на уважение, на определенные социальные привилегии. Внешним выражением этого высокого социального статуса служили определенные отличия в одежде (например, красный тюрбан или вышитая шаль), в жилище (украшение его рогами быка и т. п.), в церемонии погребения и т. д. Прохождение через все обряды растягивалось иногда на месяцы. У многих народов завершением и кульминацией такой социальной церемонии являлось установление каменного монолита, который увековечивал память о том, кто совершал эту церемонию. Все же обряды, предвещающие этот заключительный акт, включали церемониальные жертвоприношения, перемежавшиеся магическими действиями, которые совершались согласно выработанному ритуалу и при все расширявшемся круге участников.

Каждый пройденный этап служил новой ступенью к более высокому положению и давал право на отдельные внешние отличия. На всю серию обрядов обычно уходили все накопления ее инициатора. По мере того как богатство человека росло, он мог повторить эту церемонию, но вместо одного монолита устанавливал два. Практически число таких церемоний не было ограничено. Есть поистине удивительные случаи. Так, автор исследования о лхота нага, Дж. Миллз, называет имя жителя деревни Пангти, на счету которого было двадцать пять установленных монолитов /97, с. 137/. Это говорит о том, что в отдельных случаях рост накоплений мог идти довольно быстро. Но не большие, чем у других жителей, средства и не лишний участок земли делают человека объектом уважения, а общественная акция, узаконенная традицией.

У гаро приобретение "прав на землю" также один из способов повышения своего социального статуса. Наличие "прав на

⁴ Подобные социальные церемонии имеют достаточно широкое распространение и на более высокой стадии развития. Например, они отмечены Дж. Розеном на Яве, где самые богатые земледельцы тратят те средства, что остаются в их руках, на пышные церемонии, в которых принимают участие их семьи и широкий круг бедных родственников /109, с. 87/.

землю" придает человеку вес и является если не обязательным, то существенным условием избрания на должность нокмы. Это говорит наряду с признанием приоритета социального фактора и о значимости имущественного положения: чтобы стать главой общины – нокмой, нужно не только принадлежать к старейшей семье общины, но и обладать достаточными средствами на покупку "земельных прав".

Итак, постепенно прежний социальный статус теряет свое значение. Но это не значит, что в современной общине отсутствует представление о социальном престиже, просто факторы, лежащие в основе выделения новых престижных групп, меняются. Происходит смена элиты. Новую элиту составляют люди молодого поколения – те, кто уже после независимости получил образование, имел возможность узнать жизнь более развитых соседей, приобщиться, хоть в какой-то мере, к политике, проникнуться духом нововведений. К разряду элиты принадлежат учителя, правительственные служащие и администраторы из местного населения, различные предприниматели, просто молодые и образованные члены общин. Рой Берман для Аруначала выделяет четыре категории новой элиты – элита по образованию, бюрократическая, деловая и политическая /66а, с. 1Х-Х/. При этом представители перечисленных типов чаще всего принадлежат к одним родовым группам, а нередко – и к одним семьям. Сами критерии выделения элиты изменчивы. Происходит постоянное движение в ее составе: там, где образованных людей мало, они составляют элитную прослойку; по мере роста образования, для того чтобы занять элитарное положение, требуется более высокий образовательный ценз. Нередко одно лицо воплощает в себе разные типы элиты (получивший образование молодой человек заводит дело, далее обращается к политической деятельности и т. д.).

Если основной смысл старой системы, т. е. пользующихся уважением родовых старейшин и деревенских вождей, состоял в том, чтобы сохранить и передать следующему поколению традиционную систему отношений, оберегать нормы обычного права и строго наказывать за любые их нарушения, то устремления новых элитных групп совершенно иные: внести дух нового, освоить отличные от традиционных культурные ценности – современную музыку, с которой знакомятся через транзисторы, борьбу партий – через газеты, новые формы коалиций и товарищества – через современные клубы и ассоциации. Влияние молодого, образованного поколения постепенно растет, хотя не следует преувеличивать перемены в лидирующей группе общины, тем более что, как было отмечено выше, на первых порах сохраняется некая преемственность элиты.

Вместе с тем, как мы видели, расстановка сил внутри общины у большинства горных народов все в большей степени оп-

ределяется имущественным положением общинников. Процесс имущественной стратификации пока еще далек от завершения, но очевидно, что новые формы расслоения развиваются стремительно, особенно по сравнению с длительным, растянувшимся на многие века процессом становления социальных классов. В настоящее время старые социальные нормы еще действуют. В этом особенности переходного периода; но тенденции развития свидетельствуют о неуклонном развитии имущественной стратификации общества. Форсированное развитие под влиянием внешних факторов заставило горные народы Ассама как бы перешагнуть через ступень в ходе социально-экономического развития.

х х
х

Краткий итог вышеизложенного сводится к следующему. В настоящее время процессы сословной и классовой стратификации с большей или меньшей интенсивностью проходят у всех горных народов Ассама. Характер этих процессов определяется рядом обстоятельств. Так как становление классового общества у горных народов проходит внутри общины, то уровень развития общинной организации накладывает свой отпечаток на этот процесс. Хотя все горные народы Ассама находятся на стадии соседской общины, однако в пределах этой стадии они стоят на различных ступенях развития. Одни народы уже столетия назад вступили на путь расслоения общины, причем социальная стратификация у них происходила параллельно с распадом родовой структуры. Другие к моменту установления контактов с внешним миром пришли с развитой общинной организацией и значительно сохранившей родовой структурой. Для этих народов вследствие развития товарно-денежных отношений в период складывания у них классового общества ведущим в этом процессе оказался имущественный фактор. Первоначальное сословное расслоение у отмеченных ранее народов также испытало воздействие новых условий, в результате чего традиционные процессы были либо оборваны, либо направлены в новое русло.

В результате столкновения разнородных тенденций и влияний отчетливо выступает неравномерность развития. Многие народы, которые с точки зрения исторической эволюции стояли ниже других, в новых условиях стали развиваться более быстрыми темпами и в экономическом и культурном отношении оказались впереди.

Одним из новых процессов, который пока существует лишь как тенденция, является постепенная унификация социальных институтов различных народов под воздействием новых экономических факторов, единых для всех. Под этим влиянием специфика

социальной стратификации у отдельных народов отступает, давая дорогу общим процессам дальнейшего имущественного расслоения общины, которая постепенно (это тоже пока лишь тенденция) превращается из единого производственного коллектива в совокупность мелких производителей. Дальнейший путь развития классового общества у горных народов связан с усилением имущественного неравенства среди земледельцев-производителей, с накоплением земельных богатств у части семей и обезземелением большинства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

НОВЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИНСТИТУТЫ И ИХ РОЛЬ В МОДЕРНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА ГОРНЫХ НАРОДОВ

Весь материал, изложенный выше, показывает, что социальная организация адиваси Северо-Восточной Индии переживает период сложной перестройки и адаптации к новым условиям. Горные народы представляют собой не некую этническую или культурно-социальную общность, а комплекс многих этносов, различных по социальной структуре и уровню развития. По основным социальным признакам они могут быть отнесены к одному этапу развития общины, который мы обозначили как соседско-родовой. В то же время отдельные народы, такие, например, как дафла или мишми, еще не достигли этого уровня, но их община не чисто родовая и, скорее всего, напоминает локальную группу доземледельческих народов. С другой стороны, кхаси, хотя по структуре общины и подходят под соседско-родовой тип, по общему уровню развития выходят за пределы его рамок, приближаясь к чисто соседскому. И все эти десятки народов, каждый со своими особыми вариантами развития, оказались в равно новых для них условиях, воздействие которых вызвало кардинальные перемены в их общественной организации.

Тот факт, что переход к орошаемому земледелию приводит в конце концов к разложению общинных порядков у горных народов (в связи с развитием частной собственности на землю, которая сопутствует этому процессу), может вызвать некоторые недоумения. Действительно, ведь у многих народов, известных своим поливным хозяйством, таких, как индийцы, яванцы, балийцы и многие другие, общинная организация существует в тесном переплетении именно с этой формой экономики. Но в том-то и дело, что община рождается и складывается на определенном хозяйственном базисе. Община, которая базируется на подсечно-огневом земледелии и во всех своих аспектах отражает связь с ним, гибнет с исчезновением этой формы хозяйства. Вероятно, если бы становление оседлого земледелия произошло у горных народов Северо-Восточной Индии на несколько столетий раньше,

то и у них на базе заливного рисосеяния сложился бы другой тип общины, который отражал бы особенности именно этой системы хозяйства. Так, кстати, и произошло у апа-тани. Однако у большинства горных народов крушение подсечно-огневого земледелия и сопутствующих ему социальных форм происходило в тот период, когда началось стремительное проникновение в горные районы товарно-денежных отношений с равнин, когда горное население получило выход в большой мир, где индивидуалистические тенденции давно уже стали ведущими и общинные связи удерживались лишь в силу своей стойкости и давности существования (на базе поливного хозяйства), — в этот период уже не было условий для становления нового типа общины, отношения в деревне складывались уже не как общинные, а как отношения между индивидуальными собственниками.

Новые влияния не миновали в той или иной степени ни одного народа, хотя далеко не в равной мере воздействовали на отдельные этносы. При этом нет определенной закономерности в том, какие именно народы оказываются более стойкими по отношению к воздействиям извне, а какие легче им поддаются. Видимо, играет роль степень консолидации и организованности их социальных институтов: например, Фюрер-Хаймендорф отмечает незначительность перемен в социальной структуре апа-тани /76, с. 159/, в то время как их соседи дафла, социальные институты которых отличаются большей аморфностью, охотнее воспринимают новые веяния.

Когда мы говорим о непосредственных причинах перемен в социальной структуре горных народов, то в первую очередь ищем корни в экономике, откуда цепная реакция изменений идет во все сферы этой структуры. Однако экономика у значительного числа народов сохраняется на традиционном уровне. В то же время процессы модернизации идут повсеместно, включая самые труднодоступные уголки Ассамских гор. Мы отмечали, что у народов, у которых плотность населения не превышает оптимального уровня, существующая система хозяйства не имеет стимулов для изменения. Между тем и у этих народов модернизируются не только материальная культура (которая отличается меньшей консервативностью, чем социальная организация), но и многие социальные институты, появляются новые занятия, меняется идеология. Дело в том, что и в тех случаях, когда отсутствуют, по выражению Роя Бермана, эндогенные причины (к каковым относятся перемены в сфере хозяйства), действуют факторы экзогенные, которые и при сохранении старого хозяйственного уклада приводят к модернизации и переменам в жизни племен. Влияние этих факторов можно считать универсальными. К их числу относятся образование единой системы администрации, развитие разного рода коммуникаций, появление на территории племени новых городских центров, развитие в округе сети базаров, на-

конец, распространение влияния так называемых блоков развития. На роли последних следует остановиться несколько подробнее.

Правительство независимой Индии для улучшения экономического положения племен создало специальные учреждения – блоки общественного развития, проекты племенного развития, многоцелевые племенные блоки, общее число которых превышает пятьсот. Они получают государственные субсидии на оказание всесторонней помощи адиваси. Сеть таких блоков охватывает и значительную часть населенных районов Ассамских гор.

Те деревни, которые непосредственно не входят в сферу действия блока развития, могут быть связаны с ним опосредованно – через базары, промышленные разработки и т. д. Например, деревня кхаси Маут не входит ни в какой блок или проект, но неподалеку от нее выросли два центра с рынками, на которые ее жители регулярно носят продукты для продажи /113, с. 101/. Благодаря этому соседству на нее распространяется влияние блока развития, при содействии которого деревенский совет ведет дорожное строительство, проводит каналы, строит рыбные пруды и т. д. Или другой пример – деревня мизо Хмунпуи, также находящаяся в стороне от блока развития. У мизо очень плохие пути сообщения, но эта деревня имеет автомобильную связь с Мамитом – центром одного из блоков развития, поэтому модернизация проникла и в эту деревню /113, с. 252/.

По программе общинного развития предусмотрено, чтобы каждая деревня была связана с поселением, где есть почта, полицейское отделение, школа и другие подобные учреждения, которые способствуют развитию у адиваси новой идеологии. Поэтому таким важным фактором развития горных народов являются дороги – настоящие жизненные артерии, особенно теперь, когда обмен стал органической необходимостью для горцев. В этом смысле положение в горах остается тяжелым. Топография многих районов затрудняет прокладку дорог, сеть которых растет здесь значительно медленнее, чем на равнине. До сих пор самым обычным является пешее передвижение: горцы привыкли к большим переходам и переноске тяжестей на собственной спине. Немало еще есть уголков, куда легче добраться пешком, чем любым видом транспорта. Есть такие деревни даже в горах Кхаси, не говоря о других, менее развитых районах Ассамских гор.

Влияние блоков особенно ощутимо в практике хозяйствования. Под их руководством создаются животноводческие фермы, развиваются новые отрасли животноводства, вносятся усовершенствования в систему земледелия. Так, мы помним, что при джхуме обычно высевается целый набор различных культур, в то время как заливное поле отводится в основном под рис или под одну товарную культуру. В этом отношении джхум имеет известные преимущества перед террасным земледелием. Поэтому теперь проводятся под руководством специалистов из блоков раз-

вития опыты по выращиванию на заливных полях двух-трех культур. Проводятся также работы по повышению плодородия почвы, выравниванию и укреплению горных склонов в тех районах, где почвы слишком сыпучи и сооружение террас затруднено. Такого рода работы ведутся повсеместно, и хотя не везде они приняли массовый характер, но постепенно к ним пробуждается интерес у все более широких масс населения, которые оказывают поддержку своим деревенским советам в этих мероприятиях (техническая помощь обеспечивается блоками развития). Как заявляют составители переписи, программа благоустройства племен должна считаться с их духом, а также с экологией. Необходимо изучать непосредственные нужды народов, добиваться кооперации с такими племенными институтами, как деревенские советы, молодежные организации и др., привлекать широкие массы населения к участию в блоках. Специальные законы устанавливают контроль над задолженностью горных жителей, с тем чтобы оградить их от ростовщической кабалы со стороны населения равнин.

Весь этот комплекс мероприятий способствует модернизации жизни и быта во всех аспектах: в психологии, в отношениях людей друг к другу, к власти, к труду. Так, очень важным моментом в этой организации общих работ блоком развития является развязывание инициативы масс: племенное население мобилизуется для организации работ по повышению благосостояния, причем постепенно вовлекаются все более широкие массы, которые начинают понимать преимущества новых мероприятий. Люди выражают свое мнение, свою волю часто вопреки диктатам старейшин. Это еще один шаг к подрыву старых авторитетов, старой элиты.

Отрицательный эффект модернизации жизни и сознания заключается в том, что в ряде случаев приобщение к нормам жизни более развитых соседей становится для племени вопросом престижа. Собственные культурные достижения отвергаются и уступают место значительно менее ценным в смысле вкуса и общей значимости заимствованиям — и материальным, и духовным. "Откройте в деревне школу — и люди перестают заниматься резьбой по дереву. Начните осуществлять общинный проект — снимают свои красивые украшения. Откройте лавку — и начнут покупать разные дешевки. У них безукоризненный вкус в собственном творчестве и никакого — при столкновении с тем, что они считают высшим типом культуры", — писал В. Элвин /124, с. 133/. Некоторые племена начинают стыдиться своего искусства, своей культуры. Элвин называет это "величайшим преступлением", которое цивилизация совершила против племенного населения во всем мире — /72, с. 124/. Процесс утраты собственных культурных ценностей усилился благодаря проникновению христианства, которое решительно насаждало свое понятие о приличиях в одежде, манерах поведения, образе жизни, пресле-

довало "дикие" танцы и песни народа, способствуя их психологической дискриминации.

Когда речь идет о переменах в социальной структуре современного общества горных народов, важно подчеркнуть, что все эти изменения не следует связывать исключительно с изменившейся ситуацией в Ассамских горах.

Как мы старались показать, у ассамских адиваси, как и у любого народа, шла постоянная, хотя и медленная, эволюция социальных институтов, которая и определила многообразие социальных форм в рассматриваемом регионе. Происходила постепенная индивидуализация земли, что приводило к разложению общинного землевладения, ослаблению родовых уз, высвобождению семьи из пут родовых коллективов. У ряда народов шел процесс становления сословных групп на базе родов. Установление контактов с миром равнин лишь ускорило, обострило эти процессы, способствовало распространению их среди большего числа этнических групп, даже наиболее удаленных. Развитие товарных отношений привело к превращению земли в товарную ценность и породило – впервые в данном регионе – понятие частной собственности на землю. Это, в свою очередь, ускорило развитие неравенства в пределах общины.

Но новые условия не только форсируют уже идущие процессы, а и порождают новые, которые могут развиваться как продолжение старых или вопреки им. Мы говорили о соотношении старых сословий и новых тенденций имущественного расслоения. Нечто подобное происходило и в отношениях старых форм управления и новой администрации, которая иногда сливалась с традиционными старейшинами, а иногда противостояла им.

В ряде случаев возникают принципиально новые социальные группировки, которые не имели аналогий в прежней жизни адиваси. Это – новообразования, ориентированные на образцы равнинных народов. Такие организации первоначально функционируют наравне с традиционными, в дальнейшем либо укрепляясь, либо отмирая. В отличие от традиционных объединений, членство в которых обязательно, современные организации основываются на добровольных началах. В специальном томе переписи 1961 г., посвященном Северо-Восточной Индии, такого рода организации подразделяются на этнические по своему происхождению, социальные, в том числе религиозные и светские, и политические партии /112/. Не придерживаясь строго этой градации, мы остановимся на некоторых примерах.

Организации нового типа многочисленны у кхаси – народа с давно пробудившимся самосознанием. Примером может служить молодежная организация кхаси "Сеин кхинро", которая существует параллельно с советом старейшин. Ее клубы возникают в отдельных деревнях. Подобный клуб был организован в деревне Модиммаи в 1956 г. /101, с. 47–50/. Считается, что его

членами являются все молодые люди деревни. Но слово "молодой" понимается здесь весьма условно. В правилах клуба ничего не говорится о возрасте его членов, и сам человек должен решать, хочет ли он считаться молодым; так что в числе членов клуба можно видеть вполне солидных людей. Возглавляет клуб специальный комитет со своим председателем, заместителем, секретарем, казначеем. Это своего рода просветительская организация, которая призвана воспитывать в современном духе деревенскую молодежь. В клубе есть свое имущество - настольные игры, музыкальные инструменты, книги, радио; клуб организует также различные современные спортивные игры (особенно популярен футбол). Есть у кхаси и параллельная женская организация (в той же деревне). Своего дома у девушек нет, но есть у них свод правил, где описаны задачи и формы организации.

Эти две молодежные организации открывают путь культурному и социальному развитию молодежи, учат ее по-новому смотреть на жизнь, высвобождают сознание из-под груза традиционных взглядов и предрассудков. Вместе с тем у этих организаций сохраняются функции, которые принадлежали традиционной общине, - в частности, взаимопомощь. Так, молодежь оказывает помощь в постройке дома семье, слишком малый достаток которой затрудняет наем рабочей силы. В этом молодежные центры наследуют часть традиционных функций молодежных домов. Организации кхаси носят, как мы видим, в значительной степени социальный характер. У некоторых других народов они имеют скорее политический уклон (например, в мизо).

Имеется целая серия организаций у гаро. Из интересующих нас надо отметить Ассоциацию образованных гаро (Garó graduate association), которая ставит своей задачей привлечь внимание к недостаткам, например к разорительному обычаю гаро во время праздника вангла набрасывать вокруг дома нокмы толстый слой вареного риса, по которому ходят люди. В то же время ассоциация поддерживает традиционные искусства и ремесла и разные "невредные" обычаи. Пожалуй, самые давние традиции имеют организации нового типа у нага - их Молодежная организация восходит к 1918 г. /112/.

Очень важная часть задач таких организаций - забота о социальном благосостоянии (social service). Они способствуют росту сети школ, открывают центры для обучения молодежи ремеслам. Значительная роль в этом принадлежит христианским миссиям и организациям. Среди гаро с 1866 г. действует Американская баптистская миссия, которая много сделала для просвещения аборигенов: была создана письменность (сначала пользовались бенгальским шрифтом, затем - латиницей), сделан перевод Библии на язык гаро, изданы учебники и т. д. Образование и христианство среди горных жителей обычно идут рядом.

Но эта же миссия проповедовала и такие действия, как отказ от всех аспектов старой культуры, которые связаны с традиционной религией, музыкой, танцами, резьбой по дереву, праздниками, жертвоприношениями, одеждой и т. д. Там, где распространяется влияние христианских миссионеров, значительно быстрее уходят из жизни старые социальные институты и обычаи. Дело тут и в непосредственном воздействии христианства на традиционные жертвоприношения и умилоствления духов, бывшие важным фактором сплочения общины, которые теперь заменяются христианскими церковными обрядами, и в новой системе образования молодежи в миссионерских школах, где их воспитывают в христианском, европейском духе, и в более быстром, чем среди анимистов, усвоении прогрессивных методов хозяйствования.

Наконец, в последние годы среди горных народов Северо-Восточной Индии растет влияние чисто политических организаций, партий. Как правило, наиболее заметно их влияние в городах, но постепенно оно начинает проникать и в сельские районы. Так, в переписи 1961 г. отмечается растущая популярность среди гаро партии "Племенной союз Восточной Индии"; очень велика политическая активность нага, в среде которых действуют политические партии и организации, по-разному ориентированные.

Естественно, что усиление влияния новых организаций и партий не может не сказаться на ходе жизни горных народов. Если традиционные группировки находятся в системе социальных отношений племен и участие в них служит делу сохранения и продолжения привычного существования, то задачи и цели организаций нового типа идут вразрез с этими установлениями, направлены в первую очередь на приобщение нового поколения к нормам жизни развитых народов, к новым культурным ценностям.

х х х
х

Итак, горные народы Северо-Восточной Индии теперь вступили на общий для всех путь, на котором в самых различных по своей социальной специфике обществах получают развитие сходные процессы. Повсеместно идет процесс разложения общинного землевладения, становления частной собственности на землю, ослабления родовой организации, смены элиты в общине и ее руководстве, развитие новых форм имущественного неравенства. Экономические основы общины, выросшей на базе подсечно-огневого земледелия, расшатываются, выпадают отдельные звенья в цепи ее социальных связей. Развитие идет к становлению классового общества, причем общества капиталистического типа, подобного тому, какое утвердилось у соседних народов равнин. Форсированное развитие под влиянием внешних факторов заста-

вило горные народы как бы перешагнуть через ступень в своем социально-экономическом развитии.

Вместе с тем многие из отмеченных процессов существуют у различных народов лишь в виде тенденций, так что разложение старых общинно-родовых форм может быть значительно отдалено во времени, тем более что многие общинные и родовые традиции, в частности традиции общинного коллективизма, выборного самоуправления и некоторые другие, сохраняют под собой почву и в новых условиях. По-прежнему у большинства адиваси Северо-Восточной Индии община остается важнейшим социально-экономическим институтом.

Путь развития горных народов Северо-Восточной Индии после нарушения изоляции не исключительный. Это путь, по которому идут многие сотни малых этносов в полиэтнических развивающихся странах (а их большинство среди молодых государств). Все они на долгие века были оторваны от окружающего мира и, оказавшись вовлеченными в новые для них процессы, переживают трансформацию всей своей общественно-политической структуры.

1. Маркс К. К критике политической экономии. – К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13.
2. Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству. – К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. 1.
3. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21.
4. Энгельс Ф. Письмо К. Марксу 8 дек. 1882 г. – К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 35.
5. Ленин В. И. Субъективная логика или учение о понятии. – Полное собрание сочинений, т. 29.
6. Болдырева (Маретина) С. А. Черты материнско-родовой организации у гаро и кхаси (Ассам). – "Труды Института этнографии". Новая серия. Т. 65. Индийский этнографический сборник. М., 1961.
7. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
8. Бутинов Н. А. Первобытнообщинный строй (основные этапы и локальные варианты). – Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968.
9. Бутинов Н. А. Этнографические материалы и их роль в изучении общины древнего мира. – Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Л., 1967.
10. Жуков Е. М. Краткое вступление. – Конференция "Возникновение раннеклассового общества". Тезисы докладов. М., 1973.
11. Калягин Б. А. Хозяйственный уклад и формы собственности племен нага. – "Народы Азии и Африки". М., 1965, № 1.
12. Касты в Индии. М., 1965.
13. Кудрявцев М. К. Община и каста в Хиндустане. М., 1971.
14. Кудрявцев М. К. Заметки о языках школьного обучения у "зарегистрированных племен" Индии. – "Страны и народы Востока". Вып. 12. Индия – страна и народ, кн. 2. М., 1972.
15. Маретин Ю. В. Основные типы общин в Индонезии. – Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968.
16. Маретин Ю. В. Община соседско-большесемейного типа у минанг-кабау (Западная Суматра). – Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.
17. Маретин Ю. В. Опыт стадияльно-генетической типологии общины. – Проблемы аграрной истории (с древнейших времен до ХУШ в. включительно). Ч. 1. Минск, 1978.
18. Маретина С. А. Малые народы Ассама (этнический состав). – "Страны и народы Востока". Вып. 5. Индия – страна и народ. М., 1967.

19. Маретина С. А. Изучение общественного строя у малых народов Северо-Восточной Индии. - "Советская этнография". М., 1968, № 6.
20. Маретина С. А. Взаимоотношение естественных условий труда, хозяйства и общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии. - "Народы Азии и Африки". 1971, № 6.
21. Маретина С. А. "Длинный дом" даяков как социальный институт. - "Страны и народы Востока". Вып. 13. Страны и народы бассейна Тихого океана, кн. 2. М., 1972.
22. Маретина С. А. Из этнической истории горных народов Северо-Восточной Индии. - Этническая история народов Азии. М., 1972.
23. Маретина С. А. Население Нагаленда (этнический состав). - "Страны и народы Востока". Вып. 12. Индия - страна и народ, кн. 2. М., 1972.
24. Маретина С. А. Образование сословий и классов у горных народов Северо-Восточной Индии (К проблеме классообразования). - "Страны и народы Востока". Вып. 14. М., 1972.
25. Маретина С. А. Социальная организация кадров. - Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972.
26. Маретина С. А. Общины горных народов Индии и население равнин: социально-экономические последствия контактов. - IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Чикаго, 1973, М., 1973.
27. Маретина С. А. Роль природной среды в хозяйственной жизни даяков Калимантана. - "Страны и народы Востока". Вып. 15. М., 1973.
28. Маретина С. А. "Дом холостяков" у народов Юго-Восточной Азии. - "Страны и народы Востока". Вып. 17. Страны и народы бассейна Тихого океана, кн. 3. М., 1975.
29. Маретина С. А. Соседская община у балийцев. - Социальная организация у народов Азии и Африки. М., 1975.
30. Маретина С. А. Малые народы Северо-Восточной Индии. - Малые народы Индии. М., 1978.
31. Мухлинов А. И. Хозяйство и материальная культура народов Тайхэй. - "Сборник Музея антропологии и этнографии". № 23. М.-Л., 1961.
32. Мухлинов А. И. Материалы по этнографии горных народов провинции Нге-ан (ДРВ). - "Советская этнография". 1965, № 5.
33. Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966.
34. Неусыхин А. И. Дофеодальный период как переходная стадия развития от родо-племенного строя к раннефеодальному. - "Вопросы истории". М., 1967, № 1.
35. Общее и особенное в истории развития стран Востока. Материалы дискуссии об общественных формациях на Востоке. М., 1966.
36. Ольдерогге Д. А. Трехродовой союз в Юго-Восточной Азии. - "Советская этнография". 1946, № 4.
37. Ольдерогге Д. А. О некоторых этнолингвистических проблемах Африки. - "Вопросы социальной лингвистики". Л., 1969.
- 37а. Ольдерогге Д. А. Типы домашней общины и матрилинейный род у народов Экваториальной Африки. - Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.
38. Поршнев Б. Ф. Феодализм и народные массы. М., 1964.

39. Пуляркин В. А. Экономико-географические процессы в сельском хозяйстве развивающихся стран. М., 1971.
40. Спейт О. Индия и Пакистан. М., 1957.
41. Торнер Д. Аграрный строй Индии. М., 1959.
- 41a. Anand V.K. Nagaland in Transition. Delhi, 1968.
42. Ao Tajuanyuba. Ao Naga Customary Law. Gauhati, 1957.
43. Baruah T.K. The Idu Mishmi. Shillong, 1960.
44. Bertrand G. Secret Lands where Women Reign. L., 1958.
45. Bhowmik K.L., Gupta S.M. and Bhowmik A.B. Impact of Agricultural Development on the Social Structure of the Naga Village Community. — "Journal of Social Research". Ranchi, 1961, vol. 12, № 2.
46. Bose J.K. Dual Organization in Assam. — "Journal of the Department of Letters". Calcutta, 1934, vol. 25.
47. Bose J.K. Social Organization of the Aimol Kuki. — "Journal of the Department of Letters", vol. 25.
48. Bose J.K. The Nokrom System of the Garos of Assam. — "Man". L., 1936, № 3.
49. Bower U. Naga Path. L., 1951.
50. Bower U. The Hidden Land. Mission to a Far Corner of India. L., 1953.
51. Burling R. Garo Cross-Cousin Marriage. — "Man", 1958, № 7.
52. Burling R. Rengsangri. Family and Kinship in a Garo Village. Philadelphia, 1963.
53. Burling R. Hill Farms and Paddy Fields. Englewood Cliffs, 1965.
54. Butler J. Rough Notes on the Angami Nagas (1875). — "The Nagas in the Nineteenth Century". Ed. V. Elwin. Oxford, 1969.
55. Census of India. 1961., vol. 1. Delhi, 1963.
57. Chakravarti P.C. The Evolution of India's Northern Borders. L., 1971.
58. Chattopadhyay K. Khasi Kinship and Social Organization. — "The Journal of Anthropological Papers". Calcutta, 1941, New Series № 6.
59. Chowdhury J.H. Arunachal Panorama. A Study in Profile. Shillong, 1973.
60. Conclin H. Hanunoo Agriculture in the Philippines Rome. UN.FAO. Forestry Development Paper. № 17, 1957.
61. Conclin H. The Study of Shifting Cultivation. — "Current Anthropology". Chicago, 1961, vol. 2.
62. Costa J. The Garo Code of Law. — "Anthropos". Wien, 1954, Bd 49, H. 5-6.
63. Crace J.H. The Hill Cacharis. — "Census of India 1931". Delhi, 1936, vol. 1, pt 8.
64. Dalton E. Descriptive Ethnology of Bengal. Calcutta, 1872.
65. Das T. Notes on the Economic and Agricultural Life of a Little Known Tribe on the Eastern Frontier of Assam. — "Anthropos", 1937, Bd 32, H. 3/4.
66. Das T. The Purums. An Old Kuki Tribe of Manipur. Calcutta, 1945.
- 66a. Dubey S.U. Modernisation and Elites in Arunachal Pradesh. — "Census of India, 1971". Delhi, 1977.
67. "The Economic Times". Delhi.
68. Ehrenfels O.R. Mother-Right in India. Hyderabad, 1941.
69. Ehrenfels O.R. The Dual System and Mother-Right in India. — "Anthropos". 1940-41, H. 4-6.
70. Ehrenfels O.R. Three Matrilineal Groups of Assam. — "The American Anthropologist". Menasha, 1955, vol. 57, № 2.
71. Elwin V. The Muria and Their Ghotul. Oxford, 1947.
- 71a. Elwin V. India's North-East Frontier in the Nineteenth Century. Calcutta, 1958.
72. Elwin V. A Philosophy for NEFA. Shillong, 1960.
- 72a. Elwin V. (ed.). The Nagas in the Nineteenth Century. Oxford, 1969.
73. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 8. Edinburgh, 1915.

74. Fürer-Haimendorf Ch. Staat und Gesellschaft bei den Naga. — "Zeitschrift für Ethnologie". B., 1932, H. 1/3.
75. Fürer-Haimendorf Ch. The Naked Nagas. L., 1939.
- 75a. Fürer-Haimendorf Ch. Ethnographic Notes on the Tribes of the Subsansiri Region. Shillong, 1947.
76. Fürer-Haimendorf Ch. The Apa-Tanis and Their Neighbours. L., 1962.
77. Fürer-Haimendorf Ch. The Konyak Nagas. N.Y. etc., 1969.
78. Geertz C. Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia. Berkeley, 1963.
79. Ghosh D. Descent and Clan among the Dimas. — "Man in India". Ranchi, 1965, vol. 45, № 3.
80. Goswami P.C. The Economic Development of Assam. Bombay, 1963.
81. Grierson G.A. Linguistic Survey of India. Calcutta, 1904.
82. Gupta P.K.D. A Note of Inter-Ethnic Relationship and Certain Changes in the Life of the War Khasi of Shella. — "Vanyajati". Delhi, 1961, № 3.
83. Gurdon P.D. The Khasis. L., 1914.
84. Hartwig W. Wirtschaft und Gesellschaft der Naga in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. B., 1970.
85. Heine-Geldern R. Mutterrecht und Kopfgeld in Westlichen Hinterindien. — "Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien". 1921. Bd 50.
86. Hodgson B.H. Essay the First: on the Kocch, Bodo and Dhimal Tribes. Calcutta, 1847.
87. Hodson T.C. The Naga Tribes of Manipur. L., 1911.
- 87a. Hodson T.C. The Garo and Khasi Marriage Systems Contrasted. — "Man in India" 1921, vol. 1.
88. Hutton J.H. The Angami Nagas. L., 1921.
89. Hutton J.H. The Sema Nagas. L., 1921.
90. Hutton J.H. The Mixed Culture of the Naga Tribes. — "The Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland". L., 1965, vol. 95.
91. Johnstone J. My Experiences in Manipur and the Naga Hills. 1896. — The Naga in the Nineteenth Century. Ox., 1969.
92. Kauffmann H.E. Landwirtschaft bei den Bergvölkern von Assam und Nord-Burma. "Zeitschrift für Ethnologie". B., 1934, Bd 66, H. 1.
93. Kauffmann H.E. Kurze Ethnographie der nördlichen Sangtam Naga (Iophomi), Assam. — "Anthropos". 1939, Bd 34.
94. Le Bar F.M., Hickey G.C., Musgrave J.K. Ethnic Groups of Mainland South-east Asia. New Haven, 1964.
95. McCall A.G. Lushai Chrysalis. L., 1949.
96. Maretina S.A. The Kachari State: the Character of Early Statelike Formations in the Hill Districts of Northeast India. — The Early State. The Hague-Paris-New York, 1978.
97. Mills J.P. The Lhota Nagas. L., 1922.
98. Mills J.P. The Ao Nagas. L., 1926.
99. Mills J.P. The Rengma Nagas. L., 1937.
100. Modyma. A Village Survey. — Census of India 1961, vol. 3, pt 6. Delhi, 1965.
101. Moffatt Mills A.J. Report on the Province of Assam, 1854. — The Nagas in the Nineteenth Century. Ox., 1969.
102. Mukherjee B. Garo Family. — "The Eastern Anthropologist". Lucknow, 1957, vol. 2, № 1.
103. Mukherjee B. Garo Marriage and Kinship Organization. — "Anthropologist". Delhi, 1958, vol. 3, № 1-2.
104. Mukherjee B. Social Groupings among the Khasis of Assam. — "Man in India". 1958, vol. 38.
105. Nakane Ch. Garo and Khasi. P., 1967.

106. Parry N.E. The Lakhers. L., 1932.
107. Paul G. The Lushais. — "Vanyajati". 1955, № 4.
108. Playfair A. The Garos. L., 1909.
- 108a. Resubakrapara. A Village Survey. — Census of India, 1961, vol. 3, pt. 6, Delhi, 1967.
109. Rosen G. Peasant Society in a Changing Economy. Comparative Development in Southeast Asia and India. Chicago, 1971.
110. Roy S. Uttar-purv simake adi. — "Vanyajati". 1958, vol. 6, № 2.
111. Roy S. Aspects of Padam — Minyong Culture. Shillong, 1960.
112. Roy Burman. Demographic and Socio-Economic Profiles of the Hill Areas of North-East India. — Census of India, 1961. Delhi, 1970.
113. Rural Life in Assam Hills. Jorhat, 1969.
114. Sahlin M.D. Tribesmen. Englewood Cliffs, 1968.
115. Saikia P.D. Changes in Mikir Society. Jorhat, 1968.
116. Shakespeare L.W. The Lushai Kuki Clans. L., 1912.
117. Shakespeare L.W. History of Upper Assam, Upper Burmah and North-East Frontier. L., 1914.
118. Shukla B.K. The Dafla of the Subansiri Region. Shillong, 1959.
119. Sinha K. Meghalay. Triumph of the Tribal Genius. Delhi, 1970.
120. Smith W. The Ao Naga Tribe of Assam. L., 1925.
121. Soppit E.A. An Historical and Descriptive Account of the Kachari Tribes in the North Cachar Hills. Shillong, 1885.
122. Spencer J.E. Shifting Cultivation in Southeast Asia. Berkeley — Los Angeles, 1966.
123. Stack E. The Mikirs. L., 1908.
124. The Tribal People of India. Govt. of India. Ministry of Information and Broadcasting. Delhi, 1973.
125. Tribes and Tribal Problems of Assam and Mandla (M.P.). Delhi, 1960.
126. Verma B.B. Agriculture and Land Ownership System among the Primitive People of Assam. Delhi, 1956.
127. Wallace B.J. Village Life in Insular Southeast Asia. Boston, 1971.
128. Waromung. An Ao Naga Village. — Census of India, 1961. vol. 1. Delhi, 1966. Monograph Series, pt 6.
129. Watt G. The Aboriginal Tribes of Manipur (1887). — The Nagas in the Nineteenth Century. Ox., 1969.
130. Wilson P.J. A Malay Village and Malaysia. New Haven, 1967.
131. Woodthorpe R.G. Meetings of the Anthropological Institute. Lectures by Woodthorpe. — The Nagas in the Nineteenth Century. Ox., 1969.

- Абей** – категория “царских” родов у лакхеров.
- Агате** – брак с дочерью–ненаследницей у гаро.
- Адиваси** (букв. первоначальники) – термин, обозначающий племенное население Индии.
- Аким**, “закон акима” – правило гаро, по которому вторичный брак разрешается только с членом рода покойного супруга.
- Акинг** – земля деревенской общины у гаро.
- Акинг-нокма** – обладатель “земельного титула” у гаро.
- Амате** – суходольное семейное поле у гаро, полученное по наследству.
- Амиллам** – суходольное семейное поле у гаро, расчищенное на ничейной земле.
- Анг** – род вождя у коньяк нага; вождь из одноименного рода.
- Ариджу** – мужской дом у ао нага.
- Арик** – семейный надел у ади.
- Атот** – участок общинной земли у ади.
- Бави (баи)** – лично зависимые вождя у мизо.
- Бангджунг** – ведущая группа общинников в деревенском собрании ао нага.
- Банджар** – подразделение деса.
- Булианг** – совет родовых представителей у апа-тани.
- Вахададар** – один из терминов, обозначающий главу объединения кхаси.
- Гам** – деревенский старейшина у ади.
- Гаоябур** – деревенский староста у нага, назначавшийся колониальной администрацией.
- Гуте** – одна из группировок родов у апа-тани.
- Гучи** – одна из группировок родов у апа-тани.
- Дао** – нож, универсальное орудие ассамских горцев.
- Дапо** – договор между деревнями апа-тани.
- Дарбар** – деревенское собрание у кхаси.
- Деса** – сельская община у балийцев (Индонезия).
- Джадди** – “женские” роды у качари.
- Джик гите** – младшая жена у гаро.
- Джик мамунг** – главная жена у гаро.
- Джхум** – подсечно–огневое земледелие у горных народов Северо–Восточной Индии.
- Ининг** – наименьшая ячейка родовой иерархии кхаси.
- Иим монгданг** – общее деревенское собрание у ао нага.
- Кампуэнг** – локализованная часть рода у минангкабау (Индонезия).
- Катча** – изначальный род у гаро.
- Кебанг** – совет старейшин у ади.
- Кебанг–абус** – члены совета старейшин у ади.

Келху – дуальное подразделение (фратрия) ангами нага.
Кемово – деревенский жрец у ангами нага.
Кепезома (пезома) – название одного из дуальных подразделений ангами нага.
Кепепфума (пепфума) – название одного из дуальных подразделений ангами нага.
Кидонг – род у ао нага.
Кима – поминальные столбы у гаро.
Клох – группа потомков одной прабабки у кхаси.
Кумунг – название одного из дуальных подразделений у миньонг ади.
Кур – матрилинейный род у кхаси.
Кури – название одного из дуальных подразделений у миньонг ади.
Куэй – слой высшей аристократии у лакхеров.
Кхель (хель) – квартал деревни, населенный группой сородичей.
Кхотур – юридический обычай подсчета потерь и возмещения у дафла.
Кхуллакпа – деревенский староста у ряда горных племен Манипура.
Лашкар – должностное лицо у гаро, поставленное правительством над группой деревень.
Лингдох – жрец у кхаси.
Лисиду – один из обычаев разрешения конфликта у апа-тани.
Мама – брат матери у гаро (то же – у минангкабау в Индонезии).
Мапанг – руководящая группа юношей в мужском доме ао нага.
Мауба – родовая усыпальница у кхаси.
Махари – матрилинейный род у гаро.
Маччхи – категория "простых" родов у лакхеров.
Минак – название одной из дуальных половин у ади.
Мите – привилегированная группа ("аристократия") у апа-тани.
Митхан – вид гаяла, крупного рогатого скота (*bos frontalis*).
Мишинг – название одной из дуальных половин у ади.
Моли-патат – фонд общественных земель у ади.
Морунг – мужской дом у нага.
Мошуп – мужской дом у ади.
Мугхеми – зависимые общинники у сема нага.
Мура – непривилегированная группа (простые общинники и рабы) у апа-тани.
Нибу – сословие жрецов у тагинов.
Ните – сословие богатых у тагинов.
Ниенгба – глава мужского дома у коньяк нага.
Нок – семья у гаро.
Нокма – деревенский староста у гаро.
Нокна – дочь-наследница у гаро.
Нокром – муж наследницы семейного имущества у гаро.
Ньира – сословие рабов у тагинов.
Ньюбху – одна из социальных групп у миджи.
Ньюлус – одна из социальных групп у миджи.
Опен – сословие бедных у тагинов.
Пехума – вождь у ангами нага.
Путса – подразделение рода у ангами нага.
Пхансанг – категория "аристократических" родов у лакхеров.
Рапай – один из налогов в пользу вождя у лакхеров.
Сабай – один из налогов в пользу вождя у лакхеров.
Сабуах пары – большая матрилинейная семья у минангкабау (Индонезия).

Сайех – группа сородичей у ангами нага.
Сайло – род, к которому принадлежат вожди сема нага.
Сардар – заместитель лашкара у гаро.
Сатсума – название одного из трех изначальных родов ангами.
Сахай – один из налогов в пользу вождя у лакхеров.
Семфонг – “мужские” роды у качари.
Сием – глава объединения деревень кхаси.
Сирдар – один из терминов, обозначающих главу объединения кхаси.
Тарвада – матрилинейная семья у наяров.
Татар – деревенский вождь у ао нага.
Татар менден – члены совета татаров, занимающиеся мирскими делами.
Теллой ханджаба – одно из должностных лиц у мейтхеев.
Теллой хиданг – одно из должностных лиц у мейтхеев.
Тхевом – название одного из трех изначальных родов у ангами.
Тхекронома – название одного из трех изначальных родов у ангами.
Тхикедар – торговый посредник между горцами и торговыми агентами на равнине.
Тхино – род у ангами нага.
Тхонг – один из экзогамных социальных слоев у шердукпенов.
Унгер менден – родовые старейшины, члены совета татаров у ао нага.
Ханзаба – одно из должностных лиц у пурум куки.
Хитхангба – одно из должностных лиц у пурум куки.
Чавари – муж дочери–ненаследницы у гаро.
Чочоми – деревенские старейшины у сема нага.
Чратанг – совет сородичей у гаро.
Чуба – легендарные вожди ао нага.
Чузен – глава мужского дома у ао нага.
Чхао – один из экзогамных социальных слоев у шердукпенов.
Чхибо – род у лхота нага.

The peoples inhabiting the hills of North-East India belong to the category of Adivasi (this is what India's tribal groups are called). The hilly environment is an important factor, affecting the course of many social processes among the peoples of any nationality. The immanent evolution of social forms, which took place in conditions of isolation, the stability of traditional institutions and the conservative character of culture, combined with a great variety of its forms, the heterogeneous ethnic composition—such are the typical features of the hill society as a whole. The hill peoples' prolonged isolation from economic and cultural contacts has resulted in their lagging behind: there is a marked difference in the development level between the hill tribes and the plain dwellers.

In the hill conditions the historical evolution led to the local segmentation of the society of every tribe, rather than to the emergence of large regional and ethnic units (state-like formations).

From the beginning of the 20th century the traditional social structure of the hill peoples has become subject to radical changes. By that time the age-long geographical isolation was broken and stable connections with the outer world established. This led to the development of the commodity-money relations in the hills and, consequently, to the increasingly intense disintegration of the clan and community institutions.

New tendencies, which gradually involved new and new groups of the population, began to develop in the social order of the hill peoples. The main factors which brought about the fundamental changes were the growth of commodity production, the shift of the population, the spread of Christianity and, finally, the policy of the Indian Government.

The dialectics of modern development manifests itself in that the traditional phenomena still exist and often continue to play a prevailing role, yet they are in a state of continuous transformation. As a result, each sphere of the socio-economic system includes a complex of varied and frequently contradictory phenomena.

The traditional social organisation of the hill peoples of N.-E. India is a specific system, which differs fundamentally from the system of social ties of the peoples of the plain. These hill tribes, scattered over the outlying sections of the Indian class society, have remained outside the framework of Hinduism and the caste system. Their social order is democratic in its character; the autonomous village communities do not form any social hierarchy; and the clan organisation is an integral part of the social structure, which may be defined as a communal-clan organisation.

The tribe is not a social but only an ethnic unit. The main unit is the village community, the clan being a dispersed and delocalised institution. The community — the core of social, economic and political life — determines the social status of its members and their whole mode of living. It is in the community that the real role and activity of the localised parts of the clans become clearly manifest. The degree of the tribal communities' consolidation differs: with some of the hill peoples the community is inadequately consolidated and resembles rather the local group of the preagricultural peoples; with others the social differentiation of the community has gone quite far. But as a rule the community has remained the pivot of tribal society until now.

The state of economy is largely determined by the geographical environment. The violation of the natural balance of man and his environment affects the whole social structure, the main impulse originating from the economic basis.

The traditional type of economy is the slash-and-burn agriculture (*jhum*), which is now gradually replaced by different forms of irrigated farming. This is stimulated by the breach of the *jhum* cycle because of the population growth and the lack of new forest areas to be cleared. The problems of soil exhaustion and the shortage of arable land have thus arisen. The introduction of the field irrigation system has laid the foundations for a radical change in the whole community structure, which is felt primarily in the sphere of landowning.

The prevailing forms of property in the *jhum* lands are communal ones. The *jhum* cultivators presume that the land acquires real value only when labour is put into it. Since the *jhum* lands remain without cultivation for years, they can not be regarded as anyone's property. The traditional community institutions correspond to the collective principles of landowning. On the contrary, the irrigated field is cleared and prepared entirely by a single family, which has every right to this patch of land, including the right of alienation. But until the commodity production took root in the tribal economy, the owner of the irrigated field had remained in the framework of his ancient social ties, and there were no proper conditions for realising the right of alienation of the land outside his own village community. Only after economic ties between tribal and plain areas had attained stability, land became a commodity, and its sale and purchase became possible. The evolution of the land property relations is the leading factor in the chain of social changes.

The role of the clan organisation is not similar among different tribes. With some of them the clan institutions form a viable system, which is intertwined with the community and family relations. Other tribes have retained the clan institutions only as survivals of bygone times; still others have had the clan groups transformed into social classes, which have become the basis for the social stratification of the community.

The evolution of the clan structure goes along two lines. We see a durable process of the natural growth and splitting up of clan groups, followed by the transition of exogamy to smaller units. But the intensification of all socio-economic processes has interfered with this natural course of clan evolution and hindered the shaping of the new functional units. The place and role of clan institutions within the village community are changing too, or rather the correlation of the clan and communal interests in the community is changing. Clan bonds reach outside village borders; these inter-village clan ties tend to break first. This causes the weakening of the whole dispersed clan. On the contrary, members of the localised parts of the clan are rallied more closely, and the consolidation of these territorial groups takes place, to counterbalance the disintegrating large clan.

At the same time the process of disintegration of the whole clan organisation is going on. The clan continues to lose its functions, both economic and social ones; clan membership no longer secures social rights in the village community. Thus, the clan continues to reproduce itself from within, but the compulsory incorporation of strangers into it (so that they should acquire rights in the community) ceases.

The clan gradually loses its hold over the family. The distinctive feature of the individual family is that it is controlled by the whole system of clan and communal relations. It is tied by many strings to its kinsmen, first and foremost to those of them who inhabit the same village. All the activities of the family, which are of social significance, are under their control. The main tendency of the evolution of the family is the stabilisation of the individual family, which is favoured by the progress of irrigated farming and the growth of migrations and contacts with other peoples (increase in number of inter-ethnic marriages).

The systems of the tribal government are notable for their striking diversity — from an autocratic chief surrounded by a hierarchy of several social strata to a full, outwardly ungoverned democracy. The type of government depends on the tribe's concrete conditions and mode of living. Thus, the rise of a powerful chief may mean both the beginning of the community social stratification and the archaic stage of development, when the strong power of the chief was necessitated by permanent inter-clan and inter-tribal wars. With the pacification of the hill areas the chief, as a rule, lost his great power.

The last years show a tendency to the change of tribal leaders: the former clan elders and chiefs have to make way for the members of the new elite, whose claims to power are based on modern education.

Though the formation of class society was promoted neither by historical circumstances nor by geographical conditions, the process of stratification in the hill communities had begun in the remote past. Two ways may be distinguished here: autochthonous development and the formation of class categories under an external influence. In the past, social stratification was based on the ancient clan groups which went through an intricate evolution from exogamous genealogical units to endogamous social classes, which do not have equal rights. At this stage the predominant factors of stratification were of a purely social character, the property status being of secondary significance. The establishment of regular contacts with the plain ushered in a new stage: it was the processes of property stratification that came to the fore. In contrast to the first period, this type of stratification has actually involved all the hill tribes — though not all of them at the same time.

In conclusion we should like to underline the markedly uneven character of the development of different tribes and also the unification of their social institutions. The specific character of concrete social forms gradually disappears. The disintegration of communal landowning and the emergence of private land property, the weakening of the clan organisation, the replacement of the elite, the development of new forms of social stratification — all these processes are going on all over the hills. The hill tribes develop in the direction of class society; they are coming to appreciate the economic, social and cultural values of the peoples of the plain, into whose economic system they are being increasingly involved.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Особенности общины у горных народов Северо-Восточной Индии	21
Глава II. Изменения в хозяйстве	41
Глава III. Эволюция форм землевладения	68
Глава IV. Роль родовой организации в современной структуре об- щества	96
Глава V. Семья, ее структура и функции	139
Глава VI. Особенности управления (эволюция политической структу- ры)	173
Глава VII. Становление сословий и классов	210
Заключение. Новые социальные и политические институты и их роль в модернизации общества горных народов	239
Литература	247
Терминологический словарь	252
Summary	255

Софья Александровна Маретина

**ЭВОЛЮЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СТРОЯ
У ГОРНЫХ НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ ИНДИИ**

*Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор *О.М. Гармсен*
Младший редактор *А.В. Бодянская*
Художник *А.Н. Жданов*
Художественный редактор *Б.Л. Резников*
Технический редактор *Л.А. Крюкова*
Корректор *Э.Н. Раковская*

ИБ № 13925

Сдано в набор 20.02.80.

Подписано к печати 01.10.80.

А-12149. Формат 60×90 1/16. Бум. офсетная № 1. Печать офсетная.
Усл.п.л. 16,25. Уч.-изд.л. 17,29. Тираж 1150 экз.
Изд. № 4696. Зак. № 4265 Цена 2 р. 70 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука"
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1
Московская типография № 9 "Союзполиграфпрома"
ул. Волочаевская, 40